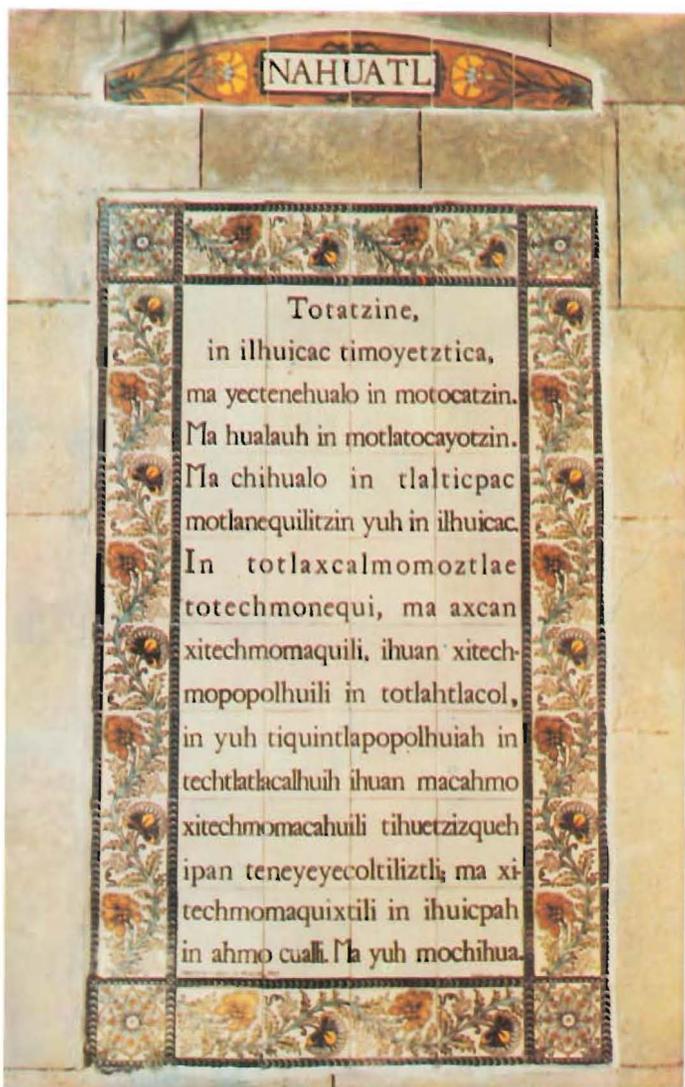


ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

25



ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

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

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

Toda correspondencia relacionada con esta revista, dirigirla a:

Estudios de Cultura Náhuatl

Instituto de Investigaciones Históricas

Ciudad de Investigación en Humanidades

3er. Circuito Cultural Universitario

Ciudad Universitaria

04510 México, D. F.

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

Volumen 25

1995



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

Primera edición: 1995

**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

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

Editor: Miguel León-Portilla

Editora asociada: Guadalupe Borgonio

SUMARIO

Volumen 25

Cincuenta años del Instituto de Investigaciones Históricas <i>Miguel León-Portilla</i>	13
Nezahualcóyotl, príncipe providencial en los escritos de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl <i>Georges Baudot</i>	17
Tláloc y los tloques en los códices del México Central <i>José Alcina Franch</i>	29
Gender and Roles of Lunar Deities in Postclassic Central Mexico and their Correlations with the Maya Area <i>Susan Milbrath</i>	45
La gestación mítica de México-Tenochtitlan <i>Patrick Johansson K.</i>	95
Tlen quihtoznequi 'chichimecatl'. Ipampa nocnihuan in Mala- cachtepecah inhuan in Tlacotencah <i>Rudolf van Zantwijk</i>	131
Los nombres de los días en el calendario zapoteco <i>piye</i> en com- paración con el calendario nahua <i>Víctor de la Cruz</i>	149
Una nueva interpretación de los mitos mesoamericanos <i>Yolotl González Torres</i>	177
Las cuatro vidas de Tepoztecatl <i>Gordon Brotherston</i>	185
El despertar de la lingüística y la filología mesoamericanas: su significado en la historia de la lingüística <i>Ascensión H. de León-Portilla</i>	207

Las mujeres extraordinarias de Chimalpahin <i>Arthur J. O. Anderson</i>	225
De tomates y jitomates en el siglo xvi <i>Janet Long</i>	239
Una comunicación en náhuatl, sobre tributos —Tlaxcala, 1546— <i>Miguel León-Portilla</i>	253
Título sobre la fundación de Coatepec de las Bateas <i>Pilar Máynez, Paciano Blancas, Francisco Morales</i>	263
So that it may come to the attention of all the Indians. An Eighteenth-Century Sermon on the Virgin of Guadalupe and Juan Diego <i>Arthur J. O. Anderson and Barry D. Sell</i>	321
Recalling Ángel María Garibay <i>Charles E. Dibble</i>	365
In memoriam Wick R. Miller <i>Yolanda Lastra</i>	367
Small Collection of Nahuatl Manuscripts in the United States <i>John F. Schwaller</i>	377
Algunas observaciones sobre el 'Diario' de Chimalpahin <i>Jacqueline de Durand Forest</i>	417
Compendium de historia precolombina. Extractos del Diario de Chimalpahin Quauhtlehuanitzin <i>Jacqueline de Durand Forest</i>	425
Notahtzin itlalnamiquiliztzin. Un recuerdo de mi padre <i>Librado Silva Galeana</i>	463
In huitzitziltin. Los colibríes <i>Ignacio Silva Cruz</i>	473
Y Martín de la Cruz autor del Códice de la Cruz Badiano, era un médico tlatelolca de carne y hueso <i>Carlos Viesca T.</i>	479
Algunas publicaciones recientes sobre lengua y literatura nahuas <i>Ascensión H. de León-Portilla</i>	499
Reseñas bibliográficas	525

COLABORADORES

MIGUEL LEÓN-PORTILLA. Mexicano. Doctor en filosofía por la UNAM. Fue director del Instituto Indigenista Interamericano y del Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM. Actualmente es investigador en este último y profesor de la Facultad de Filosofía y Letras. Miembro de El Colegio Nacional. De su bibliografía pueden citarse: *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*; *Native Mesoamerican Spirituality* y editor de *Coloquios y doctrina cristiana* de fray Bernardino de Sahagún.

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

JOSÉ ALCINA FRANCH. Español. Doctor en filosofía y letras, especialista en historia antigua de América. Fundador del Seminario de Estudios Americanistas en la Universidad de Sevilla. Entre sus obras pueden mencionarse: *Fuentes indígenas de México*; *Mitos y literatura azteca*; *Los aztecas*.

SUSAN MILBRATH. Norteamericana. Doctora en filosofía por la Universidad de Columbia University con la tesis *A Seriation of Olmec Monumental Sculpture from Mexico*. Otras aportaciones suyas son: *Birth Images in Mixteca-Puebla Art*; *A Seasonal Calendar with Venus Periods in Codex Borgia 29-46*; *Eclipse Imagery in Mexica Sculpture from Central Mexico*.

PATRICK JOHANSSON K. Francés. Doctor en letras por la Universidad de París, Sorbona. Ha publicado: "El Templo Mayor de México-Tenochtitlan". "La civilización azteca"; "Circonstances de communication ayant présidé au recueil des textes littéraires nahuatl"; "Yaocuitatl: cantos de guerra y guerra de cantos"; *La palabra de los aztecas*.

RUDOLF VAN ZANTWIJK. Holandés. Doctor en ciencias políticas y sociales por la Universidad Municipal de Amsterdam. Actualmente es

catedrático de la Universidad Real de Utrech. Fue profesor en el CRE-FAL, Michoacán. Ha publicado numerosos trabajos sobre cultura náhuatl. De su bibliografía puede citarse: *Supervivencias intelectuales de la cultura náhuatl en Milpa Alta, Distrito Federal*; *Aztec Hymns as the Expression of the Mexican Philosophy of Life*; *La paz azteca*.

VÍCTOR DE LA CRUZ. Mexicano. Licenciado en derecho por la Facultad de Derecho de la UNAM. Profesor investigador del CIESAS en Oaxaca. Autor de *La flor de la palabra* y *El general Charis y la pacificación del México postrevolucionario*.

YÓLOTL GONZÁLEZ TORRES. Mexicana. Doctora en antropología por la Universidad de Delhi, India. Directora del Centro de Estudios de Asia de la Universidad Iberoamericana, actualmente investigadora de la Dirección de Etnología y Antropología Social del INAH. Entre sus publicaciones mencionaremos: *El culto a los astros entre los mexicas*; *El sacrificio humano entre los mexicas*; *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*.

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

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

ARTHUR J. O. ANDERSON. Norteamericano. Doctor en antropología y especialista en lengua y cultura nahuas. Editor junto con Charles E. Dibble del *Códice Florentino*, texto náhuatl con versión inglesa; *Adición a la Postilla*; "Sahagun's texts as indigenist documents"; "Materiales colorantes prehispánicos".

JANET LONG. Norteamericana. Doctora en antropología por la Universidad Iberoamericana. Actualmente investigadora del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM. Ha publicado varios trabajos sobre la historia cultural de las plantas domesticadas, es especial la familia de las Solanáceas.

PILAR MÁYNEZ. Mexicana. Doctora en lengua y literatura hispánica. Maestra e investigadora de la ENEP-UNAM-Acatlán. Ha publicado: *Religión y magia. Un problema de transculturación lingüística en la obra de Bernardino de Sahagún*. Es editora de *Los jardines Botánicos de don Francisco del Paso y Troncoso*.

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

PACIANO BLANCAS. Mexicano. Maestro normalista. Trabaja en favor de la cultura y lengua nahuas en su natal Milpa Alta.

CHARLES E. DIBBLE. Norteamericano. Doctor en antropología. Actualmente profesor *honoris causa* de la Universidad de Utah. Coeditor, junto con el doctor Arthur J. O. Anderson de los doce libros del *Códice Florentino*, texto náhuatl y versión al inglés. De su amplia bibliografía cabe recordar sus ediciones del *Códice en Cruz* y el *Códice Xólotl*.

YOLANDA LASTRA. Mexicana. Doctora en lingüística por la Cornell University. Entre sus publicaciones se pueden citar: *Las áreas dialectales del náhuatl moderno*; *El náhuatl de Tezcoco en la actualidad. Sociolingüística para hispanoamericanos*. Es Coordinadora del Archivo de Lenguas Indígenas de México en el INAH.

JOHN FREDERICK SCHWALLER. Norteamericano. Doctor en historia. Actualmente es director de la Academy of American Franciscan History de Berkeley, California. Ha publicado guías documentales de manuscritos en náhuatl y varios estudios acerca de la historia prehispánica de la región central de México; "Nahuatl Studies and the Circles of Horacio Carochi".

JACQUELINE DE DURAND-FOREST. Francesa. Doctora en etnología por la École Pratique des Hautes Études. Investigadora del Centre National de la Recherche Scientifique de Paris. Entre sus publicaciones se pueden citar: *Dictionnaire de la langue Nahuatl ou Mexicaine* de Rémi Siméon; *El cacao entre los aztecas*; *Divination et présages dans les mexique ancien et moderne*.

LIBRADO SILVA GALEANA. Mexicano. Maestro normalista. Cultiva la lengua náhuatl, que es suya materna y lucha por la supervivencia de este idioma en el ámbito regional en que trabaja: la Delegación de Milpa

Alta. Entre sus publicaciones pueden mencionarse: *Estudios gramaticales de la lengua náhuatl*; así como diversos artículos en náhuatl publicados en *Nezcaliliztlahtoani* (El mensajero del resurgimiento).

CARLOS VIESCA TREVIÑO. Mexicano. Médico cirujano por la UNAM. Se ha ocupado del estudio de las plantas medicinales nativas de México y de su empleo en la época prehispánica y en la contemporánea. Es director del Departamento de Historia y Filosofía de la Medicina de la Facultad de Medicina de la UNAM. Ha publicado numerosos trabajos sobre su campo de interés.

VOLUMEN 25

CINCUENTA AÑOS DEL INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

MIGUEL LEÓN-PORTILLA

Con este número llega esta revista al volumen 25. Feliz coincidencia es que en este mismo año el Instituto de Investigaciones Históricas, del que ésta es una de sus publicaciones periódicas, cumpla sus primeros cincuenta años de existencia. Conmemorando uno y otro acontecimientos, ofrezco aquí una breve reflexión acerca de las significaciones que pienso tienen el Instituto y la revista en el campo de las investigaciones sobre las culturas indígenas de México y en particular la náhuatl.

Son muchos los investigadores que, a lo largo de este último medio siglo, dentro y fuera de la Universidad Nacional, mexicanos y extranjeros, han hecho importantes contribuciones en torno a las lenguas y culturas de los pueblos mesoamericanos, cuyos descendientes mantienen vivas hasta el presente sus antiguas tradiciones, idiomas y otros rasgos de sus formas de vida. Entre otras cosas, ha podido reconstruirse con mayor precisión la cronología en el desarrollo de Mesoamérica a través de milenios. Los arqueólogos han puesto también al descubierto los monumentos de ciudades y metrópolis de las que o no se tenían noticias o éstas eran sólo muy reducidas. Considerables avances se han logrado en el desciframiento de los sistemas de escritura, en particular la de los pueblos nahuas y mayas. También se ha avanzado en el rescate de los textos en lengua indígena que se transvasaron desde el siglo xvi a la que Ángel María Garibay describió como "luminosa prisión del alfabeto". En forma paralela se han incrementado los estudios de los libros pictográficos, tanto los de origen prehispánico como los que se elaboraron más tarde.

En otras áreas, se han enriquecido también los conocimientos acerca de las culturas indígenas contemporáneas y, en el caso de los pueblos nahuas y otros, es hoy una realidad la participación de maestros de

estirpe indígena en estos trabajos de rescate y también de nuevas formas de creación literaria. En este conjunto tan grande de tareas han participado miembros de este Instituto de Investigaciones Históricas en sus cincuenta años de existencia y se han dado a conocer algunas de sus aportaciones en los volúmenes de esta revista. Lo mismo puede decirse de otras publicaciones del Instituto, dedicadas a las lenguas y culturas de los pueblos mesoamericanos. Recordaré sólo las series de Fuentes Indígenas para la Cultura Náhuatl, la de Facsímiles de Filología y Lingüística Nahuas, la de Monografías, las referidas a Códices, Cronistas de Indias, la de Culturas Mesoamericanas y otras varias.

También interesa evocar los nombres de miembros de este Instituto que, en diversos momentos, han hecho valiosas aportaciones en estos campos. Entre ellos destacan los de tres de sus antiguos directores que ya no están con nosotros: los doctores Rafael García Granados, Pablo Martínez del Río y Jorge Gurría Lacroix. Entre los antropólogos, que por muchos años fueron miembros de esta institución, sobresalen los recordados maestros, Juan Comas, Pedro Bosch Gimpera, Paul Kirchhoff, Mauricio Swadesh, Eduardo Noguera y Fernando Horcasitas. De los que continúan laborando en este Instituto o en el que es su hermano, el Instituto de Investigaciones Antropológicas, mencionaré a Santiago Genovés, Carlos Navarrete, Luis Vargas, Noemí Quezada, Yolanda Lastra, Roberto Moreno de los Arcos, Alfredo López Austin, Víctor M. Castillo, Patrick Johansson, Carlos Martínez Marín, José Rubén Romero, Josefina García Quintana, Janet Long Solís, Johanna Broda y otros varios, algunos de los cuales se han retirado o trabajan en otras instituciones.

Estudios de Cultura Náhuatl, que el año pasado obtuvo un reconocimiento especial del Consejo Nacional para la Ciencia y la Tecnología, es una revista que ha ofrecido muchos artículos, citados centenares de veces en diversas publicaciones profesionales mexicanas y extranjeras. En sus 25 volúmenes ha incluido contribuciones de no pocos de los investigadores ya mencionados y de muchos más de México y del extranjero. En relación con esto, puedo anunciar que en fecha próxima se publicará un índice analítico de todos los trabajos incluidos en los referidos 25 volúmenes de *Estudios de Cultura Náhuatl*.

Como se habrán percatado los lectores, esta revista ha dado cabida en los últimos años a un número creciente de aportaciones. Así, algunos de los volúmenes han llegado a tener más de 450 páginas. Con satisfacción diré que de los cuatro rumbos del mundo nos llegan trabajos para su posible publicación, los que se someten al arbitraje de los miembros del Consejo Editorial de la misma. Proviene de investiga-

dores de universidades de México, España, Francia, los Estados Unidos, Alemania, Holanda, Bélgica y otros países.

Mención muy especial merece el hecho de que, a partir del volumen 15 de esta revista, se han incluido aportaciones de maestros de stirpe náhuatl. Unas veces han sido muestra de su narrativa o de sus creaciones poéticas contemporáneas y asimismo de estudios llevados a cabo por ellos. Actualmente, entre los lectores de esta revista, hay un creciente número de personas que tienen por lengua materna al náhuatl.

También, a partir del volumen 14, ha aparecido una nueva sección dedicada a dar cuenta de publicaciones recientes sobre lengua y literatura nahuas. En esta sección, a cargo de Ascensión H. de León-Portilla, se ha informado con breves comentarios acerca de varios cientos de publicaciones, en beneficio de los interesados. Otro tanto debe decirse sobre los catálogos de manuscritos nahuas en diversas bibliotecas y archivos de los Estados Unidos. Esta importante contribución se debe al doctor Frederick Schwaller.

Expresar todo esto, lejos de ser motivo de vanidad, es toma de conciencia de lo mucho que el creciente número de colegas en México y fuera de él está investigando y aportando. Creemos que Ángel María Garibay K., uno de los dos fundadores de esta revista, con ella y con obras suyas como la *Historia de la literatura náhuatl*, merece ser recordado como maestro que, al dar a conocer con sentido humanista la riqueza de esta lengua y cultura, contribuyó sobremanera a despertar vocaciones en otros muchos estudiosos. Con esta recordación en homenaje suyo, concluyo estas líneas expresando el deseo de que *Estudios de Cultura Náhuatl* siga apareciendo en otros muchos volúmenes, con el apoyo y colaboración de jóvenes investigadores de este Instituto y de otros centros académicos.

NEZAHUALCÓYOTL, PRÍNCIPE PROVIDENCIAL
EN LOS ESCRITOS DE
FERNANDO DE ALVA IXTLILXÓCHITL

GEORGES BAUDOT

Al leer y volver a leer la obra que de Nezahualcóyotl nos ha llegado, y al hacer cuentas de la exacta cantidad de poemas que claramente se le pueden reconocer hoy en día con toda seguridad, hallamos que dos textos atribuidos al príncipe texcocano plantean problemas de identificación, de circunstancias y de contexto, que los hacen sospechosísimos. Bien sabemos que el P. Ángel María Garibay, el primero, halló veinticuatro poemas de Nezahualcóyotl en el manuscrito *Romances de los señores de la Nueva España* y otros diez poemas en el manuscrito *Cantares Mexicanos*.¹ Más tarde Miguel León-Portilla confirmó estas atribuciones.² Sin embargo existe una tradición tenaz, representada hoy en día en la obra de José Luis Martínez,³ que ha creído poder atribuir al rey de Texcoco dos poemas más, es decir los dos aducidos en traducción al español por Fernando de Alva Ixtlilxóchitl en el capítulo XLVII de su *Historia de la nación chichimeca*: "Que trata de algunas profecías y dichos que dijo el rey Nezahualcoyotzin".⁴ Los dos textos ofrecen un tenor profético muy acusado, justificándose incluso su presencia en el capítulo de la *Historia*... por esa misma característica, y por las circunstancias de su supuesta composición o proclamación. Efectivamente, Alva Ixtlilxóchitl nos los propone como dos *Xopan-cuicatl*, o "cantos de primavera", entonados en las fiestas de inaugu-

¹ Ángel María Garibay K., *Historia de la literatura náhuatl*, México, Editorial Porrúa, S. A., 1953-1954, I: 266 y II: 381 y 389; *Poesía náhuatl*, México, UNAM, 1964-1968, I: xii, xiv, xv, xxxix, 105, 109, 116, 126, 134, 140 y 143; II: lxx-lxxi, lxxix y xciii; III: xxvi y xxxvi.

² Miguel León-Portilla, *Trece poetas del mundo azteca*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967, 48.

³ José Luis Martínez, *Nezahualcóyotl*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984, 159, 168.

⁴ Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, editor Edmundo O'Gorman. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1977, II, 132.

ración de palacios o templos, incluso el segundo en una fecha que llama mucho la atención: a saber en *Ce Acatl*, es decir en 1467, o sea cincuenta y dos años exactamente, la duración precisa de un *Xiuhmolpilli*: de una "atadura de años", antes de la llegada de los españoles en 1519, siendo éste también un año *Ce Acatl*. Dentro de los objetivos y de las finalidades de la obra de Alva Ixtlilxóchitl, y si nos atenemos a una lectura cuidadosa de sus escritos, estas atrevidas atribuciones de textos a su glorioso antepasado cobran singulares colores. Mejor parecen ser una consecuencia del anhelo mostrado por el historiador texcocano para lograr una inserción armoniosa del pasado prehispánico en las perspectivas de una historia novohispana renovada. Pero vayamos por partes.

Veamos primero el retrato que de Nezahualcóyotl nos propone nuestro historiador. Así, como introducción al relato de su vida y hechos no duda en compararlo con el rey Ciro evocado por Xenofonte. En el *Compendio histórico del reino de Texcoco*, en su *Undécima relación. Del gran Nezahualcóyotl, séptimo gran chichimecatl tecuhtli*, llega a sugerir que la historiografía amerindia relativa a su antepasado obedece a los mismos criterios que la de la antigüedad clásica de los europeos, es decir que se trata de escribir una "historia ejemplar" que proponga un modelo político y ético:

... muchas veces me ha parecido que los historiadores antiguos que pintaron la vida de este singular príncipe hacen lo que se cuenta de Xenofonte, que todos dicen de él, que en la vida que escribió de Ciro, rey de los persas, no fue tanto su intento escribir vida de un hombre en particular, cuanto pintar un buen rey en las partes que conviene que tenga...⁵

Y este va a ser entonces el objetivo declarado de Alva Ixtlilxóchitl:

... Y así parece que quien quisiera pintar y hacer relación de un *buen monarca, aunque bárbaro*, de cuantos hubo en este nuevo mundo, no tenía que hacer más de poner delante la vida del rey Nezahualcoyotzin, porque fue un dechado de buenos y excelentes príncipes...⁶

De este modo el rey de Texcoco después de la victoria lograda contra el tirano de Azcapotzalco, habrá de reorganizar su reino restableciendo la estructura socio-política instaurada por el mismísimo Xolotl. Para lograr el reconocimiento indispensable a su soberanía volverá a fundar el antiguo vínculo de vasallaje:

⁵ Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Obras Históricas*, o.c., I, 439.

⁶ *Ibidem*.

...parecióle [a] Nezahualcoyotzin que si no hubiesen señores de pueblos que fuesen sujetos y con quien acompañasen, que aunque era señor no sería tan acatado y así era bien tener señores por vasallos...⁷

Y las razones aducidas para convencer al soberano de México de que habían de restituirse tierras y macehuales a los señores tepanecas vencidos eran ejemplares, inspiradas por el deseo de justicia, y ante la oposición del monarca de México:

...le replicó [a Itzcoatzin], que era el hacerlo así modo tiránico que habían usado los reyes tepanecas, que no era más de usurpar y alzarse con lo ajeno... a más de que era mayor grandeza de los reyes y soberanos señores tener otros que fuesen sus inferiores...⁸

Del mismo modo, y con igual sabiduría, había de mejorar las estructuras administrativas imponiendo la organización de los "calpixques", repartir tierras, organizar como "hombre de gran gobierno y justiciero" "el sistema jurídico, elaborando nueva legislación ("ochenta leyes") y erradicando aquellos mismos pecados y vicios que eran precisamente los que tanto reprochaban los españoles a los amerindios:

...entre las cuales (leyes) los más graves delitos eran los siguientes: el traidor, el pecado contra natura, el adulterio, el hurto, y la borrachera y el pecado de la homicidia.⁹

Puede verse que se trata de una rehabilitación del "príncipe bárbaro" colocando en niveles comparables la historia amerindia y la historia de la antigüedad europea. Las intenciones de nuestro autor no pueden ser más claras:

...desde mi adolescencia tuve siempre gran deseo de saber las cosas acaecidas en este Nuevo Mundo, que no fueron menos que las de los romanos, griegos, medos y otras repúblicas gentílicas que tuvieron fama en el universo...¹⁰

Y para Ixtlilxóchitl es indudable que la rudeza o barbarie de unos u otros no es culpa de los pueblos sino de sus gobernantes:

...y la causa de ser unos de político vivir y otros muy toscos y de bajos pensamientos, o soberbios altivos, y amigos de mandar, ha sido el tener virtuosos o malos príncipes.¹¹

⁷ *Ibidem*, I, *Sumaria relación de las cosas de la Nueva España*, 379.

⁸ *Ibidem*, II, *Historia de la nación chichimeca*, 88.

⁹ *Ibidem*, I, *Compendio histórico...*, 447.

¹⁰ *Ibidem*, I, *Dedicatoria de la Sumaria relación de la historia general*, 525.

¹¹ *Ibidem*, I, *Compendio histórico...* 417.

Este será, en realidad el verdadero punto de partida de la visión de Nezahualcóyotl que pretende imponer Ixtlilxóchitl para ensalzar las cualidades y la obra del mejor de los príncipes amerindios. De ahí la importancia concedida por el historiador texcocano a la obra del primer *chichimeca tecuhtli*, Xolotl:

...el cual fue uno de los más valerosos príncipes que ha tenido esta tierra, como se ha visto en esta relación y se verá más especificadamente en su historia, aunque en suma héme detenido en esta relación más de lo que quisiera; más por *ser la raíz y fundamento de mi negocio* ha sido forzoso para que más claramente se vea quién fue el primer poblador de esta tierra después de la destrucción de los tultecas...¹²

Así, Xolotl será el arquetipo, el patrón mismo, del buen príncipe, el *chichimeca tecuhtli*: "...que por su mucho valor y poder le dieron título a él y sus descendientes..." (*Ibidem, Compendio...*, 421). En primer lugar Xolotl es el fundador de un imperio. La toma de posesión de su reino después de la destrucción tolteca se realiza según principios y normas de respeto de la propiedad y de justicia: "...diciendo que, sin perjuicio ni quitándosela a nadie la tomaba por suya..." (*Ibidem*, 422). La ocupación de tierras vacuas se hace bajo la organización de una estructura socio-política de tipo feudal que nuestro texcocano quiere asimilar al modelo europeo, por lo menos en su terminología. Así Xolotl procede a la "demarcación" de las tierras y distribuye milpas a los señores chichimecas que le acompañan:

...tomó y hizo demarcación sobre ella, primeramente en la que cupieron sus vasallos que trajo consigo... [...] y a los otros seis señores que vinieron después que él estaba en esta tierra, repartió los pueblos y lugares acomodados a su propósito... [*Ibidem, Compendio, 422*].

Por otra parte, después de ocupar la integralidad de su imperio, Xolotl decidirá instalar el sistema de "vasallaje" para limitar las ambiciones de aquellos príncipes que la ociosidad podría hacer excesivamente ambiciosos, demostrando así su sentido de paz y justicia, a la par que su deseo de consolidar su mando:

Hasta la venida de los Aculhuas, ninguno de los caudillos y señores que trajo consigo el gran chichimécatl tenía señorío particular, porque los traía ocupados en las poblaciones... [...] y por que ya era tiempo que fuesen premiados [...] acordó en el mismo año atrás referido de dar y repartir a todos señoríos y estados...¹³

¹² *Ibidem*, I, *Compendio histórico...*, 426-427.

¹³ *Ibidem*, II, *Historia de la nación chichimeca*, 19.

En contrapartida el vasallo debía una presencia efectiva en la corte del monarca y el procurar asistencia militar a su soberano, así como tenía obligación de tributar a éste.

Xolotl, en segundo lugar, habrá de ser el auténtico fundador de una "nación chichimeca". Efectivamente, su prudencia política en este terreno es muy notable. Confrontado con lo que hoy llamaríamos el "problema de las nacionalidades", lo habrá de resolver por la estrategia de las alianzas matrimoniales. Lo que Alva Ixtlilxóchitl llama "la interpolación". De hecho, los primeros toltecas guiados por Huemac que vienen acomodándose por el valle de México ya practican dicha política como se declara en la *Sumaria relación de las cosas de la Nueva España*:

... temiéndose no se levantarán algún día contra ellos y les quitaran sus tierras, pueblos y lugares, acordaron de ir a ver al señor que a la sazón era de los chichimecas, y pedirle les diera un hijo o deudo más cercano de su linaje para jurarlo por su rey y señor... (269).

Este tipo de "interpolación" es característico de la expansión tolteca y al mismo tiempo un modo eficaz de asegurar la hegemonía:

... este rey gobernó cincuenta y dos años, en cuyo tiempo fueron los de esta nación en grande aumento y trabaron parentesco y amistad con los naturales que a la sazón había en la tierra, teniéndolos debajo de su dominio y señorío...¹⁴

Pero, la situación era algo distinta cuando los chichimecas de Xolotl llegan al valle de México, "...eran más de un millón ...ante los pocos tultecas que habían escapado de su destrucción..." [*Ibidem*]. Lo cual había de desembocar en la fundación de un reino tolteca de Culhuacan bajo el impulso del soberano Nauyotl, y en una guerra tolteca-chichimeca de sonada importancia cuya gravedad subraya la investigación moderna.¹⁵ Para asegurar una paz definitiva Xolotl recurre entonces a la alianza matrimonial y

... con esta unión y matrimonio quedaron en perpetua paz y conformidad, y comenzaron, a emparentar los unos con los otros... (II, *Historia de la nación chichimeca*, 18).

¹⁴ *Ibidem*, 11.

¹⁵ *Códice Xolotl*. Introducción de Rafael García Granados, estudio por Charles E. Dibble, México, UNAM, Instituto de Historia, 1951, 39.

Vemos que sin lugar a dudas, el modelo político que Nezahualcóyotl tiene ante los ojos y como lección permanente, es él de una sabiduría digna de las mejores lecciones de la antigüedad greco-latina.

Ahora bien, si Nezahualcóyotl emparenta con la mejor tradición política del *Chichimeca Tecuhtli* fundador, es también hijo espiritual de Huemac-Quetzalcóatl. El príncipe texcocano, en la línea seguida por Huemac, es uno de los mayores sabios de la historia amerindia:

...fue este rey uno de los más grandes sabios que tuvo esta tierra porque fue grandísimo filósofo y astrólogo... [*Compendio Histórico*... 447].

En su propia lucha contra Tezozómoc el texcocano va guiado por la ciencia astrológica:

...como sus cosas iban guiadas por vía de sus astrólogos y adivinos... [*Sumaria Relación* 351].

Y así bajo el decidido impulso de príncipe tan ilustrado Texcoco se transforma en la capital prehispánica de las artes y de las ciencias. Los palacios de Nezahualcóyotl vendrán a ser la sede de un centro de estudios que nuestro historiador no duda en bautizar "universidad" y que reúne a "...todos los poetas, históricos y filósofos del reino" respaldados por un acervo documental de primera importancia: "...y asimismo estaban aquí los archivos reales..." Por ello la genealogía del príncipe texcocano producirá todo un linaje de reyes-filósofos dentro de la línea seguida por Quetzalcóatl y la historia amerindia seguirá un ejemplar proceso de desarrollo político y cultural bajo el impulso de soberanos paradigmáticos, los *chichimecah tecutin*, cuyos títulos igualan a los de los emperadores romanos: "...tuvieron estos títulos y renombres que es como los romanos emperadores llamarse Césares..." (*Compendio Histórico*... 496).

Dentro de estas perspectivas, parece indudable que la conquista española debía revestir una importancia fundamental, en la encrucijada misma de la construcción metahistórica y conceptual edificada por Alva Ixtlilxóchitl. Es a la vez el término de una historia y el principio de otra, como es dentro de este marco el resultado y el término de la Historia.

Por la tremenda ruptura que supone y por la aparente erradicación de los mundos antiguos de América, por la eliminación de conceptos, discursos y conductas anteriores, el acontecimiento requiere de alguna interpretación, de alguna "remodelación" discursiva que lo haga presentable, aceptable dentro de un armonioso fluir de la historia humana

como parte indudable del proyecto divino, como término de una finalidad histórica. Si la conquista española ha tenido por principal resultado traer el conocimiento del cristianismo a los amerindios, el historiador texcocano ha de "posicionar" a sus antepasados indígenas dentro de nuevas ópticas, de nuevos perfiles. Incluida en su *Compendio histórico del reino de Texcoco*, probablemente la obra más polémica de Ixtlilxóchitl, la *Decimatercia relación: De la venida de los españoles y principio de la ley evangélica* nos ofrece la versión de la conquista que prolonga a la vez la visión histórica implícita en el retrato de Nezahualcóyotl que acabamos de ver, y explica el porqué de esos dos poemas proféticos atribuidos tan audazmente a este último.

Fernando de Alva Ixtlilxóchitl de este modo va a utilizar el concepto cristiano de la Historia que supone una orientación divina de los acontecimientos. Pero, contrariamente a la tendencia difamadora de más de un cronista español, el texcocano situará el pasado amerindio bajo el signo inequívoco de la misericordia divina y no bajo el de la ira divina. Dios no abandonó a los pueblos de América por idólatras hasta el momento de su supremo castigo, a saber la conquista, sino que la Providencia divina intervino en la historia amerindia encarnándose en un concepto amerindio: el *Tloque Nahuaque*, y vino a anunciar su advenimiento bajo la forma de predicciones y profecías. Esta visión religiosa del pasado indígena califica la versión de la conquista que propone Ixtlilxóchitl: sólo una historia amerindia bajo el signo de la gracia divina puede poner en tela de juicio la justificación española de la conquista, fundamentada ésta en la imagen de una sociedad condenada desde sus mismísimos orígenes. Es pues el esencial sincretismo religioso implícito en la asimilación *Tloque Nahuaque* / Dios de los cristianos que ha de fundar esta nueva visión de la conquista y del pasado amerindio que la antecede.

Alva Ixtlilxóchitl empezará por fundarse en la tradición amerindia que incluía a este acontecimiento en su propia historia y le atribuía su propio significado. Así es como la verdad de presagios y profecías eran parte de una interpretación de la realidad. Prolongando los dos poemas "proféticos" atribuidos por Ixtlilxóchitl a Nezahualcóyotl hallamos que del mismo modo las predicciones de su hijo Nezahualpilli son singularmente explícitas, ya que anuncian la llegada de los "hijos del sol" enviados por *Tloque Nahuaque*:

Declaró a sus vasallos y a los demás reyes como esta tierra había de ser de los hijos del sol, hombres valerosos e invencibles, y que tenían un señor el mayor del mundo, y que su dios era el Tloque Nahuaque que

era el creador de todas las cosas... , *Compendio histórico del reino de Texcoco*, 449.

Ante estos invasores toda resistencia había de ser inútil ya que acarrearía la cólera divina:

...y que a esta causa no convenía ser contra ellos porque los que tal hiciesen habían de ser destruidos y muertos con rayos del cielo... *Ibidem*.

De este modo la conquista se inscribe en la propia historia amerindia, como una etapa nueva y una prolongación a la vez. Adquiere además un significado religioso claro y dentro de esta peculiar visión el concepto mismo de "conquista" ya no la define. La tradición amerindia procura su propia interpretación del acontecimiento, a saber el cumplimiento de la voluntad de *Tloque Nahuaque* y su advenimiento en América. Además al establecer un modelo de sincretismo religioso orientado hacia el futuro. *Tloque Nahuaque* / Dios de los españoles, los textos proféticos, tanto de Nezahualcōyotl como de Nezahualpilli, preparaban a los amerindios a aceptar el cristianismo y el imperio español. Pero también, y esto es fundamental, anunciaban la participación en dicha "conquista" de un príncipe amerindio, el hijo de Nezahualpilli y nieto de Nezahualcōyotl: "...y que un hijo suyo había de ser en favor de ellos y había de beberse su propia sangre", *Ibidem*. Y Alva Ixtlilxóchitl identificará a este héroe predestinado dentro de perspectivas providencialistas cristianas al enumerar a los descendientes de Nezahualpilli: "...el noveno fue Ixtlilxóchitl que se llamó don Fernando mediante quién después de Dios se ganó esta tierra...", *Ibidem*, 450. Esta predestinación atribuida al texcocano arroja nueva luz sobre la interpretación de Alva Ixtlilxóchitl, en el sentido de que el auténtico conquistador de la Nueva España es en realidad don Fernando Ixtlilxóchitl, designado por la Providencia divina, papel esencial reservado a Hernán Cortés tradicionalmente por el relato histórico propio de los españoles. De hecho a ojos del historiador texcocano los conquistadores llevan conductas que no son las de verdaderos electos de la Providencia y no tienen las virtudes necesarias al mostrar tanta inútil crueldad:

...y en él se cumplió lo que de él se decía que *todo hombre cruel es cobarde, aunque era ya llegada la voluntad de Dios porque de otra manera fuera imposible querer cuatro españoles sujetar un nuevo mundo tan grande y de tantos millares de gente...* *Ibidem*, 452.

La voluntad divina ejercerá entonces su influencia para remediar los errores y fallas de los españoles y para ello fundándose en la acción decidida y benéfica de príncipes amerindios como don Fernando Ixtlilxóchitl que aparecerán así como los auténticos instrumentos de la Providencia divina. De este modo la conducta del *huei tlatoani*, de Motecuhzoma, sólo se explica por su providencial conversión al cristianismo, y aún después de la *Noche Triste* y hasta el sitio de México, sólo la intervención de los texcocanos salva a los conquistadores:

... y así claro parece en las historias que fue muy importantísima cosa la ayuda que tuvieron de Texcuco dichos españoles; que después de Dios, Ixtlilxóchitl y los demás sus hermanos y deudos suyos, señores y caudillos [que] ellos eran se plantó la ley evangélica y se ganó la ciudad de México... *Ibidem*, 463.

Claro está, tal actitud puede parecer extraña a los ojos de quienes están empeñados en rechazar la invasión española, y sólo la explica un perfecto acatamiento de la voluntad divina en quien traiciona a su propio pueblo en nombre de la nueva religión:

[Los mexicanos] enviaron a reprender mucho a Ixtlilxóchitl esta y otras cosas, porque favorecía a los hijos del sol, y era contra su propia patria y deudos, el cual les respondía siempre *que más quería ser amigo de los cristianos que le traían la luz verdadera, y su pretensión era muy buena para la salud del alma*, que no ser de la parte de su patria y deudos, pues no querían obedecerles, y que no tan solamente les favorecería y ayudaría en todo, sino que también perdería la vida por ellos... *Ibidem*, 462.

De todo lo que antecede, parece desprenderse una necesidad. Dentro de una lógica discursiva propia del relato histórico creado por Alva Ixtlilxóchitl, la salvación y/o la preservación del pasado prehispánico sólo puede inscribirse en perspectivas providencialistas cristianas que acepten la conquista española como un paso previo, dolorosísimo pero insoslayable, para integrarla en un futuro cristiano, en un futuro novohispano en que el amerindio goce de una presencia fundamental reconocida en razón de su papel palmario para facilitar y permitir el nuevo orden de cosas. Por muy duro que esto sea:

...pero todo lo podemos dar por bien empleado, pues estos nuestros amigos, los hijos del sol, *nos trajeron la luz verdadera, la salud de nuestras almas y la vida eterna que tan lejos estábamos de ella*, gozando la gloria del mundo con las horribles tinieblas, haciendo lo que

nuestros falsos dioses nos mandaban, sacrificando nuestros prójimos, entendiendo que acertábamos en estas nuestras antiguas costumbres, íbamos en los abismos del infierno... *Ibidem*, 501.

Y surge entonces la necesidad de hallar en este pasado signos anunciadores, reveladores, proféticos, del cataclismo indispensable a la venida de la luz evangélica. ¿Quiénes mejor que los dos príncipes-poetas de Texcoco que encarnan a la vez la sabiduría antigua y la presencia, el conocimiento del porvenir, y que así son los mejores moldes semánticos para integrar pasado y futuro amerindios en una misma línea de escritura? Bien claro lo reconoce el historiador texcocano:

¡Oh sapientísimos reyes Nezahualcóyotl y Nezahualpilli, cómo fuera para vosotros este tiempo dichoso tan alabado y ensalzado pues tanto lo deseasteis ver y nos contradijisteis nuestros errores! Muchas veces más bienaventurados nosotros que los gozamos, y nuestros trabajos bien empleados que han de tener dos premios, el uno en esta vida, cuando no sea más que la honra y fama sin interés de riquezas que son percederas, y el otro, en la vida eterna donde está el Tloque Nahuaque, que llaman los castellanos Jesucristo... *Ibidem*, 502.

Dentro de este esquema conceptual se inscriben así con toda naturalidad los poemas que Alva Ixtlilxóchitl atribuye a su antepasado:

Entre los cantos que compuso el rey Nezahualcoyotzin, donde más a la clara dijo algunas profecías, que muy a la clara en nuestros tiempos se han cumplido y visto, fueron los que se intitulan Xompancuicatl que significa canto de primavera... *Historia de la nación chichimeca, Obras históricas*, II, 132.

Pero demos paso a los textos mismos cuya redacción es más de una vez reveladora del proyecto de Alva Ixtlilxóchitl. El primero, del que en lengua náhuatl Ixtlilxóchitl sólo nos da dos palabras: "*Tlaxcoconcaquican ha ni Nezahualcoyotzin*" habría llevado por título "*Oíd lo que dice el rey Nezahualcoyotzin en sus lamentaciones sobre las calamidades y persecuciones que han de padecer sus reinos y señoríos*". Su texto, "traducido" por el historiador al castellano, dice así:

Ido que seas de esta presente vida a la otra, oh rey Yoyontzin, *vendrá tiempo que serán deshechos y destrozados tus vasallos*, quedando todas tus cosas en las tinieblas del olvido: entonces de verdad, no estará en tu mano el señorío y mando sino en la de Dios.

Este poema parece prolongarse como sigue a continuación, a menos de que se trate de otro texto distinto según parece indicar el propio relato de Alva Ixtlilxóchitl quien llegado aquí puntualiza: "Y entró [sic, por "en otro"] dijo:

Entonces serán *las aflicciones, las miserias y persecuciones que padecerán tus hijos y nietos*; y llorosos se acordarán de ti, viendo que *los dejaste huérfanos en servicio de otros extraños en su misma patria Acolihuacan*; porque en esto vienen a parar los mandos, imperios y señoríos, que duran poco y son de poca estabilidad. Lo de esta vida es prestado, que en un instante lo hemos de dejar como otros lo han dejado; pues los señores Zihuapantzin, Acolnahuacatzin y Quauhtzon-tezoma, que siempre te acompañaban, ya no los ves en estos breves gustos.

Hemos subrayado los versos que nos parecen aludir más directamente a la conquista española, a su predicción según las necesidades semánticas del proyecto metahistórico de Alva Ixtlilxóchitl. El último de los poemas aducidos así por nuestro historiador texcocano, es aquél compuesto en circunstancias que nos parecen aún más reveladoras según su propio relato: "*En el año de 1467 que llaman ce ácatl, se acabó y fue el estreno del templo mayor de la ciudad de Tetzcuco del ídolo Huitzilopochtli, y entonces dijo*":

En tal año como éste se destruirá este templo, que ahora se estrena ¿quién se hallará presente?, ¿si será mi hijo o mi nieto?, entonces irá a disminución la tierra y *se acabarán los señores*; de suerte que el maguey siendo pequeño y sin sazón, será talado; los árboles siendo pequeños darán fruto, y la tierra defectuosa siempre irá a menos: *entonces la malicia, deleites y sensualidad, estarán en su punto, dándose a ellos desde su tierna edad los hombres y las mujeres*; y unos a otros *se robarán las haciendas*. Sucederán cosas prodigiosas: las aves hablarán, y *en este tiempo llegará el árbol de la luz, y de la salud y sustento*. Para librar a vuestros hijos de estos vicios y calamidades, haced que desde niños se den a la virtud y trabajos.

Una vez más el tono es apocalíptico y el estilo profético acorde con la necesidad de la predicción: la conquista ha de ser anunciada, *pre- vista*, para integrarse en una continuidad amerindia. Hemos subrayado los elementos más significativos a nuestro ver de esta pre-visión de aquel siglo xvii que le toca vivir a Alva Ixtlilxóchitl: la ruina de la nobleza aborigen, la relajación general de las costumbres que han dejado de conocer el severo freno de la legislación prehispánica, el despojo de

tierras y haciendas de los indígenas. Todo ello vinculado con la destrucción del templo de Huitzilopochtli, en un año clave: el año *Ce Acatl*, es decir una "atadura de años" precisa después de su inauguración, un periodo clave circular del fluir del tiempo en que todo puede pasar, fallar la luz del sol o borrarse el universo. En un tiempo histórico-ritual hecho de ciclos precisos como el *xiuhmolpilli* los acontecimientos más relevantes sólo pueden acaecer dentro de esta periodicidad. Y esto Alva Ixtlilxóchitl lo sabe de sobra. De ahí la habilidad de su construcción. Por fin intriga un poco la expresión: "...en este tiempo llegará el árbol de la luz, y de la salud y sustento..." ¿Acaso se trata de una transposición "cristianizada" del *Xochincuahuilt*: "el Árbol Florido" bajo el cual los poetas celebran sus justas y fiestas ritualmente reunidos en comunidad amistosa, en *Icniuhyotl*? El historiador texcocano no puede haber ignorado este símbolo, aunque también es muy posible que usara aquí una expresión de la tradición bíblica o cristiana.

Para concluir sólo nos queda lamentar, una vez más, la reducida cantidad de poemas que nos han llegado de Nezahualcóyotl con todas las garantías de autenticidad. Si bien es de todos conocido que muchos textos se le han atribuido desde hace varios siglos, y a veces de una manera bastante jocosa, podemos echar de ver que el proceso de atribución un tanto intempestiva empezó pronto, con los mismos escritos de su propio descendiente: Alva Ixtlilxóchitl. Dentro de una obra que seguramente fue copiosa, los treinta y cuatro textos en lengua náhuatl, seguros e identificados, en los dos manuscritos recopilados en el siglo xvi: *Romances de los Señores de la Nueva España* y *Cantares Mexicanos* que conocemos, no son muchos. ¿Cuántas páginas de la deslumbrante lírica náhuatl de los tiempos prehispánicos permanecen aún ocultas en archivos ignorados?

TLÁLOC Y LOS TLALOQUES EN LOS CÓDICOS DEL MÉXICO CENTRAL

JOSÉ ALCINA FRANCH

A Johanna Broda

El tema de Tláloc en el contexto de la religiosidad náhua clásica —mitología, ritual y magia— no puede decirse que sea un tema inédito; por el contrario y comenzando en los tiempos recientes por el estudio fundamental de Johanna Broda (1971), son muchos los autores que se han acercado, con una u otra orientación, a este tema, al parecer inagotable. Yo mismo me he ocupado de él en varios ensayos recientes (Alcina, 1990 ms. y 1994). De otra parte, aunque es evidente la frecuencia con que se aborda el tema de Tláloc en conjunto, no lo es tanto el que se refiere a los *tlaloques*. Al abordar una vez más el tema en esta ocasión, con la inevitable brevedad como requiere el caso, deseo hilvanar una serie de reflexiones e interpretaciones que al tomar como base iconográfica los códices, contribuyan a reforzar algunas ideas que tienen como referente a Tláloc y el Tlalocan, pero también y de manera preferente a los *tlaloques*.

Será conveniente comenzar por hacer, aunque sea brevemente una referencia al complejo problema de distinguir en el panteón mexicano lo que son personas de lo que significa la particularidad de funciones, tomando una cita de Alfredo López Austin (1990: 211-12) en la que usa como ejemplo, precisamente, a Tláloc y en la que dice:

Como creador, Tláloc lo fue de la Luna, del agua y de la lluvia. Fue también uno de los cuatro soles cosmogónicos que precedieron al actual y participó en la creación del Sol y de la Luna en Teotihuacán, ordenando a Nahui Técpatl que se arrojara a la hoguera en la que se transformaron éste y Nanáhuatl [...] se le ha visto como dios de la estructura del mundo, en su carácter de columna que separa la tierra de los cielos. Fue el donador de la lluvia, dios de la vegetación. Fue la parte invisible de enfermedades que atacó el mago con su conjuro.

Podemos sospechar la existencia de un mito en el que Tláloc fue divinidad dema, si nos basamos en el rito en el que su imagen hecha de semillas era desbaratada, tras lo cual se guardaban los dientes de pepita de calabaza y los ojos de frijoles grandes como simientes para el siguiente año. En calidad de fuerza temporal, Tláloc llegaba a la tierra en los días llamados *quiahuil*. Era un dios celeste, dueño del octavo cielo y el octavo de los 13 señores de los días. Era también uno de los 9 señores de la noche. Era el dios del inframundo y ha conservado como tal, hasta nuestros días, su figura de Chana, señor de la montaña, jefe de los muertos, dueño de la riqueza subterránea y de los animales salvajes. En la antigüedad fue dios del cerro —del Tlalocépetl— donde se aparecía a sus adoradores. Se encuentra en las fuentes como guardián de la milpa. Fue dios patrono de los habitantes del barrio de Yopico en la ciudad de México-Tenochtitlan. Se le atribuía haber sido hombre, gobernante divinizado de los gigantes o *quinametzin*. Y la lista de funciones pudiera alargarse.

En la larga enumeración que nos facilita López Austin, y de la que hemos suprimido todos los apoyos documentales y bibliográficos, hallamos algunas facetas a las que aludiremos más frecuentemente en las páginas que siguen; una de ellas es la consideración de Tláloc como dios del inframundo según se afirma en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (Garibay, 1985: 30), es decir, como divinidad de la lluvia y el rayo pero cuyo nombre significa “camino debajo de la tierra” y “cueva larga” (Durán, 1967, 1: 81), lo que encaja mejor en la interpretación que hacen de él los curanderos de San Miguel Tzinacapan en la Sierra de Puebla (Knab, 1991).

Es importante retener del estudio de Tim J. Knab la idea de que: “*Talocan* es un concepto o más bien un mundo conceptual alrededor del cual se organiza la vida cotidiana de la comunidad que requiere un diálogo constante de lo natural y lo sobrenatural” (Knab, 1991: 56) y en la cual la tradición indígena se combina con la tradición cristiana impuesta desde la conquista especialmente en el día en que culmina tal relación: el 29 de septiembre, la fiesta más grande del pueblo, la del agresivo Santiago “mata-moros” o “mata-indios” que impedirá que los habitantes del *Talocan* se adueñen del ámbito de encima de la tierra *in talticpac*.

Lo que nos interesa ahora, sin embargo, es fijar las categorías de los habitantes del inframundo, lo que implica abordar el tema de la “pluralidad” de los seres sobrenaturales: dioses, potadores del mundo, duendes o espíritus múltiples de una misma y única divinidad. Si *Talocan* es, como hemos dicho, un mundo conceptual, *Taloc* no es

tanto un habitante del inframundo como el inframundo mismo. Una presentación jerarquizada del “orden social” del inframundo incluirá en primer lugar, la dualidad *Tláloc-Chalchiuhtlicue* clásicos o *taloc* y *taloc melaw* que viven en la presidencia del Talocan en San Miguel.

Los que se hallan por debajo de *Tláloc*, con su valor bisexual en el nivel más alto, pueden ser los “dioscillos de la lluvia (*tlaloque* o *quiquiyauhtin*), los dueños de las aguas (*ahuaque*) [...] los dioscillos (*tepictoton*) de los cerros, las culebras (*cocoa*) y además los... dioses del pulque (*centzontotochtin*)” (Carrasco, 1979: 12).

En el caso de los habitantes del *Talocan* de San Miguel se dice que los “duendes parecen un poco más chicos que la mayoría de los San Miguelenses, pero los Señores de *talocan* son mucho más grandes” (Knab, 1991: 52). Esa diferencia de tamaño nos sugiere que acaso el nivel jerárquico inmediatamente inferior al de *Tláloc* y *Chalchiuhtlicue* podría ser el de los *tlaloques* relacionados con los cuatro rumbos del universo, tal como los representados en una famosa *caja sagrada* del Museo Nacional de Antropología de México (Krickeberg, 1961: lám. 46). Quizás estos cuatro tlaques son aquellos de los que conocemos sus nombres individuales: *Opochtli*, *Nappatecuhtli*, *Yauhqueme* y *Tomiauhtecuhtli* (Nicholson, 1971: 232).

En la mitología de los duendes o seres sobrenaturales más pequeños del *Talocan* de San Miguel aún cabe hacer una última clasificación: aquellos que pueden vivir en la superficie de la tierra *in talticpac* y los que solamente existen en el inframundo, *in talocan*. Entre los primeros se hallan los “dueños” de ciertos fenómenos naturales como los *kiryawtiome*, que son los rayos o los *mixtime*, que son las nubes. Hay también los que se hallan en todos los lados como los *alpixque* y los *ahuane*, que se identifican con el agua. Finalmente los seres o duendes subordinados a los Señores son los *taloques*, los *talocanca*, etcétera (Knab, 1991: 52-53).

No es fácil comprender por qué en los textos clásicos se habla de innumerables dioses del pulque (*centzon totochtin*), serpientes de nube (*centzon mimixcoa*) o dioses del sur (*centzon uitznahua*) y sin embargo no se emplea la expresión de “cuatrocientos” (*centzon*), para los tlaques, a pesar de su casi identificación con los dioses del pulque y de su carácter casi infinito (Broda, 1971: 254-55).

La identificación más común de los tlaques es con los cerros o montes, pero en segundo lugar con las cuevas, las fuentes y los ríos, ya que los cerros no solamente son los lugares donde se acumulan las nubes al comienzo de la temporada de lluvias y, por consiguiente, donde se producen éstas, precedidas de rayos y truenos, sino que constituyen los

reservorios del agua de donde manan las fuentes que originan los ríos (Durán, 1967, I: 165-66; sec. 1, cap. 18 y Torquemada, 1976, III: 78; VI, cap. 23). Los sacrificios de niños iniciaban así el culto a los cerros cuando la sequía se prolongaba más de lo habitual, pero ese culto continuaba durante todo el año en santuarios permanentes, cuyos restos arqueológicos aún subsisten (Broda, 1971, 1983 y 1991). La deificación de las montañas queda reflejada en algunos códices como el *Vindobonensis* en el que se aprecia al menos una imagen en la que el propio cerro reproduce la imagen de Tláloc (González-Olmedo, 1990: 120, fig. 16).

La asociación de los *tlaloques* con los cerros como lugar de nubes y de lluvia, pero también con su vientre fecundo como lugar de donde nace el maíz y todas las plantas que sirven de alimento hace confluír las variedades de maíz: blanco (*iztactlaolli*), amarillo (*cuzticlatolli*), colorado (*xiuhtlaolli*) y negro (*yauhtlaolli*) (Gispert, 1992: 150), con los tloques azules, blancos, amarillos y rojos que según el *Códice Borbónico* [23, 29, 30, 31 y 32] eran los dueños originales del maíz y de los demás alimentos (Broda, 1991: 472). De ahí que la asociación de los *tepeyolohtli*, "corazón del cerro", esos seres de color azul que viven en el interior de las montañas (*tépetl*), según los nahuas de Huatusco, Córdoba y Zongolica, en Veracruz, con los tloques mexica (Broda, 1991: 470) tengan su correlato con los rumbos del mundo y los diversos colores del maíz, tal como se representaban en el ídolo del templo de Tláloc en Tezcoco, según Pomar (1964: 165), según el cual "había de todas las semillas de las que usan y se mantienen los naturales, como era maíz blanco, negro, colorado y amarillo, o frijoles de muchos géneros y colores..." etcétera.

La asociación de los tloques con los cerros, lomas, cumbres, cuevas, fuentes, lagunas y pozos es muy general en toda Mesoamérica: la hallamos entre los zapotecos (Alcina, 1993: 112 y 120-21), los tlapanecos (Broda, 1991: 40), los tzotziles de Larrainzar (*Ibidem*) e incluso los pipiles de El Salvador (*Ibidem*: 471).

El glifo "quiahuil"

El rostro de Tláloc aparece en el código *Tonalámatl* de Aubin, de manera más o menos abreviada un total de 92 veces en la serie de los signos de los días, en la de los 13 señores del día, los 9 señores de la noche y en dos series de volátiles acompañantes: las del pavo o *uaxotl* y la del águila rayada o *itzquauhtli*. El modelo que se repite a mayor o

menor tamaño es el de un rostro pintado de negro con un ojo estelar rodeado por la típica anteojera pintada en azul; el labio sinuoso como serpiente, también en azul; los tres o cuatro colmillos en una boca agnática; la corona con plumas y, en algún caso, el adorno de papel plisado en la nuca. El rostro suele estar dibujado mirando hacia la izquierda, salvo en una ocasión en que se ha representado frontalmente (*tonalámaitl Aubin*, 11). En otro caso, igualmente excepcional, el rostro de Tláloc sirve de adorno en el tocado de la figura de *Tepeyollotli*, o “Corazón del Monte” (*Tonalámaitl*, 20), lo que confirma la identidad, o al menos el parentesco entre ambas figuras míticas.

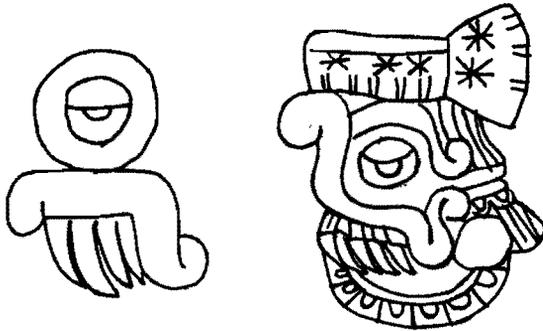


Fig. 1. El glifo “quiahuitl” y la imagen de Tláloc



Fig. 2. Imágenes de Tláloc del *Tonalamaitl de Aubin*

Posiblemente no hay ningún códice como el *Tonalámatl de Aubin* que concentre un mayor número de glifos representando el rostro de Tláloc. Sin embargo el único que aparece en el *Magliabecchiano* (11) y los más numerosos que se dibujaron en el tonalpohualli del *Códice Tudela* (99r a 125r) corresponden al mismo modelo antes descrito: ojo con mancha roja con anteojera y ceja; labio ondulado, encía roja y colmillos, etcétera. Por último en el *Códice Borbónico* se representa a Tláloc de manera parecida, pero se le añaden los brazos de un personaje totalmente humanizado.

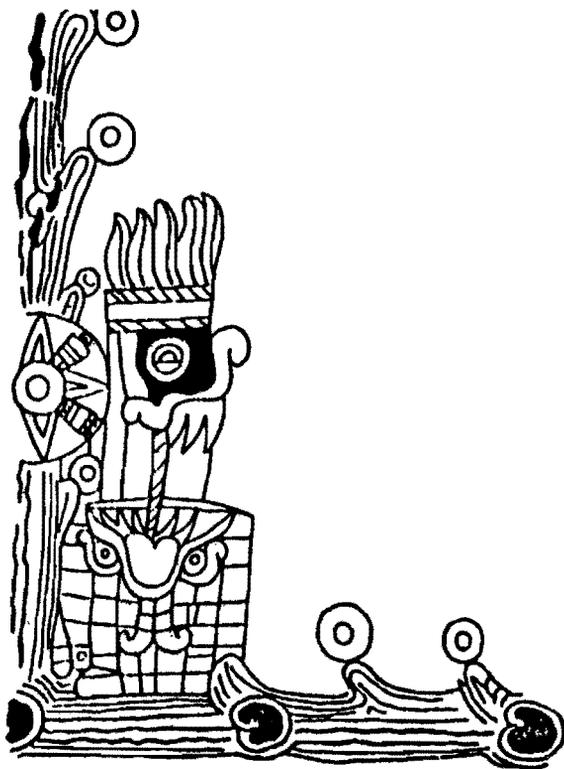


Fig. 3. *Tlalchitonatiuh* del *Tonalámatl de Aubin* (16)

Como sugiere Carmen Aguilera (1985) el signo *quiahuil* que se representa con una imagen de Tláloc, según el modelo antes descrito (*Magliabecchiano*, 11) podría quedar “abreviado” mediante un ojo con anteojera, mostacho y colmillos, tal como ocurre en numerosas páginas del *Nuttall*. En realidad ese “glifo” es uno de los que aparece

con más frecuencia en multitud de seres y representaciones —tanto en códices como en relieves y esculturas— que tienen en común el estar directa o indirectamente relacionados con el inframundo, por lo que, para mí, desde una perspectiva iconográfica, viene a ser un “adjetivo” que califica de “inframundo” al personaje en cuya representación aparece.

La primera referencia a tener en cuenta para interpretar el glifo sería el mito que reproduce la *Histoyre du Mèchique*, según el cual los dioses “Quetzalcóatl y Tezcatlipuca bajaron del cielo a la diosa Tlaltecuhтли, la cual estaba llena por todas las coyunturas de ojos y de bocas, con las que mordía como bestia salvaje” (Garibay, 1985: 108). Esa imagen de Tlaltecuhтли, la hallamos fielmente reproducida en numerosos relieves en los que se ve a ese dios-diosa, generalmente en la base de otras esculturas, con bocas agnáticas en codos y rodillas y ocasionalmente en los talones u otras articulaciones o coyunturas de sus cuerpos. Sin embargo, ese “glifo” aparece también en otras esculturas y relieves que aparentemente representan a *Coyolxauhqui*, *Coatlícue* u otras divinidades. Pero, además, tenemos el testimonio de José de Acosta quien al describir una ceremonia de *incineración*, dice que “salía luego un sacerdote vestido con unos atavíos de demonio, con bocas por todas las coyunturas y muchos ojos de espejuelos, con un gran palo y con él revolvió todas aquellas cenizas con gran ánimo y desnudo” (Acosta, 1986: 328; lib. v, cap. 8).

Por último, este glifo, *quiahuítl*, o boca agnática aparece en dos versiones en la representación de dos *Tzitzimime*, en los códices *Magliabecchiano* (76) y *Tudela* (46). Ambas figuras tienen garras de águila en pies y manos, llevan banderas del sacrificio en la cabeza, collar y corona de manos y corazones y las bocas en las coyunturas. Teniendo en cuenta lo que tienen en común todas las figuras mencionadas es por lo que defendemos la interpretación antes indicada de que tales bocas agnáticas son meros adjetivos calificativos que designan el carácter inframundano o terrestre de las figuras en las que aparecen.

No debemos olvidar, sin embargo, que, como decíamos, este glifo, *quiahuítl*, es una abreviatura del rostro de Tláloc, tal como aparece en el *Magliabecchiano*, pero también en el tonalpohualli de otros códices como el *Tonalámatl de Aubin*, el *Tudela*, etcétera. En definitiva esas bocas agnáticas representan a Tláloc como dios terrestre, o como “cueva”, por la que se alcanza el río de las nueve corrientes, o las aguas subterráneas que corresponden al “agua primordial”, sobre la que flotaría la tierra, “cipactli” o *Tlaltecuhтли*. En el mito del origen terrestre antes mencionado se dice que para compensar a *Tlaltecuhтли*, de los

daños que le habían causado Tezcatlipoca y Quetzalcóatl, “ordenaron que de ella saliese todo el fruto necesario para la vida del hombre [. . .], hicieron de sus cabellos, árboles y flores y yerbas; de su piel la yerba muy menuda y florecillas; de los ojos, pozos y fuentes y pequeñas cuevas; de la boca ríos y cavernas grandes; de la nariz valles y montañas” (Garibay, 1985: 108).

Por último, no hay que olvidar que algunos autores, como Alvarado Tezozomoc, confunden a los *tzitzimime* con los *tlaloque*, al decir que aportaban la lluvia, las aguas, las tormentas y los rayos; pero en realidad, “parece que los guerreros muertos, las estrellas, los *tzitzimime*, los portadores del cielo, los *tlaloque* y los dioses del viento pueden confundirse” (Graulich, 1987: 260).

Independientemente de las imágenes del glifo *quiahuatl* o boca agnática que, como hemos visto, se reproduce en numerosas esculturas, relieves y códices, cabría interpretar también como tales a algunas de las representaciones del *técpatl* o cuchillo sagrado con rostro. Me refiero en concreto a aquellos cuchillos que han sido decorados con un ojo —en ocasiones con ceja— y boca agnática con tres o cuatro colmillos. El modelo que se repite en múltiples esculturas y relieves aparece, por ejemplo, en el *Teocalli de la Guerra Sagrada* y entre los dientes de algunas representaciones de Tlaltecuhli. Tales cuchillos a cuya más oscura interpretación nos referiremos en otra ocasión, podrían representar también la boca agnática o glifo *quiahuatl* a que nos estamos refiriendo en estas páginas, como símbolo de Tláloc o los Tlaloques.

La imagen del rostro de Tláloc en el *tonalpoahualli* del *Código Cospi* (págs. 1 a 8), pese a las variaciones que menciona con detalle Carmen Aguilera (1988: 27-28, 35-36, 38 y 57) tiene algunos rasgos muy característicos que prestan a la figura de este dios un cierto carácter unitario. La imagen del rostro de Tláloc que aparece entre los veinte signos de los días, como *quiahuatl*, “lluvia” y como noveno señor de la noche, ofrece un rostro de perfil en negro, con el característico ojo, pero con los labios muy humos y sin los característicos colmillos, lo que difiere bastante de la imagen más común y característica del dios en el *Tonalámatl Aubin*, por ejemplo y en otros códices. Destaca, por el contrario, un rasgo muy específico en el tocado: un ojo estelar y un adorno que parece la terminación de la *Xiuhcóatl*, Serpiente de Fuego o signo del año.

Sustituyendo a algunas imágenes de Tláloc como Señor de la noche, aparece un símbolo que representa “un palillo sobre el que se ve una forma blanca con dos franjas negras que termina en una cinta negra

ondulante" (Aguilera, 1988: 36) que para Seler (1960: 344) es la imagen del rayo.

Por último, las dos veces que es representado Tláloc en la serie de los "regentes" del tonalpohualli (columnas 3 y 47) aparece siempre de cuerpo entero. En ambos casos se representa a la divinidad con el cuerpo pintado de negro y esta vez sí, con el labio de perfil draconiano con los característicos colmillos, en un caso con el mismo tocado que los otros glifos y en ambos casos con rayos en las dos manos.

Pese a algunas características que tienden a una "europeización" de la imagen de Tláloc, lo que yo destacaría más es el hecho de la identificación de este Tláloc con la figura de Xiuhtecuhtli, como dios del fuego y del inframundo: el símbolo del año o de la xiuhcōatl, el ojo estelar e incluso la forma aparentemente descendente en la columna 3 (superior) de la serie de los regentes pero que en mi opinión sigue el modelo de varias imágenes de Itzpapálotl o Tlaltecuhli "descendentes" (Alcina, 1993), parecen reforzar la idea de Tláloc como dios terrestre y/o del Rayo, dios fundamentalmente inframundano.

Lo que ordinariamente llamamos "los mostachos de Tláloc" es, probablemente, lo más característico de la divinidad, precisamente como dios terrestre o inframundano. Frontalmente —la imagen más común— y sin mandíbula inferior es, con toda seguridad la imagen de la cueva, tal como aparece en el glifo tépetl. Sin embargo, en las representaciones de Tláloc en los códices, lo más frecuente es ver al dios de perfil y, por lo tanto, la boca igualmente de perfil: en este caso, el labio superior se levanta en forma de interrogante, diseño que se suele emplear para dibujar la boca de un dragón o serpiente, miras la parte inferior suele quedar abierta para que se aprecien bien los largos colmillos.

En alguna ocasión, como en el caso del *Borgia* (22) ese diseño aislado y a gran tamaño viene a ser el símbolo del "monstruo de la tierra" del que surge una fuente o río de agua. La identificación, por lo tanto, de Tlaltecuhli y Tláloc se produce también en este caso, aunque las fauces de Tlaltecuhli no se hallan en su posición habitual, mirando al cielo, sino como entrada a una cueva. En el mismo *Borgia* (14) hallamos un maxilar superior en la boca de un templo en la representación de Tepeyolotl, como octavo señor nocturno, lo que refuerza asimismo la identificación de Tláloc y Tepeyolotl, "corazón del monte". Por añadidura, en ambas representaciones se aprecian las rayas cruzadas y los círculos de los dioses acuáticos y terrestres (Heyden, 1984: 26).

Tlalchitonatiuh

Una última forma en que aparece la figura de Tláloc en los códices del México Central es la que conocemos con el nombre de Tlalchitonatiuh, lo que se traduce como “el sol que asciende de la tierra o desciende a la tierra” (Gutiérrez Solana, 1990: 24). Se conocen cuatro representaciones de este complejo glífico en los códices *Tonalámatl Aubin*, 16; *Borbónico*, 16; *Vaticano A*, 46 y *Telleriano Remensis*, 20.

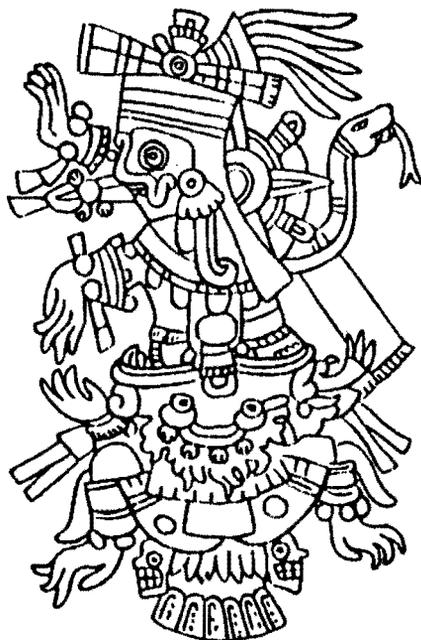


Fig. 4. Tlalchitonatiuh del Códice Telleriano-Remensis (20)

En el *Vaticano A*, el comentario en español dice lo siguiente:

Esto significa entre la Luz y las tinieblas, lo que nosotros llamamos crepúsculo y así pintan esta figura de la redondez de la tierra como un hombre que tiene sobre la espalda al sol y bajo los pies la noche y la muerte, dando a entender que cuando el sol va a morir, va a calentar e iluminar a los muertos.

Los elementos iconográficos fundamentales son tres: 1) imagen de Tlaltecuhltli; 2) imagen de Tláloc y 3) disco solar. La imagen de Tlal-

tecuhltli corresponde a variantes del tipo del “Monstruo de la Tierra” representado como sapo en perspectiva dorsal y con las fauces enteramente abiertas con ojos a ambos lados y grandes colmillos. El ejemplo del *Telleriano Remensis* es posiblemente la más parecida a algunos relieves, indicando brazos, piernas, faldellín y cráneos anexos. El caso del *Tonalámatl Aubin*, por el contrario, es probablemente la formulación más abstracta. En este último códice sin embargo, la imagen de Tláloc es, indudablemente, la que ofrece menos variantes respecto de la forma más clásica de la divinidad: anteojeras azules, labio curvado de perfil y tres grandes colmillos en una imagen siempre de perfil. Por último el disco solar puede situarse a la espalda del personaje que es Tláloc, o bien en otro lugar; en todo caso, la asociación Tláloc-Tonalámatl-Tlaltecuhltli es una asociación muy fuerte que define típicamente a Tlalchitonatiuh.

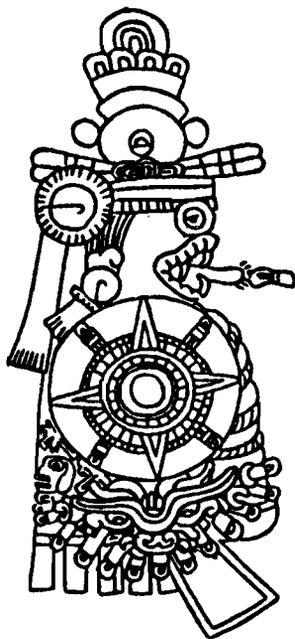


Fig. 5. *Tlalchitonatiuh* del *Códice Borbónico* (16)

En esa triple asociación, la de Tláloc-Taltecuhltli es bien conocida, especialmente en la serie de relieves, colocados generalmente, en la base de algunas esculturas, lo que ha dado lugar a múltiples comentarios (Alcina, 1990ms. y Gutiérrez Solana, 1990). Por el contrario la aso-



Fig. 6. Tlaloc con el cetro serpentiforme. *Códice Borbónico* (7)

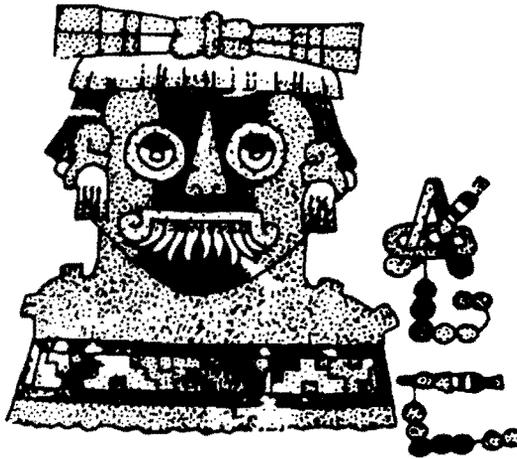


Fig. 7. Cerro con máscara de Tlaloc. *Códice Vindobonensis*.

ciación del “disco solar” con Tlaloc es muy poco frecuente. También lo es la significación de *atardecer* o *crepúsculo*, tal como lo indica el comentario del *Códice Vaticano A*. En cualquier caso, corroborando

el mencionado comentario la situación del complejo Tlalchitonatiuh en el lado izquierdo de la imagen, que podría representar el Oeste estaría indicando el acto de morir o de ser engullido el Sol por el agujero por el que se desciende al inframundo. La figura de Tláloc-Tlaltecuhli estaría significando esas fauces que engullen a los muertos, en este caso el Sol.

En el *Código Borbónico*, la imagen de Tláloc es sustituida por la de *Xólotl*, el perro que acompaña al sol durante su periplo nocturno y reaparece por el Este, al amanecer.

Todas estas imágenes aparecen en la representación de la fiesta del mes xvi *Atemoztli*, "bajada de las aguas" (11 al 30 de diciembre) y, por lo tanto, pertenece al solsticio de invierno y al cuadrante SE. y E. que está dominado por Tláloc (Carrasco, 1979: 58). La "bajada de las aguas" representa la primera aparición de las lluvias, tras el periodo de "secas".

BIBLIOGRAFÍA

- ACOSTA, José de, *Historia natural y moral de las Indias*, Madrid, Historia 1986 ria 16, Crónicas de América: 34
- AGUILERA, Carmen, "Reconstrucción de la policromía de Coyolxauhqui", 1985 *De la Historia. Homenaje a Gurría Lacroix*: México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 45, 65.
- 1988 *Código Cospi. Calendario messicano 4093. Biblioteca Universitaria de Bolonia*, México, Gobierno del Estado de Puebla, INAH, SEP.
- ALCINA FRANCH, José, El agua primordial entre los mexica. *Homenaje a* 1990 *Ignacio Bernal*, México, INAH (en prensa).
- 1993a "Cielo e inframundo en la cosmovisión mexica: análisis iconográfico", *Anuario de Estudios Americanos*, Sevilla, vol. 1, nº 2: 13-29.
- 1993b *Calendario y religión entre los Zapotecos*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.
- 1994 "La imagen doble de Tlaltecuhli-Tláloc del Templo Mayor de México", *Homenaje al Prof. Antonio Bonet*, Madrid, vol. 1:111-122.
- BRODA, Johanna, "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia", *Revista* 1971 *Española de Antropología Americana*, Madrid, vol. 6:245-328.

- 1983 "Ciclos agrícolas en el culto: un problema de la correlación del calendario mexica", en: *Calendars in Mesoamerica and Perú. Native American computations of time*, Oxford (Aveni-Brotherston eds.), BAR International Series: 174.
- 1991 "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica", en: *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica* (Broda-Iwanaszewski-Maupomé eds.): México, 461-500.
- CARRASCO, Pedro, "Las fiestas de los meses mexicanos", *Homenaje al Dr. 1979a Paul Kirchhoff*, México, 52-60.
- 1979b "Las bases sociales del politeísmo mexicano: los dioses tutelares". *Actes du XLIIe. Congrès International des Américanistes*, París, vol. VI: 11-17.
- Codex Borbónico, Códice Borbónico, Manuscrito mexicano de la Biblioteca 1979 del Palais Bourbon*, México, Siglo XXI.
- Codex Borgia, Comentarios al Códice Borgia* (E. Seler ed.), 3 vols., Mé- 1963 xico, Fondo de Cultura Económica.
- Codex Cospi, Códice Cospi. Calendario Mexicano 4093*, Biblioteca Uni- 1988 versitaria de Bolonia, C. Aguilera ed., México, Gobierno del Estado de Puebla, SEP, INAH, Centro Regional de Puebla.
- Códex Fejérváry-Mayer, Tonalámatl de los Pochtecas (Códice Mesoame- 1985 ricano "Fejérváry-Mayer")*, M. León-Portilla, ed., México, Celanese Mexicana, S. A.
- Codex Ixtlilxóchitl, Codex Ixtlilxóchitl*, J. Durand-Forest ed., Akademische 1976 Druck und Verlagsanstalt, Gráz.
- Codex Magliabecchiano, The Codex Magliabecchiano and the lost proto- 1983 type of the Magliabecchiano group*, E. H. Boone, ed., University of California Press, Berkeley, CA.
- Codex Nuttall, The Codex Nuttall: a picture manuscript from ancient 1975 México*, Dover Publication, New York.
- Codex Tonalámatl Aubin, El Tonalámatl de la Colección de Aubin*, C. 1981 Aguilera ed., México, Tlaxcala, Códices y Manuscritos.
- Codex Tudela, Códice Tudela*, J. Tudela ed., Madrid, Ediciones de Cul- 1980 tura Hisánica, ICI.
- Codex Vaticanus 3773, Codex Vaticanus 3773*, F. Anders ed., Akademis- 1972 che Druck und Verlagsanstalt Gráz.
- Codex Veitia, Códice Veitia. Modos que tenían los indios para celebrar 1986 sus fiestas en tiempos de la gentilidad*, J. Alcina ed., Madrid, Testimonio-Patrimonio Nacional.

- DURÁN, Fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la Tierra Firme*, Edición de A. M. Garibay, 2 vols., México, Porrúa, 1967.
- GARIBAY, Ángel María (ed), *Teogonía e Historia de los Mexicanos, Tres opúsculos del siglo XVI*, 4ª ed., México, Editorial Porrúa, S. A. (‘‘Sepan cuantos...’’ n° 37), 1985.
- GISPERT, Montserrat, ‘‘El tianquitz de México Tlatelolco. Una aproximación etnobotánica’’, *Azteca-Mexica*, Alcina-León-Portilla-Matos eds., Madrid, 147-152., 1992.
- GONZÁLEZ, Carlos J. y Bertina Olmedo, *Esculturas Mezcala en el Templo Mayor*, México, INAH, Colección Divulgación, 1990.
- GRAULICH, Michel, *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*, 1987 Academie Royale Belgique. Mémoires de la Classe des Lettres, LXVII-3, Bruselas.
- GUTIÉRREZ SOLANA, Nelly, ‘‘Relieve del Templo Mayor con Tláloc Tlattecuhtli y Tláloc’’, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, México, UNAM. Instituto de Investigaciones Estéticas, 61:15-27, 1990.
- HEYDEN, DORIS, ‘‘Las anteojerías serpentina de Tláloc’’, *Estudios de Cultura Náhuatl*, México. UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, vol. 17, 23-32, 1984.
- KNAB, Tim. J., Geografía del inframundo. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 1991 México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, vol. 21: 31-57.
- KRICKEBERG, Walter, *Las antiguas culturas mexicanas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1961.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México. Alianza Editorial Mexicana, 1990.
- NICHOLSON, H. B., ‘‘The Religious-Ritual System of Late Pre-Hispanic Central México’’, *Verhandlungen des XXXVIII Internationalen Amerikanistenkongresses*, München, vol. III: 223-238, 1971.
- POMAR, Juan Bautista de, ‘‘Relación de Tezcoco’’, en *Poesía Náhuatl*, 1964 A. M. Garibay ed., México, UNAM, [1582], Instituto de Investigaciones Históricas, I: 149-219.
- SELER, Eduardo, ‘‘Códice Cospi. Manuscrito jeroglífico mexicano de Bolo-nia’’, *Globus*, vol. 77:323-25, 1900.
- TORQUEMADA, Fray Juan de, *Monarquía Indiana*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975.

GENDER AND ROLES OF LUNAR DEITIES IN POSTCLASSIC CENTRAL MEXICO AND THEIR CORRELATIONS WITH THE MAYA AREA

SUSAN MILBRATH

Study of colonial period sources, Precolumbian iconography, and ethnographic data provides insights about the different roles played by male and female lunar deities.¹ The multiplicity of lunar deities probably reflects the many "personalities" of the moon as it undergoes rapid transformation over the course of a month and disappears for a period of up to three days during conjunction with the sun (new moon phase).

Ethnographic data and colonial period dictionaries indicate that the moon's monthly transformation is a process of aging, with the period of the new moon to first crescent representing the newborn moon (Báez-Jorge 1988: 247; Lamb 1981: 246-47; Neuenswander 1981).² There is also evidence from some ethnographic accounts that different phases of the moon are associated with different sexes (Báez-Jorge 1988: 246; Jäcklein 1974: 285), and in some instances the moon may be visualized as changing gender over the course of the month (Tedlock 1985: 296-7, 328). This paper investigates whether the moon was assigned a different gender during different phases and studies the nature of the

¹ I would like to thank Andrea Stone, Clemency Coggins and Elizabeth Baquedano for reading this paper and providing comments that were useful in revisions. Weldon Lamb's comments on Maya historical sources and glyphic writing have been very helpful in developing the Maya analysis.

² The colonial period dictionaries confuse the new moon (moon in conjunction with the sun) and the first crescent, referring to the *hokzah u* ("to make appear the moon") as the new moon, when it clearly describes the first crescent; and they provide different interpretations about the lunar phase associated with the "mature moon," with some sources identifying it as the waning moon, while others say the mature moon is the full moon (Lamb 1981:246-47). A confusion about the "age" of the full moon is also evident in ethnographic accounts. The Zoques say that the full moon is a mature person after marriage and the waning moon is a person of 65 years or older (Báez-Jorge 1988:247). Nonetheless, the Tzotzil say the full moon is already old, and the waning moon is exhausted and worn out (Lamb 1984).

gender roles identified with male and female aspects of the moon during the Precolumbian and colonial epochs.

One of the most intriguing aspects of lunar imagery in ancient Mesoamerica is the bisexual nature of lunar deities. The most dramatic element of the bisexual lunar complex is the gender transformation of female lunar deities represented by females who were sacrificed and replaced by male impersonators who took the role of the goddess after the sacrifice. This role reversal is surprising because feminine roles in Aztec (Mexica) society were clearly defined, focusing on such activities as spinning, weaving, and childbirth. The lunar deities were able to change gender or gender roles because of their lunar nature. This is also evident in ethnographic accounts that describe bisexual lunar deities and lunar deities that crossover in their gender roles. Gender-role ambiguity may be intended to mirror the variable nature of the moon, which constantly changes its position and appearance when observed over the course of the month.

CENTRAL MEXICAN MOON GODS

Contemporary accounts from Central Mexico describe the moon as a being with both male and female aspects. The Huichol, Totonac, and Tepehua all believe that the moon is bisexual (Báez-Jorge 1988: 259). According to the Tepehua, the male aspect of the moon is linked to the pale light of the moon. The female aspect is the Red Siren who lives inside the moon and is responsible for menstruation (Sandstrom and Sandstrom 1986: 204). This seems to be an appropriate female role, however, menstruation is not always under the control of the feminine aspect of the moon. For example, among the Totonac menstruation and formation of the fetus are controlled by the Moon God (Ichon 1973: 108). Among the Tarascans, who also believe the moon is bisexual, the masculine aspect causes menstruation by having intercourse with women (Loo 1987: 146). A similar ambiguity in gender is evident in historic accounts of the Precolumbian Moon God known as Tecciztecatl.

Tecciztecatl

In the Aztec story of the creation of the sun and moon at Teotihuacan, Tecuciztecatl (Tecciztecatl), the future moon, threw himself into

the fire following the newly transformed sun (Sahagún 1950-82, vii: 4-7).³ The Nahuatl text links his name directly to the moon (*metztli*). He wore the sleeveless jacket (*xicolli*) of a priest, indicating a masculine role. However, a parallel creation legend in the *Leyenda de los Soles* brings out a female quality in the description of the Moon God, Nahuictepatl (4 Knife), who sings and dances like a woman (Bierhorst 1992: 148; Thompson 1939: 128).

In colonial-period codices, Tecciztecatl (“conch shell lord”) usually wears a conch shell symbolizing the womb. *Codex Telleriano-Remensis* (13r) says that he was named for a shell because it is like an image of a womb (Fig. 1). The gloss describing Tecciztecatl-Metzitli in the



Fig. 1. Tonatiuh, the Sun God, with Tecciztecatl, the Moon God (*Codex Telleriano-Remensis* 12v-13r, Nicholson 1971: Fig. 38)

³ There are two versions of the creation of the sun and moon at Teotihuacan in the *Florentine Codex* (Sahagún 1950-82, 1:83-84, vii:4-7). Book One notes that the fire had already extinguished so that the moon fell into ashes, whereas Book Seven says the Moon God, Tecciztecatl (referred to as Tecuciztecatl) followed the sun into the fire.

Codex Ríos says they put a shell (*caracol marino*) on his head to indicate that "like a shellfish emerging from the folds of its shell, so man emerges from the womb of his mother" (Corona Núñez 1963: I, 198, III, 68). The conch shell represents the womb, giving Tecciztecatl a bisexual quality.

The Moon God's ambiguous gender is seen in the *Borgia* group codices of the late Postclassic period (A.D. 1200-1521). Most depict Tecciztecatl ("conch shell lord") with props appropriate to a masculine role, but with the womb-like conch shell that associates him with the feminine realm of childbirth. *Codex Fejérváry* (24) depicts him with a knife headdress, a conch shell on his headband, and a bone implement that typically appears in bloodletting scenes involving masculine figures (Pasztor 1983: Pls. 95, 119). In the *trecena* patron section of the *Borgia* group codices, the aged Moon God appears with a bundle of spears and a knife of the type used in a human sacrifice.⁴ On *Codex Vaticanus B* 54 he also has the conch shell, but on *Codex Borgia* 66 he lacks the shell. Here his face painting identifies him as a priest (Seler 1902-03: 253). The emphasis is on his masculine persona as a warrior and a priest. He holds a peculiar wooden object that resembles a planting stick, which would indicate another masculine role. Nonetheless, Tecciztecatl's feminine quality is clearly brought out in another section of the *Codex Borgia*.

In the day patron section of the *Codex Borgia* (11), Tecciztecatl is represented as an old woman with a conch shell headdress (Fig. 2). Seler (1963, I: 83, II: 186-89) suggests that she represents the old moon (the waning moon), but neither he nor Nowotny (1976: 23) explain why Tecciztecatl is represented with a different gender in the two calendric sections, despite the fact that it is an unique occurrence without parallels in the other *Borgia* group manuscripts. The substitution of a female figure in the role of Tecciztecatl shows that the gender of lunar deities is variable. The gender may be determined by the assigned role. The female figure of Tecciztecatl is represented in the day patron section, which depicts the womb-shell aspect of Tecciztecatl, whereas in the *trecena* section, a male lunar deity appears in the masculine role with implements of warfare and priestly attributes.

⁴ The *trecenas* are a set of thirteen-day periods that make up the 260-day (20 x 13) divination calendar, a calendar probably derived from the coincidence of periods relating to the moon, Venus, and the length of the human gestation period (Aveni 1992:79).



Fig. 2. Tecciztecatl in Female Form (*Codex Borgia* 11, after Seler 1963)

Pulque Gods

A similar sexual ambiguity is seen in the imagery of the pulque gods, deities linked to the moon through the pulque cult. Seler (1960-61, III: 489) notes that the connection between the moon and the pulque gods is explained by their name—the “Four Hundred Rabbits”—for the rabbit was the animal seen on the surface of the moon (Fig. 3; Sahagún 1950-82, VII: 7). Nicholson (1991: 182) concurs with the Seler’s lunar interpretation of the cult. Visual imagery also provides support for identifying the pulque deities with the lunar cult. For example, in the *Codex Borgia*, Pahtecatl wears a rabbit skin crown, symbolizing the pulque god as one of the 400 Rabbits (Fig. 4). He also wears the *yacametzli* nose ornament—a horseshoe-shaped design with

scroll ends, one of the principal identifying features of the pulque gods.⁵ This is the symbol of the moon, designated as the emblem of the pulque gods.

Deities representing the fermented beverage called pulque (*octli*) are almost always male and they often hold axes for cutting off the top of the maguey plant to tap the *aguamiel* used in making pulque. Mayahuel is connected with the pulque cult, but she is the plant itself and is not shown with the axe used in cutting maguey. However, sometimes a pulque god will wear a feminine headdress, showing that the gender boundaries in the pulque cult are blurred. On *Codex Borgia* 57, an axe-wielding pulque god wears the headdress of unspun cotton typical of Tlazolteotl (Fig. 3), suggesting a female attribute and a certain

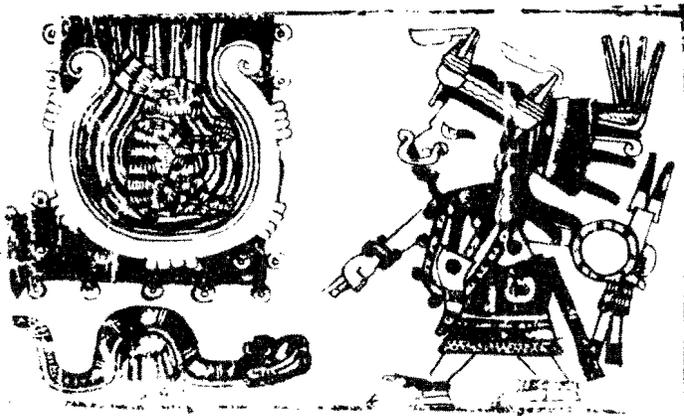


Fig. 3. Tlazolteotl with the Moon Symbol (*Codex Borgia* 55, after Seler 1963)

gender ambiguity. Furthermore, an actual gender change is evident in comparing two related calendar sections of the *Codex Borgia*. In the day patron series, Pahtecatl as a male (Fig. 4), whereas in the *trecena* patron series Pahtecatl is a female wearing the unspun cotton earrings characteristic of Tlazolteotl (*Codex Borgia* 70). This represents a gender change like that seen in images of Tecciztecatl in the same two sections of the *Codex Borgia*. Again, Seler and Nowotny do not discuss the meaning of the peculiar gender transformation. The gender crossover

⁵ The *yacameztli* nose ornament indicates lunar affiliations, as does the relationship with rabbits, but the pulque gods are by no means primarily lunar deities. Their most important function is in the pulque cult, and their links with the moon may have to do with the way pulque harvesting is timed by the lunar phases (González de Lima 1990:37; González 1975:94).

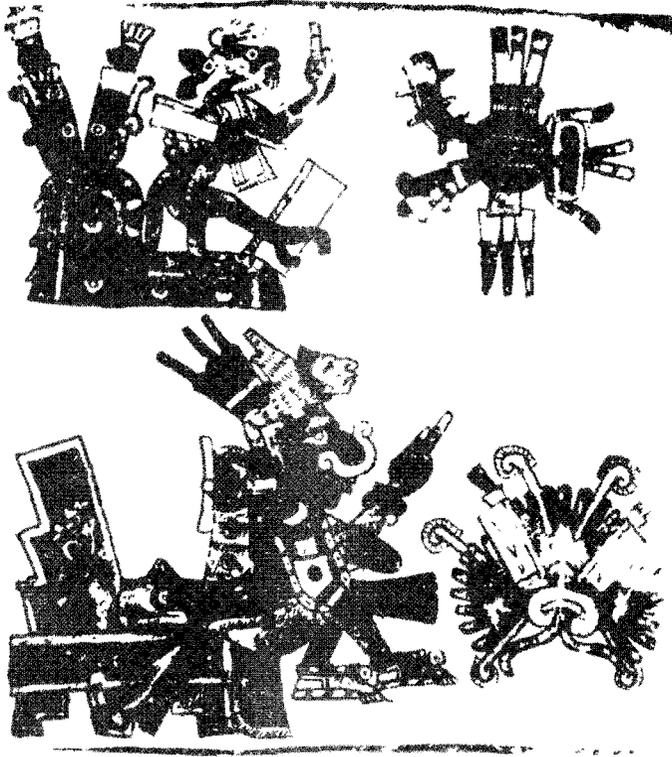


Fig. 4. PahtecatI, the Pulque God with his Lunar Nose Ornament (*Codex Borgia* 13, after Seler 1963)

among the pulque deities reflects a link with the bisexual aspect of the lunar complex.

PahtecatI and Tecciztecalt are both lunar gods who have female counterparts that reveal their bisexual nature. These deities are predominantly masculine, but they are sometimes transformed into a female counterparts, as in the *Codex Borgia*. It is important to point out that there are only two instances in the *Borgia* group where the deities change gender when comparing the calendar sections of the *trecena* and day patrons, and it seems significant that such gender transformations occur specifically with two male deities strongly connected to the moon. A similar gender ambivalence is evident in female lunar deities.

CENTRAL MEXICAN MOON GODDESSES

Ethnographic data provide evidence of the bisexual nature of the Central Mexican Moon Goddess. Even in cults emphasizing the moon's association with Virgin Mary, the moon also has a male aspect. The Precolumbian Moon Goddess has many different manifestations in Central Mexico, most often reflecting female roles, but bisexual imagery is also evident.

The roles assigned to the lunar goddesses may determine their gender. Depicting the moon as wife of the sun, one way of representing lunar conjunction, emphasizes a feminine quality. Most of the lunar goddesses seem related to feminine roles, including spinning, weaving, and childbirth. The feminine principal in maize agriculture is represented in the role of the lunar goddess as the mother of maize, but sometimes a male impersonating a female takes this role. Some lunar goddesses can also be represented with a masculine attributes, especially when they are associated with a warlike nature. Explicit references to the bisexual nature of the moon appear in ceremonies dedicated to lunar goddesses who were sacrificed and transformed into male lunar deities. These symbolic transformations suggest that the feminine aspect of the moon died so that the moon could be transformed into a male, most probably representing a different lunar phase.

Tlazolteotl

Many scholars identify Tlazolteotl ("filth-deity") as a lunar goddess or the Moon Goddess (Blaquedano 1989a: 192-93; Coc 1975: Fig. 5; González 1975: 95-96; Seler 1963, II: 130; Thompson 1939: 130). Tlazolteotl is also an earth goddess (Seler 1960-61, III: 315-16). Sullivan (1982: 26-27) notes that she is the mother goddess and the earth goddess linked to the moon. Van Zantwijk (1985: 240) says that she is the mother goddess and the earth. Durand-Forest (1988: 191-2) believes she is a deity of fecundity, vegetation, and renewal, associated with childbirth, the earth, and the moon. Her association with both the earth and moon is natural because in the Huastec area, where her cult originated, the moon is also the goddess of the earth (Sullivan 1982: 26).



Fig. 5a. The Great Goddess of Tepantitla, Teotihuacan as a Lunar Goddess controlling Rain and the Tides (After Heyden 1976)

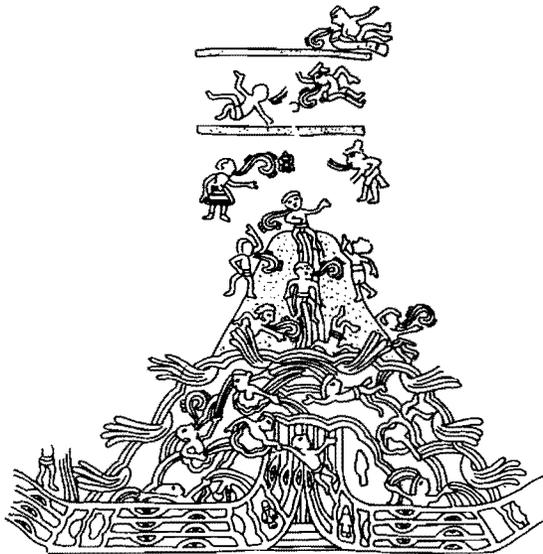


Fig. 5b. Mountain with Springs beneath the Great Goddess of Tepantitla, Teotihuacan (After Taube 1983: Fig. 40)

Tlazolteotl was also called Ixcuina, a Huastec word that Sullivan (1982: 12) translates as "lady cotton". Study of her iconography indicates that she is a goddess of spinning related to the spindle and the cotton yarn, rather than a weaving goddess (Milbrath 1993a). These implements of the weaving complex are clearly associated with a female role because newborn Aztec girls were given spindles, weaving battens, shuttles, and skeins of yarn, whereas boys were given a shield and a bow and arrows (Sahagún 1950-82, vi: 201).

As Sullivan (1982: 14-15) notes, Tlazolteotl's spindle may be a metaphor for coitus, and the thread as it winds around represented the growing fetus because spinning is metaphorically linked to pregnancy and childbirth. The act of spinning was equated with the child growing in the belly, and the spun cotton on the spindle may have been visualized as the child itself or perhaps the umbilical cord connecting the child and the mother. Her role as confessor may also relate to childbirth because adultery was considered to be the major cause of problems in childbirth, and women who were undergoing such difficulties were asked to confess their sexual sins for adultery was one of the greatest sins (Burkhart 1989: 172; Sahagún 1950-82, i: 27).

A connection between the moon and childbirth is quite ancient because the 17th-century chronicler Jacinto de la Serna notes that Aztec women used a lunar count to time their pregnancy (Nuttall 1904: 495). As the Moon Goddess, Tlazolteotl is closely associated with pregnancy and childbirth. She played a role in divination based on the birthday of a child in the sacred calendar because she was the patroness of newborns (Spranz 1973: 206). Tlazolteotl is the only goddess shown giving birth to a child in the Aztec codices (*Codex Borbonicus* 13). Tlazolteotl gives birth on a blanket of lunar crescents appropriate to her lunar nature.

Tlazolteotl is a goddess with four aspects, four sisters of different ages (the Ixcuinanme or Cihuapipiltin; Sahagún 1950-82, i: 23-26). Durand-Forest (1988-196) believes that she is the incarnation of the life cycle, representing youth, fecundity, old age, and death. Nonetheless, visual images and texts do not represent her as an old goddess, and even her aspect as the older sister (Tiacapan) does not indicate that she is an old woman.

Her links with motherhood and spinning express roles appropriate to the female aspect of the moon, but other images provide evidence that she has a bisexual nature, a trait she shares with earth deities such as Tlaltecuhli. For example, Spranz (1973: 209, Fig. 639c) identifies

a male figure wearing Tlazolteotl's cotton ear fillets on *Codex Laud* (40) as a variant of Tlazolteotl. Tlazolteotl's association with snakes may also refer to a bisexual nature because snakes symbolize the penis in contemporary Nahua accounts (Fig. 3; Taggart 1992: 84). In three *Borgia* Group codices, the serpent is positioned phallus-like between Tlazolteotl's legs (*Codex Fejérváry-Mayer* 4; *Vaticanus B* 22; *Codex Laud* 42). She is sometimes shown in a male role, carrying a war shield and taking war captives (*Codex Borgia* 55, 63, *Codex Cospi* 24). This gender ambiguity recalls the bisexual nature of the moon among some contemporary Mexican cultures (Bácz-Jorge 1988: 259; Loo 1987: 146).⁶ Although the female aspect is predominant in her imagery, Tlazolteotl can be both a male and female name, and some chroniclers identify this deity as male (Sullivan 1982: 7). This sexual ambiguity parallels Huastec accounts that say the goddess of the earth and moon may be a man transformed into a woman (Sullivan 1982: 26).

Teteoinnan-Toci

A number of scholars identify Teteoinnan-Toci as a lunar being (Baquedano 1989a: 193; Klein 1975: 72; Scler 1960-61, III: 315, 1963, I: 121). Toci ("our grandmother") is often recognized as an alter-ego of Tlazolteotl (Baquedano 1989: 193; González 1975: 95-96; Klein 1975: 72; Sullivan 1982: 7). Nonetheless, there are some important differences between the two. Whereas Tlazolteotl is of child-bearing age and is associated with spinning and motherhood, Toci is an aged goddess associated with weaving, midwifery, and the sweathouse (Durán 1971: 231-32; Sahagún 1950-82, I, 15-16). The *Florentine Codex* depicts Tlazolteotl wearing a spindle headdress with unspun cotton and holding vegetation in her hands, but Teteoinnan-Toci wears a crescent headdress with unspun cotton and a star-skirt, and she holds a broom and a warrior's shield (Sahagún 1950-82, I: 15-16, Pls. 9, 12). In Durán's (1971: 231) account, Toci holds the same objects and he says that she has a headdress of spindle whorls with their bunches of spun cotton and bundles of carded (unspun) cotton.

Sahagún (1950-82, I: 15) says that Teteoinnan ("mother of the gods") was also called as Tlalliyollo ("heart of the earth"). Townsend (1982: 59) notes that caves were means of communication with the

⁶ The bisexual nature of the moon is also evident in syncretic Catholic beliefs. Among the Tarascans of Ihuatzio, the Moon Goddess, Xaratanga, has been replaced by a male saint, St. Francis the Moorish captain (Van Zantwijk 1967:174).

“heart of the earth”. This earth aspect of the goddess may represent an image of the moon within a cave. An Aztec hymn dedicated to Teteoinnan-Toci identifies her as Tonan (“our mother”) and as the “goddess of the earth” (Sahagún 1950-1982: II, 226), indicating a direct link with Tonantsi, the contemporary Nahuatl Moon Goddess who comes from the sky but lives in a cave (Sandstrom and Sandstrom 1986: 129).

Toci was worshipped by fortune-tellers, midwives and physicians, which indicates that she was the goddess of divination, childbirth, and medicine (Sahagún 1950-82, I: 15-16). All of these roles seem linked with those of the Yucatec Maya goddess, Ix Chel, who Thompson (1939, 1970, 1971, 1972) identified as the Moon Goddess. The role of the midwife is innately feminine, but Toci also had a masculine side. She was represented with both male and female “props”, holding the warrior’s shield in one hand and the broom in the other hand (Durán 1971: 231).

An Aztec ceremony dedicated to Teteoinnan-Toci indicates that the weaving goddess was transformed into the Moon God during a seasonal ceremony performed in September. In the Ochpaniztli festival, a woman of about 45 years of age impersonated Teteoinnan-Toci and was forced to weave maguey just before she was sacrificed by decapitation (Durán 1971: 231-33; Sahagún 1950-82: II, 118-26). Baquedano and Graulich (1993) note that the female slave impersonating the goddess was told she would marry the king, a form of ritual marriage to the sun; she was carried on the priest’s back, as in a wedding ceremony, and then she was decapitated and her skin was worn by a young priest who impersonated her for the remainder of the ceremony. He was called Tecciscuacuilli, a name that apparently refers to the Moon God, Tecciztecatl (González 1975: 96). This suggests that after decapitation, the goddess was transformed from a female into a male. In Sahagún’s account, the impersonator was referred to as if he were a female, even though he was male. “She” performed warlike acts, chasing the warriors with war cries. On the other hand, Durán (1971: 233) uses the masculine gender to describe the impersonator, saying that he donned the skin of the decapitated victim in order to represent the goddess again.⁷ The notion of a male bearing the title of the Moon God while dressed as a female is entirely appropriate to the ambiguous gender of the moon.

⁷ Nicholson (1971: Table 4) notes that the impersonators of Teteoinnan-Toci, Atlantonan, and Centeotl-Chichomecoatl were sacrificed by decapitation during Ochpaniztli, and their flayed skins were worn by male dancers. Atlantonan is related to Tonan, an earth-moon deity like Teteoinnan-Toci. Durán (1971:228)

Ochpaniztli, one of the 18 *veintenas* in the year, is a harvest ceremony that incorporated a wedding ritual involving the deities representing the solar and lunar cults. During the festival, the male impersonator of Teteoinnan-Toci raised his arms to Huitzilopochtli, the solar god, possibly indicating sexual union (Seler 1963, I:120; Brown 1984: 203). The child who was born as a result of this union was Centeotl (the maize god; Sahagún 1950-82, II:120-22). Durán (1971-: 226-27) notes that the day before the sacrifice of the female representing Toci, a girl impersonating the maize goddess, Chicomecoatl, was decapitated and flayed, and a male priest put on her skin and garments. This represents a direct parallel with Toci's sacrifice, and it is interesting that a female maize goddess dies just prior to the birth of the male maize god, suggesting another level of transformation that appears to be linked to lunar imagery.

Seler (1963, I:121) interprets Ochpaniztli as a ceremony dedicated to Teteoinnan as the mother of ripe maize who lives in Tamoanchan, the house of descent, where maize is born. However, it is her male impersonator who acts out the female role of becoming the "mother of maize." In this ceremony, the sacrifice of the Moon Goddess apparently represents the death of the moon as it disappears in conjunction with the sun (Milbrath 1993b). After her sacrifice, the Moon Goddess is transformed into a male with female qualities, indicating the bisexual nature of the moon during conjunction. Furthermore, maize undergoes a very similar transformation with added elements in the ritual that clearly show the transformation from female to male is the result of death and rebirth, perhaps indicating maize changed from female to male toward the end of the maize growing season.

Xochiquetzal

Xochiquetzal is often identified as a lunar goddess (Nicholson 1971: 421; Nicholson and Quiñones Keber 1983:49; Klein 1975:73; Seler

says that on the first day they sacrificed Atlatonan, the goddess of the leprous and maimed, and on the second day they sacrificed Chicomecoatl, the maize goddess, and on the third day they sacrificed the Mother of the Gods (Teteoinnan-Toci). Atlatonan may be the earth-moon deity as a deity of disease or medicine. All three seem to be deities linked in some way to the moon. Sahagún (1950-82, II:191) says that the male impersonator worn the skin of the girl to represent Atlatonan and he notes that impersonators of both the Red Centeotl and the White Centeotl were also sacrificed. Here Centeotl replaces the maize goddess, Chicomecoatl, reflecting a gender ambivalence. The maize deities share the bisexual nature of the moon through the role of the moon in maize agriculture. The moon's connection with maize and medicine is explored further in the section on the Maya.

1960-61, v:188, 1963: II, 56; Thompson 1939: 130; 1971: 116). The chronicles say that she was the patroness of the craftspeople, including painters, embroiderers, weavers, silversmiths, and sculptors (Durán 1971: 239).

Whereas Tlazolteotl-Ixcuina is linked to spinning and cotton itself, Xochiquetzal is clearly associated with weaving and embroidery. Instead of the spindle, her attribute is the weaving batten (*Codex Telleriano-Remensis* 22v; Corona Núñez 1964-67, III:P1. 51). The gloss in *Codex Rios* notes that she invented weaving and embroidery (Corona Núñez 1964-67, III:118). In the *Primeros Memoriales* 254r), she is shown weaving in the Atamalqualiztli ceremony, which was performed every eight years (Sahagún 1974: 10, 65).⁸

Spranz (1973: 399) says that Xochiquetzal is the goddess of beauty and love, and patroness of women of pleasure, who were companions to the soldiers. She also had a reputation as a harlot (Durán 1971: 68). This identifies her as a licentious lover, a goddess with multiple sexual partners, like the moon in ethnographic accounts (Báez-Jorge 1983: 402, 404; Thompson 1939: 135-36; Ichon 1973: 65; Harvey and Kelly 1969: 671). Both male and female lunar deities take this role in contemporary accounts, indicating that licentious behavior is not linked to a specific gender. Rather, sexual intercourse with multiple partners seems to reflect an image of lunar conjunction, with the moon visiting many sexual partners as it moves rapidly through the sky (Thompson 1972: 47). The moon completes a circuit through the stars on the ecliptic in only 27 1/3 days, whereas the sun and planets take much longer (for example the sun's circuit is 365 1/4 days).

Xochiquetzal's feminine aspect is emphasized in her role as the wife of the sun (Thompson 1939: 129-30). The *Historie du Mechique* (*Historia de Mexico* 1973: 109) indicates that Xochiquetzal's union with Piltzintecuhtli produced Xochipilli. Both Xochipilli and Piltzintecuhtli are interpreted as solar gods (Nicholson 1971: 417). A similar tale appears in the *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1973: 27, 33), but here her union with Piltzintecuhtli resulted in the birth of the maize god, Centeotl. This makes her the "mother of maize", like Teteoinnan-Toci in the Ochpaniztli festival.

⁸ An eight-year cycle is evident in the *Dresden Codex* Venus tables, which coordinate the lunar, solar, and Venus cycles (Aveni 1992-104-7). This suggests a relationship with the timing of the Atamalqualiztli ceremony. The calendric nature of this ceremony probably can be traced back to Teotihuacan, where the Moon Goddess and Venus are apparently represented by the Great Goddess and the Feathered Serpent.

Like other lunar deities, Xochiquetzal's cult seems to have a bisexual nature. During October, in the month Hueypachtli (Tepeilhuitl), a woman representing Xochiquetzal was sacrificed and a man donned her skin and costume, and he was forced to weave, while all the mastercraftsmen—disguised as monkeys, ocelots, dogs, coyotes, mountain lions, and jaguars—danced with the insignia of their crafts in hand (Durán 1971: 244). This gender change and the peculiar act of forcing a man to do a woman's work relates to the gender ambiguity inherent in the cult of the lunar deities. Her decapitation was a major focus of the ceremony because Sahagún (1950-82, II, 132-34) notes that her skull was placed on the skull rack, along with the head of Mayahuel's impersonator and that of the mountain goddess, Matlalcueye (a water goddess representing the mountain Malinche; Torquemada 1943, II: 291; Durán 1971: 466, n. 1).

Xochiquetzal has a bisexual costume in some representations. She wears a skirt with a loin cloth in a relief from Ixtapalulca and in some representations she seems to be a butterfly warrior with a shield (Berlo 1984: Pls. 69, 130-31). The *Codex Cospi* (25) also shows Xochiquetzal with a war shield, holding spindles as if she were throwing spears with an *atlatl*. In one myth, Xochiquetzal is identified as the first mortal to die in war, making her the first "woman warrior" (Nicholson 1971: 402; Berlo 1984: 100-01). As ruler of the fourth world age or Sun, Xochiquetzal has twin headdress plumes and flowers, like conventional images of the goddess, but she also wears a loin cloth with a skirt (Corona Núñez 1964-67, III: Pl. 8). This bisexual image of Xochiquetzal substitutes for Tezcatlipoca or his jaguar counterpart, a god who ruled the world age associated with the earth (Graulich 1990: 84-85).

A hermaphrodite on *Codex Borgia* 60 may be an image of Xochiquetzal fused with the jaguar aspect of Tezcatlipoca. Seler (1963, II: 155) identifies the goddess as Cuaxolotl ("doublehead"), because she has two heads (the secondary head being male), but he notes that she is an image of Xochiquetzal with quetzal wings and tail feathers, and Xochiquetzal's *quechquemilt* and *cueitl*. Seler points out that other codices of the *Borgia* group depict Xochiquetzal in the parallel passages, confirming the identification. Her secondary head wears the headdress, beard, and face paint of Tepcyollotl (*Codex Borgia* 14), the jaguar aspect of Tezcatlipoca. Tezcatlipoca is sometimes identified as a lunar god (Caso 1958: 27; Genzález 1975: 81; Graulich 1990: 139, 406; León-Portilla 1963: 98; Seler 1963, II: 17, 30-31), as is his jaguar as-

pect, Tepcyollotl (Seler 1963, II: 182); and the jaguar itself is clearly a nocturnal image, most probably representing the moon (Graulich 1990: 135; Heyden 1976: 8; Kubler 1972: 41-42).⁹ The double-headed Xochiquetzal indicates a bisexual nature and a link with a lunar aspect of the Tezcatlipoca complex.¹⁰

Torquemada (1943, II: 291) says that Xochiquetzal is a water deity, but Seler (1902-03: 186-87) points out that she may have originally been a mountain goddess who came to be associated with water because the run-off from the mountains was a source of terrestrial water. On *Codex Borgia* 44, Xochiquetzal wears a Tlaloc mask and a rayed disk that Seler (1963: II, 55-56) interprets as the moon disk. Here she may be playing the role of the moon as a water deity. Her bisexual nature is brought out by the fact that she wears the face mask of Tlaloc (the storm god), rather than his wife Chalchiuhtlicue (the water goddess), even though Xochiquetzal is more commonly related to Chalchiuhtlicue in other images. In general, Xochiquetzal is most closely linked with Chalchiuhtlicue in terms of costume detail in the *Borgia* group (Spranz 1973: 500).

The close relationship of Xochiquetzal and Chalchiuhtlicue is through the medium of water, reflecting the connection between the Moon Goddess and water. The Moon Goddess as a water goddess survives today in ethnographic accounts of the moon's link with water and the cult of the Virgin (Broda 1991; Tarn and Prechtel 1986; Sullivan 1982: 26; Thompson 1939: 143-44).

Pasztory (1974) points out that the figure in the Tepantitla murals at Teotihuacan is of ambiguous gender (Fig. 5). Originally Pasztory (1973: 151-52) identified the figure as an early aspect of Xochiquetzal. Now scholars refer to the Tepantitla figure as the Great Goddess to separate her cult from the Aztec goddess Xochiquetzal (*Codex Borbonicus* 19; *Codex Telleriano-Remensis* 22v). Rain drops fall from her outstretched hands, water gushes from beneath her body, and there is a fire symbol over her eyes, indicating that she incorporates both fire

⁹ In the creation of the sun and moon, the jaguar takes a lunar role, following the solar eagle into the fire of creation, just as the Moon God followed the Sun God into the fire and was burned (Sahagún 1950-82, VII:1-6).

¹⁰ A sexual relationship between Tezcatlipoca and Xochiquetzal is indicated in the chronicles. Sahagún (1950-82, II:70) describes how the impersonator of Tezcatlipoca was married to four women during a 20-day period, one of them being the representative of Xochiquetzal. The 16th-century chronicler, Muñoz Camargo (1984:202-3) identifies Xochiquetzal as the goddess of love (Venus) and says that she was married to Tlaloc until Tezcatlipoca kidnapped her and carried her to the nine heavens where she resided at Tamoanchan.

and water in her being. Her association with the symbols of fire and water link her to the Moon Goddess Coyolxauhqui (Pasztory 1983: Pls. 100, 101). She also is related to the lunar weaving complex because nature's weaver, the spider, dangles from a thread over her head (Pasztory 1973: 151; Milbrath 1993a). Pasztory (1993: 61) identifies the Great Goddess as a distant, ambivalent mother figure. The Great Goddess may be the Classic period Moon Goddess of Central Mexico, incorporating aspects of the lunar cult expressed in the Aztec deities Xochiquetzal and Coyolxauhqui.

Scholars have suggested that the Great Goddess sits on a cave represented as an inverted horseshoe-shape with streams of water gushing forth (Heyden 1976; Pasztory 1973: 150). More recently, Pasztory (1993: 55) says that the cavelike space, like her womb, is full of seeds. Analysis of this form in the larger context of Central Mexican art indicates that it is an early form of the *yacametzli*, the lunar insignia common in the Postclassic period, which sometimes takes on a womb-like quality, issuing the blood of menstruation (*Codex Borgia* 16; Milbrath 1990). In the murals, waves of sea water filled with marine shells and starfish flow from the moon symbol, suggesting an image of the moon as ruler of the tides. The Great Goddess controls water from the sky and water from the sea, and the mountain water sources in the lower panel may also be under her control (Fig. 5b). Even today the Moon Goddess in the guise of the Virgin is identified with certain mountains and springs in Central Mexico (Broda 1991: 89-90; García 1992). Usually a female aspect of the moon controls water in contemporary accounts, just as it is a woman's role to carry water in Mexican villages today.¹¹

Xochiquetzal is clearly feminine in the Postclassic period, but the Great Goddess, her Classic period predecessor, is represented as a bust, without apparent gender. Her female gender has been deduced from the fact that her priests wear female dress (Pasztory 1973: 151). The Teotihuacan murals indicate that she has another aspect linked with warfare and destruction, in addition to her role as a water deity (Pasztory 1988: 179, Figs. III.16, III.26). This warlike aspect may incorporate male attributes of her lunar being that give her masculine persona, in addition to the feminine aspect as a water deity.

¹¹ Durán (1971:408) records that Aztec men carried the water. This reversal of the normal role may be because drinking water came from an aqueduct and there was a busy trade of buying and selling water from the aqueduct.

Coyolxauhqui

Coyolxauhqui, another lunar female with male attributes, is the Moon Goddess as the sister of the sun. Coyolxauhqui is identified as the moon by many scholars (Gillespie 1989: 87; Graulich 1981: 48; Matos 1981: 51-52, 1991; Pasztory 1983: 49; Taggart 1983: 105; Van Zantwijk 1985: 238). A fragmentary monument depicting Coyolxauhqui confirms her identity with the moon (Milbrath 1993b). The water bordered by a shell and a jade symbol flows from the center of the lunar disk, recalling the treatment of the lunar symbol in tre *Codex Borgia* 18 (Fig. 6).

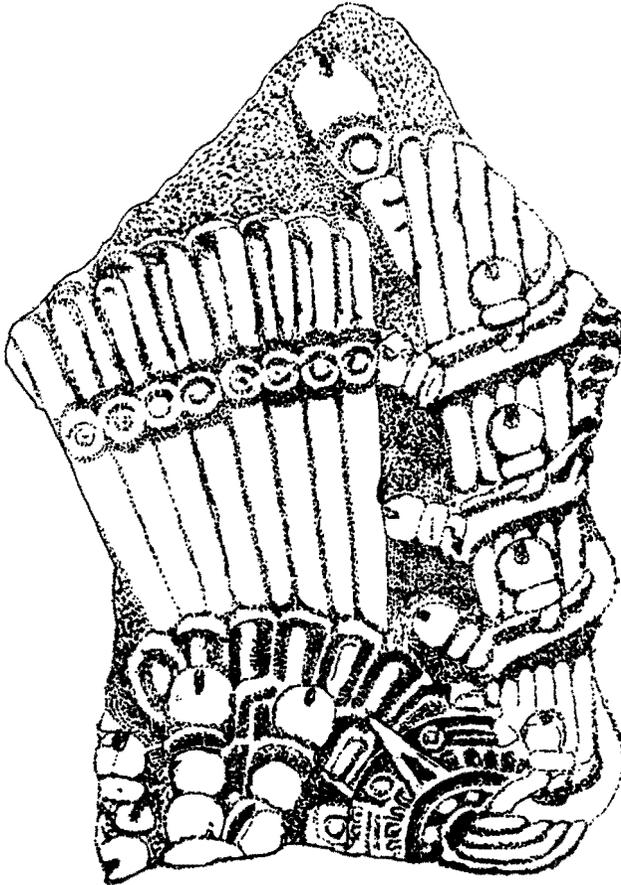


Fig. 6. Coyolxauhqui 5, showing the water band issuing from the center of the moon (drawing by Mark Brenner, after 1986 photo by author)

Coyolxauhqui seems warlike in myths that pit her against her brother, the Sun God, Huitzilopochtli. This suggests a masculine attribute reflecting the ambiguous gender of the moon. In the Aztec legend, the solar god Huitzilopochtli cuts off Coyolxauhqui's head (Sahagún 1950-82, III:1-5). Her decapitation has been interpreted as a reference to the gradual disappearance of the waning moon (Seler 1960-61, III:328). Nonetheless, some versions of the legend say that Huitzilopochtli ate Coyolxauhqui or her heart (Durán 1964: 21; Tezozómoc 1975: 34-35), imagery that suggests comparison with Aztec descriptions of the sun eating the moon during a lunar eclipse (*Codex Telleriano-Remensis* 42v). Furthermore, their fight relates to 16th century and modern Mesoamerican accounts of eclipses as fights between the sun and moon (Báez-Jorge 1983: 402, 404; Harvey and Kelly 1969: 671-72; Muñoz Camargo 1984: 190; Thompson 1971: 231, 1972: 47). A lunar eclipse can occur only at the full moon, therefore Coyolxauhqui may represent the full moon eclipsed by the sun.

The large Coyolxauhqui relief, discovered in the 1978 excavations of the Templo Mayor, depicts Coyolxauhqui as a decapitated figure with a twined serpent headdress and serpents knotted around her waist in the manner of a male loin cloth (Klein 1988: 242, Fig. 5b). The serpent-*maxtlatl* is a masculine costume element appropriate to her warlike nature. On the other hand, the flesh rolls on her belly indicate that she is a mature woman who has given birth (Broda 1987: 244). Her role as a mature lunar goddess could suggest an image of the full moon, which is described as a mature person in ethnographic accounts (Báez-Jorge 1988: 247).

Coyolxauhqui's iconography overlaps with Chantico ("In the house"), the goddess of the hearth fire (Fig. 7; *Codex Telleriano-Remensis* 21v). Coyolxauhqui is only represented in stone, whereas Chantico is only depicted in painted codices (*Codex Borgia* 63; *Codex Telleriano-Remensis* 21v; *Codex Borbonicus* 18). Nicholson (1971: 414, Table 3) places them together in the complex of fire deities. Seler (1960-61, III:328, v:192-94) interprets both as lunar deities. The two may simply be the same goddess represented in different media. Chantico's role as the goddess of the hearth fire would seem to be an essentially female role connected with cooking, but she has a bisexual aspect. Sometimes she wears a male loin cloth (*maxtlatl*) with a short skirt (*Codex Telleriano-Remensis* 21v). This parallels the bisexual costume is also seen on Coyolxauhqui.



Fig 7. Chantico with a Bisexual Costume in the *Codex Telleriano-Remensis* 21v (after Nicholson 1971: Fig. 11)

Cihuacoatl

Cihuacoatl is another warlike deity who is linked to the bisexual moon (Fig. 8). Cihuacoatl can mean “woman-serpent” (Nicholson 1971: Table 3) or “feminine twin” (León-Portilla 1989: 223). Cihuacoatl, Ilamatecuhtli, Quilaztli, and Tonan are aspects of the same being (Nicholson 1971: 421). The historic sources use their names interchangeably. For example, Sahagún (1950-82, II:31, 236, VI:160) says that the midwife called on the birthing woman to imitate the “brave woman Cihuacoatl, Quilaztli”, and he says that Cihuacoatl was called “the eagle Quilaztli”, and Ilamatecuhtli (“old lady”), and Tonan, meaning “our mother”. The feminine role of motherhood is countered by her masculine aspect as “war woman” (Sahagún 1950-82, II:236). One of Quilaztli’s aspects is Yaocihuatl, which means “warrior wo-

man” (Torquemada 1943, 1:81), indicating that she is associated with the masculine realm of warfare, like Coyolxauhqui.



Fig. 8. Cihuacoatl with a Weaving Batten and a Loin Cloth Headdress (*Codex Magliabechiano* 45r, after Boone 1983)

A number of scholars relate Cihuacoatl and her counterparts to the moon. Van Zantwijk (1985: 55, 238, 240) equates Cihuacoatl with Tetzauhteotl (“impressive god”), the Chichimec Moon God; and he notes that the moon deities are known by many names, the most common being Metztli, Tecciztecatl, Tetzauhteotl, Coyolxauhqui, and Ilamatecuhtli. Seler (1963, II:70-72) identifies Quilaztli, the warlike aspect of Cihuacoatl, as the moon in its role as an adversary of the sun. Báez-Jorge (1988: 135, Cuadro 2) links Cihuacoatl with mountains, birth, death, war, and the moon.

Ilamatecuhtli, Quilaztli, Tonan, and Cihuacoatl all are aspects of the mother goddess representing the moon. The moon was visualized as the mother of the Chichimec people, but those of Tetzaco said the earth was their mother (Torquemada 1943, I:147-48, 175). Tonan's name indicates that she was the mother of the Aztec people, and she is associated with both the earth and the moon. Tonan survives today in the Nahuatl goddess Tonantzi, who represents the moon living in a cave (Sandstrom and Sandstrom 1986: 129). Although nowhere explicitly stated, Tonantzi appears to represent the moon that has disappeared conjunction—the moon within the earth living in a cave. A similar notion is evident among the Maya who say that the moon in conjunction retires to a cave or a well here on earth (Thompson 1971: 111, 238). This strongly suggests that Tonan's alter-egos, Quilaztli, Cihuacoatl, and Ilamatecuhtli, are also aspects of the moon within the earth, representing a fusion of both the earth and moon that is best identified as the earth-moon, the image of the new moon.

When Cihuacoatl was hungry for human sacrifice she left a cradle with a sacrificial knife in the market as a warning (González 1979: 17). Rather than being her child, this knife was a malevolent sign calling for human sacrifice. Cihuacoatl's link with the knife of sacrifice suggests a relationship with the masculine role of the priests who performed human sacrifice, however, knives were also used by midwives to cut out the baby who had died in the womb (Sahagún 1950-82, vi: 160). Durán (1971: 392) notes that the knife was the symbol of the underworld, the realm of death. The knife is certainly a complex symbol that defies a simple explanation, but in the festival calendar it is most closely linked with death and sacrifice. The weaving batten, another of Cihuacoatl's attributes, was sometimes used as a knife in decapitation ceremonies, linking it with the priestly (masculine) cult of sacrifice (Sahagún 1950-82, II:153).

Cihuacoatl and her counterparts are represented with skeletal faces, indicating death symbolism appropriate to imagery of the new moon during conjunction, which is the dead moon according to Aztec beliefs (Fig. 8; Sahagún 1950-81, VII:40). In one account, Cihuacoatl is the wife of the lord of the underworld (*Historia de los mexicanos por sus pinturas* 1973: 52), indicating her link with the realm of death.¹² Klein (1988: 249) relates Cihuacoatl to the skeletal Tzitzimitl in the *Codex*

¹² The role of wife of the lord of death is assigned to Ixcuina in the *Codex Rios* (26v), indicating that Cihuacoatl can assume the same role as the Moon Goddess, Tlazolteotl-Ixcuina. Being married to the lord of the underworld may be another way of representing lunar conjunction.

Magliabechiano (76r), pointing out that she sometimes is represented with a spider in her headdress, the symbol par excellence the *tzitzimime*. The *Codex Magliabechiano* (75v) says that Tzitzimitl is rendered like a "dead man". In the *Codex Ríos* (2v), Tzitzimitl is clearly a male, identified as the "lord of the underworld". Apparently, Cihuacoatl takes on masculine qualities and an underworld persona in the role of a *tzitzimime*. As the new moon, she was sometimes transformed into a *tzitzimime*, a warlike monster threatening the sun during a solar eclipse (Milbrath 1993b).

Klein (1988: 242-45) equates Cihuacoatl-Ilamatecuhtli with Coyolxauhqui, but she identifies them as earth deities symbolizing conquered polities.¹³ She notes that they are all decapitated figures, and she links them to the earth deity, Tlaltecuhli (Pasztory 1983: Pls. 91, 130; Klein 1976: Figs. 3-5). Her identification of the decapitated goddesses as the earth seems questionable. Cihuacoatl-Ilamatecuhtli is an image of the moon fused with the earth, rather than an earth deity per se. Myths and images of decapitated goddesses may represent conquered polities as decapitated women, as suggested by Klein, but they also seem to reflect metaphors for the death of the moon (Milbrath 1993b).

Coyolxauhqui and Cihuacoatl are conquered women symbolizing defeated political groups, as Klein (1988) notes, but they also represent the dead Moon Goddess, an image that uses astronomy to reinforce a political metaphor (Milbrath 1993b). It seems likely that these two deities are associated with different lunar phases. Whereas the middle-aged Coyolxauhqui may be the full moon suddenly eclipsed (killed) by the sun; Cihuacoatl is the dead moon during conjunction, which disappears into the earth, like Tonantzi, the moon within the earth-cave. Cihuacoatl is linked the moon in darkness and her temple, Tlillan ("blackness"), was the house of darkness (Durán 1964: 179); whereas Coyolxauhqui-Chantico symbolizes the light of the hearth fire, most probably associated with the light of the night sky-the full moon.

¹³ Aguilera (1979) identifies Cihuacoatl, Ilamatecuhtli, and Coyolxauhqui as the Milky Way. Her primary argument seems to be that Ilamatecuhtli wears a star skirt, which suggests a link with Citlalicue ("star skirt"), who is widely recognized as the goddess of the Milky Way. Nonetheless, there are many different goddesses who wear star skirts, and not all the goddesses wearing star skirts are aspects of the same being. For example, Nicholson (1971: Table 3) groups Coyolxauhqui, Citlalicue, and Cihuacoatl-Ilamatecuhtli in different complexes. Furthermore, there is no evidence that Coyolxauhqui wears a star skirt, and her counterpart, Chantico, wears a down-covered skirt (Fig. 7).

Coyolxauhqui-Chantico and Cihuacoatl-Ilamatecuhtli share elements of male costuming, suggesting the gender ambiguity inherent among the lunar deities. Chantico wears a loin cloth with her short skirt (Fig. 7). In the *Codex Magliabechiano*, Cihuacoatl wears a headdress with knotted loin cloth (Fig. 8) like that worn by males in the same codex (66r, 67r, 70r, 86r). Such combinations are not that common. For example, in the *Codex Magliabechiano*, Cihuacoatl is the only female wearing a knotted loin cloth in her headdress. And in the *Codex Telleriano-Remensis* (18v, 21v), only Chantico and Itzpapalotl wear a loin cloth with a skirt.

Cihuacoatl has an androgynous quality, because she is associated with serpents that represent phallic imagery, and she wears a male loin cloth (González 1979: 17). In one representation, Cihuacoatl wears the butterfly pendant typical of Xiuhtecuhtli, the fire god (Fig. 8; *Codex Magliabechiano* 46r), indicating another masculine costume element. This gender ambiguity is totally appropriate to imagery related to Cihuacoatl, who was often represented by a man (the prime minister) dressed up in women's clothing (Klein 1988: 246). A similar sexual ambivalence is seen in her alter-ego, Quilaztli, who says "I am forceful and manly" (Gingerich 1988: 22).

In the festival of Tititl, Cihuacoatl and her counterparts are weaving goddesses represented with a weaving batten (Fig. 8; *Codex Tudela* 27r; *Codex Borbonicus* 36). According to the Tovar Calendar, Tititl means "stretching", a name that may refer to stretching the warp cords on a loom (Klein 1982: 1). The link with weaving indicates a relationship with the lunar weaving complex that includes Toci and other goddesses of weaving. Like Toci, Cihuacoatl is also a patroness of midwives (Sahagún 1950-82, I: 15, VI: 160). Weaving and midwifery are characteristic of the feminine realm. In contemporary Mesoamerican society, midwives generally are older women (Báez-Jorge 1988: 246). One of Cihuacoatl's names means "old lady" (Ilamatecuhtli), indicating that Cihuacoatl represents an aged woman, like Toci. Both may be the aged moon, representing the moon as it disappears in conjunction.

Cihuacoatl, Ilamatecuhtli, and Tonanwere interchangeable as patroness of the month Tititl (Nicholson 1971: Table 4; *Codex Tudela* 27r). In the January festival of Tititl, the Aztecs decapitated a female representing Ilamatecuhtli, one of Cihuacoatl's counterparts (Sahagún 1950-82, II: 31, 155-56). They cut off her head in the temple of the sun. This brought her into the realm of the sun at the moment of

her decapitation, suggesting a metaphor for lunar conjunction. After she died, a male impersonating the goddess grabbed her head. He appeared to be an old man because he walked leaning on a cane. He was called the "likeness of Ilamatecuhtli". This female to male gender transformation also occurs in Ochpaniztli, the ceremony dedicated to Teteoinnan-Toci described above, featuring an aged male corresponding to the snaggle-toothed Tecciztecatl. In both ceremonies, the transformation indicates a form of gender ambiguity seen repeatedly among the lunar deities (Milbrath 1990). It seems that this imagery reflects a belief that the moon changes gender over the course of the month or at certain points in the seasonal cycle.

Sexual ambivalence is also evident in some representations of the patron goddess of Tititl. In addition to the weaving batten, she also carries a war shield. And in the *Codex Ríos* (Corona Núñez 1964-67, III: Pl. 71) and the *Codex Telleriano-Remensis* (6r) the patron goddess of Tititl is identified in the gloss as Mixcoatl, a god associated with war, sacrifice, and hunting (Nicholson 1971: Table 3). This is probably an error, but it may also express some relationship between Mixcoatl and Cihuacoatl, perhaps linked to her masculine qualities. Another unusual element is that both images of the goddess have a horizontal stripe through the eye and a grey chin, a face painting also typical of Itzpapalotl (Spranz 1973: 85). These representations may allude to Itzpapalotl's close connection with Tonan, Cihuacoatl, Quilaztli, and Ilamatecuhtli.¹⁴ As will be seen below, Itzpapalotl shares their role as the moon fused with the earth during the new moon phase.

Itzpapalotl

Itzpapalotl ("obsidian butterfly") belongs to the complex of earth and lunar goddesses that includes Tlazolteotl, Cihuacoatl, Ilamatecuhtli, Quilaztli, Tonan, Coatlicue, Toci and Teteoinnan (Fig. 9; Baquedano 1989a: 193; Burkhart 1986: 113; Heyden 1974: 3; Nicholson 1971: 421, Table 3). An Aztec hymn dedicated to Teteoinnan-Toci identifies her as Itzpapalotl. (Sahagún 1950-1982: II: 226). The also hymn suggests a direct link with Tonan and her modern counterpart, Tonantzi, the "earth" aspect of the moon living in a cave. Itzpapalotl is

¹⁴ Images of Cihuacoatl-Ilamatecuhtli and her counterparts are not easy to find in the *Borgia* Group codices (Spranz 1973:473). This may be because she is merely a variant of Itzpapalotl, a goddess prominent in the *Borgia* group.

a goddess representing both the earth and moon, hence she is the earth-moon.

Van Zantwijk (1985: 238, 240) equates Itzpapalotl with the Moon God, Tetzauhteotl. This suggests that he believes that Itzpapalotl is also a lunar being, but elsewhere he says that she is the warlike aspect of the Earth Goddess and the counterpart of Teteoinnan-Toci (Van Zantwijk 1985: 44, 50). Heyden (1974) identifies Itzpapalotl as the personified obsidian knife and the mother goddess of the Chichimecs, who represents both the earth and the moon. The Central Mexican sources support identifying Itzpapalotl with the earth-moon, the new moon in conjunction with the sun, which seems to fuse with the earth for several days.

Spranz (1973: 85-86) describes Itzpapalotl as a Chichimec tribal goddess, a companion of Mixcoatl, and the goddess of Tamoanchan, where the seven tribes originated. He notes that the chronicles say that she was the first to be sacrificed, and she has some affiliation with the Cihuateteo because she rules the *trecena* beginning with 1 House, one of the days the goddesses descended (Spranz 1973:86). In comparing the deities of the *Borgia* group, Spranz (1973: 473) finds that Itzpapalotl most strongly resembles Xiuhtecuhtli and Mixcoatl. This relationship signals a connection with fire. Seler (1963, I: 140) notes that the goddess does not represent the fire itself, but rather the moth that moves around the flame.

Itzpapalotl may be a "night" butterfly—a moth flitting around the fire. Her name ("obsidian butterfly") may refer to a specific moth, the *Rothschildia orizaba*, which has a patterns on its wings resembling obsidian knives or points (Beutelspacher 1988: Fig. 81). Her wings are decorated with knives in the *Borgia* group and colonial period codices (*Codex Borgia* 11, 66; *Codex Vaticanus B* 29; *Codex Telleriano-Remensis* 18v; *Codex Borbonicus* 15). On *Codex Vaticanus B* 63 and 92, Itzpapalotl appears as a monstrous creature with insect traits (Spranz 1973: 86-87). In the colonial period codices, she wears a moth on her back represented as a butterfly with star-tipped antennae, indicating she is the "night butterfly"—the knife-winged moth (*Codex Telleriano-Remensis* 18v, *Codex Ríos* 31v). The moth, as a nocturnal creature, seems an appropriate image of the moon visualized as a moth flying around the solar flame.

Itzpapalotl sometimes takes the guise of an eagle, a solar animal (Sahagún 1950-83, VII: 1). Her role as an eagle woman recalls Quilaztli, the eagle woman (Sahagún 1950-82, II: 236). The commen-

tator of the *Codex Telleriano-Remensis* (18v) notes that Itzpapalotl has eagle feet. In the accompanying painting, she has bird claws in place of her hands and feet. Her eagle feet indicate that she is merged with the solar eagle, an image that may show the moon in conjunction with the sun during the new moon phase.¹⁵ Since the moon seems to move toward the sun during the waning phase, eventually disappearing in the sun's glare, it may have been visualized as an eagle woman as it disappears in conjunction.

A relief figure of Itzpapalotl wears a dually-sexed costume (Fig. 9). The deity has the gender ambiguity typical of deities representing the earth and those representing the moon. Baquedano (1989b: 202-204) identifies the Itzpapalotl sculpture as an Earth Monster paralleling Tlaloc-Tlaltecuhli. However, some of the deity's traits suggest affiliation with the complex of earth-moon deities, those representing the moon fused with the earth during conjunction (Milbrath 1993b). Itzpapalotl is depicted in a dorsal view with clawed-masks on her body joints and hands and feet, a braided *citlalcueitl* ("star-skirt"), and her head thrown back in the manner of a decapitated figure, traits that recall the relief representations of Cihuacoatl merged with the Earth Monster (Klein 1980: Fig. 2c, 1988: Fig. 6b). Itzpapalotl's image shows a number of parallels with the bisexual earth deity, for they share the same pose and a loin cloth (*maxtlatl*) that has the shell fringe typical of the "star skirt", the *citlalcueitl* (Fig. 9; Seler 1963, I: 137; Nicholson and Quiñones Keber 1983, Fig. 3a; Klein 1976: 55-57, Figs. 3-5; Pasztory 1983: Pls. 97, 130). Seler (1960-61, II: 829-32) notes that the relief figure of Itzpapalotl has female braids and the warrior's *aztaxelli* (a forked feather headdress), expressing her role as a warrior in the guise of a woman, symbolizing both the Cihuateteo and *tzitzimime*.

In the Central Mexican pantheon, bisexuality is not all that common and its presence may be related to images of fertility and creativity. A number of deities are represented in the form of divine couples or pairs, and among the creator deities these couples occasion-

¹⁵ Itzpapalotl may be the wife of the sun in its aspect as an eagle. One legend describes Itzpapalotl as Wife of the Eagle. Van Zantwijk (1985:40-41) notes that Wife of the Eagle is actually the wife of the sun and a counterpart of Itzpapalotl, a conclusion supported by the fact that both Wife of Eagle and Itzpapalotl appear as enemies of the Mimixcoa. The *Codex Borbonicus* (15) represents her adorned with eagle wings and talons. The eagle wings may refer to Itzpapalotl's guise as "wife of the eagle." Similarly, Teteoinnan-Toci holds a bird foot and has a costume with eagle feathers (Sahagún 1950-82, I: 16), perhaps indicating that she plays the same role as the moon in conjunction married to the solar eagle.

ally appear to be a bisexual unity (Nicholson 1971: 410-11). Bisexuality is most common among earth deities and deities representing aspects of the moon. According to the *Histoire du Mechique Historia de México* 1973: 105), some said the earth had the figure of a woman, others said it was a man. Cihuacoatl and Itzpapalotl have bisexual costumes when they take the role of earth deities (Fig. 9; Klein 1980: Fig. 2c, 1988: Fig. 6b). Bisexual qualities may be associated with the frog-like pose characteristic of Tlaltecuhltli and earth-moon goddesses, like Itzpapalotl and Cihuacoatl. Although a bisexual nature is often associated with deities representing aspects of the earth, Central Mexican lunar deities exhibit innate bisexual



Fig. 9. Itzpapalotl merged with the Earth Monster (after Seler 1963, 1: Fig 365)

qualities that are apparent even when they are not connected with imagery of the earth.

PARALLELS WITH MAYA LUNAR DEITIES

Like the Central Mexican cultures, the Maya assigned appropriate gender roles to male and female lunar deities, while incorporating elements of gender ambiguity. There seem to be different patterns for lunar imagery in the highland and lowland Maya areas. In Post-classic codices and historical sources from the northern Maya lowlands of Yucatán, a female lunar deity is predominant. In the Guatemalan highland area to the south, the *Popol Vuh* describes moon as a male ballplayer, but one variant of the tale has a female performing the masculine role of a ballplayer.

The Maya Moon God

A Quiche text of the *Popol Vuh* recorded around 1700 indicates that the ballplayers Hunahpu and Xbalanque were transformed into the sun and moon. Tedlock (1985: 296-97, 328, 368-69) interprets Xbalanque as the male image of the full moon, called "little jaguar sun", and he notes that the Quiche Maya use the term "night sun" to identify the full moon, whereas other phases of the moon are probably represented by Xbalanque's mother, Blood Woman (Xquic). Tedlock assigns different genders to the lunar phases, apparently reflecting transformations the moon undergoes during the course of the month.

The *Popol Vuh* says that Hunahpu and Xbalanque became the sun and the moon, but it does not clarify which one was identified with the sun and which one with the moon.¹⁶ The 16th century

¹⁶ Coe (1989:180) points out that Hunahpu is always named before Xbalanque in the *Popol Vuh*, and because the sun is mentioned before the moon in the description of the celestial transformation, it is reasonable to suppose that Hunahpu is the sun and Xbalanque is the moon. The order of these events, with the moon transformed after the sun, is identical to the transformation of the sun and moon in Aztec legends (Sahagún 1950-82, vii:6). On the other hand, Thompson (1970: 364-69, 1971:218) rejected identifying Xbalanque with the moon because the moon is female in many Maya legends. He believed that because Xbalanque ("jaguar sun") is the name of the sun among the Kekchi, the same must hold true in the Quiche tale, and therefore the moon is Hunahpu rather than Xbalanque. But he argued that a male moon was not characteristic of the Maya, representing foreign influence from Central Mexico. He concluded that, in the original Maya

Quiche text of the *Titulo de Totonicapan* (7v) parallels aspects of *Popol Vuh* tale and confirms that Xbalanque is the moon. In this version, Junapu (Hunahpu) is associated with the sun and Xbalanquej (Xbalanque), the second sibling, is linked to the moon (Carmack and Mondloch 1983: 21, 28-29, 174, 213 n. 74). Most significantly, Xbalanquej is a woman. A similar sexual ambivalence may be inherent in the *Popol Vuh* text. Francisco Ximénez, the friar who recorded the *Popol Vuh* around 1700, notes that the first syllable “x” means “small” or “female” in Quiche (Lamb, personal communication). This indicates that Xbalanque could be read as “lady jaguar sun,” rather than “little jaguar sun,” suggesting another aspect of lunar imagery that is ambiguous in regard to gender.¹⁷

In the Postclassic codices, Xbalanque’s counterpart is the Chicchan God (God CH), who is the jaguar spotted god of the number nine and nineteen (Taube 1992: 60). Given his identification with Xbalanque, the Quiche ballplayer twin, God CH probably is a lunar deity. His role as a ballplayer is not evident in Postclassic codices, with the possible exception of an image on page 10 of the *Paris Codex*, which represents God CH with a wide belt that may be a ballplayer’s belt (Taube 1992: Fig. 28h). Occasionally he is merged with God E, the maize god (Taube 1992: 60, Fig. 28e). In Classic period vase painting, God CH appears as one of the Headband Twins, represented with his brother (Hunahpu) and his father, the Tonsured Maize God (Taube 1992: 60, 63). His jaguar-spotted mouth is like that of Tepeyollotl, a god with a lunar aspect discussed above. Jaguar traits suggest that God CH is the “jaguar sun”, representing the moon as the “night sun” —the twin of the daytime sun.

The Moon God as the jaguar ballplayer may also be found in Classic period sculpture. Bonampak Sculptured Panel 1 depicts the Moon God wearing a ballplayer’s belt and a cruller nose ornament, a trait that connects him with jaguar imagery, especially the Jaguar

form of the story, Hunahpu was probably Venus because his name means “1 Ahau”, a name for Venus in Yucatan. In Thompson’s interpretation, the moon and Venus are alternate forms of Hunahpu. On the other hand, Schele and Miller (1986-48, 60, n. 54) suggest that the sun and Venus are interchangeable in the role of Hunahpu, in contrast to Thompson. One tale recorded by Thompson (1970:355) mentions three brothers, with the eldest being Venus, the sun being the second brother, and the youngest “another planet”. Venus appears as both the morning star and sun’s older brother in a number of tales, but here the moon is sun’s wife, not his brother (Thompson 1970:366-67).

¹⁷ The last syllable, *quej*, may be read as deer, rather than sun (Edmonson 1971).

God of the Underworld (Fig. 10; Schele and Miller 1986: Fig. 35). Like the Classic Maya Moon Goddess, he holds a lunar rabbit and he is framed by a moon symbol that probably depicts a lunar crescent.¹⁸ Monument 18 from Quirigua also represents a male with a ballplayer's belt seated frontally within a moon symbol (Stone 1983: Fig. 134). However, here he is surrounded by a quatrefoil design representing a cave. This image may evoke the moon in the interior of the earth during conjunction, indicating that the earth-moon can also be represented by a male in Mesoamerica.

The Moon God in Classic Maya iconography sometimes has female traits, reflecting the gender ambiguity also seen in Central Mexican lunar iconography. Coe (1989: 180) identifies the lunar deity on the Pearlman trumpet as male, revising an earlier interpretation of the figure as female. He suggests that the figure depicts the Xbalanque with his twin brother, Hunahpu. Schele and Miller (1986: 309) note that the Moon God on the Pearlman trumpet wears a costume typical of Classic Maya women, but also worn by males undergoing bloodletting, and they conclude the figure is male because the torso lack breast. The Moon God is framed by a crescent-shaped lunar symbol and is enthroned like a ruler. He sits on a *po* seat formed by the logograph for the word moon in Kekchi, Pokomchi, and Pokoman. Taube (1992: 68, Fig. 31d) identifies the lattice skirt as typical of the Maize God, but he discusses the figure as an example of the Moon Goddess. Nonetheless, the glyphic name suggests that the figure is a male lunar deity. The glyphic name on the trumpet, "jaguar moon lord", indicates a masculine gender and a connection with Xbalanque, the "jaguar sun" who is sometimes replaced by a female. In fact, a number of deities identified as lunar goddesses by Taube (1992: fig. 31) are actually of ambiguous gender, suggesting artists purposefully obscured the gender of the lunar deities.

Gender ambiguity is also evident in a copulating figure in the Naj Tunich cave paintings. Stone (1985) originally interpreted this figure as the Moon Goddess, based on the feminine hairdo and the position copulating with a phallic figure, but more recently she points out that the headdress and body shape seems masculine, and

¹⁸ The lunar rabbit is an insignia of both male and female lunar deities in the Classic Maya period, but the rabbit is not associated with lunar deities in Post-classic Maya art (Schele and Miller 1986: Fig. 49; Taube 1992: Figs. 30d, 31e). This seems surprising in light of the survival of the lunar rabbit in Maya ethnographic accounts of the Lacandon, Kekchi, Quiche, and Cakchiquel Maya (Thompson 1930:64; Schele 1977:55; Lamb, personal communication).



Fig. 10. Bonampak Sculptured Panel 1 with Moon God as a Ballplayer (after Schele and Miller 1983: Fig. 18c)

Fig. 11. The Moon Goddess on her Sky Band Throne (*Dresden Codex 49a*, after Villacorta and Villacorta 1977)



Fig. 12. Goddess O pouring water (*Dresden Codex 74*, after Villacorta and Villacorta 1977)

she proposes that the figure is a male impersonating a female as part of a ritual performance (Stone n.d.). In any case, the figure has both male and female characteristics, which suggests a bisexual quality appropriate to lunar imagery. The image of copulation may represent lunar conjunction, a period during which the moon disappears into a cave or a well according to the Maya beliefs (Thompson 1971: 238). Perhaps the moment of copulation is also the time of gender transformation, hence the ambivalent sexual qualities of the lunar deity in the cave painting.

The Maya Moon Goddess

The most comprehensive work on the Maya Moon Goddess was published many years ago by Thompson (1939). He concluded that a number of characteristics were shared by the Moon Goddess in the Central Mexican and Mayan regions. The moon is associated with water and the earth, she is wife of the sun, a mother or a grandmother, and a patroness of weaving, divination, pregnancy, and childbirth. However, his analysis completely ignored the role of male lunar deities among the Maya, and he argued that the identification of the moon as male in the *Popol Vuh* reflected Central Mexican influence (Thompson 1970: 364-67).

There is widespread agreement that the enthroned female in the Postclassic *Dresden Codex* (49a) is the Moon Goddess "par excellence" (Fig. 11; Thompson 1971: 223; Kelley 1976: 69; Stone 1990). She is a voluptuous woman seated on a sky band throne. Despite the feminine traits, her position on a throne identifies her as a ruler, a role usually occupied by male figures in Maya dynastic imagery. A moon symbol frames her waist and she pours water from a vase joined with a conch shell. The link with a conch shell implies feminine imagery, based the evidence from Central Mexican iconography. The association with water-pouring may be related to the role of contemporary Yucatec women carrying water home in a jar. This role is clearly connected with the female gender in Yucatán, where the *Dresden Codex* originated. In fact, any male carrying water in a Yucatec village is subjected to a great deal of teasing (Allan Burns, personal communication).

The enthroned Moon Goddess in the *Dresden Codex* 49a is youthful, but her aged portrait glyph may signify she was called

“grandmother moon”, a name still used throughout the Maya area. Stone (1990) notes that the moon’s portrait glyph in *Dresden Codex* 49a is an aged face with a line around the mouth, a variant of the T1025 portrait head of the Moon Goddess (Kurbjuhn 1989: 133). Her portrait head is infixed with T181, a phonetic sign that is sometimes identified as a lunar symbol (Kurbjuhn 1989: 34). Thompson (1972: 68) says that the enthroned Moon Goddess is Goddess I, but her aged portrait glyph is clearly different from that of Goddess I.¹⁹ The Moon Goddess sitting on a sky band throne is also represented in Classic Maya vase painting, indicating the idea of a female moon in a male role has considerable antiquity (Coe 1978: no. 7).

Goddess I is usually represented as youthful with her hair styled in a trailing curl resembling the T171 glyph. Thompson (1971: 231) notes that Goddess I wears a hairdo similar to the glyph T171 because the moon is connected with the earth, and he interprets T171 as the *kab* or earth sign. Nonetheless, more recent data suggests that the T171 glyph is the phonetic sign for *u*, which is Landa’s version of the word for moon (Justeson 1984: 328). The T171 glyph is used as a component in the earth sign, *Kaban*, indicating a link between the moon and the earth. Because the moon seems to disappear into the earth for a period of several days each month, the earth and the new moon are conceptually fused. This notion survives among the contemporary Tzotzil, who say that the moon is on the earth at the time of conjunction (Laughlin 1975: 222). Goddess I may be the earth aspect of the moon, and given her youth, she may be the moon during the transitional period when it moves from conjunction to first visibility, a time period identified with the young moon according to the Maya today (Báez-Jorge 1988: 247).

Goddess I often is sometimes shown embracing different male figures, an indication of her role as a licentious lover (*Dresden Codex* 20-22). In the same sequence, she sometimes carries a child, perhaps the result of these sexual unions. She also bears a variety of burdens, sometimes carried like children in a cloth tied around her back, making

¹⁹ Thompson (1972:47-48, 51) identifies three names for the youthful Goddess I, all incorporating the youthful T1026 portrait head. In Thompson’s opinion, they are all aspects of the Moon Goddess. Taube (1992:69) also identifies goddess I as the Moon Goddess. Most often her T1026 name is prefixed by T171 (*kab*) or T58, meaning *sak* (white). The goddess with the *sak* prefix is identified by Knorosov (1982:23) as *sak-ch’up*, “maiden”, the Moon Goddess. This name (T58:T1026) may actually be read as *sak ixik* “white woman” (Lamb, personal communication). A Classic period counterpart is the Moon God covered with symbols for white (Taube 1992: Fig. 31a).

her a form of the "mother goddess". Thompson 1972: 49-52) identifies these burdens as diseases under the control of the Moon Goddess, which he notes confirms a link with the Yucatec Maya goddess Ix Chel, described by Friar Diego de Landa as the goddess of medicine, pregnancy, and divination in the 16th century (Tozzer 1941: 129, 154). Although Landa does not specifically identify Ix Chel as the moon, Thompson (1972: 47) points out that Acna is called Ixchel in her capacity as goddess of childbirth, and her name is related to the terms for moon and month (Ekna) among the contemporary Lacandon. The Moon Goddess is also the patroness of childbirth and pregnancy among other contemporary Maya cultures (Earle and Snow 1985: 243; Thompson 1939: 133-34; 1970: 243; 1972: 47; Schultze Jena 1945: 28-29).

Thompson (1971: 83; 1972: 47-48, 51, 88) identifies both Goddess O and Goddess I with the moon and Ix Chel. Taube (1992: 69, 105) equates Goddess I with the moon, but he says Ix Chel is Goddess O, the goddess of weaving, curing, and divination. In light of linguistic evidence linking Ix Chel with the glyphic name of Goddess O, the identification of Ix Chel as the moon has been reaffirmed by some (Schele and Freidel 1990: 366), and questioned by others (Taube 1992: 105; Stone 1990). The analysis presented below suggests that Goddess I and Goddess O are different aspects of the moon, perhaps representing different lunar phases. The youthful-aged dichotomy between Goddess I and Goddess O is similar to that seen with Tlazolteotl, the mother goddess, and Teteoinnan-Toci, the aged midwife who represents the moon in conjunction.

Representations of Goddess O pouring water that falls to earth suggests a connection with modern Maya beliefs linking the moon and rainfall (Fig. 12, *Dresden Codex* 39b; *Madrid Codex* 10b). Maya ethnographic accounts abound in data linking observation of the moon to predictions about rainfall (Fought 1972: 387; Neuenswander 1981; Remington 1977:80-81). The Tzutujil believe that the moon contains water that becomes rain, and they say that the moon picks up water and pours it over her body when it rains (Tarn and Prechtel 1986: 176). They believe that the moon is a goddess who wears serpent rainbows as a sign of rain. This suggests a direct connection with Goddess O's serpent headdress and her role as a water-pourer in the *Codex Dresden* 74 (Fig. 12).

Stone (1990) links Goddess O on *Dresden Codex* 74 with Francisca Bazt'bai of the contemporary Tzutujil Maya, an aged grand-

mother associated with weaving and witchcraft (Fig. 12). She also compares Goddess O with the Tzutujil "grandmother moon" divinity, noting a relationship between the ophidian rainbows of grandmother moon and Goddess O's knotted serpent headdress. She points out that the young Goddess I also wears the serpent headdress. This association with serpents recalls Tlazolteotl and Coyolxauhqui, the Central Mexican lunar goddesses, although the snake may not have the same masculine connotation in Yucatec iconography.

Goddess I and Goddess O are both related to the Marías, aspects of the Virgin of the Tzutujil, who are closely linked to the moon through the medium of water. All the Marías represent water in some form, and there is a direct association between the moon and water because the moon is called the "lady of the stored water." Furthermore, the Marías are described as lunar months that are born from the moon (Tarn and Prechtel 1986: 174, 176). This suggests that the Marías represent the moon in different seasons of the year. It is possible that the different variants of Goddess O and Goddess I eventually will be linked to different lunar months. Preliminary analysis of one section of the *Dresden Codex* (39b) indicates that the water-pouring aspect of Goddess O is associated with the rainy season (Milbrath 1993a).

Sometimes Goddess O is linked with activities related to weaving. Since weaving is traditionally a dry season activity among the Maya, these images of Goddess O could reflect a dry season aspect of the moon (Milbrath 1993a).

The moon is commonly linked with weaving in Maya ethnographic accounts. The Tzotzil say that the moon is the mother of the sun, a poor woman who spins and weaves in exchange for corn (Báez-Jorge 1988: 243). Among the Tzutujil, all things related to weaving are female and are linked directly to Grandmother Moon (Prechtel and Carlsen 1988: 123, 131). The Tzutujil say that the original María wove the earth's mantle and wove children, a metaphor that relates childbirth to weaving (Tarn and Prechtel 1986: 176). The link between the weaving and making children may be an important subsidiary theme of lunar imagery—all of which are appropriate female gender roles.

Some of the aged lunar goddesses representing aspects of Goddess O are shown performing female activities related to weaving, such as warping or brocading woven textiles (*Codex Madrid* 79c, 102c, 102d, Ciaramella 1990; Milbrath 1993a). These female roles, however, are

not without gender ambiguity because an aged goddess brocading with a bone pick on Madrid 79c has the T612 (the "I" in Goddess O's *chel* title), but her main sign is T1009, part of God D's name, a god normally considered to be masculine (Milbrath 1993a).

Taube (1992: 101, Fig. 51a) points out that a Postclassic image of the aged Goddess O in the Tulum murals has both a spindle and a knotted serpent in her headdress, recalling images of Goddess O in the codices. Although not noted by Taube, this figure also wears the tonsured element of God E, the maize god (Taube 1992: Figs. 17, 51a). This indicates that there is a fusion between the Moon Goddess and the maize god evident during the Postclassic period, just as in the Classic period (A. D. 250-900).

According to Taube (1992: 68, Figs. 31d, 31e), the Classic period Moon Goddess has attributes of the Tonsured Maize God, including his latticed skirt of jade beads, face markings and coiffure. As noted above, these images may be predominantly male or of ambiguous gender. By the Postclassic period, the moon-maize configuration is associated with both male and female deities (God CH and the Tulum goddess), but the association surviving today is predominantly female. The moon, earth, and maize are collectively known as "our mother" among the highland Mam, and similar connections may be evident with the Quiche Maya goddess, Xquic (Taube 1992: 68). The Virgin Mary, a guise of the Moon Goddess, is the "beautiful lady, embracer of maize" among the Yucatec Maya today (Thompson 1954: 28). A close relationship between the female moon and maize is also apparent in Postclassic Central Mexican chronicles, especially in the role of "mother of maize" assigned to Toci and Xochiquetzal.

Imagery of Goddess O is poorly developed in the Classic period, and we can assume that the Classic period Moon Goddess incorporates attributes that were later assigned to different lunar goddesses (I and O) in the Postclassic period. This parallels the situation in the Central Mexican area, where the Teotihuacan Great Goddess incorporated many lunar roles that were later separated into different lunar complexes during the Postclassic period.

Taube (1992: 103-5) believes that Goddess O's closest Central Mexican counterparts are Teteoinnan-Toci and Tlazolteotl, although he also notes overlaps with Cihuacoatl. Goddess O is sometimes shown with a spindle headdress, like Tlazolteotl (*Madrid Codex* 32b). However, the visual relationship is not well defined because Tlazolteotl is not an aged goddess like Goddess O, and the spindle headdress

is not typical of Goddess O, who more commonly wears a knotted snake headdress or a coil of unspun cotton (Milbrath 1993a). The unspun cotton headdress is typical of both Tlazolteotl and Teteoinnan-Toci, but goddess O's aged features link her more directly with Teteoinnan-Toci. The monstrous aspect of Goddess O in her role as an eclipse monster on *Dresden Codex* 74 suggests a direct overlap with Cihuacoatl (Milbrath 1993a). The serpent headdress worn by both Goddess O and Goddess I relates to Coyolxauhqui wearing an undulating serpent on her headdress. On the other hand, Goddess O's role as a water-pourer suggests links with Xochiquetzal as a water goddess. Comparison with the Central Mexican pantheon indicates that Goddess O incorporates traits from a number of Central Mexican lunar goddesses. Goddess I shares some of these traits, but her iconography does not form a clear correspondence to Central Mexican deities, although general parallels are evident in her relationship with motherhood, disease and imagery of the earth.

In the Postclassic Maya period, a feminine role in the lunar imagery evident in the weaving complex, including brocading and other functions related to weaving, but occasionally the old weaving goddess bears a masculine title. The feminine role of motherhood is implied in sections dealing with diseases that are carried like babies on the back of the Moon Goddess. Goddess O's role as an aged water-pourer may relate to the female task of collecting water. The gender ambiguity of lunar imagery in Postclassic Central Mexico is much less evident in Postclassic Maya iconography. Nonetheless, some lunar goddesses have a male title or wear male costume elements, such as the maize god's headdress.

CONCLUDING REMARKS

The moon was a being with many faces and many personalities in ancient Mesoamérica, reflecting the moon's multiple aspects as it undergoes transformation. Female lunar imagery is predominant, but male moon deities can be recognized in both Maya and Central Mexican art, and occasionally the same deity will have both a male and female aspect. Most gender attributes of lunar deities clearly relate to gender roles. Female lunar deities are often linked to water-pouring, spinning, weaving, and childbirth, all feminine activities. Male lunar deities are shown in masculine roles, as warriors, priests

and ballplayers. Nonetheless, in some lunar images there is crossover between gender roles, such as the women warriors and the female ballplayer of the Quiche, and the male who was forced to weave while impersonating the Moon Goddess in the Aztec Hueypachtli ceremony. This gender-role crossover mirrors the variable gender of the moon.

Tedlock (1985) suggests that in the *Popol Vuh* the moon changes gender over the course of the month in relation to the changing lunar phases. At present, the Maya data is not sufficiently developed to confirm his position, but study of Central Mexican ceremonies involving lunar deities indicates that changes in gender take place with the death and decapitation of the Moon Goddess, an image that represents the transformation of the moon during conjunction. Such gender transformation reflects a pattern that is quite unique in the Aztec festival calendar and it seems to be invariably linked to lunar deities.²⁰ In other cases, the gender of the lunar deity is determined

²⁰ Surveying the other ceremonies that involve human sacrifice indicates that there are few festivals (Ochpaniztli, Hueypachtli and Tititl) in which there is an apparent gender transformation of the sacrificed individual. Lunar imagery is usually evident in the sacrificial ceremonies involving gender transformation or gender ambiguity, but the festival of Hueytozoztli may involve a Venus deity of ambiguous gender. During Hueytozoztli, a virgin fertility goddess was sacrificed by being thrown into a whirlpool in the center of the lake (Durán 1971:164, 425; Nicholson 1971: Table 4). The virgin impersonated the god Quetzalcoatl, and they cut her hair like that of a man and painted her face red like a woman destined for sacrifice (López-Austin 1993:243).

There are other sacrifices involving females that do not involve gender transformation. Among such ceremonies is the sacrifice during Etzalcualiztli in May, when a girl's throat was slit in the lake to honor Chalchiuhtlicue (Durán 1971: 265-66). In the next month, Tecuilhuitontli, the impersonator of the salt goddess, Huixtocihuatl, was decapitated with a swordfish snout, but no one wore the garments of the dead goddess (Sahagún 1950-82, II:91-94). During October, in Quecholli, three females (one called Yeuatlicue and two bearing the names of Coatllicue) were laid out on a stone and sacrificed like deer, just before the sacrifice of Mixcoatl and the other god impersonators representing their husbands (Sahagún 1950-82, II:138-39). Durán's (1971:146-48) description of the same month says that a woman representing the goddess Yoztlamiyahual was sacrificed by knocking her head against a stone called the *teocomitl* ("divine pot"). Her head was cut off and given to a man impersonating the god Mixcoatontli. Then he was sacrificed in "the usual manner" (heart excision) in honor of Camaxtli.

One the sacrifice ceremonies clearly merges the Moon Goddess and maize. In July, during Hueytecuilhuitl, the maize goddess, Xilonen, and an impersonator of Cihuacoatl were sacrificed (Nicholson 1971: Table 4; Sahagún 1974:37). In the *Florentine Codex* Sahagún (1950-82, II:103-5) says that Xilonen was sacrificed on the back of a fire priest at the temple of Centeotl, but he does not describe the sacrifice of Cihuacoatl's impersonator. According to the *Codex Magliabechiano* (35v), the ceremony was dedicated to the goddess of salt, Huixtocihuatl, but it was Xilonen who was sacrificed during this month (Boone 1983:195). Describing

by the assigned role, as noted above. Whether these gender roles are also related to different lunar phases cannot be determined based on the information available at present.

In the Mesoamerican pantheon there were a number of male-female couples, but the gender boundaries seem clearly represented in most cases. The greatest degree of gender ambiguity is in the lunar complex and representations of the earth or deities fused with the earth. The earth and moon are intimately linked as the earth-moon in imagery representing lunar conjunction. It seems that the fertility of the earth required a bisexual construct, so that the moon within the earth was similarly bisexual. But it is not only the association with the earth that leads to the bisexual lunar imagery, for it is clear that the moon is inherently bisexual, often appearing as a male with female attributes or a female with male attributes. When the moon plays a role requiring a female persona, such as giving birth or carrying a child, the representation seems to be clearly female. However, when the Moon Goddess takes on the role of a warrior, masculine traits are incorporated in her imagery. Images of the moon as a priest or ballplayer seem to be predominantly masculine, but even here there are indications of sexual ambiguity, reflecting the bisexual nature of the moon. Maize agriculture is related to both male and female images of the moon, sometimes clearly associated with gender ambiguity, reflecting the bisexual nature of agricultural fertility and the role of the bisexual moon in maize agriculture.

BIBLIOGRAPHY

AGUILERA, Carmen, "Coyolxauhqui y la Vía Láctea". *Ciencia y Desarrollo* 1979 2: 6-10.

the same month, Durán (1971:211-14) notes that a female was killed on the bodies of four men who had been sacrificed by throwing them in a fire. Her throat was slit and her heart torn out. In the chapter on Cihuacoatl, he says that female slave was dressed in the manner of "the goddess", but then he says that she was called Xilonen. In another chapter, Durán (1971:437-40) describes the impersonator as having three names: Xilonen, Chicomecoatl, and Chalchiuhciquatl (Chalchiuhtlicue), the first two being aspects of maize, and the last a goddess of water. The impersonator was associated with Cihuacoatl's cult because she was forced to run with a group of old "hags", women who were midwives and healers. She was taken to temple of Cihuacoatl, but she was kept separate from the image of goddess, which was hidden behind inside the temple. Then she was sacrificed and her heart was offered to the sun. It would seem that here the impersonator represented both Xilonen and Cihuacoatl. This is another example of a lunar deity merged with maize.

- AVENI, Anthony F., The Moon and the Venus Table: "An Example of
1992 the Commensuration in the Maya Calendar", in *The Sky and
Mayan Literature*. A. F. Aveni, ed., p. 87-101. Oxford, England.
Oxford University Press.
- BÁEZ-JORGE, Félix, "La cosmovisión de los zoques de Chiapas", en *Antro-
1963 pología e Historia de los mixe-zoques y Mayas*. L. Ochoa and
T. A. Lee, Jr., eds., p. 383-411. México, D. F., Universidad
Nacional Autónoma de México and Brigham Young University.
- 1988 *Los Oficios de las Diosas*. México, Xalapa, Universidad Vera-
cruzana.
- BAQUEDANO, Elizabeth, "Aztec Earth Deities", in *Polytheistic System*. G.
1989a Davies, ed., p. 184-198. *Cosmos*, v. 5. E. Lyle, gen. ed. Edin-
burgh: University Press.
- 1989b *Aztec Death Sculpture*. Ph D Dissertation. Institute of Archaeo-
logy. University College. University of London.
- BAQUEDANO, Elizabeth and Michel Graulich, "Decapitation among the
1993 Aztecs: Mythology, Agriculture and Politics, and Hunting", *Es-
tudios de Cultura Náhuatl*. México, Universidad Nacional Autó-
noma de México. Instituto de Investigaciones Históricas, v. 23:
163-178.
- BERLO, Janet. *Teotihuacan Art Abroad: A study of Metropolitan Style
1984 and Provincial Transformation in Incensario Workshops*, 2 v.,
Oxford, BAR International Series 199.
- BEUTELSPACHER, Carlos R., *Las mariposas entre los antiguos mexicanos*.
1988 México. Fondo de Cultura Económica.
- BIERHORST, John, *History and Mythology of the Aztecs: The Codex Chi-
1992 malpopoca*. Tucson and London, University of Arizona Press.
- BOONE, Elizabeth Hill, *The Codex Magliabechiano and the Lost Prototype
1983 of the Magliabechiano Group: Commentary and Facsimilie*.
Berkeley and Los Angeles, University of California Press.
- BRODA, Johanna, "The Provenience of the Offerings: Tribute and Cosmo-
1987 vision". In *The Aztec Temple Mayor*. E. H. Boone, ed., p. 211-
56. Washington, D. C., Dumbarton Oaks.
- 1991 "The Sacred Landscape of Aztec Calendar Festivals: Myth, Na-
ture, and Society", in *To Change Place: Aztec Ceremonial Lands-
capes*. D. Carrasco, ed., p. 74-120. Niwot, University Press of
Colorado.

- BROWN, Betty Ann, "Ochpaniztli in Historical Perspective", in *Ritual*
1984 *Human Sacrifice in Mesoamerica*. E. Boone, ed., p. 195-210.
Washington, D. C., Dumbarton, Oaks.
- BURKHART, Louise M., "Moral Deviance in Sixteenth-Century Nahua and
1986 Christian Thought: The Rabbit and the Deer", in *Journal of*
Latin American Lore 12(2): 107-39.
- 1989 *The Slippery Earth: Nahua-Christian Moral Dialogue in Six-*
teenth-Century Mexico. Tucson, University of Arizona Press.
- CARMACK, Robert and James L. Mundloch, *El Título de Totonicapan*.
1983 *Fuentes para el estudio Maya*, n 3. México, Universidad Autó-
noma de México.
- CASO, Alfonso, *The Aztecs: People of the Sun*. Norman, University of
1958 Oklahoma Press.
- CIARAMELLA, Mary A., "The Lady with the Snake Headdress". Paper
1990 presented at VII Palenque Mesa Redonda, 1989.
- COE, Michael D., "Native Astronomy in Mesoamerica", in *Archaeoastro-*
1975 *nomny in Pre-Columbian America*. A. F. Aveni, ed., p. 3-32. Aus-
tin: University of Texas Press.
- 1978 *Lords of the Underworld*. Princeton, The Art Museum, Princeton
University.
- 1989 "The Hero Twins: Myth and Image", in *The Maya Vase Book*,
p. 161-184. New York, Kerr Associates.
- CORONA NÚÑEZ, José, *Antigüedades de México basadas en la recopilación*
1964-67 *de Lord Kingsborough*, 4 v. México, Secretaría de Hacienda
y Crédito Público.
- DURÁN, Fray Diego, *The Aztecs: The History of the Indies of New Spain*.
1964 Translated with notes by Doris Heyden and Fernando Horcas-
itas. New York, Orion Press.
- 1971 *Book of the Gods and Rites of The Ancient Calendar*. Trans-
lated by Fernando Horcasitas and Doris Heyden. Norman, Uni-
versity of Oklahoma Press.
- DURAND-FOREST, Jacqueline de, "Tlazolteotl", in *Smoke and Mist: Me-*
1988 *soamerican Studies in Memory of Thelma D. Sullivan*. J. K.
Josserand and K. Dakin, ed., p. 191-215. International Series
402(i). Oxford, BAR.
- EARLE, Duncan Maclean and Dean R. Snow, "The Origin of the 260-
1985 Day Calendar: The Gestation Hypothesis Reconsidered in Ligth

- of Its Use Among the Quiche Maya”, in *Fifth Palenque Round Table, 1983*. M. G. Robertson and V. M. Fields, eds., p. 241-44. San Francisco: Pre-Columbian Art Research Institute.
- EDMONSON, Monroe S., *The Book of Counsel: The Popol Vuh of the 1971 Quiche Maya of Guatemala*. Publication 35, Middle American Research Institute. New Orleans, Tulane University.
- FOUGHT, John G., *Chorti Maya Texts*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press. 1972
- GILLESPIE, Susan D., *The Aztec Kings: the Construction of Rulership in 1989 Mexica History*. Tucson, University of Arizona Press.
- GINGERICH, Willard, “Three Nahuatl Hymns on the Mother Archetype: 1988 An Interpretive Commentary”, in *Mexican Studies* 4(1): 4-30.
- GONÇALVES DE LIMA, Oswaldo, *Pulque, balché y pajauaru: en la etnobiología de las bebidas y de los alimentos fermentados*. México, Fondo de Cultura Económica. 1990
- GONZÁLEZ TORRES, Yólotl, *El culto a los astros entre los Mexicanos*. México: 1975 SEP/SETENTAS.
- 1979 “El panteón mexica”, en *Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, época III, n. 25: 9-20.
- GRAULICH, Michel, “The Metaphor of the Day in Ancient Mexican Myth 1981 and Ritual”, in *Current Anthropology* 22(1): 45-60.
- HARVEY, H. R. and Isabel Kelly, “The Totonac”, in *Ethnology*, parte 2. 1969 E. Vogt, ed., p. 638-81. *Handbook of Middle Americans*, v. 8. R. Wauchope, gen. ed. Austin, University of Texas Press.
- HEYDEN, Doris, “La Diosa Madre: Itzpapalotl”, en *Boletín del Instituto 1974 Nacional de Antropología e Historia*. México, D. F., época II, 11: 1-14.
- 1976 “Caves, Gods, and Myths: World-View and Planning in Teotihuacan”, in *Mesoamerican Sites and World-Views*. E. P. Benson, ed., p. 1-40. Washington, D. C., Dumbarton Oaks.
- “Historia de los Mexicanos por sus pinturas”, in *Teogonía e historia de los 1973 Mexicanos*. A. M. Garibay K., ed., p. 21-90. México, Editorial Porrúa.
- Historia de México (Histoire du Mexique)*, in *Teogonía e historia de 1973 los Mexicanos*. A. M. Garibay K., ed., p. 90-120. México. Editorial Porrúa.

- ICHON, Alain. *La Religión de los totonacas de la Sierra*. México, Instituto Nacional Indigenista. 1973
- JÄCKLEIN, Klaus, *Un Pueblo Popoloca*. México, Instituto Nacional Indigenista y Secretaría de Educación Pública. 1974
- JUSTESON, John S., "Appendix B: Interpretations of Mayan hieroglyphs", 1984 in *Phoneticism in Mayan Hieroglyphic Writing*. Publication n. 9. Institute for Mesoamerican Studies. Albany, State University of New York.
- KELLEY, David H., *Deciphering the Maya Script*. Austin, University of Texas Press. 1976
- KLEIN, Cecelia F., "Post-Classic Mexican Death Imagery as a Sign of Cyclic Completion", in *Death and the Afterlife in Pre-Columbian America*. E. P. Benson, ed. Washington, D. C., Dumbarton Oaks. p. 69-86. 1975
- 1976 *The Face of the Earth: Frontality in Two-Dimensional Mesoamerican Art*. New York & London, Garland Publishing, Inc.
- 1980 Who Was Tlaloc? *Journal of Latin American Lore* 6(2): 155-204.
- 1982 "Woven Heaven, Tangled Earth: A Weaver's Paradigm of the Mesoamerican Cosmos", in *Ethnoastronomy and Archaeoastronomy in the American Tropics*. A. F. Aveni and G. Urton, eds. p. 1-36. New York, The New York Academy of Sciences.
- 1988 "Rethinking Cihuacoatl: Aztec Political Imagery of the Conquered Woman", in *Smoke and Mist: Mesoamerican Studies in Memory of Thelma D. Sullivan*. J. K. Josserand and K. Dakin, ed. p. 237-78. International Series 402, Oxford, BAR.
- KNOROZOV, Yurii, *Maya Hieroglyphic Codices. Translated by Sophie D. Coe*. Publication n. 8, Institute for Mesoamerican Studies. Albany, State University of New York. 1982
- KUBLER, George, "Jaguars in the Valley of Mexico", in *The Cult of the Feline*. E. P. Benson, ed. Washington, D. C., Dumbarton Oaks Research Library and Collections. p. 19-50. 1972
- KURBJUHN, Kornelia, *Maya: The Complete Catalogue of Glyph Readings*. Kassel, Germany, Schneider & Weber. 1989
- LAMB, Weldon W., "Star Lore in the Yucatec Maya Dictionaries", in 1981 *Archaeoastronomy in the Americas*. R. A. Williamson, ed. Los Altos, Ballena Press. p. 233-248.
- 1984 "Tzotzil Starlore". Paper presented at the Conference on Ethnoastronomy. Washington. D. C.. 1983.

- LAUGHLIN, Robert M., "The Great Tzotzil Dictionary of San Lorenzo 1975 Zinacantan", in *Smithsonian Contributions to Anthropology*, n. 19, Washington, D. C., Smithsonian Institution Press.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel, *Aztec Thought and Culture*. Norman, University 1963 of Oklahoma Press.
- 1989 "A reflection on the ancient Mesoamerican ethos", in *New World Archaeoastronomy: Selected Papers from the 2nd Oxford International Conference on Archaeoastronomy*. A. F. Aveni, ed., Cambridge. Cambridge University Press, p. 219-26.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *The Myths of the Opossum: Pathways of Meso-* 1993 *american Mythology*. Albuquerque, University of New Mexico Press.
- LOO, Peter Van der, *Códices costumbres continuidad: un estudio de reli-* 1987 *gión mesoamericana*. Leiden. Archaeologisch Centrum, R. U. Leiden.
- MATOS MOCTEZUMA, Eduardo, *Una Visita al Templo Mayor de Tenoch-* 1981 *titlan*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- 1991 "Las seis Coyolxauqui: variaciones sobre un mismo tema". *Estudios de Cultura Náhuatl*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 21: 15-30.
- MILBRATH, Susan, *The Moon in Mesoamerica: Celestial Observation Re-* 1990 *corded in Metaphorical Imagery*. Miami Museum of Science.
- 1993a "Postclassic Maya Metaphors for Lunar Motion", in *Palenque Round Table Volume X*, edited by Martha J. Macri and Janise McHargue. Pre-Columbian Art. Research Institute, in press.
- 1993b "Decapitation of Lunar Deities in Ancient Central Mexico". Paper presented at the Simposio Internacional Sobre la Muerte: Diversos Enfoques en torno a su significado, Tlaxcala, México.
- MUÑOZ CAMARGO, Diego, *Relaciones Geográficas del Siglo XVI: Tlaxcala* 1984 (Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala ca. 1577). R. Acuña, ed. México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- NEUENSWANDER, Helen, "Vestiges of Early Maya Time Concepts in Con- 1981 temporary Maya (Cubulco Achi) Community: Implications for Community", in *Estudios de Cultura Maya*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, v. 13.
- NICHOLSON, H. B., "Religión in Pre-hispanic Central México", in *Ar-* 1971 *chaeology of Northern Mesoamerica*, part 1. G. Ekholm and I.

- Bernal, eds., p. 395-446. *Handbook of Middle American Indians*, v. 10. R. Wauchope, general editor. Austin, University of Texas Press.
- 1991 "The Octli Cult in Late Pre-Hispanic Central Mexico", in *To Change Place: Aztec Ceremonial Landscapes*, David Carrasco, ed., p. 158-187. Niwot, University Press of Colorado.
- NICHOLSON, H. B. and Eloise Quiñones Keber, *Art of Aztec Mexico*:
1983 *Treasures of Tenochtitlan*. Washington, D. C., National Gallery of Art.
- NOWOTNY, Karl, *Codex Borgia*. Codices Selecti Akademische Druck-u.
1976 Verlagsanstalt, Graz, Austria.
- NUFTALL, Zelia, "The Periodic Adjustments of the Ancient Mexican Calendar", in *American Anthropologist*, 6: 486-500.
- PASZTORY, Esther, "The Gods of Teotihuacan: A Synthetic Approach in
1973 Teotihuacan Iconography", in *Proceedings of the 40th International Congress of Americanists*, vol. 1, p. 146-59.
- 1974 "The Iconography of the Teotihuacan Tlaloc", in *Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology* n. 15. Washington, D. C., Dumbarton Oaks.
- 1983 *Aztec Art*. New York, Harry N. Abrams.
- 1988 "Catalogue of the Wagner Murals Collection", in *Feathered Serpents and Flowering Trees: Reconstructing the Murals of Teotihuacan*. K. Berrin, ed. p. 137-193. San Francisco, The Fine Arts Museum of San Francisco.
- 1993 "Teotihuacan Unmasked: A View through Art", in *Teotihuacan: City of the Gods*. K. Berrin and E. Pasztory, eds. New York, Thames and Hudson, p. 44-63.
- PRECHTEL, Martin and Robert S. Carlsen, "Weaving and cosmos amongst
1988 the Tzutujil Maya of Guatemala". in *RES: Anthropology and Aesthetics*, 15: 123-132.
- REMINGTON, Judith, "Current Astronomical Practices among the Maya",
1977 in *Native American Astronomy*. A. F. Aveni, ed. Austin, University of Texas Press, p. 75-88.
- SAHAGÚN, Fray Bernardino de, *The Florentine Codex: General History
1950-82 of the Things of New Spain*, 12 vols. A. J. O. Anderson and C. E. Dibble, trans. and eds. Santa Fe, School of America Research: Salt Lake City, University of Utah.

- 1974 *Primeros Memoriales of Fray Bernardino de Sahagún*. Wigberto Jiménez Moreno, trans. Colección Científica 16. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- SANDSTROM, Alan R. and Pamela E. Sandstrom, *Traditional Papermaking and Paper Cult Figures of México*. Norman and London. University of Oklahoma Press.
- SCHELE, Linda, "Palenque: The House of the Dying Sun". in *Native American Astronomy*. A. F. Aveni, ed. Austin, University of Texas Press. p. 42-56.
- SCHELE, Linda and Jeffrey H. Miller, *The Mirror, the Rabbit, and the Bundle: "Accession" Expressions from the Classic Maya Inscriptions*. Studies in Pre-Columbian Art & Archaeology, n. 25. Washington, D. C., Dumbarton Oaks.
- SCHELE, Linda and Mary Miller, *The Blood of Kings: Dynasty and Ritual in Maya Art*. Fort Worth, Kimbell Art. Museum.
- SCHELE, Linda and David Freidel, *A Forest of Kings: The Untold Story of the Ancient Maya*. New York, William Morrow.
- SCHULTZE JENA, Leonhard, "La Vida y las Creencias de los Indígenas Quichés de Guatemala". Publicaciones Especiales del Instituto Indigenista Nacional n. 1. Sobretiro de los *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala*.
- SELER, Eduard, *Codex Vaticanus n. 3773 (Codex Vaticanus B)*. Berlin 1902-03 and London, Duke du Loubat.
- 1960-61 *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Altertumskunde*. 5 vols. Austria, Graz (Reprinted from the 1902-03 edition, Berlin).
- 1963 *Comentarios al Códice Borgia*, México, Fondo de Cultura Económica, vol. 2.
- SPRANZ, Bodo, *Los Dioses en los Códices Mexicanos del Grupo Borgia*. 1973 México, Fondo de Cultura Económica.
- STONE, Andrea, "The Zoomorphs of Quirigua", Guatemala. Ph. D. Dissertation, University of Texas, Austin. Ann Arbor, University Microfilms.
- 1985 "The Moon Goddess at Naj Tunich". in *Mexicon* vii: 23-29.
- 1990 "A Case of Dual Identity: the Grandmother and the Unfaithful Wife as a Paradigm in Maya Art". Paper presented at the 89th annual meeting, American Anthropological Association, New Orleans.

- n.d. *Images from the Underworld: Naj Tunich and the Tradition of Maya Cave Painting*. Austin: University of Texas Press (in press).
- SULLIVAN, Thelma D., "Tlazolteotl-Ixcuina: The Great Spinner and Weaver", in *The Art and Iconography of Late Post-Classic Central Mexico*. E. H. Boone, ed. p. 7-37. Washington, D. C., Dumbarton Oaks.
- TAGGART, James A., *Nahuatl Myth and Social Structure*. Austin, University of Texas Press.
- 1992 "Gender segregation and cultural constructions of sexuality in two Hispanic societies", in *American Ethnologist* 19(1): 75-96.
- TARN, Nathaniel and Martin Prechtel, "Constant Inconstancy: The Feminine Principle in Atiteco Mythology", in *Symbols and Meaning Beyond the Closed Community: Essays in Mesoamerican Ideas*. G. Gossen, ed. p. 173-84. Studies in Culture and Society, vol. 1. Albany, Institute for Mesoamerican Studies, SUNY.
- TAUBE, Karl, "The Teotihuacan Spider Woman", in *Journal of Latin American Lore* 9(2): 107-189.
- 1992 *The Major Gods of Ancient Yucatan*. Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology, no. 32. Washington, D. C., Dumbarton Oaks.
- TEDLOCK, Dennis, *Popol Vuh*. New York, Simon and Schuster.
- 1985
- TEZOSÓMOC, Hernando Alvarado, *Crónica Mexicáyotl*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- 1975
- THOMPSON, Donald, "Maya Paganism and Christianity: A History of the Fusion of Two Religions", in *Middle American Research Institute Publication* 19, New Orleans, Tulane, p. 1-36.
- 1954
- THOMPSON, J. Eric, *Ethnology of the Mayas of Southern and Central British Honduras*. Anthropological Series 2. Chicago, Field Museum of Natural History.
- 1930
- 1939 *The Moon Goddess in Middle America*. Contributions to American Anthropology and History 29. Washington, D. C. Carnegie Institution.
- 1970 *Maya History and Religion*. Norman, University of Oklahoma Press.

- 1971 *Maya Hieroglyphic Writing: An Introduction*. 3rd Edition. Norman, University of Oklahoma Press.
- 1972 *A Commentary on the Dresden Codex: A Maya Hieroglyphic Book*. Philadelphia, American Philosophical Society.
- TORQUEMADA, Fray Juan de. *Monarquía Indiana* 3 vols. México: Biblioteca Porrúa, 1943.
- TOWNSEND, Richard, "Pyramid and Sacred Mountain", in *Ethnoastronomy and Archaeoastronomy in the American Tropics*, A. F. Aveni and G. Urton, eds. New York, The New York Academy of Sciences, p. 37-62.
- TOZZER, Alfred M., *Landa's Relación de las Cosas de Yucatán*. Papers of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Cambridge, Harvard University, v. xviii.
- VAN ZANTWIJK, Rudolph, *Servants of the Saints: The Social and Cultural Identity of a Tarascan Community in Mexico*. Assen, Van Gorcum & Co.
- 1985 *The Aztec Arrangement: The Social History of Pre-Hispanic México*. Norman, University of Oklahoma Press.
- VILLACORTA, J. Antonio and Carlos A. Villacorta. *Códices Mayas*. 2ª edición. Tipografía Nacional, Guatemala.

LA GESTACIÓN MÍTICA DE MÉXICO-TENOCHTITLAN

PATRICK JOHANSSON K.

I. INTRODUCCIÓN

Cualquier intento por dilucidar hechos o acontecimientos del pasado precolombino de México constituye un descenso órfico en una dimensión nebulosa que recela “verdades” difusas inalcanzables sin una previa adaptación del *sujeto* investigador y de su herramienta cognoscitiva al *objeto* por estudiar.

Una de las medidas propedéuticas esenciales para lograr tal efecto consiste en tratar de colmar el abismo infranqueable que constituye el planteamiento perspectivo focal, propio de la ciencia occidental, e intentar percibir de manera “empática” el texto indígena que ostenta el documento. En efecto, son los parámetros propiamente indígenas de estructuración del sentido que nos deben de dar la pauta para su interpretación.

Ahora bien, uno de estos parámetros es sin duda la tendencia a una mitización de lo vivido que prevalece en un contexto cultural prehispánico. Las contingencias que arrastra el tiempo histórico, si bien fueron generalmente consignadas, no parecen haber interesado de sobremanera a los antiguos mexicanos que preferían la verdad arquetípica del mito. Siguiendo esta tendencia, la historia sufrirá “la acción corrosiva de la mitización”¹ por un lado y por otro, las difusas pulsiones primordiales del hombre se organizarán en un relato: el mito. Si el caos primordial del hombre del Anáhuac tiene que estructurarse en un relato para ser “aprehendido”, los hechos históricos y por lo tanto “reales” tienen que colarse con los moldes “irreales” del mito para acceder a la dimensión sensible propia del mundo indígena donde prevalece el *inconsciente colectivo* y el *sentimiento*.²

¹ Cf. Eliade, p. 38.

² Recordemos que el verbo náhuatl *mati* expresa a la vez el conocer y el

Siendo el indígena parte constitutiva del mundo, coextensión de la materia al igual que las plantas, las rocas, las aguas, etcétera, debe dejar fluir el mundo en él, por lo que teme la prometea hipertrofia de la conciencia, del intelecto, que si bien le permitiría despejar ciertas incógnitas, lo desvincularía del mundo sensible.

La percepción subliminal del mito permite al *saber* coincidir con el *ser*.

Entre los innumerables mitos que ubican, justifican y rigen la existencia del indígena náhuatl en el mundo prehispánico, uno de los más importantes es sin duda el mito de la fundación de una nación. La fundación de una nación o de un pueblo reviste como lo señala Mircea Eliade un carácter cosmogónico:

Lo que se ha volver “nuestro mundo” debe ser prealablemente creado y toda creación tiene un modelo ejemplar [...] es la repetición de un acto primordial; la transformación del caos en cosmos mediante el acto divino de la creación.³

Este “modelo ejemplar”, el acto divino de la creación, lo entrañan todos los mitos concernientes a la fundación de las ciudades nahuas de la región central de México con diferencias relativamente menores, en términos actanciales, según las variantes.

Los elementos comunes a todas son el carácter matricial de su origen, el mito de la *Creación* que se inscribe en palinsesto en cada texto y la verdadera “gestación” que representa el recorrido iniciático (cíclico) que conduce los pueblos al lugar donde se ha de establecer su cosmos, su ciudad y que no es más que la reproducción arquetípica del origen.

Analizaremos en lo que sigue la versión mexicana de la fundación de México-Tenochtitlan apoyándonos esencialmente sobre la variante que ofrece la *Crónica Mexicayotl* y trataremos de determinar lo que instaure cada etapa de esta gestación mítica.

II. AZTLÁN Y TENOCHTITLAN: el Alfa y el Omega

Situado en el difuso horizonte mítico, Aztlán representa el origen por excelencia, el centro primordial, la matriz donde se gestó el pueblo

sentir. El indígena prehispánico es un ser más “íntegro” que el europeo en términos existenciales: presiente la dimensión oculta del inconsciente y sabe drenar mediante ritos las fuerzas instintivas que brotan de las profundidades de su ser.

³ Eliade, p. 33-34.

azteca, punto de partida del andar existencial pero también fin último, muerte blanca, muerte alba en la que se disipan unas formas para que renazcan otras.

La ubicación del *Alfa* histórico-geográfico que representa Aztlán, si es que puede ser determinada, es irrelevante puesto que la cuestión del origen trasciende las contingencias del espacio y del tiempo reales y se sitúa al nivel del arquetipo en el sentido que dieron Jung y luego Mircea Eliade a este término. Ubicar a Aztlán consistirá entonces en enumerar los paradigmas arquetípicos que lo constituyen, definir lo que representa para la psique colectiva azteca y vislumbrar cómo este arraigo mítico determinó distintas modalidades de la presencia "azteca" al mundo.

Cuando salen de Aztlán en un año *Ce-Tecpall* (Uno-Pedernal) los aztecas conducidos por su dios Huitzilopochtli emprenden un viaje iniciático que los debe llevar a la tierra prometida donde se asentarán y reinarán. Este lugar de predilección llamado posteriormente Tenochtitlan será reconocido gracias a una hierofanía, ya muy conocida, y que se volvió el emblema de la nación mexicana: el águila sobre el nopal devorando una serpiente.⁴

La imagen del águila sobre el nopal señal inequívoca de que los aztecas encontraron el lugar prometido por su dios representa un renacer cíclico precedido por una muerte ritual a un mundo que ya periclitó. De hecho, fue el reconocimiento de este mundo, el hecho de haber regresado al origen que permitió este renacer: Tenochtitlan es Aztlán, los aztecas ya regresaron al origen primordial, el omega se confunde con el alfa, ya puede nacer el espacio-tiempo existencial de los aztecas.

Consideraremos en lo que sigue los distintos paradigmas que enlazan funcionalmente el *alfa* y el *omega*.

a) Los paradigmas analógicos

La blancura

Auh niman oquittaque iztac in ahuehuatl, iztac in huexotl, in oncan ihcac, ihuan iztac in acatl, iztac in tolli, ihuan iztac in cueyatl iztac in michin, iztac in cohuatl, in ocan nemiatlan...⁵

⁴ La serpiente no aparece en todas las variantes del mito.

⁵ Cf. *Crónica Mexicayotl*, p. 62-63.

Y luego lo vieron, blanco el ahuehuete, blanco el sauce, que allá está en pie, y blanco el carrizo, blanco el tule, y blanca la rana, blanco el pez, blanca la culebra que allá viven en el agua...

La blancura de todos los elementos enumerados recuerda claramente *Aztlán* o *Aztatlan*, "lugar de blancura" o "de garzas blancas". El acromatismo que se manifestó a la salida reaparece hierofánicamente a la llegada expresando asimismo el retorno al origen. Representa la reabsorción de lo múltiple en la indiferenciación cromática plena de nuevas potencialidades.

La insularidad

Aztlán es una isla situada en medio de una extensión de agua. Como tal representa un cosmos perfecto, simboliza el centro espiritual primordial y constituye, un eje. Al salir de *Aztlán* los aztecas atraviesan el agua para llegar a *Huehuculhuacan* o *Teoculhuacan*, en la tierra firme. Al llegar a la tierra prometida, pasarán de nuevo de *Culhuacan* a la isla en medio de lago de Texcoco.

El agua

Tanto las aguas que rodean la isla como aquellas en las cuales se sumerge *Axolotl* representan las aguas matriciales del origen. El agua contiene todas las virtualidades de la manifestación, todos los gérmenes, todas las promesas de desarrollo y todas las modalidades de resorción. Las formas se diluyen en el agua donde se gesta el nuevo estado del ser.

Al simbolismo del agua corresponden también el *ahuehuete*, el *axolotl*, el carrizo, el tule, la rana, el pez y la serpiente, todos blancos que los aztecas descubren al llegar al lago.

Acatl: el carrizo

El simbolismo acuático del junco se añade frecuentemente al del agua en las variantes que describen la fundación de México-Tenochtitlan. Expresiones como: *Atlihtic*, *tultzallan*, *acatzallan*, "en el agua,

entre los tules y los juncos”, yuxtaponen y funden los simbolismos regresivos del agua y de la caña. A la difusión en el agua, la caña añade sin embargo el sema axial de su verticalidad.

b) Los paradigmas homológicos

Oztotl: la matriz primordial

Chicomoztoc, el lugar de las siete cuevas, es otro nombre de Aztlán. El simbolismo genésico que entraña esta entidad es claro y hace de *Aztlán-Chicomoztoc* un lugar matricial. Recordemos que en náhuatl *otztic* significa “preñada”, lo que no deja lugar a duda sobre el simbolismo náhuatl de la cueva. En la versión que aduce *Chilmápain* los siete “clanes” (*chiconcapullin*) se llaman también *chicontlaxillacaltin*, que debemos leer probablemente *chicontlaxillancaltin* palabra que entraña *xillan(tli)* “el vientre”.⁶

En esta misma versión de *Chimalpain* el significado de *Chicomoztoc* es más preciso:

Motenehua Chicomoztoc ca chicoccan in coyonqui Texcalli oztotl.

“Se llama *chicomoztoc* porque la roca está agujerada de cuevas en siete lugares”.⁷

El símbolo de la perforación es claro y recuerda el mito de la *Creación del hombre* cuando Quetzalcóatl se ve imposibilitado de soplar su caracol ya que éste no está agujerado.⁸ Sólo una vez perforado el caracol (por los abejorros) puede Quetzalcóatl producir el sonido primordial fecundador que penetra el oído de *Miclantecuhtli*. Además, en ambos contextos narrativos, los “héroes civilizadores” tienen que dar cuatro vueltas: al círculo precioso de *Miclantecuhtli* por lo que concierne a Quetzalcóatl, a la gruta (en forma de ir y venir) en cuanto a los aztecas.⁹

El equivalente arquetípico de la cueva en Tenochtitlan lo constituyen como lo veremos el *temazcalli* y las aguas en que se sumerge *Axoloa* y donde se encuentra Tláloc.

El recorrer iniciático que fue “la peregrinación” si bien constituyó un regreso a la matriz primordial, entraña también como lo veremos

⁶ Chimalpain, p. 22.

⁷ *Ibid.*, p. 21.

⁸ Lehmann, p. 331.

⁹ Chimalpain, p. 20.

más adelante una nueva modalidad existencial que expresa el paso del vientre femenino al corazón masculino. De hecho el mitema correspondiente a la cueva de Aztlán-Chicomoztoc lo constituye el corazón de *Copil*, nuevo centro vital del que brota el nopal y a partir del cual se crea el espacio/tiempo de México-Tenochtitlan.

Chicome "siete"

Chicomoztoc, "siete cuevas", los siete *capultin*, los siete *mimixcohuas* entrañan el elemento 7 que se perderá durante la peregrinación por razones funcionales que consideraremos adelante. Como lo veremos, a la probable androginidad primordial que simboliza el 7 sucederá la fértil desintegración de esta entidad numérica en *cuatro* femenino y *tres* masculino que generarán el espacio humano en sus aspectos respectivamente horizontal y vertical así como el dinamismo creador del antagonismo sexual.

El 7 es el equivalente, en este mito, a la dualidad gemelar indiferenciada que contiene el mito de la *Creación del Sol y de la Luna*. En esta androginidad primordial se encuentran las potencialidades femenina 4 y masculina 3 que el siete tendrá que "parir" para que corra la existencia.

La comparación estructural de los componentes paradigmáticos de Aztlán-Chicomoztoc y Tenochtitlan muestra claramente un regreso al origen a través de las analogías de ciertos elementos. Muestra también un desplazamiento circular evolutivo a partir de este origen mediante la no coincidencia de la "cueva" y del "7" que se vuelven en Tenochtitlan "corazón" y el compuesto 4, 3. Este movimiento circular que se aparta del punto original constituye una *espiral* la cual simboliza a su vez una rotación creacional, un progreso, una evolución que se revelará más plenamente cuando brote el nopal del corazón de *Copil* y que el principio celestial y luminoso que representa el águila confirme simbólicamente la *manifestación*, la existencia.

III. LA PEREGRINACIÓN: UN MITO DE CREACIÓN COSMOGÓNICA

Las etapas cardinales que conducen cíclicamente los aztecas mexicanos al centro donde brotará Tenochtitlan recuerdan las eras que

precedieron la aparición del quinto sol en la llamada *Leyenda de los Soles*:¹⁰ la era de los jaguares (*ocelotl*), año 1-Caña, la del viento, año 1-Pedernal, la era del fuego, año 1-Tecpatl;¹¹ la del agua, año 1-Casa. En estas cuatro eras se enuncian entre otras cosas los elementos materiales que han de formar el mundo (*ocelotl* (jaguar) = tierra; *Ehecattl* = aire; *tlequiauitl*, fuego y *atl*, agua, a los que les falta algo esencial: el movimiento *ollin*. La idea de que una era o vida estructurada en torno a un eje cardinal determinado no procedía y que sólo la totalidad del espacio tetralógico, con el tiempo como eje podía permitir la existencia se encuentra también en la *Peregrinación*. En cada etapa los aztecas se instalan, establecen su templo, hacen sus sacrificios sin que el dios les permita permanecer. Únicamente cuando hayan recorrido los cuatro horizontes cardinales y que se hayan reintegrado al centro regenerador podrá existir México-Tenochtitlan y por extensión procederá la existencia.

Del *Alfa* al *Omega* se gesta míticamente la creación del “mundo” azteca y de su centro: el templo de México-Tenochtitlan. Entre los distintos programas narrativos estrechamente vinculados en el relato correspondiente a la versión de la *Crónica Mexicayotl*, además de las eras que antecedieron a la aparición del Sol y de los espacios cardinales asimismo definidos, destaca claramente el mito de la *Creación del Sol y de la Luna* con una configuración mitemática¹² muy similar a la que encontramos en la variante del *Códice Florentino*:

—A las tinieblas del caos primordial, indiferenciado, de uno corresponde la blancura, también indiferenciada del otro. A nivel simbólico lo negro y lo blanco son equivalentes aunque la blancura contiene potencialmente el albor, el germen de la existencia.

—La penitencia durante cuatro días y los instrumentos de la penitencia (*acxoyatl*) se encuentran en las dos versiones con la misma función: “el merecimiento” previo a cualquier mutación, cualquier cambio.

—La oposición *Nanahuatzin / Tecciztecatl* se encuentra en “la *Peregrinación*” bajo los rasgos de los hijos de un tal Moctezuma: *Chalchiuhlatonac* y otro de nombre desconocido que ha de reinar sobre los *cuexteca*.¹³ Por otra parte Huitzilopochtli y Malinalxóchitl encar-

¹⁰ Lehmann, p. 322 ssq.

¹¹ Error probable. Debe ser *tochtli* “conejo”.

¹² De “mitemas”: unidad actancial a nivel mítico.

¹³ *Crónica Mexicayotl*, p. 15.

nan también esta dualidad cósmica a la que se añade, en esta variante, una distinción de sexo. La "separación" de los grupos corresponde a una necesidad "latente" de división: noche/día, luna/sol, femenino/masculino.

Al salto de *Nanahuatzin* y *Tecciztecatl* en la hoguera corresponde la ruptura del árbol. Ambos mitemas determinan la aparición de la luz.

—El estallido de la androginidad es manifiesto en el mito de la *Creación del Sol y de la Luna* cuando el conejo en la luna desequilibra la perfecta gemelaridad solar para introducir la oposición femenino/masculino; luna/sol. En la *Peregrinación*, durante la primera parte del avance de los aztecas, Huitzilopochtli tiene un tenor andrógino. En un momento dado se expresa la necesidad de distinción, de separación: el abandono de Malinalxóchitl, la "hermana mayor" de Huitzilopochtli corresponde a la disyunción luna/sol y a la "persecución" consecuente puesto que Malinalxóchitl "busca" a su hermano, lo que se traduce en términos cósmicos por la alternancia noche/día, luna/sol.

Ambos númenes expresan la partición dual y su oposición radical a través de una montaña distinta. La montaña de Huitzilopochtli será *Coatepec* mientras que Malinalxóchitl residirá sobre el *Texcaltepec*.

Recordemos aquí que la montaña, en términos simbólicos, representa el *centro* por excelencia por donde pasa el eje vertical del mundo y de la trascendencia. El desdoblamiento de este eje primordial manifiesta claramente la dualidad suprema sobre la cual se va a articular el pensamiento religioso de los aztecas. En el mito de la *Creación* las dos montañas son identificadas como las pirámides de Teotihuacan (*itzacual Meztli, itzacual Tonalli*).

—El sacrificio de los dioses muestra un paralelismo notorio entre ambos mitos. Quetzalcóatl sacrifica a los dioses (nocturnos), mientras que Huitzilopochtli despedaza a *Coyolxauhqui* y a los *Centzonhuitznahua*, los cuales simbolizan las fuerzas íntimas de la oscuridad que se oponen a la aparición de la luz, a la "existencia" y más generalmente a la *manifestación*.

—En ambos mitos un dios permanece: en uno se trata de Xólotl que Quetzalcóatl mata en las aguas primordiales. En el otro se trata de Copil el hijo de Malinalxóchitl, cuyo corazón es arrojado en el centro de la laguna (aguas primordiales) y del cual brota el nopal, hierofanía suprema para los aztecas. El hecho de que más tarde *Axóloa* (= *Xólotl*) se sumerge en las aguas en Tenochtitlan refuerza este paralelismo.

—Se observa en ambos mitos el uso repetitivo del mitema 4, la gestación “cardinal” del tiempo.

El 5, número de la totalidad dinámica entre los aztecas se manifiesta igualmente en cada uno de los mitos.

La distinción que se puede establecer entre los dos mitos radica en dos mitemas: el número 7 que no aparece funcionalmente en el mito de la *Creación* por razones que ya consideramos y la *gruta* matricial que pasa a ser, después del recorrido iniciático, el corazón de Copil. En el mito de la peregrinación, el nuevo ciclo constituye una *espiral* puesto que reúne el regreso a la matriz primordial y la apertura a una existencia nueva.

IV. PARADIGMAS INTUITIVOS EN LA REPRESENTACIÓN DEL ESPACIO-TIEMPO INDÍGENA

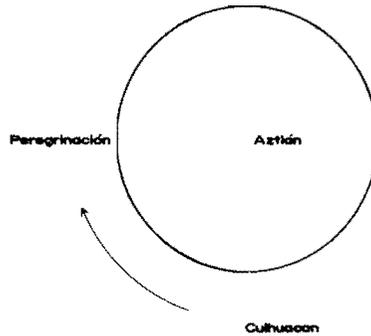
Antes de proseguir con el estudio del mito de la *Peregrinación* conviene establecer los paradigmas “geo-métricos” mediante los cuales los pueblos nahuas representaban intuitivamente el espacio-tiempo en el que estaban inmersos y que formalizaban estructuralmente la creación del mundo.

El análisis de las fuentes permite establecer de manera categórica un primer postulado esencial: el tiempo y el espacio constituyen una totalidad insecable por lo que no es posible aislar analíticamente uno de estos componentes para considerarlo individualmente. Un momento determinado es también siempre un lugar específico. Esto hace de la existencia un eterno “andar” como lo muestra la palabra náhuatl que le corresponde: *nemi* es “vivir” pero también “andar”.

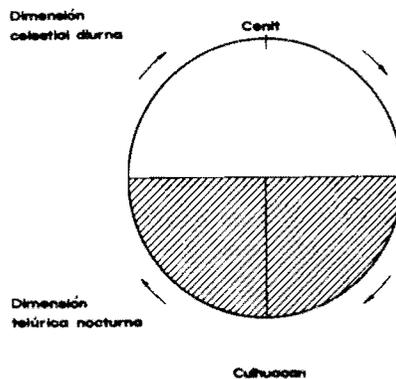
Otro postulado es que los *aprioris* de la geometría euclidiana no operan en el México prehispánico donde la verticalidad y la horizontalidad obedecen a planteamientos “mito-lógicos”. En el mito que nos ocupa aquí observamos precisamente una curiosa “transmutación” geométrica de la horizontalidad a-temporal de Aztlán a la espacio-temporalidad cíclica “vertical” que constituye la *Peregrinación* en sí. En efecto, Aztlán, el origen primordial, y la extensión acuática que lo rodea forman un círculo con un centro.

La travesía hacia Culhuacan en un año *Ce-tecpall* arranca los *mexicas* a la inercia sustancial de la cueva matricial y los coloca en “órbita” espacio-temporal. A partir de este momento no debemos

de observar Aztlán “geográficamente” desde arriba sino verticalmente como la carátula de un reloj.



Ahora bien el espacio-tiempo del andar cósmico se manifiesta a través del recorrido de los astros, esencialmente el Sol y la Luna. A la circularidad estructurante de la *Peregrinación* (que instaura de hecho la ciclicidad) debemos de añadir los parámetros: cielo/tierra o luz/oscuridad que dividen geoméricamente el círculo en dos hemisferios.



Según una perspectiva “mito-lógica” los aztecas al salir de Aztlán hacia Culhuacan (lugar de los abuelos) en un año 1-Pedernal se dirigen consecuentemente hacia el Norte, hacia el Nadir del recorrido solar, en las entrañas de la tierra, lugar/momento en que nace el espacio-tiempo iniciático. Después de atravesar las densidades telúricas y celestiales en su recorrido *evolutivo* hacia el Cenit bajarán en un movimiento *involutivo* hacia el Nadir, Culhuacan, antes de regresar al centro para que comience la era del movimiento universal y que viva México-Tenochtitlan.

V. ESTRUCTURACIÓN MÍTICA DEL COSMOS MEDIANTE EL RECORRIDO INICIÁTICO

La *Peregrinación* mítica que realizan los aztecas, llamados mexicas después de su “separación”, y que los va a conducir a Tenochtitlan, constituye una creación del mundo. Este recorrido consta como lo veremos a continuación de cuatro etapas que establecen y consagran los puntos cardinales, el espacio cósmico, antes de la reincorporación al centro para la emergencia de la gran Tenochtitlan en el tiempo y la estructuración subsecuente del espacio urbano según los parámetros despejados por el mito.

1. *La creación del Este o la apertura existencial*

De acuerdo con nuestra hipótesis la salida de los aztecas de Culhuacan representa el comienzo del recorrido solar que pronto vencerá las fuerzas telúricas de la oscuridad para elevarse en el cielo. La primera etapa de este recorrido será por lo tanto el Este, momento/lugar donde nace el Sol, que se verá asimismo consagrado como primer punto cardinal. El mito del nacimiento del Sol se encuentra implícitamente contenido en esta primera secuencia narrativa:

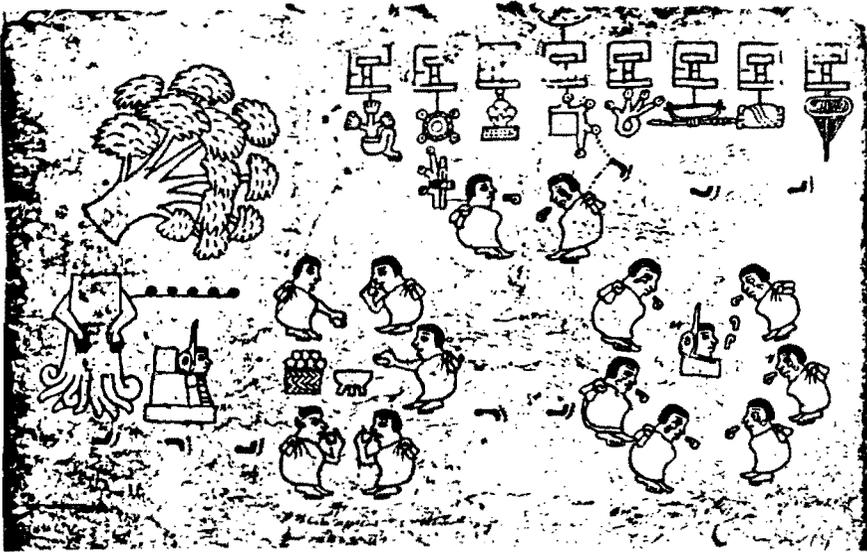
Como ya lo vimos, la dualidad potencial es sugerida por los dos hijos de *Moteuhcçoma*: el mayor (*Tetiachcauh*), un *cuexteca* cuyo nombre el informante no recuerda, y un mexica llamado *Mexi* o *Chalchiuhltatonac*. El menor (*Teteycauh*) odia al mayor (*quicocolia in itiachcauh*) y quiere reinar sólo.

Al salir los mexitin hacen penitencia en *Quinehuayan*, *Tzotzompan* con sus ramas de abeto,¹⁴ repitiendo asimismo lo que hicieron *Nana-*

¹⁴ *Ibid.*, p. 16.

huatzin y *Tecciztecatl*, antes de echarse al fuego para que saliera la luz. El paralelismo entre *Nanahuatzin* y *Tecciztecatl* por un lado y el *Chalchihuitltonac* y *Cuexteca* por el otro es revelador: El *Cuexteca* es la luna en potencia mientras que *Chalchihuitltonac* es el sol en su gestación mítica.

Los aztecas emprenden su recorrido llevando su dios a cuestas. Los *Teomamaque* son *Iztacmixcohuatzin*, *Apanecatl*, *Tezacohuacatl* y una mujer *Chimalma*. Llegan los aztecas al pie de un ahuehuete en un lugar donde instalan un templete, *momoztli*. Una hierofanía se produce entonces, mediante la ruptura del ahuehuete, con el cual culmina la primera fase de la *Peregrinación*.



Códice Boturini, Lám. 3

El resquebramiento del árbol tiene un claro significado simbólico. Representa la irrupción de la luz en la oscuridad y la manifestación en términos más generales. Es la luz del alba, espacio-tiempo de *Tlahuizcalpantecutli*.

En el *Códice Borgia*, encontramos una lámina que expresa la acción de *Tlahuizcalpantecutli* como talador.



Códice Borgia, Lám. 19

*Oneltic in otlathuic omotineuh in ipan poztec in quahuil.*¹⁵

“Sucedió cuando amaneció en este momento se quebró el árbol.”

La lectura “mito-lógica” de esta frase es probablemente: “Sucedió cuando se quebró el árbol, en este momento amaneció.

La apertura existencial que realiza la quebradura del árbol entraña también la muerte. Pues, si bien el árbol nunca moría a través de los ciclos vegetales, una vez que se abre la dimensión existencial se instaura a través del tiempo, la muerte.

Duró cuatro años la estancia de los aztecas en este lugar. Los 7 *mimixcoas* entre los cuales figura *Xiuhnelztin*, *Mimichtzin* y *Teoxahual* se precipitan y caen al pie de la biznaga y del mezquite (*hueycomitl ihuan mizquitl*). Allí son sacrificados por los aztecas (por mando de *Huitzilopochtli*).¹⁶



Códice Boturini, Lám. 4

La hierofanía (cratofanía) del árbol y el sacrificio de los *mimixcoas* consagran el espacio/tiempo este como el primero de los puntos/momentos cardinales, lugar/instante de la irrupción de la luz desde las tinieblas sustanciales, y de la *manifestación*.

¹⁵ *Ibid.*, p. 19.

¹⁶ *Ibid.*, p. 22.

Resulta interesante notar que la resquebradura vegetal que permite la existencia se relaciona en muchas fuentes con una *comida*.



Códice Fejérváry Mayer, Lámi. III

En la *Crónica Mexicayotl*, al fin de la *Peregrinación* también se produce una comida asociada esta vez con el *temazcal* matricial y regenerador. Quizás debamos ver aquí el esquema mítico ejemplar que fundamenta el *neuhcayotl* “desayuno” y el *cohcayotl* “cena”.

Durante esta mutación cósmica, los aztecas se vuelven, según instrucciones de su dios Huitzilopochtli, *Mexitin* y reciben sus armas: la flecha, el arco, la redescilla. A partir de este momento el destino de los ya *mexica* se confunde metafóricamente con el ciclo solar: reinarán sobre el mundo (*cemanahuac*) como el sol reina sobre el universo. Dice Huitzilopochtli:

*Ca nel notequiuh onihualhualoc.*¹⁷

¹⁷ *Crónica Mexicayotl*, p. 24.

“Porque en verdad es mi tarea, por eso fui enviado”.

Los mexicas van de *Culhuacan a tona ixhuacan, tonallan* “el lugar donde crece la luz, el lugar del sol” es decir que se elevan hacia la *manifestación* como el sol brota de las entrañas de la noche o como la planta surge de la tierra. Así desde el amanecer, se define la modalidad existencial de los aztecas: la guerra, *yaoyotl*.

Al elevarse la luz, el sol, al realizarse la *manifestación*, todos los paradigmas regresivos deben ser “abandonados”: es así que los aztecas dejan en el *agua* a los Michoacanos¹⁸, desnudos y a Malinalxóchitl, hermana mayor, encarnación mítica de la luna, la noche, la femineidad. Las palabras de Huitzilopochtli a este respecto son reveladoras:

*Notahuane ca amo notequiuh in quimotequiuhitia in Malinalxóchitl in ompa inic oniquizaco inic onihualihualoc ca mitl ca chimalli [...] Ca yaoyotl in notequiuh.*¹⁹

Padres míos no es mi tarea el cuidar a Malinalxóchitl allí donde yo vine a salir cuando yo fui enviado, es la flecha, el escudo [...] es la guerra mi oficio.

Mediante el abandono del principio nocturno y femenino que representan Malinalxóchitl y sus “padres” (*itahuan*) y se consume la distinción luz/oscuridad, masculino y femenino.

Al despertarse Malinalxóchitl se da cuenta que fue abandonada y se lanza a la búsqueda de Huitzilopochtli, así como la luna sigue al sol: *Ma tictemocan in Malli in canin tiazqueh*²⁰ “busquemos la tierra donde iremos”.

Los rumbos del sol y la luna son ahora distintos y Malinalxóchitl y sus seguidores nocturnos afirman:

*Ca ye nohuian onohuac*²¹

“Se elevó por todas partes”.

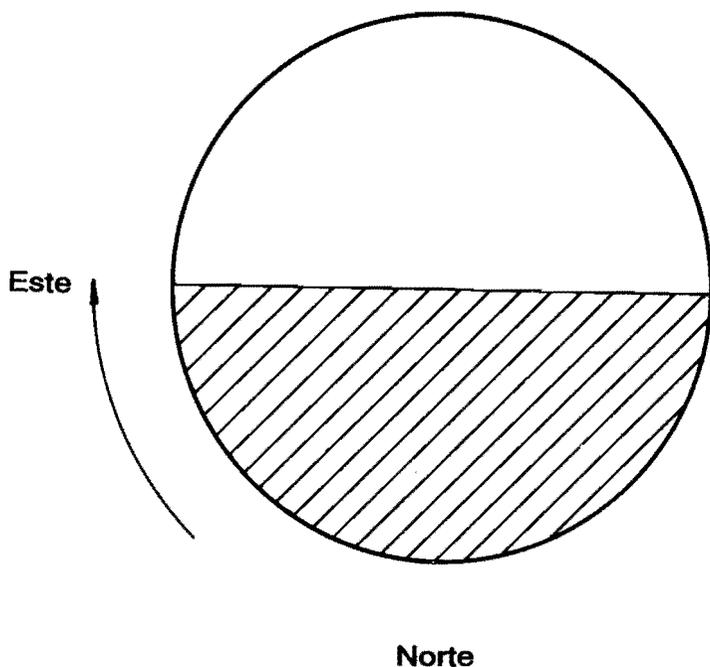
En este punto del mito la luz cubre todo y la oscuridad busca por dónde ir:

¹⁸ Los michoacanos son probablemente el equivalente de los *cuestecas*, seguidores de la luna en el horizonte mítico.

¹⁹ *Crónica Mexicayotl*, p. 29.

²⁰ *Ibid.*, p. 30.

²¹ *Ibid.*, p. 30.



Resumen actancial

- El árbol se quiebra.
- Se hace la luz existencial.
- Los aztecas se vuelven *mexitin* o *mexicas*.
- Se distinguen la luz y la oscuridad, lo masculino y lo femenino, el sol y la luna.

En lo que concierne a los michoacanos, no debemos de enfocar históricamente los hechos. Lo que el mito retiene de la palabra que lo designa o de ellos mismos son los mitemas “agua” y “peces”. No insistiremos sobre el valor simbólico del agua ya ampliamente considerado para advocarnos al valor del elemento “pez” en el contexto narrativo mítico que se ofrece a nosotros.

El pez conlleva evidentemente “el agua” con los atributos simbólicos que entraña. Está asociado en la mayoría de los mitos con el nacimiento y el renacimiento cíclico, simboliza la vida en las aguas intra uterinas y la fecundidad. Antes de que el sol salga al espacio celestial, en el Este cada día o justo antes del equinoccio de primavera en una

perspectiva anual, representa lo potencial no manifiesto, los limbos de la *psique*.

Hay que recordar también que la primera fase evolutiva del recorrido solar, esencialmente masculina pero todavía telúrica contiene el elemento "humedad" que debe ser "sacrificado" para que se realice plenamente la ascensión evolutiva en el aire hasta el Cenit. El sacrificio de los tres *mimixcoas*²² *xiuhnel*, *mimich*, *teoxahual* númenes lunares, consume ritualmente la consagración y abandono progresivo de los elementos lunares, acuáticos, femeninos, telúricos antes de la emergencia del sol en el espacio celestial.

El nivel narrativo sitúa a esta altura del relato el cambio de los *Teomamaqueh* sin dar explicación alguna al respecto. A *Iztlacmixcohuatzin*, *Apanecatl*, *Tezcatcohuatl* y *Chimalman* suceden *Quauhhtlequetzqui*, *Axollohua*, *Quauhcoatl* y *Ococaltzin*. Es probable que un grupo cargaba el sol (Huitzilopochtli) en su fase de elevación/descenso diurnos, mientras que el otro asumía el andar infraterrenal del sol en su fase nocturna. El hecho de que *Quauhhtlequetzqui* muere en (1-Calli) en el Oeste y que una misteriosa mujer probablemente *Chimalma* ayuda a los mexicas a pasar el centro de la laguna,²³ refuerza esta hipótesis.

2. *El cenit, el Sur, o la verticalidad de la manifestación*

Los mexicas se instalan en *Coatepec* donde Huitzilopochtli crea una laguna (*quetzacua in atlahtli*, *in tlamimilolli oncan ontecac in atl*) e instala su juego de pelota así como el *tzompantli* (*quiteca in itlach*, *ye quimana in itzompan*). Es decir que se crea un cosmos. Ordena el dios sembrar. Abundan los peces y las aves (pero todos de agua). Cantan los mexicas el canto del dios.

Allí, los 400 *huitznahuas* le dicen a Huitzilopochtli que aquí ha de ser:

*Ce ye nican yez in motequiuh inic tihualla in techiaz in tenamiquiz in nauhcampa.*²⁴

²² El término *mimixcoa*, comúnmente aceptado como "serpientes de nubes" bien podría ser *mimichcoa* "serpientes peces" que una mala pronunciación o una mala grafía hubieran distorcionado. De hecho el plural de *mixcoa* sería *mixcocoa* y no *mimixcoa*.

²³ En otra variante los mexicas disponen sus escudos sobre el agua para poder atravesar: (*Chimal-man*): "el escudo se extendió".

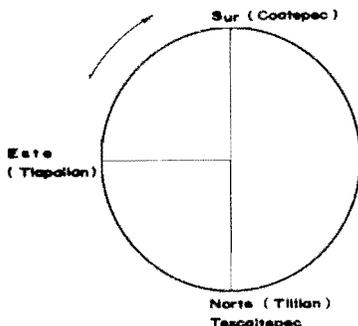
²⁴ *Crónica Mexicayotl*, p. 33.

Aquí estará tu tarea, para lo que viniste verás, enfrentarás a la gente a los cuatro horizontes.

Pero Coatepec no es todavía la tierra prometida. Se enoja Huitzilopochtli y da muerte a su madre *Coyolxauhqui*²⁵ y a sus tíos los 400 *Huitznahuas*.

Tras el abandono de Malinalxóchitl como consecuencia de la elevación solar en el este se habían establecido los polos divergentes del sol y de la luna. *Tlapallan* y *Tlillan* serían el Este y el Norte a partir de entonces espacio/momentos claves en la alternancia vital que se establece. Es importante recalcar aquí la dimensión *perpendicular* que se establece, en términos cósmicos entre los dos astros y que confirma la disposición que se observa en Teotihuacan entre las pirámides del sol y de la luna. El *Texcaltepetl* es la montaña lunar situada al Norte sin duda alguna. En cuanto al *Cohuatepetl* constituye el término del movimiento emergente que deshace esta perpendicularidad, opone diametralmente el Sol y la Luna y establece la verticalidad del Cenit es decir el Sur. Recordemos que en los mitos como en los sueños no existe el principio de no contradicción a nivel semántico, si bien a nivel pulsional.

Al llegar al Cenit (Sur) el Sol, alias Huitzilopochtli, alcanza la verticalidad del *Coatepec*, la montaña primordial, el eje del mundo. En este ápice se enfrenta diametralmente al principio opuesto, telúrico, oscuro, sustancial que no es más que su propia madre²⁶ (en la versión de la *Crónica Mexicayotl*) *Coyolxauhqui* y sus tíos los *Centzonhuitznahuas*.



²⁵ *Ibid.*, p. 34. La madre telúrica *Coatlícue* se confunde aquí con la noche (luna: *Coyolxauhqui*. En otras versiones *Coyolxauhqui* es la hermana mayor de *Huitzilopochtli*.

²⁶ *Crónica Mexicayotl*, p. 34.

A la media noche (eje vertical) Huitzilopochtli destaza a su madre sustancial y le devora el corazón.

Quiquehcoton oncan quiqua in iyollo in Coyolxauhqui
La degolla allá, le come el corazón a *Coyolxauhqui*²⁷

Los pechos agujerados de todos manifiestan simbólicamente el “paso” del otro lado de la noche, la fertilidad a nivel psicológico, el paso de la dimensión telúrica a la dimensión celestial.

Después de haber vencido a las fuerzas regresivas de la noche esencial que se oponían a la *manifestación existencial*, Huitzilopochtli agujeró los diques que retenían el agua y todo se secó dando principio a la fase involutiva del tiempo y determinando asimismo la temporada de secas (en oposición a la de verdor evolutivo *Xopan*).

3. Al oeste: la muerte de Copil

Pasando el cenit el sol inicia su fase descendente o involutiva. Huitzilopochtli al dirigirse a sus *teomamaqueh* les dice;

Ma oc tiquinchiyecan in techpoloquihui
Esperemos todavía a los que nos vienen a destruir.²⁸

El sol Poniente tendrá que luchar una vez más contra las fuerzas de la noche, personalizadas en este caso por el hijo de Malinalxóchitl, el llamado Copil.

Hablando con su madre, Copil repite lo que en la versión de la *Creación del Sol y de la Luna* dijo Tecciztecatl:

*Ca nehuatl niyez*²⁹
Yo seré.

El hijo de la luna, *Copil*, se enfrenta a su tío, Huitzilopochtli, la luz solar, por el dominio del mundo.

Huitzilopochtli vence a Copil, lo mata, le corta la cabeza y le arranca el corazón. Corre con el corazón y lo entrega a *Quauhtlequetzqui* que viene a su encuentro. Entrega el corazón a éste y le dice:

²⁷ *Ibid.*, p. 35.

²⁸ *Ibid.*, p. 39.

²⁹ *Crónica Mexicayotl*, p. 40.

*Ximotlalochti in tolihtic, in acāhtic tiquittaz oncan mani tepetlatl oncan mocehui in Quetzalcoatl iniquac yah inicpal centetl tlahu ye centletl tlitic, oncan timoquetzaz in tocomayahuiz in yehuatl in iyollo in Copil.*³⁰

Llévatelo corriendo de regreso dentro del tular, dentro del carrizal, que verás allá un petate sobre el cual descansó Quetzalcóatl cuando se fue; y sus sillas la una roja y la otra negra. Allí te erguirás para arrojar el corazón de *Copil*.

El combate de *Copil* hijo de Malinalxóchitl, la luna, con Huitzilopochtli, recuerda inconfundiblemente la lucha que se libran la estrella de la noche (Venus) y el sol Poniente. Como lo vimos *Copil* muere al Oeste y su corazón es traído al centro y sumergido por Cuauhlequetzqui, desde el *icpalli* rojo y negro de Quetzalcóatl, en las aguas del lago. Desde el centro, *Copil-Venus*, saldrá directamente al Este como estrella de la mañana para anunciar la aparición del sol. Hijo de la luna y sobrino del sol, *Copil* recibe en el Oeste la influencia femenina y lunar de su madre. Vencido, sacrificado y regenerado, representa en el Este la apertura inminente del mundo a la luz, a la *manifestación*, a la existencia.³¹

El carrizal de la laguna, lugar donde descansó Quetzalcóatl y que entraña potencialmente lo rojo y lo negro es decir la expansión evolutiva y la regresión involutiva, es el centro del mundo. *Cuauhlequetzqui* allí se yergue para echar el corazón de *Copil* como allí se erguirá la verticalidad cratafónica del *Tenochtli*.

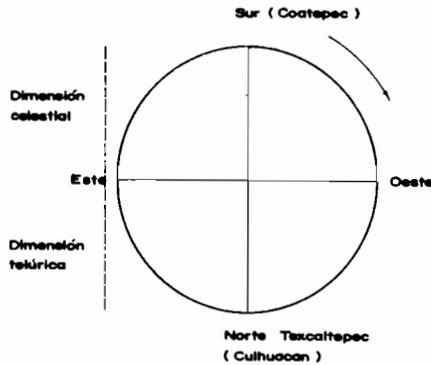
Tras haber echado el germen del ser que renace en el centro primordial *Cuauhlequetzqui*, avatar del sol, muere en el oeste (en Chapultepec según la historia) en un año *Ce-Calli*.

4. Regreso a Culhuacan (Norte): se cierra el ciclo

La llegada a *Culhuacan* constituye en la perspectiva cíclica del mito un *retorno* al "lugar de los abuelos". Allí se cierra el ciclo espacio/temporal iniciático y se prepara el reingreso al centro primordial para un nuevo nacimiento.

³⁰ *Ibid.*, p. 43.

³¹ El paralelismo actancial a nivel mítico entre la regresión de *Xólotl* en las aguas primordiales, su muerte subsecuente por Quetzalcóatl y la muerte de *Copil*, con la sumersión de su corazón en las aguas del origen tiende a confirmar este planteamiento.



En términos narrativos este regreso es determinado por la ira de los *culhuacanos* que echan a los aztecas de *Culhuacan* y los obligan a internarse dentro de los carrizales.

El sacrificio de la hija del rey de *Culhuacan*, *Cocoxtli* o de *Achitometl*³² y su desollamiento subsecuente constituyen un acto simbólico ritual de renovación del mundo. Además, en términos arquetípicos y según el modelo de Jung, “la hija del rey”, símbolo acuático difuso, representa el inconsciente individual que busca emerger del inconsciente colectivo (el rey). Su sacrificio consagra una ascensión existencial.

En el momento en que los mexicas se internan en los carrizales es decir que consumen el regreso al centro primordial (fuera el ciclo periférico temporal) ya “ataron su año por quinta vez”³³ es decir que se recorrieron “temporalmente” los cuatro espacios-momentos cardinales (inamovibles e intemporales) y se llegó al eje central que mueve al mundo y que configura asimismo la totalidad dinámica del universo: 5.

Es interesante notar que cinco ciclos de 52 años sumados dan el número 260 que representa, en días, aproximadamente el tiempo de gestación del hombre y que corresponde a la duración del *tonalpohualli* o cuenta de los destinos, uno de los calendarios náhuatl.

5. *Tenochtitlan* o el retorno a *Aztlán*

Perseguidos por los *culhuacanos* los mexicas atraviesan el agua sobre sus escudos (*chimalli*) y a los que no pueden vadear, una misteriosa mu-

³² Chimalpain afirma que se trata de *Cocoxtli*: Cf. *Crónica Mexicayotl*, p. 49.

³³ *Crónica Mexicayotl*, p. 53.

jer que apareció repentinamente les pone un puente. Después de haber llegado, en *Mexicatzinco* pusieron (de cabeza) a un llamado *Acatzin* y le flecharon el trasero.

El regreso al centro matricial es flagrante y un paralelismo se puede establecer con las modalidades de la salida de Aztlán. El paso se efectúa sobre los escudos, y la madre (*Chimalman* "escudo que se extendió") ayuda a los que no pueden pasar a reintegrarse a la matriz primordial.

La *inversión*, en términos de orientación vertical, de *Acatzin*, la caña (que recuerda *Aacatl*, el sacerdote "caña de agua" de Aztlán) tiene un carácter propiciatorio en términos de fertilidad pero manifiesta esencialmente una inversión de valores: el *omega* es el nuevo *alfa*, y la dimensión celestial es el nuevo "fundamento" (*itzintla*) de la existencia mexicana. Los mexicas edifican luego un *temazcal* y se meten dentro de él.

*Oncan motenque mochintin in mexica*³⁴

Allá se bañaron todos los *mexicas*

El *temazcalli* es aquí el equivalente de la gruta primordial (*oztotl*), el vientre de la madre.

Tenemos luego, curiosamente, un paralelismo actancial entre la secuencia del árbol roto (que manifiesta la aparición de la existencia) y el *temazcal* (que expresa el retorno a la matriz primordial). En ambos casos, los allí presentes se preparan a comer y se alejan del lugar cratofánico; árbol o *temazcal*. Otro paralelismo lo constituyen sendos cantos que se elevan al dios en *Coatepec* y en *Iztac(c)alco* desde la media noche hasta el amanecer. La correspondencia de estos cantos refuerza la verticalidad del centro.

Finalmente *Quauhcoatl* y *Axolohua*, equivalentes a *Nanahuatzin* y *Tecciztecatl* buscan el centro mismo donde se operará la renovación, el renacimiento mexicana. En la versión de la *Crónica Mexicayotl*, este lugar primordial se manifiesta hierofánicamente mediante la blancura. En efecto como lo había anunciado *Huizilopochtli* aparecen:

*In iztac ahuehuatl, iztac huexotl, iztac acatl, iztac in tollin iztac in cueyatl, iztac in michin, iztac in cohuatl, in oncan nemi atlan.*³⁵

El ahuehuate blanco, el sauce blanco, la caña blanca, el tule blanco, la rana blanca, el pez blanco, la serpiente blanca que viven en el agua.

³⁴ *Ibid.*, p. 61-62.

³⁵ *Ibid.*, p. 63.

Los principios dinámicos del mundo aparecen luego entrelazados: primero en *texcalli*, in *oztotl*, el peñón y la cueva, el Este, el rojo y el negro, el fuego y el agua. Después otra vez el peñón y la gruta, el Norte y el agua azul verdosa de la regresión.

*Niman ye choca in huehuetque: ye nican yez*³⁶
Luego ya lloran los ancianos: aquí será.

Quauhcoatl y *Axolohua* luego descubren a la orilla de la gruta (*oztotempan*) el nopal con el águila que desgarrar algo y que inclina la cabeza cuando llegan. Al pie del nopal se encuentran un nido con plumas de distintos colores. Este lugar es el lugar del águila, del pez y de la serpiente.³⁷

Mexicayé, ye oncan yez [...]

"Mexicanos allí será [...]"

Los mexicanos proceden luego a instalar su templete (*momoztli*) hecho de tierra y piedras (*tlachcuitetelli*).

Versión del Códice Aubin

La versión del *Códice Aubin* de esta última parte provee una configuración mítica aún más reveladora de los arquetipos náhuatl. En un año *Ce-Acatl* (1-Caña) los mexicas se internan en lo que consideramos aquí como el centro primordial Aztlán-Tenochtitlan. En términos arquetípicos su recorrido es revelador: pasan sucesivamente por *Zoquiltlan* "lugar de lado", *Mixiuhtlan* "lugar de parto" y *Temazcaltepec* "cerro del temazcal", variante, como ya lo vimos del vientre de la madre. Estos paradigmas evocan claramente la regresión (el lodo y el *temazcal*), y el renacimiento (el parto por realizarse). En la "exploración" (*tlatemoto*) de *Cuauhcoatl* y de *Axolohua* (alias *Nanahuatzin* y *Tecciztecatl-Axolotl*) este último se sumerge en las aguas primordiales donde habla con *Tláloc*. *Tláloc* le revela que ambos, él y *Huitzilopochtli*, han de reinar sobre *Tenochtitlan*. La existencia se gesta con esta unión fértil de los contrarios: *Tláloc* el agua y *Huitzilopochtli* el fuego, a la vez que se determinan los polos esenciales de la religión *mexica*, mismos que aparecerán pronto a lo alto del templo mayor.

³⁶ *Ibid.*, p. 63.

³⁷ *Ibid.*, p. 65. Es decir del aire, del agua, de la tierra y del fuego.

El recorrido mítico que constituye la *Peregrinación* de los aztecas-*mexicas* dejó establecido el cosmos que fundamenta la existencia de México-Tenochtitlan. Colocada en el “centro”, la ciudad de los *mexicas* irrumpe en el tiempo histórico donde pronto se realizarán las profecías de Huitzilopochtli.

El tiempo de la *Peregrinación* es un espacio-tiempo mítico, con sus reglas propias, dentro del cual se gesta el mundo sin que avance el tiempo histórico. De hecho, aunque las fuentes divergen a este respecto, es muy probable que el año que consagra cada punto cardinal sea acompañado del numeral *uno*, como las eras que precedieron al quinto sol. Si bien los horizontes cardinales se distinguen ya en términos cualitativos: *Tecpatl-Acatl-Tochtli-Calli*, la inmutabilidad temporal no ha sido quebrantada todavía y habrá que esperar que se cumpla el retorno al centro para que corra la historia. Consecuentemente, según una lógica mítica, cada etapa debería ostentar el numeral 1 con el signo del año: 1-*Tecpatl*, 1-*Acatl*, 1-*Tochtli*, 1-*Calli*.

Es interesante notar que el conteo del tiempo calendárico se efectuará en el sentido contrario del orden de creación de los puntos cardinales.³⁸

VI. SIMBOLISMO DEL ÁGUILA SOBRE EL NOPAL

La blancura y el medio acuático fueron los paradigmas míticos que determinaron el “reconocimiento” de la tierra prometida por el dios, es decir el regreso al origen primordial indispensable, en términos arquetípicos, para que se pueda efectuar el *renacer* a una nueva vida. Vino luego la cratofanía, el símbolo mismo de esta nueva vida, mediante el águila sobre el nopal, el cual, en algunas variantes, está desgarrando una serpiente.

El nopal brota como ya lo hemos dicho del corazón de Copil, que Cuauhtlequetzin arrojó en el centro de la laguna. El simbolismo es aquí claro: el fuego del corazón masculino se sumerge a las profundidades acuáticas femeninas generando así la existencia. Volvemos a encontrar aquí la unión fértil del fuego y del agua (*tleatl*) esquema fundamental del cuadro mítico náhuatl. A la cueva matricial femenina (*chicomoztoc*) sucede, para un nuevo amanecer existencial el corazón masculino

³⁸ En el mito de la *Creación del Sol y de la Luna* (versión del *Códice Florentino*), la mirada de los dioses previa a la aparición del Sol “barre” los puntos cardinales en sentido inverso del recorrido solar.

con todo lo que este cambio puede implicar al nivel de la psique colectiva.³⁹

Además, la elevación del *tenochtli* hacia la luz en medio de la laguna tiene un tenor fálico que corrobora esta mutación. Recordemos que durante todo el recorrido iniciático Huitzilopochtli fue cargado por sus *teomamaqueh* dentro de la envoltura matricial que representa el *quimilolli*. La emergencia del nopal en medio de las aguas intra uterinas significa, aunque de manera distinta de la de Coatepec, el nacimiento del dios a partir de su envoltura matricial.

Del corazón de Copil brota la verticalidad del *tenochtli* que establece el comienzo del espacio-tiempo existencial mexica. El corazón se muta en piedra (*te-nochtli*),⁴⁰ hecho que confirma la iconografía tradicional náhuatl en la que la piedra parece representada por *dos* corazones fundidos.



Códice Fejérváry Mayer, lám. 17.



Primeros Memoriales, fol. 285.

Conviene recordar aquí que *Te-* es el morfema gramatical que corresponde a “gente” (en composición). La analogía “radical” entre la piedra (*tetl*) y la gente (*te-*) parece confirmar esta convergencia iconográfica.

El águila

El águila sobre el nopal es también un arquetipo y simboliza la elevación del pueblo mexica en la dimensión celestial y su afirmación

³⁹ El dejar la esfera de influencia femenina, por ejemplo, que podría hacernos pensar que se enunciaba este mito en circunstancias de iniciación de jóvenes guerreros.

⁴⁰ *Tenochtli* “una de la piedra”.

existencial “masculina” sobre las fuerzas femeninas regresivas telúricas o acuáticas. El águila es luz, sol, aire, padre como el cielo en el que vuela. Cuando está representada desgarrando una serpiente el simbolismo es aún más claro: es el día que desgarrar la oscuridad, la conciencia que desgarrar el velo de la inconciencia y se abre un camino hacia la luz. Significa más generalmente todas las virtualidades, todas las potencialidades de la vida que acceden a la *manifestación*.

El nido de plumas multicolores

Algunas de las fuentes señalan que un nido de plumas se encuentra al pie del nopal:

*In itapazol in ipepech zan moch yehuatl in izquich
inepapan tlazo ihuitl, in ixquich quetzalli.*⁴¹

Su nido, su lecho, todo el de variadas plumas preciosas, plumas de continga azul, de flamenco rojo, de quetzal.

El nido *tapazolli*, representa el seno materno, el origen pero también el comienzo de una nueva vida celestialmente connotada puesto que el nido se asocia a las aves. Así como el lecho *pepechtli*, es un símbolo de regeneración.

Las plumas son también como el ave un elemento celestial ligado con rituales de ascensión y de crecimiento. Los distintos colores de las plumas muestran la oposición blanco, acromatismo letal o de mutación/pluralidad cromática relacionada con los puntos cardinales y más generalmente con el fértil bullicio existencial.

El hecho de que las plumas estén al pie del nopal (*itzintla*) es pertinente en términos míticos y corresponde al mitema de la inversión: alto/bajo-bajo/alto ya considerado, a Acatzin pies arriba o más bien trasero arriba para flecharlo. El fundamento mismo de la existencia mexica tendrá también de un cierto modo un carácter celestial lo que consume su disyunción con los paradigmas regresivos en lo que está arraigado al nopal.

El hormiguero

Algunas variantes colocan al nopal sobre un hormiguero.⁴²

⁴¹ *Crónica Mexicayotl*, p. 65-66.

⁴² *Ibid.*, p. 224.

En el contexto mítico-ritual náhuatl prehispánico, la hormiga es un símbolo de fertilidad y de vida febril que se manifiesta en el vientre de la tierra. El hormiguero, *azcapotzalli*, entraña además el vocablo *potzahua* (hincharse) cuyas connotaciones sexuales refuerzan la isotopía “fertilidad”.

VII. EVOLUCIÓN/INVOLUCIÓN: LOS LATIDOS DEL ESPACIO-TIEMPO NÁHUATL

Si el *este* representa la “apertura existencial”, el surgimiento de la luz de las entrañas telúricas de la noche esencial, el “comienzo” del tiempo calendárico (después de que se cierre el ciclo y se efectúe el regreso al centro, al origen) no constituye, sin embargo, el ápice del movimiento evolutivo. De hecho este movimiento cíclico, que se inició en *Culhuacan* y que terminará allí mismo, se ve dividido en dos fases que corresponden a las dos polaridades esenciales ya definidas: *Coatepec* y *Texcaltepec*; la luz, la noche; el sol, la luna; lo masculino, lo femenino con sendos cortejos mitemáticos que se perfilan en la estela de ambas tendencias.⁴³

Coatepec como lo vimos es el Sur, el sol en su punto más alto es decir el Cenit. *Texcaltepec* es el Norte morada de Malinalxóchitl (*Coyolxauhqui*, *Coatlícue* y más generalmente de todas las tendencias femeninas y nocturnas). Es también el Nadir, el sol en lo más profundo de la noche y de la muerte.

Por lo tanto el recorrido de *Culhuacan* a *Coatepec* representa la fase evolutiva (masculina) de la vida mientras que el trayecto mítico de *Coatepec* a *Culhuacan* (pasando por la etapa occidental) simboliza la caída progresiva del sol, su entrada a la dimensión infraterrenal y por extensión, la fase involutiva de todo cuanto “existe” en el mundo.

El Cenit es donde culmina, *Ixhuacan*, *Tonallan*,⁴⁴ “el lugar de crecimiento, el lugar de la luz” es la cumbre espacio-temporal que divide el ciclo. Es interesante subrayar que la fase evolutiva masculina (*Xopan* o *Quiahuizpan*) entraña el mitema “humedad” de tenor femenino, mientras que el descenso “femenino” del sol hacia las entrañas de la madre tierra (*Tonalpan*) corresponde al periodo “seco” del año indígena. Recordemos sin embargo que si bien este hecho podría constituir una contradicción a nivel del relato, a nivel mítico no existe la

⁴³ Johansson, p. 67.

⁴⁴ *Crónica Mexicayotl*, p. 26.

contradicción por lo que la oposición húmedo/seco, “tiempo de lluvia/tiempo de secas” (femenino/masculino) sigue siendo válida.

Ahora bien el ritmo binario evolución/involución del espacio-tiempo y más generalmente de la vida se subdivide a su vez en *evolución nocturna* a partir del Nadir (Norte) hasta el Este, *evolución diurna* del Este al Sur (Cenit) por un lado; *involución diurna* desde el Sur hasta el Oeste y por fin *involución nocturna* del Oeste al Norte (nadir) por otro.

Colegimos de lo que precede que los puntos cardinales no se limitan a determinar la orientación del mundo sino que constituyen lugares de *transición*; transición entre luz y sombra por lo que concierne al Este y el Oeste entre evolución e involución en lo que reza con el Norte y el Sur.



En este contexto la regresión de Quetzalcóatl hacia *Tlillan*, *Tlapallan* “lo negro y lo rojo” se entiende más claramente puesto que *Tlillan* es el Norte el principio “vital” del movimiento cósmico (y a la vez lugar de la muerte) mientras que *Tlapallan* es el Este, espacio-tiempo de la apertura existencial. Al regresar más allá de *Tlapallan* hacia *Tlillan*, Quetzalcóatl, alias el sol, neutraliza, un instante mítico, el principio ígneo de la existencia para hundirse en el principio generador de la muerte.

VIII. SOLSTICIOS Y EQUINOCIOS

1 - Solsticios

El trayecto “evolutivo” que pasa por el Este culmina en el Sur, en el Cenit y establece en el espacio-tiempo náhuatl el *solsticio de verano* antes de que el descenso “involutivo” hacia el Este y luego de nuevo

al Norte consuma el ciclo completo y consagre al Norte o Nadir como lugar/momento de *solsticio de invierno*.

Esta oposición vital sobre el eje vertical Norte-Sur que vincula diametralmente la muerte y la vida, lo femenino y lo masculino, las tinieblas y la luz, establece también lo bajo y lo alto. A la lógica astral y mitológica: Cenit/Nadir se añade en el mito considerando la evocación corporal reiterada y por lo tanto pertinente, de la parte alta del cuerpo de Huitzilopochtli,⁴⁵ cuando éste se opone a su hermana Malinalxóchitl.

... mi principal venida y mi oficio es la guerra y yo así mismo con mi pecho, cabeza y brazos en todas partes tengo de ver y hacer mi oficio en muchos pueblos...⁴⁶

Sin que aparezca en el texto la parte baja a la vez complementaria y opositora podemos suponer que la integran el muslo (*meztlí*), el trasero (*tzintli* y el pie (*icxítl*). En esta perspectiva resulta muy probable que la homonimia aparente de “muslo” y “luna” que encontramos con la palabra náhuatl *meztlí* sea altamente significativa aunque posiblemente haya habido una distinción en la cantidad vocálica entre una y otra palabra. En la oposición muslo/pecho volvemos a encontrar la dialéctica de lo matricial femenino (*oztotl*) y del fulgor masculino (*yolloitl*) que encierra el pecho; esquema que reitera la división de la androginidad inicial en femenino y masculino. Al trasero o más bien fundamento (*tzintli*) femenino corresponde la cabeza de Huitzilopochtli oposición que hace aparecer la elevación espiritual masculina, principio activo, consciente frente a la involución femenina, pasiva, inconsciente. La oposición sexual recalca la dualidad del ser, su bipolaridad y la unión que opera a través de ella tiende hacia la realización plena de este ser. En cuanto a la oposición de la mano de Huitzilopochtli al pie de su contraparte (*in abstentia*), el carácter activo y celestial del primero contrasta significativamente con el tenor pasivo telúrico del segundo.⁴⁷

⁴⁵ *Crónica Mexicayotl*, p. 29, p. 32; Durán II, p. 33.

⁴⁶ *Crónica Mexicana*, p. 225.

⁴⁷ Recordemos la estructura del verbo *mati* “saber” en náhuatl que se compone de *ma* “mano” + un compulsivo morféxico *-ti* que verbaliza el radical sustantivo. Corresponde en este sentido al español “comprender” que entraña también etimológicamente la acción de la mano “*cum-prehendere*”.

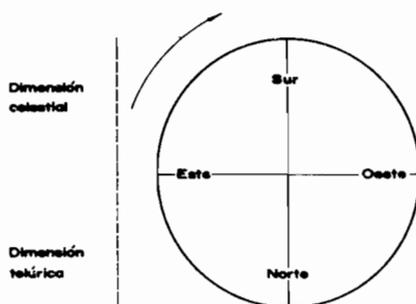
Por otra parte el vocablo *xictli* “ombbligo” y la palabra *icxítl* “pie o pierna” se distinguen mediante una inversión silábica. Ahora bien parece que la lengua náhuatl entrañaba efectos paronomásticos altamente significativos. La inversión sonora que

La oposición solsticial que determina los polos antes descritos y los hemicíclios respectivos de evolución e involución entraña otros esquemas relacionales que no podemos considerar aquí por falta de espacio. Digamos para resumir que Huitzilopochtli, en el Coatepec encarna la culminación luminosa mientras que Malinalxóchitl en Texcaltepec representa las profundidades nocturnas donde reina la luna.

2 - Los equinoccios

Cuando los “peregrinantes” llegan al Este y realizan míticamente la salida de la luz de las entrañas telúricas de la noche establecen a su vez un polo equinoccial del espacio-tiempo náhuatl precolombino que se vinculará diametralmente con otro cuando los mexicas lleguen al Oeste. El equinoccio de Primavera (*Xōpan*) marca el inicio de la fase diurna del andar existencial tanto a nivel cósmico como humano mientras que el equinoccio de Otoño representa esta muerte de la luz que consagra su reabsorción regeneradora en las fauces de la tierra.

Este hemicíclio diurno está constituido por una fase ascendente del Este al Sur, y por otra descendente del Sur al Oeste que denota el marchitar de todo cuanto está vinculado con el tiempo.



El eje solsticial (vertical) siendo el motor, de la vida cósmica (*yoliztli*), el eje equinoccial (horizontal) determinará más bien el nacimiento y la muerte existenciales. Sobre la verticalidad reinan el sol y la luna, polos absolutos de una oposición vital mientras que la muer-

determina aquí dos lexemas distintos podría establecer un vínculo eidético entre el ombligo y la pierna (o pie). Esta hipótesis aunque pueda parecer extraña se puede sostener si pensamos que es la pierna que vincula el hombre existente con la madre tierra y que tenemos varias representaciones iconográficas de Tezcatlipoca unido “umbilicalmente” a la madre tierra mediante su pierna.

te y el renacer continuos rigen el destino existencial del hombre y de las plantas.

Eje Norte / Sur	Este / Oeste
Involución / Evolución	Involución diurna nocturna / Evolución diurna Nocturna
Solsticios	Equinoccios
Bajar / Subir	Permanecer / Avanzar
Vertical (3)	Horizontal (4)
Femenino / Masculino	Joven / Viejo

Los dos ejes articulados sobre su centro, determinarán a su vez las tendencias cardino-temporales de la vida según combinaciones sumamente complejas.

IX. LA EXISTENCIA

Los arquetipos náhuatl lo expresan claramente: el hombre, como las plantas, participa a este movimiento binario de evolución y de involución matizado de luz y de sombra, de aire y de tierra.⁴⁸ Como lo plantea el mito de la creación del hombre, este hombre se gesta en las profundidades telúricas de su madre (Norte) sale a la luz existencial cuando nace (Este), llega al Cenit de su vida (Sur) y se marchita antes de que la tierra lo entrafne (Oeste) y lo geste otra vez (Norte + regreso a las aguas matriciales del centro).

La existencia como tal, es la fase diurna de este ciclo vital; tiene su aurora y su ocaso, sube hacia la luz del medio día antes de bajar hacia las profundidades regeneradoras de la muerte. Esta ambivalencia sobre el eje vertical tiene consecuencias culturales importantes: hay que bajar para poder elevarse de nuevo lo que da a la *muerte* su valor ontológico muy específico. Por otra parte, principios masculinos y femeninos habitan en el hombre a lo largo de su existencia según proporciones y modalidades que fija la edad. En términos generales la niñez y la vejez del varón están matizados de femineidad, mientras que

⁴⁸ Sin olvidar el fuego y el agua que se sitúa en el centro.

la edad madura o Cenit de la existencia del hombre representa la afirmación de lo masculino sobre lo femenino como lo muestra la muerte de Coyolxauhqui perpetrada por Huitzilopochtli sobre el eje vertical del mundo, donde la luz se vincula directamente con la oscuridad (y no cíclicamente), donde la femineidad amenaza más directamente la masculinidad.

Matrilinealidad de los Mexicas según *La Peregrinación*

Producto de una hierogamia entre el cielo y la tierra, *Huitzilopochtli* cargado por los *teomamaque* en su envoltura matricial (*quimilolli*) es esencialmente *andrógino* hasta que nace en el Coatepec, el Sur, en el cenit de su masculinidad. Como lo hemos subrayado anteriormente, en este instante-lugar mítico la masculinidad se opone diametralmente a la femineidad y a partir de este momento la oposición femenino/masculino va a determinar ciertas relaciones de parentesco que establecen el ejemplo, el modelo náhuatl, en el ámbito socio-histórico.

Según la versión que nos ofrece la *Crónica Mexicayotl*, la descendencia de los *mexicas* se efectúa mediante la hermana del dios por vía materna. De hecho Huitzilopochtli no tiene descendencia alguna mientras que Malinalxóchitl, con su hijo *Copil*, su "nieta" *Azcatlxóchtzin*⁴⁹ y su "bisnieto" *Cohuatxontli*⁵⁰ hila la filiación mexicana.

El abandono de Malinalxóchitl por Huitzilopochtli significa la separación necesaria en el ámbito existencial de la noche y del día pero también la distinción radical, en este mismo ámbito, de la hermana o del hermano que establece asimismo la prohibición del incesto.

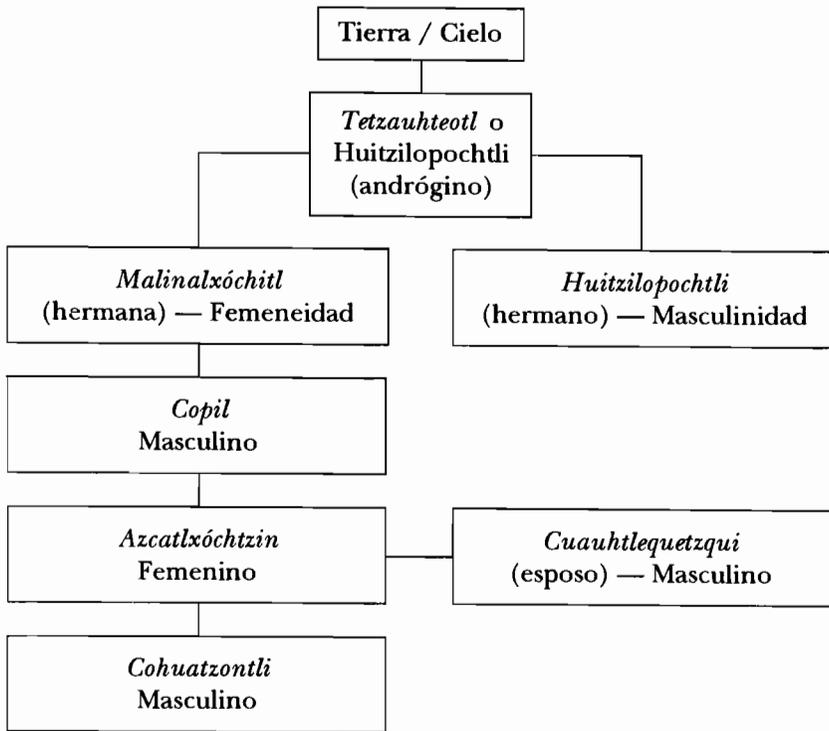
El duelo entre *Copil* y su tío Huitzilopochtli no sólo reitera, a otro nivel, el combate de las fuerzas de la noche contra la luz sino que muestra el fracaso de la línea femenina en su intento de apoderarse del mando. Lo masculino, la trascendencia solar, serán los que regirán al pueblo *mexica*.

El nombre de *Copil* es revelador a este respecto. En efecto *Copil* es probablemente el síncope de *Coatopil* que encontramos citado por Tezozómoc en su *Crónica Mexicana*.⁵¹ Lo telúrico materno de la serpiente (*Coatl*) y el símbolo del mando (*topilli*) integran el nombre del dios que se vuelve un verdadero predicado con valor actancial.

⁴⁹ *Crónica Mexicayotl*, p. 42.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 45.

⁵¹ *Crónica Mexicana*, p. 486.



Muere Copil en el encuentro; no reinará pero su descendencia y por ende la descendencia de Malinalxóchitl asegurarán la filiación *mexica* por vía materna.

La relación conjunta madre/hijo que se establece entre *Malinalxóchitl* y *Copil* confirma esta continuidad matrilineal mientras que la relación disyuntiva que opone en esta versión⁵² Huitzilopochtli a su madre muestra el predominio de lo trascendente luminoso paterno sobre lo telúrico materno.

X. CONCLUSIÓN

La extrema complejidad del mito y la profusión simbólica que ostenta muestran que no podía ser producido ni recibido de manera exclusivamente intelectual por la colectividad náhuatl prehispánica. Como ya lo mencionamos, el indígena es un ser homogéneo donde se

⁵² Huitzilopochtli mata a su madre.

manifiesta todavía una gran permeabilidad entre la *fisis* y la *psique*, entre el cuerpo y el alma, lo que permite a su vez una emisión y una recepción “sensibles” y “plenas” de los textos cualquiera que sea su índole genérica.

Por el carácter *infraliminal* de su comunicación en un contexto prehispánico, el mito es percibido de manera *total* por los receptores; modalidad que difiere notablemente de las marañas estructurales a las que conduce a veces el enfoque analítico propio del conocimiento occidental (de las cuales nuestro estudio no está exento). Sin darse cuenta, el receptor indígena capta, desde arquetipos comportamentales hasta los más difusos matices sémicos, los paradigmas que darán un “sentido” a su vida.

El “texto” es además según lo revela la etimología de esta palabra, un “tejido” cuya trama “mito-lógica” el análisis tendrá que desenredar de entre otros muchos hilos narrativos sin pertinencia alguna a este nivel. En efecto los registros actanciales del relato, y del mito que este relato entraña, no coinciden siempre por lo que será necesario distinguirlos claramente mediante un estudio exhaustivo: los “mitemas” si bien pueden revelarse de manera inmediata en los esquemas actanciales del relato también se suelen ocultar en las más recónditas circonvoluciones expresivas de su configuración verbal.

El horizonte mítico y la historia se funden en muchas de las fuentes y el reto al que se enfrenta el historiador del México precolombino, consiste probablemente en poder despejar las contingencias pretéritas de lo que *fue* sin omitir la eternidad *infinitiva* que entraña este verbo, a la que sólo el mito permite acceder.

BIBLIOGRAFÍA

- ALVARADO TEZOZÓMOC, Fernando, *Crónica Mexicayotl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1993.
- ALVARADO TEZOZÓMOC, Fernando, *Crónica Mexicana*, México, Editorial Porrúa, 1980.
- CHIMALPAIN, Cuauhtlehuanitzin, *Memorial breve acerca de la Fundación de la Ciudad de Culhuacán*, México, UNAM., 1991.
- Códice Fejérváry-Mayer*, Edición establecida y presentada por Miguel León-Portilla, París, Ed. La Différence, 1992.
- Códice Florentino*, Facsímil por el Gobierno de la República Mexicana, Giunta Barbera, México, 1979.

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

ELIADE, Mircea, *La Sacré et le Profane*, París, Gallimard, 1965.

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

“La Leyenda de los Soles”, en Lehmann, Walter, *Die Geschichte die Kronreiche von Colhuacan und Mexico*, Berlín, Kohlhammer, 1979.

TLEN QUIHTOZNEQUI 'CHICHIMECATL'?

Impampa nocnihan in Malacachtepecah inhuan in Tlacotencah

RUDOLF VAN ZANTWIJK

Itechlaaquiliztlahtolli:

Inhuehuehtlahtol inhuehuehtlahcuilol Aztecah-Mexihcah inhuan occequintin nahuatlacah miecpa temachtia ipan in ahmoneneuhca imihtoloca immotzintiliztlahtol Anahuatlacah, auh inic omochihuazquia ome tlacayotl ome cennemiliztlaicniuhyotl. In achtochanehqueh motenehuah Olmecah-Xicalancah, Toltecah, Colhuaqueh ihuan ocachi miec intoca, in zahtepanchanehqueh motenehuah 'Chichimecah'. Tel ahmo mochipa zan in yancuic chanehqueh quipiayah inon intoca, noiuhqui cequintin huehuehanahuachanehqueh tlatzintelontlacah motenehuah 'Chichimecah' in iuh Otoncah ohnoce cequintin Toltecacalpoltin. Auh zahtepan noiuhqui occequi huehueh cennemiliztlaicniuhyotl mohueyimatca quipiaya inon itoca ohnoce ye cuel motenchua 'Teochichimecah' in tlen quihtoznequi 'tlamelahuachichimecah'. Inic ohuica moquiximati ipan tlen tlamelahuac quihtoznequi in tocaitl 'Chichimecatl'. Yecch intla ticenehuiltiah cequi huehuehtlahtolli cequi huehuehtlahcuilolli ipan intzintilizuhcayo in nepapan Anahuatlacah, niman zan yolic ticacihcamatizqueh titomachtizqueh in tlen tlamelahuac oquihtoznec in tocaitl 'Chichimecatl'.

In huel tlaiximachiliztica imihtoloca Acolhuaqueh Tetzcochah techilhuia in quen zan popolocayotica oahcicoh in 'Chichimecah', mictlampana huitzeh, auh zan yolic in tlacanehicoltin momachtiqueh ipan innemilizuhcayouh in tlatzintelontlacah.¹ Noiuhqui oc cequintin ihtolocalihcuiloqueh quicecentlamantilia inin ome tlacnemilizuhcayotl auh no

¹ Ma xiquitta: León-Portilla, 1967.

ih techilhuiah in 'Chichimecah' zan anqueh, zan tlacanenenequeh, ahmo quipiah toltecayotl, zan yolquelliqueh.²

Yecch ahmo in cenzazanilli. In ye huehcauh tlahtolli techmactia miequintin altepenechicontin inhuan noiuh miequintin huehuch teccalehqueh ohnoce huehuch tecpilcallacamecayohuaqueh hueyiliztica motenhuaqueh 'Chichimecah' ohnoce 'Teochichimecah'. Inic ahmo zan cemaniliztica mohuelitia ontlamanpan tiquinnononcuatlalizquiah in mochintin Anahuac chanehqueh in iuhqui in popolocayotica xolopihtique tlacanechicoltin in mictlampa huitzeh 'Chichimecah' yezquiah auh in ocequintin Anahuatlacah tlatzintelontlacah zan incel inyollo commatinimeh yezquiah.

Ma ye cuel tiquittacan ontlamantli etlamantli huehuch imihtolocaihcuilol in Colhuaqueh in Aztecah-Mexihcah. Yehhuantin nahuatlacah, noiuhqui oquipixqueh inhuehuehtlamaniliz in Toltecah, in Chinampanecah inhuan in oc achtopa altepetzintianimeh. Intla tienenehuihuiah in nepapan huehuehtlahtolli ye niman motenextilia in Chichimecatlamaniliztli itechcopa imaltepetzintiliz ihuan noiuhqui motemachtilia in occe itlamaniliz Anahuac tlatzintelontlacah ipan i.

Huehuehtlahtolnenuhuihuiliztli:

In Mexihcaihtolocaihcuiloqueh mochipa quiteneuhqueh 'Chichimecatlamaniliztica' centlamantli tlateomatca tlalpiatzintiliz ohnoce axciatzintiliz ipan tlen techmactia In Ixiuhamatzin Cuauhtitlan:

'Ca in ihcuac peuh intlahtocayo Chichimecah ce tlatatl cihuatl itoca Itzpapalotl quinonotz, quimilhui: "Anquitlalizqueh in anmotlahtocauh yehhuatl in Huactli! Ompa xihuiyan in Necuameyocan, xicmanatin tzihuaccalli, necuamecalli, auh oncan anquitecazqueh tzihuacpetlatl, necuamepetlatl. Auh niman anyazqueh in ompa tlapco, ompa antlaminazqueh! Noiuhqui in mictlampa antlaminazqueh teotlalli ihtic! Noiuhqui in cihuatlampa³ ompa antlaminazqueh! Noiuhqui in amilpampa in xochitlalpa ompa antlaminazqueh! Auh in ihcuac oantlaminatoh in oanquinahcihtoh in teteoh in xoxouhqui, in coztic, in iztac, in tlatlahqui cuauhtli, ocelotl, coatl, tochin, i.o.a.m. Auh niman anquitlalizqueh in quipiazqueh Xiuhtecuhtli, in Tozpan ihuan Ihhuatl ihuan Xiuhnel,

² Ma xiquitta tlamachiotilica: Ixtlilxochitl, 1952; Chimalpahin, 1963; Sahagún, 1955, Tl. II, a.i. 164, 283, i.o.a.m. Motenhua yei noncua inyeliz Chichimecayotl: Otoncah, Tamimeh ihuan Teochichimecah ohnoce Zacachichimecah.

³ In huehuehtlahtolpan moamapoa 'huitztlampa', yecce nican oc achi yectli in iuhqui yeh Lehmann oquichih in ihcuac oconihcuilo 'cihuatlampa', ca tlamelahuac monextia in huehuehtlahcuilo omotlanehui ipan i.

i.o.a.m. Oncan cahcizqueh in anmomalhuan, ihcuac in omotlahtocazauh Huactli, in chicunahui ilhuitl monequiz in anmomalhuan'''.⁴

Achi ohuitic icualcaquiliz iyecahcicamatiliz inin huehuehtlahtolli, ipampa in tlahtoltecpantli: 'Auh in ihcuac oantlaminatoh in oanquimahcihtitoh in teteoh in xoxouhqui, i.o.a.m.' mohuelitia nepapan tlaneczayotiz. Walter Lehmann nican oquitlahtolcuetp: '*Und wenn ihr geschossen haben, getroffen haben werdet die Götter: den grünen, u.s.w.*' Zan in iuh ahmo huellamelahuac oquixpantlali in tlen mohuelitia quih-toznequiz in tlahtolli 'oanquimahcihtitoh'! Ca yeh yei tlahtolcuetpaiuhcayotl mohuelitizquia:

1. In anqueh quimmacah in miccayolcameh impampa in teteoh.
2. In yolcameh tlen oquimmictiqueh quinquixtitiuh in inxayac in teteoh.
3. In anqueh quimmaltiah in teteoh, q.n. in nican moteneuhqueh yolcameh.

In itlahtolcuetpaliz Lehmann achiuhqui quinenehuilia iniquei tlahuelitiliztli, in tlanel tlamelahuac xoxouhcayotic itlahtolcuetpaliz in tlahtoltzintiliztli 'ahci' ica alemantecatlahtolli 'treffen'. In occequi ontlamantli tlahuelitiliztli ahzotel oc achi miec nelhuayotic auh in cemhuehuehtlahtolihtic tlaneci ica melahuac huel mohuelitia in ye iuhqui mocahcicamatiz!

In yeintin in tlapixcahuan in huehuehteotl in Xiuhtecuhtli yehuantin in yeintin tlecuilpantemeh teteoh oncate. Ipan inhuehuehteotlamanitiliz in Mexihcah inintin teteoh impan ye motta yehhuan in huellahpanahua huehuetqueh!

Noiuhqui itlahtoltzin hueyitlamacazqui Coatzin in tlen oquitenquixti inixpantzinco Cactzopinqueh techmachtia in Aztecah-Mexihcah huel oquimatqueh in Chichimecah ye cenca huecauh omotlaliqueh in Anahuactlalpan:

'Auh cuix yeh tehhuantin toconitlacoqueh in huehuehtlamaniliztli, in Chichimecatlamaniliztli, in Toltecatlamaniliztli, in Colhuacatlamaniliztli, in Tepanecatlamaniliztli?'⁵

Nican motenchua in nahui huehuehtlamaniliztli ica icahuiantecpanaliz, in iuh omochiuh in ihcuac ayamo omotlaliqueh in Aztecah-Mexihcah!

In xiuhtlahcuilo Ixtlilxochitl oquipiaya itlamecayouh ihuicpa Acolhuacatlahtocatepan in tlen omoteneuh 'Chichimecateuhcyotl'. Inin Ixtlilxochitl techilhuia in quen iachtotahtzin Amacui Xolotl ihuan

⁴ Ixiuhamox Cuauhtitlan, ma xiquitta.: Lehmann, 1938, a.i. 65-66.

⁵ *Coloquios y Doctrina*, ma xiquitta.: Lehmann, 1949, a.i. 104-105.

iyaoteyacanhuan oquitzintiqueh itlahtocayo ipan iauh itepeuh in oncan Anahuac in ihcuac oconalagueh in imacehualhuan in Chichimecah:

“Yehhuatzin (Xolotl) inomatca omoquixtli in altepetl Tenanyucampa auh ica ipiltzin ihuan miequintin tecpiltin inhuan immacehualhuan oyah cihuatlampa, oconhuahuan ihuicpa in tepetl itoca Xocotl, huel cuauhtic inon tepetl. Otlehcoqueh ipan i auh oquichihqueh chichimecahuehuch tlamaniliztica intlateomatiliz. Ce Chichimecayayacanqui chicahualiztica oquimin imiuh ihuicpa nauhtlamanpan cemanahuatlacotonyotl: cihuatlampa, tlacopa, mictlampa ihuan huitztlampa. Auh quintepan in ihcuac ica malinalyacamitl oquichihqueh in tletl in tlachinolli ihuan oc achi miectlamantli intzintilizteomatiliz, ye niman tepēpa otemoc in ompa inahuac in altepetl Xocotitlan.”⁶

Zahtepan oc matlactlihuannappa oquiminatoh nauhtlamanpa ipan oc matlactlionnahui tepetl in tlen quimalacachoaya in iauh in itepeuh Xolotzin in nican Anahuac tlalpan.

In tlahcuilolli tlen motenehua ‘Inihtoloca Toltecah-Chichimecah’ techmachtia in quen in Toltecacholoqueh, in ihcuac yeh oconcauhqueh Tollan auh zahtepan oahcicoh inahuac Cholollan, noihqui oquichihqueh ce tlanenehuiliztic intzintilizteomatiliz ipampa ma quitlalian intlahtocayo:

‘In Chol(ol)tecah in Ixcicoatl in Quetzaltehueyac iz catqui in intepan in nauhcan inic tlamaceuhque: Tonatiuhixco pochotl i quimintihcac itocayocan Tecuacuilco. In mictlahuic quetzalmizquitl i in mintihcac. Icocuixco cozamalometl i in mintihcac. Ixohuatlan quetzalliczotl i in mintihcac.’⁷

Yehhuantin ocatcah in ‘Toltecah-Chichimecah’ in tlanechicoltin motlalicoh in oncan altepetl Cholollan. Yehhuantin ahneneuhqueh in ‘Nonoalcah-Chichimecah’ inhuanneminimeh in oncan hueyi altepetl Tollan ocatcah auh ipampa omixnamiqueh inin ome tlacayotl, inic yeh huel otzonquiz ocentlan itlahtocatecpancayo Tollan.

Inlanel inin huehuehamoxtli noiuh motenehua ‘Chichimecah’ in ixquichtin Toltecah inhuan Nonoalcah, inintin Nonoalcah oquichihqueh ocequi ahnenehuiliztic intzintilizteomatiliz in ihuac omotlaliqueh in yancuic intlalpan. In ‘Inihtoloca Toltecah-Chichimecah’ techmachtia ipan i:

‘Auh in niman ic hualpeuhqueh in ompan Tollan. In Xelhuan in ya tlamacehuaquiuh in Atlahuimolco, in Quetzaltepec, in tzonpa-

⁶ *Ixtlilxochitl*, 1952, Tl. 1, a.i. 87-88.

⁷ *Historia Tolteca-Chichimeca*, 1942, a.i. 24.

tzacapan in Cholotecamilla. Quihualhuicac in itlamacazcauh, itoca Atecatl; yeh concuiliaya inic tlamacehuaya in huitztli in tlacotl. Yancuican yehuatl ahcihto in Atlahuimolco, niman oahcihto in Quetzaltepec. Otlachia in tzohuaco in tlahpallan, quimoncaqui in zacuametl in quetzaltototl cuicatlahtoa quihtoa: "Zan nican yezqui!" Niman ya moteochihua, contlahtlauhtia in Ipalnemoani, conihtoa: "Totecuyohch, cuix ya nican in tlachahuaz in moyollotzin in titechmomaquiliz in mauh in motepeuh in titotepicauh, in titoteyocoxcauh in titechtlamacehuia in timomacehualhuan, in timotlachihualhuan!"

Niman ya contlalia in chicome teicpalli; ihuitz contema in iuh cual contlalia. Auh niman oquinananquili in Ipalnemoani, quimilhui: "Ya nican yezqui in taltepeuh, ximohuican, xiquimanatin in Nonoalcah, macahmo motequipachocan! Niman nican hualmohuicazqueh mochintin!" Niman ya ic mohuicah in ompa Tollan, quimanatoh in Nonoalcah-Chichimecah.⁸

Huel tlaixnextoc in itlahtol Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin in Chalcatl in ihtolocaihcuilo tlen techilhuia intechpa in ce Nonoalcatlacayotl tlanechicoltin intoca Teotlixcah-Tlacoachcalcah:

*'Auh in yehhuan tin omoteneuhqueh in Nonoalcah in Teotlixcah-Tlacoachcalcah, ca ahmo Chichimecah, ca zan motenehua to cayotilo Tecpan-tlachah...'*⁹

Ica melahuac Chimalpahin moyolpoa inintin tlachah huehuehtlamani-lizti queh tlatzintelontlachah catcah, inic yeh tecpiltiqueh tecpantlachah!

Tlatlachichihualzítica in 'Inihtoloca Toltecah-Chichimecah' quite-nehua miectlamantli itematiliztocatzin altepetl Cholollan, in iuh ye nican monextia:

'In mauh in motepeuh in Cholollan, in Tlachihualtepetl icatcan, in xochatlauhtli ipilloayan, in atl yayauhcan, in iztac huexotl ihcacan, in iztac tolin imancan, in quetzaltototl ihcacan, in iztac cuauhtli itlacuayan, in iztac zolin inemomoxohuayan, in apechtli iyonocan, in nezotlan in temamatlac, in coatl ipilhuacan, in calmecac.'¹⁰

In tlanechicoltin Toltecah-Chichimecah quinixnamiquitoh in oncan Cholollan in cequintin tlatzintelontlachah in motenehuah Olmecah-Xicalancah inhuan inicnihuan immacehualhuan. Ye niman in Toltecahyacanqueh oquintlahtlanitoh cequintin Teochichimecatlachah in oncan

⁸ no iuh, a.i. 4.

⁹ Chimalpahin, 1963, a.i. 39.

¹⁰ *Historia Tolteca-Chichimeca*, 1942, a.i. 54.

Chicomoztoc chanehqueh ma quinpalehuican in Toltecah-Chichimecah, ca ye ellelahcitinemiyah ipampa quinpohuiznequih in Olmecah-Xicalancah in oncan Cholollan. Zahtepan in ihcuac in Toltecah inhuan inicnihuan in Teochichimeca yeh oquinpeuhqueh in Olmecah-Xicalancah, niman no iuh omotlalicoh inintin yancuictlanechicoltin in Teochichimecah. In 'Inihtoloca Toltecah-Chichimecah' techmachtia ipan i:

'Inic quitlamacehuiqueh in imaltepeuh in Chichimecah, in Moquihuixcah, in Cuauhtenchantlaca; in tepetl cotoncan, in petlazol metepec, in tzohuac xilotepec, in cuauhtli ichan, in ocelotl ichan, in ichimal in itlahuiz in imauh intepeuh in Chichimecah intepilhuan in Tlatlahuqui Tepexi oztoc, intenyocan immachiyocan, inahuixco intepeixo.'¹¹

In yancuic intlal inonoyan in Chichimecah nican motenehua ica in huel momachtica yaoyonenehuiloni, in iuh ocatca 'ichan cuauhtli', 'ichan ocelotl', 'in chimalli in tlahuiztli', i.o.a.m.

In ihcuac inintin Chichimecah ye oquinpeuhqueh in Cuetlaxtecah, yeh niman quiteomaticoh in Quetzalcoatl in oncan iteocalco Cholollan auh oquichiuqueh ica inchichimecahuentzin, zan yolcameh. Zahtepan omoihhuichichiuqueh:

'Inic poliuhqueh Cuetlaxtecah (in huehuehtlahtolli quipia "Cuetlaxtecatl"!), ihcuac yancuican tlatlahpalotuh in Chichimecah in Cholollan in inchan catca in teotl (in huehuetlahtolpan mopoa: "tlacatecolotl"! in Quetzalcoatl ica zolin, coatl, mazatl, tochtli. Totomihuaqueh, Cuauhtinchan tlacah, Texcaltecah, Malpantlaca, Zacatecah, Tzauhctecah, Acolchichimecah ihcuac yancuican coamomozticpac tlapotonityah in Chichimecah.'¹²

Cequintin Chichimecah-Totolimpanecah zahtepan omotlalituh in ompa Chalco tlalpan. Chimalpahin quitenehua "Teochichimecah" auh no iuh quilhuia yehhuantin cenca cualtin tlamintqueh:

'Aic nenquiza inmiuh in ontlamin(a)iah, in ilhuicapa conmin(a)iah in cuauhtli, in ahnozo tle in tototl. Auh intla onenquizato in ilhuicapa in inmiuh, inic hualmocuepaya, yeh huallahmintahcia in tlalpan cuetlactli, ahnozo miztli, ahnozo mazatl, ahnozo tochtli in quihualmintahcia inmiuh Teochichimecah!¹³

No iuhqui Chimalpahin techilhui in quen iteuhctzin in Chichimecah otlamin ilhuicapa auh zan nenquizatiuh imiuh, yeceh in ihcuac ohualmocuep yeh tlamintahcihco in tlalpan, in quimintahcihco tlahuiztli:

¹¹ n.i., a.i. 57; no xiquitta a.i. 66!

¹² n.i., a.i. 80.

¹³ Chimalpahin, 1963, a.i. 33.

'In oiuhquittaqueh in in Chichimecah-Totolimpanecah, niman quihtoqueh: "Tlachazo yehhuatl in, in quiz in quicuaz in toteouh in icpac in iz ca tepetl"; in oticahciqueh in tlahlauhqui ocelotl, ic niman conanqueh, yeh quitlehcahuiah in tepeticpac, ic niman oncan ye quimanah yeh quitecah in zacatechialli, ic niman oncan contecaqueh in oahciqueh tlahlauhqui ocelotl. Ic niman yeh quihtoah yeh quimolhuiah in tlahtoqueh ihuan in occequintin Chichimecah-Totolimpanecah: "Tla ticpoacan tla tiquihtocan tla tictemachican in ihiyo in itlahtol in toteouh. Cuix oc techiximati?"

Ic niman yeh quipoah yeh quehuah yeh quihtoah in inchichimecayo in inchichimecatlahtol, in quenami catca. Auh in yeh concaqui in ilhuicacpa iuhquin tlatlatzca in ilhuicatl. Niman yeh ic chicomicianiah, quimolhuiqueh:

"Ototempantehcac in toteouh, tlachazoc techiximati!"

Inic oncan hualtemoc iztac cuauhtli, yehhuatl in quitocayotiyah in huehuetqueh Chichimecah 'totollin';¹⁴ moquetzaco ipan in tlahlauhqui ocelotl, quicuaco, inic oncan catlitiqueh quitlacualtiqueh, quimoteotiyah . . . , inic axcan motocayotia Cuauhtli itlacuayan in ompa in tepeticpac, inic tlamachiyotitoh Chichimecah."¹⁵

Ocachi miectlamantli huehuehtlahcuilolli techmachtia ipan in quen omotlalicoh in Anahuac tlalpan in 'Colhuaqueh-Aztecach',¹⁶ auh yeh huellahpanahuia ipan in quen oquitzintiqueh imauh intepeuh Mexihco-Tenochtitlan. Nican zan nicnenehuiliz mahcuillamantli inon tlahcuilolli ipan in, ca yeh quipia in ixquich huehuehnetzintiliztlanamilioni tlen tictonequih. Inic centlamantli itlahcuilol Tezozomoc ipan inteoauh inteotepeuh Aztecach-Mexihcah:

'Mexico-Tenochtitlan, intenyocan immachiyocan, in tenochtli iman- can in atlihtic, in cuauhtli inequetzayan, in cuauhtli ipipitzcayan, in cuauhtli inetomayan, cuauhtli itlacuayan, in coatl izomocayan, in michin ipatlaniyan, in matlalatl in tozpalatl in nepaniuhyan, in atlatlayan in oncan in ihiyotl machoco in Toltzalan in Acatzalan, in inamico- yan, in ichieloyan nauhcampa inepapan tlachah, in oncan oahcicoh motlallicoh in matlactlomeintin Teochichimecah in cocoyotica motlallicoh, inic oahcicoh.'¹⁷

¹⁴ Ce itoca in teotl Tezcatlepeca 'Chalchiuhtotollin' ocatca.

¹⁵ Chimalpahin, 1963, a.i. 33.

¹⁶ In ometocatl 'Colhua-Aztecach' q.n. in yancuic tlacayotl tlen omochiuh in ihcuac ocoanemitoh in Mexihtin, in Colhuaqueh, in Chinamapanecah ihuan in occequintin tlatzintelontlachah in oncan Toltzalan Acatzalan, in can zahtepan motenehuazquia Tenochtitlan. Colhuah q.n. 'yehhuatl tlen quipia icoltzin, quipia iachtotahuan'.

¹⁷ Tezozomoc, 1949, a.i. 3-4.

In nepapan intetlacaquitziliz Mexihcatzintiliztlalpan achiuhqui mochipa quimelahuacaihtoa in quen achtopa otlayolteohuiliqueh inteopixcahuan in Tetzauhteotl Huitzilopochtli, auh in tlen omonexti in ihcuac in tlanechicoltin Aztecah-Mexihtin omotlalicoh in Toltzalan in Acatzalan, in can ye niman motenchua Mexihco-Tenochtitlan ihuan Mexihco-Tlatelolco. Chimalpahin in nican quintlacaquitia in matlactlomeintin inteyacancahuan in iuh 'Teochichimecah' yezquiah, zan ipan oc miec-tlamantli huehuehamoxtili ahmo in iuh in intoca.

Noiuhqui in Acolhuatlahcuilo Cristóbal del Castillo techmachtia in quen huel hueyi imonecon in cuauhtli tlen oc axcan monextia ipan itlahuiz ipantzin Mexihcayotl: in cuauhtli inahual in Huitzilopochtli in inteyacancah inixpan onotuh in tlanechicoltin Aztecah-Mexihtin ihuicpa intemoanchan:

"Cuauhtli quimonahualtitihuitz impan patlantihuitz, quinyacana, ca in iuh oquinahnahuati in itetlayecolticauh in Huitzilopoch(tli), in itlahtocauh mochiuhtihuitz in Mexihtin; in quilhui: "Ca namechycantiaz in campa anyazqueh: cuauhtli ipan niquitztaz, namechtzatitiaz in campa anyazqueh, zan xinechitzihuian! Auh in ihcuac oncan onahcihto in cani onitlacualittac, in anmotlalitihuih, oncan ninotlaliz, oncan annehittazqueh, ayocmo nipatlaniz, inic niman oncan xicchiuacan in nomomoz in nocal, in nozacapepech in canin onehuaticatca, auh oncan mochitlacatl mocaltiz, anmotlalizqueh!"¹⁸

Monequi in amapoani cahcihcamatiz in ihtolocatlahcuilo Cristóbal del Castillo oquichihuaya in ahneneuhcayotl in achto inteouh Azteca-Mexihtin itoca 'Tetzauhteotl' ihuan in zahtepan inteoyacancah itoca Huitzilopochtli, in yehhuatzin omoteotili in ihcuac omomiquili.

Ixiuhtlahcuilol Tezozomoc itoca 'Mexihcayotl' contechmachtia ica ihuehuehtlahtol itech ialtepetzintiliz Mexihco-Tenochtitlan oc cecniquizcayctica itlahtolmelahualiz ipan in cuauhtli tlen ipan tenochtli omoquetzihcaca:

... auh in ohipan quizato Acatitlan ihcac in tenochtli, in oncan cztotempan in oquittaqueh, ic paccah; icpac ihcac moquetzihcac in cuauhtli in yehhuatl in tenochtli! Oncan tlacua, oncan quicua quitzotzopitzihcac, in quicua. Auh in yehhuatl in cuauhtli in oquimittac in Mexihcah, cenca omopectecac in cuauhtli; zan huehcapa in conittaqueh. Auh in itapazol in ipepech zan mochi yehhuatl in ixquich innepapan tlazohihuitl, in ixquich xiuhtotoihhuaitl, in tlahuquecholiuhuitl, in ixquich quetzalli. Auh zan no oncan quittaqueh in oncan

¹⁸ Castillo, 1908, a.i. 64.

tetepeuhtoc in intzontecon in nepapan totomeh, in tlazohtotomeh intzontecon oncan zozoticate; ihuan cequi totoicxtil, cequi omitl.¹⁹

Ahzotel in mochintin tlahcuiloqueh quinpanahua Chimalpahin ica in cenca huelneci itlahcuilol in itech in teomahpiloliztica inaltepztintiliz Aztecah-Mexihcah. In Chalxaiuhitlahcuilo techilhuia in quen mononozatimaniya in teomama in iteopixcauh Huitzilopochtli itoca Cuauhtlequetzqui ihuan incuauhtlahtocauh Mexihcah itoca Tenuch:

'In Cuauhtlequetzqui oquilhui in Tenuch: "Tenuch eh, itla yeh huehcauh incan ticate, niman tiyaz titlachiatih in Tultzalan in Acazalan in oncan otitocato in iyollo tlaclihqui Copi,²⁰ quen tlamamanitih; iuh nechilhuia in toteouh Huitzilopochtli oncan ixhuaz in iyollo Copil auh tehhuatl tiyax in ti Tenuch in tiquittatih oncan oixhuac in tenuchtli, yehhuatl in iyollo Copil! Oncan icpac in oquetztihcac in cuauhtli, quicxitzitzquitihcac, quitzotzopitzihcac in coatl quicua. Auh inon tenuchtli yez, ca tehhuatl in ti Tenuch, auh in cuauhtli tiquittaz ca nehhuatl. Yehhuatl totenyo yez, zan in quexquichcauh maniz cemanahuatl, aic pollihuiz in itenyo in itauhca in Mexihco-Tenochtitlan!"²¹

Itenonotalizihcuilol Chimalpahin itechcopa in teomahpiloliztica in tlayolteohuiliztica mochihualiztli ahneneuhqui in oc ce izahzanil ipan inaltepehuacayotztintiliz Aztecah-Mexihcah tlen zan mach tetlatecpa-naliztica technonotza. Niman yehhuatl zan quintlapoaltecpa ompoaltin oquichtin inhuan cihuah in yehhuantin quitzintiqueh Tenochtitlan. Intech cequintin itlahcuilol Chimalpahin techmachtia in tlen oquitenquixtiqueh in ihcuac omochiuh in altepztintiliztli. Inon intenquizaliz zan callapouhqui in iuh: "Ihiyayahueh, anca yehhuatl in inic otihualnentalamatiaqueh, inic otonehuac in toyollo in tonacayo!", ohnoce: "Oncan yez in otahcihcoh!", ihuan noiuh: "Ihiyayahueh totecuyo eh, in nehhuatl in ni Axolohuah tlen ye in nopan mochihua in Tenochtitlan!", auh in Ahatl oquihto: "Ipalnemoani eh, otitechmocnelili, ca yehhuatl in inic otinentlamatinencah in nohuian otiaochihualoqueh!", auh occe teyacanqui in Chichimecateuhctli Acacihctli oquilhui: "Inyoyayahueh, Tloqueh eh, Nahuaqueh eh, ca yehhuatl in inic nichoca in ni Acacihctli in Chapoltepec in popoliuhtoc in notahtzin ihuan in Azcatl

¹⁹ Tezozomoc, 1949, a.i. 65-66.

²⁰ Copil ipiltzin Malinalxochitl ocatca. Inantzin in ihueltiuh Huitzilopochtli auh oquixnamictimanca iachcauhtzin, inic inteouh Aztecah-Mexihtin oquichtaca-cauh ohpan, auh ic omotzoncuiznec Copil. Yeh niman Cuauhtlequetzqui oquimicti, auh Tenoch oquitlali iyollo in campa zahtepan omotztintilizquia in hueyi altepetl Tenochtitlan.

²¹ Chimalpahin, 1963, a.i. 44.

Xochtzin in noteiccatzin!", auh occe tlacatl oquihto: "In nehhuatl in ni Tecaleh, ca icnoyohuah in noyollo, ca noconilnamiqui in ompa Colhuacan in Contitlan tinauhxiuhtiqueh!", auh ce cihuatl itoca Tozpanxouh noiuh cquitenquixti itlahtol, oquihto: "Totecuiyo, tlein tictocualtizqueh?", auh occe cihuatl itoca Acpacueyeh niman yeh oquihto: "Tlacatl Totecuiyo, anca yeh nican yez in ihiyotl toconmatizqueh!"²²

Auh niman Chimalpahin techilhuia, topampa quintlapoaltecpa cempoaltin huan nahuixtin tlacah, in mochintin ahtle oquihtoqueh! Achihuahqui techhuetzcatia in, yece monequi ticahcihcamatizqueh in iuh nican Chimalpahin ipampa amapoani zan ocontlahtolcuet cequi huehuehtlahcuilolamoxtli tlen yeh ahmo mohuelitia tiquittazqueh! Inon ahmo tlayolteohuilzitic tlahtolzanilli ahzotel techmachtia in tlen ica melahuac omochiuh.

Noiuhqui niceltoca yeh tlamelahuahuhtolocalihcuilolli monextia ipan 'Ixiuhamox Cuauhtitlan' in ihcuac tenonotza ipan choloanimeh tlen oquicauhqueh Colhuacan ihuan Mexicaltzinco auh omotlalicoh inahuac Cuauhtitlan. In iuh omochiuh ipan in xihuitl Matlactliomome Tecpatl:

'...ipan in caxtolpoaltiqueh in Colhuaqueh. Auh niman huel no ihcuac in yeh ipan in occuel peuhqueh in motlalhuitectiqueh Colhuaqueh, in oncan quitlaliqueh in teohuan in mihtoayah Tocih ihuan Chiucnauhozomahtli ihuan Xochiquetzal. In huallahqueh huehuetqueh Cuauhnochtli, Atempanecatli, Xiloxochcatli ihuan Totec Tlamacazqui. Auh in yehhuantin inin Colhuaqueh, in ihcuac motlalhuitectiqueh, niman quintlahtlauhtiqueh in Chichimecapiltin in tlapachoayah Chichimecacuicoyan, in itoca Totomatlatzin ihuan Cuauhtzoncaltzin. Quincaquiltiqueh ihuan quimilhuiqueh: "Ca otitotaliqueh in oncan atentitech, in oncan oantechmotlaliliqueh in ipan anmotlaltzin. Auh quex(qui) can ca tiquihtoah? Manozo xitechmatlayocolilican cana cetzin tochtzintli in coatzintli, ic toconmamalizqueh achitzin tlalhuitectzintli ctiquintlaliliqueh in toteohuan!" Auh in ihcuac oquicacqueh in Chichimecah mononotzayah, quihtoqueh: "Aca oncan yezqueh in in oncan omotlalicoh; titomatiah in at quemanian atocozqueh! Ca tiquihtoqueh inic oncan otiquintlaliqueh, ca anmotenan in, ca yehhuantin in oquintotocayah in oquinyaochihuayah in Mexihtin. Auh inin, tlein tiquimilhuizqueh? Cuix tiquinmacazqueh in tochin in coatl in quitlanih? On cah yeh onmomana in tomilco tlaminazqueh! Ca ahmo huelitiz! Auh inin, ca nican in mani in toyaoyouh in Xaltocan. Ma tiquimilhuican ma

²² n.i., a.i. 67.

yeh ompa huiyan in tlatlamazqueh. Ic cenmayan conmacehuah tiquinmacah in tochpochhuan ihuan in total.”²³

In ihcuac in Colhuaqueh oquinyaochiuhqueh in Xaltocamecah auh yeh niman oquincuiqueh yeintin mamaltin, ica melahuac in Chichimecah in Cuauhtitlan chanehqueh oquinmacatoh incihuahuan ihuan intlal, intlanel achtopa oquinixnamiqueh, oquiniximachtiliqueh, no huel oquiniximatqueh in iuh inyaohuan. Auh oquinixnamiqueh, ipampa inintin Colhuaqueh achtopa oquinyaochiuhqueh in Mexihtin, in oc ixquichcauh in Chichimecah Cuauhtitlan chanehqueh oquilnamictimaniyah intlacamecayo inicniuhyo inca in Mexihtin. In ihcuac yehhuantin in Mexihtin tlanechicoltiqueh oquicalacqueh in Anahuac tlalpan, yeh niman oquinyaochiuhqueh in Colhuaqueh inhuan inicnihan in ompa inahuac Chapoltepec, in can oquinmaltiqueh in tlahtoani Huitzilihuitl ihuan omentin iichpocahuan in Mexihtin incihuapilhuan. Intzalan inicnihuan Colhuaqueh niman no iuh oquinpalehuicoh in Xaltocamecah!

Monequi in amapoani cahcihcamatiz in 'Ixihuahmatl Cuauhtitlan' centechnexitia in Chichimecah huel ahneneuhqui inhuehuehtlamaniliz in iuh ahmo ouqipixqueh in Colhuaqueh, ca in yehhuantin zan oc conquistiqueh connenehuiliqueh intlamaniliz in Toltecah inhuan in Chinampanecah.

Intla ticnenuihuiliah in nepapan inhuehuehmtotzintiliztlahtolihcuilol Chichimecatlacayotl inhuan Colhuatlacayotl ohnoce Aztecah-Mexihcah, yeh niman mohuelitia ticahcihcamatizqueh cequi yancuic tlanemiliztli ipan i:

1. Itlaneiximatilon 'Chichimecatl' miecpa ahmo tlacamecayotica motzintilia, yece ocachi quihtoznequiya in quen huehuehtlamaniliztica omotzintili in tlatatl tlen in iuhqui motenehua. Inon huehuehtlamaniliztli oquihtoznec in Chichimecatl huel tiacauhtic yaochiuhqui, cualli tlaminqui ica itlahuitol ihuan imiuh, oc quemanian ancanenenqui, mohueyimatini inixpan in teteoh! Inic omohueliti cequi tlacayotl ceccan motenehua 'Chichimeca', yece occeppa tlamelahuac mihtoah 'ahmo Chichimeca'!

2. Itlaneiximatilon 'Colhua-Aztecatl' ocachi ahtlacuitlahuic. Ipan inon nepapan huehuehtlahtolazani ayocaxca monextia, yece yeh ticmatih in Aztecah-Mexihcah quemanian in iuh moteneuhqueh. Inic in hueyi intlahtocauh Mexihcah omoteneuh 'Colhuatecuhtli' auh in ihto-

²³ *Anales de Cuauhtitlan*, ma xiquitta: Lehmann, 1938, a.i. 162-164.

locaihcuilo Tezozomoc quintlacaquitia inmacehualhuan ica intoca 'Aztecah'.²⁴

Intlanel in Colhuaqueh inhuan in Aztecah miecpa motenchuah 'Chichimecah' ohnoce ocnoma 'Teochichimecah', yeh mocahcihcamati ahmo cenchichimecayotica intlamaniliz. Ahcan intechcopa mihtoa in yeppa oaxcatiqueh intlal ica nauhcampa intlaminaliz. Auh in quen huel inmomatca intlateomatiliz Chichimecah ocatca inin nauhcampa-tlaminaliztli yeh huel melahuac moncxtia ipan 'Ixiuhamatzin Cuauh-titlan' in ihcuac in Chichimecayanqueh mononotzayah ipan in Colhuatlanechicoltin auh motlahtlaniqueh, moyolnonotzqueh yehhuantin ahzotel conquinpeuhqueh intlal, ipampa "On cah yeh onmana in to-milco tlaminazqueh!"

Zan ipan cequi innehnemilizzazanil Aztecah-Mexihtin mihtoa in quen yehhuantin huel cuacualtin tlaminanimeh. Ipan huehueh tlahcuilolli itoca 'Botturini' omotlatlihuanan auh ipan occe tlen itoca 'Aubin' no iuh motlahtoltia:

"In axcan ayocmo anmotoca in amaztecah, yeh ammexihcah!" (oquinnahuati in Huitzilopochtli). Oncan oquinnacazpotoniqueh, inic oquicuiqueh in intoca in Mexihcah ihuan oncan oquimacac in mitl ihuan tlahuitolli ihuan chitlatli; in tlein ahco yauh huel quiminah in Mexihcah!²⁵

Inon zananilli ahzotel monequi techmachtiz in iuh yeppa in Aztecah ahmo Chichimecah, zan ipan itlanahuatiliz inteouh omocuepqueh Chichimecayotiqueh! Ma tictolnamiquican inhuehuehtlahtol Aztecah aic teilhuia yehhuantin ocomaxcatiqueh intlal inaxcauh ica in nauhcampa Chichimecatlamaniliztica tlaminaliztli!

In iuhqui yeh occan oniccemelahuac ica miactlamantli tetlatzohuilililiztli in zahtepan Aztecah-Mexihcah ahmo zan centlacamecayotiqueh.²⁶ Yehhuantin omocenchiuhqueh ica miectlamantli tlayotl auh miectlamampa innelhuayo impeuhcayo, in iuh Toltecatl, Chinampanecatl, Colhuah ihuan Otomitl. Intlanel inhuehuanahuatlatlamaniliz huellahpanahua chichahuac intzalan Aztecah-Mexihcah in ahmo inchi-chimecayo, cequintin ihtolcaihcuiloqueh quiteteuhaquiah inchichimecatlamaniliz. Miecpa oquichihqueh ipampa in tepilhuan quixtiliyah in Chichimecatlamaniliz, ca huel tiacauhtic, huel chichahuac. In Chichi-

²⁴ Tezozomoc, 1949, a.i. 14-15, 17, i.o.a.m.

²⁵ *Código Boturini*, 1975 ihuan *Código Aubin* (no motenehua de 1576), 1963, a.i. 22-23.

²⁶ Van Zantwijk, 1985.

mecah initlaneiximatiliz ocatcah, ahzotel neneuhca in quen Tacitus oquichihuh in ihcuac oconihcuilo yamox imachiyo 'Germania'.

Ipan inon ninoyolnonotza in ahzotel in Aztecah-Mexihca tlamani-liztica oc achi quinneneuhqueh in ahmo cenca chichimecayotiqueh Nonoalcah auh ahmo in Toltecah-Chichimecah tlen oquinmittitiqueh inachtotahhuan. Ca immotlatzintilizazanih Aztecah-Mexihcah oc achi neneuhcic inihtoloca Nonoalcah, yece yeh nican motta ce hueyi tlanon-cuaquixtilli: in cuauhtli inahual inteouh Huitzilopochtli catca quino-hmahpilo ihuicpa intemoanchan in Tenochtitlan!

Tlatzonquixtiliztli.

Tlaccac yeh otitomachtiqueh in tlen ahmo tlamelahuac quihtozne-qui 'Chichimecatl'. Ahmo mohuelitia motenehuaz 'pinotl', ahmo no-mochipa motenehuaz 'tlacanechicoll', ca ahmq centlacamecayotica in Chichimeca. Intla in huehuehihtolocalihcuiloque oquiteteuhaquiaz-nequeh ipan in oquinteneuhqueh 'Teochichimecah'! Yeh otiquittaqueh in quen in hueyi tlamacazqui Coatzin achtopa oquinteneuh in Chichi-mecah, cquinteittiti in iuh tlapehualtilontlacah.

Axcan monequi ticahcihcamatizqueh in quen in huehuetqueh in achto cahuipan monemiltianimeh in oncan Anahuactlalpan oquipoalt-iqueh oquitepanqueh intlacamecayo inhuanyolcayo; ahmo cenneneuhca in iuh mochihua in oncan huehueh cemanahuac in teotlactlalpan. In Anahuatlacah in Anahuac chanehqueh quipoaltiqueh inhuanyolcayo ahmo zan yeh iyo intech intahhuan, noiuhqui oquichihuhqueh intech innanhuan. Zan ahmo ixquichtlamantli. Omohueliti quinpepe-nazqueh in aquiueh quinmottitizquiah in inteyacancatlacamecayohuan inteyacancainhuanyolcayohuan, ahzotel intlacotonyopa intahhuan ohnoce intlacotonyopa innanhuan. Oquichihuhqueh in quen oc achi cualli intech omonec. Inic intla itlaixnextiliz tlahtocayotica ohnoce tlatquitica pochtecayotica in ce tlatcatl oc achi miectlamantli mopalchui ica ihuanyolcayo inantzin, cenca huel omohueliti yehhuatl moconnahualtia in itlacamecayo inantzin auh quemanian noiuhqui inhuan omochantito. Inic in quen motenehua ce tlatcatl, ahzo 'Chichimecatl' ohnoce ahmo in iuh mihtoa ayamo techcemmactia ipan icentlatzintel-oncayo.

Nicneltoca monequi nictteittitiz in oc centlamantli iuhcayotl ipampa monextia in tlen Chichimecayotica oyeya ihuan in tlen ahmo. Inhuehuetlahtolpan in Aztecah-Mexihcah techmactia in iuh yehhuan tin

oquiximatqueh in tlen in tlamelahuac Chichimecatlamaniliztli ocatca in ihcuac omotlaliqueh:

1. Yaoteyacanqueh contecpanatoh in quen quicuiqueh intlal ihuan in quen omotlaliqueh in macehualtin.

2. Inneyolehualon oc achi hueliztica, ahmo cenca teteomahuiliztica.

3. In Chichimecah huellachiah in tetzahuitl, zan ahmo moyolteohuiqueh in can motlalizquiah.

In ocequintin in ahmo Chichimecah ohnoce in aqui queh tlen ahmo melahuac Chichimecatlamanih itech inmotlaliliz monextia:

1. Teopixqueh oquinyacanatoh auh contecpanatoh in can inte-moanchan.

2. Oquichihqueh in tlen otlanhuaui inteouh.

3. Inteopixcahuan moyolteohuiqueh in campa motlalizquiah.

Tlayecoliztica yeh miximati in quen in 'Chichimecah' quintocaqueh inyaoteachcahuan auh ahmo cenca teteomahuiliztica mometzticatcah auh in oc ixquichcauh in ocequintin yeh, huel hueyi inteteomahuiztiliz inteopixcayo immomoz inteocal in mochi intlateteomatiliz ihuan innechichih, noiuhqui intlamanaliz ihuan incemmaquiliz.

In tlapac itlanenehuihuiliz in nepapan huehuetlahtolli otechmacti in Aztecah-Mexihcah zan achi Chichimecayotica monemiltiqueh. Yehhuantin oc achi quinneneuhqueh in Colhuaqueh in Chinampanecah tlen ahzotel oc huel yeh oquichihqueh itlacayo. Ica oc ce namox yeh in iuh oniccemihto ipan occentlamantli nonoyolnonotzatzintiliz.²⁷ In Aztecah-Mexihcah omohueyimatqueh itech inchichimecatlacamecayo, zan yeh oticahcihcamatqueh yehhuantin oc yeh cenca huehuehtlamaniliztliqueh Anahuac tlahcah. In ihcuac oahcihcoh in Cactzopinqueh inixpan in hueyiatempanecah quintocamacayah in Aztecah-Mexihca 'Culhuatlacah', inic ce tlahuactli inahuac Chalchihcuecan oc mote-nehua San Juan 'Ulua' ipan intocaitlacahuiliz tenimeh!

CACTZOPINCATLAHTOLLICA TEPITON TLAMANTILIZTLI

(RESUMEN EN CASTELLANO)

Por la gran influencia que los historiadores de Acolhuacan han ejercido sobre el conceptualismo que en la literatura mexicanista se iba

²⁷ n.i.; ma xiquitta a.i. 47-56 ihuan noiuhqui 267-269.

formando acerca de los chichimecas, hasta ahora ellos son considerados por casi todos los investigadores como miembros de una etnia o de un conjunto de varios grupos étnicos que coinciden en tener su origen en el norte y todos muestran un bajo nivel de desarrollo cultural en el momento de su entrada en la esfera de la gran cultura mesoamericana. Así los chichimecas se presentan como advenedizos bárbaros que lentamente se adaptan a la civilización de los pueblos sedentarios más cultos de Mesoamérica. De esta manera la comprensión europea del fenómeno se formaba fácilmente según el molde histórico europeo del contraste entre los bárbaros del norte, como las tribus germánicas, y los pueblos con grandes tradiciones culturales en el sur del continente, como los pueblos latino y griego. Parece que en Acolhuacan verdaderamente se efectuaba un proceso aculturativo cuando invasores seminómados procedentes del norte se establecieron entre grupos sedentarios que ya estaban participando casi completamente en la gran tradición cultural mesoamericana (Véase: León-Portilla, 1967).

Sin embargo una comparación de varios textos de historiadores indígenas de la temprana época colonial nos muestra que el concepto de 'Chichimecatl' es mucho más complicado y que no se explica por una simple oposición étnica. En primer lugar hay grupos humanos en el México prehispánico que una vez son indicados como 'chichimecos', mientras que en otro texto se dice categóricamente que no lo son. Además se sabe que toda la situación interétnica era sumamente complicada por la gran mezcla de grupos hasta en el nivel local y por el gran número de relaciones matrimoniales entre grupos de distinta afiliación étnica. Otra dificultad de comprensión de nuestra parte se encuentra en la peculiaridad del sistema de parentesco indígena. Los indígenas de Anáhuac reconocieron dos lados de parentesco, a saber: por parte del padre y por parte de la madre. Así ocurre en varias partes del mundo y también en el norte de Europa, pero en el caso mexicano hay algo que en otras partes no se conoce o por lo menos no en tal grado. En el Anáhuac prehispánico, y por allí en algunos casos hasta en nuestros días, la gente tenía la oportunidad de poner énfasis en su afiliación con el lado materno siempre y cuando eso les convenía en relación con sus ambiciones políticas, económicas o sociales. No es difícil imaginarse que esta oportunidad podía tener grandes consecuencias para la afiliación étnica de una persona por lo menos en el caso en que los orígenes étnicos de sus padres eran distintos.

En tal caso el individuo en cuestión estaba en la posición de decidir a cuál de los dos grupos étnicos quería pertenecer. De esta manera

se comprende que en tales circunstancias el concepto 'Chichimecatl' lentamente había perdido su aspecto étnico y había sido empleado con mayor frecuencia en el ramo de tradiciones culturales. Se muestra que los aztecas reconocieron esta situación, pues en el caso que querían poner énfasis en el carácter étnico chichimeca de un grupo lo indicaron como 'Teochichimecah', quiere decir ¡'verdaderos chichimecas'! Por eso parece útil considerar el concepto en cuestión en su relación inmediata con la tradición cultural. De esta manera he comparado un número de textos en los cuales se relatan ritos de establecimiento y de apropiación de tierras por grupos llamados 'chichimecos' y otros de la misma índole ejercidos por grupos no considerados como tal. Por medio de esta comparación se muestra que había un número de ritos considerados como típicamente 'chichimeca'. Entre estos sobresale el rito de tomar posesión de la tierra mediante la acción de tirar flechas hacia los cuatro rumbos del viento. Además los llamados 'chichimecas' mostraron una actitud mucho menos sumisiva en relación con sus dioses. Por otro lado ellos no eran guiados por uno o más dioses en camino a su destino, lo que según las leyendas frecuentemente había pasado en la historia de otros grupos no 'chichimecas'. Se produjeron augurios en relación con ambos grupos de pueblos, pero los llamados 'chichimecas' en general no fueron guiados por pronosticadores. Ellos siguieron a sus jefes guerreros, mientras que los otros pueblos no chichimecas fueron guiados por sus sacerdotes hacia su tierra prometida.

Aunque los aztecas sentían orgullo enfatizando sus orígenes 'chichimecas', el carácter de la gran mayoría de sus ritos muestra claramente la preponderancia entre ellos de la tradición cultural mesoamericana.

Por ocasión del jubileo de *Estudios de Cultura Náhuatl* he escrito este artículo en la lengua náhuatl, a la vez con motivo de demostrar por medio de este pequeño ejercicio que es lengua culta que fácilmente se emplea para expresar conceptos filosóficos y términos científicos. He dedicado este modesto estudio a mis amigos nahuatlahots de Milpa Alta y Tlacotenco que tanto me ayudaron cuando hace treinta y siete años estuve aprendiendo su bello idioma. *Impaltzinco oninomachtli!*

Rudolf van Zantwijk (Coyoitenyo Xalcalpoleh)

Universidad Real de Utrecht (Ohtlan Tlahtoca Hueyi Nemachtialoyan).

AMOXTENEHUALONI

- CASTILLO, Cristóbal del: Fragmentos de la obra general sobre Historia de los Mexicanos, escrita en lengua náhuatl. (Los tradujo al castellano Francisco del Paso y Trancoso), Florencia, 1908.
- CHIMALPAHIN CUAUHTLEHUANITZIN, Domingo de San Antón Muñón: Die Relationen Chimalpahin's zur Geschichte Mexico's. Tl. I. ocontenexti Günter Zimmermann, Hamburgo, 1963.
- Códice Aubin* (ohnoce'de 1576), ica itlahtolcuepaliz Charles E. Dibble, Madrid, 1963.
- Códice Boturini* (ohnoce 'Tira de la Peregrinación'), ocontenexti S.E.P., Mexihco, 1975.
- Historia Tolteca-Chichimeca (Anales de Cuauhtinchan)*, Kopenhagen, 1942.
- IXTLILXOCHITL, Fernando de Alva: *Obras Históricas*. Ome Tlacotonyotl, Mexihco, 1952.
- LEHMANN, Walter: I. Die Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexico (*Anales de Cuauhtitlan*, no mihtoa *Códice Chimalpopoca*), Stuttgart, 1938.
2. Sterbender Götter und Christliche Heilbotschaft, Wechselreden Indianischer Vornehmer und Spanischer Glaubensapostel in Mexico 1524 (*Colloquios y Doctrina Christiana*), Stuttgart, 1949.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel: "El Proceso de Aculturación de los Chichimecas de Xolotl." Ma xiquitta: *Estudios de Cultura Náhuatl* t. VII, a.i. 59-86, Mexihco, 1967.
- TEZOMOC, Hernando Alvarado: *Crónica Mexihcayotl*, Mexihco, 1949.
- ZANTWIJK, Rudolf A. M. van: *The Aztec Arrangement, the social history of Pre-Spanish Mexico*, Norman, 1985.

LOS NOMBRES DE LOS DÍAS EN EL CALENDARIO
ZAPOTECO *PIYE*
EN COMPARACIÓN CON EL CALENDARIO NAHUA

VÍCTOR DE LA CRUZ

El propósito de este trabajo es encontrar el significado de los días del calendario ritual o *piyé'* de los *binniquila'sa'* (los llamados zapotecos por los mexicas). Este se distingue del calendario solar o *iza*, como ya se sabe actualmente, porque en la época colonial había confusión entre ambos.¹ Pero mi trabajo quiere ir más allá de la sola búsqueda de la significación unívoca de los nombres de los días. Pretende interpretar este calendario yendo hasta las connotaciones de dichos nombres en *diidxazá* o zapoteco mediante el análisis filológico de su significación. Para lograr esto, aparte del análisis filológico, me auxiliaré del método comparativo. Este se aplica en dos fases: 1) La primera consiste en la comparación de los nombres en zapoteco con los glifos que describió Alfonso Caso, lo cual ya hicimos el epigrafista Javier Urcid y el que escribe; trabajo realizado durante "The Maya Meetings at Texas", a mediados de marzo de 1994 en la Universidad de Texas en Austin.²

La segunda fase consistirá en comparar los nombres de los días del calendario zapoteco con los del calendario nahua, a pesar de algunas diferencias entre ambos, o precisamente por éstas. En la segunda fase busco demostrar el origen común y la íntima relación entre los dos calendarios —trabajo en el que me ha antecedido meritoriamente mi paisano Wilfrido C. Cruz—, tratando las diferencias como expresiones lingüísticas y culturales de un calendario común. No se pretende, sin embargo, una simple comparación y traducción de los nombres de los

¹ Caso dice que Córdoba y Balsalobre incurrieron en el error de llamar año al periodo de 260 días. Véase: Alfonso Caso, *Las estelas zapotecas*, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1928, p. 58.

² "The Maya Meetings at Texas" organizado por el Departamento de Arte e Historia de la Universidad de Texas en Austin del 10 al 20 de marzo de 1994. En ese año se amplió la reunión, incluyendo a mixtecos y zapotecos, por eso fui invitado.

días; sino valorar, mediante el análisis de las connotaciones e implicaciones de esos nombres en las dos lenguas, las siguientes hipótesis: 1) Que este calendario es un sistema lógico y, por lo tanto, es coherente internamente; es decir, su construcción y la nominación de sus días no son caprichosas; 2) Que el calendario mesoamericano tiene un origen común y las variantes encontradas en cada grupo indígena mesoamericano sólo son la expresión regional o lingüística del mismo calendario.

No sé si muchos compartan la primera hipótesis; pero en cuanto a la segunda lo único que trato de hacer es un intento por seguir los pasos de ilustres investigadores como Eduard Seler, Alfonso Caso, Paul Kirchhoff, Miguel León-Portilla,³ José Alcina Franch, hasta llegar a investigadores más recientes como Alfredo López Austin.

El análisis filológico, en el cual también me antecedió Wilfrido C. Cruz, lo he hecho mediante la búsqueda de los significados en el *Vocabulario en lengua zapoteca* de Córdova, comparándolos con los que tienen en el *diüdxazá* hablado por los zapotecos istmeños y con lo aportado por el trabajo de otros investigadores.

El significado y connotación de los nombres de los días

En seguida voy a tratar de descifrar y traducir el significado de los nombres de los días en el calendario zapoteco. Me basaré para hacerlo en las obras de los autores mencionados que me han antecedido, cada uno de los cuales citaré en el lugar en que hago referencia a sus trabajos, y en mi propio análisis de la lengua.

I. *Quiachilla*. Glifo V. Este es el nombre del primer día del calendario. Wilfrido C. Cruz, siguiendo a Eduard Seler y Alfonso Caso, ha interpretado la raíz de este nombre, *chilla* como "lagarto". La primera sílaba, *quia*, puede significar piedra o flor. Cruz prefirió la segunda acepción, dice:

Hay una flor acuática y que pertenece a la familia de las ninfáceas, una especie de loto blanco y morado que en el Istmo llaman *guieg-béñe*, y en el Valle *quiachilla*, flor de pantano, flor de lagarto.⁴

³ Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1983, p. 273 y 282.

⁴ Wilfrido C. Cruz, *El tonalamatl zapoteco*. Ensayo sobre su interpretación lingüística, Oaxaca, Imprenta del Gobierno del Estado, Oaxaca de Juárez, 1935, p. 72.

TABLA COMPARATIVA DE LOS DÍAS
elaborado por Seler⁵

	<i>mexicanos</i>		<i>zapotecos</i>
1	Cipactli	Cocodrilo	Chilla, o Chijlla Cocodrilo, frijol usado como dado
2	Ehecatl	Viento	Quij, Laa Brasa o fuego (viento)
3	Calli	Casa	Guela, cla, ala, laala Noche
4	Cuetzpallin	Lagartija	Gueche, quiche, ache, achi, ichi Rana, sapo, iguana
5	Cohuatl	Serpiente	Zee, zij Desgracia, miseria (serpiente)
6	Miquiztli	Muerte	Lana, laana Liebre, carne fresca, velado, oscuro (muerte)
7	Mazatl	Venado	China Venado
8	Tochtli	Conejo	Lapa Cortado en pedazos (conejo)
9	Atl	Agua	Niza, queza Agua
10	Itzcuintli	Perro	Tella Boca abajo (perro)
11	Ozomatli	Mono	Loo, goloo Mona
12	Malinalli	Hierba torcida	Pija Torcido
13	Acatl	Caña	Quij, ij, laa Caña
14	Ocelotl	Tigre	Gueche, eche, ache Jaguar
15	Cuautli	Águila	Naa, ñaa Madre (Diosa de la tierra, águila)
16	Cozcacuauhtli	Zopilote rey	Loo, quilloo Raíz narcótica, cuervo
17	Ollin	Movimiento	Xoo Movimiento, temblor, poderoso
18	Tecpatl	Pedernal	Opa, gopa Frío, piedra
19	Quiahuitl	Lluvia	Ape, appe, aape, gappe Nublado
20	Xochitl	Flor	Lao, loo Ojo, cara, frente

⁵ Caso, *Las estelas zapotecas, op. cit.*, p. 19.

A esta flor Martínez Gracida la llamó Flor de Loto, identificada como *Nymphaea lotus*, perteneciente a la familia de las ninfeáceas.⁶ Como ya es sabido, Caso no explica el glifo V al igual que los glifos S, T, U, W, X, Y y Z.⁷ Whittaker, por su parte,⁸ identificó este día como una flor que brota de un espacio en donde unas líneas insinúan las ondas del agua. Esta misma pictografía fue localizada por Urcid para la época I de Monte Albán.⁹

Volviendo al significado de *quiachilla* al interior de la lengua de los *binnigula'sa'*, analicemos la relación que guardan entre sí los tres términos propuestos por Córdova y los cambios que ha sufrido este paradigma en el *diudxazá*, el zapoteco de Juchitán.

En su entrada para "Lagarto grande de agua o cocodrilo", Córdova nos da las siguientes traducciones: *Pènne*, *pichijlapèoo*, *peyòo*. El primer término se ha conservado en el *diudxazá*, el zapoteco del Istmo, como *be'ñe'*, de acuerdo a los procesos de sonorización que han sufrido las oclusivas.

Con respecto al segundo término, *pichijlapèoo*, antes de analizar la serie de transformaciones que ha sufrido en el zapoteco actual, presentaremos su composición morfológica. Se trata de un término formado por el prefijo *pi*— que se antepone a los nombres animados y que se conserva en el zapoteco actual como *bi*—, por un proceso de sonorización de la oclusiva (p). El siguiente componente es *chijla*, que interviene como raíz en la traducción literal que se hace del nombre de lagarto en el *Vocabulario*, y cuyo contenido trataremos de reconstruir a través de nuestro análisis. Finalmente el componente *peoo*, que significa luna y cuyo significante ha sufrido un proceso de transformación a *beuu*.

La raíz *chijla* —que con el transcurso del tiempo se transformó *tšiy.la*, al seguir con el mismo patrón que *cocijo*, si atendemos a las observaciones hechas por Tomás Smith de que la grafía "j" debe leerse como otra i¹⁰ ha sufrido otra serie de transformaciones, tanto en el

⁶ Manuel Martínez Gracida, *Flora y fauna del Estado Libre y Soberano de Oaxaca*, recopiladas por..., Oaxaca, Imprenta del Gobierno del Estado, 1891, p. 16.

⁷ Caso, *Las estelas zapotecas*, op. cit., p. 44.

⁸ Gordon Whittaker, *The Hieroglyphics of Monte Alban. A Dissertation presented...*, p. 31; y *Los Jeroglíficos Preclásicos de Monte Albán*, Oaxaca, Centro Regional del INAH en Oaxaca, 1981, p. 2.

⁹ Javier Urcid Serrano, "Monte Albán y la escritura zapoteca" en: Marcus Winter (coord.), *Monte Albán. Estudios recientes*, Oaxaca, Proyecto Especial Monte Albán, 1922-1994, 1994, p. 84.

¹⁰ Ponencia presentada el día 12 de julio de 1994 en el II Coloquio de Estudios Zapotecos: "La escritura del zapoteco de sus orígenes a nuestros días", organizado por el CIESAS-Oaxaca en esta ciudad.

plano de la expresión como del contenido. Sin embargo aún se conserva en algunas de las variantes actuales de la lengua histórica de los *binnigula'sa*. En Tehuantepec, según Wilfrido C. Cruz, se ha transformado en *bijiáa* (bižiáa): El prefijo *pi*— como hemos anotado aparece como *bi*—, la africada “tš” también se ha sonorizado, la “l” se ha perdido y en el término derivado se ha compensado mediante el alargamiento de la vocal que le precedía. En el plano del contenido —también en Tehuantepec y según el mismo autor— el término actual hace referencia a un pez de agua salada cuyas características coinciden con el mero. Alfonso Caso dice que “hay dos interpretaciones de este signo: quienes lo conciben como un animal marino y quienes como un animal terrestre”; de ahí que en algunas partes el equivalente en náhuatl de este nombre, *cipactli*, se traduce como: lagarto, “peje-lagarto” o pez espada.¹¹

En Juchitán, uno de los derivados de esta raíz es *bixiá* (bižiá). La africada sorda de la raíz original se ha transformado en una fricativa sonora y se utiliza para denominar a una especie de bambú, que en la lengua náhuatl se llama otate y cuyo origen se refiere a una “caña maciça”, denominada *quipixilla* en el *Vocabulario...* de Córdoba. Dentro de esta misma variante aparecen los términos de *xhíaa* (šíaa), que significa ala, y *xíaa* (žíaa), “algodón”. En el *diudxa xon*, una variante del zapoteco de la Sierra Norte, uno de los derivados de *chijlla* (tšiil.la) se ha transformado en *xil* (žil) “ala”, por el proceso de sonorización antes descrito y el paulatino proceso de ensordecimiento de la última vocal que ha ocurrido en esta región y que en muchos términos ha derivado en la pérdida total.

Pero ¿por qué pensamos que todas estas palabras se refieren a un mismo paradigma semántico?, ¿qué relación guardan todos estos lexemas con lagarto?, ¿cómo se relacionan entre sí para reconstruir el significado original de *quiachilla* que Wilfrido C. Cruz definió como “flor de lagarto”? Auxiliémonos de la epigrafía, la semántica estructural y la memoria histórica de los hablantes registrada en su propia lengua.

A pesar de que en el futuro pretendemos hacer la reconstrucción semántica del zapoteco de los *binnigula'sa*¹² a través de su manifestación en por lo menos tres de las regiones que habitan actualmente los zapotecos; la elección actual de la variante juchiteca se debe a que

¹¹ Alfonso Caso, *Los calendarios prehispánicos*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967, p. 8-9.

¹² El análisis lingüístico estructural del nombre de día *quiachilla* lo he realizado con la colaboración de la compañera lingüista Ma. Teresa Pardo, investigadora del CIESAS-Oaxaca.

estamos de acuerdo en lo dicho por Tomás Smith, en la ponencia antes citada, en el sentido de que el zapoteco de Juchitán es el más parecido al registrado por Córdova. La otra razón se debe a las características propias del método, pues no podemos dejar de lado uno de los principios de la semántica diacrónica que apunta Coseriu:

... toda descripción estructural de una lengua histórica debe hacerse, en principio, para cada una de las "lenguas funcionales" que en ella se distinguen. Ello puede, sin duda, hacerse paralelamente, pero a condición de que no se confundan los sistemas.¹³

A nivel hipotético podemos afirmar que *penne*, *pichijlapeoo*, y *peyoo* pertenecían en el siglo xvi a un mismo campo léxico,¹⁴ *Peyoo*, formado por el prefijo *pe*— que significa lo mismo que *pi*— y la raíz *yoo* "tierra", ha desaparecido. Su descomposición morfológica nos remite a una noción de "tierra animada", "tierra con vida" o "ser que brota de la tierra"; y quizá fue el término genérico de este campo que designaba a los animales que se arrastran. *Penne* es el único lexema de este campo que se ha conservado, aparece como *be'ñe'* y constituye el único término del actual *diudxazá* que hace referencia al lagarto. De hecho, el término *quiachilla* que Wilfrido C. Cruz todavía encontró en Valles Centrales, para denominar al lirio acuático o "flor de lagarto", en Juchitán ha sido substituido por *stagabe'ñe'*, literalmente "hoja de lagarto".

Por último, analicemos *pichijlapeoo*, el término que más nos interesa para definir el significado del primer día calendárico. Esta palabra compuesta hacía referencia a un ser mítico muy particular; una mitificación de este animal, eliminado del *diudxazá*, quizá por haber perdido su referente por la persecución religiosa a que fueron sometidos los indígenas a partir de la colonia. Sin embargo, el contenido de la raíz *chüilla* se ha distribuido en un nuevo campo semántico que en la actualidad no se asocia al de *be'ñe'* (lagarto); pero que ha retomado algunos rasgos distintivos de los lexemas o palabras del campo léxico del siglo xvi. De la raíz *chilla* (tšil.la) se ha derivado /bižia / "otate", una caña maciza que brota de la tierra, opuesto a /šia / "ala" y /žiaa /

¹³ Eugenio Coseriu, *Principios de semántica estructural*, Madrid, España, Editorial Gredos, 1977, p. 12.

¹⁴ Un paradigma léxico que resulta de la repartición de un contenido léxico continuo entre diferentes unidades dadas en la lengua como palabras y que se oponen de manera inmediata unas a otras, por medio de rasgos distintivos mínimos. (Cfr. Coseriu, *op. cit.*, p. 136.)

“algodón”, en tanto nuevamente un objeto que se encuentra arraigado a la tierra y cuyo color cubre la metáfora del tono más nítido del blanco. En los dos últimos lexemas ha quedado conjugada la connotación de luna del término original, en tanto su posición en el cielo y su color blanco. El nuevo campo en su conjunto nos remite a un ser que brota de la tierra, pero que puede volar y cuya pureza y sacralidad está representada por el blanco.

La raíz del nombre del primer día del calendario ritual de los *binnigula'sa'* se refiere, por tanto, a un ser mítico parecido al lagarto, un saurio de alas blancas que al interior del sistema calendárico adquiere una significación particular. Se trata del tiempo de la creación de los *binnigula'sa'* —*in illo tempore* del que habla Eliade—,¹⁵ la época en que se separó el cielo de la tierra y cobró vida el primer ser. De la raíz *chilla* (tšil.la) se deriva también la palabra actual para decir día, *dxi* (dži) y *gubidxa*, el sol, que Córdova registró como *chij* o *copijcha*.

Volviendo a nuestro análisis filológico, es decir con los “textos” en sentido amplio, encontramos que antes de este primer día creado por el gran dios *Cocijo*, o sea el Dios del Tiempo, todo era oscuridad. Uno de los sermones que se decían en las bodas, *libana*, por el *xuaana'*, empieza de esta manera: *Nacahuidó', chi guniibi bi, ma' ndi' nga ra zeeda biaani'*.¹⁶ “Es la oscuridad profunda, va a mover el aire (las cosas), ya es aquí donde viene la luz”. Es decir, antes de que llegara el aire a soplar y traer la luz, todo era oscuridad en la tierra, la cual era simbolizada por el lagarto, *be'ñe'*, animal que nace de la tierra mojada, fecundada por el agua: el *lodo* o *beñe*.

De acuerdo a lo anterior a *Pitao Cocijo* lo llamo dios del tiempo principalmente y sólo en forma secundaria dios del rayo, enseguida explicaré el porque. Al fenómeno atmosférico y por consecuencia, al dios de éste, Alfonso Caso lo llamó *cocijo*.¹⁷ Efectivamente en el magno vocabulario de fray Juan de Córdova se registra la siguiente entrada: Rayo del cielo, con estas traducciones: *Pichijte quiij quiepaá, cocijo, quiij cocijo*. Si ponemos atención nada más una vez aparece sola la palabra *cocijo*, las otras dos veces se pueden tra-

¹⁵ Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, México, Origen/Planeta, 1985. Colección: Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo.

¹⁶ Véase “Libana” en Víctor de la Cruz, *La flor de la palabra* (Guie' sti' didxazá. Antología de la literatura zapoteca), México, Dirección General de Culturas Populares-PREMIA Editora, 1983, p. 32-33.

¹⁷ Alfonso Caso, *Culturas mixteca y zapoteca*, México, Ediciones Encuadernables de *El Nacional*, 1941, p. 25.

ducir como: fuego del cielo y fuego del tiempo. Esto quiere decir que la segunda traducción que se da de esa entrada está incompleta o posiblemente se trata de una variante del zapoteco en la cual se confundía el rayo con el tiempo de rayos.

En un trabajo posterior el mismo Caso notó la relación entre *Cocijo* entre cuyas traducciones aparece la palabra *cocij*, la cual —según el *Arte del idioma zapoteco*, del mismo autor— se aplica a las partes en que se divide el ciclo ritual de 260 días.¹⁸ De la consulta de estas dos fuentes podemos concluir que en zapoteco antiguo el término para tiempo era *cocijo*. ¿Y el rayo? Como hemos leído puede ser *quij quiepa* (fuego del cielo) o también *quij cocijo* (fuego del tiempo).

En un trabajo posterior el mismo Caso notó la relación entre *Cocijo* y la medida del tiempo, en los siguientes términos:

Por otra parte, como ya lo hemos indicado al hablar de las estelas zapotecas, hay un glifo especial que no es sino la estilización de la cara del dios de la lluvia, que los zapotecas llamaban *Cocijo*, y que parece haber sido usado desde la remota época I de Monte Albán, para indicar año.¹⁹

Si Caso tenía esta información, ¿por qué entonces redujo la extensión del significado de *Cocijo* a la parte del tiempo en que llueve? Mi opinión es que Alfonso Caso se equivocó tomando *cocijo* por rayo, o dios del rayo, porque hizo un análisis incompleto del nombre debido a su desconocimiento de la lengua. Es aquí en donde el conocimiento del *diidxazá* apoya, pues averiguando en éste descubrí que en el Istmo el nombre del tiempo es una derivación del antiguo: *gusi*, el cual según los *binnizá* para fines agrícolas se divide sólo en dos partes: *gusiguié* y *gusibá*, tiempo de lluvias y tiempo de secas.

Lo verdaderamente sorprendente es la memoria de la lengua, que es capaz de conservar imágenes en la memoria de los hablantes a través de cientos de años, sin que éstos tengan conciencia ni conocimiento de las implicaciones milenarias de sus versos; o, como escribiera Wittgenstein: "Toda una mitología está depositada en nuestro lenguaje".²⁰ Un joven poeta juchiteco hace poco compuso una canción

¹⁸ Fray Juan de Córdova, *Arte del idioma zapoteco*, reimpresso por el Gobierno del Estado de Michoacán de Ocampo, bajo la dirección y cuidado del Dr. Nicolás León, Morelia, Imprenta del Gobierno, 1886, p. 204-212.

¹⁹ Alfonso Caso, "Calendario y escritura de las antiguas culturas de Monte Albán" en: Othón de Mendizábal, *Obras completas*. México, 1946, t. 1., p. 121.

²⁰ Alfredo López Austin, *Los mitos del tlacuache*, México, Alianza Editorial, 1992, p. 120.

en donde explica el origen de los *binnizá*,²¹ es decir los zapotecos contemporáneos, en cuyos dos primeros versos dice:

Dxi bixhale' xhiaa guidxilayú
biete xtuxhu guibá' ti siadó'...

(Cuando abrió sus alas la tierra
bajó el resplandor del cielo una mañana...)

¿La memoria del hombre conservará en su profundidad recuerdos de esos bichos voladores bautizados como *Pterosaurios*? Léase lo que sigue: "La ternura de bichosaurio que he mencionado recibe el nombre de *Quetzalcoatlussp.*, una —al menos— de cuyas especies fue el *Quetzalcoatlus northropi*. Vivió hace 70 millones de años. Su retrato (reconstruido por los especialistas) acompaña este texto." La respuesta a esta pregunta corresponde a otras ramas de las ciencias.²²

II. *Pillaa*. Corresponde al glifo M, el cual Caso identificó como una cabeza de serpiente.²³ Córdova, en su entrada para "Ayre pequeño, delgado templado sosegado", da una segunda acepción que se parece a este nombre *pijlàce*. Cruz, por su parte, hizo notar la relación de este nombre de día con el aire, el calor y el fuego: "La relación entre este nombre y la idea de fuego la establece la circunstancia de que los brujos se convierten en bolas de lumbre..."²⁴ El análisis de los cambios lingüísticos de esta palabra nos dan *bi nda'* en el *düdxazá*; las reglas de los cambios del zapoteco del siglo XVI al zapoteco actual son: 1. La primera sílaba *pi* tiene la consonante bilibial *p*, que se sonorizó a *b*, y significa viento, aire, aliento; la segunda sílaba, *llaa*, que significa caliente contiene una consonante larga, *ll*, que casi siempre en el zapoteco del Istmo pasó a los fonemas *nd*, como en *pella* que pasó a *beenda'* serpiente o *benda*, pescado; de donde el nombre de este día puede significar serpiente también.

El desdoblamiento del gran Dios del Tiempo, *Cocijo*, en el dios de este día está íntimamente ligado con el anterior, porque es el viento el que va a sacudir el mundo para que surja la luz según el verso citado

²¹ El autor de la canción, Feliciano Marín, no es investigador en esta materia, sino sólo un poeta profundo. Esta canción apareció a principios de 1994 en el cassette "Binniguenda. Trova zapoteca".

²² Alfonso Arellano Hernández, "¡Por fin: el retrato del dios!" en: *Humanidades*, México, Ciudad Universitaria, abril 20, 1994, p. 1 a 7.

²³ Caso, *Las estelas zapotecas*, op. cit., p. 40-41.

²⁴ Cruz, *El tonalamatl zapoteco*, op. cit., p. 73.

en el día *chilla*: “*Nacahuidó’*”, *chi guniibi bi, ma’ ndi’ nga ra zeeda biaani’*.” (Es la obscuridad profunda, va a mover el aire (las cosas), ya es aquí donde viene la luz.” Es decir éste no es un aire cualquiera, es el aliento creador del dios *Cocijo*, del dios del tiempo, sobre el espacio terrenal. No hay duda, entonces, en la correlación de este dios con el *Ehecattl* del calendario náhuatl, una de las advocaciones de *Quetzalcoatl*, la serpiente emplumada, el dios creador del hombre entre los nahuas.²⁵

III. *Pelaala*. La composición de este nombre de día parece implicar dos ideas representadas por dos raíces: *Pe*, es una variante del nombre de aire, como aparece en la entrada que da Córdova para “Sur viento de aquí”, *Pèe çòò càhui*; y *laala*, una variante de noche, *quèela* como la registró Córdova. Cruz escribió: “Volviendo a la dicción *pelaala* puede traducirse por aire frío (laala, nalda, nanda, frío); aire nocturno, aire de sombra.”²⁶

El nombre de este día corresponde al glifo F identificado por Caso como buho²⁷ o *tàma* según Córdova, sin duda un ave nocturna. En cuanto a su correspondencia con el día *calli*, casa en el calendario nahua, creo que la relación podría ser por la connotación del significado de *queela’*, noche, la cual implica la casa en donde el hombre se protege del aire de la noche.

IV. *Nelachi*. En este nombre tenemos la idea de corazón o entraña, como registra Córdova en su entrada para “Coraçon de qualquier. s. lo detro. *Lachi’*”. La partícula *ne* indica la tercera persona para el pronombre que se refiere a cosas, “lo que es algo”. Puede significar lo que es entraña, corazón, o lo que es iguana. Cruz rechaza la relación entre el *cuetzpalin* con el nombre de este día en los siguientes términos:

El señor Seler, para justificar la interpretación del nombre-tipo *lache* como equivalente al cuetzapallin azteca considera las desidencias *aache*, *eeche*, como significativas de lagartija o sapo.²⁸

Con esta sugerencia de Seler busqué en Córdova una entrada para iguana, pero no la encontré; en cambio hay dos entradas que nos acercan al fondo de la cuestión: “Lagarto grandezillo que comen. *Cotàche’*”; “Lagartixa verde. *Cotàcopeche’*”; y “Lagartixa de essotras. *Co-*

²⁵ León-Portilla, *La filosofía náhuatl...*, op. cit., p. 182-188.

²⁶ Cruz, *El tonalamatl zapoteco*, op. cit., p. 74.

²⁷ Caso, *Las estelas zapotecas*, op. cit., p. 33.

²⁸ Cruz, *El tonalamatl zapoteco*, op. cit., p. 77.

táche". De lo anterior concluyo que Seler sí tenía razón para identificar a este día de los zapotecos también como lagartija, al igual que en el calendario nahua.

En el cuadro de glifos elaborado por Javier Urcid²⁹ el de este día aparece representado, pictográficamente, por lo menos dos veces como el rostro de una persona. Por esta razón y porque Jeremías López Chiñas usó palabra *Gueédche* —en la versión en *düdxazá* de un cuento del Conejo y el Coyote—³⁰ para referirse a sacerdote, en cuya constitución se encuentra la raíz *eche*; pienso que esta persona es un sacerdote, a pesar de que no pueda documentar el origen del término.

V. *Peciguij*. Cruz traduce este nombre como "Anuncio de fuego, ..."; y agrega más adelante:

En el Valle a la víbora de cascabel llaman *bellagobizee* y en el Istmo *bendagubizii*. La traducción literal de este término es la culebra que traga la desgracia o que la engendra. Este *gubi* o *gopi* es la misma palabra que integra el *behopichilla* de lagarto, ...³¹

Por su representación pictográfica en ambos calendarios no hay discusión en que este nombre, entonces, alude a la serpiente, que en el calendario náhuatl aparece como *coatl*. El nombre se puede interpretar primero como aire, *pe*, o *peci*, agüero; y *guij*, fuégo; pero la sílaba final implica también la idea de serpiente de cascabel, cuyo nombre es *beenda gubizij*; y su significado es "augurio de fuego" o "augurio de víbora de cascabel". Este nombre de día dio origen al nombre de Tehuantepec: *guiezij*³² o *guizii* como decimos actualmente en *düdxazá*; de *guie*, piedra; y *zij*, serpiente de cascabel.

VI. *Quelana*. Glifo H de Caso. Este nombre de día podría significar "flor negra": de *que*, flor; y *lana*, "tizne ò hollin", en el *Vocabulario* de Córdoba. Esta idea connota la muerte, según la tercera acepción que el mismo autor da para su entrada de "Muerte". Su relación con el *miquiztli* del calendario náhuatl se da en el uso de *lana* para indicar el luto de la muerte.

²⁹ Urcid Serrano, "Monte Albán..." en *op. cit.*, p. 84.

³⁰ Jeremías López Chiñas, "Lexu ne Gueu" en: *Cuentos zapotecos de Juchitán. Conejo y Coyote*, México, edición Vinnigulasa, 1943, p. vi.

³¹ Cruz, *idem*, p. 79.

³² Joseph W. Whitecotton y Judith Bradley Whitecotton, *Vocabulario zapoteco-castellano*, Nashville, Tennessee, Vanderbilt University, Publication in Anthropology, 1993, p. 112.

VII. *Pillachina*. Glifo G de Caso. Este nombre de día se traduce de la siguiente manera: *pilla*, variante de *pella*, carne; y *china*, venado, así tenemos carne de venado. Con este nombre no existe ninguna duda en su relación con el *mazatl*, venado, del calendario náhuatl.

VIII. *Nelaba*. El nombre de este día será de difícil interpretación, si no se entiende en el contexto de un calendario común mesoamericano; pues la palabra *laba* viene de *lapa*, corona generalmente, según el *Vocabulario* de Córdoba; y la partícula *ne*, que ya explicamos. Pero en el calendario náhuatl tenemos el día conejo, *tochtli*, y en el maya *lamat*, para el mismo día, ambos con la figura de este animal. Pienso, por lo anterior, que el nombre de este día puede ser sobrevivencia de un préstamo léxico procedente de una protolengua y cultura anteriores, común en la de los mayas y los *binnigula'sa'*; o un préstamo de una lengua que, alguna vez, estuvo en contacto con el maya y el *diidxazá*. Lo he reconstruido como *lampá*, pues este nombre pudo ajustarse a la estructura fonética de una de las dos lenguas en las cuales sobrevivió; porque es posible que así haya sido en el zapoteco, en donde son escasas las [m], por lo cual se perdió ajustándose a la estructura más común de esta última lengua.

Una variante de este nombre es *lempa'*, usado en la región sur del Istmo colindante con el estado de Chiapas. En la construcción interviene el grupo consonántico *mp* que aparece en otras palabras de parecida construcción, usadas en esa región y en Tuxtla Gutiérrez, ubicada en la depresión central de Chiapas; por ejemplo: *puumpu*, guaje (*Lagenaria leucantha* Rusby, de la familia de las Cucurbitáceas),³³ y *mam-po*, homosexual. Esta zona pudo haber sido parte de la cuna de la protolengua y cultura de donde los *binnigula'sa'* y los mayas tomaron el préstamo para nombrar a este día en su calendario. Doris A. Bartholomew, en una nota (8) a un estudio inédito sobre el protozapoteco de Ma. Teresa Fernández de Miranda, dice que debido a la escasez de palabras con [m] en los idiomas actuales, Mauricio Swadesh no reconstruyó PZ *m,

sino que explicó la existencia de m en estas palabras como resultante 1) de un grupo consonántico *np, o 2) de una nasalización de *p en el ambiente de una nasal que le seguía en la misma palabra. Sus explicaciones cubren el caso de *mani(?) *animal* pero no los de *ʒumi *cesto* y *dama?, *sama(?) *lechuza*. Hay una posibilidad

³³ Faustino Miranda, *La vegetación en Chiapas*, México, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Ediciones del Gobierno del Estado, 2ª parte, p. 169.

de que estas últimas palabras representen préstamos. Así pensaba la autora [Ma. Teresa Fernández de Miranda] en una nota en la ficha para *cesto*: “Quizá esta palabra y *lechuza* son préstamos.” y “Cf. *chomilt* en náhuatl.” Yo no he logrado confirmar el préstamo náhuatl, pero he notado que la palabra para *cesto* en el matlatzinca es *camí*, palabra bien semejante a *’3umi. (Matlatzinca pertenece a la familia otomiana, también del grupo otomangue.) En cuanto a *lechuza*, la variante *’sama(?) fue reconstruida para explicar la forma tam3 en Cu[Cuixtla], donde Cu t proviene de *s, pero también es razonable explicar Cu t por modificación de un préstamo adoptado después del cambio *s Cu t.³⁴

He transcrito esta nota para que se vea la complejidad de la cuestión en que cae el nombre de día *lapa*, de donde pudo haber derivado uno de los nombres del conejo en el Istmo, *lempa’*, o viceversa. Es decir: puede explicarse mediante las dos hipótesis planteadas por Swadesh o por la hipótesis del préstamo, que se subdivide a su vez en otras dos: a) que sea un préstamo procedente de las lenguas de la familia o del grupo otomangue o b) que lo sea de una lengua ajena a esta familia o grupo. Córdova registró el nombre de este animal como *péelalàce nàcequicha*, entre otros, que significa: “carne delgada cubierta de pelo”. Con la anterior explicación se puede traducir de este día como “lo que es conejo”.

IX. *Pelaqueça*. El nombre de este día implica serpiente o pescado precioso: de *pela*, carne de serpiente o pescado, y *queça*, precioso. Sin embargo la segunda palabra también es el nombre del sauce, como la registra Córdova: “Sauze arbol. *Yàga queça*”; es decir árbol precioso, un árbol que se da junto a los ríos. De allí que este nombre connote la idea de agua, tal como se encuentra representado en los jeroglíficos, y se relacione con el día *atl* del calendario náhuatl.

X. *Pillatela*. Glifo A de Caso. Este nombre ha sido uno de los que más dolores de cabeza ha dado a los estudiosos, aunque Seler lo interpreta como perro, correspondiente al día *itzcuintli* del calendario náhuatl. Sin embargo Córdova registra perro como *pèco*, un término híbrido, que podría venir de la raíz zapoteca para ser viviente *pe*; y *uk/ok*, perro en algunas lenguas mixezoqueanas, que por metátesis cambió a *ko*.

³⁴ Doris A. Bartholomew, “Introducción” a Ma. Teresa Fernández de Miranda, *Proto-zapoteco*. Mecanoescrito inédito, conservado en la Biblioteca del INAH.

Wilfrido C. Cruz creyó que Selser se había equivocado al traducir este nombre como perro:

El señor Selser equipara este signo al de *itzcuintli*, interpretando *petella*, *tella* como perro o boca abajo.

[...] Consideramos que todas las personas que han equiparado este signo al de *itzcuintli*, han sido impelidas, sugestionadas, por el error contenido en la relación de Ocelotepec, ...³⁵

Sin embargo en este punto Selser también tiene la razón, porque él no sólo se queda en el sentido recto de las palabras, sino que analiza su sentido figurado; sobre todo tratándose de un calendario manejado por la élite sacerdotal, que usaba un lenguaje esotérico. Dice Selser en su interpretación del nombre *Tani Guiegoxio*, "Serro del Rayo" [*sic*], dibujado en parte superior del Lienzo de Guevea:

Es interesante el modo que se representa aquí en jeroglífico la idea de Cerro del Rayo. [...] En la copia A, por el contrario, hay dibujado sobre el cerro, en el aire, y bajando de lo alto, un animal en el que tal vez debamos reconocer un perro, no obstante su imperfección. El rayo es aquí, el animal que se precipita del cielo, el perro que se despeña del cielo. Y esa es en efecto una concepción muy extendida en territorio mexicano y centroamericano y a la cual hice ya referencia hace algunos años, en el primer informe sobre los resultados de mis estudios de los manuscritos mayas. El fuego era, precisamente para estas razas, el agudo diente del animal rapaz, en particular, del perro, [...] No queda pues, ni la menor duda en cuanto a que en los manuscritos mayas el rayo se interpreta como animal rapaz que se despeña del cielo, específicamente, como el perro que de allá se precipita. Esta identificación entre el rayo que azota la tierra y el perro, es como lo demostré recientemente, la que le valió al perro, entre los mexicanos, el papel de guía en los caminos al reino de la muerte, y la que ha dado origen a la rara figura del dios *Xolotl*, de un perro que acompaña al sol hasta aquel reino y que transformándose después en *Nanauatzin*, sube de nuevo al cielo como sol.³⁶

A partir de esta identificación que hace Selser del perro con el rayo, busqué en el *Vocabulario* de Córdova alguna palabra en que la idea de fuego se tradujera al zapoteco como *tella* y encontré las siguientes res-

³⁵ Cruz, *El tonalamatl zapoteco*, *op. cit.*, p. 83.

³⁶ Eduard Selser, *Plano Jeroglífico de Santiago Guevea*, México, Ediciones Guchachi' Reza, A. C., 1986, p. 15-17.

puestas: “Fuego prenderse ò pegarse. *Tàlaquij*”; y “Rescoldo o rescoldo. *Téeláa*”. Es decir: *Tàlaquij* es el fuego que empieza, *téeláa* la brasa que se conserva entre las cenizas al apagarse el fuego. En este nombre del perro como *tela* encontramos, entonces, la idea de *Xolotl*: el perro que acompaña al sol en todo su trayecto por el cielo, desde que el fuego se prende en la madrugada hasta que se apaga, cuando empieza a anochecer. *Telayú* llamamos en el Istmo a la madrugada, es decir el fuego que se prende en la tierra en la mañana. El nombre de este día lo leemos así: *pilla*, carne, y *tella*, perro en zapoteco antiguo.

XI. *Neloo*. Glifo O de Caso. Cruz traduce este nombre como “Relativo a la cara o a los ojos. Máscara”; en lo cual estoy de acuerdo con él, porque *ne* pasó en *diidxazá* como *ni*, “lo que es algo”. Esta partícula, como se dijo a propósito de *Nelachi*, se usa como sufijo para distinguir entre las tres formas de tercera persona, en singular, el pronombre que se refiere a las cosas. La traducción es, por lo mismo: “El día que es cara”. Pero ¿qué cara? Seler identificó este día como mono, porque es el equivalente entre los nahuas al día *ozomatl*; y siguiendo al ilustre investigador, Cruz llegó a la siguiente conclusión:

Hay cierta relación lingüística entre las voces zapotecas que traducen máscara, zapote y mono que debió haber estado basado en motivos ideológicos en la mentalidad de la raza. Zapote negro se dice *billahui* (*Vocabulario Colombino*, página 221, columna 2a.) máscara, *biahuiloo*, como si dijéramos cara enzapotada, y al mono se dice en el Istmo *migo biahui*, quizás por la afición irresistible que tiene ese simio por el zapote negro, fruta que al comerla lo hace con avidez y hasta con cierta fruición y voluptuosidad untándose toda la cara. De aquí que al individuo enmascarado llamen *lobiahui*, como quien dice, cara untada de zapote negro o bien cara de mono.³⁷

XII. *Piñopija*. Glifo N de Caso. Este nombre es otro de los difíciles de interpretar, entre otras razones porque el nombre que le dieron los nahuas en su calendario no ayuda al trabajo comparativo: *malinalli*, hierba torcida. Wilfrido C. Cruz derivó este nombre de día del nombre zapoteco de sol: “La voz *pija* es resultado de aféresis de *gopija*, *gubija* (j francesa) que quiere decir sol. Igualmente puede connotar la idea de seco, de pitahaya u órgano.”³⁸ Cruz estableció muy bien la relación existente entre el nombre del sol y la pitahaya, una especie de cactus; pero no reconstruyó bien los procesos de cambio del primer término,

³⁷ Cruz, *El tonalamatl zapoteco*, op. cit., p. 88.

³⁸ Cruz, *idem*, p. 89.

que Córdoba registró como *Copijcha*; porque él no llegó a conocer la edición que en 1942 hizo Wigberto Jiménez Moreno del *Vocabulario* . . . de dicho autor. Para sus análisis sólo se basó en el *Vocabulario* . . . llamado del centenario,³⁹ pues su libro *El Tonalamatl* . . . se publicó en 1935.

Por mi parte, a partir del análisis del nombre *pija* y el camino que siguió en su proceso de cambio, llegué a la palabra actual *biaa*, una forma conjugada en *diidxazá* del verbo extender, *guenda ribiaa*. Esta palabra me condujo al nombre de un cactus en donde *biaa* interviene como raíz: el nopal que en *diidxazá* se llama “*guichibiaagueta*” y cuya traducción al español es “espinas extendidas como tortilla”. Con esta pista empecé a buscar en el *Vocabulario* de Córdoba la entrada para nopal, que no encontré; en cambio sí localicé la siguiente entrada “Turnar de grana o que da la grana. *Piyàa pèa*.”. Después de los cambios sufridos, que en el siguiente párrafo explicaré, este término devino en la región del Valle de Tlacolula en *bia*, como registra Martínez Gracida en zapoteco el nombre de la grana cochinita;⁴⁰ posible raíz del pueblo que en dicho valle se llama San Juan Guelavía: milpa de nopal o milpa de grana.

Pija y *piyàa* son dos maneras distintas en que de Córdoba escribió un mismo nombre en sus obras, pues la primera es como aparece en el *Arte en lengua zapoteca*. Refuerzo mi afirmación, sobre la igualdad de significado de ambos términos, con lo dicho por Thomas C. Smith en su ponencia “La ortografía del diccionario de Fray Juan de Córdoba”;⁴¹ respecto al uso de las vocales dobles en el *Vocabulario* . . . de Córdoba: a) Pueden representar vocales sencillas fonéticamente largas, b) pueden representar vocales “quebradas” —laringalizadas— y c) pueden representar vocales cortadas tónicas con tono ascendente. En el caso de la palabra *pija*, cae dentro del primer caso; en donde la combinación de la *-ij-* era una manera de escribir dos *ii* juntas. Por convención la segunda *i* es más larga, como en el nombre del dios *Cocijo*, el cual se debe leer como *Cociyo*. Por lo que respecta a la palabra *piyàa*, las vocales dobles *-aa-* caen en el segundo caso, es decir: una vocal laringalizada que así pasó al zapoteco actual. En cuanto al acento, en la misma ponencia, Smith llegó a la conclusión de que no importa si el regis-

³⁹ *Vocabulario Castellano-zapoteco*, México, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, 1893.

⁴⁰ Martínez Gracida, *Flora y fauna* . . ., *op. cit.*, p. 92.

⁴¹ Presentada, el día 12 de julio de 1994, en el “II Coloquio de Estudios Zapotecos: La escritura del zapoteco, de sus orígenes a nuestros días”.

tro gráfico del acento es agudo, grave o circunflejo; porque su único valor es indicar la sílaba tónica.

El problema que se presenta, dentro de la hipótesis de la unidad de un origen común del calendario mesoamericano, es correlacionar el día nopal o grana con el mismo día en otros calendarios mesoamericanos: como el de los mayas, contemporáneos de los *binnigula'sa'*, o el de los matlazincas parientes lingüísticos de aquellos en la familia otomiana. En el calendario maya, según Caso, este día se llamaba *Eb*, que se traduce como "diente"; al igual que el *E* o *Ee* del calendario quiché de Momostenango y Chichicastenango o el *Tuuts* del calendario mixe⁴² En el calendario matlazinca el nombre del día también se traduce como "diente".⁴³ Si acudimos a la ayuda de la epigrafía, y a nuestra imaginación, encontraremos apoyo tanto para el nombre de nopal o grana como para "diente". En la lista glífica zapoteca de los días a través del tiempo, que publicó Urcid;⁴⁴ encontraremos que el glifo identificado para el doceavo día hacia 250 años d. C. se parece más a una planta de nopal, por su forma y verticalidad, que estuviera infectada de grana cochinilla, debido a los puntitos negros que tiene el dibujo. En tanto que para 900 años d. C. en el dibujo domina la horizontalidad y por su forma podría interpretarse como un diente.

Por lo que respecta a la relación de este nombre de día con el *malinalli* de los nahuas, Cruz concluyó que "Ninguna relación tiene esta expresión ni fonética ni ideológicamente con el concepto de torcido o de hierba torcida."⁴⁵ Algunos autores, inducidos por el nombre náhuatl de este día, pretenden que se identifique con un tubérculo conocido como "amoles", que los zapotecos del Valle usaban como jabón, y cuyo nombre también devino en *biaa* en el vocabulario del centenario. Además, de acuerdo a otra fuente, el término "torcido" podría corresponder a la palabra que en *diidxazá* es *daana*:

Está asent[a]do este pu[eb]lo en tierra llana, trazado con sus calles. El temple dél es sano: buenos aires, no fríos ni calientes, al pie de una sierra áspera q[ue] se dice en su lengua *Quitana* y, en la lengua *náhuatl*, *Malinaltepec*, q[ue] en n[uest]ra española se dice "cerro torcido".⁴⁶

⁴² Caso, "El calendario mixe" en: *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, tomo XIX, p. 65.

⁴³ Caso, *Los calendarios prehispánicos*, p. 74.

⁴⁴ Urcid, "Monte Albán y la escritura zapoteca" en: Winter (coord.), *Monte Albán. Estudios recientes, op. cit.*, p. 84.

⁴⁵ Cruz, *El tonalamatl zapoteco*, p. 89.

⁴⁶ René Acuña, Relación de "El Pueblo [de] Teutitlan" en: *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, editor, México, UNAM 1984, t. I, p. 335-336.

En una nota a pie de página el editor de las *Relaciones geográficas del siglo XVI*, de Oaxaca, hace notar la contradicción entre lo que dice esta fuente y la traducción del nombre del día *píja* que hizo Caso como “torcido”:

Caso (1967, cuadro IX) registra, como equivalente zapoteca del día *malinalli*, el nombre *píja*, que traduce por “torcido”. Sólo cabe decir, entonces, que, o *tana* es el nombre antiguo de *malinalli*, o que los topónimos no tienen correspondencia”.⁴⁷

La disyuntiva que establece Acuña no resuelve el problema, porque pudo haber sucedido algo distinto: que aquí también se hubiera equivocado el maestro Caso por su desconocimiento del *diüdxazá*, en el cual se nombra una planta llamada *quie’daana’* y que efectivamente tiene la forma de un mecate anudado, de donde pudo derivar el nombre con el cual se le conoce en español, “cordoncillo”. Si *taana’* significa torcido y *quie’* es piedra, como *quie’* es flor, entonces tendríamos que *Quitana* se traduce como “cerro o piedra torcida”, mientras que *quie’daana’* se traduciría como planta torcida. Pero *taana*, según la versión en zapoteco del vocabulario del centenario, significa: “muerto, de cansado o impedido de algún miembro”.⁴⁸

El problema pendiente por resolver, entonces, es la relación entre el día tuna o grana, el “diente”, y la hierba torcida de los nahuas. Sin embargo, hasta el momento, es todo lo que puedo decir sobre este nombre de día.

XIII. *Piciguij*. Cruz lo tradujo como “Agüero de caña o carrizo agüero de fuego”; además hizo notar que

los significados de las diferentes derivaciones de este nombre-tipo parecen una repetición de los que corresponden al signo *pilláa*, segundo del Tonalamatl y correspondiente a ehecatl.⁴⁹

En mi opinión la traducción más acertada es: agüero de caña de carrizo, porque *píci* se puede entender como el *bisi* del *diüdxazá* hablado actualmente en el sur del Istmo, cuya traducción es augurio; y *quij*, palabra que viene de “Caña hueca”. *Quij*, *quijcoba*, *cóobaquí*, *yagaqui*; según el *Vocabulario* . . . de Córdova; de las cuales sobrevive la tercera en el sur del Istmo como *gubaguí*.

⁴⁷ René Acuña, *op. cit.*, nota 11.

⁴⁸ Whitecotton, *Vocabulario zapoteco-castellano*, *op. cit.*, p. 357.

⁴⁹ Cruz, *El tonalamatl*, *op. cit.*, p. 90.

El nombre de este día corresponde al glifo D identificado por Caso, el cual aparece en muchas de sus representaciones pictográficas como un trébol; Caso vio en el glifo una vasija con agua y lo consideró como la representación de una flor.⁵⁰ Estoy de acuerdo en que abajo del trébol hay agua, pero por su nombre creo que se trata de una caña de carrizo, que también crece junto al agua; por lo tanto no hay ningún problema en su relación con el día *acatl* del calendario náhuatl.

XIV. *Quiagueche*. Glifo B de Caso. Cruz lo traduce como “Piedra dura, piedra o plaza del pueblo. Arriba del pueblo. Flor de Monte.”⁵¹ En mi opinión el nombre viene de *quia*, piedra o flor y *Péchepiáha*, “león animal de esta tierra”, como lo registró Córdova y cuya raíz se integra en este nombre. Corresponde al día *Ocelotl* en el calendario náhuatl.

XV. *Palanna*. Glifo J de Caso. Este nombre significa madre y así lo asienta Córdova en su entrada: “Madre do concibe la hembra. Vide engendradora vide madriz. *Pallàalàni*”. En *düdxazá* del sur del Istmo pasó como *njñaa*; pero también una variante de esta palabra significa actualmente milpa, la cual viene de pan o alimento, según Córdova: “Maiz esto sacochado para hazer pan. *Nilla, xòopanilla*”; o como los campesinos zapotecos llaman en la actualidad al maíz hervido, que se muele para hacer un tipo de pozol: *xuba'niaa*. La interpretación que le doy a este nombre de día es “maíz madre” o “madre maíz”.

El nombre de este día corresponde al día *Cuauhtli* en el calendario náhuatl y la discrepancia en cuanto a los nombres podría resolverse, provisionalmente, de acuerdo a la siguiente explicación de Caso:

La figura monstruosa con la boca abierta, que sirve de broche al tocado, es muy semejante a las representaciones de cavernas entre los nahuas (figura 13, vi y x), y como el glifo está asociado a una deidad femenina, es posible que se trate de una diosa de la Tierra, pues los pueblos de la Altiplanicie creían que el sol desaparecía en la caverna de la Tierra por el Occidente.⁵²

Según Cruz “Algunas de las connotaciones de este nombre-tipo coinciden con las que hemos expresado al tratar sobre el sexto signo del calendario que examinamos, *que lana* correlativo de miquiztli.”⁵³

⁵⁰ Caso, *Las estelas zapotecas, idem*, p. 30.

⁵¹ Cruz, *idem*, p. 90.

⁵² Caso, *Las estelas zapotecas, op. cit.*, p. 37.

⁵³ Cruz, *El tonalamatl zapoteco, op. cit.*, p. 91-92.

XVI. *Peoloo*. Glifo L de Caso. Aunque Cruz lo traduce como “cara luna”, una de las variantes de este nombre es *Piñaloo*, lagrimeo; y más adelante agrega: “Este signo implica etimologías examinadas ya al tratar sobre la divisa undécima del Tonalamatl, *loo* o *goloo*, ozomatli del calendario nahoa.”⁵⁴ Por mi parte, lo traduzco como ojo, lo cual está de acuerdo con la descripción que Caso hace de este glifo:

Este glifo tiene una gran semejanza con ciertas representaciones del signo *Ollin* (movimiento, temblor). Desde luego la parte central es, en ambos casos, un ojo estelar, que como podemos comprobarlo por el Calendario Azteca, está sustituyendo, en las representaciones pequeñas, al rostro de *Tonatiuh* que aparece en el centro del *Ollin* en el gran monolito. Las cuatro volutas que salen del ojo, son semejantes a las cuatro aspas del *Ollin*.⁵⁵

En el calendario nahua este día corresponde al día Cozacauhtli, zopilote rey; y por el momento es difícil explicar las connotaciones que conectan a ambos nombres.

XVII. *Calaxoo*. Respecto a este nombre de día no hay ningún problema, en cuanto a su nombre que significa temblor o movimiento; asimismo a su correspondiente en el calendario náhuatl: *ollin*, movimiento, temblor. Para Caso, sin embargo, el Glifo E, que en el cuadro aparece como correspondiente a este día “significa una piedra preciosa, una turquesa que adorna la nariz del dios del año”; y, en seguida, agrega: “el jeroglífico parece que indica el Sol”.⁵⁶

XVIII. *Pel lopa*. Lo he traducido como guardián o sacerdote de dios, según la entrada que da Córdova “Sacerdote lo mismo adelante otros. *Cópa pitòo*, o *gupabidó* como se dice en *düdxazá*. Esta traducción está de acuerdo con su representación pictográfica, pues representa el rostro de una persona. Mi paisano y colega Cruz lo traduce de la siguiente manera: “Gopa, opa, es sereno humedad, frío. [...] Pel lopa significa estrella fría, aire de relente.” En el calendario nahua corresponde al día *tecpatl*, al respecto Cruz dice:

No encuentro ningún concepto que se relacione con el de pedernal en los elementos etimológicos de los derivados de este nombre-tipo zapoteco con la piedra de mortero. Su correlación /sic/ con el signo *tecpatl*, debe ser alegórica o simbólica.⁵⁷

⁵⁴ Cruz, *idem*, p. 92.

⁵⁵ Caso, *idem*, p. 39.

⁵⁶ Caso, *Las estelas zapotecas*, *op. cit.*, p. 31-32.

⁵⁷ Cruz, *El tonalamatl zapoteco*, *op. cit.*, p. 93.

Corresponde a los glifos P y Q, que Javier Urcid en su cuadro identifica, respectivamente, como un glifo con un cuchillo de pedernal en el centro y en el otro un rostro hacia abajo, que es la manera zapoteca de representar a los muertos. Creo que la relación entre el nombre de este día en *diidxazá* y *tecpatl*, traducido como pedernal, es por oposición, como dice un nahuatlato: "... la obsidiana es negra, fría, es exactamente lo opuesto al pedernal blanco, caliente".⁵⁸ Luis Reyes apoya la relación por oposición entre este nombre de día, que significa frío, y el *tecpatl* del calendario náhuatl; ya que la obsidiana es una piedra fría; cuyo nombre *itzli*, viene de *itztic*, frío.⁵⁹

XIX. *Qualappe*. Este día se refiere al fenómeno de evaporación del agua para formar nubes antes de la lluvia. Viene de *quala* o *quela*, palabra que implica acción de algo, como en *guelaró* o *guendaró*, comida o la acción de comer: y *appe*, raíz que interviene en las palabras que connotan el verbo subir, como en *yape*, chayote, una planta que sube enredándose; o *niàpi*, escalera. Esta raíz se encuentra en las entradas que da Córdova para "Escalera generalmente. *Niàpiqueyóho*, *napi*" o en "Escalera de piedra. *Quiè niàpi*".

En el cuadro corresponde al glifo C de Caso, en tanto que en el calendario nahua es el día *Quiahuil*, lluvia; y la relación entre ambos nombres es clara: mientras en el calendario zapoteco se refiere a la etapa de preparación de la lluvia, en el nahua se refiere a la lluvia misma. Al respecto Cruz escribió:

La relación entre las voces zapotecas mencionadas se establece entre la significación de *quiahuil*, especialmente si se considera que relampaguear se dice en aquel idioma *riappiniza*. En este término encontramos la radical *appi*, que connota elevación. Riappiniza quiere decir literalmente, se levanta el agua.⁶⁰

XX. *Pillalao*. Cruz traduce este nombre como "cara de brujo" o "brujo grande". Por mi parte, en base a la radical *lao* y a la representación pictográfica dada por Urcid, lo traduzco como "cara del señor" o "cara de dios". Corresponde al día *xóchitl* del calendario náhuatl. Al respecto escribió Cruz:

⁵⁸ Graulich, *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*, citado por López Austin en: *Los mitos del tlacuache*, p. 268.

⁵⁹ Luis Reyes, comunicación personal hecha durante la celebración del "II Coloquio de Estudios Zapotecos: La escritura del zapoteco ... de sus orígenes a nuestros días", organizado por el CIESSAS Oaxaca durante los días 11 y 12 de julio de 1994.

⁶⁰ Cruz, *El tonalamatl zapoteco*, op. cit., p. 94.

RAÍCES DE LOS NOMBRES DE DÍAS

<i>Orden y glifo (según Caso/Urcid)</i>	<i>Córdoba (según Selser)</i>	<i>Córdoba (según Whitecotton)</i>	<i>Temasca- lapa (según Urcid)</i>	<i>Córdoba (según De la Cruz)</i>	<i>Traduc. español y connotación</i>
1: V	chilla	chilla chijlla	chijla	chilla	Lagarto: de alas blancas, otate
2: M	quij	quij, laa	laa	qui	Aire ca- liente. aliento creador
3: F	guela	guela, laala	lala	guela	Aire de noche= casa
4: Ñ/S	gueche	gueche, ache, lachi	lachij	gueche	Sacerdo- te-entra ña-lagar tija
5: Y	zee	zee, zij	ce	zi	Serpien- te casca bel: miseria
6: H	lana	lana, laana	lana	lana	Negro: muerte y luto
7: G	china	china	china	china	Venado
8: T	lapa	làpa	laba	lampa	Conejo
9: Z	niza	niza, queza	niza	nisa	Agua: sauce
10: A	tella	tella	tela	tella	Fuego: prender- se. Res- coldo
11: O	loo	loo, goloo	lao`	loo	Cara de mono
12: N/U	pija	pija	bia	pija	Tunar de grana

RAÍCES DE LOS NOMBRES DE DÍAS (continuación)

Orden y glifo (según Caso/Urcid)	Córdova (según Seler)	Córdova (según Whitecotton)	Temasca- lapa (según Urcid)	Córdova (según De la Cruz)	Traduc. español y connotación
13: D	quij	quij laa	laa	qui	Caña de carrizo
14: B	gueche	gueche, eche, ache	lachij	gueche	Jaguar
15: J	naa	quinñaa, ñaa	lina	ñaa	Milpa- madre- mafz
16: L	loo	loo, guiloo	lao	guieló	Ojo de la cara
17: E	xoo	xoo	xoo	xoo	Temblor
18: P y Q	opa	opa, gopa	lopa	gopa	Guardián de dios
19: C	ape	ape, lape, gape	lapag	yape	Subir: evapora- ción
20: X	lao	lao, loo	lao	lao	Cara del señor

La relación literal entre este signo y el de Xochitl del Tonalamal Mexica sólo la descubrimos al examinar la etimología de la voz *quia-loo*. Los derivados zapoteca de este signo concuerdan con los analizados en las divisas décima primera y décima sexta del calendario.⁶¹

Cruz traduce la variante de este nombre *Quialo* como “piedra de cara o flor de cara”. En efecto al ojo en *Diidxazá* se le llama *quielú*, flor de la cara; de *quie'* flor, y *lu*, cara. Los nahuas lo entendieron como flor, porque de esta manera se representaba al sol. Significa, entonces, cara del dios sol.

Jacques Soustelle, en su libro *La pensée Cosmologique des Anciens Mexicains*⁶² distribuyó los veinte nombres de días del calendario náhuatl entre los cuatro puntos cardinales, de la siguiente manera:

⁶¹ Cruz, *idem*, p. 94.

⁶² Citado por Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1983, p. 121-122.

<i>Oriente</i>	<i>Norte</i>	<i>Poniente</i>	<i>Sur</i>
Cipactli, lagarto	Océlotl, tigre	Mázatl, venado	Xóchitl, flor
ACATL, caña	Miquiztli, muerte	Quiautli, lluvia	Malinalli, grama
Cóatl, serpiente	TECPATL, pedernal	Ozomatli, mono	Cuetzpalin, lagartija
Ollin, movimiento	Itzcuintli, perro	CALLI, casa	Cozcaquauhli, buitre
Atl, agua	Ehécatl, viento	Quauhtli, águila	TOCHTLI, conejo

Wilfrido C. Cruz descubrió la correspondencia entre los cuatro días *guia* y los llamados portadores de año en el calendario náhuatl en su obra multicitada:

He descubierto una rara correspondencia por lo que respecta a la significación de los períodos *quia chilla*, *quia lana*, *quia golo* y *quia quillo*, con los nombres de los días iniciales del calendario náhuatl a saber: *acatl*, *tochtli*, *calli* y *tecpatl*, respectivamente, ...⁶³

Aplicando el cuadro que elaboró Soustelle a los nombres de los días del calendario zapoteco al pie de la letra, tendríamos que los portadores del año serían: *quij*, *gopa*, *guela*, *lapa*, que de acuerdo a una comparación estática de los dos calendarios son los correspondientes a CAÑA, TECPATL, CALLI y TOCHTLI. Pero siguiendo la “rara correspondencia” que encontró Cruz en los días del calendario ritual que nos dejó Córdova de los *binnigula’sa’*, quienes dividían los 260 días del *piyé* o entre “cuatro signos o planetas principales, en que cada uno tenía para sí. 65 días”,⁶⁴ —los cuales Soustelle identificó como direcciones cardinales en el calendario náhuatl— tenemos que en el calendario zapoteco los portadores de año se adelantan dos días respecto a los del calendario nahua, portadores que resalto con versalitas y mayúsculas dentro del siguiente cuadro:

⁶³ Cruz, *El tonalamatl zapoteco*, op. cit., p. 31-31.

⁶⁴ Córdova, *Arte del idioma zapoteco*, op. cit., p. 201-204.

<i>Zóocilla oriente</i>	<i>Zóotóla norte</i>	<i>Zóochée poniente</i>	<i>Zóocáhui sur</i>
1 CHILLA	14 Gueche (jaguar)	7 China	20 Loo (Cara de Señor)
13 Quij	6 LANA	19 Ape	12 Pija
5 Zij	18 gopa	11 Loo (mono)	4 Gueche (sa- cerdote)
17 Xoo	10 Tela	3 Guela	16 Loo (ojo)
9 Niza	2 Quij (fuego)	15 Ñaa (maíz)	8 Lapa

¿Por qué los nahuas retrasaron (o adelantaron) dos días a los portadores de los años en su calendario en relación al calendario de los *binnigula'sa'*? El mismo Caso empezó a responder a esta pregunta de la siguiente manera:

La cuestión es muy difícil de resolver, pues nos faltan pruebas suficientes, pero como hace notar Morley en el lugar que hemos citado, el cambio de los portadores del año en el Imperio Viejo, no significaba el cambio de lugar del día en su posición en el mes, ...⁶⁵

Aquí quiero hacer notar que en el cambio al que se refiere Morley según Caso —en cuanto a los portadores de año de lo que llamaron viejo imperio—, eran *Ik*, *Manik*, *Eb* y *Caban* que corresponden a los días *Ehecatl*, *Mazatl Malinalli* y *Ollin* del calendario náhuatl; es decir, anteriores a los días portadores que presentamos en el cuadro elaborado por Soustelle, pero no anteriores a los calendarios ritual de los *binnigula'sa'*.

La respuesta a la diferencia entre los dos calendarios, el zapoteco y el nahua, nos la da Caso al referirse a los tres cambios de los portadores de los años entre los “pueblos cultos de México y Centro América”:

Esta tabla nos hace pensar que quizá al tiempo de su invención, el principio del *Tonalamatl* y del año solar coincidieron, y que entonces el pueblo inventor del *Tonalamatl*, llamaría a los años *Cipactli*, *Miquiztli*, *Ozomatli* y *Cozacauhtli*, con los nombres que en su lengua sirvieron para expresar estos signos.⁶⁶

⁶⁵ Caso, *Las estelas zapotecas*, op. cit., p. 58.

⁶⁶ Caso, *Las estelas zapotecas*, op. cit., p. 57. ~

Si el razonamiento de Alfonso Caso es correcto y se puede documentar, entonces, los inventores del calendario ritual fueron los *binnigula'sa'*, quienes llamaron al suyo *piyé'* en su lengua.

BIBLIOGRAFÍA

- ACUÑA, René, *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, edición de René Acuña, México, UNAM, 1984, t. I.
- ALCINA FRANCH, José, *Calendario y Religión entre los Zapotecos*, México, UNAM, 1993.
- ARELLANO HERNÁNDEZ, Alfonso, "¡Por fin: el retrato del dios!" en *Humanidades*. Un periódico para la Universidad, México, Ciudad Universitaria, abril 20, 1994.
- CASO, Alfonso, *Las estelas zapotecas*, Publicaciones de la SEP, Monografías del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1928.
- , *Culturas mixteca y zapoteca*, México, Ediciones Encuadernables de *El Nacional*, 1941.
- , "El calendario mixte" en: *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1963, t. 19, p. 63-74.
- , *Los calendarios prehispánicos*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 1967.
- CÓRDOVA, fray Juan de, *Vocabulario castellano-zapoteco*, introducción y notas de Wigberto Jiménez Moreno, México, INAH-SEP, 1942. (Edición facsimilar.)
- , *Arte del idioma zapoteco*, reimpresso por el gobierno del Estado de Michoacán de Ocampo, bajo la dirección y cuidado del Dr. Nicolás León, Morelia, Imprenta del Gobierno, 1886.
- COSERIU, Eugenio, *Principios de semántica estructural*, Madrid, España, Editorial Gredos, 1977.
- CRUZ, Wilfrido C., *El tonalamatl zapoteco*. Ensayo sobre su interpretación lingüística, Oaxaca, Imprenta del Gobierno del Estado, Oaxaca de Juárez, 1935.
- DE LA CRUZ, Víctor, *La flor de la palabra (guie' sti' didxazá)*. *Antología de la literatura zapoteca*, México, Dirección General de Culturas Populares-SEP y PREMIA Editora, 1983.

- , *Genealogía de los gobernantes de Zaachila (una "primera lectura" del Lienzo de Guevea)*, Oaxaca, Oax., Unidad Regional Oaxaca de la Dirección General de Culturas Populares-SEP, 1983.
- ELIADE, Mircea, *El mito del eterno retorno*, México, Origen/Planeta, Colección: Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo, 1985.
- FERNÁNDEZ DE MIRANDA, Ma. Teresa, *Proto-zapoteco*, mecanoescrito inédito conservado en la biblioteca del INAH.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1983.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Los mitos del tlacuache*, México, Alianza Editorial, 1992.
- LÓPEZ CHIÑAS, Jeremías, "Lexu ne Gueu", en: *Cuentos zapotecas de Juchitán. Conejo y Coyote*, versión al castellano de Gabriel López Chiñas y versión al inglés de José Vázquez Amaral, ilustraciones de Francisco Gutiérrez, México, edición Vinnigulasa, 1943.
- MARTÍNEZ GRACIDA, Manuel, *Flora y Fauna del Estado Libre y Soberano de Oaxaca* recopiladas por... , Oaxaca, Imprenta del Estado a cargo de Ignacio Candiani, 1891.
- MENDIZÁBAL, Othón de, *Obras completas*, publicada por Carmen H. de Mendizábal, México, 1946, t. I.
- MIRANDA, Faustino, *La vegetación en Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México, Ediciones del gobierno del Estado, 1976.
- SELER, Eduard, *Plano Jeroglífico de Santiago Guevea*, México, Ediciones Guchachi' Reza, A. C., 1986.
- Vocabulario Castellano-zapoteco*, publicado por la Junta Colombina de México con motivo de la celebración del cuarto centenario del descubrimiento de América, México, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, 1893. Existe edición facsimilar con pie de imprenta del H. Ayuntamiento Popular de Juchitán, Oax., hecha en 1982.
- WHITECOTTON, Joseph W., "Zapotec pictorials and zapotec naming: Towards an ethnohistory of ancient Oaxaca", en: *Papers in Anthropology*, Native American Ethnohistory (Joseph W. Whitecotton and Judith Bradley Whitecotton, editors), University of Oklahoma, Department of Anthropology, Fall 1982, vol. 23, n° 2.
- WHITECOTTON, Joseph W. y Judith Bradley Whitecotton, *Vocabulario zapoteco-castellano*, Nashville, Tennessee, Vanderbilt University, Publication in Anthropology, N° 45, 1993.

WHITTAKER, Gordon, *The Hieroglyphics of Monte Alban*. A Dissertation presented to the Faculty of the Graduate School of Yale University in Candidacy for the Degree of Doctor of Philosophy, 1980.

———, *Los Jeroglíficos Preclásicos de Monte Albán*, Oaxaca, Centro Regional de Oaxaca-INAH, 1981.

WINTER, Marcus (coordinador), *Monte Albán. Estudios Recientes*, Oaxaca, Proyecto Especial Monte Albán, 1992-1994, 1994.

UNA NUEVA INTERPRETACIÓN DE LOS MITOS MESOAMERICANOS

YOLOTL GONZÁLEZ TORRES

En este ensayo intentaré explicar algunos de los mitos mesoamericanos a través de las teorías de Girard, autor que otorga especial importancia a la violencia como razón y alma de lo sagrado (Girard p. 38, 1983) planteando que el único objeto de la religión es evitar el regreso de la violencia indiferenciada, la cual se genera en la sociedad en los momentos de crisis y al no encontrar una vía de escape adecuada, actúa como detonante para crear más y más violencia, la cual puede difundirse y extenderse impregnando todo y la única manera de suprimir el peligro de su difusión total, es buscando una víctima que no genere, a través de su muerte, otra vez violencia, sino que por el contrario, tenga la capacidad de concentrar en ella toda esa violencia maléfica que a través de su sacrificio pueda ser destruida, y que con su muerte se convierta en héroe fundador o en una deidad benéfica. Según Girard, la violencia es producida por diversas causas, entre ellas la desaparición de las diferencias que definen los órdenes culturales, como la sexualidad y el incesto y todos los rompimientos de sus reglas: el hundimiento de las instituciones borra o enfrenta las diferencias jerárquicas y funcionales y confiere a todas las cosas, un aspecto a la vez monótono y monstruoso (Girard p. 22, 1983).

No podemos estar de acuerdo con Girard en otorgar a la violencia la razón y el alma de lo sagrado, ya que consideramos que existen muchos otros factores, que pueden también ser parte de esta razón y alma, pero su enfoque nos parece interesante, y como la violencia es un ingrediente muy importante de la religión mesoamericana, pensamos que sus teorías pueden ser aplicadas como un enfoque novedoso para el estudio de algunos mitos de esta parte del mundo.¹

¹ Es interesante notar, por una parte, cómo coinciden en interpretar los mitos de una misma manera varios autores, pero dándole a estas interpretaciones, a su vez, diferentes cargas ideológicas. Por ejemplo Girard, Jensen y posiblemente Freud

Como en muchas otras mitologías, los mitos mexicas relatan que el cielo y la tierra se crearon a través de la violencia, cuando dos dioses hermanos rompieron en dos partes a Tlaltecuhli, el monstruo andrógino primigenio. Este mito puede ser visto, en cierto sentido, como una versión de la muerte del dios *dema* sacrificado en tiempos primigenios y de cuyo cuerpo surgieron las diferentes plantas y animales. Entre los mexicas, las reproducciones artísticas de seres cortados en pedazos son bastante conocidas, la más famosa es la de Coyolxauhqui que se encontraba en la base del Templo Mayor de Tenochtitlan, y cuyo mito revisaremos más tarde; pero vale la pena señalar que los arqueólogos se han encontrado, desde el preclásico en Mesoamérica, innumerables restos de entierros de seres humanos que fueron desmembrados, según ellos como parte de un rito. En este primer mito de la creación encontramos el caos, la indiferenciación, el estereotipo del desorden en el cual no existen diferencias ni de día ni de noche, ni de sexo, ni de tierra o de cielo, ni de vida o de muerte y el desorden es equivalente a la crisis generadora de violencia que tiene que ser reparada mediante un primer sacrificio, que en el mito mexicano, no parece suficiente, ya que el monstruo primigenio, ahora separado en dos, diferenciado en cielo y tierra continúa pidiendo corazones humanos para comer, como un requisito para que la tierra fructifique, instaurando de este modo una necesidad de muertes violentas para que exista la vida.

El sol también se crea a través de un sacrificio: cuando los dioses se reúnen en Teotihuacan para crear un nuevo sol que dé luz al mundo, hay un terrible estado indiferenciado en el que no existe ni el día, ni la noche como en el caos inicial. Los dioses seleccionan a Tecciste-

coinciden en un asesinato original que dio lugar a los sacrificios. Girard nos habla de un asesinato que hace de la víctima en un chivo expiatorio, que carga con la violencia, Jensen habla de un sacrificio primigenio, de un linchamiento, de una deidad *dema*, que origina la repetición de este mito en un ritual sacrificial y Freud habla de el linchamiento original del padre por los hijos que deseaban a la madre, con una clara explicación sexual. Girard, a nuestro parecer habla de el mismo acto homicida, pero efectúa un análisis más amplio, al tomar en cuenta varios otros factores sobre todo de tipo cultural. Por otra parte, la violencia indiferenciada que según Girard es la causa y el origen de los males, puede ser equiparada a los estados de crisis a los que he hecho referencia (1985) y que pueden ser desde el caos primigenio hasta las crisis de cambio de estación, o de año, o de vida biológica, nacimiento, niñez, adolescencia, cambio de gobernantes, epidemias, desde luego eclipses, etcétera. Asimismo la violencia en sí, podría ser la energía o mana en estado de desequilibrio, entre las fuerzas positivas y negativas y que puede ser causa de todos los males. Girard menciona cuáles pueden ser las causas de ese desequilibrio y su remedio: el asesinato de un ser especial, el chivo expiatorio que debe estar suficientemente cargado de esa mala energía-violencia indiferenciada para que la concentre en sí y las cosas vuelvan a su orden normal.

catl, el bien parecido y rico dios, y a Nanahuatzin, feo, enfermo y pobre, como candidato para convertirse en luna. Durante cuatro días las futuras víctimas se preparan para su inmolación, orando y haciendo penitencia, llegado el momento de su sacrificio, se enciende una gran hoguera a la cual tienen que arrojar. Tecciztecatl duda con temor y Nanahuatzin valientemente se lanza al fuego, surgiendo como Sol y sólo después de él se arroja Teccistecatl elevándose como Luna. Cuando Nanahuatzin aparece en el cielo convertido en Sol Brillante, no se mueve. Uno de los dioses menores intenta flecharlo, sin éxito, y el Sol como respuesta no sólo lo mata con sus flechas, sino que demanda la vida de todos los dioses como requisito para moverse, por lo que los dioses son sacrificados.

En estos mitos vemos que la inmolación de los dos dioses reúne los requerimientos de un chivo expiatorio *sacer* en todo el sentido de la palabra: Nanahuatzin, está enfermo, lleno de pústulas, pobre y feo, realmente es un monstruo, un pariah, mientras que Teccistecatl se ha convertido en uno, al alardear de sus riquezas y al haberse mostrado cobarde ante el fuego, el peor pecado para un pueblo guerrero. Ambos dioses son purificados de su monstruosidad por el fuego, que los hace brillar como el Sol y la Luna. El Sol no pierde su poder maléfico que se muestra en sus flechas asesinas, y por su deseo de matar a todos los dioses y de restaurar el orden. El Sol era considerado más como una deidad a la que se debía temer que como un dios benévolo, por lo que tenía que ser aplacado con presentes y alimentos para evitar su violencia.²

Un mito muy antiguo y extendido, una sección del cual todavía es vigente en muchos pueblos indígenas actuales, es el de los gemelos, que de alguna manera no tuvieron madre, ya sea porque nacieron de algún objeto caído de una parte, como un huevo, o porque la madre muere justo después de que nacen o porque desaparece y los niños permanecen al cuidado de la anciana que puede ser su abuela. Esta anciana no es descrita como la bruja mala que los maltrata, cuando más muestra preferencia por otros hermanos que son mayores que los recogidos.

² Cabe aclarar que mi interpretación de este mito y la del mismo Girard es un poco diferente, porque, en primer lugar, yo la hice antes de leer "El chivo expiatorio", él toma la versión del mito solamente de la transcripción de "La parte maldita de George Bataille y de alguna manera hace una diferencia entre un auto-sacrificio obligado, como sería este caso y un sacrificio, por lo que el mismo dice que hace falta en este ejemplo "el homicidio colectivo", a pesar de que parte de sus argumentaciones en este capítulo se dirigen a comprobar que el sacrificio de estos dioses y de todas las víctimas de los aztecas no eran tan voluntarias.

Hay siempre un pasaje en el que la anciana envía a los hermanos protagonistas a limpiar el bosque y a cultivar la tierra, y los hermanos mayores que son retratados como sabios tratan de matar a los pequeños que hacen a su vez, el papel de *tricksters*. Los hermanos pequeños resultan más listos que los grandes y los convierten en monos. Después, los gemelos se dan cuenta que la anciana tiene un amante-esposo, un venado o un tapir. Los niños matan al animal-amante y llenan la piel con avispas o abejas que al escaparse matan, a su vez, a la anciana. En otra versión le dan de comer la carne del animal-amante a la anciana, la que al enterarse persigue a los gemelos y trata de matarlos.

Ser gemelo, como dice Girard, es ser diferente, poco común, comparte y atrae violencia sagrada. Los gemelos en la versión más larga y mejor conocida del mito, en el texto maya del *Popol Vuh*, son concebidos de forma no natural: a través del escupitajo del calabazo que es la cabeza resucitada del padre, que embaraza a la joven Ixquic, quien, era nada menos que la hija del rey de la tierra de los muertos, ésta escapó de ser asesinada por su padre después de que éste se enteró de su embarazo y la mandó matar. Ixquic va a vivir con su suegra y muere pronto, después de su muerte, los gemelos son criados por la anciana. Los gemelos han concentrado en ellos toda la posible violencia sagrada (Girard 1983, p. 66,), por ser gemelos, hijos de padre gemelo, tener una madre que viene de la tierra de los muertos y por el padre que es un muerto, contienen en ellos mismos el campo indiferenciado de la vida y la muerte. No tienen además una madre que desear, ni un padre que matar. Aparentemente la anciana no debe ser deseada por los nietos, pero tampoco tiene el derecho de una vida sexual activa y menos aún con un animal. La mujer también desencadena la violencia indiferenciada al no hacer la distinción entre tener relaciones sexuales con un humano y con un animal. Por ello es castigada por los gemelos, quienes matan primero al animal que pudo haber sido un tótem, acción con la que se establece la diferencia entre el tiempo en que animales y hombres eran iguales y en el que no lo son, se establecen las reglas de la cultura. Los gemelos tienen que regresar a la tierra de los muertos, que en última instancia también es la suya, puesto que era la de su madre y la de su abuelo. Ahí son engañados, y sacrificados para terminar con la violencia que han generado y para aparecer después como el Sol y la Luna.

Hay otros mitos en los que los hermanos son gemelos elevados a la x potencia como es el caso de los mixcoas y los huitznahuas. Por lo menos de los primeros sabemos que eran 400 hermanos creados al

mismo tiempo por una diosa estelar con el solo propósito de luchar y de obtener corazones y sangre para nutrir al Sol, pero no obedecieron las órdenes de sus creadores, en lugar de ello pasaban el tiempo cazando animales que no eran ofrecidos al Sol, bebían bebidas intoxicantes y se acostaban con mujeres, rompiendo todas las prohibiciones. Su conducta forzó a la misma diosa a crear a 5 mixcoas más y ellos volvieron, otra vez, a recibir las órdenes de alimentar al Sol y además de destruir a los 400 hermanos. Después de esconderse en cinco lugares simbólicos, salieron y mataron a los hermanos mayores, proveyendo al mismo tiempo con ello al Sol con comida y bebida.

Al desobedecer las órdenes para hacer la guerra y para dar de comer al Sol los 400 mixcoas estaban cometiendo una transgresión. La desobediencia de los hijos es una forma de equipararse o de igualarse con los padres, lo cual genera violencia indiferenciada, por ello, los otros mixcoas tuvieron que ser creados, matando a los transgresores y restaurando la diferenciación entre padres e hijos. La desaparición de las diferencias naturales podía provocar la disolución o la desaparición de las categorías a través de las cuales los hombres son separados, es decir, la crisis sacrificial (Girard, 1983, p. 64), en la que el orden cultural también es amenazado.

Mixcoatl, héroe mítico y uno de los 5 hermanos mixcoas, ejecutores de los 400, conquista a Chimalma, arrojándole dardos, lo que puede ser leído como sexualidad impura o no natural y desde luego violenta, ya que además la mujer es una extranjera. Chimalma se embaraza a través de este acto impuro y muere al dar a luz. Las mujeres que mueren de parto son las primeras víctimas de la violencia, lo que era expresado por la concepción azteca al llamar a estas mujeres *cihuateteo*, mujeres deificadas, mujer *sacer*, cargadas de violencia impura, por ello partes de sus cuerpos eran consideradas como amuletos poderosos para propósitos violentos como guerra y hechicería, las mujeres deificadas enviaban enfermedades a la gente en la tierra, especialmente a los niños. Mixcoatl al romper normas, y por lo tanto al generar un estado de violencia indiferenciada, se convierte él mismo en una víctima y es asesinado por sus hermanos, y a través de su sacrificio, se reestablece el orden, convirtiéndose en un antepasado fundador. De esta unión creadora de violencia nace el niño Quetzalcoatl, quien es criado por una nodriza. Su padre, como se dijo, fue asesinado por los mixcoas celosos que también tratan de matar a Quetzalcoatl. Éste busca el lugar en donde están enterrados los huesos de su padre y los recoge, de la misma manera que en otro mito baja al Mictlan a buscar

los huesos de los antepasados para crear la nueva humanidad. En este sentido Quetzalcoatl se convierte, como otros héroes en un ser que comparte características de vida y muerte. Después venga a sus padres matando a sus tíos, generando posiblemente con este acto, otra vez una nueva crisis de violencia. Posteriormente se convierte en un rey sabio que dedica su vida a la oración, a la abstinencia y a los ayunos, y no lleva a cabo sacrificios humanos, con lo que contraviene la razón de ser de los hombres, que es precisamente alimentar al Sol con sangre de las víctimas; igual que sus antepasados los 400 mixcoas, no quiere dar de comer al Sol carne y sangre de los hombres. Quetzalcoatl es engañado por varios dioses rivales —unos de ellos, sus hermanos en uno de los mitos de creación—, quienes lo obligan a cometer otras transgresiones haciéndolo que beba bebidas intoxicantes y que se acueste con su hermana mayor, que además es una sacerdotiza. Rompe así sus votos y comete incesto, y se convierte en un monstruo que tiene que usar una máscara para esconder su fealdad.

Quetzalcoatl fue concebido de una manera no natural, no tuvo madre y tuvo una relación con su padre que estaba muerto. Paró el sacrificio humano, rompió las leyes generando violencia indiferenciada, trayendo con esto desgracias no sólo contra él sino contra toda su gente. Es por ello que se tiene que sacrificar, por incineración, como un chivo expiatorio, y de la misma manera que Nanahuatzin se transforma en Sol, él se convierte en el planeta Venus que es violento y arroja rayos maléficos que golpean a los humanos con desgracias. Su sacrificio no es suficiente, la violencia ha contaminado a su gente, los toltecas, los que deben pagar por sus transgresiones, por lo cual son destruidos y en su lugar un nuevo grupo de gente, los mexicas, empiezan un nuevo ciclo de violencia.

El otro mito es el de Coatlicue, la mujer que tenía muchos hijos, incluyendo los 400 huitznahuas masculinos e indiferenciados y una mujer, Coyolxauhqui. Una vez que la madre estaba barriendo el templo —un acto de purificación— le cayó una bola de plumón en el vestido, que guardó en el seno y pronto se dio cuenta de que estaba embarazada. Sus hijos se disgustaron por estas noticias y encabezados por su hermana Coyolxauhqui decidieron matarla, pero Huitzilopochtli, el niño que llevaba en su vientre, producto del plumón, calmó sus temores prometiendo defenderla, nació en total regalía y armado, y procedió a matar a sus hermanos y a su hermana, la que fue despedazada.

La madre había cometido adulterio (sexualidad impura), por lo menos a los ojos de los hijos, concibiendo de una manera anómala, por

lo que era una víctima propicia para un asesinato colectivo. El niño, a su vez, como en el caso de los gemelos estaba cargado con violencia sagrada, que es inmediatamente dirigida hacia sus hermanos y hermana, de hecho Huitzilopochtli es la encarnación de la violencia sagrada. Al castigar a sus hermanos y hermana, y no es la primera vez que lo haría, restaurará el orden social, cultural y político. No se olvide que la máxima exigencia del dios que guió a los mexicas en su peregrinación fue la obediencia ciega. El traerá la violencia benéfica, contra la violencia maléfica que fue generada por sus hermanos y especialmente por la hermana, quienes intentaron cometer un matricidio. En este sentido podríamos decir que este acto dentro de la "sagrada familia" equivaldría a un intento de regicidio. Los culpables están transgrediendo lo más fundamental, la más elemental diferencia indescriptible. El matricidio es, como el parricidio la instauración de la reciprocidad entre madre y o padre e hijos, la reducción de la relación maternal o paternal a una fraternidad conflictiva.

En este mito del nacimiento de Huitzilopochtli, la madre no sufre el destino de las otras madres, no muere en el parto, no se convierte en víctima de esta violencia. De hecho se hace muy vieja y posteriormente, en la tierra de los antepasados espera el regreso de su hijo —que no es sacrificado en última instancia, pero que como un verdadero chivo expiatorio es totalmente arrojado de sus dominios—. Coatlicue no sufre el destino de los padres que son asesinados, como es el caso del padre de Quetzalcoatl y de los gemelos. Ella es la todopoderosa madre sagrada, con todo lo que esto implica.

Hay una relación conflictiva patente entre Huitzilopochtli y sus hermanas, además de sus hermanos. Primero mata a Coyolxauhqui, como hemos mencionado, después arroja lejos de la tribu a Malinalxoch, porque se ha atrevido igualar su poder al suyo, lo que crea una violencia indiferenciada. La violencia generada, aumenta cuando nace de Malinalxoch, Copil, un hijo de la venganza que concentrará en él toda esta violencia indiferenciada, y quien al buscar, a su vez, venganza intentará sublevar a todas las tribus vecinas en contra de la de Huitzilopochtli atreviéndose a tratar de borrar las diferencias existentes entre él y su tío y gobernante: Copil es vencido y sacrificado. En este caso Copil parece ser el ejemplo clásico de la víctima expiatoria de fundación. Atrae hacia él toda la violencia maléfica y contagiosa que estaba afectando a la comunidad, convirtiéndola en una tribu *pariah*. Su muerte y el triunfo de Huitzilopochtli son convertidos en orden y seguridad. En este caso, la víctima "simboliza", la unión de violencias

recíprocas y destructivas en la base fundadora. El pensamiento religioso se ve obligado a ver en la víctima propiciatoria, un ser sobrenatural que siembra violencia para recoger paz, un terrible y misterioso salvador que enferma a los hombres para curarlos después. Quizá Copil realmente previno una violencia posterior.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- JENSEN, Ad. E., *Mito y culto entre pueblos primitivos*. México, 1966 Fondo de Cultura Económica.
- GIRARD, René, *La violencia y lo sagrado*. Barcelona. 1983 Editorial Anagrama.
1986 *El chivo expiatorio*. Barcelona. Editorial Anagrama.
- GONZÁLEZ TORRES, Yolotl, *El sacrificio humano entre los mexicas*. 1980 México, Fondo de Cultura Económica.

LAS CUATRO VIDAS DE TEPOZTECATL

GORDON BROTHERSTON

En la literatura mesoamericana se distinguen ciertos actores por tener nombres que corresponden a roles múltiples. A veces, esta característica proteica ha provocado confusión, impidiendo ver que los roles indicados son propios de distintos contextos y funciones temporales, dentro del esquema mayor de la cosmogonía e historia. Un ejemplo poco examinado de este tipo de actor es Tepoztecatl, el del hacha, nombre que, surgiendo de los albores de Tamoanchan, incide con ligeras variantes en los horizontes olmeca, chichimeca, mexicana e hispana, hasta definirse en cuatro vidas y existencias distintas.¹

Para ver cómo se articulan estas múltiples vidas de Tepoztecatl vale la pena considerar previamente las de su congénere mucho más famoso y comentado, la serpiente emplumada Quetzalcóatl. En el caso de Quetzalcóatl, la diversidad interna es tan fuerte que necesariamente frustra cualquier intento de definirle como un solo personaje, una identidad. En los estratos temporales más profundos le encontramos en la forma del Gucumatz del *Popol Vuh*, la fuerza vital que responde desde el mar, desde abajo, al Huracán 'corazón del cielo' y que prefigura, sobre todo, las especies ovíparas de serpiente y pájaro. En la iconografía olmeca de Chalcatzingo, como ente acuático tiene escamas que parecen plumas y su cabeza combina las características de reptil y de pájaro. A este concepto primordial sigue el Quetzalcóatl que desciende al inframundo, integrándose al paradigma épico que comparte con Xolotl y con los Gemelos del *Popol Vuh* y que, vuelto a la tierra, establece sus cuatro templos o ministerios en Huey Tollan, la primera

¹ Sobre los textos que corresponden respectivamente a las cuatro vidas de Tepoztecatl véanse las notas 4 (el de Chichinautzin), 8 (el de Xochicalco), 13 (Tepozton) y 14 (El Tepozteco). Agradezco a Munro Edmonson y al Middle American Research Institute de Tulane haberme facilitado una copia del Censo de Tepoztlán.

ciudad nombrada de Mesoamérica.² A su vez, reclaman el nombre de Quetzalcóatl varios personajes posteriores, como son los Nueve Viento de Quetzalcoatlán, Coixtlahuaca, Tepexic, Tututepec y Palenque, el Uno Caña de los *Anales de Cuauhtitlan* (que recapitula la historia tolteca en épocas ya muy tardías en Tula, Hidalgo), y el Kukulcan de los libros de *Chilam Balam*. Finalmente, Quetzalcóatl sirve de título para los sacerdotes de Cholula y para los de Tenochtitlan que rechazaron el mensaje traído por los doce frailes.³

Son varios los investigadores que han hecho la comparación entre Quetzalcóatl y su hermano menor Tepoztecatl, gentilicio del pueblo Tepoztlan del noroeste de Morelos [Fig. 1]. En el nivel temporal más antiguo se encuentra el Tepoztecatl que inventó y bebió pulque en Chichinautzin. A éste, le sigue el héroe épico que bajó a Xochicalco y luchó contra su señor todopoderoso para establecer el reino político de su lugar. Le sucede otro de menor vuelo, el Tepozton, que tuvo que someterse al poder de Tenochtitlan. Por fin, se nos presenta el Tepoztecatl o Tepozteco que se convirtió ejemplarmente al cristianismo y que recibió los retos de sus vecinos todavía paganos. Cada uno de estos roles está registrado en náhuatl, en fuentes que tienen además su corroboración en textos pictográficos o icónicos. Reunido este testimonio, se aclaran mutuamente los cuatro roles o vidas de Tepoztecatl y, con esto, ciertos mecanismos de la cosmogonía y de la historia mesoamericanas.

El que bebió en Chichinautzin

En un paisaje cósmico, en el cual el cráter mismo de Chichinautzin, el popozontepetl o montaña que hierve, sirve de recipiente para los inventores del pulque sentados a su alrededor, se reúnen Tepoztecatl y varios congéneres de la región con la pareja Mayauel y Patecatl, quienes supieron primero como agujerear el maguey y añadir las raíces al aguamiel. Incorporado en el largo párrafo del *Códice Florentino* (lib. 10, cap. 29) que nos informa sobre 'los mexicanos', este episodio nos

² La épica de Quetzalcóatl y la cuestión del primer Tula descrito en *Rios*, el *Popol Vuh* y otras fuentes son comentadas en Brotherston 1992: 266-70; 156-173 y Piña Chan 1977. Sobre el relieve de Chalcatzingo y su importancia para el argumento evolucionista del *Popol Vuh*, véanse Grove 1984: 112 Brotherston 1992: 390.

³ En el Coloquio magistralmente editado y traducido por Miguel León-Portilla (1986). Sobre Nueve Viento y los otros Quetzalcóatl históricos, véanse Brotherston 1992, 1995; Velázquez 1945; Barrera Vásquez y Rendón 1963.

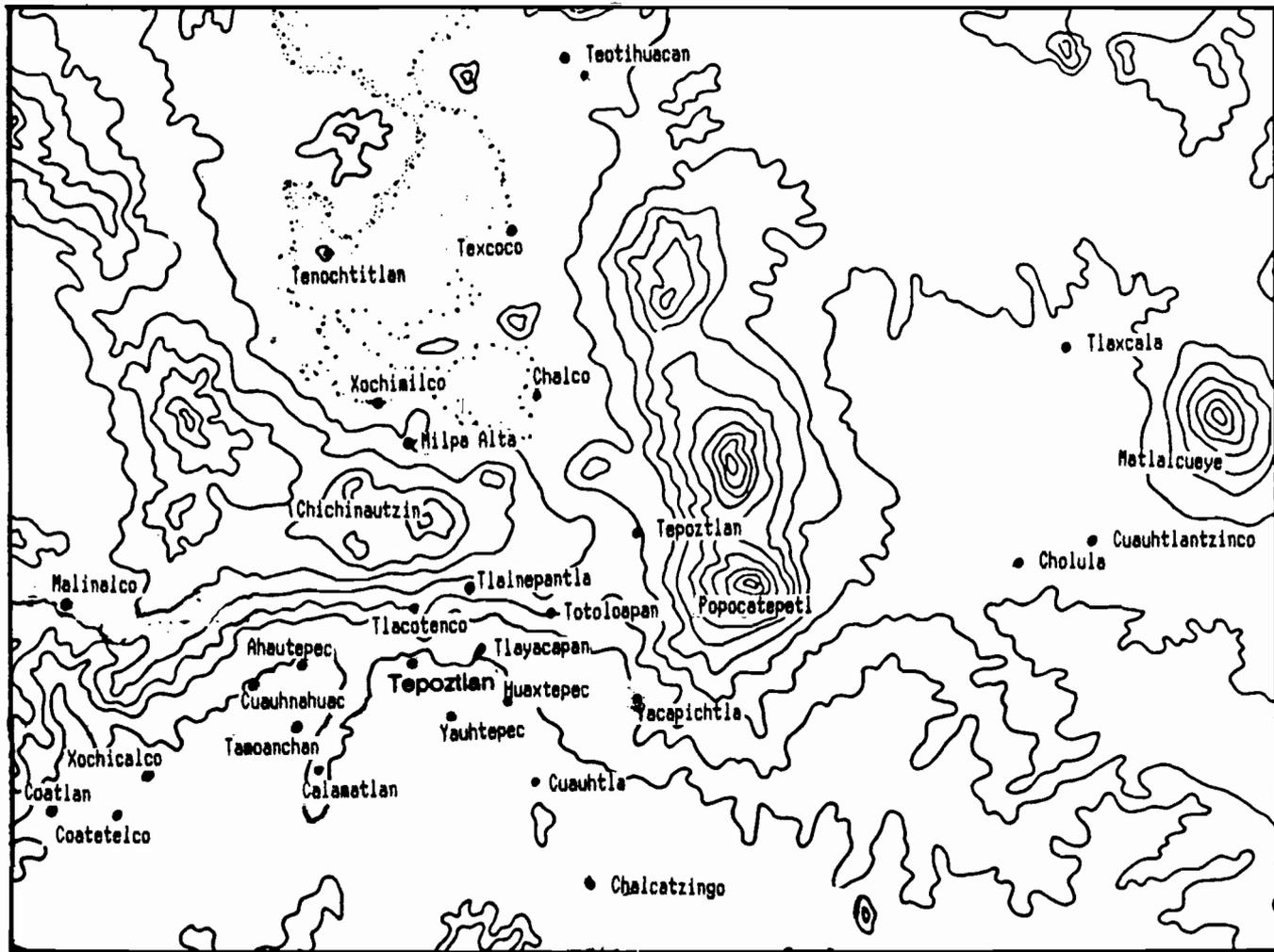


Figura 1.

remite a etapas formativas de la cultura mesoamericana cuando se sabía de los olmecas, de Tamoanchan y Teotihuacan, de Cholula con sus gigantes, y del huasteco que se emborrachó bebiendo la quinta taza de pulque y que tuvo que huir hacia Pánuco.⁴

Los miembros del equipo pulquero se ven netamente conmemorados como tales en los manuscritos *Magliabechiano* y *Tudela*, donde son once, Mayauel y Patecatl más Tepoztecatl, Yauhtecatl, Totoltecatl y otros cuyos nombres igualmente indican lugares propios de la sierra que se extiende desde Chichinautzin hacia Popocatepetl [Figs. 2, 3]. En las imágenes de estos códices se aprecian los topónimos que caracterizan a los distintos miembros del equipo además de las insignias que tienen en común, su yacameztli o adorno de nariz que tiene la forma de una luna nueva y que dibujado en un vaso viene a ser la indicación del pulque mismo, su rodela y su hacha de piedra, el tepoz-tli o cosa que hiende, que se ve reflejado, ahora de cobre o tepuztli, en el topónimo de Tepoztecatl, lo que evidentemente le concede un significado primordial dentro del grupo. Su hacha se ve además al lado de la magnífica imagen de Mayauel que hay en *Laud* (p. 38). Igual que la *Relación geográfica* de Tepoztlan, *Magliabechiano* también nombra a Ome Tochtli, el gran bebedor Dos Conejo, como compañero de Tepoztecatl y temprano poblador de la región e informa cómo el equipo de once, borrachos como conejos, subió al cielo para seguir o marcar un camino que oscila de un lado a otro. Bajo todos estos conceptos, la prioridad de Tepoztecatl como dios del pulque es evidente. En el reinado de Ahuizotl, se vio confirmada con la construcción de la pirá-

⁴ Dibble & Anderson 1950-69, Book 10; Sahagún 1987; López Austin 1985. Entre los topónimos aludidos se encuentran Tepoztlán, Yauhtepec, Totoloapan, Tlilhua y Tezcatzonco y varios de ellos se repiten a cada lado de la sierra, y aun en lugares más apartados (Patrick Maher, comunicación personal; Garibay 1958: 186-99). Mal ubicado por Barlow (1949) como tributario mexicana, el Tepoztlán de Chalco tiene su propio Censo (Glass 1975: n° 324). Que el Tepoztecatl pulquero sea del mismo pueblo que sus sucesores épicos y cristiano, es decir el Tepoztlán de Huaxtepec, es confirmado por una glosa sobre el Marquesado que se lee en *Magliabechiano* (Boone 1983; hay información sobre Ometochco y otros parajes de este Tepoztlán en Alvarado Peralta 1993: 57-64). En el lugar vecino Yauhtepec, cuesta abajo, todavía hoy se tiene la costumbre del pulque, a pesar de su clima de tierra caliente. El *Mapa de 1550 o de Tlatelolco* (León-Portilla & Aguilar 1986) nos ofrece unas imágenes gráficas del cultivo del maguey en esta misma sierra, por ejemplo el anunciar que está listo el nuevo pulque sonando las mismas trompetas que se ven en el *Códice Florentino*, donde el pulque se sirve del vaso de Ome Tochtli (Nicholson 1991). El perfil de Chichinautzin sigue apreciándose desde el Tamoanchan de Cuernavaca, de donde habrán venido los indígenas que construyeron el arco de Tlatenango en el año de 1538 (según la inscripción que hay en el arco); véase también Plancarte 1911.

mide y del templo dedicados a su culto en su lugar epónimo Tepoztlan. El templo se abre hacia el occidente y ofrece una vista de la luna nueva que no se consigue de otra manera desde aquel lugar. Su abundante iconografía alude a Mayahuel, al pulque, al yacameztli, al hacha y a Ome Tochtli ⁵ [Fig. 4]. Hoy en día el municipio de Tepoztlan, cuya arqueología remonta al Formativo, define sus límites empezando con Chichinautzin hacia el norte, es decir, el Distrito Federal para pasar luego por el paraje Ometochco, que yace en el camino hacia Tlalnepantla y el noreste.

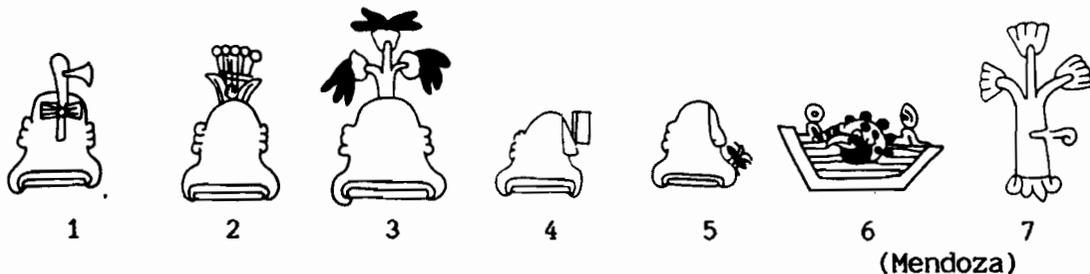


Figura 2. Tepoztecatl.

Como asociado de Ometochtli, este Tepoztecatl pulquero fue venerado en Tepoztlan como el ídolo de piedra que resistió a posteriores asaltos católicos y también medía la suerte de los jugadores de tlachtli y de patolli (el pulque y el juego son 'vicios' afines según los libros ri-

⁵ Hay descripciones del templo y su iconografía y de Tepoztlán en general en los utilísimos estudios de Dubenard (1983) y Gallo (1987) quienes resumen trabajos previos de Selser (1904a), Salinas, Saville y Rodríguez.

Figura 3. Tepoztlán y sus vecinos.



	a	b	c	d	e	f	g
1 Tepoztlan	*	*	*	*	*	*	*
2 Yautepec	*	*	*	*	*	*	*
3 Hauxtepec	*	*	*	*	*	*	*
4 Tlayacapan	*	*	*	*	*	*	*
5 Yacapichtla	*	*	*	*	*	*	*
6 Totoloapan	*	*	*	*	*	*	*
7 Cuauhnahuac	*	*	*	*	*	*	*

- a) bebedores de pulque; *Códices Magliabechiano y Tudela*
- b) épica de Tepoztecatl; Maximino Navarrete
- c) sujetos mexicas; *Mendoza* ff.23-25 (Cuauhnahuac, Huaxtepec)
- d) trabajan para Tenochtitlan; *Aubin* f.38v.
- e) resisten a Cortés; Durán, *Historia*
- f) las cuatro villas del marquesado; *Relaciones geográficas*
- g) retan al Tepozteco; Eecaliztli



Figura 4. Ome tochtli.



Figura 5. Mono que acompaña a los bebedores.



Figura 6. Posible glifo de Huaxtepec.

tuales). Es sabido que su culto se extendió por toda Mesoamérica: sus peregrinos llegaban a Tepoztlan desde Chiapas y Guatemala.⁶ Por eso habría que interpretar en términos igualmente amplios el episodio de Chichinautzin en que se basó su fama. A este efecto nos sirve bien una comparación con el *Popol Vuh*, la 'biblia americana' escrita por los maya-quiché de Guatemala, donde los primeros bebedores de alcohol existen en el fabuloso paisaje volcánico explorado por los Gemelos cuando niños. Cuando se les ve por primera vez, los bebedores traen una viga inmensa con la cual se proponen construir su casa: la han talado con sus hachas, lo que nos sugiere la función primaria y pionera del hacha de Tepoztecatl, limpiar el bosque para la iniciativa doméstica. Preparan la primera bebida fermentada y cuando su casa se les cae encima suben al cielo para formar el 'Grupo', es decir, las Pléyades. Como la constelación menos confundible del eclíptico o zodiaco, las Pléyades son objeto de narraciones indígenas de todas partes de América y su origen forma el mito normativo (M1) de *Mythologiques* de Lévi-Strauss. En cuanto al portador de hacha Tepoztecatl y los once de Chichinautzin que también subieron al cielo, la comparación con este modelo explicita su función astronómica, identificando su camino oscilante precisamente con el del zodiaco.

La resonancia astronómica de la cifra once es constatada en los libros del género ritual como *Fejérváry*, *Cospi* y *Laud*, en imágenes e incluso cálculos matemáticos que tienen su contraparte en la tradición jeroglífica maya. En el *Códice Mendocino* y otras fuentes, la misma cifra se traduce al campo económico y militar, rigiendo el total de once más once guarniciones que estableció Tenochtitlan dentro y fuera de la Cuenca. Esta misma traducción se encuentra en el caso de Tepoztecatl, que no sólo pertenece a un equipo de once bebedores que comunican entre cielo y tierra sino que estando en su lugar Tepoztlan se defiende gracias a los once cerros-bastiones a su alrededor. La lista de los once cerros de Tepoztlan, seis hacia el norte y cinco hacia el sur, se lee en la *Relación geográfica* de 1581 e incluye el promontorio propio de Tepoztecatl más otros que tienen nombres 'del diablo', es decir, del tonalamatl, como Cuauhtepec (Águila, Signo xv), Chicome Ocelotl (Siete Jaguar, Signo xiv), Ecatepec (Aire, Signo II) y Ozo-

⁶ Dávila Padilla [1596], citado entre otros por Gallo 1987: 25. Durán (*Ritos*, 1980) abunda sobre los múltiples roles de Ome Tochtli. Igual que los vicios mencionados arriba (de embriaguez y del juego), los trabajos del hacha asociados con el culto del pulque se ven registrados en un capítulo de los libros rituales (*Fejérváry* p. 29-32; *Borgia* p. 18-21), el que se puede interpretar gracias a la versión con glosas que se encuentra en *Mendoza* (f. 70; Brotherton 1992: 69-73).

maquila o jardín de recreo del Mono (Signo XI), animal que acompaña a los once bebedores en los códices *Magliabechiano* y *Tudela* [Fig. 5]. Celebrando el poder que le otorgan sus once bastiones, Tepoztecatl se ufana de ellos ante sus vecinos, sumando sus siete cerros potentes a sus cuatro peñascos (nauí chicaquintepeme, chicome tlaltetin).⁷

En la primera de sus cuatro vidas, el Tepoztecatl portador de hacha y bebedor de pulque ocupa un espacio temprano en la cosmogonía mesoamericana. Reúne características que nos permiten identificarle con conceptos primordiales de esa cultura, mediando una serie de comparaciones que le ponen al nivel de las fuerzas creativas del *Popol Vuh*, y es el señor de la fermentación que puede ser incluso volcánica y geológica. Mas ya, a esta etapa, se plasma con un paisaje particular, en la falda sur de la sierra Chichinautzin, y como compañero de Ome Tochtli se identifica con los tempranos pobladores de Tepoztlan.

El que triunfó en Xochicalco

Al Tepoztecatl cosmogónico le sucede su homónimo épico, quien como tal vive más involucrado en la historia ahora netamente humana. Las hazañas de este segundo Tepoztecatl fueron escritas en náhuatl por los ciudadanos de Tepoztlan todavía en este siglo, en un manuscrito que Pablo González Casanova ha comparado con una serie de versiones orales menos extensas. Este manuscrito es un texto clásico por la manera en que concentra la narración en fases o movimientos que llegan a cuatro: nacimiento y niñez, viaje a Xochicalco, encuentro con el monstruoso Xochicalcatl y el retorno a Tepoztlan.⁸

⁷ Frases tomadas de Eecaliztli o El Reto, examinado abajo. Los once cerros nombrados en la *Relación geográfica de Tepoztlán* fueron dibujados en un principio en el mapa, ahora perdido, que la acompañó. Son, hacia el norte, los cinco mencionados más Tlahuiltepec y, hacia el sur, Chalchiuhtepetl, Cacalotepetl, Ecauhtlan, Yohualichan y Huilotepec. Sobre el concepto y los usos prácticos de la cifra once, véase Brotherston 1992: 67-8, comentario que sigue la iniciativa del *Catálogo* de Nowotny (1961), donde además se informa sobre la onceava trecena del tonalamatl, propia de 1 Mono (Signo XI), del mono, de Patecatl y del pulque (cp. también Seler 1904c: 926; Reyes 1992).

⁸ *Manuscrito Veracruzense*, publicado en el excelente estudio de González Casanova (1977: 219-238) que también incluye la versión oral de Maximino Navarrete (p. 239-242), más versiones solamente en español (p. 252-266). En cuanto al nacimiento mágico de un jade, en 1992 se encontraron varios jades olmecas, parecidos a los de Chalcatzingo y Cantona, en una cueva en San Juan Tlacotenco: formaban parte de una ofrenda rehecha en la época mexicana. El año siguiente el INAH de Morelos los expuso en el Convento de Tepoztlán.

Respetando la norma para el héroe épico, Tepoztecatl nace maravillosamente, de una partenogenesis que en este caso tiene lugar en Axitla, la matriz acuática o la fuente que brota al pie del cerro de su nombre y del cerro vecino Ehecatepetl (cerro del viento) que pertenece igualmente a la serie de bastiones. La fuerza generatriz es el mismo viento del cerro y así es conocido como Ehecacone, hijo del viento. En otras versiones la madre lo concibe después de encontrar un jade en una cueva, motivo que nos recuerda el nombre de otro de los bastiones, el Chalchiuhtepetl (cerro de jade), además de aludir a las ofrendas de jades olmecas que efectivamente existen en las cuevas alrededor de Tepoztlan.

De niño, anómalo socialmente a causa de su reducido parentesco, es ayudado por los poderes naturales de su ambiente. Le dejan abandonado en un hormiguero pero en vez de devorarle las hormigas le llevan de comer. Le meten entre las pencas de un maguey y una de éstas se inclina para darle de mamar como si fuera del pecho de Mayauel. Todavía joven agrava su situación social por su gran talento de cazador, según el binomio mesoamericano que opone el cazador al agricultor más humilde y sedentario. Resuelve el desajuste que causa su mera existencia, lanzándose a la empresa que le dará su fama definitiva.

Como tributario de la gran ciudad de Xochicalco, cuyas ruinas yacen hoy hacia el suroeste, Tepoztlan tenía que mandar cada año gente que trabajara allí y que las más veces se iban para no volver. Para evitarle esta triste suerte a su 'abuelo' o padre adoptivo, Tepoztecatl ofrece ir en su lugar y emprende el viaje acompañado por los emisarios que había mandado el temible Xochicalcatl. Los lugares que pasan en el camino establecen series numéricas y simbólicas. En los primeros tres, convierte en piedra a tres de los emisarios; en los cuatro siguientes, muestra sus propias habilidades, por ejemplo, dibujando una golondrina que empieza a vivir; y los cinco restantes nos conducen al límite que separa el este del oeste de lo que hoy es el Estado de Morelos. El último lugar nombrado es Calamatlan, que se ubica cerca de un lago secreto justo en la línea del Cañón de Lobos por donde se pasa hacia el oeste, es decir, a Cuernavaca y Xochicalco.⁹

Seleccionada por Garibay como trozo clásico en derecho propio (1961: 191-5), la tercera fase de esta épica es la más dramática y la de más

⁹ Debo este dato sobre Calamatlan (que no se debe confundir con su homónimo cerca de Amatlan) a don Pedro Bello, nahuatlato del barrio de San Miguel, Tepoztlán.

resonancia histórica. El ogro Xochicalcatl recibe mal a los emisarios por haber vuelto no con el abuelo sino con el joven nieto. Su temible aspecto recuerda el de los ogros de las estelas de Xochicalco, con sus tremendas fauces abiertas [Piña Chan 1977: figs. 38-40], y como está padeciendo, como siempre, de un hambre mortal ordena de inmediato: 'Cuézanmelo!'. Poseído de virtudes shamánicas, Tepoztecatl niega ablandarse en el caldo hirviente, convirtiéndose en venado, conejo, coclotl y otros animales. Por fin, Xochicalcatl se traga a Tepoztecatl entero y todavía crudo, lo que le permite a éste abrir el estómago del ogro desde adentro, valiéndose de unas navajas de obsidiana que había recogido en el camino. Sale triunfante y el ogro muere. Así, según el propósito que se había hecho, rescata a Tepoztlan y a los otros pueblos del terrible poder de Xochicalco.

En la cuarta y última fase de la épica, Tepoztecatl vuelve a su pueblo, pasando esta vez por Cuauhnahuac, donde hay una gran fiesta. Despreciado en un principio por su apariencia de pobre, vuelve a la fiesta bien vestido y así entra y consigue llevarse los tambores, el huehuetl y el teponaztli de los músicos: es su segunda victoria. Burlándose de los que le persiguen abre una gran barranca con su orina. Pasa por Ahuatepec y otros pueblos al este de Cuauhnahuac para subir después a los cerros de Tepoztlan donde toca los tambores con gran entusiasmo. Termina su gesta sometiendo al pueblo 'en medio de la tierra' o Tlalnepantla, donde deposita los tambores. En otras versiones, y después de cierta resistencia, somete también a Tlayacapan, Huaxtepec y Yauh-tepec, pueblos igualmente vecinos cuyos señores son sacrificados a Ome Tochtli en la pirámide de Tepoztlan.

La historia de este segundo Tepoztecatl se conforma perfectamente a las pautas de la épica mesoamericana. Su partogenesis y su niñez encantada, su actuación heroica en una geografía y una sociedad más estrechamente definidas que las de Chichinautzin y, sobre todo, su pasaje por la región infernal de Xochicalco, recuerdan directamente las épicas más conocidas, como son las de Quetzalcoatl y de los Gemelos. De niño, le ayudan precisamente las hormigas que igualmente han ayudado a éstos. Tanto el gran poder de resistencia que demuestra Tepoztecatl como el comportamiento de su gran antagonista Xochicalcatl tienen estrechos paralelos con estas otras épicas. Sumergidos en agua hirviente, los Gemelos también se metamorfosean en animales, instruyen alternando entre apariencias de pobres y ricos y derrotan a sus antagonistas, los señores de Xibalba, sabiendo sacar ventaja de la misma urgente hostilidad que les amenaza. Xochicalcatl muere precisamente porque

ya no sabe comportarse humanamente —su patológico deseo de consumir lo obliga a tragarlo todo al instante, incluso el cuchillo que le destruirá.

En el plan político, el victorioso Tepoztecatl, hijo del aire o del jade olmeca, protagoniza la independencia de los pueblos tributarios de Xochicalco cuyos topónimos se ven inscritos en la pirámide de la Serpiente Emplumada de aquella ciudad (el de Huaxtepec, por ejemplo, reaparece en la Matrícula mexicana)¹⁰ [Fig. 6]. Actúa de esta manera bajo el signo independentista de los chichimecas que empezaron a llegar a la región precisamente hacia el fin del Clásico y del poder de Xochicalco: la *Relación geográfica* de Tepoztlan nos dice que todavía en el siglo xvi, de los dos señores de ese lugar aquel que no pagaba tributo a Tenochtitlan usaba el título chichimecatecutli. En términos geográficos, Tepoztecatl se relaciona de preferencia con lo que hoy es el lado este del Estado de Morelos, al cual se opone el lado oeste propio de Xochicalco y de Cuauhnahuac. Reflejando factores económicos que remontan a Chalcatzingo y la época olmeca, esta distinción entre este y oeste se confirmó en la época chichimeca, cuando Tepoztlan, como Tlayacapan, pertenecía a la división de los xochimilca que, según el *Códice Boturini*, era del este mientras Cuauhnahuac pertenecía a la división occidental de los tlahuica (Maldonado 1990; Brotherston 1992: 141). Bajo los mexica, la división se hizo patente en la frontera tributaria que separó el distrito oriental de Huaxtepec, al cual pertenecía Tepoztlan, del distrito occidental de Cuauhnahuac, donde se encontraba el pequeño enclave de Coatlan, heredero de la grandeza de Xochicalco. Hoy en día sigue celebrándose el triunfo de Tepoztecatl aun en pueblos que pertenecían a ese enclave, como es el caso de Coatetelco, cuyo lago es visible desde la pirámide de Tepoztlan.¹¹

¹⁰ Aparecen en el temprano estudio de Seler (1904), quien se preocupaba por su posible lectura histórica, línea que sigue Hirth (1989). Morante (1993) añade una lectura astronómica. Está por hacer una comparación sistemática con los glifos de los tributarios mexicas de la *Matrícula y Mendoza* (Berdan y Anawalt 1992), donde los ejemplos más elocuentes, aparte de Huaxtepec, serían Miacatlan y Atlícholoayan (Cuauhnahuac) y Tlamacazapan (Tlachco).

¹¹ A pesar de aparecer como sujeto mexica (de Cuauhnahuac) en la *Matrícula y Mendoza*, Coatlan anunció su propia identidad en su Mapa (Glass 1975: nº 65; reproducido en Hirth 1988), cuyos linderos se encajan perfectamente con los del imperio mexica hacia el este (Cuauhnahuac), norte (Malinalco) y sur (Tlachco). Este mapa tiene como antecedente a la Piedra de Coatlan (Museo de Cuernavaca). El culto que se rinde actualmente a Tepozteco en Coatetelco se detalla en el video 'Graniceros. Los trabajadores del tiempo. Ahuaques', dirección de Ricardo Chacón, Sistema Morelense de Radio y Televisión, 1994.

En el contorno local, la épica de Tepoztecatl representa no sólo una liberación sino el fundamento de un pequeño reino propio, un anillo de diez pueblos cuya estrella era Tlalnepantla [Fig. 7] y que con Tepoztlan se sumaban al once de los cerros guardianes y de los antiguos dioses del pulque. En su afán de sujetar Tlalnepantla y otros vecinos de mayor tamaño, Tepoztecatl sacrificó a sus señores a Ome Tochtli, del mismo culto pulquero al que pertenecía su antecesor homónimo, lo que podría indicar el deseo de extender a la arena política la *eminencia* de que gozaba Tepoztlan en la arena religiosa.

El conjunto de pueblos definitivamente sujetos a Tepoztlan se enumera en una serie de documentos: el bello Censo pictográfico de los diez tlaxilacalli (ahora en Tulane), la transcripción parcial de éste al náhuatl en el Libro de tributos (MNA), la lista del Título Primordial (MNA) y la Relación geográfica de 1580 que reconoce sólo seis barrios, que son los que hoy posee.¹² Los diez topónimos del Censo son de especial interés para nuestra lectura de la épica de Tepoztecatl, al revelar la íntima relación que hay entre su principio en la matriz del agua (Axitla) y su fin en medio de la tierra (Tlalnepantla, no. 1) y al apelar a normas sociales según las cuales el elemento coa significa la tierra 'común' de Tlalcoacan (no. 6) y, en el caso de Tehiccapan (no. 10), el instrumento propio del hermano menor (tehiccauh que en vez de cazar, como lo hacían Tepoztecatl y los Gemelos, tenía que trabajar los campos como agricultor. Finalmente, superando los mapas turísticos que se venden hoy en el pueblo, este Censo ofrece glifos auténticos de barrios como Amatlan, Tepetlapan y Tlacotenco (nos. 7, 8, 3) que representan todavía la fundación que se atribuye a Tepoztecatl.

El que trabajó en México-Tenochtitlan

La historia triunfal de Xochicalco se complementa con otra más bien de derrota que nos cuenta de un Tepoztecatl más feo, a quien le

¹² Sobre estas fuentes, véanse:

Censo (?1535; inédito): Glass 1975: n° 323; Cornyn 1946.

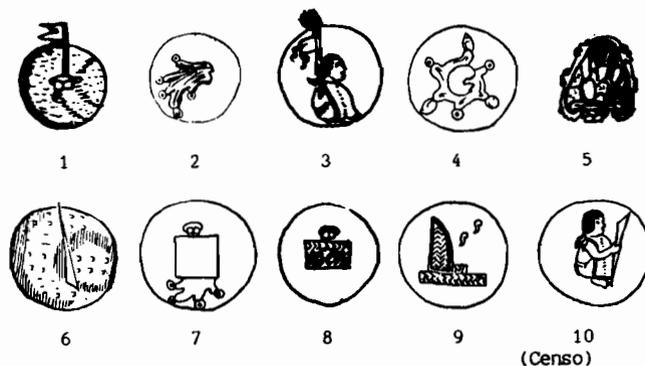
Libro de tributos [?1540]: Mercader 1978; Cline 1993.

Título primordial [1591, de fuente anterior]: Dubenard 1983: 135.

Relación geográfica [1580]: Acuña 1982-8, 6: 183-95.

Cuando preparó su breve nota sobre el Censo, Cornyn pensaba que era de Tlalnepantla y no de Tepoztlán y evidentemente no sabía del Libro de tributos ni del Título primordial; de todos modos, de las lecturas que sugirió, Tlalnepantla, Amatlan y Tepetlapan parecen acertadas [Fig. 7].

Figura 7. Tepoztlán y sus sujetos.



a	b	c	d
1 Tlalnepantla =2		1 AMATLAN (a7)	=2 S Magdalena
2 ?A— >4?		2 Xocotitlán (?b7)	=3 S Domingo [OCOTITLAN]
3 Tlacateopan =1		3 Tlalnepantla (a1)	—
4 Atenco —		4 Atenco (a4)	—
5 Tepetitlan =5		5 TLACOTENCO (a3)	=4 S Juan
6 Tlalcoacan =6		6 Teiccapan (a10)	—
7 Amatlan =8		7 ZACATEPEC (?a6)	=5 S Catarina
8 Tepetlapan =9		8 Tepetitlan (a5)	—
9 ?Icpalnahuac >7?		9 Tenexcalitlan (?b4)	=6 S ANDRES DE LA CAL
10 Teiccapan =3		10 TEPETLAPAN (a8)	=1 Santiago

a) Censo y b) Libro de tributos: orden mayormente según tamaño
 c) Título primordial y d) Relación geográfica: secuencia geográfica — en os AMATLAN etc.: nombre moderno

b4 'Calitic'
 c5 junto a Tlacatepetl
 d4 'Tepecuitlapilco'

b7 'Acxotlan'
 c9 'Temaxcalitlan'
 d5 'Zacatepetlac'

c2 también Xoxoltzintla
 d3 antes Eloxochitlan
 d6 antes Acacueyecan



Fig. 8. Los cuatro pueblos [yc nahualtepetl]

Figura 9. Ahuizotl.

Figura 10. Tepoztecatzin con su escudo.

dan el apodo nada halagador de Tepozton.¹⁸ Nace también sine concubito pero de madre socialmente inferior, de una lavandera, que es lo que era la madre adoptiva del Tepoztecatl épico. Todavía joven, Tepozton se ve obligado a ir a México a trabajar y estando allí le 'agarran' y es convertido al catolicismo. Aun así, ayuda con su viento pagano a levantar la pesada campana de la Catedral. El pago para él y sus compañeros son tres cajitas, las cuales abren en el camino a casa, contra las instrucciones que se les habían dado. Dejan escapar a Cuauhnahuac y otros lugares, a los pájaros que había dentro, símbolos del bienestar económico, y se quedan nada más que con las herramientas de los trabajadores pobres, la ruda hacha de la tierra (tlaltepoztlí) y el cordel del tameme (mecapaltzin). Al volver a su pueblo, el Tepozton se sirve de nuevo del poder de su viento, esta vez para levantar su propia casa y colocarla en las altas rocas de Tepoztlan. Allí va a vivir aislado pero temible por ser todavía dueño del huracán (yeyecatl) que de vez en cuando manda hacia abajo, hacia el valle.

Comparado con el que triunfó en Xochicalco, el Tepozton se ve reducido, fuerte más por su físico que por su intelecto y obediente a la voluntad de otros. Las obligaciones que tenía su pueblo con la ciudad de México empezaron históricamente cuando fue conquistado por Moctezuma I e integrado al sistema tributario mexica. Siguiendo la norma, Tepoztlan rendía tributo en especie por medio de la cabecera del este de Morelos, Huaxtepec. Pero también tenía que surtir de trabajadores (el coatequitl) para las obras públicas de la capital mexica, deber adicional y excepcional que compartía con Huaxtepec, Yauhtepec y Cuauhnahuac [Fig. 8]. El tributo laboral proporcionado por estos cuatro pueblos fue clave para la construcción del Templo Mayor inaugurado en 1487 por Ahuizotl, el mismo tlatoani quien en 1502 hizo colocar la pirámide de Ome Tochtli en las altas rocas de Tepoztlan ratificándole con su propio glifo onomástico [Fig. 9].

Como nos insinúa el *Códice Aubin* (f. 38v; Vollmer 1981), este coatequitl centralizado impuesto como deber adicional por los mexica amenazaba acabar con las normas tradicionales según las cuales se rendía tributo en Mesoamérica y que distinguían netamente entre especie y servicio laboral. Así habrá anticipado a los abusos perpetrados por los nuevos dueños de la capital después de 1521, en su afán

¹⁸ La única versión náhuatl que se ha publicado de la historia de Tepozton es la narrada por Enedina González, habitante de Milpa Alta (González Casanova 1977: 243-51); en general, parece que este héroe, tal vez por su poca fortuna, les ha interesado menos a los narradores de Tepoztlán mismo que el Tepoztecatl quien triunfó en Xochicalco.

de reconstruir la ciudad y edificar el nuevo templo mayor, es decir, la Catedral donde trabajó el Tepozton. En este sentido es notable que se haya convertido al catolicismo estando ya en la capital por razones ajenas a su voluntad. De todos modos, con un ligero cambio —Yacapichtla substituyó a Cuauhnahuac— el equipo de cuatro pueblos trabajadores pasaron a ser las ‘cuatro villas’ del Marquesado [Fig. 3] (Acuña 1982-6, 6), donde se apreciaban aun menos las finas delimitaciones del deber tributario.

En algunas versiones tardías, el Tepozton que fue a trabajar a la capital es identificado en una narración continua con el héroe que triunfó en Xochicalco. Las fuentes nahuas sin embargo distinguen netamente entre los dos personajes, lo que parece justo si se tienen en cuenta las diferencias entre sus respectivos nacimientos, las distintas épocas en que vivían —Clásico Tardío o chichimeca y mexica-español— y el mensaje que sugiere el destino del uno y del otro.

El que propagó la nueva fe

En la misma tradición náhuatl, hay todavía otros textos que nos hablan de un cuarto Tepoztecatl, cuyo apodo era el Tepozteco y quien regía Tepoztlan bajo el nombre de Cihltli (liebre) en 1521. Bautizado como cristiano en la siguiente década, en el agua de Axitla, este Tepozteco puso empeño en convertir también a los señores de sus pueblos vecinos, Tlayacapan, Yauhtepec, Huaxtepec y Cuauhnahuac. El texto que le pertenece se titula Eecaliztli o El Reto y se conoce en varias versiones.¹⁴ Se trata de un baile dialogado, del tipo que se usó mucho en la misión iniciada por los Doce Frailes en 1524. Sigue representándose en Tepoztlan el 8 de septiembre, día de Santa Nativitas en que supuestamente fue bautizado el Tepozteco y también día inaugural del ihuitl Ochpaniztli en que el calendario mexica celebra a nuestra madre Tonantzin.

Enojados por su cambio de fe, los cuatro señores vecinos vienen a retar al Tepozteco, el ‘tepetlanchane’ o habitante de los cerros. Le acusan de haber traicionado a ‘nuestros queridos dioses’, a causa de haber sufrido la mala influencia de los extranjeros (hucachaneque) y de los malos sacerdotes que habían llegado a México con Cortés. Como respuesta el Tepozteco recuerda la antigua potencia de su pueblo ha-

¹⁴ Karttunen & Céspedes 1982 (quienes notan transcripciones anteriores hechas por Cecilio Robelo, Robert Redfield, Mariano Jacobo Rojas, Leandro García y otros); Acuña 1979: nos. H173; H204, 205; Gallo 1987: 43-49.

ciendo tocar el mismo teponaztli que en un momento había pertenecido a los de Cuauhnahuac que sólo admitían en su fiesta a los ricos. Habla de la gracia de la Virgen en su luna y sus doce (ya no once) estrellas y de la perturbación cósmica —terremoto y eclipse— que causó la muerte de su hijo hasta convencerles de que había cambiado el mundo y que todos debían vivir en un amor fraternal.

Contemporáneo del Tepozton, el Tepozteco se distingue de él bajo varios conceptos. El más decidor son el lugar y la manera de la conversión y las consecuencias que trajo. Obligado a respetar las nuevas religiones mexica y cristiana y a participar en el servicio tributario que impusieron para construir sus grandes templos, el Tepozton termina retirándose a su propio templo en los cerros. Por contraste, el Tepozteco es bautizado en 'la matriz de agua' de su pueblo y propaga la nueva fe. Como representante del lugar que había sido el foco del culto poderoso y muy extendido de Ome Tochtli, éste se presenta como un converso ejemplar que sabe adaptar y explicar la nueva doctrina en los términos de la antigua religión (la madre de la luna; los soles del génesis).

Históricamente el Tepozteco se rinde precisamente en el momento cuando el arzobispo Zumárraga empezaba su campaña de terror, quemando en la plaza principal de México al heredero del trono de Texcoco cuyo nombre era justamente Ome Tochtli, lo que le tildaba de por sí de 'hereje' máximo. Además, la iniciativa del Tepozteco es reflejada en una serie de documentos indígenas que constatan la devoción de sus autores, para mejor evitar esta inmediata amenaza eclesiástica y mejor fundar sus derechos a privilegios políticos y a tierras, en la nueva administración colonial. Dos notables ejemplos de la tradición cortesiana-tlaxcalteca son el capítulo misionero que se añadió al *Lienzo de Tlaxcala* y al *Códice de Cuauhtlantzinco*. Éste consiste en dibujos y glosas en náhuatl y su autor, igual que su protagonista, es nada menos que 'Tepoztecatzin'.¹⁵

Saliendo a recibir a Cortés en Xalapa, este homónimo de Cuauhtlantzinco igualmente resiste la agresión de cuatro congéneres todavía paganos. En eso, demuestra características del Tepoztecatl épico —tra-

¹⁵ Transcritas por Starr (1898), las glosas ponen énfasis en el rol central de Tepoztecatzin en la historia de Cuauhtlantzinco; algunas láminas del original (listado en Glass 1975: nº 101) se publican en Glass 1964: Pl. 110 y Robertson 1991. Sobre la versión misionera del *Lienzo de Tlaxcala*, ahora en Glasgow, véanse Acuña 1982-8, 7; Brotherston y Gallegos 1990. Sobre don Carlos Ome Tochtli de Texcoco, véase el Proceso inquisitorial citado en nuestro comentario (Brotherston y Gallegos) 1988: 209).

tan inútilmente de quemarlos en agua hirviente— y una gran devoción al cerro arquetípicamente tlaxcalteca que se conocía como Matlalcueye y que ahora se ufana del nombre Malintzin o Malinche, la aliada de Cortés. Se anuncia así como prototipo del nuevo orden de cosas, asegurado en sus tierras y en el rango que le concede su escudo de armas [Fig. 10].

Situado en este contexto, el Diálogo del Tepozteco nos deja atisbar cierta urgencia o tensión interna. A pesar de sus propias protestas, la identidad del protagonista se afirma menos en las verdades de la nueva fe que en los cerros que le habían hecho fuertes a él y a otros Tepoztecatl en el pasado y cuya mera presencia habla de cosmogonía y epopeya paganas y todavía potentes. Como acertadamente dicen sus retadores es todavía el verdadero Tepetlanchane, habitante de los cerros que en abril de 1521 habían hecho de Tepoztlan, con la ayuda de Tlayacapan, Totoloapan y Yacapichtla, un gran foco de resistencia militar ante Cortés (detalle que convenientemente se olvida después como en el caso de Tlaxcala) y que ayudaría a futuros señores tepoztecos a desafiar a la iglesia católica.¹⁶ Por eso mismo, en las representaciones del Diálogo que siguen haciéndose hoy, el aparente mensaje cristiano cede algo a la celebración de poderes más antiguos y más locales, fenómeno que se siente más en el original náhuatl que en la traducción al español.

Consideraciones finales

Constante como 'el del hacha', Tepoztecatl aparece en roles distintos y sucesivos en textos de la tradición náhuatl. Contemporáneo de los clmecas y de Tamoanchan, el Tepoztecatl primordial inventa y bebe pulque cuya eferescencia imita a la del volcán Chichinautzin e instituye el culto mayor a Ome Tochtli. Después, sensible al impulso chichimeca que empieza ya en el siglo VII, su sucesor épico libera a los pueblos sujetos a la metrópoli occidental de Xochicalco y funda el pequeño reino político de Tepoztlan. Épico en escala menor, el Tepozton pertenece a épocas posteriores y se ve sujeto al poder de la metrópoli mexica-hispana, anunciando una triste suerte económica para su pueblo. Finalmente, el Tepozteco asume la tarea de propagar la nueva fe de los extranjeros, pero de una manera que revela antiguas lealtades.

¹⁶ Una lámina de la *Historia* de Durán muestra a los de Tepoztlán y sus aliados desafiando a Cortés desde los acantilados de la región (Obregón 1975: Pl. 29). Gruzinski (1985) nota el rol decisivo que tuvo el cacique de Tepoztlán en la campaña indigenista del 'hombre-dios' Antonio Pérez en el siglo dieciocho.

Formalmente separables, estas cuatro vidas o roles se iluminan mutuamente, por medio de referencias directas y por una serie de resonancias lógicas. El último de la serie, el Tepozteco ocupa el mismo espacio montañoso que el primero, el de Chichinautzin, se declara dueño del teponaztli que robó el Tepoztecatl que volvió de Xochicalco y, como Tepozton, vive en el elevado templo que se construyó bajo la dispensa mexicana, de donde baja el 8 de septiembre. Dentro de un paisaje donde conjuntos de cerros y de pueblos se repiten en número y en nombre, cada uno de los cuatro tiene su arma típica, el hacha primordial, la navaja épica, la humilde herramienta del agricultor y (por asociación con Cuauhtlantzinco) el escudo hispano. Cada uno tiene además su viento, viento que nombró al cerro Ehecatepetl, que engendró al héroe épico, que manda residualmente de arriba el Tepozton solitario, y que sale como el aliento y la palabra que repelan el reto (ehcaliztli) que lanzaron al Tepozteco. Tal grado de autoreferencia es propia de una tradición literaria —la nahua— de notable riqueza y corresponde a una viabilidad cultural que se evidencia hoy en el hecho de que entre los héroes antiguos de México el nahuatlato Tepoztecatl queda entre los más vivos.

REFERENCIAS

- ACUÑA, René (ed.), *Relaciones Geográficas del Siglo XVI*, 10 v, México, UNAM, 1982-88.
- , *Teatro popular*, UNAM, 1979.
- ALVARADO PERALTA, Felipe, *La historia de Amatlan de Quetzalcóatl*. México: Ce Acatl, 1993.
- BARLOW, Robert, *The Extent of the Empire of the Culhua Mexica*. Berkeley: University of California Press, 1949.
- BARRERA VÁSQUEZ, Alfredo y Silvia Rendón, *El libro de los libros de Chilam Balam*. México, Fondo de Cultura Económica, 1963.
- BERDAN, Frances y Patricia Rieff Anawalt (eds.), 1992. *Codex Mendoza*. 4 v, Berkeley: University of California Press, 1992.
- BOONE, Elizabeth, *The Codex Magliabechiano*. Berkeley: University of California Press, 1983.
- BROTHERSTON, Gordon, *Book of the Fourth World. Reading the Native Americas through their Literature*. Cambridge UP, 1992.

- , *Mexican Painted Books*. Colchester: University of Essex, 1992a.
- , *Painted Books of México*. London: British Museum Press, 1995.
- BROTHERSTON, Gordon y Ana Gallegos, "The newly-discovered Tepoztlan Codex", N. Saunders y O. de Montmollin (eds.), *Recent Studies in Pre-Columbian Archaeology*, Oxford: BAR, 1988, p. 205-27.
- , "El Lienzo de Tlaxcala y el manuscrito de Glasgow", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 20: 117-40.
- CLINE, S. L., *The Book of Tributes. Early sixteenth-century Nahuatl Censuses from Morelos*. Los Ángeles: U California Press, 1993.
- CORNYN, J. H., "Hieroglyphs of towns in Northern Morelos". *Tlalocan*, 2 1946 (2): 182-4.
- DÁVILA PADILLA, fray Agustín, *Historia de la fundación y discurso de la Provincia de Santiago de México...* [1596], Madrid, Academia literaria, 1955.
- DIBBLE, Charles & A. J. O. Anderson, *Florentine Codex*, 12 v, Salt Lake City: University of Utah Press, 1950-69.
- DIEHL, Richard A. & Janet Catherine Berlo (eds.), *Mesoamerica after the Decline of Teotihuacan A. D. 700-900*. Washington, Dumbarton Oaks, 1989.
- DUBENARD CHAUVEAU, Juan, *Apuntes para la historia de Tepoztlan*. Cuernavaca, Impresos de Morelos, 1983.
- DURÁN, fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España*, 2 v, ed. A. M. Garibay. México, Porrúa, 1967.
- , *Ritos y fiestas de los antiguos mexicanos*, ed. C. Macazaga Ordoño. México, Innovación, 1980.
- GALLO S., Joaquín, *Tepoztlán. Personajes, descripciones y sucesidos*. México, Libros de México, 1987.
- GARIBAY, Ángel María, *Veinte himnos sacros de los nahuas*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1958.
- , *Llave del náhuatl*, México, UNAM, 1961.
- GLASS, John, B. *Catálogo de la colección de códices*, MNA. "A Census of Native Middle American Pictorial Manuscripts", *HMAI*, 1964. 14: 81-250.

- GONZÁLEZ Casanova, Pablo, "El ciclo legendario del Tepoztecatl", *Estudios de lingüística y filología nahuas*, UNAM, 1977, p. 209-66.
- GROVE, David C., *Chalcatzingo. Excavations on the Olmec Frontier*. London, Thames & Hudson, 1984.
- GRUZINSKI, Serge, *Les hommes-dieux du Mexique. Pouvoir indien et société coloniale*. Paris, Editions des Archives contemporaines, 1985.
- HIRTH, Kenneth, *Tiempo y asentamiento en Xochicalco*. México, UNAM, 1988.
- , "Militarism and Social organization at Xochicalco, Morelos". In *Dieh & Berlo* 1989: 69-81.
- HORCASITAS, Fernando, *De Porfirio Díaz a Zapata. Memoria náhuatl de Milpa Alta*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1968.
- KARTTUNEN, Frances & Gilka Wara Cespedes, "The dialogue of El Tepozteco and his rivals, September 1977", *Tlalocan*, 1982, 9: 115-44.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel, *Coloquios y doctrina Cristiana. Los diálogos de 1524 según el texto de fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores indígenas*. México, UNAM, 1986.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel y Carmen Aguilera, *Mapa de México y sus contornos hacia 1550*. México, Celanese, 1986.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Mythologiques*. 4 v, Paris, Plon, 1964-71.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, "El texto Sahaguntino sobre los mexicas", *Anales de Antropología*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 22: 287-336.
- MALDONADO JIMÉNEZ, Druzo, *Cuauhnahuac y Huaxtepec (Tlalhuicas y Xochimilcas en el Morelos Prehispánico)*. Cuernavaca, México, UNAM, 1990.
- MERCADER MARTÍNEZ, Yolanda, *Libro de tributos del Marquesado del Valle*. México, MNA, 1978, Cuadernos de la Biblioteca nº 5.
- MORANTE, Rubén, *Evidencias del conocimiento astronómico en Xochicalco*. México, ENAH, 1993, Tesis de Maestría.
- NICHOLSON, H. B., "The octli cult in late pre-Hispanic Central Mexico", in D. Carrasco (ed.), *To Change Place*, Niwot, University Press of Colorado, 1991, p. 158-87.
- NOWOTNY, Karl Anton, *Tlacuilolli*. Berlin, Mann, 1961.

- OBREGÓN, Gonzalo, *Los tlacuïlos de fray Diego Durán*. México, Cartón y Papel, 1975.
- PIÑA CHAN, Román, *Quetzalcóatl. Serpiente emplumada*. México, Fondo de Cultura Económica, 1977.
- PLANCARTE Y NAVARRETE, FRANCISCO, *Tamoanchan. El Estado de Morelos y el principio de la civilización en México*. México, 1911.
- REYES GARCÍA, Luis, *Códice borbónico*. México, Fondo de Cultura Económica, 1992.
- ROBERTSON, Martha Barton, *Mexican Indian Manuscript Painting: A Catalog*. New Orleans, Tulane University, 1991.
- SAHAGÚN, Bernardino, *Códice Florentino*, 3 v, México, Secretaría de Gobernación. Edición facsimilar, 1987.
- SELER, Eduard, "Die Ruinen von Xochicalco". *Gesammelte Abhandlungen* (=GA), 1904, 2: 128-67.
- , "Die Tempelpyramide von Tepoztlan", GA 1904a, 2: 200-214.
- , "Das Pulquegefass der Bilimik'schen Sammlung", GA, 1904b, 2: 913-52.
- STARR, Frederick, *The Mapa de Cuauhtlantzinco or Codice Campos*. Chicago, University of Chicago Press, 1898.
- VELÁZQUEZ, Primo Feliciano (ed.), *Códice Chimalpopoca: Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los soles*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1945.
- VOLLMER, Günter (ed.), *Geschichte der Azteken. Der Codex Aubin und verwandte Dokumente*. Berlin, Mann, 1981.

EL DESPERTAR DE LA LINGÜÍSTICA Y LA FILOLOGÍA MESOAMERICANAS: SU SIGNIFICADO EN LA HISTORIA DE LA LINGÜÍSTICA

ASCENSIÓN H. DE LEÓN-PORTILLA

El año en que Antonio de Nebrija publicó su famosa *Gramática castellana*, que revolucionó la lingüística del renacimiento, un acontecimiento trascendente cambió la historia del hombre; me refiero al encuentro de un Orbe Nuevo, en el que existía un universo lingüístico inconmensurable. Nunca los gramáticos grecolatinos ni los lingüistas escolásticos medievales hubieran podido imaginar aquella riqueza y diversidad de lenguas, donde el relato de la torre de Babel se quedaba pequeño ante la tangible realidad. El propio Nebrija que, al redactar el “Prólogo” de su *Gramática castellana* definió a ésta como “lengua compañera del imperio”, seguramente no imaginó que la lengua que él por primera vez acababa de reducir “debaxo de arte”, se extendería por el Orbe recién descubierto. Menos aún pudo intuir que muchas de las lenguas de aquel nuevo universo vivirían para siempre, y que muy pronto serían codificadas con la ayuda de sus trabajos gramaticales y lexicográficos. Si hubiera imaginado el porvenir de las nuevas lenguas; si hubiera intuido que sus ideas lingüísticas servirían de puente de comprensión entre las lenguas amerindias y el español, quizá hubiera escrito en su famoso prólogo no ya sólo que la lengua sino que “las lenguas serían compañeras del imperio”.

Para nuestra mirada, dueña de una visión retrospectiva de centurias, la codificación gramatical y léxica iniciada en el siglo XVI reviste un significado excepcional. Con ella se inició el estudio de las principales lenguas mesoamericanas y la salvaguardia de sus textos. Este hecho, marcó el inicio de un capítulo único en la historia de la lingüística, comparable al que por los mismos años se realizaba en la Europa del renacimiento. Veamos el despertar de este capítulo, puesto en marcha por un puñado de hombres que vinieron a construir la utopía de la fe y forjaron también la utopía de las lenguas.

Utopía de la fe, utopía de las lenguas

En 1523 se asentaron los primeros misioneros en la región central de México, decididos a ganar estas tierras para la cristiandad. En ese mismo año fray Pedro de Gante funda la primera escuela en Tezcoco y un año después en México. En 1524, llegaron los famosos “doce”, dispuestos a echar los cimientos de una nueva cristiandad inmaculada. Venían ellos encendidos con una idea casi mística, la de hacer posible la utopía imaginada por el cisterciense Joaquín de Fiore, asimilada por el propio San Francisco y más tarde por fray Juan de Guadalupe, el guía espiritual de los doce. La esencia de la utopía era, construir el milenio con los nuevos conversos, edificar el reino en el que la pobreza y la caridad darían al Evangelio su verdadera dimensión y a los hombres, su sentido trascendente.¹ Después de los “doce” no dejaron de llegar “barcadas” de franciscanos, dominicos, agustinos, carmelitas y, muy entrado el siglo, de jesuitas.

Ahora bien la utopía de la fe se cimentaba en la evangelización, y ésta, a su vez, se sustentaba en la palabra. La palabra era el único camino para que el mensaje cristiano pudiera ser comunicado a los otros; la palabra y sólo la palabra penetraría en los corazones y en las conciencias. Fray Alonso de Molina lo expresa con sencillez en el “Prólogo” de su *Vocabulario* de 1555 cuando dice que “la piedad cristiana” se topa con la falta de la lengua para la conversión de los naturales, para gobernarlos, regirlos y hacerles “justicia”. Advierte además que la dependencia de los nahuatlatoles no resuelve el problema de la buena comunicación en asuntos tan importantes como son los del espíritu, porque dice él, “muchas veces, aunque el agua sea limpia y clara, los arcaduzes por donde passa, la haze turbia”. Tal vez con esta metáfora Molina quiso advertir a sus muchos lectores que era indispensable aprender lenguas.

Las consideraciones de fray Alonso son plenamente compartidas por fray Maturino Gilberti en su “Prólogo” al *Arte de la lengua de Michoacán*, 1558. Ambos autores muestran gran preocupación por el

¹ El milenarismo de los franciscanos es un tema apasionante. Entre los estudios que acerca de él se han hecho citaré tres: el primero, de José Antonio Maravall, lleva por título “La utopía político-religiosa de los franciscanos en la Nueva España”, *Estudios Americanos*, Sevilla, 1949, n. 2, p. 199-227. El segundo se debe a John Phelan, *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México, UNAM, 1972. El tercero, a Georges Baudot, *Utopía e historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*, Madrid, Espasa Calpe, 1983.

estado de desgracia que sobrevino a raíz de la confusión de hombres y lenguas según el relato de la torre de Babel. En cierta manera dejan ver que, sólo aprendiendo lenguas, el hombre podrá recuperar su natural don de entendimiento de la palabra universal; sólo así podrá romperse el castigo que sobrevino a la humanidad como consecuencia de la soberbia que anidó en el corazón de los que quisieron construir la torre bíblica.

El estudio de las lenguas adquiriría, desde esta perspectiva, un significado trascendente para el futuro del hombre ya que ayudaría a borrar el infame pecado de la soberbia, restableciendo la piedad cristiana y la comunicación de los hombres por medio de la palabra salvadora, el Evangelio de Cristo.

Estas reflexiones de Molina y Gilberti acerca de un estado paradisiaco del hombre, dueño de la palabra universal, encajaban muy bien en la tesis hebraista, tan en boga en el renacimiento. En tal contexto de creencias el estudio de las lenguas del Nuevo Mundo era de vital importancia ya que facilitaría la conversión de los pueblos americanos que, para muchos, no eran sino las tribus perdidas de Israel.

Cabe pensar que este sentir de Molina y Gilberti fuera compartido por todos aquellos que se involucraron a fondo en el estudio de las lenguas mesoamericanas, y en ellas redactaron gramáticas, vocabularios y libros religiosos.² En síntesis las dos tareas, la lingüística y la religiosa, quedaron hechas una, llena de sentido trascendente y utópico. La utopía de la fe y la utopía de las lenguas, juntas para siempre, hicieron posible que para fines de siglo los principales idiomas mesoamericanos contaran con artes y vocabularios comparables a los que en esos mismos años se elaboraban acerca de las principales lenguas europeas. Veamos como fue posible.

Humanismo renacentista y sabiduría mesoamericana

Además de la mística religiosa y del imperativo de aprender lenguas, los que llegaron venían inmersos en el humanismo renacentista que soplabá con fuerza en España desde el reinado de los Reyes Católicos. Los estudios de latinidad tenían una presencia viva en los programas universitarios y en los conventos de religiosos. Al mismo tiempo

² Fray Jerónimo de Mendieta, el primer gran cronista de la orden franciscana registra muchos nombres de hermanos menores interesados en las lenguas indígenas, en su *Historia Eclesiástica Indiana*, México, 1870 (publicación de Joaquín García Icazbalceta) libro cuarto, capítulo 44 y libro quinto, *passim*.

que las prensas de Salamanca y Alcalá editaban las primeras traducciones de los clásicos, las doctrinas de Erasmo de Rotterdam se difundían a través de los frecuentes tirajes de sus obras salidas de los talleres del complutense Miguel de Eguía. Entre los muchos lectores del humanista holandés en la España de principios del xvi hubo uno de especial calidad. Me refiero al primer arzobispo de México, fray Juan de Zumárraga, "lector empedernido de Erasmo", según dice Marcel Bataillon.³ En 1528 Zumárraga llegó a la Nueva España, con un grupo de hermanos menores y con las doctrinas y los libros del famoso humanista de Rotterdam.

Todas estas creencias e ideas que florecieron en el temprano renacimiento eran compartidas por muchos de los misioneros lingüistas. Además, los aires renovadores del humanismo, regidos por la actitud de apertura a todo lo humano, facilitaron la comprensión de las creaciones del México antiguo. Importa destacar la estimación que mostraron ellos por la educación que se daba en los *calmecac*, en particular por el valor del cultivo del lenguaje. Sabemos que en aquellas escuelas se estudiaba y transmitía el *tecpillahtolli*, el lenguaje noble, culto y refinado. Esto implicaba la enseñanza formal de la lengua en sí misma y como vínculo de cohesión del habla. Gracias a esta enseñanza fue posible la existencia de la tradición oral sistemática, la perduración de la palabra antigua, el *huehuetlahtolli*, y a la vez la renovación ininterrumpida de la lengua, a través de la creación individual plasmada en la poesía y la narración.

Las primeras escuelas de la Nueva España fueron centros donde se desarrolló una labor comunitaria. Maestros y alumnos aprendieron nuevas lenguas y formas de pensar. Es decir, hubo, por parte de los misioneros lingüistas, una actitud de aprovechar lo que traían y de asimilar lo que encontraron, de conjugar el humanismo europeo y la sabiduría mesoamericana. El resultado fue un diálogo abierto y profundo entre dos mundos culturales radicalmente diferentes.

Incipientes logros en las tareas lingüísticas

A pesar de esta actitud humanista de que venimos hablando, a pesar de la mística de la fe y con ella la de las lenguas, el acercamiento al nuevo universo lingüístico mesoamericano no fue fácil. En un mundo

³ Marcel Bataillon, *Erasmo y España*, México, Fondo de Cultura Económica, 1950, p. 825.

dislocado por la conquista, en medio de un orden roto, de guerras, pestes, hambres, encomiendas, abren los franciscanos las primeras escuelas. Fray Jerónimo de Mendieta en su *Historia eclesiástica indiana*, nos ha dejado un relato magistral de los primeros sufrimientos de los hermanos seráficos. Poco a poco y, jugando con los niños que tenían en sus escuelas, apuntando vocablo por vocablo, logran los frailes redactar las primeras reglas gramaticales y recopilar sencillos glosarios.

Este método simple pero eficaz dio pronto buenos frutos. Tanto Mendieta como Motolinía ponderan el ingenio y habilidad de los jóvenes indígenas: “deprendieron a leer brevemente así en romance como en latín, y de tirado y letra de mano”; dice Motolinía.⁴ Mendieta añade que “. . . comenzaron a escribir en su lengua y a entenderse y tratarse con cartas como nosotros . . . y se fueron haciendo muy grandes escribanos de todos letras, chicas y grandes, quebradas y góticas”.⁵

Esta afirmación de dos grandes cronistas, coincide plenamente con un documento de 1531 hallado recientemente en el Archivo de Indias por Francisco Morales.⁶ En él se recogen las respuestas de 38 testigos que declararon a favor del obispo Zumárraga para defenderlo de las acusaciones de la Primera Audiencia, en especial de Nuño Beltrán de Guzmán. Interesa en particular la respuesta a la pregunta número tres que versa sobre “si los relygiosos an trabajado de aprender la lengua de la tierra y han fecho arte en ella”: Aunque todos los interrogados testifican a favor, veintitrés de ellos dieron amplia información acerca de dos cuestiones: que los religiosos son “grandes lenguas que han fecho arte”, y que han preparado a muchos jóvenes. Entre los testigos había personajes muy conocidos como Juan de Ortega, primer alcalde de Tenochtitlan, el comendador Leonel de Cervantes y otros nombres importantes de la administración de la ciudad. Había también un grupo de religiosos, de los que cinco eran dominicos, entre los cuales estaban los famosos fray Domingo de Betanzos y fray Julián Garcés. Como ejemplo recordaré el testimonio de Leonel de Cervantes:

que este testigo a visto a los dichos religiosos el arte que an fecho para aprender la lengua . . . e que a visto que los dichos religiosos tienen

⁴ Fray Toribio de Benavente, Motolinía, *Historia de los indios de Nueva España* incluida en la *Colección de documentos para la historia de México*, publicada por Joaquín García Icazbalceta, México, Librería de José María Andrade, 1858, v. 1, p. 209.

⁵ Fray Jerónimo de Mendieta, *op. cit.*, p. 410.

⁶ Francisco Morales Valerio, “Los franciscanos y el primer Arte para el estudio de la lengua náhuatl”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1993, v. 23, p. 53-81.

en el monesterio desta cibdad de Mexico e este testigo los contó un dia quynientos e setenta mochachos... e ansy mysmo a visto mucho número dellos en las casas de Tezcuco e Cuernavaca e que este testigo a oydo decir que ansy los ay en las demás casas... e que algunos de ellos saben muy bien leer y escribir.⁷

El examen de este importante documento no deja dudas sobre el contexto lingüístico de 1531. En la naciente Nueva España los franciscanos disponían de bocetos de gramáticas del náhuatl y habían preparado a un buen número de jóvenes que podían leer y escribir en su lengua y en castellano. A la luz de estos hechos comprendemos que en fecha tan temprana como 1528 un habitante de Tlatelolco redactara un texto de profundo contenido histórico y de gran interés lingüístico. Me refiero al manuscrito conocido con el nombre de *Unos annales históricos de la nación mexicana*, en el que en la última parte se recoge el testimonio de la conquista desde la perspectiva tlatelolca.⁸ También podríamos aducir aquí, para perfilar el contexto lingüístico del que veníamos hablando, la existencia de otro temprano documento el *Códice de Cuetlaxcohuapan*, de 1531. En él los nuevos escribanos náhuas, como grupo, demandan ante fray Martín de Valencia y los señores de Tlaxcala, el pago que les pertenece por su trabajo.⁹

En resumen, al finalizar la primera década de vida de la Nueva España existía un ambiente propicio para que se produjera un despertar de tratados lingüísticos y filológicos en lengua náhuatl despertar que fue seguido muy de cerca por el de otras lenguas mesoamericanas. Fue así como cuajaron varias focos donde se lograron redactar artes y vocabularios que aún siguen vigentes; y, al mismo tiempo los primeros textos religiosos y etnográficos. Veamos brevemente cómo sucedió.

Los focos vanguardistas de la Nueva España

Las incipientes gramáticas y glosarios de los que nos habla Mendietta fueron los textos de apoyo para el centro de humanidades que los

⁷ *Ibid.*, p. 76.

⁸ Ha sido reproducido y publicado por Heinrich Berlin y Robert H. Barlow, México, Antigua Librería Robredo, 1948, xxiii + 128 p. + 5 láms. Existe edición en alemán con traducción a esta lengua hecha por Ernst Mengin, Berlín, Baessler Archiv, 1939, 168 p., ils.

⁹ Sobre el *Códice de Cuetlaxcohuapan* hay varias publicaciones. El estudio más reciente es el de Ascensión H. de León-Portilla, "El Códice de Cuextlaxcohuapan y los primeros escribanos nahuas" (en prensa). Fue presentado al *Segundo Simposio Internacional Códices y documentos sobre México*, 6-10, junio de 1994.

franciscanos abrieron en 1536 en Santa Cruz de Tlatelolco. Allí la orden seráfica entregó lo mejor de sí misma: misioneros humanistas convertidos en lingüistas dialogaron en tres lenguas, latín, náhuatl y castellano, con sus alumnos que pronto llegarían a ser maestros. Allí inició fray Andrés de Olmos su *Arte de la lengua mexicana*, terminada en Hueytlalpan en 1547.¹⁰ Allí compuso fray Alonso de Molina su *Vocabulario en la lengua mexicana y castellana*, impreso en 1555 y ampliado en una segunda edición en 1571. Ambas obras, el *Arte* y el *Vocabulario*, eran las primeras que se escribían en el Nuevo Mundo.¹¹

Cuando las gramáticas y glosarios sencillos culminaron en artes y diccionarios, las elementales doctrinas cristalizaron en verdaderos tratados religiosos. En ellos se recogió un aspecto sustancial de la lengua, el que expresa los conceptos de uno de los ámbitos más íntimos del pensamiento, el de lo divino, el de lo espiritual. Tlatelolco fue también en ésto el foco vanguardista. Allí se gestaron doctrinas para incipientes como la *Doctrina christiana* breve de Molina, 1546 y otras para proficientes como la de Gante, *Doctrina christiana en lengua mexicana*, 1553, verdadero manual del cristianismo. Allí se elaboró el primer confesionario del Nuevo Mundo, el *Confessionario mayor en lengua mexicana y castellana*, 1565, de fray Alonso de Molina, y ya, a fines de siglo, dos sustanciosos tratados sobre la casuística de la confesión, originales de fray Juan Bautista.¹² En Santa Cruz también se gestaron evangeliarios, epistolarios, libros de sermones, vidas de santos, autos sacramentales, la *Psalmodia* de Sahagún, 1585 y los *Coloquios de la paz y la tranquilidad cristiana* de fray Juan de Gaona, 1582, obra de profundo contenido teológico con toques de misticismo. Allí se escribió también una obra singular: los *Coloquios de los doce*, terminada por Sahagún y sus colaboradores en 1564 y publicada en 1986 por Miguel León-Portilla. En ellos se plasma el choque profundo de hombres y culturas radicalmente diferentes.

¹⁰ El *Arte* de Olmos no se imprimió hasta 1875. Esta primera impresión se debió al mexicanista francés Rémi Siméon. Pero en su tiempo corrió manuscrito por los conventos franciscanos. Prueba de ello es que han llegado hasta nosotros seis copias. Siméon le tituló *Grammaire de la langue nahuatl ou mexicaine* composée en 1547 et publiée avec notes, éclaircissements... etc. par..., Paris Imprimerie Nationale, 1875.

¹¹ Además de la *Gramática* de Olmos contamos con otras dos del siglo XVI. Una de ellas es el *Arte de la lengua mexicana y castellana* de fray Alonso de Molina, en México, por Pedro Ocharte, 1571 y la otra es el *Arte Mexicana* del jesuita Antonio del Rincón, en México, en casa de Pedro Balli, 1595.

¹² Para un panorama más completo de los impresos nahuas de este periodo, Vid. Ascensión H. de León-Portilla, *Tepuztlahcuilolli, Impresos en náhuatl*, México, UNAM, 1988, v. I, cap. I.

El feco vanguardista de Tlatelolco tuvo un paralelo en Michoacán, gracias a los trabajos de fray Maturino Gilberti. Este franciscano nacido en Toulouse realizó la magna tarea lingüística de codificar el purépecha a través de cuatro obras publicadas en dos años: *Arte de la lengua de Mechuacán* y *Thesoro espiritual en la lengua de Mechuacan*, 1558; *Vocabulario en lengua de Mechuacan* y *Didlogo de doctrina christiana en lengua de Mechuacán*, 1559 y aún tuvo tiempo para publicar en este mismo año una gramática latina para los estudiantes de Santa Cruz de Tlatelolco. No contento con estas grandes aportaciones, Gilberti publicó una última obra en lengua purépecha, el *Thesoro espiritual de pobres*, 1575. Su tarea fue continuada por su hermano de orden, Juan Bautista Bravo de Lagunas autor del *Arte y dictionario con otras obras en lengua michuacana*, 1574. Gilberti y Lagunas hicieron de Michoacán uno de los centros más brillantes en el panorama lingüístico del México del xvi.

En realidad este impulso en el estudio de las lenguas del centro de México tuvo un pronto y fuerte eco en otras regiones de la Nueva España. No es exagerado afirmar que para fines de siglo las principales lenguas mesoamericanas estaban debajo de arte. Sirva de ejemplo Oaxaca, donde los dominicos realizaron una inestimable tarea en la codificación de las principales lenguas de ese pequeño universo lingüístico. Allí destacó fray Pedro de Feria, quien con su *Doctrina christiana en lengua castellana y çapoteca*, 1567 abrió camino a fray Juan de Córdoba, autor del *Arte de la lengua zapoteca*, y del *Vocabulario en lengua çapoteca*, ambos de 1578. Otro tanto hizo fray Benito Fernández respecto del mixteco con sus dos doctrinas en esta lengua, una de 1567 y la otra de 1568. Su obra facilitó la labor de fray Antonio de los Reyes, quien redactó el *Arte de la lengua mixteca* 1593 y de fray Francisco de Alvarado, autor del *Vocabulario en lengua misteca* 1593. Una lengua más, la chuchona era puesta en la letra impresa gracias al esfuerzo de fray Bartolomé Roldán en su *Cartilla y doctrina christiana breve y compendiosa*, 1580.

Mientras, en el oriente de la Nueva España se avanzaba en la codificación de los idiomas huasteco y totonaco que Olmos había empezado hacia 1540. Frutos de estos esfuerzos fueron *La doctrina christiana en lengua huasteca*, 1548 del agustino fray Juan de Guevara y la más amplia de su hermano de orden fray Juan de la Cruz, *Doctrina christiana en la lengua guasteca con la lengua castellana*, 1571. Pocos años después, a principios del xvii, el clérigo Eugenio Romero compo-

nía el primer *Arte de la lengua totonaca* que ha llegado hasta nosotros.¹³

Yucatán fue otro foco vanguardista. Desde muy temprana fecha los franciscanos Luis de Villalpando y Diego de Landa comenzaron los trabajos lingüísticos que luego completó fray Antonio de Ciudad Real quien nos ha dejado su copioso *Diccionario de Motul*.¹⁴ A esta misma época, segunda mitad del xvi, corresponde la gran obra del dominico fray Domingo de Ara: el *Ars tzeldalica y el Vocabulario en lengua tzeldal según el orden de Copanabastla*.¹⁵ Además de estas lenguas, la quiché en la lejana Guatemala, contó pronto con un impreso, el *Catecismo y doctrina cristiana en idioma utlateco* del obispo Francisco Marroquin, 1556.

En resumen, en la segunda mitad del siglo xvi la chispa se había prendido y su luz aumentó sin cesar. A medida que la expansión misionera avanzaba eran elaboradas artes y vocabularios y, naturalmente, doctrinas cristianas en lenguas alejadas del corazón de la Nueva España. Prueba de ello es que a lo largo de los siglos xvi y xvii aparecieron en las prensas novohispanas gramáticas y diccionarios de lenguas extrañas, tenidas hasta entonces por "peregrinas y bárbaras".

Ahora bien este despertar de la lingüística fue simultáneo al de la filología, como lo muestran los tempranos escritos que han llegado hasta nosotros en varias lenguas mesoamericanas. De manera que las gramáticas y vocabularios, además de instrumentos codificadores de las lenguas, fueron las herramientas que abrieron el camino para la redacción de un universo de textos de toda índole, particularmente en náhuatl y maya. Frailes e informantes, cronistas e historiadores, escribanos indígenas a veces perdidos en pueblos lejanos, realizaron una tarea gigantesca, la de preservar la memoria del pasado y la de escribir el presente que les tocó vivir. Gracias a ellos tenemos crónicas tan tempranas como el ya citado *Manuscrito de 1528*; historias locales

¹³ Esta obra permaneció manuscrita por siglos. En 1980 Juan Lope Blanch publicó una edición facsimilar preparada por Norman McQuwn. El dictamen sobre el autor es de Miguel León-Portilla. Fue publicada por la UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas. Tiene la particularidad de que en ella se utiliza a veces como punto de referencia el náhuatl.

¹⁴ El *Diccionario* de Ciudad Real corrió manuscrito por mucho tiempo. La primera edición fue hecha por Juan Martínez Hernández en Mérida, 1930. Recientemente lo ha editado René Acuña con el título de *Calepino maya de Motul*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1984, 2 v.

¹⁵ Las obras de Ara también corrieron manuscritas. Hoy contamos con la edición de Mario Ruz, *Vocabulario en lengua tzeldal según el orden de Copanabastla*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1986.

tan atrayentes como los *Anales de Cuauhtitlan*, la *Leyenda de los Soles* o la *Historia tolteca chichimeca*. También nos han dejado una rica gama de códices, elaborados con escritura mixta (pictográfica y alfabética) como el *Códice de Tlatelolco* y el *Lienzo de Tlaxcala*. Podríamos traer también a la memoria los brillantes relatos literarios como el *Popol Vuh*, el *Rabinal Achí*, los *Cantares Mexicanos* o los *Romances de los señores de la Nueva España*, todos transcritos en el siglo XVI, es decir en el momento en que las lenguas entran, como decía el padre Garibay, “en la luminosa prisión del alfabeto”,¹⁶ prisión que es también la memoria del mundo.

Lenguas, lenguaje y pensamiento: tres aportaciones de la naciente lingüística

Tras este breve análisis del despetrar de la lingüística y la filología de las lenguas mesoamericanas, se impone una pregunta: ¿cuál es el significado de este cúmulo de artes y diccionarios que abrieron las puertas a la codificación de tantas lenguas y a la pronta escritura de sus textos? En un marco lingüístico amplio, el significado de estas artes y diccionarios puede ser valorado como una gran aportación en tres campos: el de la lingüística descriptiva, el de la lingüística general y el de la lingüística antropológica, es decir, el de la relación lengua-pensamiento.

Comencemos por la primera, la aportación a la lingüística descriptiva. En este campo cada una de las gramáticas y diccionarios es el fruto de un gran esfuerzo por penetrar y explicitar un nuevo idioma. El esfuerzo fue particularmente grande para los primeros gramáticos. Así lo dice Olmos en el “Prólogo al lector” de su ya citada *Arte*: “mayormente en cosa tan ardua como ésta que es poner cimiento sin cimiento de escritura en una tan estraña lengua y tan abundosa en su manera y intrincada”.

Molina advierte también de las dificultades de la empresa. “Es meter”, dice, “y se requiere saber el verdadero conocimiento y fuerza del vocablo e modo de hablar”.¹⁷ Pronto, el deseo de fray Alonso se

¹⁶ Angel María Garibay, *Historia de la literatura náhuatl*, México, Editorial Porrúa, 1953-1954, t. I, p. 15.

¹⁷ Fray Alonso de Molina, *Confessionario mayor en la lengua mexicana y castellana*. En México, en Casa de Antonio de Espinosa, 1569. Edición facsimilar con “Introducción” de Roberto Moreno de los Arcos, México, UNAM, 1984, “Epístola nuncupatoria”.

logró plenamente. Porque en verdad, en cada una de las gramáticas hay un acercamiento a las realizaciones fonológicas; a la naturaleza de las categorías gramaticales; a la sintaxis, o por mejor decir, composición; a la penetración en el étimo de las palabras; a las formas complejas propias de la estructura de las lenguas mesoamericanas tan diferente de las indoeuropeas. En resumen, cabe afirmar que la codificación de las nuevas lenguas significó un enriquecimiento de la lingüística descriptiva y un paso firme en la tarea de conocer y valorar la rica gama de la comunicación humana en el mundo.

La segunda aportación, es decir la relacionada con la lingüística general, con el lenguaje, es consecuencia de la primera. En efecto, al ahondar en la descripción de las lenguas, a veces los autores no pueden aplicar las categorías grecolatinas; es entonces cuando responden con "nuevas reglas y nuevo estilo", como decía Antonio del Rincón.¹⁸ Ello es visible cuando rompen con el concepto de declinación y presentan al sustantivo en íntimo juego con afijos indicadores de una amplia gama de relaciones.¹⁹ Otro tanto puede decirse del verbo, al cual explican dotado de función gramatical propia, articulado con diversas partes de la oración, y acompañado del pronombre y partículas que le pertenecen.²⁰

Muy perspicaces fueron esos protolingüistas al abordar el estudio de la sintaxis y percatarse del nuevo artificio gramatical. Prueba de ello es que olvidan la palabra clásica griega y explican el orden de la oración con el término ya citado de composición. Es más, descubren la nueva estructura de la palabra-frase y aplican una respuesta que mucho tiene que ver con el concepto moderno de morfosintaxis.

Otro ejemplo de innovación lo tenemos en la lexicografía. Cuando Molina escribe sus vocabularios y sus libros religiosos realiza un enorme esfuerzo en pro del purismo del náhuatl. Al trasvasar conceptos cristianos acuña neologismos, acepta términos religiosos prehispánicos con nueva carga semántica, compone perífrasis muy atinadas; todo ello con objeto de introducir el menor número posible de préstamos castellanos. De esta manera, sin atrapar la lengua en un corsé, la defiende

¹⁸ Antonio del Rincón, *Arte mexicana*, México, en casa de Pedro Balli, 1595. Edición facsimilar, Guadalajara, Edmundo Aviña Levy, editor, 1967, "Prólogo".

¹⁹ Esta ruptura está particularmente bien lograda en la gramática de fray Andrés de Olmos. Vale la pena recordar aquí que en esto, Olmos se adelantó a Cristóbal de Villalón, en su *Gramática castellana*, Amberes, 1558.

²⁰ Olmos en su *Arte* y Molina en su *Vocabulario* de 1555 develan la naturaleza del verbo náhuatl, tan diferente del latino y del castellano.

y la enriquece en un momento de peligro. Su forma de actuar como purista de una lengua es, en verdad, impecable.

Podrían aducirse otras muestras en las que aflora la fina percepción de los autores ante la naturaleza de las nuevas lenguas: así, la propiedad de la frasis, el *modus dicendi* como lo llama fray Maturino Gilberti; los matices dialectales, de los que tanto nos habla fray Antonio de los Reyes; las precisiones acerca de las diferentes hablas dentro de una misma lengua, es decir, las incipientes ideas sociolingüísticas. Y siempre, en todos ellos, está presente el gusto por la belleza del idioma que describen. Recordaré unos ejemplos referentes al náhuatl; Molina habla "del artificio y primor de sus metáforas"; Sahagún de "los primores de la lengua mexicana"; fray Juan Bautista la califica "de elegante, copiosa y abundante", y, Mendieta afirma que "no es menos galana y curiosa que la latina y aún más artizada en composición y derivación de vocablos y en metáforas".²¹ Este gusto por la belleza, además de ser un elemento importante para mejor perfilar los idiomas, es también un rasgo común en muchos escritores del renacimiento. Los misioneros lingüistas, consciente o inconscientemente participaron de este sentir y enriquecieron la corriente de los *laudes* a las lenguas vernáculos, corriente que tuvo su origen en Dante y que Erasmo cultivó y extendió.

En resumen, al hacer lingüística descriptiva, los gramáticos y lexicógrafos aportan muchas reflexiones propias del campo de la lingüística general; al ofrecer nuevas respuestas al estudio de las categorías grecolatinas, inventan nueva doctrina respecto de sus homólogos europeos; en una palabra, introducen innovaciones que enriquecen el saber lingüístico del siglo xvi. Es ésta una aportación grande a la teoría lingüística, al conocimiento del lenguaje como facultad del hombre para crear numerosas y diferentes lenguas.

La tercera gran aportación, de no menor importancia que las dos anteriores, es la tocante a la relación pensamiento-cultura, la que atañe al campo de la lingüística antropológica. Esta aportación, aunque está implícita a lo largo de la exposición gramatical, está bien explícita en los textos que los gramáticos adosaron a sus artes, como complemento para el conocimiento integral del idioma estudiado. En ellos, además de la

²¹ Estas valoraciones están registradas en Ascensión H. de León-Portilla, *Te-puztlahcuiloli*, t. 1, p. 28.

Acerca de los juicios de valor sobre las lenguas mesoamericanas, *Vid.* Ignacio Guzmán Betancourt, "Policía y barbarie de las lenguas indígenas de México, según la opinión de gramáticos e historiadores novohispanos", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, 1991, v. 21, p. 179-218.

lengua, queda atrapada el habla, y con ella la cultura y el pensamiento de sus gentes.

Cuatro autores bastan para ejemplificar lo que venimos diciendo, aunque podrían recordarse otros más. El primero, fray Andrés de Olmos, quien termina su *Arte* con un capítulo “acerca de las maneras que tenían los viejos en sus pláticas antiguas”; en estas maneras están presentes las metáforas y toda clase de figuras sutiles del náhuatl. Además de este capítulo, Olmos adosa un *huehuetlahtolli*, probablemente el primero recogido por un misionero. Los *huehuetlahtolli*, es decir, la antigua palabra, son textos en los que se logra plasmar la belleza y la elegancia de la lengua con un estilo florido y hasta deslumbrante. En éste de Olmos, como en otros muchos, la vieja palabra se desliza a través del habla para mostrar el interior del hombre en los momentos trascendentes de su vida. Lengua y pensamiento se funden en un armonioso equilibrio gracias al habla.

Molina también complementa su *Arte* con un texto, en este caso su traducción del Padrenuestro comentada palabra por palabra. Y termina su libro con unas bellas consideraciones acerca de las dos formas de hablar del mexicano, la vulgar, propia de las gentes sencillas y poco refinadas, y la culta, hablada por personas ilustres y curiosas.

Otro ejemplo de este entendimiento entre lengua y cultura es el “Prólogo” de fray Antonio de los Reyes a su *Arte en lengua mixteca*. A diferencia de los prólogos de sus coetáneos, el de fray Antonio es un relato de contenido etnográfico. En él recoge la leyenda del árbol de Apoala y la creación y dispersión de los señores mixtecos. Narra también de paso la historia de cuicatecos y chuchones. Pero en realidad, todo este cuadro etnohistórico está diseñado para explicar las variantes lingüísticas del mixteco. De ellas hace una descripción clara y precisa con énfasis en la fonología, la frasis y el léxico. Historia y lengua forman un todo inseparable para fray Antonio; sus reflexiones son, sin duda, de gran valor para los estudiosos de esta lengua.

El cuarto de los autores escogidos es fray Juan de Córdoba. Al final de su *Arte de la lengua zapoteca* incluye “la quenta o calendario de los días, meses y año que tenyan los indios en su antigüedad”, importante para el conocimiento y correlación del calendario mesoamericano. Hasta tal punto es valioso el contenido del calendario que el mexicanista austriaco, Karl Anton Novotny, encontró en él un método para su lectura de los códices prehispánicos presentada en su clásico libro *Tlacuilloli*. Así lo afirma Miguel León-Portilla, quien al analizar las aportaciones de Novotny en el estudio de los códices señala que el

calendario de Córdoba “le proporcionó la dirección adoptada en una parte de sus comentarios y le abrió luces en la interpretación de los códices de la región que él llama “azteca-mixteca”.²²

Después del “kalendario”, fray Juan anexa unas páginas sobre costumbres, agüeros, ritos y sortilegios de los zapotecos. También ellas nos revelan mucho sobre la organización social y las tradiciones y creencias como pilares donde descansa el transcurrir cotidiano de este pueblo. Entre estas páginas son particularmente atractivas las dedicadas a explicar las causas por las que descasaban. No puedo dejar de recordar una de ellas: “cuando no conformaban en los nombres [de acuerdo con el calendario], porque para Rodrigo auia de ser Sancha y, para Gençalo, Urraca”.

Estos cuatro ejemplos son suficientes para mostrar cómo los misioneros lingüistas captaron la relación lengua y pensamiento. De una manera magistral lo expresó Juan Bautista Bravo de Lagunas en su ya citada *Arte y diccionario... en lengua michoacana*, 1574. En el “Prólogo al benévolo y pío lector”, escribe: “sirve pues la boz (la lengua), de ser vestidura del pensamiento; y la escritura sirve de cambio de la boz pronunciada”.²³ Esta reflexión de Lagunas contrasta, con una del famoso Ferdinand de Saussure. En el capítulo vi del *Curso de lingüística general*, al explicar Saussure las dificultades de la representación de la lengua por la escritura, concluye que “la escritura vela y empaña la vida de las lenguas: no es un vestido, es un disfraz”.²⁴ Ante semejante conclusión cabe pensar que si Saussure hubiera incluido entre sus ejemplos lenguas como el purépecha y hubiera leído el prólogo de Lagunas, puede que no hubiera optado por una conclusión tan negativa.

Reflexiones finales

Las tres aportaciones que acabamos de comentar en los campos de la lingüística descriptiva, la lingüística general y la lingüística antro-

²² Miguel León-Portilla, “Los códices: libros indígenas de México. Investigaciones recientes acerca de su interpretación y desciframiento”, *Ciencia y Desarrollo*, nueva época, México, CONACYT, 1994, v. xx, n. 117, p. 70.

²³ Juan Bautista Bravo de Lagunas, *Arte y diccionario con otras obras en lengua michuacana*, en México, en casa de Pedro Balli, 1574. Edición facsimilar con una Introducción de Benedict Warren, Morelia, Filmex Publicistas Editores, 1983, p. 25.

²⁴ Ferdinand de Saussure, *Curso de Lingüística general*. Traducción, prólogo y notas de Amado Alonso, sexta edición, Buenos Aires, Editorial Losada, 1967, p. 79.

pológica adquieren pleno significado si las miramos desde la perspectiva de un tiempo largo, y dentro de la historia de la lingüística. En este tiempo y espacio es posible deslindar tres momentos históricos en los que el despertar de la filología y la lingüística mesoamericanas y su posterior consolidación adquieren un interés universal.

Un primer momento es el tiempo en el que fueron elaboradas, es decir el siglo xvi, el renacimiento. Vistas en aquel momento el interés especial estriba no sólo en su calidad, como ya se ha mostrado, sino en su templanza, en su vanguardismo. Varias de estas artes fueron coetáneas o incluso anteriores a las de algunas lenguas vernáculas europeas. Sirva como ejemplo el *Arte* de Olmos, 1547, anterior a la publicada por Louis Meigret sobre la lengua francesa en 1550. El de Gilberti, de 1558, que precede a la primera gramática alemana de Alberto Oelinger 1573; y el de Córdoba sobre la lengua zapoteca, 1578, que se adelanta al de William Bullokar 1586, autor de la primera gramática de la lengua inglesa.

Otro tanto podría decirse de los vocabularios de Molina, 1555 y Gilberti, 1559; ambos entran en el torrente de la lexicografía universal en el momento mismo en que se estaban redactando los diccionarios europeos.²⁵ Estas obras de vanguardia, de gran valor en sí mismas, cobran un sentido pleno si las contemplamos en el rico contexto lingüístico de los tres siglos novohispanos. Sin exagerar puede afirmarse que aquí, en la Nueva España, se escribió un capítulo único en la historia de la lingüística moderna, sin parangón fuera de Europa.

Un segundo momento histórico en el que la lingüística mesoamericana adquiere un interés relevante es cuando a principios del siglo xix nace la lingüística moderna, representada por dos corrientes innovadoras, la comparada y la antropológica-filosófica. Recordemos que a fines del xviii varios estudiosos estaban preocupados por los orígenes de las naciones y las relaciones entre las lenguas. Nos interesa aquí destacar la obra de uno de ellos, Lorenzo Hervás y Panduro, jesuita español exiliado en Italia. En su exilio entró en contacto con otros compañeros venidos de América, expulsos como él. Tal presencia multiétnica resultó un fecundo estímulo que lo llevó a interesarse en lenguas y culturas poco conocidas en los ambientes académicos europeos. Pudo así redactar su monumental *Idea dell'Universo* que se publicó en Cesena entre 1778 y 1792 en 21 volúmenes. Poco después 1880-1884

²⁵ Datos y fechas de los primeros diccionarios europeos se pueden encontrar en Robert L. Collison, *A History of Foreign Language Dictionaries*, London, André Deutsch, 1982.

salía en Madrid una edición de los volúmenes relativos a las lenguas con el título de *Catálogo de las lenguas de las naciones conocidas*... En este universo diseñado por Hervás, cobran vida las lenguas indígenas de América; por vez primera son tratadas en un escenario universal. Entre ellas están las lenguas "matrices" de la Nueva España, y en lugar destacado, la mexicana. Hervás no hubiera podido profundizar en el estudio de la naturaleza y el parentesco de las lenguas de la Nueva España sin ayuda de las artes y vocabularios novohispanos y sin los preciosos datos que le proporcionaron sus hermanos de orden, como Miguel del Barco y Francisco Javier Clavijero.

De paso hay que recordar, que al mismo tiempo que Hervás concebía y redactaba su citada obra, un investigador inglés asentado en la India, Sir William Jones, descubría el parentesco entre el sánscrito, el latín, el griego y el antiguo germánico. En 1786 Jones presentó un informe a la Royal Asiatic Society donde mostraba su nueva teoría, punto de arranque de la lingüística indoeuropea comparada.

Los pasos dados por Hervás y Jones fueron seguidos por numerosos investigadores de Europa y de América que se ocuparon de estudiar las lenguas con el método de la lingüística comparada. Respecto de las lenguas mesoamericanas, los nuevos lingüistas las pusieron de moda. Mexicanos y europeos descubrieron, usaron y reeditaron las antiguas gramáticas que les abrieron camino en sus afanes comparatistas y les proporcionaron una base firme de lingüística descriptiva; con esta base pudieron avanzar en su tarea de delimitar y clasificar familias y troncos.²⁶

En cuanto a la segunda corriente mencionada, la antropológico-filosófica, vale la pena recordar la relación que con ella tuvo la lengua náhuatl. El origen y desarrollo de esta corriente ideada por Guillermo de Humboldt ha sido bien estudiado por los lingüistas modernos. Hay que resaltar que el famoso investigador alemán se interesó profundamente por la lengua mexicana y a ella le dedicó una gramática que permanece aún inédita. Eréndira Nansen, quien se ha ocupado de estudiarla, señala que las fuentes de las que se sirvió Humboldt fueron el *Vocabulario* de Molina y las gramáticas de fray Agustín de Vetancourt, 1673. Antonio de Vázquez Gastelu, 1689 y Carlos de Tapia Zenteno, 1753.²⁷

Pero el papel del mexicano en la obra de Humboldt no quedó ahí: la naturaleza del náhuatl fue precisamente la que le abrió luz

²⁶ En relación con estudio del náhuatl comparado con otras lenguas Vid. Ascensión H. de León-Portilla, *Tepuztlahcuilolli*, vol. I, cap. III.

²⁷ Eréndira Nansen, "Las lenguas americanas y la teoría del tipo lingüístico en Wilhelm von Humboldt", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, 1992, v. 22, p. 223-233.

para distinguir un cuarto tipo de lenguas, al cual llamó "lenguas incorporantes". Esta lengua, afirma Eréndira Nansen, "le sirvió como modelo especial para explicar el fenómeno de la incorporación verbal como tipo lingüístico particular".²⁸ Es decir, Humboldt, como siglos antes Andrés de Olmos, percibió el artificio verbal tan peculiar del náhuatl construido con el verbo como núcleo, alrededor del cual se incorporan diversas partes de la oración. Tal aportación del lingüista alemán amplió el modelo tripartito de los hermanos Schlegel y enriqueció la doctrina acerca de la tipología de las lenguas.

Por último, podemos delimitar un tercer momento en el que cobra un significado especial el despertar que es objeto del presente estudio. Me refiero a nuestro siglo, a nuestro tiempo, en el que las lenguas de América son tema de múltiples estudios desde los numerosos "ismos" de la lingüística contemporánea. En este contexto, lo mismo que para los estudiosos del español Nebrija es de consulta obligada, para los investigadores de las lenguas mesoamericanas las gramáticas de los misioneros lingüistas son textos por los que hay que transitar. En ellas se palpa el esfuerzo y el logro para que las lenguas tuvieran "casa donde morar", refugio para defender y mantener su propiedad. Inclusive algunas de ellas, antes peregrinas, después con morada propia, se consolidaron como lenguas académicas al ser objeto de estudio en colegios y universidades. Este hecho favoreció su vitalidad, su continuidad histórica y sobre todo su intrínseca uniformidad, una uniformidad que era garantía de larga vida, como decía Nebrija.

Hoy día, el interés por las gramáticas sigue vivo. Con frecuencia se vuelven a publicar y algunas, como la de Molina, han sido traducidas al inglés.²⁹ Ante el renacer literario de estas lenguas y de sus hablantes, podemos considerar a aquellos lingüistas improvisados como los animadores de una empresa utópica de salvaguardia de lenguas. Sus gramáticas y vocabularios fueron y siguen siendo puentes de diálogo entre hombres y culturas.

²⁸ *Ibid.*, p. 224.

²⁹ Fray Alonso de Molina, *Grammar of the Mexican (Nahuatl) Language (1571)* by ... translated by Kenneth C. Hill, Ann Arbor, Michigan, University of Michigan, 1975, VIII + 100 p.

LAS MUJERES EXTRAORDINARIAS DE CHIMALPAHIN

ARTHUR J. O. ANDERSON

“En cuanto se hubo asentado Tlacateotzin como rey [de Tlatelolco],” nos informa la *Crónica mexicáyotl*,¹ dijo al punto a sus nobles y señores: “Idos a Coatlichan a hablar con Acolmiztli y que me dé él a su hija”. respondiéndole ellos de inmediato “está bien, ¡vamos!”

En seguida fueron los tlatelolcas a hablarle y pedirle su hija a Acolmiztli; “Bien está, oí la palabra de Tlacateotl quien me benefició: sea así, lo que él dice se habrá de verificar; doyle mi hija, de nombre Xiuhtomiauhtzin, a Tlacateotl, puesto que la ama; ¡idos a llevársela!”

Tan pronto como les diera a su hija, la princesa Xiuhtomiauhtzin, la transportaron a cuestras a Tlatelolco; en cuanto llegaron fueron a comunicarle a Tlacateotzin cómo les había dado Acolmiztli a su hija, por lo cual dijo al punto: “me benefició el señor Acolmiztli.” Por ello copuló inmediatamente con Xiuhtomiauhtzin, naciendo y viniendo de ellos tres hijos varones suyos bien amados.

Claro es que, como lo ha notado la doctora Susan Schroeder en una reunión sobre las reglas del derecho de sucesión de los reyes de Chalco, el papel que hicieron las mujeres nobles en este sistema político y familiar fuera: 1) el de funcionar como las mujeres reales y madres, habilitando a sus esposos e hijos el acceso al trono y 2) el de asegurar las relaciones políticas dentro y fuera del reino.² Además, al ofrecer sus hijas a los que podrían superarlas, significaba la sumisión de los vencidos y el establecimiento de relaciones pacíficas. Por ejemplo, después de la derrota del ejército otomí en Tecoaac, los tlaxcalteca —según el relato en el libro 12 del *Códice florentino*— consultaron entre sí; dijeron: “Sometémonos [a los españoles]” y

¹ Alvarado Tezozomoc 1949: 99-100.

² Schroeder 1991: 220.

Quimōiacanato, qujnoalhujaque, fueron guiándoles, les acompañaron, qujnoaliacantiaque, injc qujmoncaoto, injc qujncalajujo in intecpanchan in intech monequj inca. Muchísimo les estimaban. Les dieron mochiuhq̃ yoan njman qujnmacaque imjchpochoan: ³ Y entonces les dieron sus hijas.

Las hijas de los señores —nos dice Zorita ⁴— eran criadas con mucha disciplina y honestidad, y con gran solicitud y cuidado de sus madres y amas y de sus hermanos mayores... Muchas nunca salían de la casa hasta que las casaban...

...Había en [las casas de los señores] huertas y verjeles, y el aposento de las mujeres por sí, y no salían las doncellas del suyo a la huerta o verjel sin guardas, y si salían un paso fuera de la puerta las castigaban ásperamente... Tenían las impuestas cómo habían de hablar a las Señoras y a las demás, y si se descuidaban en ello las castigaban y siempre las amonestaban que fuesen obedientes a los buenos consejos que les daban...

Cuando el señor quería ver a sus hijas... les hablaba a todas, pidiéndoles que fuesen buenas y guardasen las amonestaciones de sus madres y maestras...

Acerca de las palabras con que el señor amonestara a la hija, especialmente cuando la casara con otro señor o con un principal, no nos informa Zurita, pero en el libro 6 del *Códice florentino*, en el capítulo décimo octavo, hay un párrafo de una plática en que el señor aconseja a su hija que parece ser una parte de tal amonestación:

<p>intla iuh motlacamachitiz totecujo, intla aca, iuh qujmitalhviz, motech tlatoz: ma tictlatlaz, ma ticxopeuh in jhiiotzin totecujo: ticmacui amo timocujliz: amo ontlacxioaz: amo hetlaxcioaz, amo timocujcujlitiez: ⁵</p>	<p>si de este modo se ha de obedecer a nuestro señor, si alguien así te demande, te pida, no le deseches, no rechaces la voluntad de nuestro señor. Tómale. No presumas que lo repetirá dos o tres veces [como el pie de un verso]. No te hagas de rogar.</p>
---	---

Y según Zurita ⁶ las madres de estas princesas “no se olvidaban de amonestar y aconsejar a sus hijas cuando el Señor casaba alguna hija... les decían:

³ Sahagún 1950-82, 12: 29.

⁴ Zurita 1941: 109-110.

⁵ Sahagún 1950-82, 6: 97.

⁶ Zurita 1941: 118-119.

Hija mía: ya ves cómo te vas con tu marido: mira que ya te apartas de nosotros: ya sabes que es costumbre que las mujeres vayan y sigan sus maridos, y estén y vivan con ellos en sus casas: pues eres ya casada é has de ir con tu marido, ten cuidado de vivir de tal manera que seas ejemplo a las otras mujeres: mira que eres hija de Señor y mujer de Señor, é que has de vivir virtuosamente: ten gran cuidado de servir a Dios, y darle ofrenda como las señoras lo acostumbran: también ternás cuidado de servir y agradar á tu marido, porque así merezcas que Dios de haga bien é te dé hijos que sucedan el señorío . . . y haciéndolo así tu marido te amará mucho: y lo mismo haremos tus padres cuando oyéramos tus buenas costumbres y crianza, y el amor que ambos os tenéis, y estaremos de ello muy gozosos: y si hicieres cosa que no sea de Señores de tu calidad, darnos has gran pena, y hecharnos has en vergüenza.

Normalmente el *ilatoani* —el rey o señor— heredaba su cargo como miembro de su *tlatocatlacamecayotl*, su linaje real (siendo “[1]a mas común sucesión . . . por sangre y línea recta de padres a hijos,” como lo expresa Zurita).⁷ A veces lo podía heredar de la madre —como en verdad aconteció a la muerte de Nezahualpiltzintli “por no haber hijo legítimo de su legítima mujer” (como nos lo cuenta Pomar),⁸ con el resultado de que “ha andado el gobierno de su estado por vía de elección en sus hijos que hubo de diferentes madres, de suerte que le han poseído siete hermanos.” Pero tales acontecimientos, así como la instalación de un *cuauhltatoani* o soberano interino, o de una *cihuatlatoani*, mujer que funcionaba como *ilatoani*, relatadas en varias de las *Relaciones* de Chimalpahin, eran anormales.⁹

Más comúnmente notamos acaecimientos en tiempos prehispánicos que tratan de disposiciones normales dinásticas internas y al mismo tiempo del establecimiento de relaciones más o menos pacíficas entre los reinos vecinos. El trozo que sigue proviene de una recién descubierta colección de manuscritos de la cual la mayoría se atribuyen a Chimalpahin:¹⁰

⁷ *Ibid*, 1941: 74.

⁸ Pomar 1941: 25.

⁹ Véase la discusión de estas posibilidades en Schroeder 1991: 211-212.

¹⁰ Chimalpahin ca. 1610 (*Códice Chimalpahin*), sin paginación original (provisionalmente, fols. numerados 71r a 72v). Este interesante manuscrito contiene varios documentos atribuibles a Fernando Alvarado Tezozomoc; la mayoría parecen ser de Chimalpahin.

Tzihuactlahtonaltzin teuhctlahtopilli vmpa yn azcapotzalco. ynin quichihuh ce ychpoch ytoca cuetlaxxochitzin ynin cihuapilli amo huel momati aquin inamic catca çan mitohua quauhtli. ypan quiz ynic otztic ynic quichihuh yn huehue teçoçomoctli tlahtohuani achto mochihuh yn azcapotzalco. auh ynin huehue teçoçomoctli. conitlan yn malinalco cihuapilli yn itoca tzihuacxochtzin yn ichpoch huitzillaztatzin. auh yehuantin ouinchihuhque oncan otlatatque matlactin ynpilhuan ynic ce ytoca Epcohuatzin. ynic ome ytoca ycel azcatl. yniquey ytoca ytzpapallocihuatl. ynic nahui ytoca aculnahuacatl tzaqualcatl. ynic macuilli ytoca tlacochcucihuatl ynic chiquacen ytoca chichillocuilli. ynic chicome ytoca Maxtlatzin. ynic chicuey ytoca xaltimocztzin ynic chihucnahui ytoca xihucanahualtzin ynic matlactli ytoca quaquapitzahuac.

Auh yn Epcohuatzin vmpa tlah-tocatito yn atlacuihuayan.

Auh yn icel azcatl çan pilli catca vncan yn azcapotzalco.

Auh yn itzapalotzin quihuallitlan y neçahualcoyotzin tetz-coco vmpa quichihuato y neçahualpiltzintli.

Auh yn aculnahuacatl tzaqualcatl. vncan tlah-tocatito yn tlapaca.

Auh yn tlacochcuetzin quihuallitlan yn acultzin tlah-tohuani culhuacan uncan tlatat yn xilomantzin.

Auh yn chichillocuilli vmpa tlah-tocatito yn aculman.

Auh yn Maxtlatzin vmpa tlah-tocatito yn cuyohuacan.

Tzihuactlahtonaltzin era un noble de la más alta categoría en Azcapotzalco. Éste engendró a una hija llamada Cuetlaxxochitzin. No se sabe quién fuera el esposo de esta señora; sólo se dice que había encontrado a un guerrero-águila por quien se emparejara. De este modo engendró al viejo Tezozomoc-tli, quien llegó a ser el primer rey de Azcapotzalco. Este viejo Tezozomoc-tli pidió una señora de Malinalco llamada Tzihuacxochtzin, hija de Huitzilaztatzin. Y engendraron y allí nacieron diez hijos. El primero se llamaba Epcotzin; el segundo se llamaba Icel Azcatl; la tercera se llamaba Itzapalocihuatl; el cuarto se llamaba Aculnahuacatl Tzacualcatl; la quinta se llamaba Tlacochcucihuatl; el sexto se llamaba Chichilocuilli; el séptimo se llamaba Maxtlatzin; el octavo se llamaba Xaltimocztzin; ya novena se llamaba Xihucanahualtzin; el décimo se llamaba Cuacuapitzahuac.

Y Epcotzin fue a reinar allá en Atlacuihuayan.

E Icel Azcatl era no más que un noble allá en Azcapotzalco.

Y Nezahualcoyotzin, en Texcoco, solicitó Itzapalotzin [*sic*], quien fue allá a engendrar a Nezahualpiltzintli.

Y Aculnahuacatl Tzacualcatl vino a reinar en Tlapaca.

Y Acultzin, rey de Culhuacan, tomó y pidió a Tlacochcuetzin, por lo cual nació Xilomantzin.

Y Chichilocuilli fue a reinar en Aculman.

Y Maxtlatzin fue a reinar en Cuyohuacan.

Auh yn xaltimoetzin anoço ceahuatzin vncan tlahcatocatl yn azcapotzalco. oncan quichihuh yn ichpoch ytoca tzihuacxotzin.

Auh yn xiuhcanahualtzin conan yn tlahcateotzi tlahtohuani tlatilolco. ca çan ipillotzin yn quimoquichhuati.

Auh yn quaquapitzahuac vncan tlahcatocatl yn tlatilolco. vncan quichihuh yn tlahcateotzin.

Otro trozo sacado del mismo documento nos presenta una escena doméstica en la que parece ser la familia perfectamente acomodada del viejo rey Acamapichtli, rey de Culhuacan.¹¹

Culhuacan tlahtohuani yn coxcoxtli yehuatl quinchihuh omentin ypilhuan ynic ce ytoca huehue acamapichtli tlahtohuani culhuacan. ynic ome ytoca atotoztli cihuatzintli.

Auh yn huehue acamapichtli yn icihuahuh ytoca yllancueytl cohuatl ychan cihuapilli.

Auh yn cihuapilli atotoztli quimoquichhuati ce mexicatli chichimecatl ytoca yzquitecatl tequihua yehuantin in quichihuhque oncan tlatocatl ynic ome acamapichtli. coçoltica onoc. yn ihquac in ye inpan ye callaqui in huehue Acamapichtli ytlán ca yn illancueytl. yn inpan callaquito yn itex. yn izquitecatl quimilhui ma ximehuititiecán tlatocatl niccauhtziné. niman ye quilhuia tle tay. Niccan yzquitecatze. ye o çan titlanauhtihuitz. connanquilli quihtoca quemaca niccauhtzine. auh ye conitocatl. yn illanacue ye o çan titlanauhtihuitz yaotequihua yzquitecatl yztahuatzin. cuix itla. connanquilli quilhui ca çan nelli omotlatocatl piltzintli. niman ye conitocatl in huehue aacamapich-

Y Xaltemoetzin o Ceahuatzin reinó allí en Azcapotzalco, donde engendró a una hija llamada Tzihuacxotzin.

Y Tlahcateotzin, rey de Tlatelolco, tomó a Xiuhcanahualtzin, quien tan sólo se desposara con su sobrino.

Y Cuacuapitzahuac vino a reinar allí en Tlatelolco, en donde engendró a Tlahcateotzin.

Coxcoxtli, rey de Culhuacan, engendró a dos hijos. El primero se llamaba el viejo Acamapichtli, rey de Culhuacan. La segunda, una mujercita, se llamaba Atotoztli.

Y la mujer del viejo Acamapichtli se llamaba Illancueitl. Era de Cohuatl Ichan [esta] señora.

Y la señora Atotoztli se casó con un mexica chichimeca llamado Izquitecatl Tequihua. Ellos engendraron y allí nació el segundo Acamapichtli. Estaba acostado en la cuna cuando entrara el viejo Acamapichtli entre ellos. Con él estaba Illancueitl, quien [igualmente] fuera a entrar entre ellos. Su cuñado Izquitecatl dijo a ellos: "¡Saludos, oh señor, oh mi hermano menor!" Luego le dijo [Acamapichtli]: "¿Qué haces aquí, oh Izquitecatl? ¡Oh! Vienes bastante enfermo." Éste le contestó; le dijo: "Sí, oh mi hermano menor." Y le dijo Illancueitl: "¡Oh! Vienes bastante enfermo, capitán Izquitecatl Iztahuatzin. ¿[Ha acontecido] algo?" Él le contestó;

¹¹ Chimalpahin *ca.* 1610: fols. provisionales 155r-155v|

tli. yoac çã hueca ye qualli niccan nimã ye conilhuia yn illancueytl. O noquichpiltzin. acamapichtli. ahuintzin ye tehuatl. a timopilhuatia. auh oc ceppa quihto yn huehue acamapichtli ahu ic maltia niccan cuix omalti. connanquilli quilhui ca yohuatzinco niccauhtzine. auh tle ytoca yez. conilhui ca ye ynic onihualla. niccauhtzine niman ye conitohua yn illancueytl. o noquichpiltzin. acamapichtli. ma oc ximotztiuh ma ye yn motocatzin motallili piltzintli. niman quihto yn huehue acamapichtli ca ye qualli o nican ca y notoca yztahuatze. ye acamapichtiz y mopiltzin. quihto ca ye qualli oticmocnellili oa ye yuhqui çan oc ye acamapichton yn ipiltzin yn iztatzin. auh yc ye quihuapahua ce chichihua. auh niman ye yc miqui yn tlahtohuani culhuacan yn huehue acamapichtli. yn onmic çan icampa in ye no ynpan mochihua yaoyotl yn culhuaque nimã yc yah yn Illancueytl yn cohuatl ychan. auh çatepan ompa ypan caxitito yn chichihua yn acamapich piltzintli ynic ompa mohuapahuato cohuatl ychan ynic ompa çanato mexica tenochca yn ihquac yntlahtocauh mochiuh tenochca. / ynin tlahtolli cuyoacan tlaquixtilli ytech bintura.

dijo: "Verdad que sí. Ha nacido un hijito." Luego dijo el viejo Acamapichtli: "Esta avanzada la mañana. Ya está bien aquí." Entonces le dijo Illancueitl: "¡Oh, mi hijo Acamapichtli Ahuintzin, ya has producido a un hijo!" Y otra vez habló el viejo Acamapichtli: "Y ¿cuándo estará bañado [ritualmente]? ¿Es que [ya] ha estado bañado?" Le contestó [Izquitecatl] y le dijo: "Pues de madrugada, oh mi hermano menor." "Y ¿cómo se llamará?" le dijo [Acamapichtli]; "por eso he venido, oh mi hermano menor." Luego habló Illancueitl: "Mi hijo Acamapichtli, ¡primeramente considera! ¡Que se ponga tu nombre en el hijito!" Entonces dijo el viejo Acamapichtli: "Está bien. Aquí está mi nombre, oh Iztahuatzin. Tu hijo llegará a ser Acamapichtli". Dijo [el otro]: "Está bien. Le has beneficiado. ¡Basta! Ante todo el hijo de Iztahuatzin es el pequeño Acamapichtli." Y ya le criaba una nodriza. Y entonces murió el viejo Acamapichtli, rey de Culhuacan. Cuando muriera, se hizo la guerra también contra los culhuaque. Luego fue Illancueitl a Cohuatl Ichan y más tarde hizo que allá fuesen la nodriza y el niño Acamapichtli. Así es que éste se fue a educar allá en Cohuatl Ichan hasta que los mexica tenochca le fuesen a tomar de allá cuando llegara a ser rey de Tenochtitlan. Este es un relato sacado de una pintura en Coyohuacan.

O, según otra pintura hallada en Cuepopan Santa María —así nos dice Chimalpahin en otro manuscrito en la referida colección—¹² el

¹² *Ibid*, 1610: fols. provisionales 152r-152v.

señor Acamapichtli, primer rey de Tenochtitlan, era hijo de un mexica llamado Macuilxochitl y su mujer Chimallaxochitl. Y la mujer legítima de Acamapichtli, la misma Illancueitl descrita en el trozo ya citado, era estéril.

...auh ypampa mononotzque yn mexica huehuetque ynic amo quipilhuatia tlahtohuani. niman yn quicihuamaca yn mexica yn acamapichtli. in izqui tlayacatl in mexica huehuetque, cece ymichpochhuan quimacaque yn inlahtocauh ynic mopilhuatiz moxinachoz ynic onyezque pipiltin tlahtoque yn tenochtitlan.

...Y por eso los antiguos mexica consultaron entre sí, puesto que el rey era sin hijos. Entonces los mexica dieron mujeres a Acamapichtli; cada uno de los antiguos principales mexicanos dio una hija a su rey para que tuviera hijos y se esparciera su simiente y para que hubiera nobles y reyes en Tenochtitlan...

Naturalmente, se esperaba que las hijas obedeciesen a sus padres y a sus madres. Y ya se ha notado que en verdad así se comportaban, pues ya hemos visto que "lo que mucho y principalmente les encargaban [sus padres] era el servicio de Dios y la guarda de su honestidad, y el servicio y amor de su marido."¹³ No obstante, no era posible evitar que de vez en cuando surgiera el caso excepcional. Entre los manuscritos en la citada colección atribuída a Chimalpahin se encuentra una descripción de la conquista de Tlatelolco, la cual —nos dice Chimalpahin— él la atribuye a don Hernando de Alvarado Tezozomoc:¹⁴

yn cihuapilli chalchihnenetzin yhueltihuatzin yn tlatcatl tlahtohuani Tenuchtitlan Axayacatzin, quihualtitlan yn Moquihuíx tlahtohuani Tlatilulco oncan tlatatito, ce piltzintli ytoca Axayaca, quitocamama yn itlatzin, auh in yehuatl yn Teconal, no oncatca ce ychpoch, no conan y Moquihuíx, ycihuauh quichih, auh ye yc quicocollia. yn cihuapilli yn ihueltihuatzin Axayacatzin, aocmo yhuicpa yauh yn Moquihuíx, ça metlatitlan y mocoh-

Moquihuíx, rey de Tlatelolco, había solicitado la señora Chalchihnenetzin, hermana mayor del señor Axayacatzin, rey de Tenochtitlan [y se había desposado con ella], por lo cual nació un hijo llamado Axayaca, pues llevaba el nombre de su tío. Pero también Teconal tuvo una hija a quien había tomado Moquihuíx. La hizo su mujer y ahora tuvo aversión a la noble hermana mayor de Axayacatzin. Ya no iba Moquihuíx a ella; tan sólo

¹³ Zurita 1941: 119.

¹⁴ Chimalpahin *ca.* 1610: fols. provisionales 145r-147r; especialmente 145r-145v. El relato difiere poco del que se lee en Alvarado Tezozomoc 1949: 117-121.

cochitihtinemi auh yn tleyn contlaniliaya tlahtohuani Axayacatzin ÿ cuecitl yn huipilli amo tle quittitiaya yn Moquihiux, çan mochi quitlatiliaya.

auh yn cihuapilli chalchiuhnenezin yc niman ye quihualnahuatia yn Tepecocatzin pilli tlatilulco = quahuecatitlan chane, ye quilhuia nocoltzin, ma xicmononochilli yn tlatcatl yn tlatohuani y notecuiyo Axayaca ca cenca ye ninotollinia, aoc tle notech monequi çã oc tle notzotzomatzin, ca çã metlatitlan, yn icochitia yn piltzintli Axayaca.

yc niman quinonotzaco tlahtohuani Axayacatzin yn omoteneuh Tepecocatzin, auh macihui yn quicac Axayacatzin yn yuh quihualtitohuaya yhueltihuatzin, çan amo tlaneltocaya yn tlahtohuani Axayacatzin, çan quihtohuaya ahçãcomo, auh yn omoteneuh tepecocatzin yuh niman quinonotzato yn cihuapilli yn ihueltihuatzin Axayacatzin çan oquiconmocauh.//

auh ye no ceppa yquezquiyoc ye no quihuahuatia yn cihuapilli chalchiuhnenezin yn omoteneuh pilli Tepecocatzin, ye quilhuiaya çã oc ximohuica xicmononochilli yn tlahtohuani Axayacatzin, ca ye yaotlathua yn Moquihiux, ca ocontlalliytlahtol, yn Teocalhueyacan yn toltitlan yn quauhtitlan ca oquitemacac yn chimalli, yn macquahuitl, ca niltacaqui in tleyn quitohua yohualtica mononotza yuh xicmononochilli ca huel yuh quihtohua yn Techpopolozque yn timexica yn Titenuchca, çaniyo nican tlatilulco yn tlahtoloz, auh tlanonotzaco yn Tepecocatzin,

vivía dormitando junto a los metates, y cualesquiera cosas que le enviara Axayacatzin por medio de sus mensajeros —enaguas y camisas— Moquihiux no le permitía que los hallase; él se las escondía todas.

Y por eso la señora Chalchiuhnenezin llamó a Tepecocatzin, un noble de Tlatelolco y vecino de Cuauhecatitlan. Le dijo: “Mi abuelo, haz que el señor Axayaca, mi señor, sepa que sufro mucho; estoy necesitada. Tan sólo [poseo estos] mis trapos; el lecho del niño Axayaca sólo está junto a los metates.”

El susodicho Tepecocatzin vino inmediatamente a informar al rey Axayacatzin [de ésto]. Pero aunque comprendiera lo que había dicho su hermana mayor, tan sólo no le daba crédito. El rey Axayacatzin sólo decía: “Tal vez no es así.” Y el susodicho Tepecocatzin entonces informó a la hermana mayor de Axayacatzin que [el rey] la había abandonado totalmente.

Y después de algunos días la señora Chalchiuhnenezin otra vez llamó al susodicho noble, Tepecocatzin. Le dijo: “Vuelve a ir a advertir al rey Axayacatzin que ya declara Moquihiux la guerra. Ha expuesto sus circunstancias en Teocalhueyacan, en Toltitlan y en Cuauhtitlan. Les ha dado los escudos y las macanas. Pues yo he oído lo que dice. Hay consultas de noche. Advierte [a Axayacatzin] que ciertamente dice [Moquihiux] que destruirá a nosotros los mexica tenochca. Se reinará sólo aquí en Tlatelolco.” Y Tepecocatzin vino a

yhquac quihto yn axayacatzin, Ma huallauh y nohueltihuatzin.

ynic niman hualla nican motlallico ytlán yn iuhctzin Axayacatzin, yn quimacac yn quachtli cenxiquipilli tlamamalli, auh yn cuzcomatl yn tollocan, yn Metepec, tlacotepec, Tepemaxalco, callimayan, Tenanco, amo huel motenehuaz yn quexixquich acticac Tonacayotl, yn cuzcomatl, quimolhuili yzca ynic titenamiquiz yhuan tiqualtiz yn piltzintli ca ihuin peuhlica yn ynic ollin yao-yotl tlatilulco.

¿Y la causa de esta guerra? Pues, porque “hedían mucho los dientes” de Chalchiuhnenetzin (*huel tlaniyac catca*), según lo que decían los mexica, nunca se acercaba Moquihuix a ella —aunque sospechamos que la verdadera causa fuera la rivalidad militar y mercantil entre los tlatelolca y los tenochca. Sea ésto como fuere, las circunstancias explican el comportamiento de esta princesa y demuestran cómo las señoras pudiesen tomar el primer paso en tiempos decisivos.

Pero difícil es explicar el motivo por lo cual otra señora, hija del rey Itzcohuatzin cuyo nombre no se menciona, tomara la iniciativa no sólo en el arreglo de su enlace sino además en su determinación de casarse con un joven de muy baja categoría.¹⁵

...ce ychpochtzin yn itzcohuatzin ompa ya yn atotonilco.

auh ca yuhquin ynic mohuica cihuapilli ompa ca huel iyoma yyollocacopa yn quitemoto yn inenamictiliz quitemoto yn aquin quimonamictiz piellotia ynic ya nohuan quiquizato yn ipan altepetl. auh ye quin ompa yn ipan quizato yn ellimicqui yn atotonilco y ellimiqui yn iquac oquittac oquihto yn cihuapilli yehuatl ac iny nonamic yez xiquahucacan ynin toquichtin çan tlapallihui amo pilli. auh in yehuatl

notificar a Axayacatzin, quien luego dijo: “Que venga mi hermana mayor.”

Ella vino inmediatamente para colocarse cerca de su hermano menor, Axayacatzin. Él le dio 8,000 cargas de mantas grandes y trojes en Tollocan, Metepec, Tlacotepec, Tepemaxalco, Callimayan y Tenanco. No se declara cuántos mantenimientos se metieran en las trojes. Le dijo: “He aquí con que te desposarás y con que alimentarás al niño.” Así empezó a moverse la guerra en Tlatelolco.

... una hija de Itzcohuatzin fue allá a Atotonilco.

Así aconteció que allá fuera la señora enteramente de su propia voluntad. Fue a buscar su propio casamiento; fue a buscar con quién se desposara. Iba con guardas. Así iba por todas partes, pasando de una ciudad a otra. Y luego fue a tropezar con un labrador en Atotonilco. Cuando vio al labrador dijo la señora: “¿Quién es éste? Éste será mi marido. Traedle aquí.” Este hombre no era más que un

¹⁵ Chimalpahin *ca.* 1610: fols. provisionales 69v-70r.

yn tlalchihuiqui, çan omoniti yn oquinextillique ca cihuapilli yn coquichitlani quimonamictiz auh ca nel ytlanequiliz omochiuh yn cihuapilli ynic ompa omocauh Atotonilco, quimonamicti yn tlalpaliui ynic ompa tlatatito oncan quichiuhuque oquichtli çanno ytoca ytzcohuatzin quixeuuh yn icoltzin vmpa tlahtocat. yn atotonilco ynic oncan otlacatque Mexico pipiltin.

campesino; no era noble. Y este labrador sólo quedó asustado cuando le revelaron que la señora le pedía que fuera su marido y que se casaría con él. Pero llegó a ser verdadero el deseo de la señora que permaneciera allá en Atotonilco. Se casó con el campesino con el resultado de que allá nació y allí engendraron a un varón cuyo nombre también era Itzcohuatzin. El representó a su abuelo y reinó en Atotonilco. Así es que allí nacieron nobles mexicanos.

Concluimos con otro caso excepcional registrado en la ya citada colección miscelánea de documentos atribuidos a Chimalpahin: ¹⁶

ÿ huexotzin tlahtohuani catcah ytoca Xayacamachan oncatcah. yhueltiuh ytoca quetzalpetla. Auh in quetzalpetla çan õcan chane ÿ cõmoquichhuati. auh oncã tlatatque omentî oquichtin Jnic ce ytoca temayahui. inic ome çihuateoutl, ymachuã in xayacamachã, auh ym omextin quitlaxxinqe çã ymahui in contecaque. Auh yn onezque quinmictizquia ÿ xayacamachã, cho loque tlaçxallã yahque, ychan calaquito ÿ tlahtohuani quauhtencoztli. Auh nimã quimilhui hamo nicã anyezque ca nicã amechanquihui ca oantlahtlacoque ca ãmiquizque. ça ye xihuia xiq'ttatin ÿ neçahualcoyotl. Ye ompa ximomaquixtitin. Auh yn ohuallaque tetzcuco ixpãtzinco haçique y tlahtohuani Neçahualcoyotzin. quimolhuili /oanquiyohuique ma ximoçehuicã ximotlalicã ca amochã. Nimã ye quimomaquilia tlalli tiyãquitzencoc ic monotza çihuateotitlan, ompa

El difunto rey de Huexotzinco se llamaba Xayacamachan. Tuvo una hermana mayor llamada Quetzalpetlatl. Y Quetzalpetlatl se casó con un vecino en ese mismo lugar y allí nacieron dos varones. El primero se llamaba Temayahui; el segundo se llamaba Cihuateotl. Eran sobrinos de Xayacamachan. Y ambos cometieron adulterio; copularon con su tía. Y cuando fueron descubiertos, Xayacamachan los hubiera matado. Huyeron; fueron a Tlaxcala a entrar en la casa del rey Cuauhtencoztli. Pero luego él les dijo: "No habéis de estar aquí; pues aquí os vendrán a prender. Habéis cometido un delito; habéis de morir. Idos a visitar a Nezahualcoyotl; refugiaos allá." Se fueron a Texcoco. Llegaron en la presencia del rey Nezahualcoyotzin. Él les dijo: "Habéis padecido trabajos. Descansaos. Sentaos. [Ésta] es vuestra casa." Entonces les dio terrenos en Tianquiz-

¹⁶ *Ibid*, 1610: fols. provisionales 138r-138v.

omotlaliq. Auh in çihuateoutl nimã õmoçihuahuatia puchteca ym ichpuch in conã ytoca tlahcotl, oncã tlatcat in xicomotecatl. auh in xicomotecatl nimã ye õmocihuahuatia couatlã ychan in cihuatl conã tecaninpahuitl metlacinqui ichpoch ytoca papã, auh oncã tlatcatque omētin çihua, auh in tiyacapã yn ohueix nimã ye mahahuiltia. achto conã yn ipiltzin Neçahualpiltzintli ytoca Neçahualquētzin / oxxihuitl yn ichan catcah, auh yn ocontlatzilhui. nimã ye conana in tocpacxochitzin çe xihuitl yhuã tlahcoxihuitl yn ichan catcah yn ocõtlatzilhui, nimã ye conana in tzotzotlatcatzin oxxihuitl yn ichan catcah yn ocontlatzilhui. nimã ye conana ÿ cohuanacochtzin ye oztitiuh quin õpa ÿ mixihuito ychan cohuanacochtzin, oncã tlatcatque ÿ Don hernando yhuiyantzín, yhuã Don pedro çihuateoutl. hacã oquichhua catcah yn innantzín çã maahuiltiaya. Etc.

tenanco, por lo cual [ahora] llamado Cihuateotitlan. Allá se establecieron. Y Cihuateotl luego se casó con la hija de un mercader, quien tomó, llamada Tlahcotl, de donde nació Xicomotecatl, y Xicomotecatl luego se casó con una mujer llamada Papan, vecina de Cohuatlan e hija de Tecaninpahuitl Metlacinqui, y allí nacieron dos hembras. Y la mayor de ellas, al desarrollarse, luego se divertía agradablemente. Primero la tomó un hijo de Neçahualpiltzintli llamado Neçahualquēntzin. Estuvo dos años en su casa, pero aborrecía [a Neçahualquēntzin]. Luego la tomó Tócpacxochitzin; año y medio estuvo en su casa; [igualmente] aborrecía [a este príncipe]. Entonces la tomó Tzotzotlatcatzin. Dos años quedó en su casa: [también] le aborrecía. Luego la tomó Cohuanacochtzin; llegó a ser preñada y entonces fue pariendo en la casa de Cohuanacochtzin. Allí nacieron don Hernando Ihuiyantzín y don Pedro Cihuateotl. En ningún lugar tuvo marido su madre; tan sólo se estaba divirtiendo agradablemente. Etcétera.

CONCLUSIONES

Es indudable que con la educación tan estricta, tan severa, de las hijas de los señores, con buen éxito se producían princesas cuya función fuera casi exclusivamente la de perpetuar las dinastías establecidas. Casi imposible fuera que este sistema no cumpliera el resultado deseado. Alva Ixtlilxochitl nos proporciona un ejemplo y una explicación cuando nos dice que: ¹⁷

¹⁷ Alva Ixtlilxochitl 1952, 1: 285.

... al rey Nezahualpiltzintli le enviaron Axayacatzin rey de México y otros señores a sus hijas para que de allí escogiesen la que había de ser la reina y su mujer legítima y las demás por concubinas (para que cuando faltase sucesor de la legítima pudiese entrar alguno de los hijos de estas señoras ...).

De modo semejante se había solucionado la crisis constitucional al instalar a Acamapichtli e Illancueitl como reyes de Tenochtitlan a pesar de que fuera ella estéril.

Las acciones de las mujeres excepcionales en el sistema social descrito en las historias no se explican fácilmente. Illancueitl como mujer de Acamapichtli rey de Culhuacan parece comportarse como mujer bastante resuelta que pudiera haber dominado a su esposo. Parece que Chalchiuhnenetzin, la mujer maltratada de Moquihui, fuera igualmente resuelta y además capaz de defenderse. La determinación e independencia de la hija de Itzcohuatzin bien hubiese podido causar un escándalo; puede ser que el padre la perdonase porque por su acción se añadió Atotonilco a su dominio. Más difícil es explicar las singulares acciones de la hija mayor de Xicomotecatl y Papan. Si hubiera sido princesa o hija de algún señor importante seguramente hubiera resultado un escándalo semejante a la situación en que se hallaba Chalchiuhnenetzin, hija de Axayacatl, a quien Nezahualpiltzintli mató "por el adulterio y traición que contra él se cometió."¹⁸ Pero no era ella ni princesa ni señora; tal vez ni siquiera fuera concubina de los mencionados señores; y además —dado que parecen haber acontecido estas uniones temporales durante o cerca de los tiempos inestables de la conquista— es posible que se hubiese suspendido mucho de la acostumbrada conducta ética. Lo interesante es que en efecto existían tales casos excepcionales en una sociedad en que el dominio de los hombres era supremo y que cuando se presentara la necesidad o la oportunidad, hubiera mujeres que supieron dominar la situación.

OBRAS CITADAS

ALVA IXTLILXOCHITL, Fernando de, *Obras históricas*. Edición de Al-1952 Fredo Chavero; prólogo de J. Ignacio Dávila Garibi. 2 vols. México, Editora Nacional, S. A.

¹⁸ *Ibid*, 1952, 1: 287.

- ALVARADO TEZOMOC, Fernando, *Crónica mexicáyotl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1949.
- CHIMALPAHIN CUAUHTLEHUANITZIN, Domingo de San Antón Muñón, ca.1610 *Códice Chimalpahin*. British and Foreign Bible Society MS 374. Bible Society Collection, Cambridge, Inglaterra.
- POMAR, Juan Bautista, *Relación de Tezcoco*, por (Juan Bautista) Pomar, y *Breve relación de los Señores de la Nueva España*, por (Alonso de) Zurita. México, Editorial Chávez Hayhoe, 1941.
- SAHAGÚN, fray Bernardino de, *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain*. Edición y traducción de Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble, 13 vols. Santa Fe, New Mexico, The School of American Research and The University of Utah, 1950-82.
- SCHROEDER, Susan, *Chimalpahin and the Kingdoms of Chalco*. Tucson, Arizona, University of Arizona Press, 1991.
- ZURITA, Alonso de, Véase Juan Bautista Pomar. 1941

DE TOMATES Y JITOMATES EN EL SIGLO XVI

JANET LONG

El tomate y el jitomate son plantas afines que han sido asociadas a través de la historia de México. Los dos cultivos, miembros de la familia de las Solanáceas, son originarios del Nuevo Mundo y fueron domesticados en Mesoamérica, antes de la llegada de los europeos. Tienen la misma raíz lingüística y semejantes usos culturales en la dieta, con algunas de las mismas técnicas de preparación culinaria. Las dos plantas son herbáceas anuales y producen frutos globosos y macizos, con semejantes necesidades en cuanto a su cultivo. El tomate verde gozó de más aprecio y uso en Mesoamérica antes de la Conquista que el jitomate, pero no logró ser aceptado en el Viejo Mundo. En cambio, el jitomate tuvo una amplia difusión mundial, ha modificado las dietas básicas en varios continentes, y ha logrado colocarse entre las verduras de mayor demanda en el mercado internacional. En este artículo se examinará el papel que desempeñaron las dos plantas en el siglo xvi.

El término genérico para el tomate y el jitomate proviene de la palabra náhuatl *tomatl* (objeto gordo) del verbo *tomaua* (engordar, o parecer gordo o grueso) (Andrews 1975: 474). El sufijo *tl* es el sufijo de sustantivo que termina en vocal. El término suele tener distintos prefijos en náhuatl para identificar el tipo específico del fruto a que se refiere. Podemos citar varios ejemplos:

Xaltomatl de *xalli* (arena) y *tomatl* (tomate) (Siméon 1984: 762) se refiere a un tipo de tomate que crece en suelo arenoso. *Xictomatl* de *xictli* (ombbligo) y *tomatl* puede referirse a un tipo de tomate que se caracteriza por presentar el pedúnculo hundido. *Izhoatomatl* de *izhuatl* (hoja) o bien *izuayotl* (envoltura) (Siméon 1984: 239) puede ser una referencia a la membrana o cáliz que cubre el fruto del tomate. *Miltomatl* (tomate de milpa) describe la tomatara que crece asociada con otros cultivos en la milpa.

La palabra jitomate proviene del náhuatl *xitomatl*, cuya etimología tiene varias interpretaciones. En su *Diccionario de la lengua náhuatl o*

mexicana, Rémi Siméon le atribuyó las raíces de *xiuñtl* (hierba) y *tomatl* (*Ibid.* 1984: 768). El prefijo *xi* también podría devenir de la palabra *xipehua* (desollar, descortezar o pelar) (Comentario personal, Karen Dakin). El prefijo *xip* o su variante *xi* es un elemento en varias derivaciones con el mismo significado citado arriba (Karttunen 1983: 325). Esto sería una referencia al cáliz que envuelve el fruto del tomate, del cual carece el jitomate. Datos arqueológicos indican que el tomate es de más antigüedad en el país que el jitomate. Al conocer el jitomate es posible que los mesoamericanos encontraran cierta semejanza entre los dos, y que le aplicaran una nomenclatura que significa "tomate desollado o mondado", para diferenciarlo del tomate verde. Los habitantes de habla náhuatl de la sierra de Zacapoaxtla, Puebla utilizan el término *xitoma* (raspar o quitar la piel) como sinónimo de *xipehua* (*Ibid.* 1983: 326).

Los primeros cronistas españoles del siglo xvi no hacían la distinción en sus escritos entre el *tomatl* y el *xitomatl* y tradujeron las dos palabras con el término españolizado de "tomate". Es imposible determinar a cuál de los tomates se refieren, si no existe una versión del texto en náhuatl, que distingue claramente entre los dos. El jitomate tiene una nomenclatura diferenciada e independiente en varias lenguas indígenas como *p'ak* en maya, *bityuš sul* en zapoteco, *xucupara* en purépecha y *paklhcha* en totonaco. El tomate tiene apelativo de *k'ashil p'ak* en maya, *bityuš gihš* en zapoteco, *linguaraque* en purépecha y *chapululh* en totonaco. El grado de diferenciación en los nombres indica que fueron introducidos en el país en tiempos antiguos y que no todos los grupos culturales encontraron la misma semejanza entre los dos frutos como hicieron los hablantes de náhuatl.

TAXONOMÍA

El tomate verde, género (*Physalis*), es nativo a México y se encontraba bajo cultivo a la llegada de los españoles en el siglo xvi. Se conocen alrededor de 100 especies de *Physalis*, 70 de las cuales se encuentran en México. Las otras especies se encuentran en Europa y la zona occidental del continente africano. La especie de más importancia comercial es *Physalis philadelphica*, antes conocida como *P. ixocarpa*. Hoy en día, se encuentra distribuida en casi todo México, desde la zona del noroeste del país, hasta Guatemala. Es un ingrediente muy apreciado en la dieta básica del indígena en el Sur del país. Los triquis

de Chicahuaxtla, Oaxaca, se refieren al tomate con un término afectivo que significa "nuestro tomate" (*si-rinĩ*^{1 4}), para diferenciarlo del jitomate, conocido como *natsin*.³ Su característica más distintiva es la membrana que forma el cáliz del fruto, formando una bolsa alrededor del tomate. Durante el crecimiento y madurez, el fruto aumenta tanto que rompe la membrana que lo cubre.

El jitomate pertenece al género *Lycopersicon* y consta del jitomate cultivado, *Lycopersicon esculentum*, y siete especies silvestres relacionadas. Todas las especies de jitomate son originarias de la zona costera del noroeste de América del Sur (Taylor 1991: 2). La especie *Lycopersicon esculentum* llegó a Mesoamérica como planta espontánea (*L. esculentum* var. *cerasiforme*) a través de medios naturales como los pájaros, sin la intervención del hombre (Jenkins 1948: 387). En el nuevo ambiente encontró un nicho ecológico favorable para su desarrollo, fue sujeto al proceso de domesticación por el hombre y se convirtió en la especie *L. esculentum* var. *esculentum*. El centro de mayor diversidad genética del jitomate se encuentra en los estados de Veracruz y Puebla, indicándose con ello el probable centro de su domesticación.

El tomate-cereza, *L. esculentum* var. *cerasiforme*, es el ancestro directo de los jitomates cultivados modernos y el único jitomate silvestre que crece fuera de América del Sur. Tiene mayor semejanza genética con el jitomate cultivado que con las otras especies silvestres (Taylor 1991: 3).

Estudios taxonómicos han determinado que el género *Lycopersicon* es originario de la zona Andina, sin embargo, no existe evidencia para comprobar su uso por las antiguas culturas de aquella región. No se han registrado restos arqueológicos en excavaciones, ni encontrado vasijas de barro hechas en forma de jitomates, además de que no existe ninguna palabra para el fruto en lenguas andinas antiguas. La planta habrá existido en el área como especie silvestre, sin llegar a formar parte de la dieta local. El jitomate usado hoy en día fue una introducción postcolombina desde México, cuando la América Hispana se encontraba unida bajo el dominio español. Se le conoce con el nombre de "tomate" y su uso se limita a mestizos y europeos; no forma parte de la dieta básica indígena.

Algunos botánicos opinan que el tomate verde es más antiguo en México que el jitomate (Jenkins 1948: 389). Hay restos arqueológicos del tomate en forma de semillas carbonizadas que datan desde 5090 a.C. en la excavación de Zohapilco en el valle de México; en el valle de Tehuacán desde 900 a.C. y en Teotihuacán desde la época Clásica,

(Flannery 1985: 266, Smith 1967:248 y McClung de Tapia 1980: 149-161). En cambio, no existe evidencia arqueológica registrada del jitomate de ningún sitio prehispánico. Esto fortalece la hipótesis del botánico costarricense Jorge León, quien opina que el jitomate no tenía mayor importancia como hortaliza. Era una hierba más en las milpas, aunque sus frutos fueran del tamaño de las variedades modernas (León 1992: 41-42). Molcajetes, usados para triturar vegetales como los tomates y jitomates y para moler las salsas mexicanas, están presentes desde fechas muy antiguas en varios sitios arqueológicos (Long-Solís 1986: 17).

Sabemos del uso de los dos tomates por algunos escritos del siglo xvi. Si bien los conquistadores no diferenciaban entre los dos frutos, existen documentos como el *Códice Florentino*, escrito en náhuatl y español, que describe su consumo y venta en el mercado.

EL CULTIVO DE LOS TOMATES

No contamos con datos específicos acerca del cultivo de los tomates y jitomates en la época prehispánica o de la Conquista. Sin embargo, los datos recopilados durante la colonia pueden ser válidos para esta época. Durante el periodo colonial gran parte de la población nativa seguramente continuó empleando los mismos cultivos y métodos agrícolas prehispánicos (Borah 1975: 40).

Las dos especies tienen las mismas necesidades en cuanto a su cultivo, siendo el tomate el más resistente al frío. Crecen en una gran variedad de climas y tipos de suelo, pero prosperan mejor en suelo de textura franca, bien drenado, con humedad controlada, y necesitan unos días con sol y temperatura templada o caliente.

Los tomates y los jitomates eran cultivos tradicionales en las chinampas novohispanas. En el valle de México la técnica para sembrar en chinampas (del náhuatl *chinamitl*) data de la época prehispánica. Según Alvarado Tezozómoc (1944: 230-231), los mexicas construyeron las chinampas, por primera vez, cuando llegaron a Tequixquiac, en el límite septentrional del valle de México, en el siglo xiii. Después utilizaron esta técnica de construcción para aumentar el terreno cultivable en el valle de México.

La mayoría de las plantas cultivadas en chinampas se siembran previamente en almácigos. José Antonio Alzate y Ramírez (1831: 325) publicó un tratado sobre las chinampas, en *Gazetas de Literatura de*

México, en 1791, donde describe la preparación del almácigo y las técnicas usadas en el cultivo de los tomates y jitomates. El jitomate se cultivaba en la temporada de secas ya que se enfermaba con el contacto del suelo demasiado húmedo.¹ Al terminar la cosecha del jitomate, entre abril y junio, usaban el mismo espacio para la siembra del tomate, empleando técnicas semejantes de cultivo. Sembraban tomate en asociación con el chile para ayudar a disminuir las plagas y como cultivo de rotación con las gramíneas.

No es fácil determinar las zonas de cultivo de las dos plantas en la época prehispánica. Es probable que fueran cultivadas en varias zonas del país. Pedro Carrasco (1976: 79) opina que todas las regiones podían producir los alimentos básicos de la dieta prehispánica.

Cultivaban las dos verduras en tierras de riego en zonas calientes como la zona baja del oriente de Morelos (Tlalnáhuac). Aquí se practicaba la rotación de cultivos de chiles y tomates aún antes de la llegada de técnicas agrícolas europeas (Nuevos Documentos: 239). Los tlahuica que habitaban esta región, cultivaban chiles y tomates en tierra llana y caliente (Sahagún 1982: 608). De noviembre a marzo, meses cuando caen heladas en la cuenca de México, el tomate y el jitomate llegaban al mercado de la ciudad de México procedentes de tierras calientes como Morelos (Alzate 1831, II: 298). Así, no había competencia con los jitomates y los tomates producidos en las chinampas.

Los tomates figuraban entre las plantas cultivadas por los otomíes (Sahagún 1982: 603-604). Otras regiones en donde el cultivo de tomates fue registrado en el siglo XVI son: Tehuacán, Puebla; Miagualán, Oaxaca; el Estado de Michoacán, y la provincia de Coatlalpan, Puebla (Rojas 1988: 65; Navarrete 1990: 115; y Paredes 1990: 179).

EL COMERCIO Y EL TRIBUTO DE LOS TOMATES

Sahagún describe la venta de los tomates y jitomates en el gran mercado de Tenochtitlan. Apuntó tres tipos de jitomate (*xitomatl*) (jitomate), *coaxitomatl* (jitomate, color serpiente) y (*chichioalxitomatl*) (jitomate en forma de mamila) y siete tipos de tomate (*milto-matl*) (tomate de milpa), *izoatomatl* (tomate de hoja), *tomapitzaaac* (tomate delgado), [*tc:matl*] in *tzopelic* (tomate de sabor dulce), *coatomatl* (tomate de color serpiente), *coiotomatl* (tomate de color coyote) y

¹ Hoy en día el hongo *Phytophthora*, (Tizón tardío), afecta a todas las plantas de la familia de las Solanáceas, cultivadas en tierras con exceso de humedad.

xaltomatl (tomate que crece en la arena). Se vendían tomates y jitomates de varios colores como rojo, amarillo, verde y rosado. Había verdedores especiales de tomates y jitomates; además se vendían los tomates junto con los chiles frescos y secos y también en los puestos de la fruta (Sahagún 1969, lib. 8: 68). Las mujeres que vendían comida preparada, ofrecían salsas de tomate (*tomamolli*) y de jitomate (*xitomamolli*). (*Ibid.* 1969, lib. 8: 70). Los tomates, además, fueron usados para sazonar los tamales que se vendían en el mercado.

Entre los platillos “de los señores”, preparados con tomate, se encuentran cazuelas de gallina con chile bermejo y tomates, cazuelas de peces blancos con chile amarillo y tomates y *chilmolli*, hecho de *chiltecpitl* y tomates (Sahagún 1982: 463).

En una lista de precios de mercado en Tlaxcala en 1545, aparece la notación en náhuatl “yn centetl xitomatl quinamiquiz in cacavatl” (un jitomate será equivalente a un grano de cacao) y “yn centetl cacavatl cenpualtetl yn miltomatl”) Un grano de cacao, a 20 tomates) (Anderson *et al.* 1976: 211).

Los productos comestibles fueron los tributos más comunes en la época prehispánica. El maíz, el frijol y el chile seco eran de las contribuciones más frecuentes por su importancia en la dieta y por la posibilidad de almacenarlos por largo tiempo. El tomate y el jitomate tenían una demanda limitada como tributo por su carácter perecedero.² No aparecen en las más importantes listas de tributo como *La matrícula de tributos* o el *Código Mendocino*.

Charles Gibson registra el tomate como uno de los impuestos recibidos por el *tlatoani* de Coyacacán, Juan de Guzmán Itztollinqui, quien recibía, entre otros comestibles, 100 tomates y 200 chiles, todos los días (Gibson 1964: 158).

A veces la contribución exigida a un pueblo tenía que ser solicitada a otra zona. Según Alvarado Tezozómoc, en la época de Moctezuma Xocoyotzin exigieron a los de Chalco que “entre los tributos que tenían que dar a la Corona mexicana era pedir, a los de tierra caliente, que trajeran mucho chile, tomate y fruta para los señores principales.” (Alvarado Tezozómoc 1944: 252).

En el siglo xiv los culhua-mexica pagaban tributo a los tepanecas de Atzacapotzalco, gobernados por el rey Tezozómoc. En un momento determinado, el rey les exigió “. . . que hiciesen una balsa encima del agua y que plantasen en ella de todas las legumbres de la tierra . . .

² Los aztecas no descubrieron la técnica de deshidratarlos al sol, como lo hicieron los italianos en años posteriores.

[Los mexica, con la ayuda de su dios Huitzilopochtli] llevaron la balsa encima del agua, toda sembrada de maíz, con mazorca y chile y tomates y bledos [todo crecido y en sazón] . . ." Durán 1967: 58-59; Alvarado Tezozómoc 1944: 232).

Los datos de los cronistas

Varios cultivos mesoamericanos representaron una novedad para los recién-llegados europeos y tomaron nota de ellos en sus escritos.

Un visitante del siglo XVI notó que los tomates eran "mayores que agraces; tienen su sabor, aunque no tan agrio, hay unos grandes, mayores que limones, amarillos y colorados, échanse en las salsas y potages para templar el calor del agí" (Cervantes de Salazar 1914: 118-119). El padre jesuita José de Acosta, quien viajó por México y América del Sur en el siglo XVI, se refirió a los tomates como frescos, sanos, grandes y jugosos, y dijo que hacían una salsa sabrosa y que además eran buenos para comer solos (Acosta 1940: 178). Estas dos citas son probables referencias al jitomate en vez del tomate.

Bernal Díaz del Castillo relata que cuando los conquistadores pasaron por Cholula en su camino de Veracruz a Tenochtitlan, los indígenas "querían matarnos y comer nuestras carnes" y que "tenían las ollas listas con pimientos, tomates y sal . . ." (Díaz del Castillo 1980: 148).

Fue hasta la última mitad del siglo XVI cuando se hizo un estudio más profundo del tomate. Francisco Hernández, médico personal de Felipe II, fue comisionado por el rey para hacer un catálogo de las plantas utilizadas en la Nueva España. Hernández preparó una lista de las plantas locales con anotaciones acerca de su uso, acompañada de dibujos de las plantas. Prestó poca atención a las virtudes del jitomate. Mientras dedica cinco páginas a describir diferentes tipos de tomates, tanto sus usos comestibles como medicinales, limita sus comentarios sobre el jitomate a la explicación de que "Los más grandes de ellos [los tomates] se llaman *xitomame*, es decir, *tomame* con forma de calabaza y rugosos." (Hernández 1959: 227).

Apuntó que se usaba el tomate externamente para aliviar irritaciones de la garganta, tratar dolores de cabeza, de oído y del aparato digestivo y para aliviar el dolor causado por las paperas (Hernández 1959: 227-232). El tratado está ilustrado con un grabado del jitomate.

Los cronistas que llegaron al Caribe en los primeros años después del descubrimiento de América, no mencionaron ninguna de las dos plantas, ya que no se conocían fuera de los límites de Mesoamérica. Gonzalo Fernández de Oviedo, quien dejó las descripciones más amplias de la flora del Nuevo Mundo, no las registró en sus escritos. Sus viajes lo llevaron a visitar el Caribe y partes de América del Sur, pero no llegó a la Nueva España, en donde pudo haber encontrado las dos plantas. En años posteriores, los españoles fueron los responsables en llevarlos al Caribe, a América del Sur y a Europa.

LAS PLANTAS AMERICANAS LLEGAN A EUROPA

La migración de las plantas domesticadas está relacionada con la del hombre, puesto que necesitan de su intervención y cuidado para sobrevivir. Muchas plantas cultivadas pierden su mecanismo de dispersión en el proceso de la domesticación y no pueden ser difundidas sin la ayuda del hombre.

Algunas de las nuevas plantas no fueron bien recibidas inicialmente cuando llegaron a Europa. Dice el botánico español Enrique Álvarez López que pocas plantas fueron peor recibidas que el tomate (Álvarez López 1945: 248-249). Los europeos ya conocían algunos miembros alucinógenos de la misma familia de plantas como el beleño, la belladona y la mandrágora, y trataron las nuevas solanáceas americanas con recelo y desconfianza. Adquirieron fama de ser venenosas y los europeos fueron reticentes en incluirlas en sus dietas. Llamaron más la atención como plantas medicinales o de ornato que como plantas comestibles. El jitomate debe haber ofrecido pocos atractivos como planta ornamental. Sus flores son de un tono amarillento y pálido y sus hojas y fruto emitían un olor fuerte que muchos aficionados de plantas encontraron ofensivo.³

España fue la primera parada que hizo el jitomate en su migración por Europa. No hay registro de su llegada al puerto de Sevilla; en realidad, el traslado de las plantas pocas veces se considera de suficiente importancia para merecer su registro.

El tomate, (*Physalis*), fue introducido a España y cultivado inicialmente en los jardines botánicos en el sur del país. Su nombre aparece en un listado referido a una red de intercambio de plantas entre el jardín del doctor Juan Castañeda, médico del hospital flamenco en

³ Los jitomates cultivados hoy en día tienen un olor menos penetrante.

Sevilla, y el conocido botánico belga Clusio, a fines del siglo (Álvarez López 1945: 278). No logró ser aceptado en España puesto que los españoles ya conocían el *Physalis alkekengi* y la cultivaban como planta de ornato. Este miembro de la familia de las Solanáceas probablemente fue difundido de su centro de origen en América del Sur hace millones de años, antes de la separación del mundo en los continentes, como lo conocemos hoy en día. Es el mismo caso de otras solanáceas como la berenjena, la belladona, y el beleño que se difundieron hacia la India cuando este sub-continente todavía estaba situado al sur-este de América del Sur. El botánico argentino Armando Hunziker opina que algunas solanáceas se dispersaron hacia la India en fechas muy antiguas, y que de aquí fueron difundidas hacia Europa (Hunziker 1979: 49-85).

La primera referencia escrita sobre el cultivo del tomate en España fue publicada a fines del siglo XVI por Gregorio de los Ríos, un sacerdote que se dedicaba al cuidado del jardín botánico de Aranjuez, patrocinado por el Rey Felipe II. Escribió que había dos o tres tipos de [pomates] que producían pomos aquarteronadas que toman un tono rojo y que eran buenos para las salsas (Los Ríos, 1981). Parece evidente que los españoles adoptaron el método de preparación culinaria de los aztecas, al hacer los jitomates en salsas.

El nombre del jitomate apareció en una lista de compras del Hospital de la Sangre en Sevilla, a principios del siglo XVII. Cuatro libras de jitomates se compraron el 20 de julio de 1608 y otras dos, lo fueron el 17 de agosto del mismo año (Hamilton 1976: 859). Esto parece haber sido el único esfuerzo por introducir el jitomate en la dieta del hospital, ya que no hay más referencias a su compra.

Italia fue el primer país europeo, después de España, en recibir el jitomate. España tuvo una importante influencia cultural en varias partes de Italia en esta época, debido al dominio que ejerció sobre ese país.

El Mediterráneo resultó un nicho ecológico ideal para la adaptación del jitomate. El suelo y el clima eran semejantes a los que privaban en algunas partes de la Nueva España, razón por la cual las nuevas plantas se adaptaron fácilmente a la zona. Inicialmente cultivaban los jitomates en macetas y huertos familiares, puesto que necesitaban un suministro controlado de agua durante la formación del fruto en verano, temporada de poca precipitación en el Mediterráneo.

A diferencia de otras partes de Europa, en donde las verduras fueron consideradas como alimento para los pobres, los italianos mostraron un singular aprecio para las verduras frescas. Seguramente esta actitud

contribuyó a la aceptación de varias verduras americanas en su dieta. La presión demográfica de la segunda mitad del siglo xvi probablemente constituyó un incentivo para experimentar con los nuevos alimentos.

El jitomate se mencionó por primera vez en el herbario de Pietro Andrea Mattioli, *Commentarii a Dioscoride*, publicado en Venecia en 1544. La segunda edición, publicada en 1554, identificó la planta con el nombre de *pomi d'oro*, dando la impresión que los primeros jitomates en llegar fueron de color amarillo, pero agrega que también maduraban en tonos rojizos (Mattioli 1544 y 1554).

El jitomate recibió el nombre de *poma-amoris* o “manzana del amor” en el herbario de Rembert Dodoens, publicado en Antwerp a mediados del siglo (Dodonaeus, 1554). La traducción de este apelativo fue adoptado por los franceses y el jitomate adquirió cierta fama de poseer propiedades afrodisiacas, lo cual probablemente aumentó su popularidad.

Guilandini de Padua se refirió al jitomate como “el tumatle de Themistitan” en su herbario, publicado en 1572 (Guilandini, 1572). Dos de las cartas de Hernán Cortés al rey de España fueron fechadas en Temixtitán, así que la ortografía equivocada no debe ser motivo de extrañío. Esta referencia a la gran ciudad de Tenochtitlan fue la primera ocasión en que los especialistas europeos identificaron la planta como procedente de México.

No fue fácil incorporar los jitomates en la dieta mediterránea. No se parecían a ningún otro fruto conocido por los italianos, ni en sabor, ni en consistencia. En estado verde, eran demasiado ácidos para comer; cocidos se desintegraban. Además, tenían fama de ser alucinógenos y venenosos. Mattioli observó que se preparaban fritos en aceite con sal y pimienta. Esto puede ser la primera descripción registrada de la salsa de tomate italiana. La primera receta publicada para salsa de jitomate fue clasificada “estilo español”, e incluyó pimientos o chiles como ingredientes; ésta apareció en un recetario napolitano del siglo xvii. Aparentemente los españoles introdujeron en Italia la manera azteca de preparar el jitomate en salsas. Años después, otras recetas para la salsa de jitomate fueron publicadas, sin el uso del chile, marcando la separación de estos dos ingredientes, tan asociados en la cocina mesoamericana. De hecho, el jitomate llegó a ser mucho más importante en la cocina mediterránea que los chiles o los tomates, de mayor importancia en Mesoamérica. Tenía la ventaja de combinarse fácilmente con otros ingredientes europeos y llegó a servir de comodín en los platillos tradicionales.

Los jardineros italianos mejoraron el jitomate, convirtiéndolo en un fruto grande, liso y con pericarpio más grueso y fuerte. Desarrollaron una técnica para prolongar su uso al deshidratarlo al sol que permitía su uso durante los meses de invierno. Siglos después, los italianos iniciaron la industria de conservas de tomate enlatado y su consumo se difundió por todo el país. Esta industria permitió a los emigrantes italianos llevar consigo sus tradiciones culinarias en su migración a otros continentes, difundiendo aún más el uso de la salsa de jitomate, que en realidad es más azteca que italiana.

CONCLUSIONES

A pesar de las semejanzas lingüísticas y usos culturales entre el tomate y el jitomate en la época prehispánica, su historia después de la Conquista ha sido divergente.

Mientras existen varios ejemplos registrados de restos de tomates en sitios arqueológicos mesoamericanos, desde 5 000 a.C., no hay evidencia arqueológica del jitomate. Sahagun apuntó siete tipos de tomate en venta en el mercado de Tlatelolco, pero menciona sólo tres tipos de jitomate. Francisco Hernández apenas se refiere al jitomate en su tratado sobre las plantas en la Nueva España, en cambio presenta múltiples ejemplos de tomates, tanto comestibles como medicinales. Aún hoy en día, los grupos indígenas del sur del país prefieren el tomate al jitomate en sus dietas. Estos datos indican que el tomate gozó de más aprecio y uso en Mesoamérica que el jitomate.

Al llegar a Europa, los papeles de las dos verduras fueron invertidos. El tomate mexicano no logró aceptación en la dieta europea, mientras que el jitomate fue aceptado, mejorado por los jardineros italianos y finalmente plenamente incorporado en la dieta básica del Mediterráneo. Ahora forma una parte tan importante en la dieta de la región como el trigo, el olivo y la vid, los cultivos tradicionales de la zona.

BIBLIOGRAFÍA

- ACOSTA, J. de, *Historia natural y moral de las Indias*, Edmundo O'Gorman (ed.), México, Fondo de Cultura Económica, 1940.
- ALVARADO TEZOSOMOC, H., *Crónica Mexicana* (escrito hacia el año 1598), Manuel Orozco y Berra (ed.), México, Editorial Leyenda, 1944.

- ÁLVAREZ LÓPEZ, E., "Las plantas de América en la botánica europea del siglo xvi". *Revista de Indias*, 1945, 6 (20) : 221-288.
- ALZATE Y RAMÍREZ, J. A., *Gazetas de Literatura de México*, 4 vols. Reimpresas en la Oficina del Hospital de San Pedro, Puebla, 1831.
- ANDERSON, A., F. BERDAN y J. LOCKHART, *Beyond The Codices: The Nahuatl View of Colonial Mexico*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1976.
- ANDREWS, J. Richard, *Classical Nahuatl*, Austin, University of Texas Press, 1975.
- BORAH, W., *El siglo de la depresión en Nueva España*, México, Setenta y siete, 1975.
- CARRASCO, P., "La sociedad mexicana antes de la conquista", en *Historia General de México*, México, El Colegio de México, 1976.
- CERVANTES DE SALAZAR, F., *Crónica de la Nueva España*, Madrid, The Hispanic Society of America, 1914.
- DÍAZ DEL CASTILLO, B., *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, Editorial Valle de México, 1980.
- DODONAEUS, R., *Cruydeboeck*, Antwerp, 1554.
- DURÁN, D., *Historia de los indios de la Nueva España e islas de la Tierra Firme (1868-1880)*, 2 vols., notas de Ángel María Garibay, México, Porrúa, 1962.
- FLANNERY, K. V., "Los orígenes de la agricultura en México: las teorías y las evidencias", en *Historia de la agricultura: Época prehispánica-Siglo XVI*. (eds.) Teresa Rojas y William Sanders, p. 237-266, México, INAH, 1985.
- GIBSON, C., *The Aztecs Under Spanish Rule*, Stanford, Stanford University Press, 1964.
- GUILANDINI, M., *Papyrus hoc est comentarius in tria C. Plinii maioris de papyro capita*, Venecia, 1572.
- HAMILTON, E. F., "What the New World Economy Gave the Old", en *First Images of America: The Impact of the New World on the Old*, F. Chiappelli (ed.), vol. 2: 853-884, Los Angeles, Univ. of California Press, 1976.
- HERNÁNDEZ, F., *Historia natural de la Nueva España*, México, UNAM, 1959.

- HUNZIKER, A. T., "South American Solanaceae: a synoptic survey", en *The Biology and Taxonomy of the Solanaceae*, J. G. Hawkes, R. N. Lester y A. D. Skelding (eds.), 1979, p. 49-85, London, Academic Press.
- JENKINS, J. A., "The Origin of the Cultivated Tomato", en *Economic Botany*, 1948, 2: 379-392.
- KARTTUNEN, F., *An Analytical Dictionary of Nahuatl*, Austin, Univ. of Texas Press, 1983.
- LEÓN, J., "Plantas domesticadas y cultivos marginados en Mesoamérica", en *Cultivos marginados, otra perspectiva de 1492* (eds.) J. E. Hernández Bermejo y J. León, Roma, FAO, 1992, p. 37-44.
- LONG-SOLÍS, J., *Capsicum y cultura: La historia del chilli*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- LOS RÍOS, G. de, *Agricultura de jardines, que trata de la manera que se han de criar, gobernar y conservar las plantas*, Madrid, Tabapress, 1981.
- MCCLUNG DE TAPIA, "Interpretación de restos botánicos procedentes de sitios arqueológicos", en *Anales de Antropología*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1980, v. xvii: 149-161.
- MATTIOLI, P. A., *Commentarii a Dioscoride*, Venecia, 1544 y 1554.
- NAVARRETE PELLIGER, S., "La transformación de la economía indígena, en Michoacán: siglo XVI", en *Agricultura indígena: pasado y presente*, coord. Teresa Rojas Rabiela, CIESAS y SEP, 1990, p. 109-127.
- NUEVOS DOCUMENTOS, *Nuevos documentos relativos a los bienes de Hernán Cortés, 1547-1947*, México, AGN-UNAM, 1946.
- PAREDES, C. S., "La agricultura en la provincia de Coatlalpan durante los siglos XVI y XVII", en *Agricultura indígena: pasado y presente*, p. 177-185 (coord.) Teresa Rojas Rabiela, México, CIESAS y Secretaría de Educación Pública.
- ROJAS RABIELA, T., *Las siembras de ayer: La agricultura indígena del siglo XVI*, México, SEP/CIESAS, 1988.
- SAHAGÚN, B. de, *Florentine Codex*, traducido al inglés por A. J. O. Anderson y C. Dibble, Santa Fe, The School of American Research, 1950-1969.
- SAHAGÚN, Fr. B. de, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, notas de Ángel María Garibay, México, Ed. Porrúa, 1982.
- SIMÉON, Rémi, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México, Siglo XXI, 1984.

- SMITH, C. E. Jr., "Plant Remains", en *The Prehistory of the Tehuacán Valley*, Douglas Byers (ed.), 3 v., Austin, University of Texas Press, 1967, 1: 220-255.
- TAYLOR, I. B., "Biosystematics of the tomato", en *The Tomato Crop: A Scientific Basis for Improvement* (eds.) J. G. Atherton y J. Rudich, London, Chapman & Hall, 1991.

UNA COMUNICACIÓN EN NÁHUATL SOBRE TRIBUTOS

—TLAXCALA, 1546—

MIGUEL LEÓN-PORTILLA

Aunque consta de la existencia de indígenas que aprendieron a escribir alfabéticamente en náhuatl desde muy tempranas fechas, no son muchos los documentos que se han conservado redactados en esta lengua anteriores a 1550.¹ De esto se deriva, entre otras cosas, el interés que tienen los que se van descubriendo en distintos archivos, provenientes de las primeras décadas del periodo colonial. El que aquí publico, suscrito el 8 de noviembre de 1546, se localiza en el Archivo del Ayuntamiento de la ciudad de Puebla.² Tiene además la particularidad de estar firmado por ocho tlaxcaltecas, todos bien conocidos personajes.

Son ellos los señores don Blas Osorio, alcalde de Tizatlan en 1559; don Alonso Gómez, gobernador en 1548-1549 y alcalde de Quiahuiztlan en 1558; don Lucas García, también gobernador de 1550 a 1551 y alcalde de Tepetícpac en 1556; don Pablo de Galicia, gobernador que viajó a España en 1562 y regidor de Tepetícpac en 1558; don Julián Motolinía, señor de Quiahuiztlan en 1545 y años después; don Hernando de Vargas, descendiente de Xicotécatl el Viejo; don Francisco de Mendoza, que ocupó cargos de importancia en Quiahuiztlan, y don Antonio Calmecahua, señor de Ocotelulco, que participó en la Conquista al lado de Cortés.³

¹ Sobre la existencia, bien documentada, de escribanos nahuas desde antes de 1531, véase Francisco Morales OFM, "Los franciscanos y el primer arte del náhuatl", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1993, vol. 23, p. 53-81.

² Incluido en el *Segundo libro de la Fundación y Establecimiento de la Puebla de los Angeles*, dispuesto por Pedro López de Villanueva, fol. 444, Archivo del Ayuntamiento de Puebla, de cuyo Consejo Consultivo me honro en ser miembro.

Agradezco a la licenciada María del Pilar Paleta Vázquez el haberme proporcionado la correspondiente copia.

³ De todos ellos proporciona noticias Charles Gibson, en *Tlaxcala in the Sixteenth Century*, Stanford, Stanford University Press, 1967.

El escrito en el que todos ponen sus nombres al calce, va dirigido a los "muy magníficos señores alcaldes y regidores *in ompa*, ciudad de Los Ángeles", es decir en la Puebla de los Ángeles. El asunto de que trata se refiere a la entrega que debían hacer de su tributo de maíz. Los que suscriben la comunicación manifiestan que no han entregado lo que les tiene ordenado el señor Virrey, en un lugar nombrado Texacaltecacan, sino que lo dejarán en la ciudad de Puebla de los Ángeles para que no se eche a perder el maíz.

Razones suficientes debieron existir para esto, ya que hubo consenso entre los que suscribieron la comunicación, todos prominentes personas, según ya vimos, de las cuatro cabeceras tlaxcaltecas. De la entrega del tributo de maíz en la dicha Puebla hablan por cierto otros varios documentos, a algunos de los cuales se refiere el ya citado Gibson.⁴ Interesa destacar en esto la decisión que, por el motivo que exponen, han tomado libremente estos señores tlaxcaltecas. No parecen estar preguntando lo que deben hacer respecto de su tributo sino que informan simplemente sobre cómo van a proceder.

Es cierto que su escrito, como lo señalan en sus primeras palabras, guarda relación directa con otro que dicen haber recibido de aquellos a quienes ahora se dirigen, "los muy magníficos señores alcaldes y regidores allá en la ciudad de Los Ángeles". De ese escrito expresan, muy al modo mesoamericano que relaciona a la oralidad con las pinturas y los glifos, que "Hemos visto vuestra apreciada pintura en el papel, de la cual oímos vuestra apreciada palabra." Parece probable que la dicha "pintura en el papel", es decir el escrito recibido de las autoridades de Puebla, les hubiera sido enviado como consecuencia de la visita realizada en toda la provincia de Tlaxcala por el oidor Gómez de Santillán en 1545. La orden que verosíblemente se les daba allí respecto de dónde debían dejar los tlaxcaltecas su tributo de *tlaolli*, maíz en grano, es precisamente el asunto de esta misiva que suscribieron ellos en 1546.

Características de la grafía empleada en este escrito

Como puede verse en el facsímil que acompaña a esta presentación y versión paleográfica y al castellano, la grafía que en él se empleó, además de clara y aun elegante, muestra que ya en Tlaxcala, en 1546, se había adoptado un sistema para representar alfabéticamente al náhuatl muy semejante al que iba a perdurar en los tiempos novohispanos. Notaré sólo algunas peculiaridades.

⁴ Gibson, *op. cit.*, p. 170-181.

Se usa aquí en ocasiones una *j* para denotar el fonema que se conoce como saltillo /ʔ/ y también para representar, como abreviado, el fonema /k/. Ejemplos de esto son: *otijtaque*, en vez de la forma usual *otiquitaque*, “hemos visto”. Otro caso es *ajmo*, en vez de *aocmo*.

El saltillo o explosiva glotal /ʔ/, representado también por una *h*, unas veces se omite, como en *amotlatoltzin*, “vuestra palabra” y otras se registra por medio de una *h* en el mismo vocablo *amotlahtoltzin*.

En un caso se marca el ensordecimiento de la /l/ valiéndose de una *j*: *nejltiyaya*, ordinariamente escrito *neltiyaya*, Fray Andrés de Olmos en su *Arte de la lengua mexicana*, terminada por ese mismo tiempo, el 1 de enero de 1547, había notado también los casos en que esto ocurre, registrándolos por medio de una *h* antepuesta a la *l*.⁵

Se emplea un signo diacrítico a modo de tilde para representar bien sea una *n*: *y*; *nicã*. También para registrar la desinencia *que*; *ticcauazq̃* (*ticcauazque*), “dejaremos”.

Es interesante el empleo de la doble consonante en *ceppa*, que habría de perdurar para registrar el carácter explosivo del fonema.

Hay dos palabras en cuya lectura encuentro problema. Una es *toãcauazque*, equivalente a la que aparece antes *ticcavazque*, “dejaremos”. La *a* y el signo diacrítico sobre ella podrían entenderse como una abreviación o fusión de la partícula *anca* con la raíz del verbo, en el sentido de *t(i)o(n)anca-cahuazque*, “de esta manera lo dejaremos”. El otro caso es el de *toãchixticate*. En este es probable que la *ã* denote en forma abreviada el prefijo pronominal *an-mech* con el sentido de “hemos estado esperándoos”, lo que enseguida se esclarece al decir *amotlahtoltzin*, “vuestra palabra”.

Puede decirse, en conclusión, que además del muy significativo contenido de este escrito, su redacción y grafía muestran un alto grado de asimilación del alfabeto para representar los fonemas del náhuatl en Tlaxcala, sólo veinticinco años después de la caída de México Tenochtitlan.

⁵ Andrés de Olmos, *Arte de la Lengua mexicana* (1547), edición facsimilar, estudio y transliteración de Ascensión y Miguel León-Portilla, 2 vols., Madrid, Instituto de Cooperación Iberoamericana y UNESCO, 1993, t. I, p. 16.

MAG. SCHREIBER

390
444



Por esta que y amamatacubulzim. y ted oticaque y amotlatolzim
y aym no negliza ya y ticaque que totla olteguh. y onpa te xao al
te calca. / axelitz y onpaticaque / ted monauatiliz y tla
calt tlaxouami oifoxoy. y onpaticaque angeles. y mixtla totla
olteguin totla calagme / to do dixticate y amotlatolzim. y me
y cinquato a canaz y totla calagme y me au mo appa palaniz
mat. Dios me dize mo dize auili. / nica tlaxcalla omi auilo. lones. /
Dize y loitl meziti de non. / años de 1546.

Y amotlatolzim / Doct. de la Universidad de Salamanca
Juan de Soria / Doct. de la Universidad de Salamanca
Doct. de la Universidad de Salamanca

Doct. de la Universidad de Salamanca / Doct. de la Universidad de Salamanca

2 muy mag.^{os} sonores. aldes y regi
dros. Y onja ciudad de los an
gales

Muy magníficos señores
alcaldes y regidores allá en
la ciudad de los Angeles

+

Magníficos señores,

Otijsaque ÿ amamatlacuilultzin ytech oticcaque yn amotlatoltzin ÿ ãjmo nejlitiyaya y ticcauazque totlaoltequiuh y ompa texacaltecalecã auelitiz ÿ ompa ticcauazque techmonauatiliya ÿ tlatatl tlaytouani visorey ÿ ompa ticcauaq̃ angeles yn ixquqch totlaoltequiuh totlacalaquil toãchixticate y amotlahtoltzin ynic yciuhca toãcauazque ÿ totlacalaquil ynic aucmo ceppa palaniz. Ma t° Dios amechmochicauli, nican Tlaxcala omicuilo lones chicueyluitl meztli de nov. años de 1546.

ÿ amotlaçouã

Don Blas Osorio

Als° Gomez

don Lucas G°

Pablo de G°

don Julian Motolinía

don H de Vargas

don Fran°
de Mendoza

don At° Calmecaua

+

Magníficos señores

Hemos visto vuestra apreciada pintura [escrito] en el papel, del cual oímos vuestra apreciada palabra, [que] todavía no se realizaba que dejáramos nuestro tributo de maíz en grano en Texcaltecalecan. No se podrá [que] allá dejemos lo que nos ha ordenado el señor, el que gobierna, Virrey; que allá lo dejaremos en Puebla de los Angeles, todo nuestro tributo de maíz, nuestro tributo, que hemos estado esperando vuestra apreciada palabra así, de prisa dejaremos nuestro tributo para que ya no una vez se pudra. Que Nuestro Señor os fortalezca. Aquí en Tlaxcala se escribió, lunes, a 8 días del mes de noviembre de 1546.

Amados vuestros,

Don Blas Osorio

Als° Gomez

don Lucas G°

Pablo de G°

don Julian Motolinía

don H de Vargas

don Fran°
de Mendoza

don At° Calmecaua

TITULO SOBRE LA FUNDACIÓN DE COATEPEC DE LAS BATEAS

PILAR MÁYNEZ
PACIANO BLANCAS
FRANCISCO MORALES

Introducción

Publicamos aquí la reproducción facsimilar, la paleografía y la versión al castellano de un interesante documento con fecha del siglo xvi sobre la fundación de Coatepec de las Bateas, o como se lee en el manuscrito Cuatpetitech, poblado que se localiza cerca de Ocuilan, esto es, en la vertiente oriental del valle de Toluca.

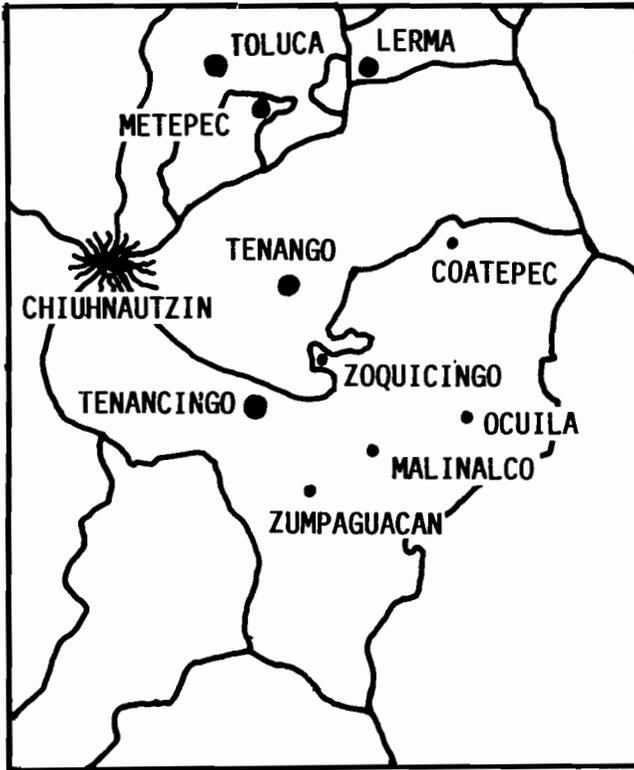
Coatepec fue un poblado cercano a Malinalco y Ocuilan, importantes centros religiosos y políticos donde se efectuaba la recolección de tributos para la Triple Alianza.¹

En Coatepec de las Bateas habitaron tanto matlatzincas como otomíes que hablaban sus respectivas lenguas; mientras que en Ocuilan predominaba el ocuiteco,² en Malinalco y Tzompahuacan se comunicaban en náhuatl. No obstante, la lengua franca o común de todos los habitantes de esta región del actual Estado de México era el mexicano o náhuatl.

En 1530 penetró la orden de los agustinos que mandó construir un convento en Santiago Ocuilan y otro en Malinalco hacia 1552. En 1680, los agustinos levantaron una ermita en San Miguel Chalma que estuvo subordinada a la doctrina de Ocuilan. Después de la Independencia, Chalma continuó como claustro agustino. Ocuilan había sido secularizada en la segunda década del siglo xviii. Por su parte, Coatepec de las Bateas perteneció a la parroquia de Capuluac a fines del periodo colonial.

¹ Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1986 p. 174.

² El ocuiteco es una lengua cercana del matlatzinca.



El término náhuatl de Coatepec significa "en el cerro de la serpiente". Debe notarse que este topónimo corresponde a muchas poblaciones y cerros de la región central de México.³

El documento, objeto de nuestro estudio, se encuentra en el Archivo del Comisariado de Bienes Comunales de Coatepec, Municipio de Santiago Tlaxiaco. En él se exponen los esfuerzos de Nicolás Miguel para edificar el templo del patrono, San Nicolás. Es él quien

³ Antonio Peñafiel, *Nomenclatura geográfica de México*, 2 v., México, Secretaría de Fomento, 1897, p. 60. Sobre la etimología de este término Cecilio Robelo advierte que el nombre correcto es Cuauhtepec y que significa "el cerro del águila" o "el cerro de los árboles; mientras que Manuel de Olaguíbel advierte que debe atenderse al jeroglífico del lugar y que en éste claramente puede observarse el medio cuerpo de la serpiente.

Cecilio Robelo, *Nombres geográficos indígenas del Estado de México*, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1974, p. 79.

Manuel de Olaguíbel, *Onomatología del Estado de México*, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1975, p. 11.

relata la historia acerca de cómo se establecieron los linderos de las tierras de la comunidad.

La primera parte del texto habla sobre la forma en que se edificó el templo de San Nicolás. Este hecho se presenta como una legitimación de lo que después se expondrá sobre los linderos de las tierras que le corresponden. Posteriormente se refiere a los diversos materiales (zacate, varas y piedras) que utilizó Nicolás Miguel para la construcción del recinto en el que fue colocado el patrono del pueblo y se alude a la escultura del santo. La segunda parte trata ya de las gestiones para circunscribir y legalizar las tierras de Coatepec, frente a las distintas autoridades, principalmente frente al Conde de Santiago, don Luis de Velasco Altamirano, y de la forma en que se fueron estableciendo y designando los linderos del poblado, según sus características.

Descripción física del documento

El documento consta de 24 hojas. Algunas de ellas presentan roturas —marcadas en la paleografía y traducción con línea continua— en los extremos izquierdo y derecho que, en ocasiones, imposibilitan la lectura. En las dos primeras páginas estas faltantes son considerablemente grandes.

Asimismo aparecen algunos dibujos que refuerzan el contenido del texto, como en las páginas 12, 13, 14, 15, 16, 17 y 18, o que incluso ilustran aspectos medulares.

Peculiaridades gráficas y lingüísticas del texto

La letra es descuidada y muy menuda y, en ocasiones, como en algunos párrafos de las páginas 11, 12, 13, 22, 23 y 24, resulta ilegible. Frecuentemente se omiten grafías como la *n* de la partícula *in* o de algunos reverenciales en *tzin* y del pronombre *tlen*, la *m* del adverbio *campa*, y la *i* del adverbio *cuix* o el sufijo *tl* de pronombres personales como *nehuatl* por mencionar sólo las omisiones más sistemáticas.

Algunas letras alternan como *l-ll* en términos como *quali* por *qualli*: *e-o*, en el adverbio *ye*, mientras que otras se emplean erróneamente como *n* por *m*, para el reflexivo *mo*. La *q* se usa como *c* en formas como *ticmoquepilitzinoa* por *ticmocuepilitzinoa* y la *x* aparece como *ch* en términos como *opilhuanetlaxihuatl* por *opilhuanetlachihual*.

En ocasiones, la separación o unión arbitrarias de los componentes de una palabra dificulta la lectura, como el caso de *ca zan oc* que aparece junto *casauc* o *namehua tin* por *namehuantin*. También se omiten ciertas grafías o se presentan algunas erratas. En estos casos, las letras faltantes y algunas aclaraciones que se creyeron pertinentes para una mejor comprensión del escrito se indican en las notas.

Asimismo resulta interesante el particular uso del reverencial, pues mientras esta forma se emplea continuamente para referirse a Dios, al santo, y a determinadas autoridades, cuando el discurso se dirige a los ancianos, el reverencial puede o no emplearse.

La historia está narrada por Nicolás Miguel en primera persona del singular. Sin embargo, en algunas páginas, como en la 6 y la 7, se presenta un discurso dialogado con otros personajes como el padre Pedro Rafael, quien sugiere a Nicolás Miguel que se traslade a México, para buscar una escultura apropiada para el santo, y un albañil para que edifique el recinto.

En el texto se encuentra frecuentemente la función conativa, en la que el mensaje va dirigido al destinatario o receptor.⁴ El protagonista, Nicolás Miguel, alude mediante vocativos o verbos en modo imperativo a Dios, al santo, o bien a los ancianos y autoridades competentes para que lo ayuden en su empresa. Por ejemplo, "*totecuiyoye Diose*" "*llatoquee*"; "*Ca yo titlani yo ma ximosehuitzino camatic tictonahuelitzino tihuan señor conde*".

Por otra parte, resulta interesante la peculiar forma de asignar diversos nombres a los linderos que circunscriben a Coatepec de las Bateas, pues se pone en evidencia que la denominación de ellos responde a ciertas motivaciones. Por ejemplo, *Cozcatocón* se llamó así porque Nicolás Miguel enterró una piedra redonda en forma de collar; *Tochtepecqui*, porque se irguió un conejo y *Xallithualco*, porque en un patio se enterró una piedra de grava y arena, y así sucesivamente.

En el documento se insertan algunos hispanismos, sustantivos propios (que aluden a personas y lugares específicos), y comunes (que se refieren a determinadas realidades del mundo español). Estos vocablos castellanos se incorporan en el texto náhuatl como extranjerismos, esto es, conservando su forma original (*misa*, *cruz*, escrita *crus*, *santo*) o bien adecuándose a las características morfológicas del náhuatl al que

⁴ Román Jakobson advierte que "la orientación hacia el destinatario halla su más pura expresión gramatical en el vocativo y el imperativo", en "Lingüística y poética", *Ensayos de Lingüística general*, Barcelona, Editorial Seix Barral, 1975, p. 355.

se unen en composición o cambiando alguno de sus elementos (*toreyn* por *tu reino*, *maeso* por *maestro* y *Rapael* por *Rafael*).

Aunque el documento está fechado en 1550, el empleo de ciertas grafías nos hace suponer que posiblemente se trate de un texto redactado posteriormente como un título supletorio de las tierras del pueblo. Además no hay que olvidar que muchos documentos de esta naturaleza, especialmente de la región del Estado de México, fueron registrados con fechas anteriores a aquellas en que se escribieron para dar apoyo a determinadas demandas.

Stephanie Wood en un interesante trabajo sobre los *Códices Techialoyan* comenta que son varias las preguntas que surgen respecto a la autoría, lugar y fecha de muchos de estos documentos y que el análisis tanto de las grafías utilizadas como del papel y los dibujos, son importantes elementos que ayudan al esclarecimiento de estas interrogantes.⁵ Respecto a este punto Donald Robertson agrega que también el estilo es un significativo indicador sobre el autor y el momento de la elaboración del escrito.⁶

Por lo que toca a nuestro documento el uso frecuente de la consonante *s* y la ausencia total de la *ç*, así como la procedencia mexiquense del documento, nos hacen suponer que éste probablemente fue elaborado a fines del siglo xvii o principios del xviii, en las mismas fechas en que se produjeron los *Códices Techialoyan* de la misma región.⁷ Queda, por tanto, la interrogante respecto a la autenticidad de la fecha que ostenta este manuscrito.

A continuación se ofrece la paleografía y traducción del documento. Decidimos conservar, en la medida de lo posible, las grafías así como las formas y los giros de esta variante náhuatl del Estado de México, a fin de no alterar la expresión original. Sólo introdujimos el empleo de las mayúsculas cuando se aludía a topónimos y antropónimos (que en el documento aparecen casi invariablemente con minúsculas) y se-

⁵ En "Don Diego Mendoza García, Moctezuma: A Techialoyan, Mastermind", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1989, v. 19, p. 245-249.

⁶ Donald Robertson comenta que un aspecto importante que no ha sido debidamente contemplado en el estudio de los *Códices Techialoyan* es el que atañe al estilo, a la forma en que están estructuradas las frases y oraciones y a su extensión. Véase "Techialoyan Manuscripts and Paintings with a catalog", *Handbook of Middle American Indians. Guide to Ethnohistorical Sources*, United State, University of Texas Press, Austin, 1975, v. 14, p. 254.

⁷ Respecto a la fecha aproximada de los dibujos que aparecen intercalados en el texto, consultamos a Miguel León-Portilla quien consideró que éstos posiblemente pertenecen al siglo xviii.

paramos o unimos los términos escritos caprichosamente a fin de facilitar la lectura.⁸

Agradecemos al maestro Javier Romero Quiroz, habernos proporcionado varias informaciones que nos resultaron de considerable utilidad; asimismo al licenciado Enrique Díaz Nava por su apoyo generoso en la preparación de este trabajo y al doctor Miguel León-Portilla que nos encomendó esa tarea y nos auxilió en varios puntos que le consultamos.

⁸ Existen algunas discrepancias sobre la forma en la que deben presentarse documentos de esta índole. Algunos estudiosos consideran que la paleografía y, en general, el transvase del manuscrito original tiene que respetarse, esto es, que deben conservarse los errores del escribano tanto gráficos como gramaticales; mientras que otros filólogos consideran que éstos deben subsanarse en la nueva versión. René Welleck y Austin Warren exponen claramente estos aspectos en "Ordenación y fijación del material" *Teoría literaria*, Madrid, Editorial Gredos, Tratados y monografías, 1966, n. 2, p. 69-82.

**TÍTULO SOBRE LA FUNDACIÓN
DE COATEPEC DE LAS BATEAS**

[REPRODUCCIÓN FACSIMILAR]



nope hua in quera menea mone en
 xia m m a h o t i a . c a m i d a u r n e l s u d m
 n o t r e l a d n o t o l a n o r r o n i c o l a t m i g u e l c a m
 q u e l l a y e h u a h i n n o t l a t o t a t e n t a n t o b
 t a c e t l a q u a t e h e n d i c a m . c a m i e n o t a
 p e n t e p e t i t e h i t a t p a q i c o m c e r m a
 e c a l p r e d i o n d e i

Demit 35 20 a n i



e l e m p o z e d i o e m a x i n e d m o m a q u e l
 a l a m a h u a m e l i g e n x h u a n i n m o l l a
 a l l i g e n p a r t i c a n i m i q n o t e q u e d i o
 e t y p a c a n y e h u a h i n n o t l a t o t a t e
 e h u a n i n t o t a t p a r t i c a n i q u a l n o h u
 e a n y p a m o i e h u a p a h u a l
 D i o e m a x i n e d m o m
 l i g e n t e t e c a n p o z e d i o
 p a m o l l a l i h u e l i g
 l i g e n t a r e h u a l

fone de de chis hua que cajon cam me h cam to
 son to jhuon ca jemo h ch h u on cha jom de h
 Hene chis hua que nopil hua ne haxi hual molon
 Haticca an me ch h u on ma x hual jre h uat
 m h m opul h u on in h u g u e l m e l u l l a t e h u a t u e
 h t e l p o c h h i m a p a m h e m q u e l m a n n q u e j
 h u a j r e n a m e h u a t e n r e p i l h u a x e l a q u e c a
 n e h u a t t r u q u e t o a u x q u a l u e l m a l o n p a
 u e l u l p a n i o u l o n c a m o t e h u a c a n p a m e h o
 c a t e o p i x c a j o n t i u e l q u a l u e l n i e n o t h u e h u e
 m o h u c a m o t e h u e l h u e l h u e l u e h h e p e c h i h u a q u e
 j r a t l a n c a j o l a r a e h i m o t o l a n t o j h u a c a r e m
 h i h u a m e h a n j u a o n p a t t a e p a t
 + n o p i l h u a r e t t e q u e m o t a l h u e m e q u e m o t a l m e
 l a n t o d e u o l h u l i q u e t e t e o p t e c a j o n t i m e l a o n
 p a n o l h o q u e m o t a h u e l i h u e l m e l a i t p a j o n
 l o j r o n n e l a m e h u e l a i t a c e t t a q u a t e p o n t i e
 p a o q u e m o t e h u e l h u e m e l a a u e m e n a t c a n
 j o h u e l h u e l h u e l h u e l m e l a m e h u e l a o n p a n
 m e x i c o u e l q u e m o t a l h u e l m e l a m e m o t a h u e l h u e
 q u e m e l a u h u a l m o h u e l a c n o p i l h u a n e a u e m e
 n a t l a t t a u l m e a u e r e m o t a l i a p o t e h u a j o n p a
 m e l a o n p a n o l h o a l o a n n o j r a t t a e h u a j o n a
 r o o n e t m e l u m a e l u l i t j h u a n n e n o t a t e
 n e h u e l h u e l h u a u e m e a n o p i l h u a n e
 + c o q u a l i m e l o n e c h m o n a f e r i l i c a j o n h u a
 q u e m o t a l h u a q u e m o t a o n p a n n a t h h u a l a t t o m e h
 a n a q u e l m e l a c h e h u e l a n p a p a n o n q u e t e p e
 h u e h

+ aut max cum capere me habuit in me iam ha lo re
pax ca per hi ne huius nota oue bla m que oue no bla que
huc or ha lo re opix ca panti oue pa oue culpa oue il lo re
re oue pa oue chuc in me la me ca la pa oue chuc
Ha lo re in me in diei me qua te pe te te

+ aut max ca ce pe re ca re in nam mo oue p per no ha re
Ha lo re opix ca panti ut ca lan oue no bla que huc in me
in Ha lo re opix ca panti oue pa in no oue bla que il lo re
oue pa in quom o chuc huc oue in me la y huc oue oue te chuc
huc in no bla que aut ca m re pa la ta oue in no bla que huc
in no bla que opix ca per oue il huc

+ max cum oue in no bla que huc in no bla que ca lan ut il lo re
re ha qua te panti oue ca la ut in no bla que oue ca huc
que oue in no bla que oue in ca ca la oue in no bla que
re pe te te ut in no bla que oue in no bla que oue opix ca panti
hi in ca oue pa oue te panti huc in no bla que ca oue pa oue huc
li re re opix ca panti oue pa oue pa oue ca oue pa oue in no bla que
chuc in no bla que re huc in no bla que huc in no bla que

+ aut max nota oue in no bla que huc in no bla que huc in no bla que
re oue in no bla que oue in no bla que oue in no bla que
re oue ha que huc in no bla que oue opix ca panti oue oue
re oue chuc in no bla que oue in ca oue pa oue oue in no bla que
huc in no bla que oue in no bla que oue in no bla que
in no bla que oue in no bla que oue in no bla que
opix ca panti oue in no bla que oue in no bla que
huc in no bla que oue in no bla que oue in no bla que
re oue in no bla que oue in no bla que oue in no bla que
huc in no bla que oue in no bla que oue in no bla que
re oue in no bla que oue in no bla que oue in no bla que
huc in no bla que oue in no bla que oue in no bla que

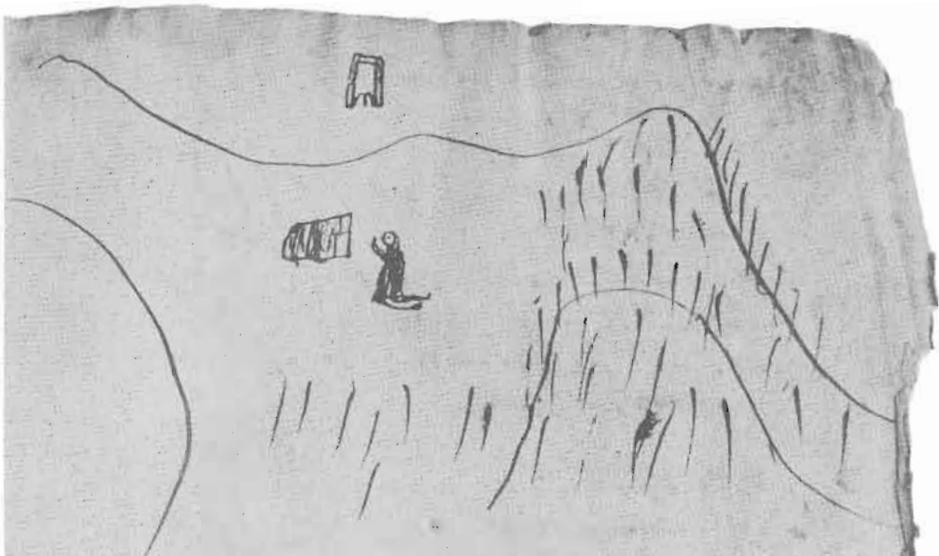
at can cecel re huc cahe in anno huc dicitur in Heliotepe
Lapin de uis maximo huc la huc lan max re quya
nolan mapro huc la huc la re huc huc la in huc
huc to lan to pin a lo x q uscu p huc huc y qual huc
mo la a lo p o huc la huc que =

+ max lam xi ca quilar y nanopelhan ne huc huc
Lambolamiquel in Huc huc huc huc huc huc huc
nino in qualis onpa nino p las p huc huc huc
in huc
qule an qu x mas que se qualis p huc huc huc
an ech p e l que la o lo lam

+ uis max la ca quimo ne qule in Huc huc huc huc
u uis huc
la u u lo la

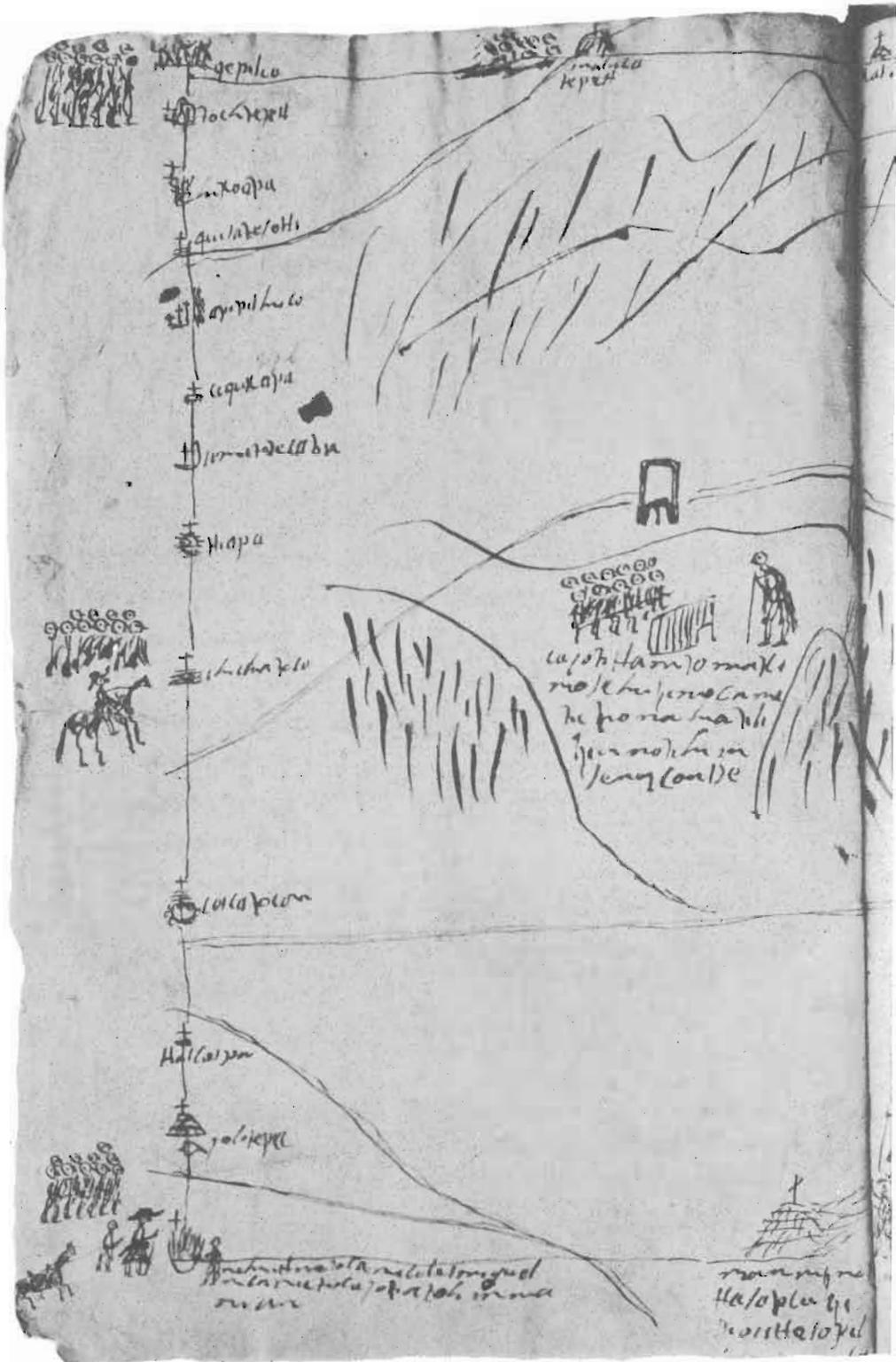
+ ca re in man u uis huc huc huc huc huc huc huc
ca p o huc
in huc
in huc
re huc
nino huc
lo ta pin huc
mo na qu huc
ca huc
huc huc huc huc huc huc huc huc huc huc
nuc huc
e huc
huc huc huc huc

+ nupil huc
in la anome ma d a lo u o huc huc huc huc huc huc
nuc huc
huc huc huc huc huc huc huc huc huc huc



† totelu zoje (110) e lamachnoma e huih me in na
 ne u nechi me hupulizim nobra mame ttotha in
 in motta to hie lo que / huanitl ha que in a notte
 tota) in lanto lantulohay totelu zoje Die e ma
 Okauh in motta to hie lo que maxime che me motta
 li per no olome je pto mali maul rux pat in
 Capa hualu hual in motta / oyo lo que in tunc hmo
 ma a que lo que no in note hapa hu li hual que pto
 in mottatome che o que in paxechte achi max
 lamaxime che ma me que li per no motta to hie lo
 que la je mto ma in motta to hie que in
 motta che hual que in hual ma la in motta to hie
 li ma la que ye e hie che me hual no to la mto lo que
 quel

† ma a hu a que ma xicomar li la in motta in que
 hual ope mto me la in paxo pe hual ma. mto
 la que ye pe hual ope la in paxo mto pe hual
 hu ma a hu a que que



- + *mononperthupia onpa omu... Cal... ca te pa huot
 felt ppaon omolapoz... thaxpa chiqu... ca... onettali
 fienpoch... thaxpa omotta... inbu... que...
 molu... que... a... que... lo... que... ha... onpa
 orolap... /... De... De... ca... ca... ca... ca...*
- + *mononperthupia onpa omu... De... ca... ca... ca...
 te... on... on... on... on... on... on...
 ppaon omolapoz... De... ca... ca... ca...
 met... on... on...*
- + *mononperthupia onpa omu... Cal...
 felt ppaon omolapoz... ca... ca... ca...
 onettali... on... on...*
- + *mononperthupia onpa omu... Cal...
 felt ppaon omolapoz... ca... ca... ca...
 onettali... on... on...*
- + *mononperthupia onpa omu... Cal...
 felt ppaon omolapoz... ca... ca... ca...
 onettali... on... on...*
- + *mononperthupia onpa omu... Cal...
 felt ppaon omolapoz... ca... ca... ca...
 onettali... on... on...*
- + *mononperthupia onpa omu... Cal...
 felt ppaon omolapoz... ca... ca... ca...
 onettali... on... on...*
- + *mononperthupia onpa omu... Cal...
 felt ppaon omolapoz... ca... ca... ca...
 onettali... on... on...*
- + *mononperthupia onpa omu... Cal...
 felt ppaon omolapoz... ca... ca... ca...
 onettali... on... on...*

+ mma or hualle que col tepee omia omia sepe tepe
pol me ppaer motia jon col tepee il ma
Hae te jha chme na omie Ha pur voluthi jo
lo com tepee omia omia

+ mma or hualle que Ha cultenta olala se te te
omha mae hualle pla nala pua omie
Jo Hae ppaer omio a jon Ha cul lot tepe

+ mma or hualle que omia lapa omie hualle
omie olala jon que mae lapa jon
a olala hualle que

+ mma or hualle que omia lapa omie hualle
olala se te te mae ppaer omio lapa
hualle tepee mae se ppaer que omie hualle
li

+ mma or hualle que hualle omia lapa
que omie hualle omie olala jon que mae
tepe omia hualle pa

+ mma or hualle que hualle omie lapa
jon omie hualle omia olala tepee omie omie hualle
olala que sepe hualle olala que omie omie omie hualle
olala que sepe hualle omie olala hualle omie omie hualle
Hae sepe hualle omie hualle que omie hualle

+ me fuit in terra in solis regem ane omni colae
 Nonpe Deo Deo in terra in omnes quos in solis caliditate
 Nonpare in solis in omnes quos in solis
 Non iudicium in terra in omnes quos in solis
 Non habet in omnes in solis in omnes quos in solis
 Non haec in solis in terra in omnes quos in solis
 Non pro in solis in terra in omnes quos in solis
 Non tantum in solis in terra in omnes quos in solis
 Non habet in solis in terra in omnes quos in solis
 Non habet in solis in terra in omnes quos in solis

+ et in terra in solis in terra in omnes quos in solis
 in solis in terra in omnes quos in solis
 in solis in terra in omnes quos in solis
 in solis in terra in omnes quos in solis
 in solis in terra in omnes quos in solis
 in solis in terra in omnes quos in solis
 in solis in terra in omnes quos in solis

| et in terra in solis in terra in omnes quos in solis
 in solis in terra in omnes quos in solis
 in solis in terra in omnes quos in solis
 in solis in terra in omnes quos in solis
 in solis in terra in omnes quos in solis

Handwritten text on a fragment of parchment, likely a page from a medieval manuscript. The text is written in a cursive script and is mostly illegible due to fading and damage. The fragment is roughly rectangular with irregular, torn edges. The text appears to be a single paragraph or a section of a larger work. The ink is dark, and the parchment is light-colored with some staining and wear.

**TÍTULO SOBRE LA FUNDACIÓN
DE COATEPEC DE LAS BATEAS**

[PALEOGRAFÍA Y VERSIÓN AL CASTELLANO]

P. 1

Nopehua in quename nechmonenencacahuihque¹ in tequitl inic machiotia ca nican nechhualmotlalilitzinno Dios nehuatl notoca Don Nicolás Miguel canpa monequilia yehuatzin notlasotatzin santo san Nicolás istac tetlacualtetzintli ca nica nicnotequipanilhuis Cuatepetitech itlatlpatzinco in cenmanahuaque² ecatzintli in Dios.

De mil 1562³

Totecuiyoye Diose ma xinechmomaquilitzinno aso ma huihulitzin yhuan in motlasotechicahualitzin⁴ ynic nica nimitznotequipanoltitzinno yhuan yehuatzin y notlasotatzin santo san Nicolas y nican iqualmohuicatzinno nica ypa motehuapahualitzin totecuiyoye Diose ma xinechmomaquilitzinno⁵ ca y huelitzin totecuiyoye Diose ihuan notlasotatzin yn motlahuelitzi yhua in motlasotechicahualistzin ca nehuatl notoca Nicolas Miguel.

¹ En el documento original se lee hasta *nechmonen*, pues la hoja presenta roturas, en el extremo derecho. El término se reconstruyó atendiendo al contenido del texto.

² En el manuscrito se lee hasta *cenma*.

³ El número 6 presenta tachaduras.

⁴ También esta palabra aparece incompleta pues se lee hasta *motla* y en el siguiente renglón, el reverencial.

⁵ Se lee hasta *xinechmom*.

P. 1

Comienzo según la manera en que me encomendaron el trabajo para hacer señalamientos aquí, en donde me ha establecido Dios. Yo me llamo don Nicolás Miguel; donde es el deseo de él, de mi amado padre santo San Nicolás (y de Dios). Él es blanco, es hermoso. Por acá trabajaré para él, en Cuatpetitech.

De mil/562 o año.

¡Oh, Dios, señor! Dáme tu voluntad y tu ayuda de manera que aquí yo trabaje para tí y para él, para mi amado padre santo San Nicolás, que aquí ha llegado con bien, aquí en donde nos vas a guarnecer. ¡Oh, Dios, nuestro señor! Dáme tu amada voluntad y la de mi amado padre, la fuerza y el aliento. Yo me llamo Nicolás Miguel.

P. 2

Yhua nitlacotepehua nica Quatepetitech nica nicnotequipanilhuitzinos yn yhuatzin in notlasotatzi in Dios yhua in yhuatzin in notlasotatzin —santo san Nicolas—.

Totecuiyoye Diose ca tinechmotlasoycnellilitzinno ca ye in mani tinechmohuiquilitzinnohua otacico ⁶ motla amotlanequilitzin yn otinechmotlalilitzino, y nipa motehuapahualistlaltzin y nican capa nimitznotequipanilhuitzinnos yhuan yn yhuatzin in notlasotatzin santo san Nicolas y nica anmechnotequipanilhuitzinos yhuan onca amechmopielitzinnosque ynic amo hualasque nanahualti nechmamauhtiquihui ⁷ y nica in capa nimitznotequipanilhuitzinnos totecuiyoye Diose yhuan in yhuatzin notlasotatzi santo san Nicolas ma ixquich amo huelitzin xicmochihuilitzin noca—.

Totecuiyoye Diose ca ye in mani tinechmohuiquilitzinnohua ca ye tinechmomaquilitzinnohua in motechicahualistzin y nica ye nipehua nicnotlacotepehua in itlacuini nitlachichihua in campa nicnotlalilis in notlasotatzin santo san Nicolas yhuan campa nicnotequipanilhuitzinos ca nehuatl notoca Nicolas Miguel nica nicnapielis notlasotatsin santo san Nicolas nica Quatepetitech —in capa mocalaquis yhuatzin in notlasotatzin santo san Nicolas nican Quatepetitech.

⁶ Prácticamente aquí no puede seguirse la lectura del texto debido a las faltantes.

⁷ Existen dos posibles interpretaciones de este enunciado las cuales las dedujimos, pues las páginas presentan grandes roturas que impiden el seguimiento del texto: 1) “ynic amo hualasque nanahualti nechmamauhtiquihui” o 2) “ynic amo hualasque nanahualti nechnanahuatiquihui”. Nosotros, como se puede observar en la traducción, optamos por la primera.

P. 2

Y ya comienzo a tumbar el matorral aquí en Cuatepetitech; aquí es donde trabajaré para él, para mi amado padre Dios y también para mi amado padre santo San Nicolás.

¡Oh, Dios, nuestro señor! Te doy gracias por la merced que me has hecho; que ya en este momento me acompañas, ya hemos llegado acá en donde ha sido tu deseo ubicarme. Aquí sobre tu tierra comfortable. Es aquí en donde he de servirte a ti y a él, a mi amado padre santo San Nicolás, es aquí en donde estaré al servicio de ustedes, es aquí en donde los guardaré para que así no vengan los brujos a espantarme, aquí en donde trabajaré para tí. ¡Oh, Dios, nuestro señor! Y para él, mi adorado padre, santo San Nicolás. Hagan toda su omnipotencia por mí.

¡Oh, Dios, nuestro señor! Que ya en este momento me acompañas, que ya me das tu bondadosa ayuda; aquí ya comienzo a tumbar la maleza, escombros, compongo, arreglo el lugar donde colocaré a mi apreciable padre santo San Nicolás y en donde trabajaré para él. Yo me llamo Nicolás Miguel; aquí es en donde lo tendré a mi adorado padre santo san Nicolás, aquí en Cuatepetitech,¹ en donde entrará él, mi adorado padre santo San Nicolás, aquí en Cuatepetitech² aquí lo colocaré.

¹ No se pudo deducir la palabra faltante por deterioro.

² Es el renglón más deteriorado de esta hoja.

P. 3

Totecuiyoye Diose ca nicmasehuia in motlasotechicalhualiatzin inic in mani tinechmohuiquilitzinhua ynic tlein nechhualmamaulitia auh in axca uhque yn ica huitze aso yehua motexixictiani in ma huel ma ixquich motlasohuelitzin totecuiyoye Dios in ihuan tehuatzi notlasotatzin santo san Nicolas inic anonel oxicpique ca tel onca metzticatque in Dios yhuan tehuatzin in tinotlasotatzin ma ixquich amotlasolitzin ximochihuitzin noca ma xinechmomaquixtzin nocan.

totecuiyoye Dios can tinechmomatlasoicnelilitzin no ca otlachihualtzintzinhua ⁸ ic tinechhualnotitlanililino mani ca niquimomasehuis ma ixquich motlasohuelitin ximochihuelitzino ma xiquimoyolalilitzino ynic nica notla yesque.

a Diose cayotic motlasonequiltitzinno ynic nica ticquimoyolalilitzinno y mtlachihualtzintzinhua ynic nica notla yesque.

⁸ Aquí debe leerse *motlachihualtzintzinhua*.

P. 3

¡Oh, Dios nuestro señor! Recibo tu bondadosa ayuda, en tanto que me acompañas tú en lo que me inquieta, como son los que tienen grandes riquezas (hacendados), que por aquí vienen, o tal vez de aquéllos que hacen dispersar, que hacen huir. Que venga toda tu apreciable omnipotencia. ¡Oh, Dios, nuestro señor! Y tú mi adorado padre, santo San Nicolás, que así, aquí han llegado, que en verdad aquí están, Dios y tú mi amado padre santo San Nicolás, hagan toda su omnipotencia por mí, sálvenme.

¡Oh, Dios, nuestro señor! Que con amor me has hecho tú un bien, porque me has enviado a tus hijos que aquí sabré merecerlos, que se haga toda tu amada omnipotencia, consuélalos, que aquí estarán conmigo.

¡Oh, Dios! Que ya amorosamente has queridos para que aquí los acompañes a tus hijos, y así aquí estarán conmigo.

P. 4

Axcan ca ye nica oniquisalo nauhtle ytlachihualtitzinhua in Dios otontlacatzitzintin ynic nica notloc yezque⁹ in capa nicnotequipanillhuitzinohua in Dios yhuan yehuatzin notlasotatzin santo santo Nicolas ca nehuatl notoca Nicolas Miguel ca oniquisalo nauh tel ototlacatzitzinti aso yxquich yhuelitzin in Dios nictlalis tlacaxinachtli

axcan ca ye quimonequiltia in Dios ca motletechihualmatia yn ica onechmotlalilitzinno in Dios yn ica Quatepetitech nehuatl notoca Nicolas Miguel axcan ca yca nehua niquiza ca ma in ipilhuatzitzin in Dios ynic ticchihua yn techinamitl yn onca mocalaquitzinos in notlasotatzin santo san nicolas yn ica Quatepetitech aso quimonequiltitzinnos in Dios ticsencahuaque inchinantzin in notlasotatzin

auh in naxca ca yo senhuauh mosacaquentia in itechinantzin y notlasotatzin santo san Nicolas quipie onnequetzapa ynic quacticauh auh ynic patlahua quipie nanmatl ynic huiac quipie chiquase matl auh yn axca ca nicnocalaquilis y notlasotatzi san Nicolas amo nicmati aso quimiximachilia in tlachihuatitzinhua ca yamo¹⁰ niquinotitilia auh in nehuatl ca sa uc notic nicnilnamiquilia tinemi in Dios yhua in notlasotatzin auh yn axca quimotilisque tle qutoque aso niquimauhtic tel ixquich ynhuelitzin in Dios ca onca metztica yhuan in notlasotatzin santo san Nicolas quimoyolalis

⁹ Esta forma convive con *yesque*.

¹⁰ Aquí debe ser *ca ayamo*.

P. 4

Ahora que ya por acá he venido a salir por cuarta vez, los hijos de Dios nos hemos hecho señores,³ de manera que aquí estarán junto a mí, en donde me pongo al servicio de Dios y de él, mi adorado padre santo San Nicolás. Yo me llamo Nicolás Miguel, he salido acá por cuarta vez, nos hemos hecho señores, tal vez es toda la voluntad de Dios que aquí haya colocado la semilla del hombre.⁴

Ahora ya es deseo de Dios darnos la bendición, aquí en donde me colocó Dios, aquí en Cuatpetitech. Yo me llamo Nicolás Miguel. Ahora ya salgo para que los hijos de Dios ya así hagamos la casa con cerca de cañas; aquí entrará mi adorado padre santo San Nicolás, aquí en Cuatpetitech; tal vez quiera Dios que terminemos la casa (de caña, varas) de mi amado padre.

Y ahora como ya hace frío, se le tiehde zacate a la casa de mi adorado padre, santo San Nicolás. Tiene dos tantos erguidos de altura, de ancho tiene cuatro manos (o brazadas) y de largo tiene seis manos (o brazadas). Y ahora ya meteré a mi adorado padre santo San Nicolás, sólo que no sé si tal vez lo conozcan sus hijos, porque aún no se los he mostrado, o nada más en mi interior lo recuerdo; vivimos Dios y mi amado padre, y ahora lo verán ¿qué dirán? Tal vez los espante yo, sin embargo toda la omnipotencia de Dios está acá y mi adorado padre santo San Nicolás, lo acompañará.

³ Con este término el informante Nicolás Miguel, indica que él y sus hermanos, o también como les llama "sus hijos", ya tienen cierta identidad por haber fundado y a la vez ya pertenecer a la comunidad de Cuatpetitech.

⁴ El término "*tlacaxinachtli*", se refiere a la reproducción y multiplicación de la especie humana, en este caso, para el crecimiento poblacional de Cuatpetitech.

P. 5

Y notlasotatzin masihui yn onechpalehuique oticchique chinantzin ca moquiti¹¹ aso nica nicnocalaquilis y notlatzin¹² ca san ixquich yhuelitzin in Dios ynic oticchique auh ca sa yca quehuatl oticchique ca hueca ca in nantzintli san ixquich yhuelitzin in Dios ynic oticchique.

auh in axcan uc chiquasen timexicame onechintitlanilili yn Dios canpa Dios quimohuiquilitzinnohua nica niquisacohua aso quimonequiltzin in Dios quimoyolalilis ynic nica quimotequipanilhuisque in Dios yhuan in notlasotatzi santo san Nicolas aso quimonequiltzinnos mosetlalisque ytlachihualtitzin y notlatazin¹³ ca nehuatl notoca Nicolas Miguel nica niquinsentlalia yn itlachihualtitzinhua in nica Quapetitech¹⁴ "A Diose totecuiyoye in mani tinechmohuiquilitzinnohua¹⁵ in ca in capa tinechmotlalilitzinnohua in¹⁶ nica neli in axca in nica huitz quimiximatis yehuatl in caxtilan chane noso yehuatl in mote tzinnohua¹⁷ in quimopielia teutl tleca in nopechtecac in capa metztica y nosanto yhuan ca tocal yn capa metztica yn axca oso¹⁸ momauhtisque inpilhuantztzin¹⁹ yn nosanto ca tel ixquich ihuelitzin in Dios.

auh yn axcan onechmoicnelilitzin²⁰ in Dios ca teopixcatzintli in nohualmohuicac quali nechmotlalilitzinnos aso in tecopatzinco in quen amo nican hualmohuicac nica Quatepetitech ma naso intla ca ixquich yhuelitzin in Dios

¹¹ En el texto aparece *camoquiti*.

¹² Debido a la rotura en el extremo derecho se lee *notlatzin* por *notlasotatzin*.

¹³ Lo mismo que en el caso anterior la rotura impide leer con claridad *notlasotatzin*.

¹⁴ El manuscrito elide la sílaba *te* en el topónimo.

¹⁵ No se logra leer el morfema *hua*.

¹⁶ La faltante impide el seguimiento de la lectura.

¹⁷ La rotura no permite la paleografía del término.

¹⁸ Debe leerse como *aso*.

¹⁹ Aquí aparece la elisión de la vocal *i* del reverencial (*inpilhuantztzin*).

²⁰ Debe leerse *onechmoicnelilitzin*.

P. 5

Mi adorado padre. Dado que me ayudaron a hacerle su casa como lo quiso, seguramente aquí meteré a mi amado padre; con toda la omnipotencia de Dios, le hicimos su casa con zacate, así fue como se la hicimos, en vista de que está lejos la venerable madrecita, sólo con todo el poder de Dios, fue como le hicimos su casa.

Y ahora otros seis mexicanos me ha enviado Dios, Dios los ha conducido, aquí han venido a salir; tal vez quiera Dios consolarlos, de esta manera trabajarán aquí para Dios y para mi adorado padre santo San Nicolás. Tal vez ha de querer Dios que se reúnan los hijos de mi adorado padre; yo me llamo Nicolás Miguel, aquí reúno a los hijos de mi amado padre San Nicolás, aquí en Cuatpetitech.

¡Oh, Dios, nuestro señor! Que en este momento me conduces tú aquí, en donde me estableciste; aquí estoy en verdad. Ahora aquí viene, apenas sabré quién es aquel castellano. A lo mejor es el que hace murallas,⁵ lo guarda Dios, por lo que me incliné humildemente en donde está mi santo, en su casita, en donde está ahora. Probablemente se espantaron los hijos de mi santo, sin embargo es la voluntad de Dios.

Y ahora me ha hecho un bien Dios, porque el padrecito ha venido, me colocará probablemente en relación a él, así como aquí ha venido, aquí en Cuatpetitech. Debo llegar ante él por la voluntad de Dios.

⁵ Es la interpretación más próxima que se da al término "*motennahtzinnohua*", otra interpretación puede ser "el que se queja, gime", (hablando de un enfermo), del verbo "*tena*"; si se le relaciona con el verbo "*tennamiqui*": besar (al santo), que tiene mayor sentido.

P. 6

Auh in naxca ca quimonequiltia quimochihuilis in misa nan anmo-
mauhtisque matic quitasque queni quimochihuilis in misa

auh in axca ca yo quimochihuili in misa in tlasoteoxica intla ca
qualmohuiquili amoch ynic oquimochihuili in misa ca san ixquich
onechmotequitili onicxi se crus ynic oquimochihuili in misa quipie in ²¹
yni quactic

auh in quiac ontla in misa nima onechmonochili yn teopixcatzintli
oquimitalhui xiquinotza xiquisentla in mopilhua nica tiquihualhuisac ²²
yc oniquisentlali otechmoteochihuili tinonchitin ca sa ixquich ihuelitzin
ynic oniquisetlali in notlasotatzin santo san Nicolas

auh nima yquo ²³ can ic onechmolhuili yni amo santo ynin tetla-
masquitilia ²⁴ santo amo axcan mitznahuatia tias onpa Mexico ticma-
nilitiuh se santo quemame inin tetl san oyoqui quitiqualmohuiquilis

²¹ Aquí las letras resultan prácticamente ilegibles.

²² Debe leerse *tiquihualhuicas*.

²³ Debe decir *iqua*.

²⁴ En el documento ambos términos *masqui tiquita* aparecen unidos.

P. 6

Y ahora como quiere hacerle la misa, luego se espantarán, veamos la manera en que le hará la misa.

Y ahora ya le hizo la misma el apreciable padre. Para ello trajo su libro con el que le hizo la misa; pero antes me ordenó que le labrara una cruz de madera, con la que hizo la misa; la cruz tiene una brazada de altura.

Y cuando se terminó la misa, luego me llamó el padrecito, dijo: llámalos, reúne a tus hijos, aquí los traes; por eso los reuní. Nos dio la bendición a todos con toda su voluntad. De manera que los reuní por mi amado padre santo San Nicolás.

Y luego me dijo: éste no es un santo, esto es una piedra, aunque lo ves como santo no lo es. Ahora te aviso, irás allá a México, irás a traer un santo como esta piedra, así también lo traerás.

P. 7

Nima oquimitalhui yquac ninoquecpas yocan metzties ynon santo yntlacamo onicuecp oncan hualmohuicas uc se teopixcatzintli nima onicotlatlanili tlen itocatzin oquimitalhui Don Pedro Rapael yhuan oticmonahuatili anchihuas se tepamitl²⁵ amo quali inin amo onca yes amo qualcan nican tlacpactic ticchihuas onechmolhuili yquac tias ticmanilitiuh mosanto onpa tichualmohuiquilis se maeso yehuatl amechytitis quename anquichihuasque

auh in naxcan yo nicnanilito y notlasotatzin ye pohuali yhuan nopeso yn ipatiuhtzin yhua in maeso onichualhuicac

auh in naxca ma nicchihui yn onechmonahuitili in tlasoteopixcatzintli mani auh onpa intlacpac ma niquta in capa yes yn ichantzin y notlasotatzin ma nichuica ymayeso

auh in axca y onicpehualti yn ichantzin y notlasotatzin santo san Nicolas nehuatl notoca Nicolas Miguel

a totecuiyoye Diöse ca cuel in mani amo ticoquepilitzinoa y notlasoteopixcatzintli notlasopilhuane

²⁵ Aquí aparece una errata, debe decir *tenamitl*.

P. 7

Luego dijo: cuando yo regrese, ya estará acá ese santo, si yo no regreso acá, vendrá otro padrecito. Luego le pregunté: ¿cómo se llama? —él dijo— Don Pedro Rafael. Le avisé que se hará una casa de pared, pues no está bien ésta, o debe estar acá, no hay lugar aquí, aquí hay humedad. Me dijo: cuando vayas a traer a tu santo de allá de México, traerás un maestro; él les enseñará cómo hacer la (casa de pared).

Y ahora ya fui a traer a mi amado padrecito. Ya cuenta mi dinero, lo que costó. De paso traje al maestro.

Y ahora debo hacer lo que me ordenó el querido padrecito. Debo ir allá arriba, que vea yo en dónde va a estar la casa de mi adorado padre, debo llevar al maestro.

Y ahora ya comencé la casa de mi adorado padrecito, santo San Nicolás. Yo me llamo Nicolás Miguel.

¡Oh, Dios, nuestro señor! Otra vez hasta este momento no has hecho volver a mi apreciable padrecito. ¡Oh, mis hijos!

P. 8

Tle ticchihuasque ca yoncam metztica in tosanto yhuan ca ye mo-chiuhlica in chantzin auh tle ticchihuasque nopilhuane tlaxihualmosen-talica anmochitin ma xihual yn tehuatl in timopiltzin in tiMiguel Ni-colas ca tehuatl uc titelpochtli mixpa in tlen quilnamiqui yhua y name-huantin nopilhua xicaquican nehuatl niqitoa cux qualies nias onpa Ucuilpan onca notehua ca onpa metztica teopixcatzintli cux qualies nicotiliuh hualmohuicas motlachieltiquiuh auh tle ticchihuasque yn axcan ca yoca metzti in tosanto yhua ca ye mochihua in chantzin onpa tlapac

nopilhuane tle quimitalhuis in quimotilis yn tosanto tictolhuilisque se teopixcatzintli nica onpanolti oquimochihuilitiquis misa ixpatzinco ynin nica metztica istac tetlaquactetzintli ixpa oquimochihuili in misa auh in naxcan ye tiqualtohuiquilique in nica metztica onpan Mexico cux quimoqualitilis macamo amauhtisque intla cihual mohuicac nopil-huane auh in naxca tla uc niauh ninotilis aso yehuatzin yn nica ompanolti aso amo yntla yehuatzin amo nexmachilis yhuan nicnotla-tenehuillilis tla uc nia nopilhuane.

Ca quali inic onechmonaquilili ca yo nihuia quimitalhuia mostla onpa nias tihualas tinechanaquiuh ntlachetiuh anpa²⁶ ynon Quate-petitech

²⁶ Esta forma convive con *onpa*.

P. 8

¿Qué haremos? que ya está acá nuestro santo, y que ya se está haciendo su casa; pero ¿qué haremos? ¡Oh mis hijos! Reúnanse todos. Ven tú que eres mi hijito, que eres Nicolás Miguel. Tú que eres joven, ante ti se hará lo que habrá de recordar. Y ustedes mis hijitos, escuchen, yo digo, ¿acaso estará bien que yo vaya allá a Ocuilpan Ocuilan si allá está el padrecito? ¿Estará bien que yo lo vaya a ver para que nos indique qué es lo que debemos de hacer? Ahora que ya está aquí nuestro santo, y que ya se hace su casa allá arriba.

¡Oh, mis hijos! ¿Qué dirá el padrecito al ver a nuestro santo? Le diremos que un padrecito pasó por aquí, que le vino a hacer la misa frente a él, aquí en donde está. Es blanco, es hermoso, frente a él le hizo la misa; ahora ya lo trajimos, aquí está. Allá en México ¿Por casualidad lo verá bien? Que no se espanten sus hijos, se fue, ¡Oh, mis hijos! Y ahora si voy a verlo, quizá él aquí pasó, quizá no; si él no me conoce, le haré prometer, si aun iré ¡Oh, mis hijos!

Así, bien, me contestó el padrecito, cuando fui. Él dice: mañana iré allá. Vienes a traerme e iré a ver allá eso, en Cuatpetitech.

P. 9

Ma nica tihualmohuicatzinnohua notlasoteopixcatzin ²⁷ noca ye nican tihualmohuicatzinno Quatepetitech ma ximohualmohuicatzinno ma xihualmosentlatica notlasopilhuane macamo ximomauhtica ma tictolhuilisque ma quimochihuilis in misa uc sepa intlacamo qualitilia tictolhuilisque ca ye nica omopanolti se teopixcatzintli oquimochihuiliquis in misa nica ixpan i ²⁸ nica metztica tosanto otechmonahuatilia yn iquac omohuicatzinno oquimitalhui yasque onpa Mexico anquimanilitiuh se san santo nima tictolhuilisque ca ye nica metztica axca yn iquac intlacamo quimoqualitilia inin ica nicnopielia yacate intlacamo quimoqualitilia yquac tictolhuilisque ynin ica metztica in no tictanilito onpa Mexico tictolhuilisque intla quimochihuilis in misa

²⁷ La parte superior izquierda de esta hoja presenta roturas, sin embargo, se puede deducir que se trata de este término.

²⁸ Aquí como en otras partes del texto, aparece la asimilación de la consonante nasal *n*.

P. 9

De suerte que aquí viene usted, mi amado padrecito. Aquí está, ya aquí vino usted a Cuatpetitech, véngase usted.

Reúnanse ¡Oh, mis queridos hijos! No se espanten, vamos a decirle que le haga la misa otra vez; y si no lo ve bien, le diremos que ya pasó por aquí un padrecito, que le vino a hacer la misa aquí enfrente, aquí en donde está nuestro santo. Cuando se fue, nos indicó: Irán allá a México, irán a traer un santo. Luego le diremos que ya está aquí; ahora, si no es de su parecer la manera en que lo tengo, como está, si no le parece bien cuando se lo mostremos, la manera en que está, al que fuimos a traer allá a México, le diremos si le va a hacer la misa.

P. 10

Auh in axcan ca yo in mochihuili in misa in tlasoteopixcatzintli nehuatl notoca Nicolas Miguel onicotlaquehuito in tlasoteopixcatzintli onpa Ocuilpa Ocuillan ynic opa omechiuh in misa in ica capa onechmotlalilitzinno in Dios nica Quatepetitech.

auh in axca ca ye huecauh in amo mocueptzinnohua in tlasoteopixcatzintli auh ca san onicotlaquehuito inin in tlasoteopixcatzintli onpa in Ocuilpa Ocuilan inic opan quimochihuilico in misa yhuan oquimoteochihuilico in tosanto auh ca mixpa ca san nicotlaquehuito in tlasoteopixcatzin nopilhuane

in axcan otechmocahualtilico in tosanto ca san uc istac tetlaquactetzintli on catca auh in ixcanpa tictocahuilisque ma tictocacan onca capa ca inchantzin Quatepetitech auh intla omocueptzinno in tlasoteopixcatzintli i nica onopanolti tictolhuilisque ca oquimohuiquili se teopixcatzintli onpa metztica Ocuilpa nica mostla chieltico nica yehuatzin otechnocahueltilico

auh yn axca notlasopilhuane ma xihualmosentlatica ma titonotzaca queni titochihuasque xoc²⁹ ucsepa tictotlaquehuitihui in tlasoteopixcatzintli noso uc tictochielisque i nica amopanoltizinnonehuatl niquitoa ma uc tictochielica yn huel yehuatzin y nica otechmonahuatilitihuac inic tictocohuisque yn tosanto axca yo tictocohuique aso yehuatzino tecoptzinco in Dios in quemame nica qualmohuiquilitzin in notlasotatzin santo san Nicolas nica Quatepetitech axca ca yo ninoyolali ca ye quimoqualitilia yn tlasoteopixcatzintli in tosanto auh in axca ma uc tictochielica nehuatl namechnahuatilis in quemame titochihuasque

²⁹ Aparece una errata, debe leerse *oc*.

P. 10

Y ahora ya hizo la misa el querido padrecito; yo me llamo Nicolás Miguel. Fui a contratar al querido padrecito allá en Ocuilpa Ocuilan, de manera que allá se hizo la misa. Aquí es donde me dejó Dios, aquí en Cuatpetitech.

Y ahora como ya hace mucho que no ha vuelto el querido padrecito, y como nada más fui a contratar a este querido padrecito allá en Ocuilpa Ocuilan, de manera que allá le hizo la misa y bendijo a nuestro santo, y ante ustedes sólo fui a contratar al querido padrecito ¡Oh, mis hijos!

Ahora nos lo vino a dejar nuestro santo; es tan blanco, tan hermoso; acá está, si, frente a ellos, donde lo dejaremos, sigámoslo, acá en donde está su casa, en Cuatpetitech. Y si regresa el querido padrecito, si por aquí pasa, le diremos que se lo llevó un padrecito, que allá está en Ocuilpa. Aquí mañana vendrá, aquí lo esperaré, él aquí no los vino a dejar.

Y ahora ¡Oh, mis queridos hijos! Reúnanse, platiquemos, ¿cómo le vamos a hacer? o ¿quizá todavía tengamos que esperarlo? A lo mejor por aquí ha de pasar. Yo digo que todavía lo esperemos, pues él aquí nos dejó avisado que ante todo debemos comprarnos nuestro santo. Ahora ya nos lo compramos, probablemente él es la imagen de Dios, así como el que aquí se trajo, el de mi amado padre santo San Nicolás, aquí en Cuatpetitech. Ahora ya estoy contento, porque ya lo ve bien el querido padrecito a nuestro santo; pero ahora esperémoslo todavía, yo les avisaré a ustedes de la manera en que lo haremos.

P. 11

Axcan cuel ye huecauh in amo hualmohuica in tlasotepoxcatzintli auh ma ximochicahuan ma xitequipanocan ma titochicahuaca ticchi-huaca inchantzin tosantotzin aso ixquich yhueltizn yquac hualmocas³⁰ yo ticsencauhque

yn axcan xicaquican yn anopilhuan nehuatl notoca Nicolas Miguel intla mostla noso huiptla ninomiquilis onpa ninotocas intla onnomquali anquiximasque se quauhpetlacializtic amechpiesque saococan osenti inchantzin in notlasotatzin intla onnomquali anquiximasque se quauhpetlacializtic amechpiesque saococan

auh in axca ca yo quinonequilti in Dios ca ye quali amechmotlilitiznno in totlasotatzin santo san Nicolas³¹ ca ye in mani tinechmohuiquiltiznnohua Diose ca yo ticmonequiltiznno ca ye moxinachoque in motlachihualtzinhua auh ca san ixquich in motlasohuelitzin inic ni-quinhualsentalito tel aso ye Diose auh yn axcan ca ye quali ynic mitzmotequipanilhua yhuan in yehuatzin notlasotatzin santo san Nicolas auh in axca ma xinechmomaquiltizn no uc ome yez tonali motechicahualistzin Diose ynic quali niquintlalis namotlachihualtzinahuan in capa quinextitiesque in tle ic mitzmotequipanilhuitiesque totecuiyoye Diose yhuan ca quinextitiesque in tle intechmonequis yhuan in toreyñ

nopilhuantzitzin ma xihualmosentlalica amochintin ca amo nicmati aso mostla noso huiptla ninomiquilis ca nehuatl niquito a ma niqiuimosentlalili in tlamaseque ma nictlatlanis yhueli

³⁰ En esta forma se elidió el morfema *hui*. Debe leerse *hualmohuicas*.

³¹ Aquí aparece en forma invertida y con otros trazos un término ilegible.

P. 11

Ya hace mucho que no viene el querido padrecito; pero esfuércense, trabajen afanosamente, esforcémonos haciendo la casa de nuestro santo, tal vez sea su voluntad que cuando vuelva, probablemente ya la hayamos terminado.

Ahora escuchen mis hijos. Yo me llamo Nicolás Miguel, si mañana o pasado mañana muero, allá me sepultarán junto a la otra casita de mi amado padre, y si es posible, estaría bien que me hagan una caja de madera, así ya me la tendrán aquí.

Y ahora que ya quiso Dios, con bien nos ubicó aquí nuestro amado padre santo San Nicolás.

Ya en este momento me acompañas ¡Oh, Dios! Como fue tu deseo, ya se reprodujeron tus hijos, y sólo con toda tu amada voluntad es como ha sido posible que los haya reunido.

¡Oh, Dios nuestro señor! Y ahora ya trabajo bien para ti y para él, mi adorado padre santo San Nicolás. Y ahora concédeme tú otros dos o tres días de tu ayuda ¡Oh, Dios! De esta manera los ubicaré bien a tus hijos, en donde encontrarán lo necesario para que trabajen por ti ¡Oh, Dios nuestro señor! Y también en donde encontrarán lo que ellos requieran para su sustento y para nuestro reino.

Mis hijitos reúnanse todos. Como no sé, quizá mañana o pasado mañana me muera, por lo que yo digo que reuniré a los religiosos y les preguntaré:

P. 12

In Dios yhuan in yehuatzitzin nechmomaquilis in Dios huelititistli yhuan in yehuantzitzin yn capa ynic nias inic tlalis noquaxochl

xihualauh in tinopiltzin tiMiguel Nicolas ma huel xiquichicaha ³² in motiachahua xicemo ca in tle quitomaquilisque in tiqitonochilisque in huehuetque in tlamaseucque

notlasopilhuane nehuatl niqutoa yehuatzí ye ca temonochilis señor conde de Santiago yhuan se ucsepa in yehuantzintzin in huehuetque yhuan yehuantintzitzin onca titononotzaque no ihuantitzitzin niquino-setlalis

a totecuiyoye Diose ca uel yn mani tinechmohuiquilitzinnohua ma niauh ma niquinnosentlalili in huehuetque

aun in axca ca yehuatl ynic anemehmochilitzin yn capa inic nipehuas nictlalis in noquaxoch nehuatl noso ca Nicolas Miguel nehuatl niqutoa onpa nipehua ynic tocayo tictepetzotzopeco

nehuatl Don Pedro de santa María yehuatzin techmomomaquilitzinnos
Camiltzin ³³ yn mo tle in campa inic itasque

nehuatl Don Pancis Tolotzin Inin yo quimochihua ca tiecchie co
co imotlatoltzin

nehuatl Don Juan Vasques Mete- ma ye quimochitzinno ma mota-
pech tzinno ini yehuatzin señor conde auh

in tehuantin ca ye nican tiechie

nehuatl Don Bartolomen Miguel nehuatl niqutohua notlaçoixpatzin-
Cacacapolohuac co ma nonotzinnos yn yehuatzin se-
ñor conde de Santiago Don Luys de

Belasco Altamerano yehuatzin tech-
molhuilis in capa inic tiasque

nehuatl Don Inasio Xochitecami- ma ye quimochihua in nehuatl ca
tzi Xochimilco. san nicnotl tolchielia in Dios nixoch-
tecamilitzin

nehuatl Don Xano de Santa María ma y quimochihua macamo ximote-
Xalatlaco ³⁴ quipachotzinno ca ye tiecchie in tle
notlanahuatiltzin

³² Debe leerse *quichicahua*.

³³ En esta parte de la página las grafías son menudas y no muy claras.

³⁴ Según la *Descripción del Arzobispado de México*, Xalatlaco era cabecera con

P. 12

La voluntad de Dios, y ellos me darán el poder de Dios y la de ellos también, para así ir a colocar mi linde.

Ven hijo mío, tú que eres Miguel Nicolás, dáles toda la animosidad a tus hermanos mayores, busquen lo que les daremos. Llamaremos a los ancianos y a los devotos.

¡Oh, mis amados hijos! Yo digo, que ya habrá de llamarle al señor conde de Santiago y después a ellos, los ancianos, y todos ellos acá platicaremos. También a ellos los reuniré.

¡Oh, Dios nuestro señor! Que ya en este momento me acompañas. Debo ir, debo reunir a los ancianos.

Y ahora como ya él me espera, así ya comenzaré a colocar mi linde. Yo me llamo Nicolás Miguel. Yo digo, allá empezaré donde se llama Tepetzotzopeco.

Yo soy don Ignacio Xochitecamiltzin Xochimilco. Él nos dará el camino para seguir.

Yo soy don Francisco Tolotzin. Esto ya se hará, tan sólo esperamos su indicación.

Yo soy don Juan Vásquez Metepech. Aquí ya lo hizo, debemos ver a él, al señor conde, y nosotros ya por acá lo esperaremos.

Yo soy don Bartolomé Miguel Capolohuac.⁶ Yo digo ante su respetada presencia que se le llame a él, al señor conde de Santiago don Luis de Velasco Altamirano él nos indicará por dónde iremos.

Yo soy don Ignacio Xochitecamiltzin Xochimilco. Que ya se haga, como yo soy un humilde, sólo esperamos a Dios. Yo soy Xochitecamiltzin.

Yo soy don Jacobo de Santamaría Xalatlaco.⁷ Que ya se haga, que no se mortifique usted; que ya sólo esperamos lo que usted nos ordene.

⁶ Debe ser Cahcapolla, cerezal (cerezo americano) como lo registra Rémi Siméon en su *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México, Siglo XXI, 1985, p. 67.

⁷ El nombre Xabo, aparece incompleto, se deduce lo anterior porque el mismo nombre aparece en la página 23 completo: Xacobo.

nehuatl Don Locas Texcali in Tlanatexcalyac

nehuatl Don Santiago Diego Vasques

nehuatl Don Carlos Tenantitechteni

nehuatl nitlananquilia y achtopa matlachahua in yolotzin in Dios

ca sa no yqui niquitoa macamo ximotequipachiotzin noca ilnamiqui techmotlanequililis in

ca san no yuhqui niquitoa yn nehuatl ca ticchie in notlatoltzin

cinco estancias. Sus habitantes eran mexicanos, otomíes y matlatzincas. Cf. Javier Romero Quiroz, *Santiago Tiaquistenco*, Estado de México, el gobierno del Estado de México, 1978, p. 21.

Yo soy don Lucas Texcali de Tlaxmatexcalyac.

Yo soy don Santiago Diego Vásquez Ocuiltzin Ocuilpa.⁸

Yo soy don Carlos Tenantitech Tenanco.⁹

Yo contesto, que de igual forma, antes todos paguen tributo.

También yo digo, que no se aflijan ustedes de qué manera nos dará su voluntad Dios. Aquí lo esperaremos.

También digo yo, que esperemos su anuencia.

⁸ El segundo apellido de este anciano, está ilegible en esta página, pero en la 23 aparece claramente.

⁹ El segundo apellido de este personaje está ilegible por deterioro del manuscrito, sólo se aclaró al consultarlo en la página 23.

P. 13

Nehuatl notoca don Nicolas Miguel nica Quatepetitech onech-notlalilitzinno in Dios yhuan in yehuatzin notlasotatzin santo san Nicolas nehuatl oniquinosentlalili in tlatl³⁵ inaseque huehuetque ynic mixpatzinco momochintitzitzin quimotilisque in capa nechmomaquilitzinno ihuelititzin in cenmanahuacque ca tzentli in semanahuac tlatohuani totecuiyo Dios inic tlalis in tlatl machiotl.

nehuatl notoca Nicolas Miguel amo nicmati aso axca noso mostla noso huiptla ninomiquilis axca uc nechmonemiltilia in Dios yhuan in yehuatzin notlasotatzin santo san Nicolas ca timochitin nica titononotza nica Quatepetitech nica onechmotlalilitzinno in Dios

Auh in axcan maniauh nicnanilitiuh yn yehuatzin señor conde ca ye nica metzticate in huehuetque ma Dios monahuatzin comoyetzinnotil notlasomahuistlatocatzine

notlatocatzin nica ye ticnomahuistitica in tel nonetequipacho ica in capa nechmotlaliliti cetqua ni Dios yhuan yn yehuatzin notlasotatzin santo san Nicolas ca ye quali quimotequilia nilhuiticate in axcan ca nictlatlani yhuelitzin in Dios achtopa sauctepa in tehuatzin tinechmomaquilis huelitilistli in capa ynic nias ynic tlalis noquaxoch

ma yuhqui mochi notlatocatzinne

(lado derecho)

nopiltzin xihualmoahuicatzino tle motetzinco monenequi nopiltzin tle nonetequipacho

nopiltzin xihuahual ticmatis in canpa onechmomaquilitzin in Dios ini axcatzin yhuan y nehuatl xiquita xiquisentlali mochintin nopilhua ymixpa yes nehuatl anmechmacas in notli in canpa ye yaque yhuan in capa mitzmomaquilis in Dios in tehuatl tiNicolas Miguel mostla onpa mach ximohuica

³⁵ En el texto aparece la forma *tlatl* en lugar de *tlalli*.

P. 13

Yo me llamo Nicolás Miguel, aquí en Cuatpetitech me ubicó Dios y él, mi adorado padre santo San Nicolás. Yo reuní algunos ancianos para tratar lo relacionado con las tierras y así, de esta manera, frente a todos ellos, vean en dónde me darán con el poder y la autoridad de los dueños del mundo, con la generosidad del gran señor del mundo, Dios, nuestro señor, de manera que al fin colocaré el linde de tierras.

Yo me llamo Nicolás Miguel. No sé si tal vez hoy, mañana o pasado mañana me mucra; ahora todavía me da vida Dios y él, mi adorado padre santo San Nicolás. Todos juntos aquí platicaremos, aquí en Cuatpetitech, aquí donde me ubicó Dios.

Y ahora, ya iré a traer a él, al señor Conde, porque ya están aquí los ancianos.

Que Dios esté con usted, apreciable e ilustre gran señor. Mi gran señor, ya aquí nos honra usted con su presencia. En verdad me preocupo por la tierra, el lugar en donde me vino a dejar Dios y él, mi adorado padre santo San Nicolás. Ya con bien lo delimita, los que somos dignos sin merecerlo. Ahora que primero le pregunté a Dios su voluntad y enseguida a usted señor conde, ahora me darán la facultad en donde así iré a colocar mi linde. Y así se hizo ; Oh, mi gran señor!

Mi hijito, ven por lo que necesitas, por lo que te preocupa ven. Sabrás en donde te ha dado Dios de lo que es suyo y mío. Mira reúne a todos tus hijos, frente a ellos estará Dios. Yo les indicaré el camino a donde irán y en donde te dará Dios a ti, que eres Nicolás Miguel. Mañana allá preséntame.

P. 14

Tlatoquee yo nicnotilito in tlatohuani quimitalhuia ma onpa nech-
chieca mostla onpan auh ca yoquiz inon in onechmonahuatili

yohual mohuicac yn yehuatzin señor conde de Santiago Do Loys
de Belasco Altamerano ma ixquich amo tlapaltzin xicmochihuilitzin
noca ca amo tlasoixpantzinco oncan anmetzticate in tle quimitalhui

xihualauh in tehuatl tinopiltzin Niticolas Miguel axca nimitzilhuis
in capa ynic tias in capa tlamiz nonechmomaquilitzinno in Dios nimi-
tzilhuis in capa ynic tias in capa mitzmomaquilitzinno huelitilistli in
Dios canpa tictlalis in noquachox yhuan in nanahuatin yn oncan ancate
in nopilhuan amixpa inic canpa ynic pehuas quitlalis quaxochtli

tlatoquee ca yehuatl inic anemechnonochili ma ixquich anmotla-
paltzin xicmochihuilitzin noca ma xocomanilica yn amomatzin inhuan
yn iyohuitzin in Dios matihui antzin ma uc nican xinechanochielica
ma uc niconotlatlaniliztli³⁶ in Dios yhua yn yehuatzinoa tlasotatzin
santo san Nicolas

capa inic tiasque tiquequa tehuatl Nicolas Miguele matihuan
ma xihualmohuica ca amochitin annopilhuan ma xicmeltilili in amo
tlatolmatihuan

³⁶ Debe leerse *niconotlatlaniliz*.

P. 14

¡Oh, grandes señores! Ya fui a ver al gobernador y dice que lo esperemos mañana allá, que ya está aprobado, fue lo que me avisó.

Ya vino él, el señor conde de Santiago don Luis de Velasco Altamirano, que se haga vuestra misericordia. Ante vuestra apreciable presencia, aquí están los ancianos, los que vos indicásteis.

Ven tú, mi hijito, eres Nicolás Miguel, ahora te diré en dónde, ahora al fin irás a donde les señalaré lo que les ha dado Dios. Te diré a dónde. Ahora sí irás, a donde te dará Dios el poder y la autoridad, donde colocarás tu linde. Y a ellos, esos que están acá, tus hijos, enfrente de ellos, se mostrará donde comenzarás a poner los lindes.

¡Oh, grandes señores! Hagan su misericordia por mí y, con la voluntad de Dios, tomen en vuestras manos aquello que a vosotros he platicado. Que también él, al menos aquí que me hable, al menos le preguntaré lo que Dios y él, mi amado padre santo San Nicolás, han dispuesto.

En donde al fin iremos como lo deseas tú Nicolás Miguel, que vayamos, que se vengan todos tus hijos. Enséñales que no saben hablar.

P. 15

Totecuiyoye Diose ca mach nomasehual inic in mani tinechmohuiquilitzinnohua ma nictlatlani in motlasohuelitzin yhuan in tehuatzin in tinotlasotatzin santo san Nicolas totecuiyoye Diose ma ixquich in notlasohuelitzin ma xinechmomaquilitzinno oc ome yey tonali ma uc nixpati in capa tlacahuas in motlasoyolotzin in tinechmomaquilitzinnos in notehuapahuilis tlactzin ³⁷ yhua in notlalmachiotzin in quixuhtli ³⁸ auh in axca ma xinechmomaquilitzinno motlasohuelitzin ca ye niconana yn notlasohuitzin yhua yn motlachihualtitzinhua y nican oniquisentlali nica Quatepetitech nehuatl notoca Nicolas Miguel

ma tihuatzin ma xicomani ca in amomatzin tlasopipiltzinne ca onpa topehuatiuh in opa yo tictepetzotzopeco ca onpa in tipehuatihu ma tihuantzitzin

³⁷ Escribió *tlactzin* por *tlaltzin*.

³⁸ Debe escribirse *quaxochtli*.

P. 15

¡Oh, Dios nuestro señor! ¿Acaso es así mi merecimiento, que me acompañes tú? Yo le pregunto a tu amada voluntad y a ti mi amado padre santo San Nicolás. ¡Oh, Dios nuestro! Dáme con toda tu amada voluntad, aún dos, tres días, pues me gustó el lugar en donde dejarás lo que tu adorado corazón me dará, mi venerable tierra, mi venerable linde, para mi desarrollo. Y ahora dádme vuestra amada voluntad, pues ya tomo vuestro amado poder y a vuestros hijos que aquí los reuní, aquí en Cuatpetitech.

Yo me llamo Nicolás Miguel.

Tomad en vuestras manos mi petición. ¡Oh, nobles caballeros! Por allá iremos a comenzar, por allá dividiremos las tierras, por allá iremos a empezar, vosotros también ancianos.

P. 16

Quepilco

Tochtepetl

Hixoapa

Quisa Tesotli

Apipilhuasco

Aquixapa

Se nieto de Cabra

Tliapa Chichitoco

Ca yo titlani yo ma ximosehuitzino

camatic tictonahuatilitzino tihuan

señor conde

Cozcatocón

Tlalcospa

Yolotepec

Nehuatl notoca Nicolas Miguel nica

nica nictocayotia Tolmmaman

Yectemitzin in Dios

Tetatzi, ihuan itlaso

piltzin ihuan espilito

Santo

P. 16

Quepilco

Malacatepetl

Xalithuaco ¹⁰

Tochtepetl

Huexoapa

Quisatesontli

Apilpilhuasco

Cuixapa

Se nieto de cabra

Tliapa

Ihilntoco ¹¹

Como ya terminamos descansan ustedes ancianos, y avisémosle al señor conde.

Coscatocón

Tlalcospa

Yolotepec

Yo me llamo Nicolás Miguel. En el nombre de Dios padre, de Aquí le nombró Tolimmaman Xa- Dios hijo ...¹² lithuaco.

¹⁰ Debe decir: Xalithualco, como aparece en el segundo párrafo de la página 21.

¹¹ Debe decir: Chicahuastoco.

¹² En el texto alude a Dios padre, a Dios hijo, por lo que se deduce que el término no legible se refiere a Espíritu Santo.

P. 17

Xalithuaco

ca Nahuiteoya

Temacpal

Teliminiqua

Quetzalpetl ³⁹

Coyoltepetl

Tlacoltetitla

Nahui Quahuil ⁴⁰

Ichcatepetl

Teyayocotlachiuhque ⁴¹

Betintoco tlachichipa

Ma xopehua tiNicolas Miguel ma
 xiconochili in yehuatzintli in Dios
 ca mochiti in ixpa huehuetque tote-
 cuiyoye Diose
 ma nictlatlani amotlasohuelitzin ne-
 litzino ica in motlasotatzin in Dios
 tetatzin yhua in Dios tlasopiltzin
 yhua in espilito santo in nica toca-
 yotia tzotzopeco.

ma mochihua ca nica otitlamico
 molocayotia Olotepetl ca yo tlahua
 chi in iyolotzin Dios ma nicnotehui-
 litzinno ucsepa ma mosequica yec-
 temitzin in Dios tetatzi yhuan in
 Dios itlasopiltzin ihuan espiritu
 santo

³⁹ Quetzalpetl (cerro hermoso) pertenece junto con Olotepec y Coyoltepec, al municipio de Tianquistenco, según Manuel de Olaguibel, Cf. *Onomatología...*

⁴⁰ Al lado de Quahuil aparece otra palabra cuyos rasgos resultan difíciles de leer.

⁴¹ El documento tiene faltantes en la parte izquierda pero nosotros intentamos deducir los elementos que integran este topónimo.

P. 17

Xalithuaco

Temacpal

Teliminiqua

Ca . . .¹³ nahuiteoya

Quetzatepetl

Casoltepetl

Tlaciltitlita

Nahui cuahuitl

Teyayocotlachiuhque

Ichcatepetl

Comienza tú Nicolás Miguel. Háblale a él, a Dios, frente a todos los ancianos.

Betintoco tlachichipa¹⁴
Que se haga.

¡Oh, Dios, señor nuestro! pregunto a tu amada voluntad, que en el nombre de Dios padre, Dios hijo y Dios espíritu santo, aquí le doy por nombre Tzotzopeco.

Por aquí venimos a terminar, en donde se le llama Olotepetl,¹⁵ como ya dio tierras, el corazón de Dios, debo glorificar la bondad de Dios padre, Dios hijo y espíritu santo. Que Dios esté con vosotros.

¹³ La segunda toponimia aparece con tachadura y se transcribe como sigue: canahuiteoya.

¹⁴ Debe decir: Benitohco Tlalchichilpa.

¹⁵ Debe decir: Ololtepetl.

P. 18

Ca quemacatzin.

ca yo mochiuh intla nequilitzin in Dios ca ye nomasehuatic ca yo quimoneltitlique in nitlatoltzi nica metzitzino ticate in huehuetque

(lado derecho)

e nopilhua anquitaque anmochiti⁴² in capa ynic oquimomaquilitzin in Dios in capa ynic oquitlali in iquaxoch yhuan anquitaque in capa tlami in tle iaxcatzin in Dios yhua nehuatl aquisaque

e nopiltzin Nicolas Miguel ximohuica capa omitzmotlalilitzinno Diose axca ximoyolali mochi ca anmopilhua yhuan xicmocuitlahui yn mosanto yhuan in mopilhuan xiquimocuitlahua amo aqui hualas amech-sensenmanas xicmotlatlauhtilica in motlasotatzi santo san Nicolas

yhuan in amehuatzitzin in huehuetque ximohuicaca ca no yoque quichihua in tle amomotequipacho in amehuatzitzi i Nicolas Miguel yhuan yo quitaque in capa ic oquimonaquilitzino in Dios in capa quinextitiesque in tleyn ic quimotequipanilhuis santo ame.⁴³

⁴² Como en otras partes del manuscrito, los rasgos que aparecen aquí resultan ilegibles.

⁴³ Debe escribirse *amén*.

P. 18

Que asimismo se haga.

Ya se hizo el deseo de Dios, ya se logró. Ya hicieron verdadera su palabra, estando presentes los ancianos.

¡Oh, mis hijos!, han estado presentes, lo han visto en donde al fin le dio Dios, en donde ya colocó su linde y vieron en donde termina lo que es de Dios y mío, lo vieron.

¡Oh, mi hijito Nicolás Miguel! Ve en donde te ha ubicado Dios. Ahora alégrate con todos tus hijos, ocúpate de tu santo y asimismo de tus hijos. Nadie vendrá a dispersarlos, y ruéguele a su adorado padre santo San Nicolás.

Y vosotros ancianos, id, y haced que ya no se preocupe por ustedes Nicolás Miguel, pues ya habéis visto en donde les ha dado Dios, en donde vos encontraréis lo necesario (para subsistir) y con lo que estarán al servicio de Dios. Santo. Amén.

P. 19

A totecuiyoye Diose can tla auh quinmotlasoyolotzin cautinech moicnelilitzinno in naxca can nixpatic yhuan in ixpatzinco yn huehuetque yhuan in yehuatzin señor conde de Santiago Do Loys de Belasco Altarano⁴⁴ in capa in no tinechomomaquelitzin inhilitilistli in onictlali noquaxoch nehuatl notoca Nicolas Miguel nica otinechmotlalilitzinno nica Quatepetitech

auh yni naxca ca nica nipehua nicmochiotia in tle onictotocatia inpa noquaxoch ompeuh Tepetzotzopeco nica onictocac tiltic catzopetel ypampa onitocayoti Tepetzotzopeco quaxochtli ic se

nima onia onpa onictocayotitoli Imania opa omotecac teyahual ocosamalotl itictoli ypapa omotocayolitoli Imania ic ocan⁴⁵ omotlali-quaxochtli.

nima onia onpa niotocayotitoli Imania opa omotecac teyahual ipapa omotocayoti Yolotepec ic yexca omotlali quaxochtli

niman onia Coscatoc opa onictocac se yehualtecocatl ypapa omotocayoti Coscatocon ic naxca onotlaquaxochtli

Niman onia opa Chichahuastoco opa onictocac se chichahuastetl ypapa omotocayoti chichahuastoco ic maculcan⁴⁷ omotlaquaxochtli

⁴⁴ Debe escribirse Altamirano.

⁴⁵ El término correcto es *oncan*.

⁴⁶ Yolotepec es uno de los pocos topónimos que aparecen en este documento y que está registrado en la *Onomatología*, de Manuel de Olaguibel.

⁴⁷ Debe leerse *macuilcan*.

P. 19

¡Oh, Dios, señor nuestro! Que ya así con tu adorado corazón me has hecho un bien, y ahora tú me has complacido, enfrente de los ancianos y de él, el señor Conde de Santiago Don Luis de Velasco Altamirano, en donde tú me diste que en verdad he colocado mi linde. Yo me llamo Nicolás Miguel. Aquí tú me has establecido, aquí en Cuatpetitech. Y ahora por aquí comienzo a colocar lindes, por lo que voy dando nombre a cada linde.

Comencé en Tepetzotzopeco, aquí enterré una piedra negra sucia, por esto le llamé Tepetzotzopeco, es el primer linde.

Luego fui allá en donde le puse el nombre de Imania, allá colocamos una piedra redonda con forma de arcoiris, por esta razón se le llamó Imania. Acá se colocó el segundo lindero.

Luego fui a Yolotepec, allá enterré una pequeña piedra redonda, por tal motivo se le llamó Yolotepec. Se colocó el tercer lindero.

Luego fui a Coscatoco, allá enterré una piedra redonda con forma de collar, por ello se le llamó Coscatoco. Acá coloqué el cuarto lindero.

Luego fui a Chicahuastoco, allá enterré una piedra resistente, por esto se le llamó Chicahuastoco. Es el quinto linde.

P. 20

Nima onpa Tliapa onpa ⁴⁸ onictocac se tiltic ca teyahualtel⁴⁹ ypapa onotocayoti Tliapa chiquase ca onictlali quaxochtli yhua onpa omotlaqualtique in huehuetque oquimocualtique atlachanique —yhua sa onpa omocueptzin señor conde de Sa tehuati otechmotitlan.

nima onia onpa Se Nnieto De Cabra opa onictocac se tetzontetl oncan mopie ye chimalmimaquetetzoti ypapa omotocayoti Se Nieto De Cabra ic chololuc nictlaquaxochtli

nima onia onpa Cuixapa onpa onictocac se cuix tetl ipampa omotocayoti Cuixpa ic chicuexca onictlali quaxochtli

nima onia onpa Apilpilhuasco onpa onictocac se teapiloli ipapa omotocayoti Apilpilhuasco ic chicnaca onictlali quaxochtli.

Niman onia onpa Quisa Tesotli onpa onictocac se tesontel quipie onmatl ynic huiac ic tomahuac quipie se tlanahuactectli onpa onictocac quisticac ypapa omotocayoti quisa tesotli ic matlactli quaxochtli

nima onia onpa Huexoapa onpa onictocac si istac huexotl ypapa omotocayoti Huexoapa ic matlactli yhua se onictlali quaxochtli

niman onia onpa Tochtepecqui onpa moquetziticatca se tochtli ypapa omotocayoti tochpetl ic matlactli yhua ome y onictlali quaxochtli

niman otomalacachoto onpa motocayotia Quepilco onpa moquetztica se tepetl onpa quisa quehuatl ypapa motocayotia Quepilco onpa onictocac se texayactel yzitla yn tepetl ic matlactli yhua ome onictlaquaxocht

Quepilco onpa onictorac se texayac yzitla y tepetl ic matlactli yhua ome onictlaquaxocht

⁴⁸ Existen, como se puede observar, tres variantes gráficas para el mismo topónimo.

⁴⁹ Debe ser *Nahui*.

P. 20

Luego allá en Tliapa, enterré una piedra negra y redonda, por tal razón se llamó Tliapa. Es el sexto linde que coloqué. Allá comieron los ancianos, comieron atlachanique;¹⁶ ya nada más de allá se regresó el señor Conde, ya nada más a nosotros nos mandó, fuimos a rodear.

Luego fui allá a Se nieto de Cabra, allá enterré una piedra de tezontli. Aquí se tenía un escudo,¹⁷ por lo que se llamó Se nieto de Cabra. Es el séptimo linde que coloco.

Luego fui allá en Cuixapa, allá enterré una piedra con forma de milano, por lo que se llamó Cuixapa. Es el octavo linde que coloqué.

Luego fui allá en Apilhuasco, allá enterré una piedra con forma de vasija, por eso se le llamó, Apilpilhuasco (lugar de canales o conductos de agua). Es el noveno lindero que coloqué.

Luego fui allá en Quisatesontli, allí enterré una piedra de tezontli, tiene dos brazadas de largo y de grueso tiene una brazada. La enterré saliendo una parte, por esa razón se le llamó Quisatezontli (sale el tezontli). Es el décimo lindero que coloqué.

Luego fui allá en Huexoapa (lugar de sauces). Coloqué el décimo primer linde.

Luego fui allá en Tochtepecqui, allá aparece un conejo, por tal motivo se le llamó Tochtepetl (cerro del conejo). Coloqué el décimo segundo linde.

Luego fuimos a dar la vuelta allá en donde se llama Quepilco. Allá está erguido un cerro, en él abunda el quehuatl,¹⁸ por este motivo se le llamó Quepilco. Allá enterré una piedra que tiene cara (o con forma de cara) en la falda del cerro. Coloqué el décimo segundo linde.¹⁹

¹⁶ Se trata de cierta especie de peces comestibles.

¹⁷ Se trata de un escudo que se lleva en la muñeca de la mano.

¹⁸ Cierta especie de zacate.

¹⁹ El escribano equivocó el orden del lindero, éste le corresponde el décimo tercero.

P. 21

Niman otiaque onpa Malacatepecqui onpa momalacachohua in ne ecatl ipapa omotocayoti Malacatepecqui onpa onitocac se tepotzmalacatl onpa momasacachohua ecatl ypapa omotocayoti ma sacatepec ic matlactli onahui nictlali quaxochtli yhuan ca onpa omocochitique in huehuetque nima otlauhhuic nima omotlacualtique oquimocualtique sa sacatlatzizican tinemi yohual —nima ic oticonaque yn yehuatzin in Dios

nima otiaque opa Xalithualco onpa onictocac se texahualtetl ypapa omotocayoti Xallithualco ic xactli onictlaquaxochtli

nima tiaque onpa Temacplaco opa onictocac se temaxpalo ypapa omotocayoti Temaypalco⁴⁸ ic caxtoli onse onictlali quaxochtli ca san onca otechhualmocuепili in Dios otihualaque ic y calaquia tonali

nima otihualaque tetl i momonequia opa oniquimixnamicti ome tema yahualtique ypapa omotocayoti Temaycpalco ic caxtoli ome y onictlali quaxochtli

nima otihualaque ytech se tepetl onpa moquetztica se tetlaquetzaltetl ypapa onitocayoti Quetzaltepetl oticpanihuique

P. 21

Luego fuimos allá en Malacatepecqui (cerro que hace girar). Allá enterré una piedra con forma de huso deforme. Allá da vueltas el viento, por eso se le llamó Malacatepec (cerro que hace girar). Allá coloqué el décimo cuarto linde; allá durmieron los ancianos. Luego al amanecer comieron, comieron hormigas del zacate. Luego continuamos y, rato después empezó a llover, por esta razón tomamos el camino de Dios.

Luego fuimos allá en Xallithualco. Allá enterré una piedra de grava y arena, por esta razón se le llama Xollithualco en el patio de arena. Coloqué el décimo quinto lindero.

Luego fuimos allá en Temapleco.²⁰ Allá enterré una piedra con forma de silla, por lo que se le llamó Temaypalco²¹ (en la piedra con forma de silla). Coloqué el décimo sexto linde. Hasta acá nada más llegamos. Nos regresó Dios. Regresamos ya ocultándose el sol.

Luego vinimos al pedregal y fue oportuno que en ese lugar se sobrepusieron dos piedras redondas; por esto se le llamó Temajpalco²² (en las piedras empalmadas o sobrepuestas). Coloqué el décimo séptimo lindero.

Luego vinimos cerca de un cerro. Allá está erguida una piedra, por eso se le llamó Quetzaltepētīl (cerro erguido); y continuamos.²³

²⁰ El escribano omitió la vocal "i", y en el mismo término invirtió la consonante "p" y la vocal "a", por lo que debe decir: Temaicpalco.

²¹ El autor omitió la consonante "c", por lo que debe escribirse: Temaicpalco.

²² Debió escribirse: Temaicpalco.

²³ No aparece el orden del lindero, que debe ser: décimo octavo.

P. 22

Niman otihualaque Coyoltepec onca onictoca ye yn tetcoyolme ypapa motocayoti Coyoltepetl ic matlactli yhuan chiucnoc ma onictla-quaxochtli yoloco in tepetl oniquitocac.

niman otihualaque Tlacultetitla ocaca se tetl huey onitlamachoti tequiz yca nacapa onixotlac ypapa omotocayoti Tlacultetitla

niman otihualaque onca capa ca Nahui Quahuitl mani otictocayoti tiquizque Nahi Cuauhuitl y mani onca otitlamelauhque

niman otihualaque oncan Tochtepec onca onictocac se tochtetl —ypapa omotocayoti tochtepetl in se pohuali quaxochtli onictlali

niman oca otihualaque Tlatlchicapa onca tepitzin otitosehuique otictocayotiqui —Tlachichilpa.⁴⁹

niman oncan otihualaque otechmocuepilitzinnoto in Dios oncan Olotepec oncan otiquitocaque se pohuali ololtiqueteme oome otiquitocaque yc —onca otlamicoco in quaxochtli se pohual ca otictlali que quaxochtli

⁴⁹ En el texto aparecen estas dos variantes.

P. 22

Luego vinimos a Coyoltepetl. Aquí enterré tres piedras pequeñas con forma de cascabel, por tal motivo se le llamó Coyoltepetl (cerro del cascabel). Coloqué el décimo noveno linde, las enterré en el centro del cerro.

Luego vinimos a Tlacultetitla. Acá está una piedra grande, la marqué en seguida en cuatro partes, la señalé, por esta razón, se le llamó Tlacultetitla (varas sobre la piedra).²⁴

Luego vinimos acá en donde están cuatro árboles, le llamamos Nahui Cuahuatl (cuatro árboles), en este momento, ya no más de acá continuamos nuestro camino.²⁵

Luego vinimos acá en Tochtepec. Acá enterré una piedra muy hondo con forma de conejo, por eso se le llamó Tochtepetl (cerro del conejo). Aquí coloqué el vigésimo linde.²⁶

Luego vinimos aquí a Tlatlchicapa.²⁷ Aquí descansamos un poquito. Le nombramos Bentitoco Tlachichilpa,²⁸ (sobre la tierra colorada).²⁹

Luego acá vinimos, ya nos regresó Dios acá en Olotepc (cerro de piedras boludas). Acá enterramos piedras redondas o boludas, las enterramos de dos en dos, que ya aparecerán. Acá fue donde vinimos a terminar de colocar los linderos. Colocamos el vigésimo linde.³⁰

²⁴ El escribano omitió el orden del lindero, que debe ser: vigésimo.

²⁵ El autor omitió el orden del lindero, debe ser: vigésimo primero.

²⁶ El orden que le da al linde no corresponde, puesto que debe ser: vigésimo segundo.

²⁷ Debe escribirse: Tlachichilpa.

²⁸ Véase lo expresado en la nota 27.

²⁹ Se omitió el orden del lindero, debe ser: vigésimo tercero.

³⁰ El autor equivocó el orden del lindero, correspondiéndole éste: vigésimo cuarto.

P. 23

Nehuatl notoca Nicolas Migul⁵² ome onictocac Don Pedro de Santa Ana ome oquimotoquili calmiltzin Don Paracisco⁵³ Tolotzin ome oquimotoquili Don Juan Vazquez Metepec ome oquimotoquili Don Bartolomé Miguel Cacapola ome oquimotoquili Don Jacobo de Santa Maria Xalatlaco ome oquimotoquili Don Inacio Moyollo Xochimiltzin ome oquimotoquili Don Santiago Diego Bazquez⁵⁴ Ocuiltzin Ocuilpa ome oquimotoquili

Don Lucas Mateo Texcaltzin Texcalli y Tlamatexcalyac ome oquimotoquili

Don Carlo Xano Tenantitech Tenanco ome oquimotoquili

axcan ca yocan oticquitocaque ololteme ypapa omotocayoti Olo-tepec ca onca otlamico in quaxochtli in namechmomaquilitzinno in Dios ca nehuatl notoca Nicolas Miguel nica onechmotlaliliztinno onca. Quatepetitech nica onechmotlaliliztin in Dios yhuan yn yehuatzin motlasotatzin santo san Nicolas nica Quatepetitech nehuatl notoca. Nicolas Miguel

a totecuiyoye Diose ca yo tinechmotlasoicneliliztinno in naxca ca yo nixpatic yn ca ye noyolo opachiuh ynic otinechmomaquilitzin in motlasoaxcatzin ynic onictlali noquaxoch

⁵² No aparece la letra *e* en el antropónimo.

⁵³ Este nombre propio parece habersele dificultado al escribano quien también en otra parte del manuscrito no logró plasmar las consonantes Fr juntas. Cf. p. 12 del manuscrito.

⁵⁴ Observamos aquí dos variantes del mismo apellido.

P. 23

Yo me llamo Nicolás Miguel, enterré dos. Don Pedro de Santamaría, enterró dos.³¹ Don Francisco Tolotzin, enterró dos. Don Juan Vásquez Metepec,³² enterró dos. Don Bartolomé Miguel Cacapola, enterró dos. Don Jacobo de Santamaría Xalatlaco, enterró dos. Don Ignacio Moyolla Xochimiltzin, enterró dos. Don Santiago Diego Vásquez Ocuiltzin Ocuilpa, enterró dos. Don Lucas Mateo Texcaltzin Texcalli Ytlamatexcalyac, enterró dos. Don Carlos Feliciano Tenantitech Tenanco, enterró dos.

Ahora que ya hemos enterrado las piedras boludas, por lo que se le llamó Olotepetl (cerro de las piedras boludas). Por acá vino a terminar la colocación de linderos de las tierras que me concedió Dios. Yo me llamo Nicolás Miguel. Aquí me estableció Dios, acá en Cuatpetitech. Aquí me establece Dios y él, mi adorado padre santo San Nicolás, aquí en Cuatpetitech. Yo me llamo Nicolás Miguel.

¡Oh, Dios señor nuestro!, que ya bondadosamente me has beneficiado. Y ahora ya estoy contento, ya mi corazón está satisfecho, porque ya me has dado tú lo que es amorosamente tuyo y, es así como he colocado mi linde.

³¹ El término "Calmiltzin" corresponde al segundo apellido de don Pedro de Santamaría.

³² El segundo apellido de don Juan Vásquez, debe ser: Metepech, tal como aparece en la página 12.

P. 24

Xihual in tehuatl in tinopiltzin tinopil Nicolas ma ximoyolalica yhuan in amehuati in anopilhuantzintzin ca sa ixquich intla huelitzin in notlasotatzin santo san Nicolas ynic amechmosentlalilitzino yhuan satepan nehuatl notoca Nicolas Miguel axca yo noyolopachihuh yhuan in amehuati yn moyolo opachihuh yn axca yn quitaque in capa ic otechmonequilitzin in Dios ihuan capa ic onictlali in quaxochtli in tehuatl in tiMiguel Nicolas ma xiquichicahua in motiachcahua ihuan yn motechahua macamo anquixicahuasqui in tle axcatzin in Dios yhuan intla otechmomaquilitzino in Dios

axca ma anquimocuitlahuasque yntla mostla noso huitla⁵⁵ ninomiquilis ca nehuatl in tlalicias y notlatol quename amechmetztilities yn yehuatzin in totlasotatzin tosanto san Nicolas ca sa onca onitlamico ca —in Dios ca amo nicmati niquexquich cahuitl ye nica nechmotlalilitzino in motlasotatzin in tosanto Nicolas nica Quatepetitech ca quin naxca nicmochiotia in quename itla onicqualchiuhitia ipan tonali San Bapo ypa nenezco in xihuitl machiotia mil y quinientos y sinquen axcan.

⁵⁵ Debe escribirse: huiptla.

P. 24

Ven tú, hijo mío, mi noble hijo Nicolás, consuélense tú y ustedes sus hijitos, que es toda la voluntad de mi adorado padre santo San Nicolás de que los haya reunido a todos. Yo me llamo Nicolás Miguel. Ahora que mi corazón ya está satisfecho y el de ustedes también, ahora que ya han visto en donde nos ha dado Dios y en donde he puesto el linde, y tú que eres Miguel Nicolás, fortalece a tus hermanos mayores y a la vez encomendados. No vayan a descuidar lo que es de Dios y lo que nos ha dado (Dios) y lo que ya es de nosotros. Lo van a cuidar. Si mañana o pasado mañana me muero, les dejaré mi palabra de que verá por ustedes él, nuestro adorado padre santo San Nicolás. Que acá nada más vine a terminar, que ya ha llegado el momento en que me llevará Dios, como no puedo saber cuánto tiempo ya aquí me ubica mi adorado padre, nuestro santo San Nicolás aquí en Cuatpetitech, que hasta ahora lo marco así como he colocado linderos. En este día de San Pablo, en los corrientes del año señalado de mil quinientos y cincuenta del presente.³³

³³ El autor señala aquí distinta fecha en relación a la que aparece en la primera página.

SO THAT IT MAY COME TO THE ATTENTION
OF ALL THE INDIANS:

An Eighteenth-Century Sermon on the Virgin of Guadalupe
and Juan Diego

ARTHUR J. O. ANDERSON and BARRY D. SELL

The story of the apparition of the Virgin of Guadalupe to the Nahuatl Juan Diego has long attracted scholarly attention. Of special importance to those working with colonial Nahuatl texts is the first securely dated Nahuatl account, written by Bachiller Luis Lasso de la Vega and published in 1649 by Juan Ruiz. Although the original title begins *Huei tlamahuiçoltica* it is more popularly known by the opening words of the Nahuatl text: *Nican Mopohua*. In 1926 the Mexican printshop of Carreño e Hijo published a photoreproduction of the seventeenth-century edition; it contains a facing Spanish translation of the Nahuatl by Presbítero Licenciado Don Primo Feliciano Velázquez.¹ Velázquez's translation also can be found among the very extensive selection of colonial sources on the apparition to be found in Ernesto de la Torre Villar and Ramiro Navarro de Anda's *Testimonios históricos guadalupanos* (1982, Fondo de Cultura Económica).² An exhaustive study of the Nahuatl and Spanish sources on the apparition can be found in the forthcoming *Our Lady of Guadalupe: The Origins and Sources of a Mexican National Symbol, 1531-1797* (University of Arizona Press) by Stafford Poole, C.M.

Rarely even mentioned in any study is the account of the apparition presented here. It first appeared in the *Promptuario manual mexicano* (a collection of sermons published in 1759) of the Jesuit nahuatlato Padre Ignacio de Paredes. Paredes was one of the most well regarded and widely published authors of Nahuatl imprints of the later colonial

¹ An annotated edition with a transcription and translation into English currently is being prepared by Lisa Sousa and Stafford Poole, C.M.

² In addition, his translation appeared in his own *La aparición de Santa María de Guadalupe* (1931, México) [see León-Portilla, 1988, II, 406, item N^o 2807].

period. His publications include a *Catecismo* of 1758 (his Nahuatl version of a work by Padre Jerónimo de Ripalda, S.J.) and a *Compendio del arte de la Lengua Mexicana del P. Horacio Carochi* of 1759 (his summary version of a celebrated seventeenth-century grammar by a fellow Jesuit).

Our transcription tries to follow the original text page-by-page (from LXXIII to LC) and line-by-line. All material in brackets is ours, often "sic" to mark obvious errata. In the section where this sermon appears Arabic numerals had given way to uppercase Roman ones (e.g., "LXXIII" instead of "73"); we follow Paredes' choice of numeration. Divisions into sentences follow Paredes' indications; specific combinations of syllables to make words are occasionally adjusted to match his preferences as shown throughout his printed corpus. All lines are numbered and correspond to the numbered lines of the translation.

The translation tries to do two somewhat contradictory things: present the Nahuatl in a fluid English version along with revealing some of the original rhetorical structure and language. There is an inevitable tension between these two approaches, and the readers of *Estudios de Cultura Náhuatl* will undoubtedly find passages where alternative renditions are possible. The translation is guided in part by Paredes' own understanding of the Nahuatl as shown by his glosses of the Nahuatl text; all interested readers are urged to consult them in the transcription. Translations of the Latin and a few substantive comments can be found in the footnotes. They are all by Stafford Poole, C.M., to whom we both acknowledge thanks.

While an extensive analysis of this piece within the general run of Guadalupan materials is impossible here, a few words about Paredes' attitude towards the Nahuatl of his time will help place this sermon within the larger corpus of Nahuatl writings of all kinds. Paredes was a language purist, as were many fellow published authors of the later colonial period, looking back with affection and longing on what is now called "Classical Nahuatl." In the "Razón de la obra al lector" of the *Promptuario* he states:

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, ô impressos, ô manuscritos; que conservan en su propiedad, y elegancia este fecundo, y elegantissimo Idioma. Y de proposito he omitido otras voces, que se usan en algu-

nos lugares; por ser en la realidad barbaras, y que jamas se hallan en estos celeberrimos Maèstsos del Idioma.³

This does not mean he was totally unrealistic, however, for he immediately adds: "Esto no quita, que si en algunos lugares se usaren estos Barbarismos, se acomode uno con ellos, para que lo entiendan."⁴

His strong purist sentiments also are evident in his other works. One of his last comments in the *Compendio* is that with the help of his summary version of Carochi's grammar one could learn proper Nahuatl in six months at most, "y sin las impropiedades, y barbarismos, que â veces se experimentan; y con que sale una mezcla de Castellano, y Mexicano, que ni en uno, ni en otro Idioma se entiende."⁵ He is equally unequivocal in the *Catecismo*. Everything regarding the language, he declared, "he sacado, como de pura fuente, de los mas antiguos, mas classicos, y mas eminentes Autores, que fueron en realidad los Cicerones, los Curcios, y Tacitos de esta eloquentissima Lengua."⁶

Notwithstanding his strong purist sentiments this well-read nahuatlato's version of the apparition is written in the Nahuatl of the later, not the earlier, colonial period. To take up only one point: the stylistic differences between the 1649 and the 1759 accounts are striking. Passages in the former are strongly reminiscent of exemplars of the *huehuetlatolli* genre; the latter, while conventionally polite, at most has very faint echoes of the more complex and metaphorical traditional rhetoric.⁷ When the first encounter takes place, for example Saint Mary quickly identifies herself in the present transcription and translation as follows (see lines N^o 262-266):

Mayecuel xocommati, in Tinoconetzin, in Tinococoyotzin, ihuan ma yê yuh ic ompachihui in Moyollo: Ca Nehuatl ca Nisanta MARIA, ca in Nicemicac Nichpochtli; in Yehuatl in Imissatzin ticcaquitiuh; No ihuan Nehuatl ca in Nihuel nelli Nichpochnantzin in Totecuiyo Jesu-Christo.

(Now then know, my child, my youngest son, and be satisfied [knowing] that I am Sain Mary ever Virgin, she whose Mass you are going to hear. Also I am indeed truly the Virgin Mother of our Lord Jesus Christ.)

³ Paredes 1759b, preliminary leaf, unnumbered.

⁴ *Ibid.*

⁵ Paredes 1759a, 202.

⁶ Paredes 1758, "Razón de la obra al lector", preliminary leaf, unnumbered.

⁷ As exemplars of the *huehuetlatolli* genre we are thinking above all of Book 6 of the *Florentine Codex*, the *Bancroft Dialogues*, and the published *Huehuetlatolli* of Fray Juan Bautista of 1600.

Notice the contrast of this Hispanized passage with the corresponding section in the 1649 account, with its deity epithets in Nahuatl that could have been lifted straight from the prayers and orations to the pre-Hispanic gods:

Ma xicmati, ma huel yuh ye in moyollo noxocoyouh ca nèhuatl in niçēquizca cemìcac ichpochtli Sancta Maria in ninantzin in huel nelli Teotl Dios in ipalnemohuani, in teyocoyani, in Tloque Nahuaque, in Ilhuicahua in Tlalticpaque.⁸

(Know and be very sure, my youngest one, that I am the completely and eternally Virgin Saint Mary; I am the mother of the true Deity, God, the Giver of life, the Creator of people, the All-pervasive, the Master of Heaven and earth.)

Closely related to style is the use of Nahuatl indirection and inversion. In Paredes' sermon Juan Diego addresses Saint Mary for the very first time as "Cihuapillê" (O Lady), speaking to her much as a Spanish speaker would (see lines N° 258-9 of this transcription and translation). In the Lasso de la Vega work, however, he begins with "Notecuiyoe, Çihuapillè Nochpochtzinè" (O my Lady, O Noblewoman, O my *daughter*)!⁹ This is not the only instance, either, where Juan Diego calls Saint Mary his "daughter."¹⁰ Even the best Hispanic nahuatlato rarely employed this aspect of polite Nahuatl since it jarred so much against Hispanic sensibilities.¹¹ The well-read Paredes was fully aware of the stylistic features of early colonial Nahuatl (including Nahuatl indirection and inversion), but in seeming violation of his own strictures about following earlier usage he essentially wrote in the polite Nahuatl of his own time, and not that of the "classical authors" whom he admired so much.

What we present here to the readers of *Estudios de Cultura Náhuatl*, then, is Paredes' particular version of the apparition. Because it is not identical with the more famous account of 1649 it deserves more analysis. Paredes states in the heading to his sermon that it was com-

⁸ Lasso de la Vega 1926, 30 (2 recto of the original).

⁹ *Ibid.* Underlining ours.

¹⁰ See also Lasso de la Vega 1926, 32 and 34 (two examples on each page), and 40 [3 recto and verso, and 5 recto of the original].

¹¹ A clear but relatively rare example can be found in Sahagún 1969, 99: "Hotzin, cocotzin, tepitzin, conetzin, nochpuchtzin: ca otoconmocujli, ca otoconmanjli yn ihijotzin in moconetzin. in tlacatl in motecujotzin" (O dove, little one, child, my daughter, thou hast taken, thou hast grasped the spirit of thy child, the master, thy lord). A note by the editors and translators reminds the reader that when referring to "thy child" that "the father is meant".

posed "so that it may come to the attention of all the Indians." We present it here so that it may come to the attention of all those interested in further studying the apparition in its original sources.

WORKS CITED

- LASSO DE LA VEGA, LUIS. 1926. *Huei tlamahuiçoltica*... México: Carreño e Hijo. Editor and translator, Presbítero Licenciado Primo Feliciano Velázquez. Includes photoreproduction of the 1649 edition printed by Juan Ruiz.
- LEÓN-PORTILLA, Ascensión H. de, 1988. *Tepuztlahcuilolli. Impresos en Náhuatl*. Volume II. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- PAREDES, Padre Ignacio de, 1758. *Catecismo de la Doctrina Crstiana*, México: Imprenta de la Biblioteca Mexicana.
- , 1759a. *Compendio del arte de la Lengua Mexicana del P. Horacio Carochi*. México: Imprenta de la Biblioteca Mexicana.
- , 1759b. *Promptuario manual mexicano*, México: Imprenta de la Biblioteca Mexicana.
- SAHAGÚN, Fray Bernardino de, 1969. *Florentine Codex*. Book 6-Rhetoric and Moral Philosophy. Editors and translators, Arthur J. O. Anderson and Charles E. Dibble. Salt Lake City and Santa Fe, New Mexico: The University of Utah Press and the School of American Research.

LXXIII

SERMÓN

DE NUESTRA GRAN REYNA, PODEROSISIMA

Patrona, Madre, y Señora nuestra,

MARÍA SANTISSIMA

DE GUADALUPE

EN QUE BREVE, Y CLARAMENTE

se refiere la historia de su admirable, y milagrosa Aparicion; para que esta llegue à noticia de todos los Indios, por la misma Señora especialmente favorecidos.

- 10-19 Temachtilli in Itechcopatzinco in Tlâtocacihuapilli, cenca huelitini Totepantlâtocatzin, Totzopelicanantzin, ihuan Tocihua-tecuiyotzin, in Yehuatzin in Cemîcac Ichpotzintli, Santa MARIA de Guadalupe. Auh in oncan âmo hueyac chipahuacatlâtoltica motecpancapohua in Cenquizcamahuizauhqui in Inexilitzin, in Îcuilolocatzin, in Icopincatzin in Itilmatitech in Macchualtzintli Juan Diego: inic machtilozque in Ixquich-tin in Icnomacehualtzitzintin, ca nel in Yehuantin occencayê otlacoliloque, oicneliloque.
- 10-23 EGO JOANNES vidi sanctam civitatem Jerusalem novam, descendentem de cœlo . . . Ecce tabernaculum Dei cum hominibus, et habitabit cum eis. Et ipsi populus ejus erunt: et ipse Deus cum eis erit eorum Deus. Ap. 21. V. 2. & 3.
- 24-37 O Caquitzic (rezonó) quemmanian in ompa in Ilhuicac, in Dios Itlaneltocacatzitzitzinhuanê, in Amotzopelicaichpochnantzin, Santa MARIA in Itlazomahuizpilhuantzitzinê (hijos amados de vrâ dulce Madre, y Virgen) in Ixocoyotzitzinhuanê; (sus Benjamines, ò hijos los mas pequeños) Ocaquitzic, (niquîtoa) N.P; in ompa in Ilhuicac, in ompa in Dios in Itlâtocatepanchantzinco, in ompa in necencuiltonoloyan, in Gloria, centetl huel tepâpaquilti tlatolli, centetl cenca teyollali chichahuac paccatzâtziliztli; (una grande voz que alegraba) in quimpâpaquiliztlalhuiaya, (publicaba alegría) quinyollaliaya, ihuan âmo zan quenamí quimpâpaquiltiaya in ce-

ENGLISH TRANSLATION

- 1-9 Sermon on our great Queen, very powerful patroness, Mother, and Lady, most holy Mary of Guadalupe, in which the account of her wonderful, miraculous apparition is briefly and clearly told, so that it may come to the attention of all the Indians, especially favored by that same Lady.¹
- 10-19 Sermon concerning the great Lady, our very powerful Intercessor, our sweet Mother and our Mistress, Saint Mary of Guadalupe, ever Virgin; and there, in brief [and] clear language, is related step by step, her perfectly marvelous apparition, her portrayal, the reproduction of her likeness on the cape of the Indian, Juan Diego, so that all humble Indians may be instructed; for in truth they are especially shown compassion [and] favored.
- 20-23 Ego Joannes vidi sanctam civitatem Jerusalem novam, descendentem de celo . . . Ecce tabernaculum Dei cum hominibus, et habitabit cum eis. Et ipsi populus ejus erunt, et ipse Deus cum eis erit eorum Deus (Ap. 21:2 & 3).²
- 24-37 There in Heaven resounded—you believers in God, you beloved esteemed children, you youngest sons of your sweet Virgin Mother, Saint Mary—there resounded, I say, my children, there in Heaven, there in God's lordly palace, there in the place of beautiful and complete riches, in Paradise, a most gladdening word, a most consoling, loud shout of joy

¹ I find it interesting that Paredes seems to imply that the apparitions were not well known among the Indians. Lines 1-9 seem to bolster the thesis of Taylor et al. that the apparition devotion was deliberately promulgated among the Indians in the eighteenth century" (Stafford Poole, personal communication, 30 August 1993).

² I, John, saw the holy city, the new Jerusalem, coming down from Heaven . . . Behold God's dwelling place with men and He will dwell with them. And they will be His people and God Himself will be with them as their God.

- mixquichtin in Ilhuicac Chanéque, in Ilhuicac Nemilicêque in quemmachamique in Ilhuicac Tepehuaque. (à los moradores, y Ciudadanos del Cielo.) Auh izardá, N.P; in tlein quitecaquitiaya in yehuatl in paccatzâtziliztli: *Lætamini Cœli, et qui habitatis in eis.* (Ap. 12. V.12.) Quîtoznequi. In Amehuantin in Ilhuicameê, in Ilhuicac Chanecatztintinê; in ompa in Dios in Itlatocatecpanchantzinco ammonemitiá, ihuan ixpantzinco in Cenhuelitini Teotl Dios ammocentlamachtitzinoá, macuelê axcan ipan inin pápaquilizilhuitl in Ammochtintzintzin, ma ximoyollalican, ma ximocecemeltican, ihuan ámo zan quenamî ma ximoyolpápaquiltican. (alegraos, regocijaos, y gozaos.) Auh izardá, N.P; in tleipampá ocaquiztic in ompa in Ilhuicac inin pápaquiliztatziliztli. Ipampa ca in ompa in Ilhuicatitech omonexti, ohuالمoteittiti, oitaloc in huei machiyotl, huei tlamahuizolli, cenca mahuiztic nezcaoytl; auh ca yehuatl catca Ce Tlacatl Cihuatzintli, Ce cenca mahuizauhqui Tlazoichpotzintli, in quimonezcayotiliaya (que figuraba) in
- 53-61 Yohuázin Tlátocacihuapilli, Santa MARIA. Auh in Yehuázin quimoquentzintinôtcaya in Tonatiuh (estaba en pie vestida del Sol. Icaya viene de Icac.) ihuan quimocxipepechtizintinôtcaya in Metztlí: (tenia la Luna á sus pies) ihuan in Icpactzinco quimopieliaaya in Quatlátocayotl, in Teocuitlaicpaxuchitl; ic mochichiuhcticatca mátlactlamantli omome Cíciltaltin: (tenia sobre su cabeza una corona, que se componia de doze estrellas) *Signum magnum apparuit in Cœlo: mulier amicta Sole, et Luna sub pedibus ejus, et in capite ejus corona stellarum duodecim.* (Ap. 12. V.1.) Auh ic ipampa, N.P: opápacoc, onecuiltonoloc, ôáahuialoc in Ilhuicac; (por esto huvo tanta alegria en el Cielo. Todos son impersonales) ic ipampa ocaquiztic in teyollali tzátziliztli.
- 65-68 Auh in axcan mayêcuel (aóra pues) N.P; titoyolehuacan, ma titoyolâcociican, mà àco yauh in Toyolia, in Tanima, ihuan ma xinechilhucan: *Quenocyê* (quanto màs) in Tehuantin in
- 68-69 Titlalticpac tlacà axcan titoyollalizque? *Quenocque* titolâahuiazque?

that announced joy, consoled, and completely gladdened absolutely all who dwelt in Heaven, who were alive in Heaven, the blessed citizens of Heaven.

- 37-39 And listen here, my children, to what the shout of joy announced to people: *Lætamini Cœli, et qui habitatis in eis* (Ap. 12:12).³
- 39-46 That is to say: You Heavens, you dwellers in Heaven, who live there in God's lordly palace and enjoy yourselves in the presence of the Almighty Deity, God; may you all now, on this joyful day, be consoled, be comforted, and gladden your hearts exceedingly.
- 46-53 And listen here, my children: The reason this shout of joy resounded there in Heaven was that there in Heaven appeared was shown to people, and was seen a great sign, a great miracle, a most marvelous phenomenon, and that was a Personage, a woman, a most admirable beloved Virgin in the form of the great Lady, Saint Mary.
- 53-61 And she stood, clothed with the sun and with the moon at her feet; on her head she had a crown a golden garland of flowers, ornamented with twelve stars: *Signum magnum apparuit in Cœlo: mulier amicta Sole, et Luna sub pedibus ejus, et in capite ejus corona stellarum duodecim* (Ap. 12:1).⁴
- 61-63 And for this reason, my children, there was joy, there was joy, there was great pleasure, there was contentment in Heaven.
- 63-64 For that reason the consoling shout resounded.
- 65-68 Now then, my children, may we be enamored, may we be stimulated, may our spirits, our souls, soar; and you must say to me: How much more will we people of the earth be comforted now?

³ Rejoice, O Heavens, and you who dwell in them.

⁴ A great sign appeared in Heaven, a woman clothed with the sun and the moon at her feet, and on her head a crown of twelve stars.

- 70-79 Ipampa ca huel nelli, ca huel melahuac: ca àmo zan ixquich in Imachiyotzin in Tlátocacihuapilli Santa MARIA, ca zanyêno yuhqui in huel inômatzinco (en su persona) in Yehuatzinin Cemícac Ichpotzintli Santa MARIA ca omonextitizinôco, omoteittitizinôco ihuan oittlaloc (se apareció, y fue vista) in nican Tlalticpac; in îquac Ilhuicacpa in Yehuàtzin in nican Cemanahuac omotemohuitzinô, ihuan in Tlazôtlacatzintli, in Icnomaehualtzentli Juan Diego oquihualmottitizinô, oquimonextilitizinô, ihuan oquimonônochilitzino. Ca nelli, ca melahuac, N.P.: ca zanyêno Yehuatl in Juan Diego hueliti quitoz, hueliti quitenehuaz, in tlein in Occetzin Teotlácuilcatzintli oquimitalhui òquimotenehuili. Ca nelnozo, ca in Juan Diego huel quitoz: EGO-IOANNES vidi sanctan civitatem
- 82-84 Jerusalem novam, descendentem de Cælo. Quitoznequi: Ca Nehuatl in Ni JUAN ca oniquittac, ca onicmahuizô; ca in Ilhuicac Altepetl (Ca Yehuàtzin in Santa MARIA) ca in iz Tlalticpac omotemohuitzinô, ca onechmottitizinô onechmonextilitizinô, ihuan onechmonônochilitzinô; (que se me apareció, se me manifestó, y me habló.) ihuan ca Nehuatl ca in nixtelolotica in Yehuàtzin ca onicnottili, onicnomahuiztililia, onicnonpechtequilili, inocnonônochili, ihuan in Inahuatiltzin onicnoneltilili: EGO JOANNES vidi sanctan civitatem... descendentem de Cælo... Gloriosa dicta sunt de te, civitas Dei. (Ps. 86. V.3.) Auh ica i izca, N.P.; ca zan niman in Totlâtocatzin Dios, ihuan Itlazonantzin in nican in Indiatlâtocayopan in Totlalpan, in Taltepepan omocallotitizinôque, omoyeyantîtzinoque, Totlan moetzinotiezque, ihuan Totlan monemitîtzinozque, inic techmopalehuilizque; ihuan inic in Yehuantzitzin totech ommopohuitzque; ihuan inic in Tehuantin in intetzinco tipohuizque in Yehuàtzin in Dios, ihuan in Itlazomahuizichpochnantzin
- 102-103 Santa MARIA: Ecce tabernaculum Dei cum hominibus, et habitabit cum eis: et ipsi populus ejus erunt; et ipse Deus cum eis eorum Deus. (Ap. 12.) Auh ihui in, N.P; ma ti-

- 68 How much more will be delighted?
- 69-69 How much more will be gladdened?
- 70-79 Because it is really true, it is really a fact, that not only the likeness of the great Lady, Saint Mary, but similarly Saint Mary, ever Virgin, herself came to reveal herself, to show herself, and was seen here on earth when she descended from Heaven to the world here and showed herself, revealed herself, to the beloved, humble Indian, Juan Diego, and spoke to him.
- 79-82 It is true, it is a fact, my children, that same Juan Diego was able to say, to express, what another divine scribe said [and] expressed.
- 82-84 Because that is so, Juan Diego was able to say: Ego Joannes vidi sanctam civitatem Jerusalem novam, descendentem de Cælo.⁵
- 84-92 That is, I, John, saw [and] marveled at the Heavenly City (Saint Mary), for she descended here to the earth; she showed herself, she revealed herself to me, and she spoke to me, and with my own eyes I saw her; I honored her; I bowed to her; I spoke to her; and I carried out her orders.
- 92-94 Ego Joannes vidi sanctam civitatem... descendentem de Cælo... Gloriosa dicta sunt de te, civitas Dei (Ps. 86:3).⁶
- 94-101 An with this then look, my children: at once our Ruler, God, and His beloved Mother were housed, were lodged here in the Indian realm, in our land, our city; they will be among us and live with us in order to aid us and in order that they should belong to us and so that we should belong to God and to His beloved honored Virgin Mother, Saint Mary.
- 102-103 Ecce tabernaculum Dei cum hominibus, et habitabit cum eis: et ipsi populus ejus erunt: et ipse Deus cum eis eorum Deus (Ap. 12).⁷

⁵ I, John, saw the holy city, the new Jerusalem, coming down from Heaven.

⁶ I, John, saw the holy city... coming down from Heaven... Glorious things are said of you, o city of God.

⁷ Behold God's dwelling place with men and He will dwell with them. And they will be His people and God Himself will be with them as their God.

- 104-110 quimpápaquiliztlalhuican in mochintin in Totlalpan Tlacá; (publiquèmos alegría à todos) ihuan occenca yê in Macehualtitzintin, in Icnotlacatzitzintin, in Itlazopilhuan[t]zin in tlátocanantzin in Ilhuicac Cihuapilli Sta Maria; in Yehuátzin oquimmopiltzintitzinô, oquimmoconetitzino; inic ilhuicê (especialmente) quimmocuitlahuitzinoz, quimmocnoittilitzinoz,
- 111-115 ihuan quimmomaquixtilitzinoz. Ihuan ámo zan quenami N.P.; ipan inin neyollalilizihuitl ma tiyolpápaquican, ma titoyollalican, ma titocuiltonocan, ma Topan caquizti in Ilhuicac pápaquiliztíztiliztili [sic], ihuan huei neyollalitztíca, ma tiquítocan:
- 115-119 Lætamini, Terra et omnes, qui habitatis in ea: In Tiyancuicacaxtillantlalli, (Nueva España) in Ti-Mexicotlàtocayotl, (Reyno de México) ihuan in Amehuantin in Amindiotlacá, in nican oantlatcatque, in nican ammonemitià, ma xipápaquican,
- 119-128 ma xàahuicacan, ihuan ma ximoyolácocuican: Lætamini, Auh inic in itechcopa inin ca ça cenca huei Ilhuicac tlamahuizolli ompachihuiiz, ihuan ommáciz in Amoyollo, (para que os certifiqueis, y entereis) Notlazomacehualtitzinahuanê in Tlàtocacihuapilli in Ipilhuantitzinê, in Ixocoyotzitzinahuanê, axcan namechcemmelahuiliz, ihuan namechtecpancapohuiliz zanyênoyehuatl inin tlamahuizollachihualli; in amopampa in Amehuantin, in Ammacehualtin oquimochihuii in Amixcoyan in Amotlazomahuiznantzin Santa MARIA. (que es
- 128-134 vuestra especial, y peculiar Madre.) Tel N.P.; inic tic-hualto-cazque in melahuac ôtlí; ihuan inic àmo titixpolozque; (para seguir el camino derecho, y no perdernos) ma huel acatopa (primeramente) tictotzátzililican, ihuan ma tictocnotlatlauhtilican zanyeno Yehuátzin in Tlátocaichpotzintli, in Totlazo-
- 134-139 mahuizicnohuacanantzin Santa MARIA; (à nuestra preciosa, y piadosa Madre) in ma in Yehuátzin yuhquimma (a manera) in Teoyotica pepetlaca Tlahuizcalli; (como resplandeciente Aurora) in ma yuhqui in Ilhuicac Qualnezcametztli; (como la Luna hermosa) ihuan yuhquin in cenquizcatlanexti Tona-
- 139-142 tiuh: Aurora consurgens, pulcra ut Luna, electa ut Sol. (Cant. 6. V. 9.) ma Yehuátzin (niquítoa) techmoyacanili, ma Yehuátzin techmotlanextilili, ihuan ma Yehuátzin techmoca-

- 104-110 And thus, my children, let us proclaim joyfully to all of the people in our land and especially to the Indians, the humble folk, the beloved children of the heavenly Lady, Saint Mary of her who has adopted them as her sons, as her little children, so that even more she may care for them, show them compassion, and save them.
- 111-115 And of most importance, my children, on this day of consolation let our hearts rejoice, let us be consoled, let us rejoice, let the heavenly shout of joy resound over us, and with great consolation let us say: *Lætamini, Terra et omnes, qui habitatis in ea.*⁸
- 115-119 You New Spain, you Kingdom of Mexico, you Indians who were born here, who live here, be joyous, be content, and lift up your hearts: *Lætamini.*⁹
- 119-128 And so that you may be assured and informed of this very great heavenly miracle, my beloved Indians, children, [and] youngest sons of the great Lady, I shall now completely explain and in proper order relate this same miraculous happening which your special and particular beloved, honored Mother, Saint Mary, wrought for you Indians.
- 128-134 Yet, my children, so that we may follow the straight road and not be ruined, let us first of all call out to and humbly pray to this same Virgin Queen, our beloved, honored, compassionate Mother, Saint Mary.
- 134-139 May she be like the divine gleaming dawn, the beautiful heavenly moon, and the immeasurably brilliant sun: *Aurora consurgens, pulcra ut Luna, electa ut Sol (Cant. 6:9).*¹⁰
- 139-142 May she, I say, lead us, may she [spiritually] illuminate us, and may she give us the mouth and tongue [to speak her praises].

⁸ Rejoice. O earth, and all who dwell in it.

⁹ Rejoice!

¹⁰ [Like] the rising dawn, beautiful as the moon, resplendent as the sun.

- 142-147 machaltli, ihuan techmonênepiltli. (nos dè boca, y lengua. Es phrase.) Auh inic tocnopiltiz in Iteyacanalitzin, (su guía) ihuan Itlanczin, in Iocotzin, (su luz) ma tictotlapalhuican, ma tictociauhquechilican, (saludemosla) in quenamî in Ilhuicac chanêcatzintli, S. Gabriel oquimomahuiztlâpalhuitzinô, oquimolhuilitzinô.

(AVE MARIA)

- 148-151 EGO JOANNES vidi sanctam civitatem Jerusalem novam, descendentem de Cælo . . . Ecce tabernaculum Dei cum hominibus, et habitabit cum eis, et ipsi populus ejus erunt: et ipse Deus cum eis erit eorum Deus. Apoc, ubi supra.
- 152-157 MA xihualhuian, Tlalticpac tlaçaê, ma xihualhuian in Dios Itlachihualtzitzinhuane; ma ximocentlalican ma ximocennechicocan; inic amixtelotica anquittazque, ihuan anquimahuizozque in âmo çan tlapohualli, in cenca mahuizauhqui,
- 157-160 in cenca huêcapaniuhqui, in Cenhuelitini Teotl Dios nepapan in itlachihualtin. Ca nelnozo, ca in Yehuátzin in nican Tlalticpac oquimôchihui in âcan quenamî tetzahuitl, in âcan yuhqui tlamahuizolli. (que hizo prodigios sin yqual; y maravillas sin semejante) Ca nel, N.P.; ca zanyêno yuhqui in Tlachtopaittani, in Tlâtocapropheta David quimmotzâtzililiaya, quimmonochiliaya, ihuan quimmotlalhuiliaya in cemixquichtin in Ilhuicac, ihuan in Tlalticpac nemilicéque; (assi clamaba, llamaba, y convida à todos los Moradores del Cielo, y de la tierra) inic quittazquiâ, ihuan quimahuizozquiâ, in Dios in nepapan in Itlamahuizollachihualtzin: Venite et videte
- 168-180 opera Domini, quæ posuit prodigia super terram. (Ps. 45. V. 9.) Auh ca nelli, ca melahuac, in Amocenquizcaichpochnantzin Santa MARIA in Ipilhuantzitzinê, ca in Nehuatl ca çanyêno ihui, (de la misma suerte) niहुेलiti niquintzâtziliz, niquinnotzaz, ihuan niquintlalhuiz in Cemixquichtin in Ilhuicac, ihuan in Tlalticpac Chanêque; (â los Ciudadanos del Cielo, y de la tierra) inic Imixtelotica conittazque, comahuizozque in cenca mahuizauhqui in Itlachihualtzin, in cenca huêcapaniuhqui nepapan in Itlamahuizoltzin, in nican Tcvancuicatlalpan (en esta nrâ nueva Tierra) oquimochi-

- 142-147 And so that we may deserve her guidance and her [spiritually illuminating] light [and] torch, let us greet, let us salute him who has a dwelling in Heaven, Saint Gabriel, as he respectfully greeted [and] said to her: Ave Maria.
- 148-151 Ego Joannes vidi sanctam civitatem Jerusalem novam, descendentem de Cælo . . . Ecce tabernaculum Dei cum hominibus, et habitabit cum eis, et ipsi populus ejus erunt: et ipse Deus cum eis erit eorum Deus. Apoc. ubi supra.¹¹
- 152-157 Come here, people of the earth, come here, you creatures of God; assemble, gather all together so that you may see with your own eyes and marvel at the innumerable, most admirable and most sublime various creations of the Almighty Deity, God.
- 157-160 Because it is true that here on earth He brought about some incomparable prodigies, unequaled miracles.
- 161-168 For truly, my children, the prophet, the king and prophet David, similarly cried out to, called to, and told absolutely all of those who were alive in Heaven and earth that they should see and marvel at God's various miraculous creations: Venite et videte opera Domini, quæ posuit prodigia super terram (Ps. 45: 9).¹²
- 168-180 And it is true, it is a fact, you children of your perfectly Virgin Mother, Saint Mary, that similarly I was able to cry out to, call out to, and tell absolutely all the dwellers in Heaven and earth to see with their own eyes [and] marvel at His most admirable creation, the most exalted of His

¹¹ I, John, saw the holy city, the new Jerusalem, coming down from Heaven . . . Behold God's dwelling place with men and He will dwell with them. And they will be his people and God Himself will be with them as their God.

¹² Come and see the works of the Lord, the astounding things that He has done on the earth.

huili, ihuan oquimotzonquixtili in Cemîcac Ichpotzintli, in Tlâtocacihuapilli, ihuan in Dios in Itlazomahuiznantzin; ca Yehuâtzin in Sta MARIA, in Itocatzin, de Guadalupe: Ve-

- 180-181 nite et videte opera Dominæ, (huel tiquîtozque) quæ posuit
- 181-196 prodigia super terram. Auh anquimatizque, N.P: ca namech-
netza ihuan namechtlalhui; (os cito, ò convido) inic âmo
çan ixquich namechcaquitiz ihuan çan namechpolhuiliz [sic]
in izquitlamantli tlamahuizolli in; (no solamente para hace-
ros oyr, y referiros) ca çanyèno yuhqui inic anixtelolotica
anconittazque, ihuan ancommahuizozque inin cenca mahuiz-
tic Ilhuicac tlamahuizolli; in momoztlaé in Cemixquichtin in
nepapan Tlaca quitzicate, ihuan quimahuizoticate in ompa
in Iteocaltzinco, in Iteopantzinco, in Itocayocan, Guadalupe; in
canin mochipa, cemîcac in Tlâtocacihuapilli, ihuan in Amote-
tlaocolicanantzin Sta MARIA, huei tlamahuizoltica in Itilma-
titech, in ocatca in Juan Diego, in Yehuâtzin quihualmottiti-
tzinca, (se dexa vèr) quihualmonextilitzino (y se manifiesta)
in zazo in Aquin Tlcatl in Yehuatzin quimottiliznequi, qui-
momahuizalhuiznequi, ihuan quimomahuiztililiznequi. Ca nel,
ca huel tiquitozque: Venite et videte... Quod vidimus oculis
nostris, et manas nostræ contrectaverunt de Matre vitæ...
- 200-202 testamur, et annuntiamus vobis. (1. Joan. 1. V. 1. & 2). Auh
izcá, N. P.; in quenamî in Tocenquizcanantzin, in cenca hue-
litini Tlâtocacihuapilli oquimochihuîli in huei tlamahuizolli in.
202-204 Tel inic namechtepancapohuiliz, macuelê, N. P; ximonacaz-
quetzacan; xicyehuacaquican, ihuan in amoyolloîtic xictlalian,

various miracles which he made here in our new land, and which was brought to a conclusion by the great Lady, ever Virgin, God's beloved honored Mother, Saint Mary, whose name is Guadalupe.

- 180-181 Venite, et videte opera Dominæ (we may well say) quæ posuit prodigia super terram.¹³
- 181-196 And know, my children, for I speak to you and tell you that not only do I report to you and tell your of all of these miracles [but] in the same way that with your own eyes you will see and marvel at this most marvelous heavenly miracle at which absolutely all of the various peoples daily are looking and marveling there in her temple [and] church, in the place named Guadalupe, where always [and] forever the great Lady and your compassionate Mother, Saint Mary, by means of a great miracle, is on the cape which was Juan Diego's, makes herself visible, reveals herself to whoever wishes to see her, to marvel at her, and to honor her.
- 196-199 For truly we may well say: Venite, et videte... Quod vidimus oculis [*sic* for oculis] nostris, et manus [*sic* for manus] nostræ contrectaverunt de [Matre] Verbi vitæ... testamur, et annuntiamus vobis (1. Joan. 1: 1 & 2).¹⁴
- 200-202 And hear, my children, how our perfect Mother, the very powerful great Lady, brought about this great miracle.
- 202-204 However, my children, so that I may tell you [about it] in proper order, listen carefully, pay attention, and place in your hearts what I report to you.

¹³ Come and see the works of the Lady, the astounding things that she has done on the earth. "Note that he [Paredes] has adapted this quotation by changing the masculine Domini (Lord) to the feminine Dominæ (Lady, señora)" (Stafford Poole, personal communication, received 30 December 1993).

¹⁴ Come and see... what we have seen with our eyes, and our hands have touched concerning the mother of the world of life... we bear witness and announce to you. "Note that this has also been adapted. 'Venite et videte' are not part of the quotation from I. John but are added from psalm 46. 'Matre' has been added to make it refer to the Virgin. (Stafford Poole, personal communication, received 30 December 1993). "The 'Matre' is an insertion by Paredes, not in the biblical original. Preachers often adapted verses in that way" (Stafford Poole, personal communication, 30 August 1993).

- 204-209 in tlein yê namechcaquitia. In cecni Altepepan, In Itocayocan, Quauhtitlan, in nican pohui Mexîco, ortlàcat, ihuan onnemia ce Yollochiphahuac Indiotlacatl Icnomacehualtzintli; in Itocatzin catca Juan Diego; in quimotequipanilhuiaya in Dios, ihuan in Itlazomahuiznantzin Santa MARIA, ihuan in qualli,
- 210-216 yectli, mochipa quimonemiliztiaya. Tel ceppa omochiuh, N. P; Ca ce tonalli, Sabado catca, in ipan chicunahui Ilhuitl in metztli Diciembre, in ipan in Xihuitl Etzuntli, ipan Caxtollí once poalli, ipan Maclactli [sic] once; Caxtillancopa mote-nehua, (el año de Mil quinientos, y treinta y uno); ihuan yuh mîcuiloa, año de 1531; in ipan inin Ilhuitl (niquîtoa) in
- 216-220 Ichan ohualquiz in Juan Diego; ihuan in ompa Tlatilolco yaya, in quimottilitiuh Missa, in ompa Inteopantzinco, quimocuique huiliayá in San Francisco Teopixque; no ihuan inic quicaquitih in Teotlâtollí, in Temachtilli; in çanyéno
- 220-228 Yehuantzitzin quimotemachtilyayá. Auh in yê tlacxipanhuiaya in Juan Diego, in yê quihualtocaya in ôtlí; (ya que iba caminando à pié, siguiendo su camino) in îquac yê in itzintlan catca in ce Tepetontli, (quando ya estaba al pie de un pequeño Cerro) in Itocayocan, Tepeyacac; in âmo huèca onanticâ in Mexîco, (que està cerca de Mexico) in oncan Tepeticpac oconcac in Juan Diego in huel teyolquimâ, huel teyollali, huel tetlamachtí, ihuan âcan quenamî, ilhuicac tzopelicacui-caliztli, (oyò una gustosa, y sin igual musica del Cielo) Ic âmo çan quenamî omoyollali in Juan Diêgo; tel ayamo
- 228-230 quimatia, in canin hualquizaya inin cenca tepâpaquilti cuicatl. Auh yê ipampa, âcopa, otlachix, ihuan oquittac, ca tepeticpac, in ompa in Itzonyô, in Itlapacyo in Tepetl, (viò que en la cumbre del Cerro) in cenca mahujztic, tetlamahuizolti, pepetlaca Ilhuicac Cozamolotl; (admirò un vistoso, y resplandeciente Arco Iris del Cielo) ihuan in Inepantlâ in Cozamalotl; izcâ, N.P; ca mîquilititîcaya, ca ommonextitzinotîcaya, ca omoteittitiznoticaya in Cemîcac Ichpochtli, in Tlâtocaci-
- 238-242 huapilli in Dios Itlazomahuiznantzin Santa MARIA; auh ca nelli, ca melahuac, N. P; ca niman âmc ittoni, niman âmo pohualoni, in quenami Yehuatzin in Santa MARIA mopepetlaquiltiaya, in quenamî motonameyotitzinoaya, ihuan
- 242-246 in quenamî motlanextiltizinoaya. Ca nel, ca in Yehuâtzin quimmocempanahuiliaya in Cîcitlaltin, in Metztli, ihuan in

- 204-209 In a certain city, a place named Quauhtitlan, which belongs here to Mexico [City], there was born and there lived an Indian of pure heart, a humble native, whose name was Juan Diego, who served God and His beloved honored Mother, Saint Mary; and his way of living was always good [and] righteous.
- 210-216 However, it happened, my children, that one day—it was Saturday, December 9, in the year 1200 + 320 + 11, in Spanish called and so written “the year 1531”—on this day, I say, Juan Diego set forth from his home and was going there to Tlatelolco.
- 216-220 He was going to hear Mass there in its church [where] the Franciscan priests were chanting it, and also to hear the word of God [and] the sermon, which they themselves were preaching.
- 220-228 And now as he went on foot, as he followed the road, when he was at the foot of a hill, a place named Tepeyacac, which is not far from Mexico [City], there at the top of the hill Juan Diego heard most soul-satisfying, comforting, delightful, and incomparably sweet heavenly singing.
- 228-230 Juan Diego was incomparably comforted by it, but he did not yet know whence issued this most pleasing song.
- 230-238 And therefore he looked upward and saw the hilltop where, at the summit, the peak of the hill, a most marvelous, striking, heavenly rainbow gleamed; and listen, my children; in the middle of the rainbow the great Lady ever Virgin, God’s beloved honored Mother, Saint Mary, was standing, revealing herself, showing herself.
- 238-242 And it is true, it is a fact, my children, that absolutely nothing that can be seen, absolutely nothing that can be told of is like Saint Mary as she was gleaming, radiating light, and shining.
- 242-246 For truly she was exceeding the stars, the moon, and the sun in [her] gleaming, complete, purity, and brilliance.

- Tonatiuh, inic pepetlacatzintli, inic cenchipahuacatzintli, ihuan inic cueponcatzintli, (excedía en luz, y resplandores á las estrellas, à la Luna, y al mismo Sol.) Cenca ic omoyollali, 246-247
 247-252 ihuan omìçahui in Juan Diego. Tel occencayê otlamahuizô, in îquac oquimocaqiti in Itzopelicaltzâtzilitzin, ihuan in Iyamancatlâtoltzin in Tlâtocacihuapilli Santa MARIA; ic in Ychuâtzin quimonochiliaya in Juan Diego, ihuan quimonaahuatiliaya; in ma in ompa Tepetl icpac panhuetzizquia, 252-254
 254-257 tlecozquia, (que subiera â la cumbre del Cerro Za niman huei pâpaquiliztica, ihuan necnomatiliztica opanhuetz in Juan Diego, ihuan Tepeticpac otlêcoc. Auh in yê in Iixpanzincó catca in Tlâtocacihuapilli Santa MARIA: ca yuh in-
- 257-258 Yehuâtzin oquimonônochili in Juan Diego: Campa tiauh, Juan Diego? (las mugeres no suelen usar la ê del vocativo)
 258-261 Canin ic timohuica, Notlazopiltzin? (para donde vás?) Oquimonanquilili in Juan Diego: Cihuapillê, nic-hualtoca in Teoyotl, auh in axcan niauh ompa Tlatilolco, niccaquitih Missa, ihuan in Teoltâtoli [sic]; in techmomachtiliá in San 261-265
 Francisco Teopixque. Iquacon oquimolhuili in Tlâtocacihuapilli. Mayecuel xocommati, in Tinoconetzin, in Tinocoyotzin, ihuan ma yê yuh ic ompachihui in Moyollo: Ca Nchuatl ca Nisanta MARIA, ca in Nicemicac Nichpochtli; 265-267
 in Yehuatl in Imissatzin ticcaquitih; No ihuan Nehuatl ca in Nihuel nelli Nichpochnantzin in Totecuiyo Jesu-Christo,
- 267-269 in Yehuâtzin in Iteotlâtoltzin ticmomachtitih, Auh in axcan ticmatiz, Notlazopiltzin: Ca nicnequi, ca niquelehuia: in ma huel nican, campa ticate, nechcaltizque, nechteocalquechilizque (que me hagan Casa, ô Templo en este lugar) 269-275
 Auh in nican ninoteittiz, (Yo me mostrarè) ca Nehuatl ca Nimocnohuacanantzin; auh no ihuan ca Niinnantzin in Icnomacehualtzitzintin, in nican Tlalpan Motlacapôhuan, Momacehualpôhuan, (de los Indios de tu Nación) ihuan in occequintin in Notetequipanôcahuan, in nican Noteopantzinco 275-278
 Innetolinilizpan nechtemozque, ihuan nechtlatlauhtizque. Auh ihui in, ma xiauh, Nopiltzin, ihuan notencopà, (en mi nombre, por mi mandado) xiquilhuiti, ihuan xiquixpantiliti in 278-280
 huei Teopixqui Tlâtoani Obispo, in tlein nican oticmahuizô,

- 246-247 Juan Diego was most comforted and amazed by it.
- 247-252 But he was even more astonished when he heard the sweet voice and soft words of the great Lady, Saint Mary, with which she was speaking to Juan Diego and was directing him to come up, to climb there to the hilltop.
- 252-254 Right then with great joy and humility Juan Diego came up and climbed to the hilltop.
- 254-257 And when he was in the presence of the great Lady, Saint Mary, she thus addressed Juan Diego: Where are you going, Juan Diego?
- 257-258 Where are you bound, my beloved child?
- 258-261 Juan Diego answered her: O Lady, I am going to see about spiritual matters, and now I am going to Tlatelolco; I am going to hear Mass and the sermon which the Franciscan priests preach to us.
- 261-265 After that the great Lady said to him: Now then, know, my child, my youngest son, and be satisfied [knowing] that I am Saint Mary ever Virgin, she whose Mass you are going to hear.
- 265-267 Also I am indeed truly the Virgin Mother of our Lord Jesus Christ, of Him whose divine words you are going to learn.
- 267-269 And now, my beloved child, you are to know that I want, I urgently desire that right here, where we are, they make me a house, erect a temple for me.
- 269-275 And here I shall show myself to people, for I am your compassionate Mother, and also I am the Mother of the humble Indians who in this land are people like you, Indians like yourself, and of the rest of my servants who will seek me out and pray to me in their time of affliction here in my temple.
- 275-278 And therefore go, my child, and in my name speak and present to the high priest, the lord bishop, what you have marveled at here and what I have commanded you.
- 278-280 Also tell him what is my wish, my will [and]my urgent desire.

- 278-280 ihuan in tlein ic onimitznahuati. No ihuan xiquilhui; ca yehuatl in ca in Notlanequiliz, ca nocializ, ihuan ca Notlaelehuiliz. Auh yequenê Noconetzin, ma contoca, ihuan, commati, Moyollo: ca intla ticchihuaz in Nonahuatil; ca âhuel polihuiz
- 280-282
- 282-284 in monemac, in motlaxtlahuil; ic nimitzixtlahuiliz, ihuan nimitzcuepcayotiliz in motlatequipanoliz, in mociahuiliz, ihuan in
- 284-289 monetitlaniliz; in nopampa tiquîhiyohuiliz. In oquicac in Juan Diego in Îhiyotzin, in Itlâtoltzin, in Inahuatiltzin in Tlâtocacihuapilli, ca huei necnomatiliztica, ihuan nepechtequiliztica oquipaccaceli, ihuan oquincentlali in Iyollo; inic zan niman quineltiliz. (acceptó el mandato con humildad, y determinó
- 290-293 luego ejecutarlo) Niman yê Mexîco omohuicac in Juan Diego, ocalac in Itepanchantzinco (en el Palacio) in Tlâtocateopixqui Obispo, in Yehuâtzin catca in Tlâtoani Don
- 293-296 Fray Juan de Zumárraga, San Francisco Teopixqui. Auh in yê Ixpantzinco omoquetz in Juan Diego, oquimocaquitili, ihuan oquimixpantilili in ixquich, in quexquich in ompa
- 296-301 tepeticpac oquimahuîço, ihuan in Tlâtocacihuapilli oquimonahuatili. In Tlâtoani Obispo oquimoyehuacaquiti in Ititlanahuatiltzin, in Ititlantlâtoltzin in Tlâtocacihuapilli (oyó atento la embajada de la Virgen) ihuan yuh oquimonanquilili in Juan Diego: Ca yé qualli, Nopiltzinê; ca yê oniccac in monetitlaniliz; (tu legancia, o mensaje) tel occe tonalli tilotiz, nicau tihualmocuepaz; inoquic (mientras que) Nehuatl nicnemilia,
- 301-303
- 303-306 ihuan nicnematcaitta, in tlein ommonequi nicchihuaz. Cenca ic omoyoltequipacho, ihuan omellelmâ in Juan Diego: (mucho se afligió) yehica ca omoma: (le pareció) ca onentic, onenquiz
- 306-308 in Inetitlaniz. Auh yê ipampa ohualmocuep; ihuan in îquac yê quihualtocaya in ôtli; izcâ, N.P: ca occeppa, in zanyêno
- 308-309 in oncan Tepeticpac oquimottili in Tlâtocacihuapilli; in
- 309-316 Yehuâtzin in oncan no quimochielitcatca. Auh in oquimottili in Juan Diego in Ilhuicac Cihuapilli oquimonepechtequilili, ihuan yuh oquimonônochili: Ilhuicac Cihuapille, Notzopelicanantzinê, macâmo ximoyoltequipachotzino; macâmo quen mochiuhtzino in Mochalchihuyamancayollotzin, (no tome pena tu amoroso, y dulce corazón, más precioso,

- 280-282 And also, my child, understand and realize that if you do my bidding your reward, your payment, cannot perish.
- 282-284 I shall repay you and recompense you for your service, your fatigue, and your errand for which you will undergo hardships on my account.
- 284-289 When Juan Diego heard the utterances, the words, the commands of the great Lady, with great humility and reverences he gladly accepted them and made up his mind to bring them about at once.
- 290-293 Then Juan Diego went to Mexico; he entered the palace of the ruling priest, the bishop, of him who was *señor* don fray Juan de Zumárraga, a Franciscan priest.
- 293-296 And when now he stood up before him, Juan Diego reported to him and laid before him everything he had marveled at on the hilltop and that the great Lady had ordered him.
- 296-301 The lord bishop attentively heard the message, the words, borne by the great Lady's emissary and answered Juan Diego: Very well, my child; I have heard you message.
- 301-303 However, you will return another day; you will come back here; meanwhile I shall consider and carefully look into what I must do.
- 303-306 Juan Diego was very discouraged and unhappy about this, because he thought his errand had been of no use, had been in vain.
- 306-308 And therefore he turned back, and when he was now following the road—listen, my children—once again in the same place there on the hilltop he saw the great Lady.
- 308-309 She was also there waiting for him.
- 309-316 And when Juan Diego saw the heavenly Lady he made a reverence and thus spoke to her: Heavenly Lady, my sweet Mother, do not be downcast; let not your tender, most precious heart be troubled, and forgive me for what shall now tell you.

- que la piedra más fina) ihuan ma xinechmopôpolhuili, in
 316-318 tlein yê cuel nimitznohuiliz. Ticmomachtiz, Notlazomahuiz-
 cihuatecuiyotzinê: Ca yê onicchiuh, in tlein Tehuatzin
 318-321 otinechmonahuatili, ihuan otinechmotequiuhtili: ca nel, ca
 yê onicnocaquitili, ihuan onicnixpantilili in Tlâtoani Obispo
 in motlâtoltzin, in mîhiyotzin, in motlanequilitzin; inic in
 Yehuatzin mitzmoteocaltiliz, mitzmoteopanquechililiz; tel
 321-324 in Yehuatzin âmo huel quimoneltoquitia in notlâtol: ipampa
 ca, Tlâtocacihuapillê, Notzopelicaichpochnantzinê; ca yê
 ticmottilia; ca Nehuatl ca Nicnotlacatl, ca Nimacehualli, ca
 324-329 Nicuitlapilli ca Natlapalli. (soy un pobre Indio; soy la Ala, y
 la Cola. Es phrase, para decir: soy plebeyo, vil, y despreciable.)
 Auh yehuatl ipampa, Nocihuatlâtocatzinê, ma ontlachhua, ma
 ontlazoti in Mocnohuacáyollotzin; inic occe Tlazotlacatl, occe
 Pilli, nozo Tecutli ticmotitlaniliz, tic-hualmihualiz; inic Tlâ-
 toani Obispo quimoneltoquitiz, ihuan in motlanequilitzin qui-
 329-333 moneltililiz. In oquimocaquiti in Tlâtocaciuapilli in Itlacox-
 catlatoltzin in Juan Diego, ca yuh oquimoyolchicahuili, ihuan
 oquimoyollalili: Noconetzin, Noxocoyotzin, Juan Diego, cenca
 333-338 nictlazocamati, in tlein Nopampa oticmochihuili. Tel tocom-
 matiz, Nopiltzin: ca immanel miequintin niquimpia Notlana-
 huatilhuan, (muchos â quienes mandar) ihuan Notlâtoltitlan-
 huan; (mensajeros) tel ommonequi; inic Tehuatl inin noco-
 col, inin notlanequiliz ticneltiliz ihuan tictzonquixtiz. (que
 concluyas este negocio, y voluntad mia). Auh ihui in, ma xi-
 338-344 moyollotlapaltili, Notlazoconetzin, ihuan moztla occeppa tiaz
 ticmottilitiuh in Tlâtocateopizqui Obispo; ihuan tiquilhuiz: ca
 huel Nehuatl, in Nitlâtocacihuapilli Santa Maria nimitzhualî-
 hua: ihuan ca yê itechopa i, ca yê oninotlatzontequili, ca yê
 oniccentlali in Noyollo. (âcerca de esto dile, que á ello estoi
 del todo determinada, y que esta es mi última vo[l]untad). In
 344-346 yê oquicac in, in Juan Diego, oquimolhuili in Tlâtocacihua-
 346-347 pilli: Tlacatlê, Nocihuatecuiyotzinê, ca yê onicnopaccacâquiti
 in Mîhiyotzin, in Motlaltoltzin. Ma tel moztla niaz, nicnel-
 347-350 tilitiuh in Motlazônahuatiltzin. Auh in axcan, ma moyoli-
 catzin, (y con esto á Dios. Modo de saludarse, y de
 despedirse.) Ilhuicac Tlâtocacihuapille, in Dios Inantzinê,

- 316-318 You know, my beloved honored Mistress, that I did what you ordered me and what you entrusted to me.
- 318-321 Truly, I informed and explained your words, your utterances, your wishes to the lord bishop—that he build you a temple, erect a church for you.
- 321-324 However, he could not believe my words because, great Lady, my sweet Virgin Mother, [as] you see, I am a humble person, an Indian of the lowest class.
- 324-329 And therefore, my Queen, may your compassionate heart be so very generous as to make someone else, a worthy person, a nobleman or a lord, your messenger [and] send him [there], so that the lord bishop will believe him and bring about your wishes.
- 329-333 When the great Lady heard Juan Diego's sad words, she thus strengthened and comforted him: My child, my youngest son, Juan Diego, I much appreciate what you have done for me.
- 333-338 However, you are to know that although I have many at my orders and [many] messengers, still it is necessary that you bring about and complete this which is my charge, my desire.
- 338-344 And thus, my beloved child, exert yourself and tomorrow go to see the ruling priest, the bishop, and you will tell him that I, the great Lady, Saint Mary, send you here and that already I have made a judgment in this matter and that I have already made up my mind.
- 344-346 When Juan Diego heard this, he said to the great Lady: O high personage. O my Mistress, I have joyfully heard your utterances, your words.
- 346-347 Let me nevertheless go tomorrow [and] bring about your esteemed orders.
- 347-350 And now good-bye, great heavenly Lady, Mother of God, my beloved honored Virgin Mistress; I am going from your presence.

- 350-351 Notlazomahuizichpochtecuiyotzinê, ca yê, Mixpantzinco
 350-351 niauh. Auh ica i, in Ichan otlamelauh in Juan Diego; auh
 in oncan inon Yohualtica Sabado omocehui. Auh in Sabado
 352-353 in Imoztlayoc, (el día siguiente al Sabado) in Domingo,
 353-360 catca, in yê otlathuic, (luego que amaneciô) ocnoccepa
 ohualquiz in Ichan in Juan Diego, ohuîà Mexîco, ihuan
 ocnoccepa omonextito Ixpantzinco in Tlâtoani Obispo; ihuan
 huei nepechtequilztica ihuan choquiztica oquimotecpanca-
 pohuilili; (le refiriô por su orden) in quenamî occepa oqui-
 mottili in Tlâtocacihuapilli Santa MARIA, ihuan in tlein
 360-367 in Yehuâtzin ocnoccepa oquimotlaquauhnhuatili. Auh in
 oquimottili in, in Tlâtoani Obispo, (visto esto por el Obispo)
 ca yê achitzin omoyollapantzinô (se ablandô) ihuan oquimo-
 paccacaquiti in Juan Diego, ihuan yuh oquimonanquilili:
 Intla ca nelli, Nopiltzinê: (si es assi verdad) ca in Tlâtoca-
 cihuapilli mitzhualmîhuali; (que te embio) ma in Yehuâtzin
 xicmclhuili; ma nechhualmottitili centlamantli machiyotl,
 nozo centlamantli tlamahuizolli; ic nicneltocaz: ca nelli, ca
 melahuac, in tlein tinechcaquitia. In Juan Diego oquimotene-
 367-370 huilili in Tlâtoani Obispo; inic quihualmitquililiz; (que le
 trahera. Es de hualitqui, traher; como itqui es llevar) in tlein

 370-371 Yehuâtzin quimitlanililia. Auh niman yê ohualquiz, ihuan
 371-376 oilot, (se volviô) ohualmocuep in Juan Diego. In îquacon in
 Tlâtoani Obispo oquimmonahuatili omentin in Itlanahuatil-
 huan in Itetequipanocahuan: in ma quihuêcaitzihuian, ma
 quiteputztocacan, ma quimopachihuican in Juan Diego, (embio
 dos Pajes, que observaran de lejos) ihuan ma quittacan, in
 tlein ay, tlein quichihua, i[h]uan Ac ixco tlatoâ. Yuh oqui-
 377-
 378-381 chihuahue in Itlanahuatilhuan in Tlâtoani Obispo. Tel
 omochiuh: ca in yê in Juan Diego in itzintlan in Tepetl
 ohualácito, ca in oncan poliuhthuetz; ihuan yê âoccan huel
 oquittaque, immanel cennôhuian oquitemotinenque. Ohual-

 381-385 mœcœuepque in Ititlanhuan in Tlâtoani Obispo, ihuan in
 Yehuâtzin oquimomachiztilique, in tlein omochiuh; in que-
 namî Imixco opoliuhthuetz in Juan Diego; auh yê ipampa
 oquîtoque: ca âço Nahualli, nozo Tetlachihuiqui catca. Auh

- 350-351 And with this Juan Diego went direct to his home and on that Saturday night he rested.
- 352-353 And the day following Saturday was Sunday.
- 353-360 At dawn Juan Diego once again set forth from his home; he went to Mexico [City] and once again appeared before the lord bishop and with deep reverences and weeping he related in proper order how once again he had seen the great Lady, Saint Mary, and what once again she had sternly commanded him.
- 360-367 And when he had seen this the lord bishop was somewhat moved and with pleasure heard Juan Diego and thus answered him: If it is true, my son, that the great Lady has sent you here, tell her [this]: Let her show me here a sign or a miracle by which I may believe that what you report to me is true, is a fact.
- 367-370 Juan Diego promised the lord bishop that he would bring him what he demanded.
- 370-371 And then Juan Diego set forth and returned; he turned back.
- 371-376 When that [had taken place] the lord bishop ordered two of his pages, his servants, to observe Juan Diego from a distance, to follow after him, to spy on him and see what he does, what he is up to, and to whom he speaks.
- 377-377 Thus the lord bishop's pages did.
- 378-381 But it happened that when Juan Diego went reaching the foot of the hill he suddenly, disappeared there and they could nowhere find him even though they went looking for him everywhere.
- 381-385 The lord bishop's pages turned back and reported to him what had happened, how Juan Diego had suddenly vanished before them; and therefore they said that he was perhaps a sorcerer or a wizard.

- 385-391 ca nelli: ca iquacon in Juan Diego in Ixpantzinco catca in Tlâtocacihuapilli; auh in Yehuátzin oquimomachiztili in tlein, in Tlâtoani Obispo oquimonanquilili. In îquacon in Tlâtocacihuapilli yuh in Juan Diego oquimonônochili: Ca yê qualli, Noconetzin, Noxocoyotzin; (bien está) Ma tel moztla nican tiilotiz, tihualmocuepaz; inic tiqitquitiliz, in Tlâtoani
- 391-395 Obispo in Machiyotl, in Yehuátzin mitzîtlanilia. Ic zan niman mitzneltocaz, ihuan in itechcopa i ca yê aocmo ceppa in Yehuátzin omeyollohuaz, nozo moyoltzotzonaz. Auh ma ic ompachihui in Mocnoyollotzin, in Tinopiltzin, ca Nehuatl nimitzixtlahuiliz in ixquich in monetlacuitlahuilitzin,
- 396-397 in motequitilitzin, ihuan in mocîammiquilitzin, in Nopampa
- 397- tiqihiyohuia. Mayecuel xiauh. Tel moztla nican nimitzno-
- 398-399 chielia. Zan niman ipan inon tonalli, Domingo catca, in
- 399-401 Ichan otlamelauh in Juan Diego. Auh in yê in oncan Ichan ocalaquito, ocâcito in Itlatzin, (â su Tio) in itoca catca Juan
- 401-402 Bernardino, ca huel mococoa, ca huellanauhtoc. Auh yê
- 402-405 ipampa in Ilhuiyoc inon tonalli Domingo, in yê Lunes catca ca niman âhuel in Ichan quizaz; inic quineltilituh in Inahuatiltzin in Tlâtocacihuapilli: ca nel, ca quipalehuiticatca,
- 405-408 ihuan quipâtiticatca in Itlatzin. Auh omochiuh N.P; ca ototocac, ohueix in Iocoliz; auh yê ipampa onahuatiloc in Juan Diego, (le fue mandado) in mâ quimonochiliti Ce Teopixqui; inic quimoyolcuitiliz in Itlatzin. Auh ihui in, in
- 409-410 ipan Martes, huel yohuatzinco in Ichan oitztehuac (saliò), inic quimonochilitiuh in Teyolcuitiani. Auh in yê ohualâcito
- 411-415 in Itzintlan in Itenco in Tepetl; in canin yê yexpa oquimottolica in Tlâtocacihuapilli; inic in Yehuâtzin âmo quimotzicalhuizquia (para que no lo detuviera), âmo quimoquechilizquia; ca oquitlacolhui in melahuac ôtlî, ihuan occeccan, Santiago Tlatilolco ôtlâtocaya. Ca nel, ca momatia in Juan Diego (le parecía), ca ic âmo quimottilizquia in Tlâtocacihuapilli; in Yehuâtzin cennôhuian, nonoca (por todas partes)
- 418-420 motlachieltitica. Auh izcâ, N.P: ca in Tlâtocacihuapilli ocnocuelceppa oquimonamiquilito in Juan Diego, Iixpan omonex-

- 385-391 And it is true that when Juan Diego was in the great Lady's presence and reported what the lord bishop had replied to him, then the great Lady spoke to Juan Diego: Very well, my child, my youngest son; however, tomorrow you will return here; you will come back in order to take the lord bishop the sign that he demands of you.¹⁵
- 391-393 Thus he will believe you right away and will no longer be of two minds about it or in doubt.
- 393-396 With this satisfy your doubts, you who are my son, for I shall repay you for all your care, your work, and your fatigue that you have undergone on my account.
- 396-397 Now then go.
- 397-397 But tomorrow I shall await you here.
- 398-399 Right away on that day, which was Sunday, Juan Diego went straight to his home.
- 399-401 And when he went to enter his home, he went to his uncle, whose name was Juan Bernardino.
- 401-402 He was quite sick; his condition was going from bad to worse.
- 402-405 Because of this, on the day following this day, Sunday, which was Monday, he was completely unable to leave his home in order to carry out the orders of the great Lady, for truly he was helping and [trying to] cure his uncle.
- 405-408 But it happened, my children, that the sickness increased, worsened, and for that reason Juan Diego was ordered to summon a priest to take his uncle's confession.
- 409-410 And so early Tuesday he left his home to go to summon a confessor.
- 411-415 And when he came to arrive at the foot, at the edge, of the hill, where three times he had seen the great Lady, in order that she not detain him, not stop him, he circled around the direct road followed another road to Santiago Tlatelolco.
- 415-418 Truly, Juan Diego thought that thus the great Lady would not see him, she who everywhere, in every place, was watching.
- 418-420 And listen, my children: The great Lady once again went to meet Juan Diego, to appear before him.

¹⁵ "It is interesting to note that this second appearance of the Virgin to Juan Diego on Sunday is in Sánchez but not in the *Nican mopohua*" (Stafford Poole, personal communication, 30 August 1993).

- 420-424 titzinoto. Iquacon in Juan Diego huei pinahuiliztica oquimonepechtequilili, oquimomahuiztlâpalhui in Tlàtocacihuapilli, ihuan yuh oquimonônochili: Ma moyolicatzin Ilhuicac Tlàtocacihuapillê, Nocihuatecuivotzinê, ma moyolicatzin (buenos dias te dê, Dios). Ma Dios mitzmopielítzinô in Ilhuicahuàcatzintlê. (Señora del Cielo) Quen otimotlathuiltitzinô?
- 424-425
425-426
426-428 (cómo has amanecido?) Auh in Tlàtocacihuapilli no oquimotlâpalhuia in Juan Diego, ihuan oquimolhuili: Ma moyolicatzin, Juan Diego, Nopiltzin. Ma Dios mitzmopielítzinô,
- 428-429
429-430 Noconetzin, Notlazoxocoyotzin. Auh in tehuatl quen otimotlathuilti? Auh in axcan campa mach tiauh? canin ic titlame-
- 431-436 lahuatiuh? Iquacon in Juan Diego oquimonanquilili in Tlàtocacihuapilli, oquimolhuili: (le respondiò, diciendole) Ma xinechommopópolhuili, Notlazomahuiznantzinê; macamo ximoyoltequipachotzino, ihuan macamo quen mochiuhtzinô in Mochalchiuhtetlaocolicayollotzin, Nochpochtecuivotzinê: ipampa ca ticmomachitiz: ca yalhua ca nelli, ca melahuac: ca niman âhuel onimitznottilico, Notlazôtlacananantzinê: (amante Madre mia) ipampa ca in îquac in ompa mochan, nocnoxacalco onoonàcito (quando llegue a mi pobre choza, que llaman Xacal), ca onicnaxilito (fui â hallar, o hallè), ca in motolinia in Notlatzin Juan Bernardino: ca huel mococotzintocatca. Auh zatepan ototocac, ohueix in Iocoliz; ihuan yê ipampa in Yehuatzin in Notlatzin onechmonahuatili: in ma zan niman nicnonochiliti Ce San Francisco Teopixqui;
- 436-441
441-444
444-446 inic quimoyolcuitiliz. auh izcâ, ilhuicac Tlazoichpotzintlê, Cihuapillê, in tlein ipampa yalhua âmo nican onimitznone-
- 446-449 pechtequililico. Tleica âmo onicneltilico in motlàtoltzin. Auh zan yê no ipampa i in axcan onictlacolhui in otlî: (torcí el camino) inic iciuhca nicnonochilitihuetzitiuh in Teopixqui; inic quimopalehuilitiuh in Nococoxcatlatzin. Ma ic ompachihui in Moyollotzin, Ilhuicac Tlazoichpotzintlê.
- 449-450
451-457 In oquîto in, in Juan Diego; niman yê oquimolhuili in Tlàtocacihuapilli: Juan Diego, in Tinotlâzoconetzin, macâmo quen mochiuhua in Moyollotzin; ihuan macâmo ic ximoyoltequipacho, ipampa in Iocoliz in Motlatzin: ipampa ca huel xicmatî, ihuan ma ic ompachihui in Motlaocoxcayollotzin: Ca Nehuatl ca in Moca mochipa ninochihua (que siempre cuidò de ti); ihuan ca yê onicpâti, yê onichuelquetz, yê onic-

- 420-424 Then Juan Diego with great shame bowed to her, reverently greeted the great Lady, and thus spoke to her: Greetings, great heavenly Lady, my Mistress; greetings.
- 424-425 May God guard you, heavenly [Lady].
- 425-426 How are you this morning?
- 426-428 And the great Lady also greeted Juan Diego and said to him: Greetings, Juan Diego, my child.
- 428-429 May God guard you, my child, my precious youngest son.
- 429-430 And how are you this morning?
- 430-430 And where are you going now?
- 430-431 Where are you hurrying?
- 431-436 Then Juan Diego answered the great Lady; he said to her: Forgive me, my beloved honored Mother; do not be vexed, and do not trouble your compassionate, most precious heart, my Virgin Lady, because of what you are to know.
- 436-441 For truly it is a fact that yesterday it was quite impossible for me to come see you, my loving Mother, because when I went there to reach my home, my poor hovel, I came upon my sick uncle, Juan Bernardino; he was quite sick.
- 441-444 And afterwards the sickness increased, grew worse, and therefore my uncle ordered me to summon a Franciscan priest at once, to receive his confession.
- 444-446 And see, O beloved heavenly Virgin, O Lady, why I did not come here yesterday to bow before you [and] why I did not come to put your words into effect.
- 446-449 And likewise therefore today I altered my course so that I might quickly, swiftly go to summon the priest, so that he might go to help my sick uncle.
- 449-450 May your heart be satisfied, beloved heavenly Virgin.
- 451-457 When Juan Diego said this, the great Lady then said to him: Juan Diego, my beloved child, do not be disturbed and do not be vexed about your uncle's illness, because you must know well, and may your compassionate heart be satisfied, that I always take care of you, and I have already cured, healed, strengthened your uncle.

- 457-460 *chicauh*, in *Motlatzin*. *Inin tlátolli oquimitalhui* in *Tlátocacihuapilli* in *ompa atlacomultenca* (junto al Pozo) in *canin axcan ommemeyatica quaqualacatica* in *Atl.* (en donde està manando, y brotando, ô hirviendo el agua) *Auh zatepan* in *Yehuàtzin omopanolti*, in *canin axcan ícatíac* in *cenca huei*, 462-466 *cenca mahuiztic* in *Iteopancaltzin*. *Auh in oncan yuh* in *Yehuàtzin oquimonònochili* in *Juan Diego*: *Auh in axcan* in *Tinotitlantzin*, in *Tinotlaìhualtzin* (mi mensajero) *xipan-huetzi*, *ihuan Tepeticpac xontleco*, in *canin yê quezquipa* 466 *otinechittac*. *Auh in oncan toconittaz* *cenca mahuiztic nepapan Xuchitl*: *xiccocotona*; *mocuexanco xicnechicô* (juntalas en tus faldas, ô en el canto de tu Capa) *ihuan xinechhualit-* 467-468 *quili*: (trahemelas ca *Nehuatl nimitzilhuiz*, in *tlein ticchihuaz*. 469-470 *Zan niman Tepeticpac otlecoc* in *Juan Diego*. *Auh immanel* in *Tepetl* ca *zan Tlalhuacpan catca* (tierra seca), ca *zan huiztlâ*, ca *zan tzizicaztlâ* (que es solamente espinar) in *occencayê* (mucho màs) in *iquac chuechililo*, *mochicahua*, *ihuan motlapaltilia* in *Cetl* (quando hiela, y arrecia el hielo); in *yuh mochihua* in *ipan Metztl* Diciembre. *Tel in oncan tepeticpac oquittac*, *oquimahuizô*, *yuhquimmâ* in *Tepâpa-* 470-478 *quiltican xôxochitlá*, *xochitepancalli*. (admirô un vergel, o Paraiso de flores) *Auh in oncan* ca *huei tlamahuizoltica xoxotlatoc*, *itzmolintoc*, *cuêcuepontoc* *cenca àhuiaç*, *huel celtic*, 480-483 *cenca mahuiztic nepapan xuchitl*. *Oquicôcoton* in *Juan Diego*, *ihuan oquimitquilili* (de itqui llevar), *oquimohuiquilili* in *Tlátocacihuapilli* in *nepapan oc ahuachyo Xuchitl*, ca *huel* 483-490 *moca ahuachtli* (las flores llenas de rocío). *Auh niman* in *huel Yehuàtzin* in *Sta MARIA*, in *Itlazomaticatzinco* (con sus preciosas manos) *oquimoyectlàtlalilitzino*, *oquimochichihuiltzinô* in *Icuexanco*, in *Itilmatitlan* in *Juan Diego*, *ihuan yuh oquimonònochili*: *Yehuatl* in, *Tinoconetzin*, ca in *Ilhuicac Machiyotl*, *ihuan* in *Teotlamahuizolli* in *notencopa tic-huizquiliz* in *huei Teopixqui*, *Obispo*; *inic mitzneltocaz*, *ihuan* 490-491 *quineltiliz* in *Notlanequiliz*. *Notocatica* (en mi nombre) *tic-*

- 457-460 The great Lady spoke those words there by the well where now water is flowing [and] bubbling.¹⁶
- 460-462 And afterwards she crossed over [it] where today her vast, most marvelous church stands.
- 462-466 And there she thus addressed Juan Diego: And now, my emissary, my messenger, go up, and climb up to the hilltop from which I have several times seen you.
- 466-466 And there you will see various most marvelous flowers.
- 467-468 Cut them; gather them in the folds [of your cape] and bring them here to me.
- 469-469 I shall tell you what to do.
- 469-470 At once Juan Diego climbed up to the hilltop.
- 470-478 And though the hill was mere barren soil, full of thorns [and] nettles, especially when [plants] are frozen [and] the ice is firm and solid as it becomes in the month of December, yet at the top of the hill he saw [and] marveled at which was like a delightful garden, a flower garden.
- 478-480 And there, most miraculously there spread various most marvelous, fragrant, fresh flowers, budding, growing, bursting into bloom.
- 480-483 Juan Diego cut them and carried, took to the Lady the various still dewcovered flowers, all covered with dew.
- 483-490 And then Saint Mary herself with her [own] precious hands set in good order [and] arranged them in the folds of [and] in Juan Diego's cape, and thus spoke to him: This, my child, is the heavenly sign and divine miracle that at my behest you will take to the great priest, the bishop, so that he will believe you and will put into effect my wishes.
- 490-491 In my name you will relate everything you have seen.

¹⁶ "It is interesting that Paredes has greatly abbreviated the poignant dialogue that is in the *Nican mopohua* at this point. The assertion that the Virgin stopped Juan Diego at the spring at Tepeyac (which was believed to have healing powers, though not necessarily miraculous) was popular in the seventeenth century. As far as I can tell Becerra Tanco was the first to say it in his testimony before the capitular inquiry, 1666" (Stafford Poole, personal communication, 30 August 1993).

- 491-493 pohuiliz in izquitlamantli, in otiquittac. Huel ximocuitlahui; inic qualli ic ticcuèxanoz (llevés en tu falda), ihuan tiquitquitiaz, ihuan niman Ayac, in macâmo in huei Teopixqui Obispo, ticnextiliz.
- 494-495 Zan niman Mexîco oyâtihuetz in Juan Diego, ihuan in ompa omocalaquito in Itepanchantzinco in Tlâtoani Obispo.
- 496-499 Auh in ocan in Itetequîpanocahuan, immanel quinequia quiquitilizque in Juan Diego in cenca ahuiyac Xuchitl, in quicuexanoticatca (llevaba en su capa); ca nel ca niman áhueli
- 499-504 (no fue posible) in áçitla quicuilizque. Quintepan (después) ocalac in Juan Diego in Ixpantzinco in Tlâtoani Obispo, ihuan yuh omotlatoltî: Natlàtocateopixcatátzinê [sic]; ca yè yc nappa (yà es la quarta vez), in Ilhuicac Tlàtocacihuapilli Santa MARIA nican mixpantzinco nechhualmotitlanilia; inic
- 504-510 in Tehuâtzin, ticmoquechililiz in Iteopancaltzin. Auh inic in Tehuâtzin ticmoneltoquitiz; ca nelli, ca melahuac in Nonetiltaniz (mi embajada), ihuan in Notlàtol; in yê oppa onimitznocaquitili: (que expuse â sus oydos) izcà, Tlatoaniê, in Ilhuicac Machiyotl; izcâ in huei tlamahuizolli; izcâ inin cenca mahuiztic, cenca ahuiyac Xuchitl, in huel Yehuâtzin in Tlàtocacihuapille mitzhualmotitlanililia, mitzhualmottitilia. Auh
- 510-516 ca nelli ca huel Nehuatl in ompa Huitzpeteticpac oniccôcoton, ihuan huel Yehuâtzin in Santa MARIA inomatzinco, ihuan in Itlazomaticatzinco (por sî misma, y con sus purissimas manos) in Nocuexanco (en el canto, ô fâlda de mi capa) oquimotlatlalili, ihuan onechmonahuatili, in ma in zan huel Tehuatzin nimitzhualnitquililiz, nimitzhualmohuiquililiz, ihuan nimitznonextililiz.
- 517-527 In oquîtô in, in Juan Diego; izcá, N.P; centlamantli cenca huei, Ilhuicac Tlamahuizolli: ipampa ca îquacon oquihualzouh in Juan Diego in Iayauh, in Itilmâ: Aperitque Rosas, quæ veste latebant, oquitepeuh, oquichayauh (arrojó, ô esparciò), in oc ahuachyô Xuchitl (las flores aun todavia bañadas con el rocío), ihuan in oncan in Itilmatitech omicuilôtzino, omocopintzinô, omomachiotzinô in cenca mahuizauhqui in Iixiptlatzin, in icopincatzîn, in Ifcuilolocatzin in Tlàtocacihuapilli, in cemîcac Ichpotzintli, in Dios Itlazoichpochnantzin, Santa MARIA de Guadalupe; in yuh cennônohuian

- 491-493 You will be very careful with [the flowers] to carry them unharmed in the folds [of your cape], and as you go taking them you will show them to absolutely no one except the great priest, the bishop.
- 494-495 At once Juan Diego swiftly went to Mexico and there went to enter the lord bishop's palace.
- 496-499 And there [the bishop's] servants, though they wished to take from Juan Diego the very fragrant flowers that he was carrying in the folds [of his cape] were in fact quite unable to take anything from him.
- 499-504 Finally Juan Diego entered the lord bishop's presence, and he thus spoke: My lord father and priest, now it is the fourth time that the great heavenly Lady, Saint Mary, sends me here before you as a messenger so that you will erect her temple for her.
- 504-510 And so that you will believe that my mission and my words, which I have twice reported to you, are true, are facts, here, lord, is the heavenly sign, here is the great miracle; here are the most marvelous, most fragrant flowers that she herself, the great Lady, sends you as a message [and] shows to you.
- 510-516 And truly, I myself cut them there on the thorn-covered hilltop, and Saint Mary herself, she herself and with her [own] precious hands laid them in the folds [of my cape] and commanded me to bring them only to you yourself, to carry them to you, to show them to you.
- 517-527 And when Juan Diego had said this —listen, my children, to the very great heavenly miracle— because when Juan Diego opened out his maguëy fiber mantle, his cape: *Aperitque Rosas, quæ veste latebant*¹⁷— he spilt, he strewed on the ground the still dew-covered flowers, and there on his cape was painted, depicted, designed the most marvelous image, replica, painting of the great Lady ever virgin, God's beloved Virgin Mother, Saint Mary of Guadalupe, whom we honor everywhere in the world.

¹⁷ And she opens the roses which were lying hidden in her clothing.

- 527-531 Cemanàhuac tictomahuiztililiá. Auh in o yuh in Tlátoani Obispo oquinottili, ihuan oquimomahuizalhui huei tlamahuizolli in, ca çan niman in Yehuàtzin, ihuan in Ichan tlacâ omotlanquaquetzque, ihuan oquimonepechtequililique in Ixiptlatzin in Tocenzizcanantzin. Niman yê in Tlátoani Obispo oquimotomilili in Juan Diego in Itilmatzin; in Iquechtlan ilpitcatca (atada al cuello), ihuan in ompa in Ineteochihuyan (en su Oratorio) oquimotlalili; in oquic in Iteocaltzin in Santa MARIA quimoquechililiaya. Auh yequenê in Tlátoani Obispo cequintin oquinhualmihuali in Ititlanhuan in ompa in Ichan in Juan Bernardino; inic quitlâlanizque, quitlatemolizque in itechcopa in tlein, in Imach (su sobrino),
- 539-541 Juan Diego oquiteneuh. Auh in Juan Bernardino yuh oquinanquili: Ca huel nêlli, ca huel melahuac: ca huel nitlanuhtoaya, ihuan ca onictitlan in Nomach Juan Diego; inic
- 542-544 quimonochilitiuh in Teyolcuitiani. Auh in iquacon in Tlátoacacihuapilli Santa MARIA onechhualmottititzinô, in yuhcaztintli oquimottititzinô in Nomach Juan Diego. Auh in Yehuàtzin in Santa MARIA onechmopátilitzino, ihuan onechmonahuatilitzinô; in ma nictecaquiti, in ma nictemachizti inin Itlamahuizoltzin; ihuan ca Yehuatl in Iixiptlatzin in Tlâtocacihuapilli ca tocayotiloç in Cenquizcaichpotzintli, Santa MARIA de Guadalupe. Ic oompachiuh, ihuan omàcic Inyollo in Cemixquichtin in Tlacá, in itechcopa in cenca huei, cenca mahuizauhqui in Itlamahuizoltzin in Tlâtocacihuapilli. Auh ca nelli, N.P: ca in Yehuàtzin ca quimmozohuililia (estiede) in cemixquichtin in Tlalticpac tlaca; in Itetlaocolilizcuxantzin: (su Seno de misericordia) Omnibus misericordiæ suæ sinum aperit (S. Bern.); inic in Mochintin, in Yehuàtzin quimotzázililiá, icneliloçque, tlaocoliloçque, nemactiloçque:
- 556-557 Et de plenitudine ejus omnes accipiant. Auh ca nelli, N.P:
- 557-564 ca in Yehuàtzin mochipa techmocehualcaltiliticá (nos está defendiendo con su sombra), ihuan techmopielitica in Ihuicpa in Tlacatecolotl, in ihuicpa in temauhcaocoliztli, in ihuicpa in Apizmiquiliztli, in Nécaliliztli (del Demonio, peste, hambre, guerra, etc.); ihuan in oc izquitlamantli tetlaocolti, tetolini, tepazmicti; in occe[c]can mieccan Tlatocayopan Cemanahuac ca zan atzan, ca zan achica mîhiyohuia. Auh yê

- 527-531 And after the lord bishop saw and was astonished by this great miracle, right then he and his household knelt and bowed before the image of our perfect Mother.
- 531-536 Then the lord bishop unfastened Juan Diego's cape, which was tied about his neck, and placed it in his oratory while he was erecting Sait Mary's temple.
- 536-539 And moreover the lord bishop sent some of his messengers there to Juan Bernardino's home to ask, to inquire about what his nephew Juan Diego stated.
- 539-541 And Juan Bernardino thus answered them: It is indeed true, it is indeed a fact.
- 541-542 I indeed lay very sick, and I sent my nephew Juan Diego to go summon a confessor.
- 542-544 And then the great Lady Saint Mary showed herself to me as she had shown herself to my nephew Juan Diego.
- 544-548 And Saint Mary cured me and ordered me to announce to the people, to inform them of this miracle of hers, and that the image of the great Lady would be named the perfect Virgin Saint Mary of Guadalupe.
- 548-551 Thus the hearts of all the people are satisfied, content, concerning the very great, most marvelous great Lady's miracle.
- 551-556 And it is true, my children, that she opens the compassionate folds [of her cape] for all the people of the earth: *Omnibus misericordiæ suæ sinum aperit*¹⁸ (S. Bern.) in order that all who cry out to her may be benefited, shown compassion, given gifts.
- 556-557 *Et de plenitudine ejus omnes accipiant.*¹⁹
- 557-564 And it is true, my children, that she is always sheltering us against the devil, against fearful diseases, against famine, violence, and still other things that sadden, afflict, cause people anguish [as well as] in still many other kingdoms of the earth [where] many times, often, there is suffering.

¹⁸ And of her fullness we have all received.

¹⁹ "Paredes has again altered the verse slightly to fit his message. The original reads 'et de plenitudine ejus omnes accepimus.' This was more or less accepted practice" (Stafford Poole, personal communication, 30 August 1993).

- 564-567 ipampa, ma Ammochintin in Amehuantin, N.P; ma Anqualtin, ma Anhuehueintin Antlàtlacoanime, ma mochipa cemicac
- 567-569 in Icchuallotitlantzinco in Amocenquizcanantzin xoncalaquican. Ca nel, ca in Yehuátzin amechmocnoittiliz, amechmopalehuiliz, ihuan amechmomaquixtiliz. Manocê ximocaquictican, N.P; in huel teyollali in Itlàtoltzin in San Buenaventura, in quimitalhui: Qui est sinu Mariæ, tàm securus est, quod erit in Cælo, sicuti si jam esset in ipso Cælo. Quïtoznequi. In zazo in Aquin mocnotecatoc, ommocehuitoc in Iteicnoittalizcuexantzinco in Santa MARIA; ma quihuellali ma huel quicemaxilti, ihuan ma quipachihuiti in Iyollo; inic tlamelahuaz in ompa Ilhuicac; immacazan in ompa Ilhuicac yê onyezquia, yê mopâpaquiltizquia.
- 578-586 Auh in axcan in Amocenquizcaichpochnantzin Santa MARIA in Itlazopilhuantzitzinê, in Ixocoyotzitzinahuanê, ihuan in Itlatlazotlaltzitzinahuanê [sic], ca in Amehuantzitzin namechnonotza in Ammacehualtitzintin, in Amindiotlaczitzintin; ma ximocuitihuetzican, ma ximoyollalican, ihuan àmo zan quenamî ximoyolâcocuican; inic anquinemiliztocazque in Amomacehualpôtzin Yeclacatzintli Juan Diego; ihuan inic in itetzinco ammotemachizque, antlaquauhtlamatizque in Amotzopelicanantzin. Ma mochi âmoyollotica, Amanimatica xicmotlazotilican; ihuan ma niman áic amotlâtlacoltica xicomoltequipachihuican. Auh intla ca nelli; ca in Amehuantzitzin ca in Amipilhuantzitzin in Tlâtocacihuapilli; ca huel amotech ommonequi; inic anquichihuazque, anquitequipanozque, in tlein quichihuá, in tlein quitequipanoá in Santa MARIA
- 593- in ipilhuantzitzin: si filij Abrahæ estis opera Abrahæ facite.
- 594-600 (Joan. 8. 39). Si filij Mariæ estis, opera Mariæ facite. Auh ihui in ma mochipa amoyolloític xicnemititinemican: in quenamî in Tlâtocacihuapilli, in Dios Inantzin amechmopiltzintitzinô, amechmoconetitzinô; ihuan in quenamî in amomacpa amopal (por vuestra mano, por vuestro medio) In Yehuátzin oquimotzenquixtili inin cenca huei cenca mahuizauhqui, in

- 564-567 And therefore may all of you, you who are saintly, you who are great, you who are sinners always [and] forever enter into the [protective] shadow of your perfect Mother.
- 567-569 For truly she will have pity on you, aid you, and save you.
- 569-572 Listen, my children, to the most consoling words of Saint Bonaventure, who said: *Qui est in sinu Mariæ, tam securus est, quod erit in Cœlo, sicuti si jam esset in ipso Cœlo.*²⁰
- 572-577 That is: Whoever humbles himself [and] rests in the compassionate folds of Saint Mary's [cape], let him be calm, let him assure and satisfy his heart that he will go direct there to Heaven; it is as if he were already there, already rejoicing in Heaven.
- 578-586 And now, [you] beloved children, [you] youngest sons and beloved ones of your perfectly Virgin Mother, Saint Mary, you whom I speak to, you natives, you Indians: Come to your senses; be comforted and wondrously lift up you hearts, so that you will follow the way of living of your fellow Indian, virtuous Juan Diego, and so that you will put your trust in [and] rely on your sweet Mother.
- 586-588 Love her with all your heart [and] soul and never anguish her with your sins.
- 588-593 And if it is true that you are the great Lady's children, it is very necessary that you do, that you work as Saint Mary's children do [and] work.
- 593-593 *Si filii; Abrahæ estis opera Abrahæ facite* (Joan. 8:39).²¹
- 594-594 *Si filii; Mariæ estis, opera Mariæ facite.*²²
- 594-600 And thus always consider in your heart how the great Lady, God's Mother, has adopted you as her children, as her young children, and how by your hand, by means of you, she brought

²⁰ "This is a little bit puzzling, since the quotation makes more sense without the phrase 'quod erit in cœlo'. As it reads now, it translates 'He who is in Mary's bosom, is so safe that he will be in Heaven, as if he were already in Heaven.' I can look for that quotation, but it is very difficult to find quotations from medieval theologians—their works are just too extensive" (Stafford Poole, personal communication, 30 August 1993).

²¹ If you are the children of Abraham, do the works of Abraham.

²² If you are the children of Mary, do the works of Mary.

Ilhuicac in Itlamahuízoltzin. Auh in yuh in San Juan Evangelista oquimahuizô in Inetemohuilitzin in Tlâtocacihuapilli, in

- 602-603 nican Tlalticpac: EGO JOANNES vidi sanctam civitatem.
- 603-607 Jerusalem novam descendentem de cœlo: ca çanyêno yuhqui in Quemmachamicatzintli Juan Diego oquimahuizô ceppa, oppa, yexpa, nappa, çanyêno yehuatl in in Inetemohuilitzin in cemîcâc ichpotzintli Santa MARIA, in iz Cemanahuac, in iz
- 607-609 Totlalpan, ihuan in iz Taltepepan: EGO JOANNES vidi sanctam civitatem Jerusalem novam, descendentem de cœlo.
- 609-610 Ma ic xicmotlazocamachiltican in Amochpochilhuicahuâca-
- 610-619 nantzin. (à vuestra Madre Virgen Señora del Cielo.) Auh çâ tlatzonco (y finalmente), ma no xicmotlatlauhtilican. N.P: inic in quenamî in Yehuâtzin oamechhualmottitili in nican Tlalticpac in Imachiyotzin, in Ilhuicac cenca mahuizauhqui in Itlamahuízoltzin: Signum magnum aparuit in terra: Mulier amicta Sole, et Luna sub pedibus eius; ma çanyeno vuhqui in huel Yehuâtzin (ella en su misma persona) amechhualmottitizînô (se os manifesto) in ompa in Ilhuicac in ompa in Dios Itlâtocatepanchantzinco in ompa Tecempâpaquilti-loyan, in Gloria.
- 620 Ofrecimiento de cada dia à nuestra Señora.
- 621-622 Tlahuemmanaliztli; ic momoztlaê tictocemmacazque in Tlâtocacihuapilli Santa MARIA de Guadalupe.
- 623-631 Tlâtocacihuapillê, Notlazomahuiznantzinê, Santa MARIAé, nican mixpantzinco ninomayahui, ninocnotlaza, ihuan mochi Noyollotica. Nanimatica nimitznohuêcapanilhuia, nimitznomahuiztililia, nimitznotlazôtilia, ihuan nimitznotlazocamachitia, ipampa in nepapan in motetlaocolilitzin; ic in Tehuâtzin otinechmomacahuililitzino. Auh ocyecenca ipampa ca Tehuâtzin, Notzopelicanantziné, otinechmopiltzintizino, ihuan otinechmoconetizînô. Auh ic ipampa in axcan ihuan yê mochipa nimitznoemmacatzinoâ, Notetlaocolicanantzinê; inic in Tehuâtzin nimitznotlazôtilia, ihuan inic áic nimitznoyoltequipa-

to a conclusion this very great, most marvelous heavenly miracle.

600-602 And thus did Saint John the Evangelist marvel at the descent of the great Lady here to the earth.

602-603 Ego Joannes vidi sanctam civitatem, Jerusalem novam descendentem de cœlo.²³

603-607 Just so did fortunate Juan Diego marvel once, twice, three times, four times at this same descent of Saint Mary, ever Virgin here to the world, here to our land, here to our city.

607-609 Ego Joannes vidi sanctam civitatem Jerusalem novam, descendentem de cœlo.²⁴

609-610 Be therefore grateful to your Virgin Mother, Mistress of Heaven.

610-619 And finally, my children, also pray that as she has shown you here on earth her sign, her most marvelous heavenly miracle —Signum magnum aparuit in terra: Mulier amicta Sole, et Luna sub pedibus ejus—²⁵ likewise she will show you herself in person there in Heaven, there in God's palace, there in the place of rejoicing common to all, in Paradise.

620-620 Daily offering to our Lady.

621-622 The act of offering by which daily we give ourselves completely to the great Lady, Saint Mary of Guadalupe.

623-631 Great Lady, my beloved honored Mother, Saint Mary, here before you I have thrown myself, I humbly cast myself, and with all my heart [and] soul I exalt you, I honor you, I love you, and I thank you because of your compassion that you have granted me and especially because you, my sweet Mother, adopted me as a son and a young child.

631-634 And therefore now and always I give myself completely to you, my compassionate Mother, so that I may love you and so that I may never anguish you.

²³ I, John, saw the holy city, the new Jerusalem, coming down from heaven.

²⁴ I, John, saw the holy city, the new Jerusalem, coming down from heaven.

²⁵ The sign has appeared on earth, the woman clothed with the sun and the moon beneath her feet.

634-640 chilhuiz. Auh in Tehuâtzin nimitznotlátlauhtilia: in ma in nonemian, ihuan in nomiquian xinechmopalehuili, ma xinechmochimalcaltili, ihuan ma in motetlaocolilizcuexantzinco xinechmocalaquili; inic qualli ic ninemiz; ihuan nimiquiz; inic çatepan nimitznomahuizalhuiz in ompa in Ilhuicac; in ompa in Dios Itlâtocatecpanchantzinco in Gloria. Amen.

641-644 Regi autem sæculorum immortalis, invisibili soli Deo honor, & gloria sin sæcula sæculorum. Amen.

(1. Tim. 1. V. 17.)

645

O.S.C.S.M.E.C.A.R.

- 634-640 And I pray to you that you aid me during my lifetime and at the time of my death; shield me and place me in the compassionate folds [of your cape], so that I may live and die well, so that afterwards I may honor you there in Heaven, there in God's palace, in Paradise. Amen.
- 641-644 Regi autem sæculorum immortalī, invisibili soli Deo honor, & gloria in sæcula sæculorum. Amen (1 Tim. 1:17.)²⁶
- 645-645 Omnia sub correctione Sanctæ Matris Ecclesiæ Catholicæ Apostolicæ Romanæ.²⁷

²⁶ To the immortal King of the ages, the only invisible God, be honor and glory forever and ever. Amen.

²⁷ Everything subject to the correction of the Holy Mother, the Catholic, Apostolic, Roman Church.

RECALLING ANGEL MARIA GARIBAY

CHARLES E. DIBBLE

I often reflect on the kindly help, encouragement and motivation I received from Father Ángel María Garibay K. during my many sojourns in Mexico.

I first visited Mexico in 1935. At that time I became well acquainted with Dr. Manuel Gamio. I had read and studied his book *Hacia un México Nuevo*, which had been published that same year. I also took a class from Dr. Alfonso Caso at the Universidad. These two eminent Mexican scholars prompted my return to the Universidad Nacional Autónoma de México during 1937-38 to secure a Master's degree. My classes included Náhuatl from Prof. Wigberto Jiménez Moreno.

In 1941-42 I returned to the Universidad to study for the Ph. D. degree. In 1942 Dr. Gamio became director of the Instituto Indigenista Interamericano. It was during Dr. Gamio's years as director that I met and formed a lasting friendship with Dr. Miguel León-Portilla.

Father Garibay's *Llave del Náhuatl* was published in 1940. The volume became my constant companion, since it was years later that I secured personal copies of Olmos and Carochi. My thesis project was the *Códice en Cruz*. During 1941 and 1942 I regularly spent evenings with the Father puzzling over the Náhuatl texts and the colonial glyphs of the Codex. Father Garibay then resided in an apartment facing the plaza at Villa Guadalupe. I would knock on the huge wooden doors that faced the plaza and he would welcome me and accompany me to his upstairs apartment. We would spread the *Códice en Cruz* on the carpeted floor and study the Náhuatl texts and the accompanying glyphs. I recall his utter delight when we encountered the Náhuatl text and the glyph of the *Túmulo imperial* of Emperor Charles V. His insight and counsel measurably enhanced the quality of my study of the *Códice en Cruz*.

With the inception of the translation of the Náhuatl text of the *Floretine Codex* in 1950, I frequently compiled a sizable list of Náhuatl

terms and phrases that seemed to defy translation. When the problems mounted, I regularly arranged a stay in Mexico to confer with Father Garibay and Byron McAfee. By the 1950's Father Garibay had moved to Buen Tono 347. For years he and McAfee met every Wednesday morning to study and translate Náhuatl texts, Whenever I arrived in México they graciously invited me to join them and shifted their labors to the *Floretine* texts that were causing me difficulty. On a Wednesday about 10:30, I would announce my arrival at the gate. The Father's sister would invite me into the home and call upstairs: "Viene el señor", or "Viene el señor americano".

Upon the arrival of McAfee, there was a brief discussion of recent publications. Forthwith, Father Garibay would don a green visor, sit at the table and prop a Paso y Troncoso edition of Sahagún's text on a reading stand, with McAfee at his right shoulder and I to his left. He would read a paragraph of Náhuatl text in an impassioned voice and immediately render his Spanish translation. McAfee, who in most cases had studied the text during the week, would suggest alternate renditions. Thus we continued during the morning hours. The spontaneity and abandon of the threesome was ever evident.

As I reflect on my studies of *Cultura Náhuatl* in Mexico, I take pride in the number of eminent Mexican scholars I list as my university professors, and I treasure the warm, cordial friendship I shared with Father Garibay.

IN MEMORIAM WICK R. MILLER

YOLANDA LASTRA

Uno de los más destacados especialistas en estudios yutoaztecas, Wick R. Miller, falleció el 9 de mayo de 1994 en Phoenix, Arizona como consecuencia de un trágico accidente sucedido en Hermosillo, Sonora, dos días antes. Estaba en nuestro país como profesor visitante en el Departamento de Letras y Lingüística de la Universidad de Sonora, trabajando intensamente con varios alumnos adiestrándolos en técnicas de campo y en estudios comparativos de yutoazteca, estudiando el guarijío, y revisando manuscritos. La muerte lo sorprendió en una época de su vida en la que ya tenía muchos conocimientos y experiencia que le hubieran servido de base para continuar produciendo y profundizando en sus estudios descriptivos, históricos y sociolingüísticos.

Miller nació en el 5 de enero de 1932. Estudió Antropología en la Universidad de Nuevo México donde obtuvo su licenciatura en 1953. Continuó sus estudios en la Universidad de California en Berkeley donde terminó su doctorado en 1962 con una tesis sobre acoma bajo la dirección de Mary Haas. En 1963 ingresó a la Universidad de Utah en Salt Lake City donde fue profesor de Antropología y Lingüística hasta su fallecimiento.

En Utah presidió el Departamento de Antropología durante dos años y el programa de Lingüística durante tres. Fue profesor o investigador visitante en las siguientes universidades: Colorado, Australia Occidental, Nuevo México, México y Sonora. De sus viajes resultaron estudios de las lenguas de cada una de las regiones que visitó.

Su producción cubre aspectos de lingüística descriptiva e histórica, psicolingüística, lengua y cultura y sociolingüística. Sus contribuciones principales son las de lingüística yutoazteca en sus aspectos descriptivos, pero fundamentalmente en los históricos.

Trabajos descriptivos

La revisión de su tesis doctoral, *Acoma Grammar and Texts* es una descripción muy completa de esta variedad del keres, lengua no clasificada de los Indios Pueblos. Se publicó en la serie University of California Publications in Linguistics en 1965.

Hizo trabajo de campo repetidas veces entre los shoshoni y conocía muy a fondo el dialecto gosiute y otros de la misma región del noreste de Nevada e hizo estudios dialectales en todos los sitios de habla shoshoni. Publicó relatos y un diccionario de la lengua en 1972 y siguió profundizando en los aspectos léxicos dedicándole especial atención a la nomenclatura etnozoológica.

En su deseo de ampliar sus conocimientos sobre las lenguas yutoaztecas y ya que se había familiarizado con una lengua norteña, aceptó la invitación del Instituto de Investigaciones Antropológicas de nuestra Universidad para estudiar el guarijío que es una lengua sureña, por lo que a esta familia lingüística se refiere, puesto que los descendientes del protoyutoazteca se extienden desde la frontera actual de los Estados Unidos con el Canadá hasta las regiones donde se habló pipil. Pasó un año entre los guarijíos de Chihuahua de 1976 a 1977. Para prepararse para esta larga temporada de trabajo de campo, estuvo un verano en la ciudad de México, estudiando español y haciendo breves salidas a lugares de habla náhuatl para practicarlos con hablantes rurales, lo cual fue de suma utilidad para la que esto escribe, ya que grabó, transcribió materiales dialectológicos que se integraron en el libro de Lastra del 19 sobre *Las áreas dialectales del náhuatl moderno*. Durante los diez años siguientes llevó a cabo algunas otras visitas a la región guarijía para estudiar no sólo las variedades serranas sino también las ribereñas. Resultado de estos trabajos son su *Guarijío: gramática, textos y vocabulario* en prensa en el Instituto de Investigaciones Antropológicas (la última versión de las muchas que hizo entre 1980 y 90, puesto que después de cada temporada de trabajo de campo hacía correcciones y adiciones) y *El Guarijío de Arechuyvo, Chihuahua*, volumen xvi del Archivo de Lenguas Indígenas de México que publica El Colegio de México. En el prefacio de este libro, Ken Hale señala la importancia de la contribución de Miller, ya que hasta ahora el guarijío casi no se había descrito, pero sí el tarahumara con el que se relaciona estrechamente. Para el trabajo comparativo, es fundamental contar con una descripción detallada de las dos lenguas así como de las tepimanas (pima, pápage, tepehua, tepecano), que son sus vecinas para poder des-

lindar las similitudes que hay entre ellas y que se deben a herencia común de las que se deben al contacto lingüístico posterior.

Trabajos históricos

Miller estudió la fonología del shawnee (lengua algonquina) desde un punto de vista histórico (1959). Se interesó por las afiliaciones del kiowa (aztecotanoana) con otras lenguas (1959) y reconstruyó (con Davis) la fonología del protokeresano (1963). Este estudio fue un resultado indirecto del trabajo de campo que hizo para su tesis doctoral, la gramática del dialecto del keres de Acoma de 1965.

Debido a su interés en los estudios comparativos hace comentarios adversos (con Callaghan) a la hipótesis de Swadesh sobre el macromixteco (1962).

Posteriormente, y además de su conocido estudio sobre las lenguas shoshonis de 1964, concentró su interés en el estudio comparativo de las lenguas yutoaztecas publicando en 1967 *Uto-Aztecan Cognate Sets*, su contribución más importante en este campo y la que lo consagra como destacado especialista. Este interés prosiguió hasta su muerte ya que tenía preparada una base de datos computarizada con más de mil conjuntos.

Siguieron su estudio lexicoestadístico de 1971 (con Tanner y Foley) sobre los dialectos del shoshoni, es decir, sobre las mismas lenguas del estudio anteriormente mencionado, pero que en algún momento fueron dialectos del shoshoni así como el germano y el baltoeslavo lo fueron del protoindoeuropeo.

De 1980 es su estudio muy especializado sobre las consonantes preaspiradas en el númico central. Se trata de un espinoso problema en la reconstrucción del protoyutoazteca.

Podríamos considerar su artículo de 1983, "Uto-Aztecan Languages" como un resumen de sus propias contribuciones y las de otros colegas en el campo de la lingüística yutoazteca.

El año siguiente apareció un trabajo de importancia tipológica para la reconstrucción de la gramática del protoyutoazteca: "Los verbos subordinados en guarijío: pruebas de un cambio de SOV a SVO" en una lengua yutoazteca.

Aspectos etno y sociolingüísticos

Miller se interesaba por los aspectos sociales de las lenguas que conocía y a medida que iba haciendo contribuciones puramente lingüís-

ticas se adentraba en cuestiones de etnolingüística y sociolingüística. A este aspecto de su trabajo pertenecen sus artículos sobre préstamos tales como "Spanish loan words in Acoma", "Préstamos antiguos del español y el azteca en las lenguas indígenas de Sonora" y el estudio "Términos de parentesco en acoma", así como el referente a etnoornitología. También están sus consideraciones sobre el desplazamiento y obsolescencia de las lenguas tales como "The Death of a Language; Or, Serendipity among the Shoshoni" de 1971, otro del siguiente año de tema parecido y su último trabajo, que se leerá en Estocolmo en el Simposio sobre lenguas amenazadas de América "Sociolinguistic History of a Shoshoni family."

A estos mismos temas pertenecen sus artículos sobre la lingüística antropológica de la Gran Cuenca (1966) "Multilingüismo en su contexto social en la América del Norte aborigen" (1978), "Situación sociolingüística de los guarijíos (1984) y "Speaking for Two" (1980) en el que se analizan las formas de respeto en el guarijío que se ejemplifican en la conversación publicada en el libro del *Archivo* mencionado anteriormente.

Psicolingüística

A esta subdisciplina pertenecen varios trabajos de Miller que se conocen poco entre los especialistas en lenguas amerindias. Entre otros están "Language Development" (1963), "The Development of Grammar in Child Language" (1964), "Language Acquisition and Reading" (1969), "Early discourse: Some questions about questions" (1979). Su particular importancia estriba en que se basan no sólo en el inglés como tantos otros en el campo de adquisición, sino en el conocimiento de Miller de aspectos del shoshoni.

Lingüística aplicada

Yendo más allá del interés teórico por el aprendizaje de las lenguas y de su escritura, Miller le dedicó tiempo a la preparación de materiales para el uso de los hablantes mismos (1988) y dirigió talleres sobre lengua y alfabetización para hablantes y semihablantes de shoshoni en Nevada, Utah, Idaho y Wyoming empezando en la década de los 70 y posteriormente junto con Beverly Crum una lingüista shoshoni. También fue maestro y consultor en un programa bilingüe para hablantes de keres.

Se destacó también como maestro, no sólo en su Universidad sino en la nuestra, donde nos presentó en un seminario algunos de sus hallazgos sobre el guarijío, en la de Sonora y en la de Austria Occidental; por sus trabajos editoriales que contribuyeron a la difusión del conocimiento de las lenguas indígenas y por su organización de seminarios y reuniones. Era el alma del grupo llamado Amigos del Yutoazteca que se ha reunido dos veces en México e innumerables veces en los Estados Unidos, pero siempre en territorios donde todavía se conservan las lenguas yutoaztecas con el objeto de promover la estimación entre los hablantes o sus descendientes por una parte y los estudiosos del yutoazteca por la otra. La memoria de Wick seguirá uniéndonos en esas reuniones para que perduren la seriedad en el estudio, la cordialidad en el trato y el buen humor que le fueron tan característicos.

PUBLICACIONES DE WICK R. MILLER

- "Outline of Shawnee Historical Phonology", *International Journal of American Linguistics*, 1959, 25:18-21.
- "A Note on Kiowa Linguistic Affiliations", *American Anthropologist*, 1959, 61:102-105.
- "Some Notes on Acoma Kinship Terminology", *Southwestern Journal of Anthropology*, 1959, 15:179-184.
- "Spanish Loanwords in Acoma": I & II. *International Journal of American Linguistics*, 1959-60, 25:147-153; 26:41-49.
- (Wick R. Miller, Catherine A. Callaghan) "Swadesh's Macro Mixtecan Hypothesis and English", *Southwestern Journal of Anthropology*, 1962, 18:278-285.
- (Wick R. Miller, Irvine Davis) "Proto-Keresan Phonology". *International Journal of American Linguistics* 1963, 29:310-330.
- (Wick R. Miller, Susan M. Ervin) "Language Development. Chapter III of Child Psychology", 1963 *National Society of the Study of Education Yearbook*, 1963, p. 108-143.
- (Wick R. Miller, Susan M. Ervin) "The Development of Grammar in Child Language", *Child Development Monograph* 1964, 92:9-34.
- The Shoshonean Languages of Uto-Aztecan*, University of California Publications in Linguistics 1964, 34:145-148.

- "The Acquisition of Formal Features of Language", *American Journal of Orthopsychiatry* 1964, 34:862-867.
- "Patterns of Grammatical Development in Child Language", *Proceedings of the Ninth International Congress of Linguistics*, Cambridge, Mass., 1962, p. 511-516.
- Acoma Grammar and Texts*, University of California Publications in Linguistics, 1965, vol. 40, viii-259.
- "Anthropological Linguistics in the Great Basin". *The Current Status of Anthropological Research in the Great Basin*: 1964, edited by d'Aztevedo, Fowler, Davis and Suttles. Desert Research Institute, University of Nevada, Reno, 1966, p. 75-112.
- Uto-Aztecan Cognate Sets*, University of California Publications in Linguistics, 1967, vol. 48, v-83.
- "Language Acquisition and Reading". *Oral Language and Reading*, edited by James Walden. National Council of Teachers of English, 1969, p. 31-47.
- "Western Shoshoni Dialects", *Languages and Cultures of Western North America: Essays in Honor of Sven S. Liljeblad*, edited by Earl Swanson, Jr. Idaho State University Press, Pocatello, 1970, p. 17-36.
- Languaje. In: *Biennial Review of Anthropology*, 1967-69, edited by Bernard J. Siegel, 1970, p. 1-40.
- (With James L. Tanner and Lawrence P. Foley) "A Lexicostatistic Study of Shoshoni Dialects", *Anthropological Linguistics* 1971, 13:142-164.
- "The Death of a Language; Or, Serendipity Among the Shoshoni". *Anthropological Linguistics* 1971, 13:114-120.
- "Dialect Differentiation in the Western Desert Language". *Anthropological Forum* [Perth] 1971, 3:61-78.
- "Obsolescing Languages: The Case of the Shoshoni". *Language in American Indian Education* (Newsletter of BIA, Education Programs), 1972, Winter, p. 1-12.
- Neue Natekwinnappah: Shoshoni Stories and Dictionary*. University of Utah Anthropological Papers, 1972 Number 94, vii-172.
- "Comments on Cultural Ecology Papers". *Great Basin Cultural Ecology: A Symposium*, edited by Don D. Fowler, Desert Research Institute, Publication in the Social Sciences, 1972, Number 8, Reno, p. 159-160.

- (Wick R. Miller, Per Hage) "Eagle"="Bird": A Note on the Structure and Evolution of Shoshoni Ethnoornithological Nomenclature. *American Ethnologist Special Issue, Folk Biology* 1976. 3:481-488.
- (Wick R. Miller, Susan Ervin-Tripp) Early Discourse: "Some Questions about Questions". *Interaction, Conversation, and the Development of Language*, edited by Michael Lewis and Leonard A. Rosenblum. John Wiley and Sons, 1977, p. 9-25.
- "A Report on the Sign Language of the Western Desert (Australia)". *Aboriginal Sign Languages of the Americas and Australia*, edited by D. Jean Umiker-Sebeok and Thomas A. Sebeok. 1978, Plenum Press, New York and London, p. 435-440.
- "Multilingualism in its Social Context in Aboriginal North America". *Berkeley Linguistics Society* 1978, 4:610-616.
- "Speaking for Two: Respect Speech in the Guarijío of Northwest Mexico". *Berkeley Linguistics Society* 1980, 6:196-206.
- "Preaspirated Consonants in Central Numic". *Trends in Linguistics, Studies and Monographs* 16, American Indian and European Studies, edited by Kathryn Klar, et al., 1980, p. 151-158.
- "A Note on Extinct Language of Northwest Mexico of Supposed Uto-Aztecan Affiliation". *International Journal of American Linguistics* 1983, 49:328-334.
- Uto-Aztecan Languages. *Handbook of American Indians, Southwest Volume*, v. 10, edited by Alfonso Ortiz, 1983, p. 113-124.
- "Una nota sobre las lenguas extintas de noroeste México de afiliación supuesta de utoazteca. *Seminario sobre lenguas que se hablan en el estado de Chihuahua*", Dr. Fructuoso Irigoyen. (Spanish translation of 1983 artic, "A Note on Extinct...") 1983.
- "The Classification of the Uto-Aztecan Languages Based on Lexical Evidence". *International Journal of American Linguistics* 1984, 50:1-14.
- "Situación sociolingüística de los guarijíos". *IX Simposio de Historia y Antropología de Sonora*, Edited by Lic. Juan Antonio Ruibal. Instituto de Investigaciones Históricas, Hermosillo, Sonora, 1984, p. 113-119. Corella.
- "Subordinate Verbs in Guarijío: Evidence of a Shift from SOV to SVO in a Uto-Aztecan Language". In: 1983 *Mid-American Linguistics Conference Papers*, The University of Colorado, Boulder, 1984, p. 291-302.
- "Préstamos antiguos del español y el azteca en las lenguas indígenas de Sonora". *IX Simposio de Historia y Antropología de Sonora*, edited

- by Juan Antonio Ruibal Corella, Instituto de Investigaciones Históricas, Hermosillo, Sonora, 1985, p. 472-484.
- "Tooele: Black Bear. Letter to the Editor", *Salt Lake City Tribune* (giving the correct etymology for Tooele, Utah), 1985.
- "Lionnett's Article on the 'Intensive' in Tarahumara". *International Journal of American Linguistics* 1985, 51:502-504 (Issue dedicated to Eric Pratt Hamp).
- "The Numic Languages". *Handbook of American Indians, Basin Volume*, edited by Warren L. d'Azevedo, 1986, v. 11, p. 98-106.
- (Editor, Karen Dakin) *Thelma D. Sullivan's Compendium of Aztec Grammar*. Salt Lake City: University of Utah Press, xvi-324. (Compendio de Gramática Náhuatl). 1988.
- "Componential Analysis of the Guarijío Orientational System". In: *In Honor of Mary Haas: From the Haas Festival Conference on Native American Linguistics*, edited by William F. Shipley, Berlin: Mouton de Gruyter. 1988, p. 497-515.
- (Wick R. Miller, Beverly Crum) "How to Read and Write Shoshoni: A Book of Spelling Lessons, Readings, and Glossary for Shoshoni Speakers. Winnemucca: *Humboldt Press*. 1988.
- "Early Lexical Acculturation in Northwest Mexico". In: *Languages in Contact. Proceedings of Symposium 16.1 of the 12th International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences, Zagreb, Yugoslavia, July 1988*), edited by Rudolf Filipovic and Maja Bratanic, Institute of Linguistics, Faculty of Philosophy, University of Zabre. 1990, p. 237-247.
- "Early Spanish and Aztec Loan Words in the Indigenous Languages of Northwest Mexico". *Homenaje a Jorge A. Suárez: Lingüística indioamericana e hispánica*, edited by Beatriz Garza Cuarón and Paulette Levy. Mexico City: El Colegio de México, 1990, p. 351-365.
- "Corn and Tortillas in Northwest Mexico". *A Festschrift for William F. Shipley*, edited by Sandra Chung and Jorge Hankamer, p. 235-243. Syntax Research Center, University of California at Santa Cruz, 1991.
- "Agent in Passive Sentences in Yaqui and Guarijío". *International Journal of American Linguistics*. 1991, 57:519-523.
- (Wick R. Miller and Beverly Crum) *How to Read and Write Shoshoni: A Book of Spelling Lessons, Readings, and Glossary for Shoshoni Speakers*, 1992.

- "Uto-Aztecan". *Oxford International Encyclopedia of Linguistics*, William Bright, Editor, New York and Oxford: Oxford University Press, 1992. vol. 4:212-216.
- "English Index to Sapir's". *Southern Paiute Dictionary, Collected Works of Edward Sapir*, edited by William Bright, 1992. v. 10:753-778.
- Archivo de Lenguas Indígenas de México, Guarijío, in press.
- "The Ethnography of Speaking", *Handbook of American Indians*, in press.
- "Sketch of Shohoni Grammar", *Handbook of American Indians*, in press.
- Guarijío: Gramática, Textos, Vocabulario*. UNAM, en prensa.
- (Wick R. Miller and Shirley Silver) *American Indian Languages in their Social and Cultural Context*. University of Arizona Press, in press.
- Keres. *Encyclopedia of Languages and Linguistics*. Oxford and Edinburgh: Pergamon Press and Alberdeen University Press, in press.
- Terminado (con James Armagos) Are Voiceless Vowels Phonemic in Comanche?
- El guarijío de Arechuyvo, Chihuahua*. México. El Colegio de México, vol. 16 del Archivo de Lenguas Indígenas de México, editado por Yolanda Lastra. 1993.

RESEÑAS

- Kroeber and Grace, The Sparkman Grammar of Luiseño. *Language* 1961. 37:186-189.
- Voegelin, Voegelin and Hale, Typological and Comparative Grammar of Uto-Aztecan: I (Phonology). *American Anthropologist*. 1964, 66: 480-481.
- Garfield and Chafe, Symposium on Language and Culture. *International Journal of American Linguistics*. 1965. 31:186-189.
- Newman, Zuni Grammar. *American Anthropologist*. 1966. 68-1081.
- Hymes and Bittle (eds.), Studies in Southwestern Ethnolinguistics. *American Anthropologist*, 1968, 70:834-835.
- Law, Obligatory Constructions of Isthmus Nahuatl Grammar; and Swadesh and Sancho, Los Mil Elementos de Mexicano Clásico. *American Anthropologist* 1969, 71-139-140.
- Menyuk, Sentences Children Use. *American Anthropologist*, 1970, 72: 1157-1159.

- Bar-Adon and Leopold (eds.), *Child Language, A Book of Readings. Language and Society*, 1972, 1:285-290.
- Seiler, Cahuilla Texts, with an Introduction. *American Anthropologist*, 1975, 77:125.
- Langacker, Non-Distinctive Arguments in Uto-Aztecan. *The Journal of California Anthropology* 1976, 3:88.
- Langacker, Studies in Uto-Aztecan Grammar, Volume 1: An Overview of Uto-Aztecan Grammar. *Language*, 1979, 55:708-712.
- Zepeda, Papago Grammar. *Modern Language Association Journal*, 1985, 69:101.
- Langacker, Studies in Uto-Aztecan Grammar, Volume 4: Southern Uto-Aztecan Grammatical Sketches. *American Anthropologist*, 1986, 88: 513-514.
- Karttunen and Lockhart (eds.), *The Art of Nahuatl Speech: The Bancroft Dialogues. Journal of Linguistic Anthropology*, 1991, 1:230-231.
- Dorian (ed.), *Investigating Obsolescence: Studies in Language Contraction and Death. Journal of Linguistic Anthropology*, 1992, 2:231-232.

SMALL COLLECTIONS OF NAHUATL MANUSCRIPTS IN THE UNITED STATES *

JOHN F. SCHWALLER

In earlier contributions, I have focused on Nahuatl holdings in some of the best known collections in the United States, including the Newberry Library, the Bancroft Library, the Latin American Library of Tulane University, the John Carter Brown Library, and the Benson Latin American Collection of the University of Texas.¹ Nevertheless, many important manuscripts are held in less well known repositories, and form part of smaller collections. While this guide does not claim to be definitive, it does seek to provide scholars with a better over-view to Nahuatl manuscripts held in the United States. Included in this guide are the following repositories: the Thomas Gilcrease Museum (Tulsa, Oklahoma), the William L. Clements Library of the University of Michigan, the University of New Mexico, the Princeton University Library, the University of California at Los Angeles, the Huntington Library, the Sons of the Republic of Texas Collection of the University of Texas, San Antonio, some of the holdings of the Library of Congress, and several other small collections.

* This work was funded through a Research Grant, Reference Materials / Access Program, Division of Research Programs, National Endowment for the Humanities, "Nahuatl Manuscripts in US Repositories," 1989-90. I would like to express my deep thanks to the directors and staff of all of these institutions. It is not possible to thank each by name here, but suffice it to say that this work would not have been possible without their help.

¹ John F. Schwaller, "Nahuatl Manuscripts in the Latin American Library of Tulane University," "Nahuatl Manuscripts in The Bancroft Library of the University of California, Berkeley," "Nahuatl Manuscripts in the Newberry Library," *Estudios de Cultura Nahuatl*, vol. 18 (1987) 317-383. "Nahuatl Manuscript Holdings of the John Carter Brown Library", "Nahuatl Manuscript Holdings of the Benson Latin American Collection of the University of Texas," *Estudios de Cultura Nahuatl*, vol. 21 (1992) 311-337.

THE THOMAS GILCREASE MUSEUM (TULSA, OKLAHOMA)

One might not initially think of Tulsa, Oklahoma, as a center for Mexican Studies, let alone Nahuatl. Nevertheless, the Thomas Gilcrease Museum collection is a particularly rich source for materials dealing with Mexican colonial history.² Thomas Gilcrease established the Foundation which would serve as the basis of the Museum in 1939. Gilcrease had gained a fortune in the petroleum industry. As a member of the Creek tribe, his grandmother was a fullblooded Creek, he received a parcel of land in the Indian Territory which would become Oklahoma. The region in which the land was located came to be one of the most productive oil fields in the state. The Gilcrease Museum was first opened in San Antonio, Texas, in 1943, but moved to Tulsa in 1949. The Museum consists of rare books and manuscripts, works of art, and archeological artifacts, all dealing with the history of the American West and of the native peoples of the Americas. In 1955 the city of Tulsa approved a bond issue to pay off accumulated debts of the Foundation, and took over the Museum. The physical plant has been expanded twice since that time.

The Hispanic manuscripts collection of the Gilcrease consists of 275 items, with a total of 25,780 pages. The largest single group within the Hispanic manuscripts came from the papers of George Robert Graham Conway, and include the first 125 items in the collection. Conway, born in England in 1873, lived most of his adult life in Mexico. In 1916 he became the President of the Mexican Light and Power Company (*Compañía Mexicana de Luz y Fuerza*). Although trained as an engineer, he dedicated much of his life to Mexican history, and is well known for several important works. Conway acquired copies,

² The initial selection of the manuscripts for this guide was based on the work of Clevy Lloyd Strout. *A Catalogue of the Hispanic Documents in the Thomas Gilcrease Institute* (Tulsa: The Gilcrease Museum, 1962). Also of use was Ivie E. Cadenhead, "The G. R. G. Conway Collection in the Gilcrease Institute: A checklist," *Hispanic American Historical Review*, 38 (1958), 373-82; Schafer Williams, "The G. R. G. Conway Collection in the Library of Congress: A Checklist," *Hispanic American Historical Review*, 35 (1955), 386-97; A. P. Thornton, "The G. R. G. Conway MS Collection in the Library of the University of Aberdeen," *Hispanic American Historical Review*, 36 (1956), 345-347; J. Street, "The G. R. G. Conway Collection in Cambridge University Library: a Checklist," *Hispanic American Historical Review*, 37 (1957), 60-81; Michael P. Costeloe, *Mexico State Papers, 1744-1843: A descriptive catalogue of the G. R. G. Conway collection* (London Athlone Press, 1976); David Randolph Milsten, *Thomas Gilcrease* (San Antonio, TX: Naylor, Co. [1969]).

transcripts, and original documents to further his historical studies. Many of the copies and transcripts went to the Library of Congress, to supplement materials already held in the Harkness Collection, and were given to the University of Aberdeen Library and the University of Cambridge Library. Conway donated a large collection of original manuscripts dealing with Mexican history in the late eighteenth and early nineteenth century to the Institute of Historical Research of the University of London. The bulk of the original manuscript materials from the early colonial period went to the Gilcrease Museum. Among other items, the collection includes a group of *limpiezas de sangre* and various trials from the Mexican Inquisition, 1573-1782, as well as the *Primer Libro de Votos* of the Mexican Holy Office. The collection also contains several important suits of the first and second Marqueses del Valle, especially those against the Licenciados Delgadillo and Matienzo, and three volumes of papers relating to a suit between doña Juana de Zúñiga and her son, don Martín Cortés, against don Tristán de Arellano over his maladministration of the Cortés estates. There is also a suit rising out of the Cortés Conspiracy involving Diego Arias de Sotelo, and his brother, Baltasar de Sotelo.

For scholars of Nahuatl, the collection offers some rich gems. One of the finest pieces is a relatively early copy of the legend of the child martyrs of Tlaxcala, in Nahuatl.

≠ 61. [Fr. Toribio de Motolinia]
Vida de tres niños tlaxcaltecas". [tr. Fr. Juan Bautista]
 18 leaves 15.5 × 22 [17th cen.]

Although Strout catalogued this piece as an "unidentified document in the Nahuatl language," it is clearly marked on the spine and flyleaves as the life of the Tlaxcalan martyrs. Originally the work was written by the Franciscan friar, Fr. Toribio de Motolinia. Late in the sixteenth, or early seventeenth century, Fr. Juan Bautista translated the account into Nahuatl, for use as a didactic work. The piece was published in the early seventeenth century. The only other manuscript copy is one made in the nineteenth century by Faustino Chimalpopoca Galicia, reputedly from the original Bautista manuscript. That latter copy is held in the Bancroft Library.

Conway detailed a bit of the manuscript's past in notes on the fly leaf, stating that he had "Found [it] among a bundle of MSS purchased by me from the Agreda Library, Mexico." He also noted the other

modern references to the piece, including Boturini's *Catálogo*, p. 36, García Icazbalceta's *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, and his *Documentos para la historia de México*.

The full title of the work is "La vida de tres niños tlaxcaltecas y los martirios que padecieron por la fe de Christo." The piece actually contains two separate narratives. The first details the life and martyrdom of Cristobalito, the second half that of Juan and Antonio. The first part includes leaves 1-12, the second 13-18. The first consists of 11 chapters, the second, 8.

These stories were very important at the time, and for modern scholars. They detail the activities of the friars in converting the children, and then using them as missionaries among the parents. From time to time the parents refused the Gospel, and the children suffered martyrdom.

107 [Land documents]. Xochimilco
7 leaves 31 × 21.5. 28 Feb. 1559-12 Oct. 1669

The whole file deals with land. The first item is a decree of the Indian village of Xochimilco from 1559. The second item deals with a lien imposed on property in 1636. The central document is the last will and testament of Martín Nicolás, who with his wife, Bernarda Magdalena, used the land as the basis for a chantry. The last piece deals with real estate owned by Petronilla Juana.

124 [Decree of the Municipal Council]. Tulancingo
6 leaves 5-31 × 21.5; 1-21.5 × 25.5 on *amate*
12 May 1556-27 Nov. 1670

This file contains two pieces. The first has the municipal decree of Tulancingo in Nahuatl from 1556, and an official Spanish translation from 1669. It is a grant of land to Juana Tlacotol. The translation was made at the request of the Conde de Orizaba, don Nicolás de Vivero.

The second piece includes a sales contract for land from Francisco Tiacapan to don Bernardo de San Juan, *alcalde*, dated 12 Sept. 1592. Again the translation was ordered by the Conde de Orizaba. On the back of the original contract is a sketch map of the piece of land.

141 [Portion of an ecclesiastical *visita*] Oaxaca
5 leaves 31 × 21.5. 30 Sept.-4 Nov. 1569

The *visita* sought to collect evidence against the local parish priest. Father Lázaro de Grijalva. The *visitador* was Sebastián de Quirós, and he was assisted by the local ecclesiastical judge. Martín de Robles. The villages included in the investigation were Oalapa and Ometepec, all in the diocese of Oaxaca.

The one document in Nahuatl is leaf 3, a letter from the Indian officials of Ometepec to the bishop, concerning the *vicario* Fernán Gómez.

The piece was taken from a larger work, and carries the folio numbers 155-159.

184 Domingo Morales. [Testament] Tlaxcala.
4 leaves 31 × 21.5. 8 June 1592

This is a rather extensive testament, including 33 clauses. Morales was a resident of the Quiaquiztlan section of the city of Tlaxcala. What is curious is that after the introduction and first clause, the voice changes from the first person singular to the third person: "nictlaliya in anima Dios" versus "quinto yn Domingo Morales . . ." The bulk of his estate went to his son Simón Morales. At the time he composed the testament he was not ill, but rather preparing a journey into the region of the Chichimeca, and because of the uncertainty chose to put his affairs in order "ca ni pampa yn anima ynic niccencava yn tlacana ninomiquiliz yn campa nixquetzalo ynic niyaz chichimecatlapan . . ."

The Spanish translation can be found in # 183.

220 Real Provision
16 leaves-31 × 21.5; 8 leaves-15.5 × 21.5
24 Ap. 1652-11 My 1709

All of the documents in the file are in Spanish, except the very last. The royal decree orders the magistrates of Xochimilco to take charge of suits coming from San Antonio Tecomic. The decree was prompted by a petition of the village of Tecomic that Clara Lasso de la Vega had taken over lands held by the village since time immemorial. The decree was dated 3 Ag. 1705.

The investigation which followed began on Ag. 6, and ended on 2 October, when the local magistrate found in favor of Mathias Rodríguez, who had purchased the land from Lasso de la Vega. Lasso de la Vega still held other parcels, however.

The problems began anew in 1709, when the villagers of Tecomic began protesting again. There is some confusion about Clara's identity, since one petition calls her "india casique [sic] natural del pueblo de Tecomis", "while another calls her "española."

Attached to these papers is a contract in Nahuatl, dated 24 Ap. 1652, issued by Diego Lasso de la Vega y Villaseñor, the grandfather of Clara. In it Diego sells various small plots of land to 11 parties. The amounts range from 100 pesos to 4 pesos. Before this came what was purported to be Diego's testament, in Spanish, with no date.

THE WILLIAM L. CLEMENTS LIBRARY OF THE UNIVERSITY
OF MICHIGAN

The Clements Library of the University of Michigan has important holdings for the history of Mexico. The general collection area of the library is Early Americana, but it does have some Latin American holdings. Some of the most famous collections include the Zacatecas, Mexico, Collection. This large collection, some 43 linear feet, consists of the records of the royal treasury of Zacatecas, *caja real*. The library acquired them in 1952. The library also has a collection entitled Mexican Manuscripts, which contains some 28 miscellaneous items. Included in this collection are copies of Zorita's *Sumaria relación*, along with papers of the Fourth Provincial Council (1771), and some 110 pieces dealing with Mexican independence, along with other pieces. A significant part of the general Latin American manuscripts collection comes from the Phillipps collection. In turn, part of the Phillipps pieces were originally owned by Lord Kingsborough, and were "modern" copies of old documents Kingsborough had made.

Mexican Manuscripts Collection

9. Cuernavaca, Mexico. Papers
180 leaves 31 × 21.5. c. 1710

This bound volume contains various different files dealing with abuses suffered by the Indians at the hand of a court interpreter, papers dealing with land, and others.³ The largest part has to do with the

³ Dr. Robert Haskett is currently working on the manuscripts in this volume as part of his ongoing research on *títulos primordiales*.

jurisdictions of the villa of Cuernavaca and surrounding villages. The bound volume *as in all likelihood constituted in the early eighteenth century, after about 1715, but contains copies of earlier documents, which purport to recall times as early as 1524. On several leaves there is a similar drawing of a coat of arms in a half page, surrounded by other designs.

The designs seem to be random, but all of the illustrations are very similar to one another. The texts are both Spanish and Nahuatl. The volume was given to the library in 1950 by Mr. C. C. Adams.

Contents in Nahuatl:

leaf 11 Map of the land of Amanalco. 17th cen.

leaf 14 Page decorated in the native style. The page lacks any text, but is decorated in a style like that of modern "bark painting." In the center of the page is a coat of arms. In the lower right quarter of the page is "Cuernavaca."

leaves 28-31. Memoriales in Nahuatl. 1674. These were passed by various local officials including don Toribio de San Cristóbal y San Martín Cortés and don Francisco García, gobernadores.

leaves 40v-49v. Memorial in Nahuatl. 1620. These petitions came from officials of the *barrio* of San Juan, concerning land.

leaves 104-108v. Don Toribio Cortés. Testament and Codicil. 5 Dec. 1559. An official Spanish translation precedes (leaves 101-103).

leaves 118v-119 Pictorial genealogical manuscript. 16th cen. It has minimal glosses in Nahuatl.

leaves 120-123. Don Toribio de Sandoval de San Martín Cortés. Memorial in which he claims a coat of arms. On leaves 121 is a drawing, in a native style of the reputed arms. The paper is more like *amate* than European paper, and the drawing style is very reminiscent of modern "bark painting" from the same region and Guerrero, leaves 121 and 122 seem to be inserted into 120 and 123.

leaves 124-125. Juan Pablo Tista. Testament. 1640.

leaves 126-130. Three documents dealing with land. 18 June 1620. As in some earlier pieces these documents refer to years both in the Christian era, and to some other count. These pages specifically refer to year 358. On leaf 130 there is a map of a piece of land.

leaf 131. Memorial. Don Domingo de Mendoza, *governador*, and don Francisco de Santiago Cortés, and other officials act on a petition submitted to them dealing with land. 17 June 1620.

leaves 133-135. Memorial dealing with territorial jurisdictions in the Cuernavaca region. The period covers occurred when Fr. Pedro García was *guardián* of the Franciscan monastery and don Francisco de la Peña was the *alcalde mayor*.

leaves 136-143. Memorial issued by don Toribio de Sandoval San Martín Cortés. The bulk of the piece seems to give biographies of the officials of the community and describe the jurisdictions, beginning in 1524. This copy was made in 1714.

leaves 144-153. Memorial. This seems to be the original from which the proceeding was copied. The first few leaves are damaged. The copyist said that this was due to the gnawing of mice.

leaves 158-167. Spanish translation of the preceding two items.

leaf 172. Memorial of don Baltasar García, governor, and the council of Cuernavaca, 17 Feb. 1660, regarding land.

leaf 174. Memorial of the town council of Cuernavaca. 24 Nov. 1684.

16. Geronimo de Ripalda; Ignacio Paredes, translator.
Catecismo mexicano.
186 pp. 14.5 x 21, 1802.

This is a manuscript copy of the Paredes translation of Ripalda's catechism was adopted in 1585 as the official catechism for the ecclesiastical province of Mexico. Thereafter it was translated into a number of indigenous languages, including languages of the Philippines. The Ripalda-Paredes was published several times, and in fact this is a copy of one of the printed editions. On the last page we learn that the copy

was made by Joseph Macedonio Díaz de la Vega in the school of San José Chiapa, on 27 July 1802. Curiously all of the licenses in the front of the work also carry 1802 dates. The viceroy was don Agustín de Ahumada, marqués de Amarillas, the archbishop was Manuel Joseph Rubio y Salinas. This copy was purchased by the library in 1950.

19. [Three Indian Dramas]
52 leaves 14.4 x 20.5 [18th cen.]

This piece was originally discovered by Alfredo Chavero. He made a gift of it to Francisco del Paso y Troncoso. That scholar published a Spanish translation of the second of the three plays, "The Sacrifice of Isaac", as the first volume of his *Biblioteca Nahuatl*. From Paso y Troncoso the manuscript passed into the hands of Gómez de Orozco, and eventually to the book dealer H. P. Kraus. The Clements Library Associates purchased it in 1950. In the notice of sale, Kraus identifies the scribe as Bernabé Vázquez. Furthermore, he dates the work as originally written in 1587. This is based upon a reference given by Paso y Troncoso to the performance of an Epiphany play in that year which seems to correspond to the first of the three works. These notes, and those by Charles Gibson and Barbel Brinckmann accompany the piece.

Later copies of these plays, specifically the "Sacrifice of Isaac" and the "Souls and Testamentary Heirs", copied and translated by Cornyn are housed in the Library of Congress and the UCLA Library. The play of the "Three Kings", however, was not copied nor translated, which suggests that Cornyn used a different source than this manuscript.

1. "In nin nemilitzin in yeitin tlatoque Reyesme..." [Life of the Three Kings]. 23 leaves The characters include the Three Kings (Melchor, Gaspar, and Baltasar), Herod, various priests, a "calpixqui" and "titlantli". There are additions to the text made in pencil, perhaps by Paso y Troncoso.

2. "Del nasimiento de Isaac, del sacrificio que Habrahan su padre quiso por mandado de Dios hazer de la primera jornada". [The Birth of Isaac and Sacrifice which Abraham wished to make by God's order.] 13 leaves The characters of this play include Abraham, Sarah, Ismael, Isaac, Hagar, various devils and angels, etc. On leaf 36, where this play ends and the next begins, there is the inscription: "Finis Laus Deo de 1678 ocencauh inin neixcuitilli omotrasladaro axcan ipan tonalli

viernes 1 de febrero de 1760 anos auh inic melahuac nehuatl onicte-
quipano inin neixcuitilli Bernabe Vazquez.”

3. “In animas yhuan alvaceasine.” [The Souls and Testamentary Heirs.] This is one of the earliest copies of this play. Characters in this piece include don Pedro, his wife/widow, the heirs, various devils, angels, and priests, Lucifer, and Sain Michael.

THE UNIVERSITY OF NEW MEXICO

Van de Velde Collection

Paul Van de Velde (1887-1935) was a mining engineer. During his life in Mexico he began to collect Mexican historical, political, economic, and archeological data, generally dealing with the State of Oaxaca. The general inventory of the collection was compiled by M. Scholes Spores. Within the collection only the items which have been separated and placed in Box 11 are original documents. The imprints in the collection number some 8 686 pieces. Also included in the collection are some modern notes about Nahuatl, including glossaries and vocabularies. There are only two items containing Nahuatl.

Box 10

Item 4-74

Santos y Salazar, Manuel de los

Colloquio yn quenin oquimaxili yn tlazomahuiz quauhnepanolli
Santa Cruz. . .

6 leaves. 31 x 21.5. [19-20th cen. copy]

This is a fragmentary, modern, manuscript copy of the religious play about the invention of the True Cross by Saint Helena. Salazar y Santos was a parish priest in Tlaxcala at the time the piece was composed. Notes with this copy indicate that it was published in 1890 by Francisco del Paso y Troncoso, and that this copy was checked against the printed edition, although copied from the manuscript.

Box 11

Item 4-81

Titulos de un sitio y casa en el barrio de Tlaxcoac o Xoloc
leaves 11-14v. Juana Antonia

[Testament]

4 leaves. 31 x 21.5. [ca. 1606]

The testament is missing part of the certification which would include the date. Juana Antonia was a resident of the neighborhood of San Pablo. It is called "yn desdamento". It is a relatively long and involved testament and includes the sale of land to Juan Sánchez, a Spaniard.

These next three works are held in the general collections in the Zimmerman Library of the University of New Mexico.

XX Rosales y Malpica, Francisco
PM3197 "La Flor Mexicana" and "Metodo practico"
R61 124 leaves. 16 x 22 [19th cen.]

There are several works all bound together in this volume:

1. "La flor mexicana: Brevísimó compendio de las reglas mas indispensables para hablar con perfección y en poco tiempo el precioso idioma mexicano . . ." 6 ff, followed by 3 blank.
2. Guidelines for preaching, all in Spanish, 28 leaves.
3. "Breve compendio", also methods of preaching, all in Spanish. This is probably the first part of the material in part 2. 30 ff, followed by 3 blank.
4. "La Flor Mexicana", another copy of part 1. 7 ff, followed by 5 blank.
5. "Método práctico simplificado para aprender por sí solo y en poco tiempo a pronunciar el idioma mexicano". This section seems to be incomplete. 39 leaves.

All the pieces are written on paper embossed with the Mexican eagle and reading "República Mexicana".

According to the introductory material, Rosales y Malpica was the curate of San Juan Bautista Quimixtlan.

XX Rosales y Malpica, Francisco
PM3197 "Ortografía Mexicana"
R62 153 leaves. 16 x 21.5 [19th cen.]

Although the title indicates that this work deals with Nahuatl orthography, it in reality is a full treatment of all aspects of Nahuatl grammar.

XX Rosales y Malpica, Francisco
 PM3197 "Colección de las voces"
 R63 83 leaves. 15.5 x 21.5 [19th cen.]

The full title of this work is "Colección de las voces más comunes para adiestrarse en hablar y escribir el idioma mexicano". At the end Rosales suggests that the student study further the "Spiritual Exercises" of Saint Ignatius Loyola, cast in Nahuatl by Juan José Pérez, his own teacher.

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

Robert Garrett Collection of William E. Gates papers
 Item 258

"Manuscript of choral music, with notes in Nahuatl, one stating that the manuscript was written by the Maestro Tomas Pascual in 1635."

22 x 32, 35 leaves.

Bound in vellum/leather. Several pages suffering from deterioration due to past contact with moisture.

leaf 11

"Nehuatl notuca ð Thomas Pascual mO ytic nican Chinamitl St Jhoan bauhtista altepeuh yscox ascan ypan 8 tunali ycti netztlí de mayo e nin cupini y jamauh notla copiltzin fran-co phelipe chani st miguel acatan?? haqui oró quiquistiliz ytechcpa oficio yhaun asperges ano 1612 ynechco ma -co- nauitl".

The text of the music is in both Spanish and Latin. Two kinds of musical notation are used, but not mixed.

leaf 21 An order of service for Sunday, 30 Ag., 1654, feast of San Raymundo. It lists the prayers and hymns to be offered. The text is in Nahuatl, Spanish, and some Latin. It is by order to Fr. Juan Marquez de Toledo.

leaves 26 & 27 are a copy of the Bull of the Holy Crusade from the Second preaching of the Fifth Concession of Clement VIII. 1623.

“Collection of Nahuatl Sermons”

219 leaves 22 x 15.5

ex-Phillipps Collection # 21298

Has the ex-libris of Florencio Gavito.

There are 6 leaves of introductory matter in Latin and Spanish. The sermons begin on leaf 7 with the Nativity of Christ. It is follo*ed by Latin Text and further discussion in Spanish on the same theme. The next Sermon is for Pentecost, leaf 12v, followed by the Sundays of that season. Again there is a free flow from Nahuatl to Latin to Spanish, which indicates that rather than fully developed sermons this is a handbook of themes to be covered. From 20 Pentecost the order skips to Septuagesima.

On leaf 44 is a sermon originally entitled “Dominica 3 Adentus D[omi]ng[o] En Santiago delante de Fray Jeonimo de Mendiante y otros p[adr]es. . .” It has been crossed out and replaced with “sesagesima quinquagesima dui-o 3 xl” This section is in a different hand.

leaf 48 Dominica sesagesima

leaf 51 Dominica quinquagesima

leaf 52v Dominica tertia quadragesima

Then returns to the original hand, with sermons from Lent, then the Octave of Easter, and three Sundays of that season, then Pentecost again.

leaf 85v. “Adviento Huaxotzinco ynobus q-s otro”

leaf 90 “entre en Huaxotzinco visperas de San Lorenzo 88”.

The whole work is in the same hand, except for leaves 44-54v, and leaves 207-215 v. Louise Burkhart is transcribing and translating the dialogue which appears in this latter section. It is entitled “Viernes Santo”, a dialogue between Christ and Mary.

On the last page is the following: “P[edr]o Diaz de Aguero procurador general de los yndios. el Licenciado Gaspar de Valdes letrado de los yndios.”

Everything points to this dating from the late sixteenth or early seventeenth century. It seems more to be notes than finished works. While there are significant sections in Nahuatl, they are frequently interrupted by quotations in Latin from Scripture, and interjections in Spanish. It might actually be a kind of diary/notebook where a preacher kept his ideas, and some development, for future sermons. If the responsibility for preaching was shared by several priests, it might explain why there is a preponderance of Pentecost season and little for the rest of the year. The first two leaves have a kind of table of contents, each of the Sundays is listed with references to the page containing the appropriate sermon. Clearly the season of Pentecost is best represented, with 15 Pentecost having five sermons. There are also sermons for special feast days, such as the Evangelists.

The very first leaf has remnants of *amate* adhering.

UNIVERSITY OF CALIFORNIA, LOS ANGELES
UNIVERSITY RESEARCH LIBRARY, DEPARTMENT
OF SPECIAL COLLECTIONS

The Department of Special Collection of the Research Library of the University of California, Los Angeles holds two important collections for scholars interested in Nahuatl documentation. One of these is the Byron McAfee Collection. "Byron McAfee (1883-1966) was born in Houston, Texas, and emigrated to Mexico in 1906 as an employee of the Compañía de Petróleo, El Águila. In 1907, he began studying Nahuatl under John H. Cornyn with whom he jointly authored several studies. After Cornyn's death in 1941, McAfee collaborated with Angel María Garibay and Robert H. Barlow. McAfee became an acknowledged doyen of Nahuatl studies..."⁴

The collection contains 17 boxes, numbered up to 20, with boxes 6, 10, and 11 missing, and one oversize package. There is a draft finding aid for boxes 1-11, by Wayne Ruwet and S. A. Colston. Box 20 contains original manuscripts, 1575-18th century, sixteen of which were published in *Beyond the Codices* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1976). Items included in that work are so noted, with page references. Barry Sell and Jim Braun have compiled a

⁴ "Preliminary checklist of the Byron McAfee Collection of Nahuatl materials," by Wayne Ruwet and S.A. Colston (June, 1978) typescript.

finding-aid for box 20, which they kindly allow me to use for this guide. In addition to the pieces included in this guide, the collection has a wealth of material on Nahuatl theatre. Cornyn, the mentor and friend of McAfee, left many of his copies of plays in Nahuatl to McAfee. There are numerous copies in this collection. They are complimented by holdings at the Library of Congress, Tulane, and the Clements Library of the University of Michigan.

The second collection housed at UCLA is the John H. Grepe Collection. This collection contains 6 boxes of papers relating to the town of Tulancingo, State of Puebla, Mexico, ca. 1540-1875. These papers are mainly legal documents and papers relating to law-suits and land ownership, including court decrees and wills. It also includes two governors' day books and a family history. Most items are in Spanish, the rest in Nahuatl. The collection was purchased in 1977. Only box 1 has been catalogued. In the other boxes the files have been separated, but not catalogued. The papers seem to have come from the archives of the municipality of Tulancingo and are complimented by holdings in the Sons of the Republic of Texas Collection at the University of Texas, San Antonio.

All items in Nahuatl, unless otherwise indicated.

All documents are 31 x 21.5 cm, unless otherwise noted.

*Byron McAfee Collection*⁵

Box 20

Item 1. Estevan Domingo

[Testament] Santa Cruz Tianguistenco

1 leaf, 31 x 21.5, folded. 28 July 1783.

This is the testament of Estevan Domingo and his wife, María Teresa.

Item 2. [Sales Contract.]

2 leaves. 31 x 21.5. 21 Feb. 1742

Juan de la Cruz, of San Lucas Atenco, and María Simona of San Sebastian, sell a piece of land to D. Juan Soriano, Spaniard. Soriano is referred to as "caxtiltecatl". The notary is Antonio Bilibaldo y Flores.

⁵ A preliminary checklist of Box 20 was compiled by Barry Sell and Jim Braum which they graciously made available to me.

- Item 3. [Sales contract, and accompanying documents]
3 leaves. 31 x 21.5. 8 Dec. 1738

BTC 100-109.

Salvador Francisco and María de la Concepción, from San Francisco Zapotla, and Joseph de Santiago and Rosa María from San Lucas Atenco of San Felipe and Santiago Azcapotzalco sell to don Antonio González Tercero, a Spaniard, a piece of land. The fragmentary will is of Esteban Diego of S. Domingo Huexotitlan. Juan Soriano, seen in #2, was the apoderado for González Tercero.

- Item 4. Angelina
[Testament] San Simón Pochtlan.
1 leaf. 31 x 21.5. 16 Ag. 1695

BTC 68-73.

The will was passed before don Nicolás Felipe, notary, and consists of several gifts of small plots of land.

- Item 5. [Criminal complaint.] Guadalajara.
26 p. [14 folios] 16 Dec. 1611-10 Jan. 1612

BTC 166-73.

The criminal complaint was lodged against Presbítero Francisco Muñoz Bohorques, cura of Xalostotitlan. The questionnaire, pp. 1-6 is in Nahuatl, the translation follows, pp. 7-12, and the testimony, recorded in Spanish, is last, pp. 13-26. The complaint was lodged by Juan Vicente, alcalde, and Miguel López.

- Item 6. [Sales contract, with accompanying documents.]
3 leaves. 8 Jan. 1739.

Bartolomé Fabián, Bartolomé de Vargas, and Hilario Blas, of San Felipe Santiago Atzacapotzalco, sell a piece of land to don Antonio González Tercero, a Spaniard. The apoderado is again Juan Soriano. The notary is don Hipólito Hernández.

- Item 7. [Instrument of possession of land.]
2 leaves. 4 Ap. 1657.

The possessions is in favor of Maria Juan of San Pedro Atenco Xococalco of San Felipe Santiago Atzacpotzalco. Includes a map showing the location of the land with reference to Atzacpotzalco and Xococalco. The scribe was Nicolás Diego.

- Item 8. [In Spanish Only.] Letter of Francisco de Villalobos to his ecclesiastical superior, San Martín, near Cocula, 31 Mar. 1653. 1 leaf. [This must have accompanied #9].

- Item 9. [Criminal complaint.] Guadalajara.
2 leaves. 1 April 1653.

BTC 174-77.

A criminal complaint of the village of San Martín, that the *alcaldes* and *Guardián* of Cocula have forced them to work and provide materials without being recompensed. The bishop, don Juan Ruiz Colmenero, ordered it added to the letter written by Francisco de Villalobos [#8], and a formal commission of inquiry sent. Curiously the petition of the natives is dated April 2, 1653, but the notations of actions and rough translation are dated 2 March 1653.

- Item 10. [Criminal Suit]. Guaxicori & Guadalajara.
30 leaves + 1 leaf. 18 Mar.-3 May 1652.

The first petition, in Nahuatl, was presented 18 Mar 1652, in Caponeta in the court of don Pedro de Jurita [Zurita?]. He forwarded it to the Father Provincial of the Franciscan province of Jalisco, with a cover letter of 18 Ap. 1652. It includes the Nahuatl petition, the Spanish translation, and cover letter. (leaves 2-6.)

The second petition, dated 24 April 1652, also in Nahuatl, also has a Spanish translation. (leaves 7-10.)

The third item is dated 23 [25?] April 1652. It is testimony of Sebastián García, in Nahuatl, and is accompanied by a Spanish translation. (leaves 11-14.)

The fourth item is a petition of the *alcaldes* and *principales* of San Sebastián Guaxicori, and other towns of the region, to the bishop. It

was received on 3 May 1652, by don Juan Ruiz Colmenero, bishop of Guadalajara. On May 4 he ordered the matter placed before the royal audiencia, in keeping with its earlier decrees in the case. (leaves 15-16.)

The remainder of the file includes the documents generated by the civil and ecclesiastical authorities against Vizcarra, the priest, the execution of sentence, and his exile from the parish, all in Spanish. (leaves 17-30.)

The last item does not come from this suit but rather is an edict of the Governor and alcaldes of Atzacapotzalco, 14 Jan. 1569, in Nahuatl. 1 leaf of European paper glued ot *amate*.

Item 11. [Complaint.] Guadalajara.
1 leaf, 21 x 15.5 29 Dec. 1656

This is a complaint, in Nahuatl, against the vicar of Tonalan.

Item 12. [Land title.] San Juan Bautista Metepec.
2 leaves. 7 Oct. 1747.

This document confirms the sale of land by Doña Antonia, "la rica," her husband Miguel Martínez de Miranda and their son Julián Román Martínez de Miranda to doña Gertrudis Pérez de Bustamante. On the last leaf is a notation in Spanish that doña Gertrudis then sold the land to Agustina Verónica, of Chalco, on 1 July [17] 67.

Item 13. [Edict.] Atzacapotzalco.
1 leaf. 5 July 1703.

The edict relates to the tenure of a piece of land by Andrés González in the barrio of San Simeón and stipulates penalties against those who do not comply.

Item 14. Pedro de San Juan.
[Testament.] San Juan Bautista Metepec.
1 leaf 21.5 x 15.5 9 Mar 1733.

The last will and testament of Pedro de San Juan, a native of Metepec.

Item 15. [Land sale.] [Metepec].
1 leaf 21.5 x 15.5 19 June [17] 85.

Josepha Teresa sells a piece of land to Hilario de San Juan, her nephew.

- Item 16. Miguel Jerónimo.
 [Testament] [Meteppec]
 1 leaf. 9 Dec. 1795.

BTC 72-77.

Miguel and his wife, Pasquala Josefa, lived in San Juan Bautista Meteppec, near Toluca.

- Item 17. Town council of Zacualco to the council of San Felipe.
 [Letter].
 2 leaves. 20 Oct. 1629.

BTC 196-99.

This concerns the marriage of Juan Diego of Tzacualco, to a girl, not named, from San Felipe.

- Item 18. [Preface to a testament.]
 1 leaf. [18th cen.]

Although there is a marginal note, in Spanish, referring to the rental of land, the piece seems to be an all-purpose preface to a testament, mostly in praise of the Virgin. It is a very difficult hand of the 18th century.

- Item 19. [In Spanish.] Copy of a Baptismal certificate. Havana. 14 Oct. 1864.

- Item 20. Juan Báez.
 [Extract of a testament of and accompanying documents.]
 Barrio de San Antonio, San Juan Ixtenco, Tlaxcala.
 8 leaves. 10 Feb. 1733-8 July 1758.

The papers deal with a piece of land left by Báez to his brother José Báez. The transfer was complicated by the fact that Juan Báez placed an imposition for memorial masses on the land.

- Item 21. [Sales contract and accompanying documents.]
 San Felipe Santiago Atzacapotzcalco Tianguistenco.
 4 leaves + 2 blank. 5 Mar. 1726.

The initial document is a sales contract for a piece of land involving don Felipe Felisiano and his wife, doña Pasquala María, and their son, Tomás Felisiano, and six daughters. The land was located in the barrio Santo Domingo. The seller was don Antonio de Sanitago and his wife, doña María Francisca.

The remaining documents date from 1738, when don Felipe Feliciano sold the land in question along with his cousin, Bartolomé de Vargas, and his cousin's wife, María de la Encarnación, and their children, to don Antonio González Tercero.

- Item 22. Don Joaquín Flores.
 [Testament] Coyoacan.
 2 leaves. 23 Ap. 1602.

Don Joaquín was a resident of Santo Domingo Pixcohuac. The scribe was Felipe de la Cruz.

- Item 23. Catalina Papan.
 [Testament] Tehuiztco.
 2 leaves. 10 Dec. 1571.

The scribe, *amatlacuillo*, was Ambrosio Rafael.

- Item 24. [Memorial of account.] San Mateo Huitzilopochco.
 1 leaf. [16th cen.]

The account lists money received by Diego Francisco from various people. Huitzilopochco is the modern-day Churubusco. (See also Item 32.)

- Item 25. Tomás Feliciano.
 [Testament] Omaxacuehucalco.
 2 leaves. 25 Ap. 1579.

The scribe was Joseph Jacobo. There is also a notation that Fr. Lorenzo de la Asunción received six pesos from Francisco de Sante Domingo for two masses ordered in the will.

- Item 26. [Statement of an estate.]
2 leaves. 7 July 1632.

BTC 76-79.

This document deals with the liquidation of the estate of Juana, who died on 21 Mar. 1629, by Juan Bautista, *regidor mayor*.

- Item 27. Ana Lucía.
[Testament] San Gerónimo Zacamahcuexpa.
2 leaves. 13 Jan. 1622.

The scribe was Juan Gaspar.

- Item. 28 [Land Title.] Tlaxopa.
1 leaf 15.5 x 21.5 21 Jan 1579.

This piece concerns a transfer of land between María Ana and Juana Helna [Helena] to Francisco León Carvajal. Includes a little sketch map on the back: "cédula del pedazo de tierra de Elena."

- Item 29. [Land Title.] Xochac Coyoacan.
1 leaf 15.5 x 21.5 21 Jan 1579.

This title is another transfer to Francisco León Carvajal from one María. It also has a small sketch: "Cédula del pedazo de tierra que toque con la bieja de Xochac."

- Item 30. Ana María.
[Statement at time of death.] Tetzala Purificación.
1 leaf 21.5 x 15.5 9 Oct 1622.

- Item 31. [Land Title.] Tlaxopa Coyohuacan.
1 leaf 15.5 x 21.5 21 Jan 1579.

This is a transfer of land from Miguel de Santiago to Francisco de León Carvajal. Has a small sketch on the back: "Cédula del pedazo de tierra que me dio Lorenzo y lo di a la bieja de Xochac en truxe que de otro que ella me troco. digo Miguel de Santiago."

- Item 32. [Memorial of accounts.] San Mateo Huitzilopochco.
1 leaf 21.5 x 15.5 [16th cen.]

This is a continuation of accounts in Item 24. These deal with zapotes.

- Item 33. [In Spanish.] Demand for payment and receipt. Mexico. 13
June 1579.
1 leaf 15.5 x 21.5

This involves a debt of Diego Pérez de Zamora and Juan Alonso Altamirano his fiador to pay 200 pesos in principal to Melchor de Morales. The demand was issued by Lic. Santiago de Vera.

- Item 34 [Land Title.] Tlaxopa.
1 leaf 21.5 x 15.5 21 Jan 1579.

This is another land transfer. This one is from Lorenzo Pérez to Francisco de León Carvajal. It also has the sketch map: "cedula de Lorenzo, y este pedazo di a la bieja." (See item 31.)

- Item 35. [Receipt.]
1 leaf May [15] 87.

This is a receipt of a debt from don Diego de San Francisco to Pierres de Portugal. The last note was dated 10 May 1588.

- Item 36. [Notarial documents.] Coyoacan region.
1 leaf 20 June-6 Ag. 1575.

BTC 112-15, 116-17.

This fragment is a page, seemingly, from the notarial register of Thomas Feliciano, including two gifts of land to the Church of San Francisco Coyoacan, one by Juan Alvaro and his wife Ana Elvilla [Elvira], of Axolco, the other by Baltasar Esteban and his wife, Isabel, of Tlaxopa. Both donations were received by Fr. Francisco de Loaysa.

- Item 37. Don Juan de Guzmán.
[Testament] Coyoacan.
1 folio 17 June 1622.

BTC 64-69

The clerical witness to the testament was Fr. Alonso de Paredes. Guzman lived in the Santiago Xochao district.

Item 38. [Donation] San Juan Bautista Coyoacan. Coyoacan.
1 leaf 7 Ag. 1621.

BTC 112-13

This is a donation to the church of San Juan Bautista Coyoacan.

Item 39. Juan Babia [Fabián]
[Testament] San Bartolomé Atenco.
2 leaves. 1 Ag. 1617.

BTC 58-63

This will was passed before Baltasar Juárez. It also contains the note in Spanish that alms were given to the Church as ordered in the testament, according to Fr. Juan de Peralta.

Item 40. [Grant of land.] Coyoacan.
1 leaf. 1575.

BTC 94-95.

Unfortunately the complete date is missing due to a loss of text. The grant is made by the village council of Coyoacan to Joachin Flores of Atleputzco, before Agustín de Galicia, scribe:

Item 41. [Sale of land.] Coyoacan.
1 leaf. 10 Feb. 1573.

BTC 98-101.

This is a contract between Pedro de Santiago and don Toribio Silvestre, on the one hand, and Pedro Pierres de Portugal, on the other.

Item 42. [Legal petition.] Coatlan.
4 leaves. 1 July 1637.

This item consists of two petitions in Nahuatl and authorized translations. The petitions are by the natives of Coatlan de Puertos Abaxo and were received by the Bishop of Guadalajara, don Leonel de Cervantes y Carvajal. They complain of mistreatment by their curate Antonio Bautista.

Item 43. [Sales Contract] Atzacapotzalco.
2 leaves. 31 Ag. 1737.

This is the purchase of land by don Antonio González Tercero from the municipal council.

Item 44. [Liquidation of an estate] Analcotitlan.
2 leaves. 17 Mar. 1652 1 folio.

BTC 78-83.

This document includes an inventory and liquidation of the estate of Francisco Felipe, the auction of the goods, and the payment of the funeral expenses.

Item 45. [Sales Contract] Atzacapotzalco.
2 leaves. 20 June 1735.

This contract details another land purchase by Antonio González from Jacinto Ventura. Ventura received the land as an inheritance from his sister, Anxelina [Angelina] María. (See item 4).

Item 46. [Sales Contract.] Atzacapotzalco.
1 leaf. 4 Nov. 1738.

In this document don Juan Soriano and his wife, doña Manuela Antonia y García, purchase land from Phelipe de Santiago, a widower of Josepha de la Encarnación, of San Simón Pochtlan. It mentions the testament of don Pascual de los Reyes.

Item 47. Pedro Cayetano.
[Testament] San Juan Bautista Metepec.
1 leaf. 14 Feb. 1792.

This document has been damaged from being folded into 8 parts. Among others Cayetano mentions his wife, Maura María.

- Item 48. [Sales Contract.] Atzacapotzalco.
1 leaf. 15 Oct. 1738.

The contract concerns the purchase of land by don Juan Soriano and his wife, doña Manuela Antonia y García, from Marco Antonio and his wife, María Teresa, of San Simón Pochtlan. It mentions the testament of don Pascual de los Reyes.

- Item 49. [Two sales contracts.] Atzacapotzalco.
5 leaves + 1 blank, and 1 leaf. 5 May 1705-6 May 1722.

These documents concern the land in San Simón Pochutla owned by Angelina María. (See Item 4.)

- Item 50. [Fragment.]
1 leaf 21.5 x 15.5.

Fr. Diego de Orivez made these notations concerning the completion of a testamentary mandate to say masses.

- Item 51. [Sales Contract.] Atzacapotzalco.
1 leaf. 20 Nov. 1738.

This contract involves the sale of land to don Juan Soriano and his wife, doña Manuela Antonia y García by Andrés de los Reyes and his wife, Luisa Francisca, of San Simón Pochtlan.

- Item 52. [Two documents.] San Juan Bautista Metepec.
2 leaves 13 Jan. 1781 and 14 Ap. 1745.

The earlier document is a fragment containing only the date and 3 signatures: "Xptobal Cutino, Manuel docampo, and don Diego Ambrosio, escribano de republica." The later is complete, but damaged from having been folded in 8 parts. It deals with a debt.

- Item 53. [Sales Contract.] Atzacapotzalco.
1 leaf. 15 Nov. 1745.

This is another purchase of land by don Juan Soriano and his wife, doña Manuela Antonia y García, from don Juan Ignacio Márques, his

wife, Manuela Josepha, and children, Isabel María, Francisca Paula, and Julián Valentín, of San Martín Xochahuac.

Item 54. [Sales Contract.] Atzacapotzalco.
1 leaf. [1754]

Since this piece lacks the other half of the folio which would include the date, perhaps it is part of the fragment in Item 52. The purchase of land by don Juan Soriano and his wife, doña Manuela Antonia y García, from don Bartolomé de Vargas, his wife doña María, and their children, Margarita Simona and María del Carmen, of San Mateo.

Item 55. [Sales Contract.] Atzacapotzalco.
1 leaf. 5 Oct. 1738.

This contract also deals with the purchase of land by don Juan Soriano, and his wife, doña Manuela Antonia y García, from Francisca María, a widow, from San Simón Pochtla, and her son Santiago Cristóbal. As with others, the contract mentions the will of don Pascual de los Reyes, "notlazotatzin."

Item 56. [Sales Contract.] San Juan Bautista Metepec.
4 leaves. 17 Nov. 1726.

This file includes the original contract, in Nahuatl, of 1726, and a certification dated 10 Sept 1810, and written in Spanish. The piece of land was sold by don Cruz de los Santos Castañeda and his wife, doña Barbara Severina, to don Juan de los Santos.

Item 57. [Certification of land.] San Lucas Tlacoachcalco.
2 leaves. 14 Oct. 1785.

In this piece, the "teniente merino" Juan Hilario Hernández takes testimony about a piece of land.

Item 58. Juan Pablo
[Testament] San Juan Bautista Metepec.
1 leaf 21.5 x 15.5 24 June 1760.

The testament is of Juan Pablo and of his wife, Catalina Ursula. It was passed before the scribe Thomas Joseph.

- Item 59. María Teresa.
[Testament] San Juan Bautista Metepec.
1 leaf, folded. 25 Mar 1780.

María Teresa was the widow of Juan de los Santos, from Santa Cruz Tianguistenco. The document was passed before Simón de la Cruz, scribe.

- Item 60. [Fragment of a Catechism.]
1 leaf 21.5 x 15.5. (n.d.)

This piece, pages 35 and 36 of a catechism, includes an analysis of the Lord's Prayer. The beginning of lines alternate between "ten" and "tetl".

- Item 61. [Account book.]
5 leaves, 21.5 x 15.5 February-December 1697.

This is the credit section of an account, probably of a religious sodality dedicated to the Rosary.

- Item 62. Gregorio Sebastián.
[Testament] San Juan Bautista Metepec.
1 leaf 21.5 x 15.5 27 June 1737.

Sebastián's wife was Mónica Francisca. There is a notation by Fr. Gaspar Valdivia that the mass ordered in the testament was said.

- Item 63. [Fragment of a testament.] [San Juan Bautista Metepec].
1 leaf, folded. 19 June.

The paper has been badly decomposed due to moisture along the fold. This might be an addendum to the testament of Josefa Teresa, Item 15.

- Item 64. [Land title.] Puebla de los Angeles.
1 leaf. 3 June 1733.

This is a confirmation of a grant of piece of land to Pedro Tadeo and his wife, María Nolasco. On the back is a note from 22 Ag. 1766, that the land was sold to Juan Hernando Casco by Blas de Santiago, a mestizo, for 4 reales.

Item 65. [In Spanish.] Land Sale. San Juan Bautista Metepec. 8 Mar 1787. 2 leaves.

María, from the barrio of Santiago, sold a piece of land to don Juan Guillermo, of Santa Cruz Tianguistenco, and his wife, Petrona Severina.

Item 66. [Land Documents.] San Juan Bautista Metepec. 4 leaves. 28 Ap. 1766 and 6 Dec. 1804.

The first document, dated 28 Ap. 1766 and written in Nahuatl, has to do with a piece of land of Pascuala María, the widow of Diego Martín, and her son, Juan Partino, from San Lorenzo. The second document, dated 6 Dec. 1804, is written entirely in Spanish. In it doña María de la Merced, widow of don Luis Bartolome Fernández, from the barrio of Espíritu Santo, demonstrated that she had purchased a piece of land in 1766, in the previous document, and now wished to sell it to don Juan José Rosano.

John H. Grepe Collection

Box 1

Folder 1. Governor's daybook, 1563-1571, 58 leaves.

leaf 8 Petition in Nahuatl, from 11 natives, seeking exemption from *corvée* labor due to their status in the native government. Corresponds to 1570.

leaf 16 Petition in Nahuatl, from the native governor and other officials, 7 Oct. 1570.

leaf 48 Petition in Nahuatl, from 5 natives of Xaltepec. (May. 1571).

leaves 52-58 Accounts for 1567-71, two petitions from don Martín Jacobo, and one anonymous petition, dealing with contributions of goods and services by the Indians.

Folder 4. Sebastián Vázquez vs. Town of Tulancingo. Legal papers, 1585. 4 leaves.

One petition in Nahuatl, officials of the village of Tototepec, 9 Ag. 1585.

Folder 5. Pedro de Ontiveros vs. Indian officials of Tulancingo, 1585-87. 12 leaves.

leaf 7 Receipt from the Gobernador and alcaldes that they owed 50 pesos to Francisco González. 15 Sept. 1582.

Folder 6. González de Paredes. Legal papers, re. debt action, 1587, 1 leaf.

Recognition by the officials of the Indian town government, that they owe 25 pesos, 4 tomines of silver to Pedro González de Paredes. 10 Nov. 1587.

Folder 8. Don Gabriel Vázquez and don Juan Lorenzo de San Francisco. Legal papers, 1600. 1 leaf.

Petition of don Gabriel Vázquez, alcalde, and don Lorenzo de San Francisco, regidor, requesting to be released from jail, for the holiday [Epiphany] by posting bond. 4 Jan. 1600.

Folder 10. Bernardina Gutiérrez vs. Domingo Hernández Papers re: disputed hacienda. 1637. 9 leaves.

leaf 5. Rental contract of land, between don Bartolomé de San Juan, alcalde, *et al*, and his son Domingo Hernández. 3 Jan 1636.

Folder 12. Juan de Ayala. Documents re: sale of land, 1642-43. 3 leaves.

Sale contract. Tulancingo, 8 Sept. 1643. Juan de Ayala purchases a parcel of land from Diego de Mendoza.

Sale Contract. Tulancingo, 3 May 1642. Diego Mendoza purchases a parcel of land from Gaspar de Santiago.

Folder 14. Baltasar Gómez. History, ownership of Gómez hacienda, 1644-1708. 29 leaves.

leaves 5-7 Sales contracts for various parcels of land acquired by Gómez, 1665-1687.

leaves 12-29. Contracts, receipts, accounts, and descriptions of land. 1626-59. Includes one with a description of the property and a small plan.

Folder 18. Tulancingo. Governor's daybook, 1664. 12 leaves.

leaves 6-7 Testament of Isabel Clara, from Tulancingo. 11 Ag. 1664.

leaf 8 Petition of don Diego Méndez de Alvarado, governor, and other officials of the Indian town, 27 Mar. 1664.

Both documents are damaged in the middle, with loss of text.

Folder 19. Governor don Juan Maldonado. Cabildo document, 1720. 2 leaves [1 folio].

Sale contract. Tulancingo. 30 July 1720. María Agustina, of Texcaltlan, and Francisco de la Cruz sell a parcel of land to Antonio de San Juan.

Folder 23. Cristóbal Juan vs. Félix de Islas, *et al.* Legal papers re. land ownership. 36 leaves.

leaves 23-24. Testament of don Francisco Larios, of San Miguel Acatlan. 26 May 1659. Copy from 1803.

Folder 24. Doña Juana de Vargas Machuca. Documents regarding the dispossession of farm land, 1764. 12 leaves.

leaves 3-4. Testament of María, mother of Santiago Joseph de Galicia. Sta. María de la Asunción Acatlan. 9 May 1725.

Folder 25. Domingo de la Cruz. Will, 1768. 2 leaves.

Testament of Domingo de la Cruz. St. María de la Natividad, Acaxochitlan in the province of Tulancingo. 1 Mar. 1768. He was the son of María de la Encarnación and Vicente Agustín.

Folder 26. Pedro Joseph de León. Document regarding his *residencia*, 1774. 2 leaves.

Appointment made by don Francisco Araujo Sotomayor to don Francisco Fernández de Lugo, abogado before the royal audiencia, to take the *residencia* of don Pedro Joseph de León, alcalde mayor of Tulancingo and of the other officers who served under him Tulancingo. 18 Oct. 1774.

[18 is written as "matlatli yhuan chiquei" rather than caxtolleyi]

Folder 33. Marcos Torres. Documents re: purchase of land. 1596. 4 leaves.

leaf 2 Swearing in of Indian witnesses. Tulancingo. 15 Oct 1595. Witnesses were: Pedro de San Francisco, don Julián de San Francisco, Francisco de Santiago, and don Diego Alexandro, called by Juan Cuetlachcohuacatl.

Folder 34. Juan Manuel Vázquez. Notary's book [sic], 1757-77, 30 leaves. [Actually entitled: Autos formados a instancia de doña Josepha Franco sobre que se cobren varias dependencias a distintos sugetos.]

leaves 6-9 Document and a copy. Tulancingo. 12 Ap. 1644. Extract from the testament of doña Catalina de la Cruz over the disposition of her wealth. There is no indication of the date of the actual testament.

leaf 14 Testament of Gerónima de los Angeles, of San Juan Bautista Tulancingo. 11 April 1680.

The other 5 boxes of material all date from the late 18th until the late 19th century. None of the remaining folders dating from the colonial period, Box 2, contain any Nahuatl documents. Box 3 has one file from 1837, then the remainder date from the 1860's and on.

Other Manuscripts

* 170/472

Tehuacan, Mexico

[Book of Accounts]

1642-1649 187 p. 21 x 30.5

This is a registry for tributes paid by villages, *sujetos*, in the district, *altepetl*, of Tehuacan. The monies are accounted in four-month periods, *tercios*. The payments from each town are listed for each four-month period. The payments are further subdivided into two categories *tosot*. [*toston*?] and *servicio*. The first category was twice as large as the second.

THE HUNTINGTON LIBRARY, SAN MARINO

The Huntington's collection concentrates on English and American literature of the nineteenth century, but does have some works dealing with early Americana. Among the printed collection, it holds several important early Mexican imprints, including the 1569 *Cartilla para enseñar a leer* attributed to Fr. Pedro de Gante. The Library's manuscript collections, however, do not have much for the student of Latin America, except two collections. One is a relatively large set of papers dealing with Francisco Pizarro, the conquest of Peru, and the civil wars which ensued. The second consists of papers from the Mexican Inquisition, running from the 1570s until the early nineteenth century. The Inquisition papers compliment others held in the Library of Congress and by the Thomas Gilcrease Museum. In the Huntington's collection is at least one piece in Nahuatl.

HM 35106

leaf 60. Petition presented to Juez visitador of the Bishop of Michoacan by don Baltasar Juan, gobernador de Guaba. It complains of the excesses of the parish priest, Juan Velázquez Rengel, implying that he solicited sexual favors from Indian women while in the confessional. Presented in La Guaba, 3 Jan. 1602, seen in Mexico, 11 Mar. 1602.

Two pages of testimony, in Spanish, follow. No action seems to have been taken.

UNIVERSITY OF TEXAS AT SAN ANTONIO, SPECIAL COLLECTIONS

The most important collection of Nahuatl holdings at the University of Texas, San Antonio, is the Sons of the Republic of Texas Collection. The papers, owned by the Sons of the Republic of Texas, are housed and curated by the Special Collections Office of the Univer-

sity of Texas at San Antonio Library. It is within this collection that one finds the papers dealing with colonial Mexico, and specifically those written in Nahuatl. The Library is currently in the process of cataloguing the collection, and will eventually produce a calendar, author-title, catalogue. Specifically this collection holds papers mostly from the region of Tulancingo dating from the colonial period. In many ways it compliments the holdings of the University of California. Los Angeles. Although the Texas holdings are far more extensive (30 linear feet, versus six file boxes), UCLA holds more pieces in Nahuatl. Taken together, one can get an idea of the extent to which Nahuatl was utilized in everyday affairs within the *alcaldía mayor* of Tulancingo.

Sons of the Republic of Texas Collection

[List of Municipal Officials] Acaxochitlan.
1 leaf. 31 x 21.5 [16th century]

This single leaf is a list of municipal officials of Acaxochitlan. The first part includes the local *alguaciles*, while the second list is of *topille*, a type of local official, in each of the outlying *estancias*. On the back, upside down it reads, "Pedimento de Anton Catalan."

Diego
[Petition] Tulancingo
1 leaf. 15.5 x 10. [ca. 1582]

This half leaf is the petition of Diego from Huapalcalco complaining against Joachin de San Diego. It is on the back of the title page of another file pertaining to Bernardo de San Juan, dated 21 May 1582.

Teacapan, Barbara and Martha Xocoyotl
[Land Sale] Tulancingo
1 leaf. 31 x 21.5. 11 July 1578

This sales contract, drawn up before Antonio de Betanzos Sotelo, *alcalde mayor* of Tulancingo, includes annotated drawings of the two plots of land involved.

Mexía, Andrés
"Demanda" Tulancingo
5 leaves. 31 x 21.5. 1584

On the verso of the title sheet of this file is an unrelated petition in Nahuatl. The petition is by Simón de Santiago, and concerns Cristóbal who was imprisoned for attempted murder against Simón and his wife Magdalena, and for trying to steal a turkey.

Hernández, Toribio, *et al.*
 [Obligation] Tulancingo
 1 leaf. 31 x 21.5. 2 June 1585.

The upper half of this document is in Spanish, the lower half in Nahuatl. It obligates the village leaders of Santa Maria Magdalena Metepec, a *sujeto* of Tulancingo, to pay 45 pesos to the printer Pedro Ocharte for a book.

Sánchez, don Cristóbal, *et al.*
 [Two Obligations] Tulancingo
 2 leaves. 31 x 21.5. 10 Sept. & 20 Oct. 1587

These two obligations are part of a suit raised by Francisco de la Torre over the collection of debts. The governor and nobles of the Tlatocan section of Tulancingo owed 100 pesos to Alonso de la Torre.

San Cristóbal, don Gaspar, *et al.*
 [Account] [Tulancingo]
 1 leaf. 31 x 21.5. 1587

This account records disbursements of corn made by the community to individuals and for special purposes, such as at Easter time. The Spanish word *hanega* is spelled *aneca*.

Cruz, Lorenzo de la
 [Testament] Acaxochitlan, Tulancingo
 7 1/2 leaves. 31 x 21.5. 15 Sept. 1754

The will of Lorenzo de la Cruz is included in a suit raised by Rosa María his daughter-in-law over the inheritance of the house in which she lives, thanks to Melchora Angelina, Lorenzo's wife. Melchora Angelina's will is in Spanish, dated 22 Dec. 1758. The suit occurred in 1763.

Cruz, Manuel de la
[Testament] Acaxochitlan, Tulancingo
2 leaves, 31 x 21.5. 16 Nov. 1762

Manuel might possibly be related to Lorenzo seen in the previous will. Of interest in this will is the donation of a stand of apple trees which Manuel owned, "quahuil xochintli".

Mena, Lic. Ramon
"Nomenclatura Indigena Mexica del E. de Puebla"
20 leaves. 16 x 20.5. [20th cen.]

Written in a notebook of lined paper, this work is a guide to the Nahuatl toponyms in the State of Mexico. Although the work is principally in Spanish, it is full of Nahuatl vocabulary as Mena analyzes the place names.

LIBRARY OF CONGRESS, MANUSCRIPTS DIVISION

In many ways, the Library of Congress, Manuscripts Division, is one of the most difficult places to work, because of the sheer size of the holdings. Over the past few decades the Library has changed the internal organization of the collections, thus making it difficult to track down individual items. Likewise, it is difficult to know for certain, that all possible Nahuatl materials have been identified. The bulk of the Nahuatl manuscripts held by the Library of Congress came from the collection of William Gates. Others were accessioned individually in single purchases or as gifts to the library. Especially helpful were the notes of Howard F. Cline, the former Chief of the Hispanic Division of the Library of Congress. His papers are also housed in the Manuscript Division.⁶ Many of the holdings complement other collection which have previously been surveyed, including Tulane University, The Clements Library of the University of Michigan, and UCLA.

⁶ The most helpful items were in Box 78 of the Cline Collection, and Card File 80. These contained working drafts for the *Handbook of Middle American Indians* in which Cline, and others, attempted to begin to catalogue native language manuscripts in the US, and to study the Gates manuscripts in particular. Howard F. Cline, "A provisional listing of Middle American Indian materials in the Division of Manuscripts, Library of Congress," HMAI Project, Working Papers: 6 (February 10, 1961).

Henry A. Monday Collection

Container 4

Viceregal Administration

Indian Villages, Property transfers, 1562-1703

4 leaves 22 x 31.5

This document concerns a land sale to Antonio Alfonso, a Spaniard of Quauhtenco. The piece is dated Tulancingo, 1 Sept. 1580. This container also holds photocopies of 9 other documents dealing with land.

Miscellaneous Manuscript Collection

LC 215-2770 (8) [Old LC III-48-C, 1] AC 6267-A, Cushing Gift, 1940

“Epílogo del arte o arte epilogada para aprender la lengua mexicana”
36 ff, 20 prelim., 14.5 x 20 [18th cen.]

This work is clearly incomplete. There are leaves missing at the end. The introduction indicates that it is the first of five works which will ultimately comprise the grammar. The anonymous author was probably a Jesuit, since the work was first dedicated to St. Francis Xavier, and later to the “Mexican Jesuit Youth”.

Indian Language Collection

LC 215-2790(10) [Old LC III-48-C, 4] Wilkinson Sale-1915 Ac. 1636

Sánchez de Luque, José Antonio

“Arte novissima Año 1779 de lengua mexicana”

148 leaves 14.5 x 20. 1779

In his grammar of Nahuatl, Sánchez de Luque attempted to compare the grammatical points of Carochi, Aldama, and Vetancurt. The first 124 leaves contain the grammar, leaves 125-148 consist of a Nahuatl to Spanish glossary.

Aztec Dramas

LC 215-2771 Ac. 1139 and Ac. 4234

Items 2-9 are typescript copies of plays in dual language format with English and Nahuatl on facing pages, except as noted and were received from John Cornyn in 1931-35. Item 1, an original manuscript of the 17th century, came from the A. W. Kurtz Purchase, in 1911.

1) [Olmos, Fr. Andrés de] attributed
[Three Plays]
53 leaves 15.5 x 22. 15 Nov. 1687

There are three works in this first piece. 1) "Nexcuitilmachiotl mote-nehua" or "The Final Judgement". It consists of leaves 1-10. It is written in a consistent 17th century hand. 2) "Tlatolpepechtli" or "Bringing up Children". Written in a sixteenth century hand, it consists of two parts, leaves 11-28 and leaves 29-43. There are several hands using various inks, along with corrections and additions. 3) "Neyxcuintilli yntechpatlantohua ynpochtecatl" or "The Merchant". This section differs from both 1 & 2, and dates from the seventeenth century. The inscription reads San Juan Bautista Tulancingo, Saturday 15 Nov. 1687, don Joseph Gaspar.

2) [Olmos, Fr. Andrés de]
"The Judgement Day: A Moral Play. Aztec Text and English Translation by John Hubert Cornyn"
23 p. Typescript, Mexico City, 1932

3) Cornyn, John H.
"Bringing Up Children: Comedia in Aztec"
36 p. Typescript

4) Cornyn, John H., Trans.
"The Merchant (Yn Pochtecatl) An Ancient Aztec Drama"
36 p. Typescript. Mexico City, 1932

Cornyn, John H., ed.
"In Ichpochtli (The Merchant)" [sic]
20 p. Typescript [20th cen.]

The first item is in Nahuatl and English while the second is in Nahuatl only. The title of the second is curious, since *ichpochtli* does not mean "merchant". According to internal evidence the piece was composed in 1627, and copied in 1912 by Vicente de P. Andrade.

- 5) Cornyn, John H., trans.
 "The Sacrifice of Isaac"
 59 p. Typescript. Mexico City, 1932

This piece was written in 1678, revised and copied in 1760 by Bernabé Vázquez, copied and translated by in 1896.

- 6) Cornyn, John H., trans.
 "Souls and Testamentary Executors"
 24 p. Typescript. Mexico City, 1932

The copy which Cornyn used was copied and translated by Faustino Chimalpopoca y Galicia in 1899.

- 7) "Nican mopohua..."
 46 p. Photocopy.
 Photocopy of the ms. held by the New York Public Library.

- 8) Cornyn, John H., ed.
 "El portentoso mexicano"
 38 p. Typescript. [20th cen.]

This copy is in Nahuatl only. This play about the Virgen of Guadalupe was copied by Chimalpopoca Galicia in 1896 under the direction of J. F. Ramírez.

- 9) "List of 'Comedias' in the Library of J. H. Cornyn in Mexico City"
 5 p. Typescript [20th cen.]

Lists 35 items, including copies, transcripts, and photostatic copies.

Miscellaneous Manuscript Collection

Box 183 (old number L.A. Misc. III-48-C, 4) Ac. 8 (1898)

- Olmos, Fr. Andrés de
 "Arte de la Lengua Mexicana"
 145 leaves 15 x 20 [16th cen.]

This is one of only six known copies of the Olmos "Arte", the others being held at Tulane, Biblioteca Nacional (Madrid), the Bancroft, and

two in the Bibliotheque Nationale in Paris.⁷ This particular copy contains all of the grammar, and the largest selection of the “metáforas”, metaphorical figures of speech, of any, 102 cases. The “metáforas” are one of the two types of *huehuetlahtolli* presented by Olmos. The others are “pláticas”, talks or chats. In this copy Olmos has included 7 of the talks.

NATIONAL ANTHROPOLOGICAL ARCHIVE

Museum of Natural History
Smithsonian Museum

#1669 Aztec (Sermons)
14 leaves 14 x 19 [late 16th-early 17th cen.]

This work contains Latin biblical text and Nahuatl exposition. There are Latin texts also buried within the Nahuatl exposition. The work seems to be one long sermon, probably written for the Advent season, but with a long section on the Corpus Christi.

HUNTINGTON FREE LIBRARY/LIBRARY OF THE MUSEUM OF THE AMERICAN INDIAN

9 Westchester Square
Bronx, New York

“Manuscript book of Marriages”
ca. 250 leaves 14 x 20. Huaquechula, Pue., 1620-1639

This is a registry of marriages from the Franciscan monastery of Huaquechula, located at the base of Popocatepetl. The registry begin on 5 June 1620 and ends on Monday, 3 Jan. 1639.

PM4062
R788A
Rosa, Agustín de la
“Arte de la lengua mexicana”
394 p. 21.5 cm [ca. 1870]

⁷ Judith M. Maxwell and Craig A. Hanson, *Of the Manners of Speaking that the Old Ones Had: The Metaphors of Andrés de Olmos in the TULAL Manuscript*, Salt Lake City: University of Utah Press, 1992, esp. 10-17.

Unfortunately, this manuscript has been lost, so that little can be said about the work itself. Continuing efforts to locate it may, however, be successful.

THE HISPANIC SOCIETY OF AMERICA ⁸

613 West 155th St.
New York, NY

The listing of manuscripts below is based on catalogue entries and a microfilm copy of these works.

MS. HC: 371/137
[Ripalda, Geronimo de]
Catholic Church. Catechisms. Aztec.
48 p. 22 cm [18th cen.]

This seems to be an eighteenth century copy of the famous Ripalda, Catechism. The catechisms was initially adopted by the Thirs Mexican Provincial Council in 1585.

MS. HC: NS3/1
Aquino, Fabián de
[Sermones y miscelanea de devocion]
301 leaves 13.5 [16th cen.]

The beginning of this work seems to be lost, as the text starts in mid sentence. The pages have been numbered in a later hand. The text itself is in a rather difficult hand, but seems to date from the sixteenth century. The piece is a devotional, explaining doctrine, and giving Nahuatl translation for Latin phrases. The Latin is initially in red ink, Nahuatl in black.

MS. HC: N56/436
"Diccionario selecto de las voces mexicanas mas usadas y comunes"
148 p. 15.5 cm [18th cen.]

The dictionary gives Nahuatl words for common Spanish ones. It begins with "Amar, Tlazotla; Alzar, Acohuia". On p. 107 a short "Compendio de la gramatica mexicana" begins.

⁸ Scholars interested in using the manuscripts of the Hispanic Society should contact the Society well in advance of any possible visit. Permission must first be secured to see any manuscript.

ALGUNAS OBSERVACIONES SOBRE EL "DIARIO" DE CHIMALPAHIN QUAUHTLEHUANITZIN

JACQUELINE DE DURAND FOREST

Durante mucho tiempo, el interés de los especialistas de Chimalpahin se ha dirigido al manuscrito N° 74 de la Biblioteca Nacional de París, que reúne lo que se pueden llamar las "Relaciones". El carácter histórico, la riqueza de las informaciones sobre los diversos pueblos del altiplano que componen estas "Relaciones" bastarían para justificar este interés. Sin embargo, las búsquedas que he hecho anteriormente sobre Chimalpahin,¹ me han hecho ver la importancia de otro manuscrito del mismo cronista chalca, el "Diario".² Conservado igualmente en la Biblioteca Nacional de París bajo el N° 220, este documento en náhuatl de 284 páginas en folio, no es un diario íntimo, como podría creerse por su título, aunque el autor dé a lo largo del texto algunas opiniones personales o informaciones que le conciernen. Se trata mejor dicho de un relato a partir de 1589 de los acontecimientos notables de la vida colonial con sus frecuentes incursiones en la historia precolombina. Un conjunto de páginas le es consagrado exclusivamente, del folio 72 al folio 94. Es este extracto del "Diario", del que habíamos dado una versión publicada en francés desde 1987 bajo el título "Compendium de Historia precolombina", que presentamos ahora en una versión revisada en español.³

¹ Jacqueline de Durand Forest, *L'Histoire de la Vallée de México selon Chimalpahin Quauhtlehuanitzin (du XIème au XVIème siècle)*, préface de Jacques Soustelle, Paris, L'Harmattan, 1er vol., 1987. Tesis de doctorado en Letras y Ciencias Humanas presentada en 1981 en la Universidad de Paris V-René Descartes, Sorbonne.

² El "Diario" a sido paleografiado y publicado (sin traducción) por Zimmermann Günter in: *Die Relationen Chimalpahin's zur Geschichte Mexico's*. Teil 2: Das Jahrhundert nach der Conquista (1522-1615). Gram de Gruyter & Co, Universität Hamburg. Abhandlungen aus dem Gebiet der Auslandskunde. Band 69, Reihe B. Völkerkunde Kulturgeschichte und Sprachen, Band 39), Berlin, 1965. Es esta edición a la que nos referimos en este estudio. Daremos para cada referencia la página del folio de la edición de Zimmermann y la nuestra.

³ *Troisième Relation et autres Documents originaux de Chimalpahin* (2ème

Para ser más preciso, habría que agregar que esta incursión sobre la historia de México, se prolonga hasta el folio 116, pero a partir del folio 94, se refiere a la historia colonial que no está en nuestro propósito estudiar aquí.

Nuestra perspectiva no es completar los datos de la *Tercera Relación* con las otras obras de Chimalpahin sino examinar el propio *Compendium*.

Por su anterioridad (1608) con respecto a las otras *Relaciones* cuya elaboración parece situarse entre 1610 y 1631,⁴ el *Compendium* parece presentarse, en realidad, como el lugar de origen histórico de Chimalpahin, que se prolongará de diversas maneras en sus *Relaciones* (con la excepción de la primera y la octava), incluso si ofrece más afinidad con tal o cual.

Contiene en sí —como nos proponemos mostrar—, rasgos característicos, la esencia de las *Relaciones* y deberá aclararnos sobre las intenciones del cronista chalca.

El principio del *Compendium* es bastante explícito al respecto, ya que parte de los grandes hechos de la historia universal (creación del mundo, diluvio, fundación de Roma...), que preceden al nacimiento y a la muerte de Jesucristo. La historia precolombina contada por Chimalpahin empieza enseguida con el establecimiento de los antiguos chichimeca mexicana en las costas de Aztlan-Teocolhuacan.

Presentación del Compendium

El *Compendium* se presenta bajo la forma de anales como lo harán las *Relaciones*, quiere decir que los hechos históricos, los acontecimientos, están presentados de manera precisa, lacónica. Los escasos impulsos épico-líricos que se encuentran en la *Tercera* y *Cuarta Relación* están ausentes del *Compendium*.

Tanto más se pueden notar algunas asociaciones de palabras, que son las expresiones propias de la lengua náhuatl, estas asociaciones llamadas binomios o difrasismos, se encuentran muy seguido en los *Huehuetlatolli*.⁵

Vol.), traducción y comentario de Jacqueline de Durand-Forest, l'Harmattan, Paris, 1987. Traducida al español por Jacqueline Gelvøz.

⁴ J. de Durand Forest, *L'Histoire de la Vallée de Mexico*, op. cit., p. 116 y las siguientes.

⁵ *Témoignages de l'ancienne parole*. ("Huehuetlatolli" recogidos en náhuatl por Fray A. de Olmos y publicados por Fray J. Bautista en 1600). Traducción al francés por J. de Durand Forest con una presentación de Miguel León-Portilla, éditions La Différence, Paris, 1991, p. 151, n° 161.

Así, a propósito del año 12 Caña, 1075 (*Diario*, p. 232) se puede leer:

Auh ypan in yn omoteneuh 12 acatl	y en el dicho año 12 Caña
yn hualolinquin ynic hualneneque	partieron, peregrinaron
ynic huitze hualacxipetlatiaque	vinieron hacia acá dejando las huellas de sus pies

nohuian quauhtla çacatla tepetla	entre los árboles, en medio de la
atlahuhtla	hierba
cuillotla nequametla tzihuactla...	de las montañas, de los barrancos...

(*Compendium*, fol. 76, p. 69 Zimmermann y p. 232 J. de D.F.).

Podemos notar que "quautla çacatla" es un disfrasismo que alude a una manera de vivir como un salvaje. Se puede pensar que el empleo en este trozo no es por casualidad.

El contenido

El *Compendium* concierne a diversos pueblos, en particular a los chichimeca-totolimpaneca, lo que explica seguramente el interés que Chimalpahin tenía por Chalco, su patria de origen. Se mencionan igualmente importantes señoríos, como Azcapotzalco, Tezcoco, Culhuacan señorío al cual le consagró su *Memorial Breve*. Sin embargo lo esencial del *Compendium* trata sobre los mexica-azteca, desde su lugar de origen hasta la fundación de su capital Tenochtitlan. Sus jefes militares y sus sucesivos soberanos se nos presentan también como los Jueces-Gobernadores de México, que se sucedieron hasta 1606. Se nos muestra ya en el *Compendium*, el esquema de presentación que Chimalpahin generalizará en particular en su *Tercera y Séptima Relación*, para erigir el tablero de los diferentes pueblos que vinieron a instalarse en el altiplano. Nos indica, entonces, de manera casi sistemática, su lugar de origen, su migración hasta la instalación en un lugar preciso de la Cuenca de México, la fundación de su señorío y el nombre de su jefe así como su título. A través de este título, se puede diferenciar el grado de aculturación de esos pueblos. Algunos tienen ya verdaderos "tlatoanime" (señores), desde el momento de su llegada, tales como los más antiguos pueblos de Chalco, mientras que los otros tienen sólo el origen, jefes militares (cuahtlatoque), como los culhuas o jefes reli-

giosos o los dos a la vez, los “Teomama” y los “Teohuatetecuhtin”, como los aztecas (según la *Tercera Relación*); y ciertos pueblos de Chalco. Éstos serán verdaderos “tlatoanime” a partir de la fundación de su señorío. Es el caso de los aztecas, como Acamapichtli se volvió, según la *Tercera Relación* (III-46), el primer soberano “achto tlatohuani”.⁶

Se puede constatar que a pesar de su brevedad, el *Compendium* hace igualmente alusión a diversos episodios de la historia chalca y de la historia azteca, por ejemplo:

* el enfrentamiento de los totolimpaneca y de los tenanca en la cima del Amaquemque, que concluyó con la constatación de una igualdad de las “fuerzas” en presencia y en la fundación de una ciudad para cada uno de los grupos;

* el episodio crucial del árbol quebrado, momento que marcará la separación de los mexicas durante su migración con respecto a las 8 tribus teoculhuas;

* el combate de los mexicas contra los xochimilcas a quienes les cortan las orejas para poder prevaler de un número más grande de prisioneros de guerra;

* o más bien el principio de la “xochiyaoyotl”, la guerra de las flores, en Chalco, la inundación del Acuecuexatl, las ataduras de los años... Todos esos acontecimientos debían ser considerados como los puntos culminantes de la historia precolombina por Chimalpahin, ya que los retoma más tarde en la *Tercera* y la *Sexta Relación*.

Otra característica del *Compendium*, es la importancia de la cronología.

Cronología

Se notará que para fechar los primeros acontecimientos citados en el *Compendium*, Chimalpahin ha procedido de una manera particular, no dando una fecha precisa pero contabilizando el número de los años que transcurrieron desde el hecho citado hasta 1608, año en el cual el autor se sitúa. La primera fecha dada en el calendario indígena y Ju-

⁶ J. de Durand Forest, “Chimalpahin et l’Histoire de la Vallée de México”, in: *Actes du XLè Congrès International des Américanistes*, vol. I, Tilgher, Roma-Genova, 1972, p. 379-387.

J. de Durand-Forest, *L’histoire de la Vallée de México*, op. cit., ch. IV y V.

liano, la del año 12 Caña 1075,⁷ concierne la partida de los antiguos mexicas (huehuetques, mexicas, chichimecas), de Chicomoztoc Quinehuayan. A partir de ese momento, Chimalpahin recurre a un doble procedimiento de datación, a lo largo del *Compendium*, procedimiento al cual volveremos.

Con respecto a las fechas, hay que notar las relativas a los mandos de los jefes militares y el reino de los soberanos aztecas dadas por el *Compendium*. Éstas coinciden con las fechas de la *Séptima Relación*, pero no con las de la *Tercera Relación* para los tres primeros soberanos. A partir de Itzcoatl, en cambio la *Tercera Relación* da fechas idénticas a las del *Compendium* y a la *Séptima Relación*.

Sin embargo hay que notar que la *Tercera Relación* propone otras, en muchos casos, para el mismo acontecimiento, agregándole algunas veces la palabra "mellahuac" (:c'est vrai), o "ypan in y cequintin huehuetque quimachiyotia" (:en este año [como] lo notan algunos ancianos), comentarios que permitan eventualmente descartar o mantener las dichas fechas y que muestran que Chimalpahin relató diversas tradiciones.

La preocupación de Chimalpahin por la datación que testimonia, no procede de una obsesión por las cifras, es uno de los pilares de su proyecto histórico, quiere decir integrar la historia precolombina en la historia universal, esencialmente articulada a partir de la historia cristiana. Al respecto el principio de la *Segunda Relación*⁸ no deja ninguna duda. Chimalpahin empieza, en efecto, por presentar "in huehue Mexica xiuhtlapohuallamatl", el libro de cuentas de los antiguos mexica, elaborado en los tiempos en el cual vivían todavía en el error y no conocían "el que es el único verdadero Dios Jesucristo, el redemptor" : "in yehuatzin yn ça nelli teutl Dios Jesu Christo temaquixtiani..." (II-138).

En seguida, por referencia al martirologio romano, Chimalpahin indica el número de los años que transcurrieron entre el nacimiento de Cristo, punto de referencia cronológico ideal de la historia cristiana y

⁷ En fin, la primera fecha dada por Chimalpahin es la relativa al episodio del árbol quebrado 12 Casa 61, fecha que parece errónea, lo mismo se había producido 541 años antes 1608, quiere decir hacia 1067.

⁸ Chimalpahin Quauhtlehuanitzin, *Deuxième Relations* (extractos) traducción de Gerdt Kutscher dada con: *Das Memorial Breve* acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan und weitere ausgewählte Teile aus dem "*Diferentes Historias Originales* (Ms. mex. num. 74, Paris) de don Domingo de San Anton Muñon Chimalpahin Quauhtlehuanitzin. Traducción de Walter Lehmann y Gerdt Kutscher (*Memorial Breve*, p. 3 hasta 129; *Segunda Relación*, p. 130 hasta 147, *Cuarta Relación*, p. 170 hasta 189); W. Kohlhammer, Stuttgart, 1968.

la creación (5199 años), el diluvio (2957 años), el nacimiento de Abraham (2015 años)... Luego Chimalpahin se preocupa del descuento de los años de la vida de Cristo en el calendario azteca, la trigésima segunda, la de su muerte, correspondiente al año 10 Casa (II-138). Sigue entonces su descuento y llega al año 1 Conejo 50 A.D., cuando llega el momento de la llegada de los teochichimeca a Aztlan, en la cual no se extiende, sin duda por falta de informaciones, pero presenta una ruta geográfica sobre las cuatro partes del mundo (Europa, África, Asia donde nació Jesucristo, no deja de señalarlo y en el Nuevo Mundo [II-140]).

Más lejos, Chimalpahin utiliza este mismo procedimiento para descontar el número de los años transcurridos, en su *Segunda Relación*, cuando menciona la entrada de los mexica a Culhuacan (II-127), que se produce en el año 2 Caña 1299 A.D., o sea 6498 años después de la creación del mundo, 4256 años después del diluvio, 4099 años después la confusión de los idiomas o de nuevo 236 años después la partida de Aztlan-Chicomoztoc.

Este mismo descuento es de nuevo utilizado por Chimalpahin a lo largo de la *Cuarta Relación* y principalmente para situar de nuevo la llegada de los antiguos chichimecas a Aztlan, en el año 1 Conejo 50 A.D., o sea 5248 años después de la creación y 3006 años después del diluvio.⁹ Es la ocasión para Chimalpahin de evocar a Noé y sus tres hijos y de uno de ellos descenderían los antiguos chichimecas, los mismos que llegaron a Aztlan en dicho año (IV-174 y 176).

La fecha que sigue, 11 Casa 73 A.D., corresponde a la destrucción de Jerusalén por Vespasiano y a la instalación de los antiguos Chichimecas en Aztlan desde hacía 24 años (o sea en 49/50 D.C.). Muchos acontecimientos están en seguida relatados hasta el año 1 Pedernal 1064, fecha de la partida de Aztlan de los azteca mexitin chichimeca (IV-179), desde el año 6 Pedernal 1160, o sea 97 años después de la partida de los mexitin azteca y la de los chichimeca totolimpaneca de Aztlan.

El hecho que Chimalpahin haya recurrido a este doble sistema de cómputo, particularmente para introducir la historia de los antiguos chichimeca y la de los azteca, muestra ya que su centro de interés no

⁹ Chimalpahin indica incluso otras fechas por ejemplo el nacimiento de Nauh-yotzin, el príncipe de Colhuacan, 624 años antes el año 1299, o sea en 675 A.D. Como lo había ya notado G. Kutscher (II-126 N° 2), según el *Memorial Breve* (MB-3), este nacimiento se había producido en el año 9 Caña 695, o sea veinte años después. Esta misma separación de veinte años se encuentra por la fecha que sigue relativa a la fundación de Tula.

se limitaba solamente a la historia de su patria. Muestra que su preocupación era igualmente de integrar la historia precolombina en la historia universal y más aún en la historia universal de la Salvación, incluso si no aparecía todavía en el *Compendium*.

Se puede pensar, en todo caso, que en el momento en que Chimalpahin componía su *Compendium*, había concebido su proyecto histórico, cuyas *Relaciones* son el testimonio, incluso si no parece ser su meta.

No es sobrepasar los derechos de la crítica suponer que en el historiador chalca la ambición justificada de una obra de síntesis, el tiempo, los medios materiales limitados y la situación social mediocre no le permitieron llevar a cabo.

**COMPENDIUM DE HISTORIA PRECOLOMBINA
EXTRACTOS DEL DIARIO DE CHIMALPAHIN
QUAUHTLEHUANITZIN ***

JACQUELINE DE DURAND FOREST **

p. 68 ¹

<p>Yhuan nican motlalia motenehua yn ipan yn itlamian yn omoteneuh 12 Tecpatl xihuitl de 1608 años yn ye quexquich cauh yn ompa ytzinencan yn oquimochi- huilli yn oquimoyocolli cemanahuatl yn to- tecuiyo Dios ynic oquimotlalili yn ilhuicatl yn tla- ticpatli yhuan ixquich tlamantli yn ipan onoc yhuan n occequi tlahtolli nican motecpana in tle yn ye hue- cauh omochiuh. yn iuh niman ye onneciz nican tec- pantoc</p>	<p>Es aquí que se situará, que se dirá al fin del dicho año ya mencionado, 12 Pedernal 1608, todo lo que pasó [desde] el comienzo [donde] Dios Nuestro Señor creó, formó el mundo, se dispuso entonces a crear el cielo, la tierra y también todo [lo que allí se] encuentra, luego [con] otras palabras ordenó ² lo que al origen se produjo, así iba a aparecer lo que Él había ordenado.</p>
---	---

* Manuscrito N^o 220 de la Colección Goupil Aubin de la Biblioteca Nacional de París.

** Traducción de Jacqueline de Durant Forest. Traducido al español por Jacqueline Gelvez.

Notas previas: // quiere decir que la palabra se encuentra en el texto náhuatl pero no traducida en español para aligerar el texto.

[] quiere decir que la palabra se supone para una mejor comprensión.

¹ Este número corresponde a la página paleografiada y publicada sin traducción de Gunter Zimmermann, *Die Relationen Chimalpahin's zur Geschichte Mexico's*, Teil 2: Das Jahrhundert nach der Conquista (1522-1615). Hambourg: Gram de Gruyter, 1965.

² Motecpana en el texto, el verbo está en tiempo presente.

Yn iquac yn itzinpeuhyoc	[Desde] el origen,
yn ochihualoc yn yocoyalloc cema-	[desde] que fue creado, fabricado el
nahuatl caxtolzonxihuitl ypan	mundo,
ye caxtolpohualxihuitl ypan yepo-	6361 años [transcurrieron]
hualli ypan ce xihuitl	
ynic axcan ypan in yn itlamian	hasta finalizar
yxuhtzin totecuiyo Dios de 1608	el año 1608 de Dios Nuestro Señor.
años	

Fol. 73 ^{1 bis}

Auh ye matlactzonxihuitl ypan chi-	4165 años han transcurrido, [desde]
cuepohualxihuitl ypan macuilxihuitl	el diluvio,
yn oapachiohuac	
nohuian cemanahuac yn motenehua	en el mundo entero, dicho diluvio
Diluvio	
ye mochiuh yn ipantzinco yehuatzin	que se produjo en tiempos de Noé,
Noe	
ca ye yzqui xihuitl ynic axcan ypan	desde ese tiempo hasta finalizar,
in yn itlamian	
yxuhtzin totecuiyo Dios de 1608	el /venerado/ año 1608 de Dios
años	Nuestro Señor.
Auh yn omotlalli altepetl Roma	La ciudad de Roma fue fundada
ye macuiltzonxihuitl ypan caxtolpo-	hace 2361 años
hualxihuitl ypan yepohualxihuitl	
ypan ce xihuitl	
ynic axcan ypan in yn itlamian	en este año 1608 de Dios Nuestro
yxuhtzin totecuiyo Dios de 1608	Señor.
años	
Auh yn omotlcatillitzino totecui-	Dios Nuestro Señor se dignó nacer
yo ye nauhtzonxihuitl ypan chicue-	hace 1608 años
xihuitl	
ynic tlami yxiuhtzin ynic axcan mo-	desde el principio del cómputo [cris-
cenpohua	tiano]
ynic tlami yxiuhtzin de 1608 años	hasta este año de 1608.
Auh ya yetzonxihuitl ypan caxtolpo-	ya han transcurrido 1576 años
hualxihuitl ypan yepohuallcaxtolli	[desde]
ypan ce xihuitl.	

^{1 bis} Este número corresponde a la página del manuscrito de la Biblioteca Nacional de París.

axcan yn omomiquillitzino Jesu Christo	que se dignó morir Jesucristo
y nelli ytlacopiltzin Dios	el precioso hijo del verdadero Dios
ynic cruztitech quimotlalilitzinoque Judiosme	que los judíos pusieron en la Cruz,
ynic otechmomaquix tillico tlatipac tlaca	que se dignó venir sobre la tierra para salvarnos a nosotros los hombres hasta finalizar el año 1608.
ca ye yzqui xihuitl oquichiuh ³ ynic axcan ypan in yn itlamian yxiuhtzin de 1608 años	
Auh ya yetzinxihuitl ypan caxtolpohualxihuitl ypan onpohuallocaxtolli ypan nauhxihuitl axcan	Ya han transcurrido 1559 años
ynic oncan achtopa yn acaltica	desde que allá, por primera vez, con canoas,
atenquiçaco Aztlan Teoculhuacan yn huehuetque Chichimeca Mexica	los antiguos Chichimeca Mexica vinieron a extenderse sobre estas costas de Aztlan Teoculhuacan,
çan hualpepetlauhtiaque yn campa huallaque	llegaron desnudos del lugar desde donde venían
ynic oncan atenquiçaco motlallico Aztlan Teoculhuacan	para instalarse en las orillas de Aztlan Teoculhuacan,
ca ye yzqui xihuitl oquichiuh ynic axcan ypan in yn itlamian yxiuhtzin totecuiyo Dios de 1608 años	hasta finalizar el año 1608 de Dios Nuestro Señor.
Auh ya yetzonxihuitl ypan caxtolpohualxihuitl ypan cenpohuallocaxtolli ypan ye xihuitl	1538 años han transcurrido
axcan yn otlalpoliuh Jerusalem	desde que desapareció Jerusalém
ynic motzoncuic yn imiquilitzin yn Dios ytlacopiltzin Jesu Christo, ynic	y que Dios la castigó por la muerte de su precioso Hijo Jesucristo.

Fol. 74

ompa tlapoloto Vespasiano	puesto que Vespasiano vino a conquistarla
---------------------------	---

³ Traducimos la expresión "Ca ye yzqui xihuitl oquichiuh" literalmente quiere decir "tantos años trascurrieron" por "X años han transcurrido" y algunas veces por "desde ese momento hasta...".

ca ye yzqui xihuitl oquichih ynic axcan ypan in yn itlamian ixihutzin totecuiyo Dios de 1608 años.	hasta finalizar el año 1608 de Dios Nuestro Señor.
Auh ya yetzonxihuitl ypan caxtol- pohualxihuitl ypan cenpohuallonna- hui xihuitl	Hace ya 1524 años
axcan yn opeuhque huehuetque Chi- chimeca	que los antiguos Chichimeca partie- ron,
yn ompa ye huitze Aztlan Teoculhua- can yn oncan ye hualquitzimani Chi- comoztoc Quinehuayan	dirigiéndose así a Aztlan Teoculhua- can, Chicomoztoc Quinehuayan,
ynic ye moxexellohua	así se separan,
ynic ye tlatlamancahuitze	vienen por grupos
ynic nican omotecaco omoecenma- naco	así vienen a extenderse aquí, disper- sarse
yn ipan tlalli motenehua Nueva España	en esta tierra llamada Nueva España
o iuh ye ce xihuitl mocuecuetp yn intlahtol	así, después de un año su idioma cambió
yn iquac opeuhque ye hualquitzimani	cuando emprendieron la partida,
yn achtopa çan oc centetl catca yn itlahtol	su idioma era diferente, en efecto.
Auh cenpohualli caxtolli xihuitl	Trescientos años
yn çan oc ompa cepan onoca	se quedaron ahí en conjunto,
cepan catca yn Aztlan,	fueron juntos a Aztlan,
auh çan oncan quiçaco yn Chico- moztoc,	y partieron de Chicomoztoc,
ca ye yzqui xihuitl oquichih ynic axcan ypan in yn itlamian ixihutzin totecuyo Dios de 1608 años.	[todo ese tiempo] transcurrió hasta finalizar el año 1608 de Dios Nuestro Señor.
Auh ye ontzonxihuitl ypan chicon- pohualxihuitl axcan	Hace ahora 940 años
yn motlallico yn huallaque nican Culhuacan yn huehuetque Chichime- ca ye ypan acico ye chanonoque	que vinieron, que vinieron instalarse los antiguos Chichimeca, así llega- ron, vinieron a vivir a Culhuacan,
yn Xochimilca yhuan yn Atlacui- huayan calque ye cate yn axcan on- can onoque	los Xochimilca, y los que residen en Atlacuihuayan, en donde están ahora,
ca ye yxquich ye yzqui xihuitl	desde entonces

<p>ynic axcan ypan in yn itlamian yxiuhtzin totecuiyo Dios de 1608 anoço de 1609 años. Auh ye centzon xihuitl ypan cax- tolpohualxihuitl ypan chiuhcnauh- pohualxihuitl ypan matlactlomome xihuitl axcan yn achto ye peuh tlahtocayotl yn nican Culhuacan yehuatl achto quihualpehuatl yn tlahtocatlaliloc</p>	<p>hasta finalizar el año 1608 o 1609 de Dios nuestro Señor. Hace ahora 892 años que empezó entonces el señorío de Culhuacan él que inauguró, que fue instalado</p>
--	---

Fol. 75

<p>yn itoca yn tepiltzin Huehue Nauh- yotzin tlahtohuani Colhuacan, ynic yehuatl ytlacamecayotitech otemoca oquiçaco yn izquintin tlah- toque Culhuacan yhan ynic ome ytoca Acamapichtli yn otlahtoçatico achto nican Tenoch- titlan ynic no yehuatl ytlacamecayotitech otemoco oquiçaco yn</p>	<p>como soberano de Culhuacan fue el llamado príncipe Nauhyotzin el An- tiguu, de manera que de la descendencia de éste descienden, provienen todos los seño- res de Culhuacan, el primero llamado Acamapichtli fue el primero en ser designado como soberano de Tenochtitlan de manera que entonces de su des- cendencia, provienen</p>
---	--

p. 69

<p>izquintin Mexico Tenochtitlan tlah- toque ca ye izqui xihuitl oquichih ynic peuh tlahtocayotl ypan in yn itlamian ixihuhtzin tote- cuiyo Dios de 1608 años. Auh centzonxihuitl ypan chiconpo- hualxihuitl ypan macuilxihuitl axcan yn ompa huallehuaque Aztlan Teo- culhuacan yn Mexica Aztlan tlaca Chichimeca</p>	<p>todos los soberanos de México Teo- nochtitlan, tantos años han transcurrido, desde que empezó este señorío, hasta finalizar el año 1608 de Dios Nuestro Señor. Hace 545 años que se vinieron de Aztlan Teoculhua- can los antiguos Mexica Chichimeca habitantes de Aztlan</p>
--	---

auh ynic ompa cenca huecahuaque
 ynic ompa catca Aztlan Teoculhua-
 can

ontzon xihuitl ypan matlacpohualxi-
 huitl ypan matlactli

onnahui yn iuh neztica yntlapohual
 huehuetque

ynic niman ompa ohualolinque ynic
 nican ye hualnenemi ca ye yzqui
 xihuitl oquichih

ynic axcan ypan in yn itlamian to-
 tecuiyo Dios de 1608 años.

(Marge de gauche).

ye iuh nepa ontzonxihuitl ipan ma-
 tlapoalli xivitl ypan yepoalli onna-
 hui xihuitl motlacatilitzino yn tote-
 cuiyo Dios.

Auh ye centzonxihuitl ypan chicon-
 pohualxihuitl ypan ce xihuitl axcan
 yn huehuetque Mexica Azteca Chi-
 chimeca

ynic ompa hualolinque hualquizque
 Aztlan Teoculhuacan

ynic ohualneneque nohuian otlihpa
 ohualnentique

ynic niman oncan acico

yn canin quahuitl cenca tomahuac
 yn ahuehuetl yn inpan poztec

oncan oc nauhuixtlique yn Mexica

ynic oncan motlallico ytzintla yn
 ahuehuetl

ynin quahuitl omoteneuh ynpan poz-
 tec Mexica

can no yehuantin yn tlaaquil⁴ mo-
 chihuh yn Azteca

ahí se quedaron mucho tiempo,
 ahí en Aztlan Teoculhuacan

se quedaron 1014 años

tal como se desprende del cómputo
 de los Ancianos,

partieron entonces, se fueron, así ca-
 minaron mucho [para llegar] aquí

tantos años han transcurrido hasta
 finalizar el año 1608 de Dios Nues-
 tro Señor.

Hacia 1064 años que se había digna-
 do nacer Dios Nuestro Señor.

Hace ahora 541 años.

que los antiguos Mexica Azteca Chi-
 chimeca

partieron, se fueron de Aztlan Teo-
 culhuacan

de manera que pasaron por todas
 partes, que caminaron por los cami-
 nos

hasta llegar

al lugar donde un árbol, un ciprés,
 se quebró ante ellos,

ahí, los Mexica se quedaron cuatro
 años más,

vinieron entonces a instalarse al pie
 del ciprés,

ahí donde descansaron, ellos los Me-
 xica, dicho árbol se quebró sobre ellos

[fue] igualmente ahí que los Azteca
 se agregaron otro nombre

⁴ "Tlaaquil", literalmente: la adjunción (de un nombre) se produjo para ellos los Azteca. . .

Fol. 76

<p>yh iuh quitotihui huehuetque ye iuh matlactlomome xihuitl oncan cate yn Aztlan Teoculhuacan yn ipan 12 calli xihuitl 61⁵ años yn caquique quahuitl yn ahuehuatl auh yn ixiuhtzin totecuiyo Dios ye iuh ye nepa yepohualli ypan ce mo- tlacatillizino, ynic caquique quahuitl yn ça tepan ynpan poztec yn ipan 5 tecpatl 1608 años,</p> <p>ynic huallaque huehuetque yn inpan yn itzintlan mocheuiaya Mexica</p> <p>Auh ynic cenca huecauhtica ycaca yn ahuehuatl ynic tlaaquilli yhuan ynic poztecquico ynpan Me- xica yn ixquichauhtica ontzonxiuhtica ypan matlacpohualxiuhtica ypan chi- cuexiuhtica ca ye yzqui xihuitl oqui- chiuh</p> <p>ynic axcan ypan in ytlamian yxi- uhtzin totecuiyo Dios de 1608 años. Auh yhuan ye centzonxihuitl ypan chiquacenspohualxihuitl ypan matla- connahui xihuitl</p> <p>yn ipan 12 acatl xihuitl 1075 años yn oncan quiçaco Chicomoztoc Quinehuayan yn Mexica Azteca Chi- chimeca huehuetque oncan chicoxiuhtique ynic mitohua motenehua Chicomoz- teca</p>	<p>como lo cuentan los Ancianos, así en el año 12, ahí en Aztlan Teo- culhuacan en el año 12 Casa 61 oyeron el árbol, el ciprés [quebrarse] 61 años después del año en que Dios Nuestro Señor se dignó hacerse hombre, así oyeron el árbol caer sobre ellos</p> <p>[tantos años trascurrieron hasta] el año 5 Pedernal 1608, desde que los ancianos vinieron y que el árbol se quebró en el camino, ante los Mexica que descansaban a su pie. Desde la época lejana en que se le- vantaba el ciprés hasta la adjunción [de otro nombre] y la caída del árbol sobre los Me- xica, habían pasado 1608 años</p> <p>hasta finalizar el año 1608 de Dios Nuestro Señor. Hace 534 años,</p> <p>en el año 12 Caña 1075, que partieron de Chicomoztoc Qui- nehuayan los antiguos Mexica Az- teca Chichimeca, ahí donde pasaban la mitad del año, así fueron llamados, denominados los Chicomozteca,</p>
---	---

⁵ Se trata sin duda de una inadvertencia de parte de Chimalpahin porque el episodio del árbol quebrado se ubica 541 años antes el año 1608, no puede ser en el año 12 Casa 61.

auh ypan in yn omoteneuh 12 Acatl
yn hualolinque ynic hualneneque
ynic huitze hualacxipetlatiaque
nohuan quauhtla çacatla tepetla
atlaughtla

cuillotla nequametla tzihuactla teo-
cotla xihuallacatla

yhualnentiaque ymehuatilma hual-
yetia yn Chichimeca

o iuh ye nepa hualquizque matlac-
tlomome xihuitl y ompa yn ipan in
omoteneuh 12 Acatl

ynic niman hualnemenque oncan
huallehuaque yn omoteneuh Chico-
moztoc Quinehuayan

y en dicho año 12 Caña, partieron,
peregrinaron, vinieron hacia acá
dejando las huellas de sus pies,
entre los árboles, en medio de la
hierba, de las montañas, de los ba-
rrancos,

de las hierbas comestibles, de los
agaves, de los arbustos [espinosos], de
los pinos, de los cañaverales,
caminaron, viajaron con sus vesti-
mentas de piel, ellos, los Chichimeca,
hacía 12 años que habían dejado
Aztlan, en dicho año 12 Caña,

así es como partieron, como vinie-
ron del dicho Chicomoztoc Quine-
huayan

Fol. 77

ca ye yzqui xihuitl oquichiuh ynic
axcan ypan in yn itlamian yxiuhtzin
totecuiyo Dios de 1608 años.

Auh yhuan ye centzonxihuitl ypan
onpohualli onchiuhcnahui xihuitl

yn ipan 6 tecpatl xihuitl 1166 años

axcan yn ompa hualolinque hualle-
huaque Chicomoztoc Quinchuayan

yn Chichimeca huehuetque Totolim-
paneca Amaquemeque

yn ompa yntlahtocauh quihualhui-
caque

ytoca Hecatzin teuhctli chichimeca
tlaquitzcalihqui.⁶

Auh ynic cenca huecahuaque ynic
ompa catca yn Aztlan Teocolhuacan
yn Chichimeca Totolimpaneca

tantos años trascurrieron hasta fi-
nalizar el año 1608 de Dios Nuestro
Señor.

Hace 449 años,

en el año 6 Pedernal 1160

se fueron, se marcharon de Chico-
moztoc Quinehuayan

los antiguos Chichimeca Totolimpa-
neca Amaquemeque.

vinieron acompañados de su jefe
militar

llamado Hecatzin, señor Chichimeca.

Así se quedaron mucho tiempo, los
Chichimeca Totolimpaneca estaban
en Aztlan Teocolhuacan

⁶ "Tlatquitzcalihqui": el que guarda los bienes. Cf. Chimalpahin Cuauhtle-
huanitzin. *Relaciones originales de Chalco Amaquemacan* traducción de Silvia Ren-
dón, México, Fondo de Cultura Económica, 1965, 324 p.

ontzonxihuitl ypan caxtolpohualxihuitl ypan yepohualxihuitique ye niman n ompa hualolinque huallehuaque ynic ohualnenenque ca ye yzqui xihuitl oquichiuh ynic axcan ypan in yn itlamian yxiuhtzin totecuiyo Dios de 1608 años.

Auh yhuan ye centzonxihuitl ypan onpohualxihuitl ypan ce xihuitl yn ipan 1 tecpatl de 1168

yn copehualti teyacanalizyotl yn Quauhtlequetzqui

oc ompa yn Cohuatepec yn ihuicpa Tullam,

ca ye yzqui xihuitl oquichiuh, ynic axcan ypan in yn itlamian yxiuhtzin totecuiyo Dios de 1608 años.

Auh yhuan ye centzonxihuitl ypan nauhxihuitl

yn ipan 12 Calli xihuitl 1205 años

yn quicauh teyacanahtzyotl yn Quauhtlequetzqui

yn teyacan cenpohualxihuitl ypan caxtolomey xihuitl.

Auh ça niman iquac yn ipan omoteneuh xihuitl motlalli yn Acacitli yn teyacanaz,

ca ye yzqui xihuitl ynic axcan ypan in yn itlamian yxiuhtzin totecuiyo Dios de 1608 años.

hasta el año 1160.

donde entonces se fueron, partieron y peregrinaron

tantos años trascurrieron hasta finalizar el año 1608 de Dios Nuestro Señor.

Hacen igualmente 441 años,

en el año 1 Pederal 1168

que comenzó el reino de Quauhtlequetzqui

primero en Cohuatepec hacia Tula,

tantos años trascurrieron hasta finalizar el año 1608 de Dios Nuestro Señor.

Hace igualmente 404 años,

en el año 12 Casa 1205

que terminó el reino de Quauhtlequetzqui

su reinado había durado 38 años.

Y en seguida en el mismo año fue instalado Acacitli para gobernar,

tantos años trascurrieron hasta finalizar el año 1608 de Dios Nuestro Señor.

Fol. 78

p. 70

Auh yhuan ye caxtolpohualxihuitl ypan nauhpohualxihuitl ypan matlacome xihuitl

yn ipan 13 Acatl 1219 años

Hace igualmente 392 años,

en el año 13 Caña 1219

yn quicauh teyacanalizyotl yn Acacitli yn teyacan caxtolxihuit.

Auh ça niman iquac yn ipan omoteneuh xihuitl motlalli yn Citlallitzin yn teyacanaz

ce ye yzqui xihuitl oquichihuh ynic axcan ypan in yn itlamian ixihuitzin totēcuiyo Dios de 1608 años.

Auh yhuan ye caxtolpohual xihuitl ypan onxihuitl

yn ipan 2 tochtli 1234

yn quicauh teyacanalizyotl yn Citlallitzin yn teyacan caxtollī once xihuitl.

Auh çan niman iquac yn ipan omoteneuh xihuitl motlalli Tzinpan yn teyacanaz,

ca ye yzqui xihuitl oquichihuh, ynic axcan ypan in yn itlamian yxihuitzin totēcuiyo Dios de 1608 años.

Auh yhuan ye caxtolpohualxihuitl ypan yepohuallocaxtollī ypan cexihuitl

yn ipan 3 acatl xihuitl 1235 años

yn quicauh teyacanalizyotl yn Tzinpan ynteyacan onxihuitl.

Auh ça niman iquac yn ipan omoteneuh xihuitl motlalli yn Tlaçotzin yn teyacanaz,

ca ye yzqui xihuitl oquichihuh ynic axcan ypan in yn itlamian yxihuitzin totēcuiyo Dios de 1608 años.

Auh yhuan ye caxtolpohualxihuitl ypan yepohuallomatlactli ypan ce xihuitl

yn ipan 7 acatl xihuitl 1239 años yn quicauh teyacanalizyotl yn Tlaçotzin yn teyacan macuilxihuitl.

Auh ça niman iquac yn ipan omoteneuh xihuitl motlalli yn Tozcuecuxtli yn tenayacaz,

que terminó el reinado de Acacitli, reinado que había durado 15 años.

Entonces, en seguida, en el mismo año fue instalado Citlallitzin para gobernar,

tantos años trascurrieron hasta finalizar el año 1608 de Dios Nuestro Señor.

Hace igualmente 377 años,

en el año 2 Conejo 1234

acabó el reinado de Citlallitzin, que había gobernado 16 años.

En seguida en dicho año fue instalado Tzinpan para gobernar

tantos años trascurrieron hasta finalizar el año 1608 de Dios Nuestro Señor.

Hace 376 años,

en el año 3 Caña 1235,

que acabó el reinado de Tzinpan, que había durado 2 años.

En seguida en el mismo año fue instalado Tlaçotzin para reinar.

tantos años trascurrieron hasta finalizar el año 1608 de Dios Nuestro Señor.

Hace 371 años,

en el año 7 Caña 1239

que finalizó el reino de Tlaçotzin, que había durado 5 años.

En seguida, en el mismo año fue instalado Tozcuecuxtli para gobernar

ca ye yzqui xihuitl oquichih ynic
axcan ypan in yn itlamian ixiuhtzin
totecuiyo Dios de 1608 años.

Yn Tozcuecuxtlí oncan ypan mol-
pilli oncan quilpillique

tantos años trascurrieron hasta fi-
nalizar el año 1608 de Dios Nuestro
Señor.

A ese momento, se hizo, hicieron la
atadura

Fol. 79

yn ixiuh yn Tecpayocan
ynic quinhualyacan Mexica.

Auh yhuan ye caxtolpohualxihuitl
ypan yepohuallonchiuhcnaixihuitl
yn ipan 9 calli xihuitl 1241 años
yn acico oncan Chalco Atenco yn
huehuetque Chichimeca Totolimpa-
neca yn Amaquemeque,
yehuatl tlahtohuani hualmochiuh-
tia yn Huehueteuhctli yn Chichime-
ca teuhctli

yhuan acico quinhualhuicac yeyn-
tin ypilhuan

ynic ce ytoca Tliltecatzin,

ynic ome ytoca Xochitzin

yniqu ey ytoca Atonaltzin

Auh ynic acico ynic ompa hualle-
huaque yn Chicomoztoc Quinehua-
yan

ynic tlayahualloque

ye nauhpohualxiuhtica ypan onxiuh-
tica

ynic motlallico oncan Chalco Atenco.

Auh ca omomiqullitacico yn ipan
omoteneuh xihuitl 9 Calli 1241 años
yn Huehueteuhctli

yn Chichimeca teuhctli yn tlahtocat
yepohualxihuitl ypan chicuexihuitl
in quilhualpachotia Amaquemeque.

de los años en Tecpayocan
cuando gobernaba a los Mexica.

Hace igualmente 369 años,

en el año 9 Casa 1241,

que llegaron a Chalco Atenco los
antiguos Chichimeca Totolimpaneca
Amaquemeque,

el [que] fue hecho soberano fue Hue-
hueteuhctli, el Chichimeca teuhctli,

mientras llegaban, guiaba sus tres
hijos,

el primero llamado Tliltecatzin,

el segundo, Xochitzin,

el tercero, Atonaltzin.

Así, mientras llegaban, venidos de
Chicomoztoc Quinehuayan,

cuando peregrinaban,

42 años trascurrieron

hasta que vinieron a instalarse en el
Chalco Atenco.

En dicho año 9 Casa 1241 terminó
por morir Huehueteuhctli,

Chichimeca teuhctli, que había rei-
nado 68 años,

que se había dignado gobernar los
Amaquemeque.

Auh çan niman iquac yn ipan xihuitl omoteneuh motlahtocatlalli yn ipiltzin yn itoca Atonaltzin Chichimeca teuhctli mochiuh yn oncan Chalco Atenco

ca ye yzqui xihuitl oquichiuh ynic axcan ypan in yn itlamian yxiuhtzin totecuiyo Dios de 1608 años.

Auh yhuan ye caxtolpohualxihuitl ypan onpohualli ypan onxihuitl

yn ipan 11 Calli xihuitl 1269 años, yn acito yn ompa ycpac tepetl Amaquemeque

ynic ompa monamiquito y nahuintin tlahtoque Chichimeca

achtopa yehuantin ompa acito

yn Totolimpaneca yn Tliltecatzin

Chichimeca yaotequihua

yhuan yn iteyccauhtzin Atonaltzin chichimeca teuhctli

Amaquemecan tlahtoque

Auh niman ynpa on acito oc no omentin Tenanco tlahtoque,

ynic ce yhuatl yn itoca Quahuitzatl teuhctli, tlayllotlac teuhctli,

ynic ome ytoca Huehue Ytzquauhtzin Atlauhtecatli teuhctli.

Y en seguida, entonces, en el mismo año, fue instalado

su hijo Atonaltzin, como Chichimeca teuhctli, en el Chalco Atenco,

tantos años trascurrieron hasta finalizar el año 1608 de Dios Nuestro Señor.

Hace igualmente 342 años,

en el año 11 Casa 1269,

que llegaron a la cumbre del monte Amaqueme,

y que se encontraron así los cuatro señores Chichimeca,

los primeros en llegar

fueron los Totolimpaneca: Tliltecatzin, el Chichimeca yaotequihua.⁷

y su hermano menor, Atonaltzin, Chichimeca teuhctli,

señores de Amaquemecan.

Y en seguida llegaron junto a ellos también los dos señores de Tenanco,

el primero llamado señor Quahuitzatl Tlayllotlac teuhctli,

el segundo llamado Ytzquauhtzin, Atlauhtecatli teuhctli.

Fol. 80

Auh yn Atonaltzin chichimeca teuhctli

yn yhuan Quahuitzatl teuhctli tlayllotlac teuhctli

momiminque oncan yn icpac tepetl Amaqueme,

yn ipampa quitohuaya yn Atonaltzin

Y Atonaltzin, Chichimeca teuhctli.

y Quahuitzatl teuhctli, Tlayllotlac teuhctli

se dispararon flechas en la cumbre del monte Amaqueme.

Entonces Atonaltzin dijo:

⁷ Capitán Chichimeca.

ayac cacizqui ynic chichimecatl,	“¡Nadie podrá alcanzar el Chichimeca!”
ynic hehey (sic) quimoxtlaxillique yn inmiuh,	de manera que se dispararon flechas al rostro,
ayac huel mominique.	pero estas no hirieron a ninguno de ellos. ⁸
Auh yn çatepan yn omottaque yn omonenehuillique	Luego se miraron, se compararon,
yn çan neneuhque ynic chichimeca	los Chichimeca se encontraron iguales,
niman quimotlapanique yn tepetl Amaqueme,	en seguida se instalaron en la cumbre del monte Amaqueme,
ynic niman oncan quitlallique yn ome altepetl	de manera que fundaron entonces dos ciudades,
ynic cecca Yztlaçocauhcan Totolimpa Amaquemecan,	en un primer lugar, Yztlaçocauhcan Totolimpa Amaquemecan,
ynic occan Tzaqualtitlan Tenanco Chiconcahuac Amaquemecan,	en otro lugar, Tzaqualtitlan Tenanco Chiconcahuac Amaquemecan,
yhuan yquac quitlallique yn ixquix ynquaxoch,	establecieron igualmente sus límites,
ynic niman motlallique.	luego se instalaron entonces.
Ca ye yzqui xihuitl oquichiuh ynic axcan ypan itlamian yxiuhtzin totecuiyo Dios de 1608 años.	Tantos años trascurrieron hasta finalizar el año 1608 de Dios Nuestro Señor.
Auh yhuan ye caxtolpohualxihuitl ypan cenpohuallomatlactli ypan ome xihuitl	Hace 322 años,
yn ipan 7 tochtli xihuitl de 1278 años	en el año 7 Conejo 1278,
yn moquico Tozcuecuxtlí yn teyacan onpohualxihuitl.	murió Tozcuecuxtlí, había reinado 20 años.
Auh ça niman iquac yn ipan omoteneuh xihuitl	Y en seguida en el mismo año
quitlahtocatlallique yn Mexica yn Huehue Huitzillihuitl	los Mexica instalaron Huitzillihuitl el anciano
yntlahtocauh mochiuh,	que pasó a ser su jefe;
ynin ye oncan Chapultepec quitlallique.	es en Chapultepec donde se instalaron.

⁸ “Ayac huel mominique” literalmente quiere decir. ninguno pudo tocar al otro.

Ca ye yzqui xihuitl oquichih ynic
axcan ypan in yn itlamian yxiuhtzin
totecuiyo Dios de 1608 años.

Tantos años trascurrieron hasta fi-
nalizar el año 1608 de Dios Nuestro
Señor.

p. 71

(Marge de droite).

Veve Huitzillihuitl yn ipiltzin ytoaca
catca Tlaquilxochitzin.

Auh yhuan ye caxtolpohualxihuitl
ypan matlacxihuitl
yn ipan 2 acatl xihuitl 1299
ypan toxiuhmolpilli,

yquac oncan cacique yn Acoculo
Chapoltepec

yn Huehue Huitzillihuitl tlahtohua-
ni catca yntlan y Mexica Chichimeca,
ynic oncan quinyaoyahualloque
Chapoltepec,

ynic nahualpolihque nauhcampa
huicalloque in Mexica,
mochoquilitiaque

auh yn Huehue Huitzillihuitl ompa
huicoc ompa quimictito yn Culhua-
can,

ytecopa mochiuh yn tlahtohuani
Coxcoxtli.

Auh yn tlahtocat.

Huehue Huitzillihuitl tenía un hijo
llamado Tlaquilxochitzin.

Hace igualmente 310 años,

en el año 2 Caña 1299,
que tuvo lugar la atadura de nues-
tros años,

llegaron entonces a Acoculo Chapol-
tepec,

Huehue Huitzillihuitl era el señor
de los Mexica Chichimeca,
mientras que los Mexica fueron ro-
deados en Chapoltepec,

puestos en dificultad, derrotados en
cuatro lados,
por ello lloraron

y Huitzillihuitl el Anciano fue lleva-
do muerto a Culhuacan.

por orden del señor Coxcoxtli.

Huitzillihuitl el Antiguo había rei-
nado

Fol. 81

Huehue Huitzillihuitl cenpohualxi-
huitl ypan omexihuitl.

Auh yc niman oncan onehuaque
yn Acoculco yn Chapoltepec in Me-
xica

veintidos años.

En seguida los Mexica se fueron a
Acoculco Chapultepec,

- çan ya yehuatl ypan omoteneuh 2
 acatl 1299 años,
 yn iquac oncan callaquico ypan al-
 tepetl Culhuacan yn Mexica
 yquac oncan tlahtocati yn tlatatl
 Coxcoxtli.
 Auh ye iuh nepa matlacpohualxi-
 huitl ypan cenpohualloncaxtolli ypan
 yc oce
 ynic ompa huallolimque ynic ompa
 hualquizque yancuic Mexico Aztlan
 yn Mexica,
 ynic nohuian hualquizque hualne-
 nenque otliha
 ynic oncan tetlan motlallico Cul-
 huacan Mexica.
 Auh no yhuan ye iuh nepa matlac-
 pohualxihuitl ypan cenpohualxihuitl
 ypan macuilxihuitl
 yn ipan 7 (sic) acatl xihuitl de
 1075 años,
 ynic ompa huallolimque
 ynic ompa hualquizque yn çan oncan
 Chicomoztoc Quinehuayan in Me-
 xica Azteca,
 ynic nohuian otliha hualnientiaque
 ynic oncan tepan callaquico Cul-
 huacan

 yn ipan omoteneuh xihuitl ome
 acatl;¹⁰
 auh nauhpa yn otliha yn inpan to-
 xihumolpilli Mexica,

 ynic hualnientiaque ynic cenca hue-
 cauhtica
 ynic acico Culhuacan.
 Auh yhuan ye centzonxihuitl ypan
 cenpohualmatlactlixihuitl
- en dicho año 2 Caña 1299,
 cuando los Mexica Azteca llegaron
 a Culhuacan,
 reinaba entonces sobre la ciudad el
 señor Coxcoxtli.
 Hacía 236 años.

 que los Mexica se habían ido, ha-
 bían venido hacia el nuevo México
 Aztlan,
 de manera que de todas partes se
 vinieron, por los caminos andaron.
 hasta instalarse en Culhuacan, en
 medio de la gente.
 Hacía 225 años.

 en el año 7⁹ (sic) Caña 1075,
 que así se había ido,
 que los Mexica Azteca habían salido
 de Chicomoztoc Quinehuayan,
 de manera que por todas partes
 iban por los caminos hasta que
 vinieron a encerrarse en Culhuacan
 en medio de la gente.
 en dicho año 2 Caña;

 cuatro veces, mientras caminaban,
 los Mexica hicieron la atadura de
 los años,
 de manera que caminaron mucho,
 desde un largo tiempo
 hasta que llegaron a Culhuacan.
 Hace 630 años

⁹ En realidad, se trata del año 12 Caña 1075.

¹⁰ Se debe entender el año "matlactli omome": 12 Caña.

oncan cate Culhuacan yn Culhuaque
ynic oncan ynpan callaquico Mexica.

Auh yhuan ye iuh nepa centzonxi-
huitl ypan chiuhcnauhpohualxihuitl
ypan yexihuitl

yn oncan tlahtocayotl Culhuacan
ynic oncan callaquico Mexica,
ye (lacune) tlahtohuani oncan yn
Coxcoxtli.

Auh yhuan ye iuh nepa matlacpo-
hualxihuitl ypan yepohualxihuitl
poliuhque yn Tullan tlaca,
ynic momoyauhque quicauhque yn
imaltepeuh.

Fol. 82

yehuatl quichichuh yn diablo
yn yaotl yn Tezcatlipoca

ynic poliuh altepetl Tullam
ye yxquichcauh opoliuh
ynic oncan motlallico Culhuacan
Mexica.

Auh yhuan yn o iuh oncan motla-
llico Culhuacan Mexica
yn ipan omoteneuh 2 acatl
yquac oncan quinpehuato yn Xochi-
milca

çan mochintin quinnacaztlazque yn
inmalhua Mexica.

Auh yn o iuh quimictique Huehue
Huitzillihuitl yn Culhuaque,
auh ça niman iquac yn ipan omo-
teneuh xihuitl yn 2 acatl 1299 años
motlalli yn Tenoch yn teyacanaz

que los Culhua se encontraban en
Culhuacan,
y que así los Mexica se pusieron a
su servicio.

Hacia 583 años

que existía el señorío de Culhuacan
cuando los Mexica llegaron,
(...) el señor [era] Coxcoxtli.

Hacia 360 años

que combatieron a la gente de Tula,
a tal punto que se desunió y aban-
donó su ciudad.

fue el diablo.
el enemigo, Tezcatlipoca, quien fue el
responsable

destruyendo así la ciudad de Tula,
así fue destruida,
cuando los Mexica vinieron a insta-
larse a Culhuacan.

Cuando los Mexica vinieron a ins-
talarse a Culhuacan, entonces
en dicho año 2 Caña.

fueron entonces a combatir a los Xo-
chimilca.

los Mexica cortaron las orejas de
sus prisioneros.

Y así los Culhua mataron a Huitzi-
llihuitl el Antiguo,
y entonces, en seguida, en el mismo
año 2 Caña 1299,
fue instalado Tenoch para gober-
nar,

ye omoteneuh ome acatl ynic quilpillique yn ixiuh yn Culhuacan,

ompa yn quitlallique

Ca ye yzqui xihuitl oquichiuh ynic axcan ypan in yn itlamian yxiuhtzin totecuiyo Dios de 1608 años.

Ye macuilpa oncan yn toxihmolpilli yn Mexica yn Culhuacan, in ye yzquichca ye ompa huitze Aztlan.

Auh yhuan ye caxtolpohualxihuitl ypan ome xihuitl

ipan 10 Acatl 1307 años

yn omomiquillico tlatatl Coxcoxtli tlahtohuani catca Culhuacan,

yn tlahtocat cenpohualxihuitl ypan chicoxihuitl;

auh yn quauhtlatoloc

yn ayac tlahtocat Culhuacan caxtollí once xihuitl,

yn oymic (sic) Coxcoxtli,

ca ye yzqui xihuitl oquichiuh ynic axcan ypan in yn itlamian yxiuhtzin totecuiyo Dios de 1608 años.

Auh yhuan ye matlapohualxihuitl ypan nauhpohualxihuitl ypan chiquacenxihuitl

y en dicho año 2 Caña hicieron, de esa manera, la atadura de los años en Culhuacan

ahí, se instalaron.

Tantos años trascurrieron hasta finalizar el año 1608 de Dios Nuestro Señor.

Así era la quinta vez que los Mexica hacían la atadura de los años,

desde que habían venido de Aztlan.

Hacía igualmente 302 años,

en el año 10 Caña 1307

que murió el señor Coxcoxtli, el señor de Culhuacan,

había reinado 20 años y medio,

luego hubo un gobierno militar

[y] nadie reinó en Culhuacan [durante] dieciseis años,

después que Coxcoxtli murió,

tantos años trascurrieron hasta finalizar el año 1608 de Dios Nuestro Señor.

Hace igualmente 286 años

Fol. 83

yn ipan 13 acatl xihuitl 1323 años ypan in tlamico ynic quauhtlatolloc yn Culhuacan

caxtolxihuitl once yn ayac tlahtocat.

Auh yn Tiçaapan Culhuacan ynic ompa onoca yn Mexica, cenpohualxiuhtique onmacuilli.

en el año 13 Caña 1323

así finalizó la dominación militar en Culhuacan

durante 16 años, nadie había reinado.

En Tiçaapan Culhuacan vivieron los Mexica, allí se quedaron 25 años.

Auh ypan in yn omoteneuh yn 13
acatl xihuitl
in yancuica ye yc quipehualtia yn
yaoyotl in Culhuaque,
ynic quinhualtocaque yn Mexica
oncan motlallico y Nexticpac cexiuh-
tique,
oncan yn xihuitl ce tecpatl 1324
años

niman hualpeuhque ynic acico Te-
nochtitlan.

Ca ye yzqui xihuitl oquichih ynic
axcan ypan in yn itlamian yxiuhtzin
totecuiyo Dios de 1608 años.

Auh yhuan ye matlacpohualxihuitl
nauhphualxihui(tl) ypan macuilxi-
huitl,

yn ipan omoteneuh ce tecpatl xi-
huitl 1324 años

yn motlahuacatlalli yn tlahuahuani
Huehue Acamapichtli tlahuahuani
Culhuacan.

Auh no yquac yn ipan in xihuitl
omoteneuh

yquac peuh yn xochiyaoyotl yn ompa
Chalco

yequantin quichihque yn Chalca

En dicho año 13 Caña,

por primera vez, así, los Culhua co-
menzaron el combate,
siguieron a los Mexica que vinieron
entonces a instalarse a Nexticpac, en
donde residieron durante un año,
entonces, en el año 1 Pedernal 1324,

se vinieron en seguida y llegaron a
Tenochtitlan.

Tantos años trascurrieron hasta fi-
nalizar el año 1608 de Dios Nuestro
Señor.

Hace igualmente 285 años

en dicho año 1 Pedernal 1324

fue establecido el soberano Huehue
Acamapichtli como soberano de Cul-
huacan.

Y en seguida en el mismo año

comenzó entonces la guerra de las
flores en el Chalco.

se hicieron la guerra los Chalcas.

p. 72

yn Tlacochealca.

Ca ye yzqui xihuitl oquichih ynic
axcan ypan in yn itlamian yn ixi-
uhtzin totecuiyo Dios de 1608 años.

Auh yhuan ye matlacpohualxihuitl
ypan nauhpohualxihuitl

ypan nauhxihuitl yn ipan 2 calli
xihuitl 1325 años

yn omotlallico nican atlihtic Tenoch-
titlan yn Mexica.

y los Tlacochealcas.

Tantos años trascurrieron hasta fi-
nalizar el año 1608 de Dios Nuestro
Señor.

Y también, hace 284 años,

en el año 2 Casa 1325.

los Mexica vinieron a fundar Te-
nochtitlan en medio del agua,

matlactli omomentin yn acico, ye omito,	doce lograron llegar,
ynic ce yehuatl hualquauhtlahtotia hualteyacan yn itoca Tenoch,	como se ha dicho, el primero que mandó, que gobernó, fue el llamado Tenoch,
ynic ome ytoca Quauhtliyoqui ynin no hualteyacan,	el segundo, Quauhtliyoqui, los man- dó también,

Fol. 84

yniqu ey ytoca Tzonpantin, ynic nahui ytoca Ahuexotl ynic macuilli ytoca Yzhuac Tlaxquiti ynic chiquacen ytoca Ocomecatzin ynic chicome ytoca Chicopachmani ynic chicuey ytoca Ahatzin ynic chiuhcnahui ytoca Tençacatetl ynic matlactli ytoca Acacitli ynic matlactloce ytoca Copil teo- mama ynic matlactlomome ytoca Xiuhca- qui, teomama Yehuantin in yn huehueyntin yn acico Tenochtitlan, tehuanme acico yn itoca Xocoyotl yhuan Tzintlatlahqui, ye matlactlon nahui yn acico Chi- meca (sic) Mexica. Ca ye yzqui xihuitl oquichih ynic axcan ypan in yn itlamian yxiuhtzin totecuiyo Dios de 1608 años. Auh ye iuh nepa caxtolpohualxi- huitl ypan cenpohuallomatlactli ypan ce xihuitl cate yn Azcapotzalca ynic acico Mexica yn Tenochtitlan ynic mocontlallico.	el tercero llamado Tzonpantin, el cuarto, Ahuexotl, el quinto, Yzhuac Tlaxquiti, el sexto, Ocomecatzin, el séptimo, Chicopachmani, el octavo, Ahatzin, el noveno, Tençacatetl, el décimo, Acacitli, el undécimo Copil, el portador de Dios, el duodécimo Xiuhcaqui, el porta- dor de Dios. Estos antiguos llegaron a Tenoch- titlan, con otros llegaron los dos llamados: Xocoyotl y Tzintlatlahqui, el décimocuarto en llegar fue Chi (chi)meca Mexica. Tantos años trascurrieron hasta fi- nalizar el año 1608 de Dios Nuestro Señor. Hace 331 años que habían llegado los Azcapo- tzalca y que los Mexica lograron llegar a Tenochtitlan, en donse se instalaron.
---	---

Auh yhuan ye matlacpohualxihuitl
ypan yepohualxihuitl ypan matlactlo-
mey xihuitl

yn ipan 13 tecpatl 1136 años,
yn momiquillico yn Huehue Acama-
pichtli thahtohuani Culhuacan,
yn tlahtocat matlactlomey xivitl.

Ca ye yzqui xihuitl oquichih ynic
axcan ypan in yn itlamian xyiuhztzin
totecuiyo Dios de 1608 años.

Auh yhuan ye matlacpohualxihuitl
ypan yepohuaixihuitl ypan matlac-
tlomome xihuitl

yn ipan 1 ce calli 1337 años
yn moxeloque Mexica,
matlactlomome tlatatl yn omotla-
llito Xaltilolco

yn axcan ye tiquitohua Tlatilolco
yn ompa yahque Mexica Chichimeca

ynic ce ytoca Ciuhtlachquauhtl teo-
mama,

ynic ome ytoca Xochillelztzin
yniqu ey ytoca Cemacachiquihuitl,

ynic nahui ytoca Xomimitl

ynic macuilli ytoca Callaomitl

ynic chiquacen ytoca Ocellopane

ynic chicome ytoca Atlanquahuitl

ynic chicuey ytoca Yztacmichin

ynic chiuhcnahui ytoca Cocihuatli

ynic matlactli ytoca Poyahuitl teo-
mama,

ynic matlactloce ytoca Xiuhcoyo-
llatzin,

ynic matlactlomome Maltecatzin.

Ca ye yzqui xihuitl oquichih ynic
axcan ypan in yn itlamian xyiuhztzin
totecuiyo Dios de 1608 años.

Hace 273 años,

en el año 13 Pedernal 1336
murió Acamapichtli el Antiguo se-
ñor de Culhuacan,

que había reinado 12 años.

Tantos años trascurrieron hasta fi-
nalizar el año 1608 de Dios Nuestro
Señor.

Hace igualmente 272 años,

en el año 1 Casa 1337

que se dividieron los Mexica,
doce señores fueron a instalarse a
Xaltilolco

que llamamos ahora Tlatelolco,
a ese momento se fueron los Mexica
Chichimeca

el primero llamado Ciuhtlachquauh-
tli, portador de Dios,

el segundo llamado Xochillelztzin.

el tercero, Cemacachiquihuitl,

el cuarto, Xomimitl,

el quinto, Callaomitl,

el sexto, Ocellopane,

el séptimo, Atlanquahuitl,

el octavo, Yztacmichin,

el noveno, Cocihuatli,

el décimo, Poyahuitl, portador de
Dios,

el undécimo, Xiuhcoyollatzin,

el duodécimo, Maltecatzin.

Tantos años trascurrieron hasta fi-
nalizar el año 1608 de Dios Nuestro
Señor.

Auh yhuan ye matlacpohualxihuitl ypan onpohualxihuitl ypan chiquacenc xihuitl
 yn ipa 1 ce acatl xihuitl 1363 años yn omomiquillico Tenochtzin yn teyacan yn quauhtlahto Tenochtitlan
 cenpohualxihuitl ypan caxtollí onnahuixihuitl,
 auh ynic mocenpohua yn ixquichcauh oquauhtlato Tenochtzin ynic ompa quitlallique Tīçaapan Culhuacan
 yepohualxihuitl ypan nauhxihuitl ynic onmomiquillico
 yn o iuh momiquilli
 oc ye xihuitl yn ayac oquauhtlato çan ocactimanca yn Tenochtitlan.
 Auh ynic momiquillico,
 ca ye yzqui xihuitl oquichiuh, ynic axcan ypan in yn itlamian yxiuhtzin totecuiyo Dios de 1608 años.

Hace igualmente 246 años,
 en el año 1 Caña 1363,
 que se dignó morir Tenochtzin, que mandó, que gobernó Tenochtitlan.
 treinta y nueve años,
 se calcula que gobernó en todo, desde que se habían instalado en Tīçaapan Culhuacan hasta que murió, 64 años;
 después de su muerte, nadie reinó durante tres años, Tenochtitlan quedó tranquilo. Cuando murió, entonces, tantos años trascurrieron hasta finalizar el año 1608 de Dios Nuestro Señor.

p. 73

Auh yhuan ye matlacpohualxihuitl ypan onpohualxihuitl ypan omexihuitl,
 yn ipan 5 acatl 1367 años, yn motlahtocatlalli yn tlatcatl Acampichtli,

Hacen igualmente 202 años,
 en el año 5 Caña 1367,
 que fue instalado el señor Acampichtli,

Fol. 86

achto tlahtohuani Tenochtitlan
 ca ye yzqui xihuitl oquichiuh ynic axcan ypan in yn itlamian ixuhtzin totecuiyo Dios de 1608 años.

como primer soberano de Tenochtitlan,
 tantos años trascurrieron hasta finalizar el año 1608 de Dios Nuestro Señor.

- Auh yhuan ye matlacpohualxihuitl ypan cenpohual xihuitl ypan ome-xihuitl
 yn ipan 12 acatl xihuitl 1387 años,
 yn omomiquilli yn tlatcatl Acamapichtli
 tlahtohuani catca achto Tenochtitlan,
 yn tlahtocat cenpohualli ypan ce-xihuitl.
 Ca ye yzqui xihuitl oquichih ynic axcan ypan in yn itlamian yxiuhtzin totecuiyo Dios de 1608 años.
 Auh yhuan ye matlacpohualxihuitl ypan caxtollomey xihuitl,
 yn ipan 3 Acatl xihuitl 1391 años
 yn omotlahtocatlalli yn tlatcat ynic ome Huitzillihuitl
 tlahtohuani Tenochtitlan.
 Ca ye yzqui xihuitl oquichih ynic axcan ypan in yn itlamian yxiuhtzin totecuiyo Dios de 1608 años.
 Auh yhuan ye matlacpohualxihuitl ypan chiconxihuitl
 yn ipan 1 ce tochtli xihuitl 1402 años
 yn otlatcat Neçahualcoyotzin tlah-tohuani Tetzco.
 Ca ye yzqui xihuitl oquichih ynic axcan ypan in yn itlamian yxiuhtzin totecuiyo Dios de 1608 años.
 Auh yhuan ye chiuhcnauhphual-xihuitl ypan matlactlonnahui xihuitl
 yn ipan 1 acatl xihuitl (1315 corrige en 1415.
 yn omomiquilli yn tlatcatl ynic ome Huitzillihuitl tlahtohuani catca Tenochtitlan
 yn tlahtocat cenpohualli ypan ma-cuillixihuitl.
- Hace igualmente 222 años,
 en el año 12 Caña 1387,
 que murió el señor Acamapichtli,
 quien fue el primer soberano de Tenochtitlan,
 había reinado 21 años.
- Tantos años trascurrieron hasta finalizar el año 1608 de Dios Nuestro Señor.
 Hace igualmente 218 años,
 en el año 3 Caña 1391.
 que fue instalado el señor Huitzillihuitl .II,
 como soberano de Tenochtitlan.
 Tantos años trascurrieron hasta finalizar el año 1608 de Dios Nuestro Señor.
 Hace 207 años,
 en el año 1 Conejo 1402
 que nació Neçahualcoyotzin, el soberano de Tetzco.
 Tantos años trascurrieron hasta finalizar el año 1608 de Dios Nuestro Señor.
 Hace igualmente 199 años,
 en el año 1 Caña 1415,
 que murió Huitzillihuitl II, soberano de Tenochtitlan,
 había reinado 25 años.

Auh ça niman iquac yn ipan omoteneuh xihuitl

motlahtocatlalli in tlatatl Chimalpopoca tlahtohuani Tenochtitlan.

Ca ye yzqui xihuitl oquichihuh, ynic axcan ypan in yn itlamian yxiuhtzin totecuiyo Dios de 1608 años.

En seguida en el mismo año,

fue instalado el señor Chimalpopoca, como señor de Tenochtitlan.

Tantos años traspasaron hasta finalizar el año 1608 de Dios Nuestro Señor.

Fol. 87

Auh yhuan ye chihcnauhphualxihuitl ypan yexiluitl

yn ipan 12 tochtli xihuitl 1426 años, yn omomiquilli tlatatl Chimalpopoca

Tlahtohuani catca Tenochtitlan, yn tlahtocat matlactlomome xihuitl çan quimictico yn Tepaneca.

Ca ye yzqui xithuitl oquichihuh ynic axcan ypan in yn itlamian yxiuhtzin totecuiyo Dios de 1608 años

Auh yhuan ye chihcnauhphualxihuitl ypan onxihuitl

yn ipan 13 acatl xihuitl 1427 años, yn omotlahtocatlalli yn tlatatl yn Itzcohuatzin tlahtohuani Tenochtitlan.

Ca ye yzqui xihuitl oquichihuh ynic axcan ypan in yn itlamian yxiuhtzin totecuiyo Dios de 1608 años.

Auh yhuan ye chihcnauhphualli ypan ce xihuitl

yn ipan 1 tecpatl xihuitl 1428 años, yn opliuh altepetl Azcapotzalco

ynic pehualoc ypan mochiuh yehuatl yn tlatatl Maxtlatzin, yquac oncan tlahtocatia yn Azcapotzalco.

Hace ya 183 años,

en el año 12 Conejo 1426, que murió el señor Chimalpopoca,

el señor de Tenochtitlan, había reinado sólo doce años y fue muerto por los Tepaneca.¹¹ Tantos años traspasaron hasta finalizar el año 1608 de Dios Nuestro Señor.

Hace 182 años,

en el año 13 Caña 1427, que fue instalado el señor Itzcohuatzin como soberano de Tenochtitlan. Tantos años traspasaron hasta finalizar el año 1608 de Dios Nuestro Señor.

Hace igualmente 181 años,

en el año 1 Pedernal 1428, que fue destruida la ciudad de Azcapotzalco,

fue vencida en los tiempos del señor Maxtlatzin, cuando él reinaba sobre Azcapotzalco.

¹¹ "Çan quimictico yn Tepaneca" literalmente quiere decir: los Tepaneca lo mataron.

Ca ye yzqui xihuitl oquichih ynic
axcan ypan in yn itlamian yxiuhtzin
totēcuiyo Dios de 1608 años.

Auh yhuan ye chicuepohualxihuitl
ypan caxtollomey xihuitl

yn ipan 4 acatl xihuitl 1431 años
yn omotlahtocatllali yn tlatatl Ne-
çahualcoyotzin tlahtohuani Aculhua-
can Tetzco.

Ca ye yzqui xihuitl oquichih ynic
axcan ypan in yn itlamian yxiuhtzin
totēcuiyo Dios de 1608 años.

Auh yhuan ye chicuepohualxihuitl
ypan chihcnauxxihuitl

yn ipan 13 tecpatl xihuitl 1440 años,
yn omimiquilli tlatatl Ytzcohuatzin
tlahtohuani catca Tenochtitlan

yn tlahtocat matlaclonnahui xihuitl
Auh çan niman iquac yn ipan omo-
teneuh xihuitl

yn motlahtocatllali yn tlatatl Hue-
hue Moteuhçoma Ylhuicamina
Chalchiuhtlatonac,
tlahtohuani Tenochtitlan

Tantos años trascurrieron hasta fi-
nalizar el año 1608 de Dios Nuestro
Señor.

Hace igualmente 177 años,

en el año 4 Caña 1431,
que fue instalado el señor Neça-
hualcoyotzin como soberano de Acul-
huacan Tetzco.

Tantos años trascurrieron hasta fi-
nalizar el año 1608 de Dios Nuestro
Señor.

Hace igualmente 169 años,

en el año 13 Pedernal 1440,
que murió el señor Itzcohuatzin, so-
berano de Tenochtitlan,
había reinado 14 años.

Inmediatamente, en dicho año,

fue instalado el señor Moteuhçoma
Ylhuicamina Chalchiuhtlatonac,

como soberano de Tenochtitlan.

Fol. 88

Ca ye yzqui xihuitl oquichih ynic
axcan ypan in yn itlamian yxiuhtzin
totēcuiyo Dios de 1608 años.

Auh yhuan ye chiconpohualxihuitl
ypan caxtollali xihuitl

yn ipan 1 tochtli xihuitl 1454 años
yn iquac necetochhuiloc mayanaloc,
ynic nohuian ypan Nueva España.

Ca ye yzqui xihuitl oquichih ynic
axcan ypan in yn itlamian yxiuhtzin
totēcuiyo Dios de 1608 años.

Tantos años trascurrieron hasta fi-
nalizar el año 1608 de Dios Nuestro
Señor.

Hace igualmente 155 años.

en el año 1 Conejo 1454,
nos fuimos [por causa del] hambre
por todas partes en la Nueva Es-
paña.

Tantos años trascurrieron hasta fi-
nalizar el año 1608 de Dios Nuestro
Señor.

- Auh yhuan ye chiconpohualxihuitl ypan macuilxihuitl
 yn ipan 11 tecpatl xihuitl 1464 años, yn otlacat Neçahualpilli
 tlahtohuani Tetzcoco ypiltzin y Neçahualcoyotzin,
 yquac cenca otonalhuacohuac motzitzineuh hehecatica yn quahuitl,
 ynic nohuian,
 ca ye yzqui xihuitl oquichiuh ynic axcan ypan in yn itlamian yxiuhtzin
 totecuiyo Dios de 1608 años.
- Hace igualmente 145 años,
 en el año 11 Pedernal 1464,
 que nació Neçahualpilli,
 que era el hijo de Neçahualcoyotzin,
 el soberano de Tetzcoco,
 entonces los árboles se secaron completamente al sol, se desarraigaron con el viento, así por todas partes,
 tantos años trascurrieron hasta finalizar el año 1608 de Dios Nuestro Señor.
- p. 74
- Auh yhuan ye chiconpohualxihuitl ypan nauhxihuitl
 yn ipan 12 calli xihuitl 1465 años yn opehualoc Chalcatl, nauhcanme
 yn ipan yehuatl Huehue Moteuhçoma Ylhuicamina,
 ca ye yzqui xihuitl oquichiuh ynic axcan ypan in yn itlamian yxiuhtzin
 totecuiyo Dios de 1608 años.
- Hacen igualmente 144 años,
 en el año 12 Casa 1465
 que fue vencido el Chalca. en cuatro lugares (?),
 en tiempos de Moteuhçoma Ylhuicamina el Anciano,
 tantos años trascurrieron hasta finalizar el año 1608 de Dios Nuestro Señor.
- Auh yhuan ye chiconpohualxihuitl ypan ce xihuitl
 yn ipan 2 tecpatl xihuitl 1468 años, yn omomiquilli yn tlatcatl Huehue Moteuhçoma Ylhuicamina Chalchiutlatonac
 tlahtohuani catca Tenochtitlan yn tlahtocat cenpohuallonchiuhcnahui xihuitl,
 ca ye yzqui xihuitl oquichiuh ynic axcan ypan in yn itlamian yxiuhtzin
 totecuiyo Dios de 1608 años.
- Hacen igualmente 141 años,
 en el año 2 Pedernal 1468,
 que murió el señor Moteuhçoma Ylhuicamina Chalchiutlatonac el Anciano,
 que era el soberano de Tenochtitlan, había reinado 29 años,
 tantos años trascurrieron hasta finalizar el año 1608 de Dios Nuestro Señor.
- Auh yhuan quin huel axcan ye chiconpohualxihuitl
 Poco tiempo después, hace 140 años,

yn ipan 3 calli xihuitl 1469
yn omotlahtocatlalli yn tlacatl Axa-
yacatzin tlahtohuani

en el año 3 Casa 1469,
que fue instalado el señor Axayaca-
tzin, como señor

Fol. 89

Tenochtitlan,
ca ye yzqui xihuitl oquichih ynic
axcan ypan in yn itlamian xyiuhztzin
totecuiyo Dios de 1608 años.

Auh yhuan ye chiquacenpohualxi-
huitl ypan caxtollome xihuitl.

yn ipan 6 tecpatl xihuitl 1472 años.
yn omomiquilli yn tlacatl y Neçahualcoyotzin tlahtohuani Tetzco-
co, yn tlahtocat onpohualxihuitl ypan
onxihuitl.

Auh yn çan pilli catca cenpohua-
llonchiuhcnahui xihuitl

yn oquic ayemo tlahtocatlalliloya
auh ynic mocenpo(n)hua yn ix-
quichcauh nen tlalticpac

ynic tlacat yepohualxiuhtica ypan
matlacxiuhtica oncetica ynic onmo-
miquillico.

Auh çan niman iquac yn ipan omote-
neuh xihuitl motlahtocatlallico

yn ipiltzin ytoça Neçahualpilli tlah-
tohuani Tetzcoço,

ynic motlahtocatlallico

ye chiuhcnauhxiuhcia,

ca ye yzqui xihuitl oquichih ynic
axcan ypan in yn itlamian xyiuhztzin
totecuiyo Dios de 1608 años.

Auh yhuan ye chiquacenpohualxi-
huitl ypan caxtollonce xihuitl

yn ipan 7 calli xihuitl 1473 años
yn opoliuh yn opehualloque Tlati-
lolca

yehuatl quinpeuh yn Axayacatzin

de Tenochtitlan,

tantos años trascurrieron hasta fi-
nalizar el año 1608 de Dios Nuestro
Señor.

Hace igualmente 137 años,

en el año 6 Pedernal 1472,

que murió Neçahualcoyotzin, que era
señor de Tetzcoço,

había reinado 42 años,

pero había sido hijo de señor 29
años,

antes de ser instalado en el trono,
así se cuenta que vivió en la tierra,

desde su nacimiento hasta su muer-
te, 71 años.

Inmediatamente en el mismo año
fue instalado

su hijo llamado Neçahualpilli,
como soberano de Tetzcoço,

así fue instalado,

nueve años pasaron (?),

tantos años trascurrieron hasta fi-
nalizar el año 1608 de Dios Nuestro
Señor.

Hace igualmente 136 años,

en el año 7 Casa 1473,

los Tlatilolca fueron destruidos. so-
metidos,

el que los venció fue Axayacatl,

ca ve yzqui xihuitl oquichih ynic
axcan ypan in yn itlamian yxiuhtzin
totecuiyo Dios de 1608 años.

Auh yhuan ye chiquacenpohualxi-
huitl ypan chicueyxihuitl

yn ipan 2 calli xihuitl 1481 años
yn omomiquilli yn tlacatl Axayaca-
tzin tlahtohuani Tenochtitlan,
yn tlahtocat matlaclomey xihuitl.

Auh çan niman iquac yn ipan omo-
teneuh xihuitl

motlahtocatlalli tlacatl Tiçocicatzin
tlahtohuani Tenochtitlan,

yehuatl cenca ypan otahto in ical
Huitzilopochtli, ynic panhuetziz

ca ye yzqui xihuitl oquichih ynic
axcan ypan in yn itlamian yxiuhtzin
totecuiyo Dios de 1608 años.

tantos años trascurrieron hasta fi-
nalizar el año 1608 de Dios Nuestro
Señor.

Hace igualmente 128 años,

en el año 2 Casa 1481,
que murió el señor Axayacatzin, so-
berano de Tenochtitlan,
que había reinado 13 años.

En seguida en el mismo año,

fue instalado el señor Tiçocicatzin
como soberano de Tenochtitlan,
quien intercedió para que fuera
construida la casa de Huitzilopoch-
tli,

tantos años trascurrieron hasta fi-
nalizar el año 1608 de Dios Nuestro
Señor.

Fol. 90

Auh yhuan ye chiquecenpohualxi-
huitl ypan yexihuitl

yn ipan 7 Tochtli 1486 años
yn omomiquilli tlacatl Tiçocicatzin
tlahtohuani Tenochtitlan
yn tlahtocat chiquacen xihuitl.

Auh çan niman iquac yn ipan omo-
teneuh xihuitl

motlahtocatlalli yn tlacatl Ahuitzo-
tzin tlahtohuani Tenochtitlan,

ca ye yzqui xihuitl oquichih ynic
axcan ypan in yn itlamian yxiuhtzin
totecuiyo Dios de 1608 años.

Auh yhuan ye chiquacenpohualxi-
huitl ypan ce xihuitl

yn ipan 8 acatl xihuitl 1487 años,
yn omomamal ycal diablo Huitzillo-
pochtli

Hace igualmente 123 años,

en el año 7 Conejo 1486
murió el señor Tiçocicatzin, el so-
berano de Tenochtitlan,
había reinado 6 años.

En seguida en dicho año

fue instalado el señor Ahuitzotzin,
como soberano de Tenochtitlan,
tantos años trascurrieron hasta fi-
nalizar el año 1608 de Dios Nuestro
Señor.

Hace igualmente 121 años,

en el año 8 Caña 1487.
que fue inaugurada la casa [el tem-
plo] del diablo Huitzilopochtli,

ypan yn tlacat Ahuitzotzin,
ca ye yzqui xihuitl oquichiuh ynic
axcan ypan in yn itlamian yxiuhtzin
totecuiyo Dios de 1608 años,
Auh yhuan ye macuilpohualxihuitl
ypan matlacxihuitl

yn ipan 7 acatl 1499 años
yn oquiz acuecuxatl
yn tlaapachoco Tenochtitlan
ynin huel neltiliztli,
ypan in tlacatl Ahuitzotzin
yquac ypampa yn acuecuxatl
mictilloque omentin tlahtoque,
ynic ce yehuatl yn itoca Tepiltzotzo-
matzin tlahtohuani Cuyohuacan,

ynic ome yehuatl yn itoca Huitzi-
llatzin tlahtohuani catca Huitzillo-
pochco,

ca ye yzqui xihuitl oquichiuh ynic
axcan ypan in yn itlamian yxiuhtzin
totecuiyo Dios de 1608 años.

Auh yhuan ye macuilpohualxihuitl
ypan chiconxihuitl

yn ipan 10 tochtli xihuitl 1502 años
yn omomiquilli tlacatl Ahuitzotzin
tlahtohuani catca Tenochtitlan
yn tlahtocat caxtollomey xihuitl.

Auh çan niman iquac yn ipan omo-
teneuh xihuitl

motlahtocatlalli yn tlacatl Moteuhc-
çoma Xocoyotl tlahtohuani Tenoch-
titlan

ca ye yzqui xihuitl oquichiuh ynic
axcan ypan in.

en tiempos del señor Ahuitzotzin,
tantos años traspasaron hasta fi-
nalizar el año 1608 de Dios Nuestro
Señor.

Hace ya 110 años,

en el año 7 Caña 1499,
que salió de lecho el Acuecuxatl.
que vino a inundar Tenochtitlan,
es la verdad,

en tiempos de Ahuitzotzin,
entonces, a causa del Acuecuxatl,
perecieron dos señores.

el primero llamado Tepiltzotzoma-
tzin, que era el señor de Cuyo-
huacan,

el segundo llamado Huitzillatzin, que
era el señor de Huitzillopochco

tantos años traspasaron hasta fina-
lizar el año 1608 de Dios Nuestro
Señor.

Hace igualmente 107 años,

en el año 10 Conejo 1502,
que murió el señor Ahuitzotzin, el
soberano de Tenochtitlan,
que había reinado 18 años.

En seguida en el mismo año

fue instalado el señor Moteuhçoma
Xocoyotl como soberano de Tenoch-
titlan,

tantos años traspasaron hasta

Fol. 91

yn itlamian yxiuhtzin totecuiyo Dios
de 1608 años.

finalizar el año 1608 de Dios Nues-
tro Señor.

Auh yhuan ye nauhpohualxihuitl onmatlactli ypan onxihuitl
 yn ipan 10 acatl xihuitl 1515 años en el año 10 Caña 1515
 yn opoliuh ynic çan ya yn tlatcat que desapareció así precisamente el
 Neçahualpilli señor Neçahualpilli,
 tlahtohuani Aculhuacan Tetzcoco que era el soberano de Tetzcoco,
 yn tlahtocat onpohualxihuitl onchi- había reinado 46 años,
 quacen, así se calcula que vivió en la tierra
 auh ynic mocenpohua yn ixquich- desde su nacimiento,
 cauhen talticpac ynic tlatcat cincuenta y cuatro años
 ye ompohualxiuhtica onmatlactica
 ypan nauhxiuhtica

p. 75

ynic çan polihuico ynic çan ya hasta su desaparición precisamente,
 ca ye yzqui xihuitl oquichih ynic tantos años transcurrieron hasta fi-
 axcan ypan in yn itlamian xyiuhztzin nalizar el año 1608 de Dios Nuestro
 totecuiyo Dios de 1608 años. Señor.
 Auh ye nauhpohualxihuitl ypan Hace igualmente 91 años,
 matlactloexihuitl en el año 11 Pedernal 1516,
 yn ipan 11 tecpatl xihuitl 1516 años que fue instalado el señor Cacama-
 y motlahtocatlalli tlatcatl Cacamatzin tzin, como señor de Aculhuacan Tez-
 tlahtohuani Aculhuacan Tetzcoco, coco,
 ypiltzin y Neçahualpiltzintli, era el hijo de Neçahualpiltzintli,
 ca ye yzqui xihuitl oquichih ynic tantos años transcurrieron hasta fi-
 axcan ypan in yn itlamian xyiuhztzin nalizar el año 1608 de Dios Nuestro
 totecuiyo Dios de 1608 años. Señor.
 Auh ye nauhpohualxihuitl ypan ma- Hace igualmente 90 años,
 tlacxihuitl en el año 1 Caña 1519,
 yn ipan 1 acatl xihuitl 1519 años, que llegaron los españoles,
 yn oacico españoles que vinieron a instalarse aquí en
 yn omotlallico nican ypan total nuestra tierra
 yn motenehua Nueva España, llamada Nueva España,
 ca ye yzqui xihuitl oquichih ynic tantos años transcurrieron hasta fi-
 axcan ypan in yn itlamian xyiuhztzin nalizar el año 1608 de Dios Nuestro
 totecuiyo Dios de 1608 años Señor

ye iuh nepa chihcnauhpothualxi-
huitl ypan caxtolxihuitl cate yn Me-
xica Tenochtitlan
yniqu inpan acico españolesme. hace 195 años que los Mexica es-
Auh yhuan ye nauhpohualxihuitl tán en Tenochtitlan,
ypan chihcnauhxiuitl fue durante su época que llegaron
los españoles.
Hace igualmente 89 años,

yn ipan 2 tecpatl xihuitl 1520 años en el año 2 Pedernal 1520,
yn omomiquilli tlatatl Moteuhc-
çoma que murió el señor Moteuhçoma
Xocoyotl tlahtohuani catca Tenoch-
titlan Xocoyotl, el soberano de Tenoch-
titlan,
yn tlahtocat caxtollonahui xihuitl. había reinado 19 años.
Auh çan niman ipan iquac yn ipan En seguida en el mismo año
omoteneuh xihuitl

Fol. 92

motlahtocatllali yn tlatatl Cuetla-
huatzin tlahtovani Tenochtitlan,
yquac ompa temi Tlaxcallan yn es-
pañolesme fue instalado el señor Cuetlahuatzin
como soberano,
Auh çan nauhpohualilhuitl yn on-
tlahtocat Tenochtitlan, entonces, Tlaxcallan se llenó de es-
pañoles.
auh çan ye ypan yn omoteneuh Solamente 80 días, [Cuetlahuatzin]
xihuitl reinó sobre Tenochtitlan,
luego en el mismo año,
yn momiquilli totomonaliztli yn qui-
huicac murió de viruela,
ca ye yzqui xihuitl oquichih ynic tantos años trascurrieron hasta fi-
axcan ypan in yn itlamian yxiuhtzin nalizar el año 1608 de Dios Nuestro
totecuiyo Dios de 1608 años. Señor.
Auh yhuan ye nauhpohualxihuitl Hace ya 83 años,
ypan chicueyxihuitl en el año 3 Casa 1521
yn ipan 3 calli xihuitl 1521 años que fue instalado el señor Quauh-
yhtimoctzin tlahtohuani Tenochti-
tlan timoctzin como soberano de Tenoch-
titlan,
yn iquac yn çan ye oc Tlaxcallan es entonces cuando precisamente
temi yn españolesme. Tlaxcallan se llenó de españoles.
Auh çan ye ypan in yn omoteneuh En el mismo dicho año, la nación
xihuitl in ya yn polih Mexicayotl mexica pereció,

ynic quitlanque españolesme yn al-
 tepetl Tenochtitlan,
 auh çan niman iquac cacique yn
 españolesme yn Quauhtimoctzin.
 tlahtohuani Tenochtitlan,
 ca ye yzqui xihuitl oquichiuh ynic
 axcan ypan in yn itlamian yxiuhtzin
 totecuiyo Dios de 1608 años.
 Auh yhuan ye nauhpohualxihuitl
 ypan macuilxihuitl
 yn ipan 6 tecpatl 1524 años,
 yn omaxitico padresme Sant Fran-
 cisco
 matlactin omomentin teopixque
 Auh no yquac ypan in yn omote-
 neuh xihuitl
 matlacpohualxiuhtico yn Mexica
 ynic cate Tenochtitlan.
 Auh no yquac yn ipan xihuitl omo-
 teneuh.
 yquac oncan Cuyohuacan
 huicalloque oncan ylpitoya tepo-
 çotoya in Mexico tlahtoque.
 yn Quauhtimoctzin yhuan Motel-
 chiuhtzin yhuan Tlacotzin cihuaco-
 huatl
 yhuan Oquiztzin yhuan Huanitzin,
 oncan quinxotlatique
 ypampa yn coztic teocuitlatl, yn qui-
 polloque españolesme yn oncan Tol-
 teca acaloco
 ynic cholloque ynic quintocaque Te-
 nochtitlan.¹²
 yohualtica ynic yaca Tlaxcallan
 ompa mopatito.
 Auh no yquac ypan yn omoteneuh
 xihuitl
 ompa huillohuac yn Hueymollan

puesto que los españoles se apode-
 raron de la ciudad Tenochtitlan,
 en seguida los españoles apresaron a
 Quauhtimoctzin,
 el soberano de Tenochtitlan,
 tantos años trascurrieron hasta fi-
 nalizar el año 1608 de Dios Nuestro
 Señor.
 Hace 85 años,
 en el año 6 Pedernal 1524,
 que vinieron los padres de la Orden
 de San Francisco
 los doce sacerdotes.
 En el mismo año,
 hacía 200 años que los Mexica se
 encontraban en Tenochtitlan.
 En el mismo año,
 entonces en Cuyohuacan
 fueron llevados los señores de Mé-
 xico, iban agarrotados,
 Quauhtimoctzin, Motelchiuhtzin,
 Tlacotzin, el cihuacohuatl,
 al igual que Oquiztzin y Huanitzin,
 les quemaron los pies
 por causa del oro, los españoles
 perecieron en el Canal de los Tol-
 tecas
 mientras que se escapaban persegui-
 dos por los Tenochca,
 hasta Tlaxcallan donde fueron a sa-
 narse.
 Y entonces en el mismo dicho año,
 partimos hacia Hueymollan

¹² Es "Tenochtitlan" que leyó G. Zimmermann pero para el mismo acontecimiento la séptima relación precisa que se trata de los Tenochca (VII-92).

Fol. 93

Acallan.

yquac polihque pehualloto yquac
yectlalliloto yn Hueymollan tlaca

auh yn omotocateneuhque yn iz-
quintin Mexico tlahtoque yn ilpitoya
Cuyohuacan

oncan quimonehualtique yn ipan
xihuitl omoteneuh

ynic ompa quinhuicac Hueymollan
Acallan yn Don Fernando Cortés,
Marqués del Valle;

auh çan niman ypan yn xihuitl omo-
teneuh

ompa quiquatequique yn tlahto-
huani Don Fernando Quauhtimoc-
tzin yn Hueymollan,

ca ye yzqui xihuitl oquichiuh ynic
axcan ypan in yn itlamian yxiuhtzin
totecuiyo Dios de 1608 años.

Auh yhuan ye nauhpohualxihuitl
ypan nauhxihuitl

yn ipan 7 calli xihuitl 1525 años
yn omomiquillico yn tlatatl Don
Hernando Quauhtimoctzin

çan quinpilique ytech pochotl

ynahuan yn Don Pedro Tetelepan-
quetzatzin tlahtohuani catca Tlacupa

çan tentlapictli yn quitzauhctiaque
yehuatl quintlatzontequilli yn Mar-
ques, Don Fernando Cortés,

ompa yn Hueymollan quinpilique;
auh yn itech catca tlatocayotl

Quahtimoctzin yn Tenochtitlan çan
macuilxihuitl

yhuan ompa momiquillito yn Hu-
eymollan yn Don Carlos Oquitzin
tlahtohuani catca Azcapotzalco Me-
xicapa,

Acallan.

entonces perecieron, fueron venci-
dos, fue encerrada la gente de Huey-
mollan

y todos los señores de México antes
nombrados iban atados hacia Cuyo-
huacan

los hicieron salir en dicho año,

los acompañó así hacia Hueymollan
Acallan Don Fernando Cortés, Mar-
qués del Valle;

y en seguida en el mismo año,

se bautizó el soberano Don Fernan-
do Quauhtimoctzin en Hueymollan,

tantos años trascurrieron hasta fi-
nalizar el año 1608 de Dios Nuestro
Señor.

Hace igualmente 84 años,

en el año 7 Casa 1525,

que murió el señor Don Fernando
Quauhtimoctzin

lo colgaron de una ceiba

al igual que Don Pedro Tetelepan-
quetzatzin, señor de Tlacopan,

[que había sido] acusado con razón,
fue el Marqués Don Fernando Cor-
tés quien lo condenó,

y ahí, en Hueymollan, los colgaron;
el reinado de Quauhtimoctzin en
Tenochtitlan fue sólo de cinco años,

en Hueymollan igualmente vino a
morir Don Carlos Oquitzin,
el señor de Azcapotzalco Mexicapa,

auh yn intlahtohuani Oquiztzin çan
cocolmic yn ompa Ondora

auh yn Don Juan Velasquez Tlacotzin
cihuacoatl

ompa quitlahtocatlallica yn Marqués
yn Hueymollan ye ytech hualyetihua
yn tlatocayotl Tenochtitlan ye hualmocu
epa yn Tlacotzin,

auh ye oncan Nochiztlan Quatzontlan
yn onmomiçuilico,

ca ye yzqui xihuitl oquichiuh ynic
axcan ypan in yn itlamian yxiuhtzin
totecuiyo Dios de 1608 años.

Auh çan niman iquac yn ipan omoteneuh
xihuitl.

7 calli xihuitl 1525 años

yn oquauhtlahto Don Andrés de Tabian
(sic) Motelchiuhtzin yn Tenochtitlan.

y el señor Oquiztzin murió de la peste
ahí en Ondora¹³ (?).

así como Don Juan Velasquez Tlacotzin,
el Cihuacoatl,

que el Marqués había instalado, en Hueymollan,
en el trono de Tenochtitlan, que fue a [ocupar]

así Tlacotzin se volvió, entonces, en Nochiztlan
se vino así a morir Quatzontlan,

tantos años trascurrieron hasta finalizar
el año 1608 de Dios Nuestro Señor.

En seguida en el mismo año

7 Casa 1525

Don Andrés de Tabian Motelchiuhtzin se
volvió Gobernador general de Tenochtitlan.

Fol. 94

p. 76

Auh yhuan ye nauhpohualxihuitl ypan
exihuitl

yn ipan 8 tochtli xihuitl de 1526 años

yn omotlahtocatlalli yn Don Juan de Guzman
Ytztlollinqui tlahtohuani Cuyohuacan

yquac axihuacoya yexiuhlica ynic huillohuaya
Hueymollan

ca ye yzqui xihuitl oquichiuh ynic axcan
ypan in yn itlamian yxiuhtzin totecuiyo
Dios de 1608 años.

Hace igualmente 83 años,

en el año 8 Conejo 1526,

que fue instalado Don Juan de Guzman Ytztlollinqui
como señor de Cuyohuacan,

entonces, tres años trascurrieron, luego partimos
hacia Hueymollan, tantos años trascurrieron hasta
finalizar el año 1608 de Dios Nuestro Señor.

¹³ Según la séptima relación, este personaje había muerto en Nochiztlan (vii-207).

(Aquí sigue la Historia colonial)

(...)

Fol. 104

p. 79

Auh ye omoteneuh tlacpac
yn ipan in xihuitl 12 tecpatl xihuitl
1608 años.

yn omomiquilli Don Jeronimo Lu-
pez Juez-Gouernador Tenochtitlan
yn otlahlocatico Tenochtitlan ma-
tlacxihuitl ypan chicuetetl¹⁴ metztli
ypan cenpohuallonce tonatiuh.¹⁵

Auh çan niman ipan in yn omote-
neuhxihuitl yn ohualcallac yn nican
Mexico

yn tlacatl Juan Baptista Juez-Gouer-
nador Mochiuh yn Tenochtitlan,

Malinalco ychan

yn axacan moyetztica tlahlocati.¹⁶
ynin ye cenpohuallonmatlactli ypan
ome i ye yntecpachocahuan Mexica
Tenochca

in ye yc ompa hualquizque in ye yc
ompa huallolique yn inchan

yn ompa Huehue Mexico Aztlan
Quinehuayan Chicomoztoc,

yn axcan quitocayotia yancuic Me-
xico.

Auh ynic huel mellahuac momatiz in
ye yzquintin intepachocahuan mochi-
hua Mexica Tenochca,

Como se ha dicho más arriba,
en el año 12 Pedernal 1608,

murió Don Jerónimo Lupez Juez-
Gobernador de Tenochtitlan
que dirigió Tenochtitlan durante diez
años, ocho meses y veintiún días.

En seguida en el mismo año entró
en México

el señor Juan Baptista que fue de-
signado Juez-Gobernador de Tenoch-
titlan,

era originario de Malinalco,
y lo sigue siendo hoy en día
éste [fue] el trigésimo segundo de
los gobernadores de los Mexica Te-
nochca,

que partieron de allá, que se fue-
ron de su patria,

el antiguo México Aztlan Quinehua-
yan Chicomoztoc,

que se llama de ahora en adelante
el Nuevo México.

Para que se conozca mejor todos
los que fueron gobernadores de los
Mexica Tenochca,

¹⁴ "Chicuetetl metztli", literalmente: 8 lunas. Se nota que el sufijo numerador utilizado aquí es el que sirve para contar los objetos redondos.

¹⁵ "Tonatiuh", literalmente: soles. En otros casos, el autor utiliza la palabra "ilhuitl" (fiesta, día).

¹⁶ "Moyetztica tlahlocati", literalmente: desde entonces ahí está reinando.

nican teneuhtoc in intoca nican motecpana ceceyaca:

ynic ce ytoca Moteuhcçoma, ynic oc ompa yntlatocauh catca in yancuic Mexico Aztlan yn Mexica,

ynic ome ytoca Chalchiuhtlatonac, ynin yevatl quinhualquixti ompa quinhualpachotia ynic

sus nombres están indicados aquí cada uno en su orden:

El primero fue llamado Moteuhcçoma, éste era todavía el señor de los Mexica en el nuevo México Aztlan,

el segundo era llamado Chalchiuhtlatona es el que los trajo, los guió aquí

Fol. 105

ompa hualquizque huallolinque yancuic Mexico Aztlan Quinehuayan Chicomoztoc yn Mexica Tenchoca, yniku ey ytoca Quauhtlequetzqui teomama, ynic nahui ytoca Acacitli

así los Mexica Tenochca partieron, se fueron del nuevo México, de Aztlan Quinehuayan Chicomoztoc, el tercero era llamado Quauhtlequetzqui, el portador de Dios, el cuarto era llamado Acacitli,

p. 80

ynic macuilli ytoca Citlallitzin
ynic chiquacen ytoca Tzinpan
ynic chicome ytoca Tlaçotzin
ynic chicue ytoca Tozcuecuxtli
ynic chiuhcnahui ytoca Huehue Huitzillihuitl tlahtohuani
ynic matlacti ytoca Tenochtzin quimaxitico yehuatl quinhualpachotia quinhualyacan yn Mexica ynic acico tenochtitlan,
ynic matlactlonce ytoca Acamapichtli tlahtohuani achto yn Tenochtitlan
ynic matlactlomome ytoca Huitzillihuitl yc ome tlahtohuani

el quinto era llamado Citlallitzin, el sexto, Tzinpan, el séptimo, Tlaçotzin, el octavo, Tozcuecuxtli, el noveno, Huehue Huitzillihuitl, el soberano, el décimo llamado Tenochtzin fue el que trajo, guió hacia aquí, dirigió los Mexica en cuanto llegaban a Tenochtitlan, el undécimo era llamado Acamapichtli, [fue] el primer soberano de Tenochtitlan, el duodécimo llamado Huitzillihuitl, [fue] el segundo soberano,

ynic matlactlomey ytocha Chimalpocapoca tlahtohuani,	el decimotercero llamado Chimalpocapoca, ¹⁷ el soberano,
ynic matlactlonnahui ytocha Ytzcohuatl, tlahtohuani.	el decimocuarto llamado Ytzcohuatl, el soberano,
ynic caxtolli ytocha Huehue Moteuhcçoma Ylhuicamina Chalchiuhtlatonac	el decimoquinto, Moteuhcçoma el Antiguo Ylhuicamina Chalchiuhtlatonac
ynic caxtollonce ytocha Axayacatzin tlatohuani,	el decimosexto, Axayacatzin, el soberano.
ynic caxtollonmome (sic) ytocha Tiçocic tlahtohuani,	el decimoséptimo, Tiçocic, el soberano,
ynic caxtollomey ytocha Ahuitzol tlahtohuani,	el decimoctavo, Ahuitzol, el soberano,

Fol. 106

ynic caxtollonnahui ytocha Moteuhcçoma Xocoyotl huey thahtohuani,	el decimonono, Moteuhcçoma el Joven, el Gran Soberano.
ynic cenpohualli ytocha Cuetlahuatzin	el vigésimo, Cuetlahuatzin,
ynic cenpohuallonce ytocha Quauhtimocztin,	el vigésimo primero, Quauhtimocztin,
ynic cenpohuallomome ytocha Don AndrésMotelchiuhtzin ,	el vigésimo segundo, Don Andrés Motelchiuhtzin,
ynic cenpohuallomey ytocha Don Pablo Xochiquentzin,	el vigésimo tercero, Don Pablo Xochiquentzin,
ynic cenpohualonnahui ytocha Don Diego de Alvarado Huanitzin,	el vigésimo cuarto, Don Diego Alvarado Huanitzin,
ynic cenpohuallonmacuilli ytocha Don Diego de Sant Francisco Tehuetzquititzin,	el vigésimo quinto, Don Diego De Sant Francisco Tehuequititzin,
ynic cenpohuallonchiquacen ytocha Don Christoual de Guzman Cecetzin,	el vigésimo sexto, Don Cristobal de Guzman Cecetzin,
ynic cenpohuallonchicome ytocha Don Luis de Santa Maria Nacacipactzin,	el vigésimo séptimo, Don Luis de Santa María Nacacipactzin,
ynic cenpohuallonchicuey ytocha Don Francisco Ximenez, çan Juez	el vigésimo octavo, Don Francisco Ximenez, solamente Juez,
ynic cenpohuallonchiuhcnahui ytocha Huehue Don Antonio Valeriano,	el vigésimo noveno, Don Antonio Valeriano el Antiguo,

¹⁷ Chimalpahin insiste aquí sobre la calidad ligada a la función, le parece necesario dar esta precisión.

<p>ynic cenpohuallonmatlactli ytoça Don Juan Martin theniente (sic) ynic cenpohuallomatlactli once ytoça Don Jeronimo Lupez, ynic cenpohuallonmatlactli ypan ome ytoça Don Juan Baptista, ynin axcan moyetiztica de 1609 años. Auh çan omochmocentlallique nican yn oquauhtlahtoque yhuan tlahtoque yhaun in Juez-Gouernadoresme omochiuhque nican Tenochtitlan Mexico.</p>	<p>el trigésimo, Don Juan Martín Theniente, el trigésimo primero, Don Jerónimo Lupez, el trigésimo segundo llamado Don Juan Baptista, es el que sigue todavía en el año 1609. Han sido precisamente reunidos aquí todos los que luego fueron gobernadores y soberanos así como los Jueces-Gobernadores de Tenochtitlan Mexico.</p>
---	--

NOTAHTZIN ITLALNAMIQUILIZTZIN

UN RECUERDO DE MI PADRE

LIBRADO SILVA GALEANA

Cehpa, notahtzin onechmonochili quimmach ye huehca, cequintin iicnihtzitzihuan oquimoixpchenilihqueh inic moteyacaniliz ompa, Santa Ana Tlacotenco altepctl. Yehuantin inon cenca quimpahpaquiltiaya yece, onyeya ahquihuan ahmo quinyolpachihuitiayah, inin ipampa immanon notahtzin cenca motolinihtzonoaya. Nican nictlalia zan tepitzin in yehuatzin quemmanian itechcopa onechmopohuilili:

“...Huel melahuac, ahmo mixpoloayah in ahquiqueh quinemi-liayah nchuatl ahmo nicpiaya mochinon tetech monequi in ihcuac aca tepan ihcataz. Immanon, oc nitelpocatl, zan ome ahnozo yei xihuitl onicaxilti in oninocihuauhti itloctzinco in monantzin ihuan ninopanoltiaya yuhquin mopanoltia in quin omonamictihqueh ompa tochan: cenca netequipacholiztica tlatehtemoaloya in ica nemoaz.

Mochi in tlatequipanoliztli in oc nipiltontli ipan oninomat itla nechmacaya, yece zan tepiton, ihuan inin cenca nechyolpatzmictiaya.

Huel nelli in notahtzin, in ye mihtatzintli don Ignacio, achto cenca tlatquihua, quimopiliaya miec tlalmilli achi quezquican milla ihuan ome ahnozo yei xollalli ipan toaltepeuh; yece ica zan huel iuhqui omococohztino, in ahmo oquimochihuili in inemiquiznenahuatiliztzin ahmo omomiquiznahuatiliztehuac, ihuan itlatquititzihuan occequih ipilhuantzitzihuan oquimohuaxcatihqueh yehica in tehuantin, in ahmo tihuehueyi, cenca tiyocoxcatihqueh.

Itechpanin, nehuatl oniquilnamic, cequih tonalli ipan in oticmo-toquilihqueh in notahtzin, quenin inintzin onechmonochili yalhuatica yohualli in omomiquili, ihuan onechomolhuili ce ichtacayutl, hueliz ipampa quimochicotlamamatiliaya in occequintin ipilhuantzitzihuan, in ye quimmixmachliliaya in innetlaicoltiliz in ipilhuantzitzihuan in achto oquimmopieli itloctzinco in achto icihuahahtzin, ihuan yehuatzin quimoneciliaya in nehuatl hueliz nicnonemitizquiani.

Ahmaca quimatia quezqui xihuitl immanon ye maxilti yehuatzin, yece huel itechtzinco necia in ye oquimopanahuili in nauhpohualli xihuitl. Cenca cualli motequipanoltiaya, maciuhqui mociahuitiaya motequitiliaya ocachi, muchipa in ipan itlalmiltzitzihuan; muchipa miltequitcanemilizpan in ometztaya. Imiltzitzihuan cemihcac huel tlachih-tli, ahmo yuhquin tlalcahualli, in mepantli nohhuian tlachipauhtli.

Cenca cualli mopixquiliaya achi muchipa in ihcuac otonacati ihuan achi quezquipan inic tietopielizqueh tocentzin ahmo zan ce, ome cen-

Una vez mi padre me platicó que en una época ya lejana algunos de sus amigos lo propusieron para ocupar un cargo, el de conducir a nuestro pueblo, Santa Ana Tlacotenco. Sus amigos mostraban hacia él un gran entusiasmo, pero no eran pocos los que a su vez pensaban de manera diferente, porque él, entonces, vivía en verdad en la estrechez. Aquí pongo un poco de lo que al respecto alguna vez me contó:

“...En verdad no se equivocaban quienes pensaban que yo no reunía algunas de las condiciones señaladas como para ser ubicado en un cargo que requería solvencia económica; por entonces era yo muy joven y tenía sólo dos o tres años de haber contraído matrimonio con tu madre y mi vida, como suele ocurrir entre los recién casados del pueblo, se desenvolvía en una angustiosa búsqueda por allegarme los medios para vivir siquiera con lo estrictamente necesario.”

“Todas las actividades a las que estaba acostumbrado desde mi niñez me producían, pero verdaderamente poco, lo que a veces me tenía al borde de la desesperación.”

“Es cierto que mi padre, el difunto don Ignacio, había sido rico, pues había tenido muchas tierras de siembra en distintos lugares del campo y solares en el pueblo; pero su repentina enfermedad ocasionó que muriera intestado y los bienes se los apropiaron otros de sus hijos aprovechando la inexperiencia e inocencia de nosotros los hijos más jóvenes.”

“A propósito de esto yo recordaría algunos días después del sepelio de mi padre cómo él me llamó una noche antes de su muerte y me comunicó un secreto, tal vez sospechando que, como consecuencia de la ambición de sus otros hijos, los de su primer matrimonio, yo quedaría viviendo prácticamente en la escasez.”

“Ninguno sabía exactamente cuántos años tendría entonces él, pero sí que sobrepasaba los ochenta. Hombre laborioso e incansable, había dedicado toda su vida a la agricultura. Sus terrenos estaban siempre bien cuidados, libres de arbustos, limpias las hileras de magueyes.”

“Sus cosechas, sobre todo cuando había habido un año fértil, eran abundantes y en muchas ocasiones para guardar la mazorca tuvimos que levantar no uno sino dos cincolotes, a modo de graneros, aparte

colohtli in tiquehuatiquetzayah. Cecni no quimopiliaya in pitzahuac centli ihuan etl, ahuax, in ica ixihuahyo, in tictlehcahuiayah ipan calcuaitl inic tonal ihuan ehcahuaquiz.

In ica in imiltequiuhztin ihuan occe tlatequipanoliztli in quimochihuiliaya in ihcuac ahmo in millachialoya, notahtzin huel oquimonechicalhui zan cualli in tlatquitl ihuan cualyotica quimopiliaya in icalztin yuhquin cateh in cualli miltequitcacalli; oquimocohui ihuan no oquimonechicalhui tomin, iztactecocuitlayo tlacohcohualoni, 0720, in ayocmo quimopohuiaya cehcen ahnoce ica ce tepuzcomitl, can yehuatzin quimopiliaya in iteocuitlatlatiltzin, inontin tepuzcomitl in ica quinamacayah in chiltlachiuhltli.

Ayc aca oquimolhuili inin. Oquimocenquizcaichtacapieli quemen tlachtacayutl in yeyantli can yehuatzin oquimotlatili in comitl.

Ce tonalli ommociauhmahtzino, ayocmo mochicahuacamahztino, ayocmo meuhtzino yuhquin mochipa in ihcuac mohuicazquiani milla. Yece inon itech motlatlamili in huehyi tequitl in ipan omocatihtzino ayahmo mic tonalli. Yece zatepan ocachi ciahuitzli, ahchicahualiztli ipantzinc oahcic ihuan occehcan quimocolhuiaya, tozaliuhyampa, ihuan cenca motetzilquixtiaya.

Timochintin, nonantzin, noteicu oticnemilihqueh hueliz chicahuac cecuztli ipantzinc oahcic ihuan oticmatlilihqueh mochinon in tiquiximatiah inic ticmopahtilizqueh. Cequi tonalli ipan ayocmitla oquimonequilti in quimocualtiz ihuan inin ye otechmauhcamictih. Oticcentlalihqueh in totlahtol in niyazquiani, in nic-hualhuicazquiani in tepati ihuan oninohuanalti, oninehnen ixquichcauh Momozco Malacaticpacopa yehica nican tochan ahmo onyeya in tepahtiani; inin oahcico yece ayocmitla netemachiliztli totech oquicauh, . . .notahtzin ye omotzonquixtihtaya. . .

Ye otlayohuac.

Yeyehce in tonalmitl,

in tlatzacuhtihuitz,

ye omotlali campa monamiquih

in tonalli ihuan in ilhuicatl.

Ce pitzahuac tatapahtli

ye oquiquimilo mochi in mani.

In necahualiztli, yohualtlahtoani,

tepan motlalia;

zan quemmanian in tototl ipatlanaliz,

in chichi itlahuahhualoliz,

quicocolhuia in yohualpahcayeliztli.

de la mazorca menuda que junto con el frijol y el haba en mata solíamos subirlos al techo de la casa para que el sol y el viento los secaran.”

“Con las labores del campo y otras actividades que se realizaban mientras los sembradíos no requerían cuidados, mi padre pudo hacer una regular fortuna y aparte de mantener nuestra casa con las comodidades típicas de una casa de campo, pudo adquirir nuevas tierras e ir juntando una cantidad de dinero, de monedas de plata 0720 que ya no contaba una por una, sino como se hacía entonces, vasija por vasija, las mismas en las que las tenía guardadas, de aquellas en que vendían chiles preparados.”

“Nunca le comunicó a nadie esto, lo mantuvo totalmente en secreto, como secreto era el lugar en el que aquellas vasijas habían quedado escondidas.”

“Un día se sintió muy cansado y débil y ya no se levantó, como de costumbre, para irse al campo. Sin embargo, eso lo atribuyó a la intensidad con que había tenido que trabajar últimamente. Pero días después, además de que el cansancio y la debilidad se intensificaron sintió otras molestias como dolor en las coyunturas y frío intenso en todo el cuerpo.”

“Todos, mi madre y mi hermana menor, pensamos que lo que tenía debía de ser un resfriado muy fuerte y le dimos cuanto conocíamos para curarlo. Días después ya no quiso tomar ningún alimento y esto ya nos alarmó. Hablamos y acordamos que debía yo ir por el médico a Momozco Malacaticpac porque en Santa Ana no lo había. Me encaminé hacia allá por el antiguo camino de piedra ya casi para obscurecer; pero cuando aquel lo vio ya no nos dio ninguna esperanza: mi padre ya estaba en agonía...”

Ha obscurecido.
 Hace ya un rato,
 los últimos rayos de luz
 se escondieron en el horizonte.
 Un tenue velo negro
 ha cubierto todo lo que existe.
 El silencio, señor de la noche,
 impone su dominio;
 sólo de vez en cuando
 el aletear de un pájaro,
 el ladrido de un perro
 hieren la tranquilidad de la noche.

Mochi zan necahualizteixihta in yohuac
 in ihcuac aca quimocahuilihtehua
 in cemanahuac, in ihcuac
 aca techommocahuilia.

Yece, in ihcuac ayahmo momiquiliaya, notahtzin onechmonochili, oninopacho itloctzinco, zan quemmach omotlahtolti, onechmolhuili canin oquimotlatili ipan ce itlalmiltzin in chicome comitl can oquimoaquili in tomin in oquimonechicalhui in ipan miec xihuitl itlatequipanoliztzin, ihuan yehuatzin quimonequiltiaya ma nehuatl ica ninocuiltonoz.

Miec tonalli ipan, ihcuac nehuatl nicnequia nitalnamiquiz, ahmo huel cualli onicahcihcamat intla notahtzin oquimolcahuili nechmolhuiliz cenquizca cualli canin oquimotlatili inon tomin. Inon tomin ahmo zan tepitzin, intla chicome comitl otentayah hueliz achiton hueyi. Nicuahuahuzcataya, nicnemiliaya hueliz ipampa immanon inic cenca ninoteopoaya ahmo cualli onicmocaquiti in notahtzin in nechmolhuilihtaya ihuan ihcuac onicnec in niquilnamiquiz, mochi tlayohualtic, mixtecomacyo, ihuan ahmo huel cualli nicmatia tlein opanoc.

Inic ahmo nicnequia nitalcahuaz, hueliz ce metztlitl ipan oninohhuanahti ixquichcauh in tlalmilli in notahtzin onechmolhuili, inon huel cualli niquilnamiquia yece, in ihcuac ompa onahcito, cenca oninoixpolo, yuhquin quin niquiximati, ahmo itech onipachih, yuhquin nopan mochihuazquiani in ayc nopan mochihuaya.

Nohhuian tlatentli onyeya cenca tilahuac techinamitl ocachi tilahuac yuhquin ahmo quemman oniquimihtac. Inintin mochiuhqueh ica in tetl in omonechico ipan miec xihuitl ipampa inon tlalmilli oyeya ipan tetlahtli; tetch monequia cehcen xihuitl inic ye peoaz in tlalmoloniloz, ye tlatequipanoloz, in ica cacaxtli mahcocuia mochi in tetl in tlalquizaya yuhquin aca oquitocac. Inin tetl mohuihuipanaya ipan tlatentli ihuan no ihtic in tlalmilli can mehuatiquetzaya cenca huehhueyi teocholtin, huel cualli tlatecpantli, in huehcautica nezquiani ce caltlaquechtli.

Isla huel cualli nicmatia, yehica notahtzin oquimotlatili ompa in tomin, inin huel nelli yezquia ihtic in ce inontin teocholli, yece ¿cahtlehuatl?

Intla ninotlapalozquiani nicxitiniz zazocahtli inontin teocholli, monequia miec tonalli inic tequitihuaz, no iuhqui ma nechpalehuican miec tlacah. Cenca ohuhtic in itla ompa mochihuazquiani ipampa ahmo huel cualli nicmatia canin otlatihtaya in tomin ihuan, no iuhqui, axcantica in tlalli ye iaxca occente iichpochtzin in notahtzin, ihuan

Todo es silencio respetuoso
a la hora en que alguien deja este mundo,
en que alguien nos abandona.

“Pero antes de morir, mi padre me llamó, me acerqué a él, me dijo con voz que más bien parecía un susurro, que tenía escondidas en uno de sus terrenos de siembra unas vasijas en las que había guardado un dinero, producto de varios años de trabajo, y que era su deseo que yo lo disfrutara.

Cuando varios días después recordé ese momento, no supe a ciencia cierta si mi padre había olvidado decirme el lugar exacto en donde había escondido esa pequeña fortuna que, según el número de vasijas en que se hallaba contenida, no debía de ser muy pequeña. Estaba yo nervioso, pensaba que quizá, dada la angustia del momento, no había puesto atención en lo que mi padre me había dicho y cuando quise recordarlo todo me parecía nebuloso y no acertaba a comprender lo que en realidad había pasado.

Para no quedarme con la duda, más o menos un mes después, me encaminé hacia el terreno que mi padre me había indicado, eso sí lo recordaba bien; pero al llegar a él no pude menos que sentir una gran confusión, como si lo acabara de conocer, el lugar se me hizo muy extraño; me ocurría algo que antes no me había ocurrido.

En todas las orillas había cercas muy anchas, más anchas de lo que siempre me habían parecido, hechas con la piedra que se había ido recogiendo en el curso de varios años.

Esto era así porque, dado que ese terreno se hallaba en un pedregal, la necesidad hacía que cada año, antes de empezar el barbecho y las otras actividades anteriores a la siembra, se recogiera con parihuelas toda la piedra que brotaba, como si alguien la hubiera sembrado, y se iba poniendo en las orillas y también en el centro del propio terreno, haciendo verdaderos montículos con la piedra tan bien acomodada, que de lejos daba la impresión de algo así como una casa en construcción.

De algo estaba yo seguro: puesto que mi padre había escondido el dinero allí, este debía estar dentro de alguno de aquellos montones, pero ¿cuál podría ser aquel?

Aventurarse a derruir alguno de aquellos túmulos exigía varios días de trabajo y la ayuda de muchas personas. No era pues fácil hacer algo, en primer lugar por la incertidumbre sobre el sitio en el que se había llevado a cabo el escondite y porque, a esta altura, ya el terreno estaba en propiedad de otra hija de mi padre y, en caso de emprender

intla huel nelli ompa itla mochihuazquia, huel monequia ma yehuatlo cihuatl tlacahua in iyollo, ihuan inin huel nelli ahhueli.

In ipampa noyollo quimatia ahtle huel nicchihuazquiani yolceuhcayotica oninocuep in nochan ihuan ayc ma quemman inon oniquilnamic. Zan huehuchcauhtica nicnemiliaya in notahtzin onechmolhuili ihuan hueliz cempoalli macuilli xihuitl ipan ye nopan omochiuh ce mahuiztic tlamantli. Onicmocochihtili in notahtzin in nechmahhuiliaya in ipampa ahmo onicchiuh in yehuatzin onechmonahuatilihtehuac: "Ahzo ahmo motech monequi in tomin? ¿Tleica ahmo ticquixtihtica can onimitzilhui?"

Ihuan no temiquizpan onechmomachilti canin nicnextizquiani, huel nelli ihtic ce inontin teocholli in ehuaquetztaya ompa, in itocayohcan Zoquiatonco tlalmilli. Moztlatica itloctzinco ce nocniuhtzin ihuan ica tlaltepuztli ihuan tlalacha oninohhuanalti nepacopa.

Huey ihuan cenca teciahuiti in tequipanoliztli in ompa oticchiuhqueh in nocniuhtzin inic otitlaxitinquh; mochi oticchiuhqueh zan mamatacahtzin; ahmono ticnequia aca techihtaz inic ahmo techtelhuizqueh in otitlaxitinquh ompa teaxcan tlalli.

Ihtic ce inontin teocholli huel nelli otitlanextihqueh yece zan ce tepiton comitl in achihuahqui ye xitiniz inic ye palanqui, in zan tlapachiuhtaya ica ce tatapahzollí in zan omatococ zan niman mocuihcuic. Ihtic onyeya cempoalli ihuan chicome iztacteocuitlayo tlahcohuaroni, in pepetlacaya yunquin quin oquizqueh tominpialoyan yece ahmo huel miectin inic nepalchuiloz in nenemilizpatiloz. . .

alguna tarea allí, habría habido necesidad de pedir la autorización de aquella, cosa por lo demás casi imposible de lograr.

Convencido de que nada podía hacer regresé con resignación a mi casa y no volví a pensar más en ello. Durante mucho tiempo no recordé sino esporádicamente la recomendación de mi papá y, habían pasado como veinticinco años, cuando me ocurrió algo extraordinario. En sueños vi a mi padre quien me recriminaba el no haber hecho caso de sus indicaciones: “¿acaso no te hace falta el dinero? ¿Por qué no has ido a sacarlo de donde te dije?”

Y en sueños me dio pelos y señales del lugar en donde lo encontraría que era justamente dentro de uno de esos montones de piedra que había en el terreno de un lugar de nombre Zoquiatonco. Al día siguiente, acompañado de un familiar y provisto de un azadón y un pico, me encaminé allá.

Grande y penoso esfuerzo es el que tuve que hacer junto con mi pariente para derruir con mucho cuidado y evitando ser vistos, para que no fuéramos acusados de hacer un desaguisado en terreno ajeno, uno de esos túmulos en donde, efectivamente, encontré pero sólo una vasija muy pequeña que estaba a punto de deshacerse por lo podrida y tapada con un pedazo de tela tan vieja que al solo tocarla se deshizo. Adentro había veintisiete monedas de plata, finas y brillantes cual si acabaran de salir del banco, desde luego insuficientes para intentar emprender un cambio de vida. . .

IN HUITZITZILTIN

LOS COLIBRÍES

IGNACIO SILVA CRUZ

Ihcuac otlanez ayauhtli momanaya, momahmanaya ipan in huey atezcatl; totahtzin tonaltzintli ahmo monequiltiaya moteihtiliz occehpa in iteoticayectiliztzin. Tepetlahтли ipan mohtaya itla in temahmauti in teilnamictiaya in mictlan chanehqueh. In totomeh cuicaehuaya, yece axcan incuic tetlaocoltiayah. In cuauhtli ihuan in ocelotl ahmo cualnezcanecia. In teoatl ihuan in tlahchinolli oquiolohqueh in huey altepetl. In ehecatl, yuhquin itztic nequimilolli, quintlapachoaya in nacayo in ahquiqueh omictilohqueh in itleco in teicaliliztli; inontin tecuanti-queh teyaochiuhqueh inmiquiliz, ahmo cahcic in ocahcia ye huehcauh, in ihcuac in itlahueycachihualiz in mexihcah cahcia nauhcancopa.

Itlachiaeliz in Itzcuahtzin ahcia huehcauhtica. Icolhuan, itah- huan, icencalhuan, omihqueh yuhquin in itlahueyi cachihualiz in Tenochtitlan. Axcan in ihcuac temac ohuetz, occtic quihtaya tlein quiyahualoaya; iyollo ipan ahcic tlein miecpan ocommatqueh in iyaohuan, in huexotzincah, in chalcah, in xochimilcah ihuan occequintin. In iyolpatzmiquiliz yuhquin ce huey tetl in quimamahtihuitz. Zan tlan- miquia.

Itzcuahtzin, in iconetzin ce Huitzilopochtli tlenamacac, ochica- huacahuapahualoc. In ihcuac oc telpocaton ye ocalac Calmecac; itza- lan in icencalhuan, otlanonotzaloc in quenin mohhuanaltiz in taltic- pac. Icoltzitzihuan quitenehuiliaya cenca mahuihzotica miec huehue- tlahtolli, in tlahtolli in teyolchicahuaya, in tenemilizchicahuaya Mo- chipa quilnamictaya in tenonotzaliztli, in tlamatiliztlahtolli yehica zan achiton nemizquiani in talticpac. Quilnamiquia in icalmecactemach- ticahuan in ihcuac inintin quinonotzaya itechcopa in Itzcoatl, in Mote- cuhzoma Ilhuicamina ihuan occequih tlahtohqueh in inmahuiztlachi- hual; oquilnamiquia in imohtlatoquiliz in icolhuan in ihcuac ohtocaqueh in oahcico nican malacachtepepan.

Ce tenaliztli, yuhquin ihcuac choca in conetl, oquitlahtlachiali. Oquihtac ce iicniuh, Mixcolotl, ahquin oc yoltoc intloc in occequih in ye mihqueh. Yehuatl cenca tlahcolli ipampa in tepuzmacuahuitl in ica oquimacaqueh in iyaohuan. Zan mamatahtzin itech omopacho ihuan oquiezpohpouh; tlahcoltliztica oquihtac yuhquin ihcuac qui- niuhti aca quinahuahtequi in icone. Otlalamic.

Omomahyuhitac itech in Mixcolotl in ipan in necaliliztli in ye miec xihuitl in oquichihqueh inhuicpa in tlahquiauhcatlacah, ahqui-

Era un amanecer neblinoso, la bruma caía sobre la laguna, el sol se negaba a mostrar, una vez más, su bondad divina. En el monte se divisaban sombras que recordaban a habitantes del inframundo, seres propios del Mictlan. Los pájaros entonaban sus cantos, más ahora eran de tristeza y de pesar. El águila y el ocelote no mostraban su esplendor. El agua divina y la chamusquina habían hecho presa de la gran ciudad. El viento, cual mortaja fría, envolvía los cuerpos de aquellos que habían muerto al fragor de la batalla; la muerte de esos guerreros, tan valientes, no logró lo que en otros tiempos, cuando la grandeza del pueblo mexica se extendía por los cuatro rumbos.

La mirada de Itzcuahtzin se perdía en el horizonte, sus abuelos, sus padres, sus familiares habían perecido al igual que la grandeza de Tenochtitlan. Ahora que había sido hecho prisionero, contemplaba con otros ojos la realidad; sentía en carne propia lo que en múltiples ocasiones debieron sentir sus enemigos huexotzincas, chalcas, xochimilcas y otros más; el pesar le parecía una enorme lápida sobre su espalda. Sólo el recuerdo quedaba.

Itzcuahtzin, hijo de un sacerdote de Huitzilopochtli, fue educado en la más estricta de las disciplinas. A edad temprana ya iba al Calmecac, en el seno de su familia recibió los primeros consejos de cómo debía comportarse. Sus abuelos le pronunciaban, con mucha solemnidad, varios *huehuetlahtolli*, la palabra formadora de espíritus y forjadora de caracteres. Siempre llevó en su mente la recomendación sabia de su paso efímero por la tierra. Recordaba a sus maestros del Calmecac cuando éstos le relataban las hazañas de Itzcóatl, de Motecuhzoma Ilhuicamina y otros *huey tlahtoani*; venían a su mente las andanzas de sus antepasados durante la peregrinación, antes de que llegaran a este lugar rodeado de montañas.

Un quejido lastimero, que semejaba el llanto de un niño, lo sacó de sus pensamientos. Vio a un amigo suyo, Mixcólotl, quien aún permanecía con vida junto a los muertos, tenía grandes heridas causadas por los fieros arcabuces y las espadas de sus victimarios. De manera delicada se acercó a él y le limpió la sangre con la ternura del que abraza a su hijo por primera vez. Recordó.

Se vio Itzcuahtli junto a Mixcólotl en la batalla que años atrás habían librado contra los siempre inquietos tlachquiuhcas. En esa

huan muchipa quinyolquixtihtaya. In ipan inon yaoyotl oquinpanahuihqueh in Tlachquiauhco tlacah; cenca micc tlacah oquinmictihqueh in mexicah. Immanon yehuatl ihuan iicniuh oquimahciqueh macuilli maltin, ipampa yehuantin in ye cuauhtin ocatca oquinchihqueh tlacatecameh. Occehpa in otenac in Mixcolotzin, inin oquilcauhti tlen quilnamictaya. Itech omopacho. Occehpa oquipohpohuili in itlacohcol. Yece, axcan, ye quitzticanapalohtaya in Miclantecuhtli; Tlaltecuhtli in iapizmiquiliz yequihuicaya in icetcah. Coatlicuetzin, yuhquin ce tetlazohticanantzin quimocelizquiiani Mixcolotzin ianimantzin inic quimomaquiliz in Tonatiuh in ihcuac ihuicac motlaohtoquiliz. Nahui xihuitl ipan ye mochihuazquiiani in huitzitzilin.

In pepetlaquiliztli tepitzin oquixpohpoyuti.

—¡Xihcihui in titlahueliloc!— oquilhui ce caxtillantlacatl in ye quiquixtihtaya in itepuzmacuauh.

In pepetlaquiliztli quizaya itech in tepuznequimilol in caxtiltecatl.

In caxtiltecatl oquihuilan in Itzcuahtli, inoc quitelecizaya in Mixcolotl inacayo.

Itzcuahtzin, inic oquihtac in quimacataya in iicniuh oqualancamehuatiquetz. Yollococole. Pozonini ocatca. Oquipehualti in caxtillanyaotequihua. Ompa ipan Calmecac oquimachtihqueh quen ica teihcaliz zan ica imahuan. Yuhquin oquichih. Ahmo oquitequipacho in momatzayanaz ica itepuzquimilol in iyaouh. Niman oquitlamanalli in Tonatiuh. Oquitlachialtihtaya in iyol in iyao ihuicpactzinco in totahtzin ihcuac in mitl oquitlanalquixti yuhquin ce yolcatl. Ayaxcan omehuatiquetz oquimoquixti in mitl ihuan ica oquitlanalquixti in iquehcuauihyo in iyaouh.

Yei tlacah oquipehualtihtahqueh, oquimayahuihqueh ye tlacohcolli. Cenca oezquizaya. Oquinemili quimotztilihtaya in tlaltzintli in itechzinco no quizaya in atl. Zan huehcatica oquimihtac in Tlaloc ihuan Huitzilopochtli inteocalhuan in ye xitinquh. Ayocmitla iuhcatic. Axcan ye cemihcac cochizquiiani, axcan ye ipan ahcizquiiani in cemihcac tlayohualli, oc itech onez in ixhuetzquiliztli yuhquin conetl. Axacan yez itloctzinco in tonatiuh, yaz in tonatiuh ichan, quihuicaz in iicniuh Mixcolotzin. Nahui xihuitl ipan ye ome huitzitzilin yezqueh.

guerra habían vencido a los de Tlachquiauhco; grande fue la mortandad causada por los mexicas. Ahí él y su amigo habían hecho cinco prisioneros, eso les valió el ascenso de guerrero águila a *tlacatéccatl*. Un nuevo quejido de Mixcolotzin le volvió a interrumpir el recuerdo. Se volvió a él. Una vez más limpió las heridas de su amigo. Solamente que en esta ocasión Mixcólótl estaba siendo envuelto por el abrazo frío de Mictlantecuhtli; las fauces de Tlaltecuhltli se llevaban a su hermano. Coatlicue recibiría en sus brazos, como madre amorosa, el alma de Mixcolotzin para entregarla a Tonatiuh en su diario recorrido hacia el cenit. En cuatro años más, sería un colibrí.

Un brillo le cegó por un momento.

¡Apúrate indio maldito! —le espetó un español que desenvainaba la espada.

El reflejo provenía de la armadura del español.

Jaló a Itzcuahtli, mientras pateaba el cuerpo inerte del gran guerrero Mixcólótl.

Itzcuahtzin se incorporó, enfurecido por el maltrato a su amigo. Rabioso. Fuera de sí estaba. Atacó al capitán español. En el Calmecac le habían enseñado a pelear con las manos desnudas. Así lo hizo. No le importó desgarrarse las manos con la armadura del enemigo. Luego hizo una ofrenda al sol. Tenía vuelto el corazón de su enemigo hacia Nuestro Padre cuando una flecha lo atravesó como a un animal. Como pudo se incorporó, se sacó la flecha y con ella atravesó la garganta de su agresor.

Tres hombres le acometieron dejándolo tirado, herido de muerte. De su cuerpo brotaba la sangre. Creyó ver a la tierra de la cual también brotaban ríos. Vio a lo lejos los templos derruidos de Tláloc y Huitzilopochtli. Ya nada era igual. Antes de dormir eternamente, antes de que en sus ojos se hiciera la noche para siempre, todavía se le vio una sonrisa, como de niño. Ahora acompañaría al sol, iría a la casa del sol, acompañaría a su amigo Mixcolotzin. En cuatro años serían dos colibríes.

...Y MARTÍN DE LA CRUZ, AUTOR DEL CÓDICE
DE LA CRUZ BADIANO, ERA UN MÉDICO
TLATELOLCA DE CARNE Y HUESO

CARLOS VIESCA T.

Con el regreso del *Libellus de medicinalibus indorum herbis* a México a mediados de 1992, bajo la forma de un regalo hecho por el Papa Juan Pablo II al pueblo de México, el documento y la revuelta e interesante historia que lo rodea volvieron a la luz del interés público, yendo más allá del relativamente corto número de estudiosos que a lo largo de los años le hemos dedicado nuestra atención.

La realidad histórica de su autor, Martín de la Cruz, aunque nunca puesta en duda, ha sido desplazada tradicionalmente por la figura de otro indígena, Juan Badiano, natural de Xochimilco y lector en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco cuando en 1552 se llevó a cabo la redacción y elaboración del manuscrito. Dicho desplazamiento llegó al extremo de que la obra, que es por la cual ambos son conocidos en la actualidad, ha sido mundialmente referida como *Códice Badiano* o *Manuscrito Badiano*, a raíz del título que le impusiera Emmily Walcott Emmarts en la excelente edición que hiciera en 1940 y fuera publicada en Baltimore por la Universidad de Johns Hopkins.¹ Ésta fue con mucho la edición más conocida del manuscrito hasta la publicación de la edición facsimilar con traducción al castellano y una serie de estudios que actualizaban lo conocido hasta entonces en relación con el documento, sus autores y las materias derivadas de su contenido, que llevó a cabo en México el Instituto Mexicano del Seguro Social en 1964.² Y, aunque en este último se pone correctamente como autor a Martín de la Cruz y en las dos primeras ediciones, las de William Gates, hechas ambas en Baltimore en 1939, se habla del Her-

¹ *The Badianus Manuscript (Codex Barberini, Latin 241)* Vatican Library. An aztec Herbal of 1552. Introduction, translation and annotations by Emmily Walcott Emmart. Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1940.

² Martín de la Cruz. *Libellus de Medicinalibus Indorum herbis*. México, IMMS, 1964.

bario azteca de la Cruz-Badiano,³ la influencia de la edición inglesa de Emmart ha sido de gran peso para que el *Libellus* sea más conocido por el nombre de su traductor al latín que por el de su verdadero autor.

De tal manera, Martín de la Cruz pasó a ser un personaje asociado siempre a Juan Badiano, al grado que, sin tener ninguna base documental para ello, se afirmó contundentemente que era nativo de Xochimilco, y siempre se supeditó su acción a la supuesta profesión médica de Badiano y al hecho de que este último leyera y redactara el latín y a él se debiera el texto final, tal y como se conoce del *Libellus*. Cabe mencionar que en el monumento conmemorativo levantado en la plaza central de Xochimilco, se asienta que ambos fueron médicos y xochimilcas, amén de que se atribuye a Badiano un papel protagónico. En el magnífico "Estudio histórico" de Germán Somolinos d'Ardois que fuera incluido entre los estudios que acompañaron al facsímile en la edición mexicana de 1964, dicho autor aclara el asunto sin dejar lugar a dudas al señalar que en la primera página del manuscrito dice que "Lo compuso un indio médico del Colegio de Santa Cruz", en tanto que en el fo. 63r Juan Badiano se dice traductor al rogar al lector que viera con buenos ojos el esfuerzo puesto en la traducción del documento, señalando todavía en el colofón "fin del libro herbario que puso en latín Juan Badiano, por raza indio, por nacimiento nativo de Xochimilco, profesor en el mismo Colegio".⁴ Más allá de estos datos, afirmaba Somolinos d'Ardois, "cuantas cosas se hayan dicho y escrito, y cuanto podamos escribir a continuación sobre ellos, son simples suposiciones sin ninguna base documental y siempre sujetas al criterio propio de quien las expone..."⁵

Sin embargo, hoy en día las cosas son ya diferentes. El análisis de la información proporcionada por el propio *Libellus* ha permitido ver un poco más allá de lo logrado en 1964 y su complemento con los datos históricos que, provenientes de otras fuentes, ilustran facetas de algunos de los personajes que intervinieron en los hechos estudiados, permiten ya establecer algunas fechas en la vida de Martín de la Cruz así como aspectos todavía fragmentarios de su interrelación con otros personajes de la época, como fray Jacobo de Grado, don Antonio de Mendoza y su hijo don Francisco. Por otra parte, el hallazgo de algunos docu-

³ William, Gates. *The De la Cruz-Badiano aztec herbal of 1552*. Baltimore, The Maya Society, 1939.

⁴ *Libellus*. fo. 63v.

⁵ Germán, Somolinos d'Ardois. "Estudio histórico". Estudios y comentarios al Códice. en *Libellus de Medicinalibus Indorum herbis*. México, IMSS, 1964. p. 301-323. p. 312.

mentos de la época en los que Martín de la Cruz es el protagonista, ha permitido reconstruir situaciones biográficas que permiten tener una perspectiva más rica de la que se obtuvo hace treinta años.

De tal manera, los estudios realizados hasta ahora acerca de Martín de la Cruz, se han limitado, en lo referente a su biografía, a especular y bordar con la imaginación a partir de las escuetas frases que a él se refieren en el encabezado y colofón de su obra, y en aquéllas, asimismo escasas, que él mismo incluye en su dedicatoria dirigida a don Francisco de Mendoza al encomendarle el manuscrito solicitado por él para entregarlo como regalo al rey de España.

Lo así conocido, se reduce pues al hecho de que al tiempo de redactar el *Libellus de medicinalibus indorum herbis*, Martín de la Cruz era "médico" en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco. Se refiere asimismo, en la primera página del códice, que no tenía ningún estudio de medicina, sino que era médico formado a través de procedimientos de experiencia.

¿Qué querían decir, en el contexto histórico preciso en el que se insertan, estas dos observaciones? La primera, el ser "médico" en el Colegio de Santa Cruz, indicaba que él era quien se hacía cargo de atender a los niños indígenas allí educados, de acuerdo con la creencia que entonces se tenía de que éstos respondían mejor a los tratamientos impuestos a partir de la medicina indígena que ante aquellos provenientes de la europea. Se sabe también, que a partir de la terrible epidemia de 1545, en que falleciera una gran proporción de los colegiales, se expresó una mayor preocupación por la salud de éstos, lo que hace probable el que en los años subsecuentes se insistiera en la presencia de médicos indígenas allí. Es a esta época a la que al parecer se refiere fray Gerónimo de Mendieta cuando afirmaba que a raíz de las epidemias y especialmente de ésta de 1545, se había hecho patente la falta de médicos y se habían creado en el Colegio de Santa Cruz algunos cursos de medicina sobre los que no disponemos de ningún otro dato.⁶ No se conoce la fecha en que Martín de la Cruz empezó a cumplir con esas funciones de médico del Colegio, y me limitaré a consignar al respecto que aún las cumplía cuando, en julio de 1552, se concluyó el *Libellus*.

En lo tocante a la segunda afirmación, el que no tenía estudios médicos, remite al hecho de no tener ninguna formación universitaria; esto, además, era por ese entonces doblemente imposible en México, ya que aún no existía la Universidad en México, y que, de haber exis-

⁶ Fray Gerónimo de Mendieta. *Historia Eclesiástica Indiana*. 4 vols. México, Editorial Chávez Hayhoe, 1944.

tido, se hubiera exigido para ingresar a ella, como a cualquier otra universidad de la época y como se hizo tras su fundación en el siguiente año, el ser cristiano viejo y la limpieza de sangre, lo que excluía de entrada a todos los indígenas mexicanos como posibles alumnos universitarios en cualquiera de las facultades. Entonces, la formación por experiencia se refería a que no había aprendido en escuela, y el no mencionar a ningún médico español con quien se hubiese formado, a que la tradición que le respaldaba no era otra sino la indígena, lo que le hacía la persona idónea para redactar un texto sobre las plantas medicinales mexicanas. A mi juicio, y como ya lo había señalado Efrén del Pozo⁷ al analizar los conocimientos médicos de Martín de la Cruz, lo anterior invalida definitivamente las afirmaciones hechas por otros autores, como la propia Emmart, Francisco Guerra y Josefina Muriel, de que Martín de la Cruz había sido alumno⁸⁻⁹⁻¹⁰ del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco ni tampoco profesor de medicina en él, como habían apuntado Sigerist¹¹ y Comas.¹²

Las presentes consideraciones conducen a otro problema: el de la edad, aproximada al menos, que pudiera tener Martín de la Cruz cuando redactó el *Libellus*. Como indica Somolinos d'Ardois en su estudio sobre los autores del código,¹³ el hecho de ser médico indio del Colegio y el énfasis puesto a su experiencia, hablan de que Martín de la Cruz ya no era joven al momento de escribir su texto. Sin embargo, todo lo que se ha dicho al respecto no pasa de ser meras elucubraciones, puesto que si nos atenemos a la afirmación del propio de la Cruz tomada a la letra, tampoco habla de que fuera médico experimentado, sino de que había aprendido medicina por la sola experiencia y no por enseñanza de razón, es decir teórica, afirmación que no implica el que hubiera de tener alguna edad específica. Sí implica al menos el que hubiera aprendido su profesión con algún otro médico indígena, sea antes de la conquista o durante los años inmediatamente posteriores a ella.

⁷ Efrén del Pozo, "Valor médico y documental del manuscrito." en *Libellus...* ed. 1964. p. 329-343. v. p. 330.

⁸ Emmart, *op. cit.* Estudio introductorio. p. 28.

⁹ Francisco Guerra, *Libellus de medicinalibus indorum herbis*. México, Ed. Vargas Rea y El Diario Español, 1952, p. II.

¹⁰ Josefina Muriel, *Hospitales de la Nueva España*. México, UNAM, 1956. I, p. 286.

¹¹ Henry Sigerist, Prólogo a la edición de Emmart. p. x.

¹² Juan Comas, "Influencia Indígena en la Medicina Hipocrática en la Nueva España del siglo XVI." *América Indígena*. México. 14 (1954): 327-361.

¹³ Somolinos d'Ardois, cap. cit. p. 312.

De tal manera, queda en simple probabilidad el que fuera ya de edad cuando redactó el *Libellus*. Sin embargo, el que fuera indio noble y no hubiera tenido estudios en el propio Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, y más viviendo a sus espaldas,¹⁴ orienta a pensar que ya no era niño cuando dicha institución abrió sus puertas a los hijos de la nobleza indígena en 1536. Esto sería un indicador de que Martín de la Cruz tenía más de 16 años para esa fecha, lo que ubicaría forzosamente su nacimiento antes de 1520.

Pero, queda la duda: ¿Qué tanto antes? Esta es una pregunta que no es posible responder con certeza de acuerdo con la documentación disponible, sino solamente ofrecer algunas consideraciones al respecto, las cuales se ubican en la misma línea de las expresadas por Somolinos d'Ardois en su multicitado estudio: el ser conjeturales. Sería difícil que un joven de unos treinta años, que eran los que Martín de la Cruz debiera tener para la época en que redactó el *Libellus* de haber nacido alrededor de 1520, hubiera sido el médico indígena lo suficientemente afamado para ser escogido como uno de los médicos de los niños indios que estudiaban en Santa Cruz de Tlatelolco y además, en 1552, para redactar el libro que expusiera la medicina mexicana ante los ojos del mismísimo rey de España. Es mucho más probable que el elegido fuera un médico más experimentado, con más años de ejercicio de su profesión y, paralelamente, un hombre ya de avanzada edad.¹⁵

Un hecho negativo, pero de importancia relevante, es el que fray Bernardino de Sahagún, referencia básica para el estudio de la medicina mexicana de mediados del siglo xvi así como para tantas otras cosas referentes a las culturas prehispánicas del México Central, no mencione para nada el nombre de Martín de la Cruz ni el del *Libellus*. Lo más probable es que no haya tenido conocimiento directo de ellos, pero de momento no es esto lo que me interesa destacar, sino las fechas que tal situación pone en relieve. Sahagún había estado fuera de Tlatelolco por lo menos de 1550, fecha en que se le localiza en Xochimilco, hasta 1560, cuando se instala en el convento de Santiago para proceder a la reunión de los materiales que le servirían para la elaboración de su magna obra, la *Historia General de las Cosas de la Nueva España*. Es decir, no estaba allí en la época de redacción del *Libellus*, pero, cuando, por 1564, se interesó en reunir datos acerca de las en-

¹⁴ Luis de Velasco, Mandato autorizando a Martín de la Cruz a portar ballesta. 6 de septiembre de 1555. AGN. Ramo Mercedes, vol. iv, fo. 215v.

¹⁵ Somolinos d'Ardois, cap. cit. p. 314.

fermedades, tal y como las referían los médicos indígenas, y las plantas medicinales que utilizaban, Martín de la Cruz no aparece entre sus informantes. Lo más seguro es que ya no estaba en Tlatelolco y lo más probable es que para entonces ya hubiera muerto. Este razonamiento excluye de entrada las propuestas de Efrén del Pozo, quien señalaba, en un por demás interesantísimo estudio, que Martín de la Cruz quedaba excluido por definición de la lista de posibles informantes de Sahagún debido a su cercanía a influencias europeas llegadas a él a través de los propios frailes del Colegio de Santa Cruz y a la inclusión de procedimientos de hechicería en su terapéutica.¹⁶ Debo de señalar que ambas situaciones son por demás contradictorias entre sí, dado que de ser cierta esta última también le hubiera hecho sospechoso a los ojos de fray Jacobo de Grado y de los franciscanos que moraban en el Colegio durante el tiempo en el que él prestara allí sus servicios y muy probablemente le habrían eliminado al seleccionar al autor de un libro como el que se le encomendó. No está de más el recordar, que la medicina española del siglo xvi también recurría a muchas prescripciones mágicas y que no se debe de confundir magia con hechicería, ya que es, precisamente entonces cuando proliferaron en Europa las obras sobre magia natural, y se le daba a ésta el crédito y la calidad de científica.

En cambio, desde la primera relación de las enfermedades contenida en el *Códice Matritense*, aparece entre los nombres de los médicos que informaron a Sahagún el de Francisco de la Cruz,¹⁷ mismo que se repite, junto con el de todos sus compañeros, en la sección correspondiente del *Códice Florentino*,¹⁸ para desaparecer finalmente en la versión castellana de la *Historia General de las cosas de la Nueva España*. De lo anterior puede derivarse la hipótesis de que Martín de la Cruz ya había muerto para 1564 y que tal vez Francisco de la Cruz fuera su hijo o por lo menos su pariente, aunque Sahagún afirmara en el texto correspondiente que vivía en México y no en Tlatelolco como sería de suponerse. Este dato hasta ahora no ha podido ser corroborado en otros documentos, por lo que la proposición previa queda de momento al nivel de hipotética.

Así pues, lo más factible es que Martín de la Cruz hubiera tenido más de cuarenta años y muy probablemente hubiera ya cumplido su primera atadura, es decir cincuenta y dos años, cuando redactó el

¹⁶ Efrén del Pozo, "Valor médico y documental del manuscrito." en *Libellus...* p. 329-343. p. 333.

¹⁷ Fray Bernardino de, Sahagún, *Códice Matritense*. fo. 172v.

¹⁸ Fray Bernardino de, Sahagún. *Códice Florentino*. lib. x, cap. 28. fo. 113v.

Libellus, lo que ubicaría su nacimiento en los años que van de principios de siglo a 1510.

Vayamos ahora adelante en la escasísima información biográfica que de él tenemos. En esa misma dedicatoria del *Libellus* a que he hecho previamente referencia, Martín de la Cruz expresaba que debía favores a don Antonio de Mendoza, quien había sido hasta poco tiempo antes virrey de la Nueva España.¹⁹ Y es esta línea, la de indagar cuáles eran estos favores, la que ha proporcionado algunos datos de interés fundamental para el conocimiento del personaje.

El 14 de mayo de 1550, fue firmado un documento en el cual don Antonio de Mendoza otorgaba a Martín de la Cruz la merced de tener una jaca y "andar en ella",²⁰ canonjía que se había limitado a los españoles y poco a poco se había ampliado a algunos indios, siempre caciques o nobles, por concesión expresa de las autoridades coloniales correspondientes.

Debo a la amabilidad del doctor Ernesto Cordero Galindo, el haber llamado mi atención hacia un folleto publicado en Xochimilco en 1977, titulado *Comentarios al Códice de la Cruz-Badiano*, en el que su autor, Sergio Espinosa Cordera,²¹ hizo mención y transcribió el documento en cuestión, hallazgo que luego fue confirmado mediante la revisión en el Archivo General de la Nación del documento original.

Dicho documento, además de especificar uno de los favores que Martín de la Cruz debía al entonces virrey, contiene algunos otros datos de gran interés. Siendo el texto breve, prefiero transcribir su paleografía antes de resaltarlos.

Yo don Antonio de Mendoza. Por la presente, en nombre de su majestad y por el tiempo que fuere su voluntad o la mía, en su real nombre doy licencia y facultad a vos Martín de la Cruz, indio principal y natural de la parte de Santiago de esta ciudad, que no embargante la prohibición que está hecha, podéis tener una haca y andar en ella, y mando que a ello no os sea puesto embargo ni impedimento alguno por ningunas justicias ni otras personas. Hecho en México a los 14 días del mes de mayo de 1550.

Los datos fundamentales a que me refiero son: el afirmar que Martín de la Cruz era natural de Santiago, es decir Tlatelolco, y la

¹⁹ Martín de la Cruz y Juan Badiano, *Libellus de medicinalibus indorum herbis*. fo. 1r.

²⁰ Antonio de Mendoza, Merced a Martín de la Cruz para tener una haca. 14 de mayo de 1550. AGN. Ramo Mercedes, vol. III, exp. 90, fo. 44r.

²¹ Sergio Espinosa Cordera, *Comentarios en relación con el Códice de la Cruz-Badiano*. Xochimilco, 1977.

referencia a que era indio principal, o sea noble. Otro documento posterior, fechado el 6 de septiembre de 1555 y firmado por don Luis de Velasco, agrega que vivía en el barrio de San Martín, dentro de la misma jurisdicción de Santiago Tlatelolco, lo que explicaría asimismo el porqué de su nombre de pila al tomar la advocación del santo patrono de la capilla de su barrio.²²

Estas aseveraciones vienen a aclarar el tema tan controvertido del lugar de origen de Martín de la Cruz, a quien se había hecho erróneamente nativo de Xochimilco sin disponerse de bases documentales que fundamentaran tal hecho.

Así pues, Martín de la Cruz era nativo y principal de Santiago, la antigua Tlatelolco y moderno asiento de la "república de indios". Esta situación viene a fortalecer lo anteriormente sabido acerca de la tradición médica indígena existente en Tlatelolco desde tiempos prehispánicos, y reforzada, tanto por la conversión de la antigua ciudad vasalla en barrio de Indios, como por la fundación en este Real Colegio de Santa Cruz. Sin embargo, es de hacer notar que la insistencia hecha en que De la Cruz fuera natural de ese barrio y el que no se señalara otra procedencia, como se hacía en el caso de indios que fueron asentados en el barrio de Santiago al concentrarse allí los conquistados, es especialmente importante por referir la pertenencia de nuestro personaje a una vieja tradición del lugar y, por ende, a una antigua tradición médica indígena.

Por otra parte, el que un médico indio, un *ticitl*, fuera "indio principal", situación que en el caso de Martín de la Cruz avalan los dos documentos firmados ambos por el virrey en turno, primero Antonio de Mendoza y luego Luis de Velasco, abre toda una serie de nuevas interrogantes acerca de los personajes que podían ejercer la medicina en el México prehispánico y de los cambios que dichas condiciones sufrieron después de la conquista española. Hasta ahora se había llegado a precisar la existencia de dos tipos de médicos, unos, de carácter artesanal, entre quienes el conocimiento se trasmitía de padres o madres a hijos o hijas, y otros de franco carácter sacerdotal y cuyas funciones derivaban de la deidad a cuyo culto se dedicaban. Sin embargo, la aparición entre ellos de "principales", es decir, de nobles, cambia completamente esta perspectiva, ya que no se conocen hasta ahora fuentes prehispánicas que avalen esta situación. De tal manera, queda como hipótesis a investigar el que algunos nobles indígenas practicaran la medicina y contribuyeran así a mantener un estatus y ascendiente sobre

²² Luis de Velasco, *op. cit.*, fo. 215v.

sus compañeros, hipótesis que de ser probada obligaría a indagar la posición de estos *pipiltin* dentro de su propia familia, lo que quizá daría alguna luz acerca del comportamiento social de estos linajes en los primeros años del régimen colonial. En este sentido queda pendiente y es urgente la revisión de los linajes de los señores de Tlatelolco y sus familias, tratando de ubicar entre ellos a Martín de la Cruz, o, en su defecto, el averiguar el momento y los motivos que causaron el que éste accediera a la categoría de principal.

Por otra parte, el documento realza la relación existente entre Martín de la Cruz y don Antonio de Mendoza. Dicha relación era conocida por lo que él mismo afirma en la dedicatoria del *Libellus de Medicinalibus Indorum Herbis*, en la que declara deber muchos y grandes favores a don Antonio, aunque sin precisar de manera alguna cuales podrían ser éstos. De hecho, esta concesión para poseer y montar una jaca podría ser uno de ellos y no pequeño, ya que se debe recordar que esto estaba seriamente limitado a caciques y miembros muy selectos de la nobleza indígena y requería de autorización previa, específica e individual. De tal manera, la merced que el entonces virrey acordaba a Martín de la Cruz le distinguía de entrada como noble, dando realce a su linaje familiar, aunque cabría preguntar si no era posible que en casos como éste las autoridades novohispanas contribuyeran a la creación de una nueva nobleza, sin importar su oficio o profesión sino sus vínculos con ellas, de un estrato de nobleza que les fuera allegado y sirviera de contrapeso a la autoridad de los antiguos señores. Debo confesar que tampoco para esta pregunta tenemos respuesta por ahora.

Continuando con el contenido y significado de la merced de que se hacía objeto a De la Cruz en el documento en cuestión, cabría la pregunta de porqué precisamente a él. Tal vez no sea ajeno al asunto que nos ocupa el que don Antonio de Mendoza hubiera padecido una grave enfermedad, de la que se ha dicho fue una hemiplejía transitoria, a fines de 1549 y que para aliviar sus molestias no sólo consultó a los facultativos disponibles que eran pocos, ya que el censo disponible, correspondiente a 1545, sólo consigna a cinco y seguramente no muy ilustres médicos, sino también acostumbraba consultar a santos varones, como fue Lucas de Almodóvar por ejemplo, y aun herbolarios, entre los que bien pudo contarse Martín de la Cruz. De ser así, y esto es muy factible, la relación entre el médico y el virrey había sido en algún momento profesional y esto forzosamente da un realce especial a la apreciación que este último pudo tener de la valía de aquél. Este supuesto, cuya corroboración estoy buscando actualmente

en los documentos de don Antonio de Mendoza que aún existen, explicaría el porqué se decide de pronto la autorización para que montara en una jaca, el fortalecimiento de su posición como médico del Colegio de Santa Cruz, y aun su elección para ser quien posteriormente redactara ese texto de remedios que ahora conocemos como el *Códice de la Cruz-Badiano*. De manera contraria, resta también la posibilidad de que, en el momento de elegir al yerbero que contribuiría en su atención, la presencia de Martín de la Cruz en el Real Colegio de Santa Cruz hubiera sido un importante factor de acercamiento para con Mendoza, si es que no existían ya vínculos previos.

El caso es que, en la dedicatoria del *Libellus*, De la Cruz afirma que había recibido del virrey beneficios sin cuento. "Lo que soy, lo que poseo, lo que tengo de fama, a él se lo debo", expresaba agradecido.²³ Quizá parte grande de esa fama la debía al agradecimiento paralelo del virrey tras un tratamiento más o menos exitoso.

El 12 de noviembre de 1550, don Antonio de Mendoza, protector y quizá paciente de Martín de la Cruz, salió de la ciudad de México en camino para el Perú, enfermo y achacoso como estaba, a fin de hacerse cargo de aquel agitado virreinato. Aparentemente su partida trajo problemas a Martín de la Cruz, quien para esta época ya trabajaba como médico de los niños indios del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco. Esta situación, que hasta ahora se había presupuesto en base a la afirmación de Martín de la Cruz en su tan traída y llevada dedicatoria del *Libellus*, ha podido ser documentada en un mandato del nuevo virrey, don Luis de Velasco, recientemente localizado por mí entre los fragmentos de un libro de gobierno que contiene documentos correspondientes a las fechas que van del 28 de noviembre de 1550 al 30 de marzo de 1552. Estos manuscritos se encuentran actualmente en la Biblioteca del Congreso de Washington, D. C., formando parte de la Hans P. Kraus Collection of Hispanic American Manuscripts.²⁴ Existe una copia microfilmada de estos documentos en el Archivo General de la Nación de México, que es la que yo he podido consultar y la que fue utilizada por Silvio Zavala para paleografiarla y ordenar y resumir los textos conformando una publicación a la que intituló *Asientos de la gobernación de la Nueva España*, en la cual incluyó un resumen del documento referente a Martín de la Cruz, señalando solamente la existencia de médicos entre los oficios que

²³ *Libellus*, fo. 1r.

²⁴ J. Benedict Warren, *Library of Congress, a Guide*. Washington, D.C. 1974. Documento número 140.

ejercían los indígenas en la Nueva España, pero sin establecer la relación entre este médico y su obra.²⁵

En el documento en cuestión, don Luis de Velasco afirma ser informado de que Martín de la Cruz y Antón Hernández, otro médico indio también vecino del barrio de Santiago, “han hecho y hacen muchas y buenas curas, especialmente en los colegiales que están en el colegio de Santiago de esta ciudad. . .”²⁶ Así pues, ahora se sabe que De la Cruz no era el único médico indio que atendía a los escolares del Real Colegio, sino que, por lo menos, era acompañado en el cargo por otro y que el nombre de este era Antón Hernández, quien tampoco es mencionado por Sahagún entre sus informantes.

Los problemas que afirmaban tener Martín de la Cruz y su colega se limitaban a la sospecha de que “algunas personas naturales de esta tierra” les pondrían trabas e impedimentos para que ejercieran como curanderos y yerberos,²⁷ motivo por lo que en los primeros meses de 1551 se dirigieron al nuevo y recién llegado virrey, don Luis de Velasco. Para mayo del mismo año habían logrado entrevistarse con el mandatario para exponerle personalmente sus cuitas y presentarle algunas de las hierbas con las que curaban y de las que, reconoció don Luis, “dizque son convenientes y necesarias”.²⁸ El caso es que convencieron a Velasco de su capacidad y conocimiento y obtuvieron de él, por mandato firmado el 27 de mayo de ese mismo año de 1551, la “licencia y facultad para que en esta ciudad de México y Santiago y otras cualesquier partes, puedan curar y curen a los indios naturales de esta tierra de las enfermedades que hubieren, y manda que en ello no les sea puesto embargo ni impedimento alguno. . .”²⁹

Este trámite y el documento resultante son de peculiar importancia, dado que confirman lo que antes era mera sospecha: que algunos médicos indios no seguían actuando profesionalmente por mera *vis at ergo*, sino que obtenían licencia para ejercer públicamente por parte de las autoridades novohispanas, siendo esto totalmente equivalente a las licencias y facultades para ejercer medicina que por estos

²⁵ *Asientos de la gobernación de Nueva España*. Recopilación y extractos de Silvio Zavala. México, Archivo General de la Nación, 1982, p. 231.

²⁶ Luis de Velasco, Mandato en relación con la autorización que se da a Martín de la Cruz para ejercer como curandero. 27 de mayo de 1551. AGN. Copia microfilmada del Documento N° 140 de la Hans P. Kraus Collection of Hispanic American Manuscripts de la Library of Congress. Washington D.C. fols. 148v. y 149r.

²⁷ *Ibid.* fo. 148v.

²⁸ *Ibid.* fo. 149r.

²⁹ *Ibid.* fo. 149r.

mismos tiempos otorgaban algunos prelados en España y más particularmente en Inglaterra. Tal situación, huelga decirlo, correspondía a la posesión de un título universitario, que permitía a De la Cruz y Hernández ejercer su profesión tanto en la ciudad de México como en cualquier otra parte de la Nueva España, con la salvedad de que, en este caso, su práctica debería de quedar limitada a la atención de indios.

Este último punto es asimismo de interés, ya que muestra cómo, todavía en 1551 se mantenía vigente la idea que había servido de base a la creación de las enfermerías y hospitales de indios anexos a los conventos franciscanos y existentes en todas las fundaciones de don Vasco de Quiroga, la cual consistía en que los indios deberían ser atendidos en sus enfermedades por médicos de su propia raza, quienes por fuerza conocerían mejor su naturaleza y temperamento.³⁰ De todo lo anterior se puede concluir que Martín de la Cruz era un médico de prestigio para 1552, cuando fue seleccionado precisamente por don Francisco de Mendoza, el hijo de su benefactor, don Antonio, para redactar el texto que el primero llevaría como regalo al rey de España; que de ninguna manera fue casual esta elección, puesto que era bien conocido por la familia virreinal además de desempeñar un cargo de responsabilidad en el cuidado y atención de los niños que, procedentes de la nobleza indígena, eran educados en el Real Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco.

Analicemos ahora las circunstancias que rodearon la manufactura del *Libellus de medicinalibus indorum herbis*. Se ha afirmado tradicionalmente que el motivo que llevó a la redacción y ejecución del manuscrito fue la de solicitar recursos para el languideciente Colegio de Santa Cruz, el cual debía mucho de su subsistencia a las bondades de don Antonio de Mendoza.³¹ De acuerdo con tal pensamiento, sería Jacobo de Grado, por ese entonces guardián del convento de Santiago Tlatelolco y presidente del Colegio de Santa Cruz, quien solicitara a De la Cruz y Badiano, respectivamente, la realización y la traducción al latín del documento. Sin embargo, ya el mismo Somolinos menciona la posibilidad de que Jacobo de Grado hubiera re-

³⁰ Miguel León-Portilla, "Las comunidades mesoamericanas ante la institución de los hospitales de indios." En Aguirre Beltrán, G. y R. Moreno de los Arcos, *La medicina novohispana del siglo XVI*. Vol. 2 de Martínez Cortés, Coord. Gral. *Historia General de la Medicina en México*. México, UNAM, 1991. p. 217-226. Carmen Venegas, *Régimen hospitalario para indios en la Nueva España*. México, SEP-INAH, 1973.

³¹ Somolinos d'Ardois, G., art. cit., p. 303.

cibido alguna indicación superior al respecto.³² La lectura cuidadosa del texto conduce a consideraciones diferentes. La actuación de fray Jacobo de Grado se limitó a ordenar a Juan Badiano la traducción al latín del material original, no sabemos si escrito o solamente dictado, de Martín de la Cruz, y probablemente a la vigilancia de todo el proceso de elaboración.³³

Por otra parte, esta misma lectura nos señala que la presencia de don Francisco de Mendoza no se limita a que le fuera dedicada la obra,³⁴ sino que, en realidad, él pidió expresamente a Martín de la Cruz el que ésta fuera realizada, circunstancia que no pasó desapercibida a Del Pozo aún cuando no pudo llegar en su momento a extraer otras conclusiones del hecho.³⁵

A la letra, Martín de la Cruz señala que no creía que don Francisco tuviera otra razón de *pedirle* la redacción del *Libellus*, que la de recomendar a través de él a los indios ante Carlos V.³⁶ Dice también en el mismo párrafo que se lo pedía con suma insistencia, situación recalcada por Badiano en su traducción al usar el término *efflagitas* para denotar la premura que tenía don Francisco de Mendoza para tener en sus manos el *Libellus* terminado.

El encargo debió de ser hecho en mayo de 1552, ya que, antes de ese mes, Mendoza se encontraba en el Perú con su padre inspeccionando el territorio del virreinato y tratando de imponer paz en él. La terminación del manuscrito, con los primorosos dibujos que inundan sus páginas, para el día de Santa María Magdalena, es decir el 25 de julio de ese mismo año, habla de una celeridad extrema por parte del autor, del traductor y de los *tlacuilos*. Las fechas registradas señalan que urgía a Mendoza llevar consigo el libro a España cuando partiera de Veracruz con ese rumbo, como capitán general de la flota que abandonaría el puerto entre agosto y septiembre de 1552.

Lo anterior orienta a pensar que, para determinar la elaboración del *Libellus* había otros intereses ajenos a los del Colegio de Santa Cruz y de sus colegiales indios, aunque es también obvio que ambos serían recomendados al Rey a través de las excelencias de la obra. Esos intereses no eran otros que los de la familia Mendoza.

¿Cuáles eran estos intereses? ¿Por qué habían hecho elaborar precisamente un libro de plantas y medicamentos indígenas? Recientes

³² *Ibid.* p. 303.

³³ *Libellus*, fo. 63r.

³⁴ Somolinos, art. cit., p. 303.

³⁵ Del Pozo, E., art. cit., p. 331.

³⁶ *Libellus*. fo. 1v.

investigaciones han permitido vislumbrar algunas respuestas, siquiera parciales, a estas complicadas cuestiones.

En efecto, don Francisco de Mendoza iba a España a entrevistarse con el monarca ante la imposibilidad de su padre para hacerlo. Llevaba el encargo de presentarle "lo que toca del repartimiento", no se sabe si el correspondiente al Virreinato del Perú o el proveniente de los negocios y concesiones que don Antonio tenía en el Nuevo Mundo. Debía de hacerlo personalmente y el virrey pedía al monarca no romper los sellos que cerraban las cajas hasta no recibir la explicación verbal de su hijo.³⁷ Además, llevaba las primeras muestras de jengibre que había logrado cultivar en las posesiones que tenía la familia en la Nueva España; con éste, llevaba raíz de la China, una variedad de zarzaparrilla que antes sólo se obtenía mediante el comercio con el lejano oriente y que ahora la ofrecía fresca, proveniente de sus cultivos mexicanos en donde la planta se había aclimatado extraordinariamente bien. Ofrecía asimismo otros tipos de especies de las que, aunque no presentaba todavía las muestras, declaraba que no tardarían en ser producidas en Nueva España.³⁸

Al decir del doctor Nicolás Monardes, emprendedor médico sevillano a quien se debe el primer texto dedicado exclusivamente a la difusión de los fármacos americanos en el Viejo Mundo, don Francisco de Mendoza logró del Rey una contratación en excelentes términos y afirma haber visto en Sevilla en los años sucesivos una buena cantidad, por lo menos de las dos plantas mencionadas, el jengibre y la raíz de la China, siendo ellas de excelente calidad. El hecho es, que don Francisco de Mendoza pretendía obtener de la corona española concesiones para comerciar ventajosamente con especiería y plantas medicinales, las que produciría en Nueva España y enviaría de allí al Viejo Mundo.

Y es aquí en donde el manuscrito de Martín de la Cruz, en su elegante traducción latina de Juan Badiano, se inserta en esta historia. Junto con los especímenes de muestra de sus cultivos, Mendoza entregó al príncipe Felipe, a cargo del gobierno de España en ausencia de su padre Carlos V, el precioso manuscrito caligrafiado e ilustrado con los dibujos de los diestros *tlacuilos* mexicanos, dotado de fillos en oro y encuadernado en terciopelo rojo. Realmente un regalo regio, y un regio negocio que se continuó hasta la muerte de Mendoza en

³⁷ Antonio de Mendoza, Carta al Rey. Mayo de 1552, publicada en Francisco del Paso y Troncoso. *Epistolario de Nueva España*, México, 1939-1942. t. vi, p. 161.

³⁸ Nicolás Monardes, *Historia Medicinal de las cosas que se traen de nuestras Indias Occidentales*, Sevilla. Ed. Alonso Escribano. 1574. fo. 16v.

1563, después de la cual, según el mismo Monardes lo refiere, sólo subsistió el envío de jengibre.³⁹

Así pues, sin que los autores tuvieran la menor idea de ello, el *Libellus de medicinalibus indorum herbis* llevaba como cometido el recomendar al rey la utilidad de que se exportaran medicamentos desde Nueva España, es decir, recomendaba a don Francisco de Mendoza ante el monarca, mientras ellos esperaban a su vez el ser recomendados por Mendoza en peticiones de mucho menos altos vuelos como eran el ser reconocidos y considerados dentro de su humildad y minusvalía o el recibir apoyo económico para el Colegio de Santa Cruz.

La aparición en escena del doctor Monardes abre todo paréntesis de interés a las elucubraciones tan socorridas en la historia del *Libellus*. Monardes afirma haber tenido contacto personal con don Francisco de Mendoza y que éste le enseñó las muestras de China y jengibre y, cosa que no hace con ningún otro personaje a lo largo de toda su obra, insiste en las pingües ganancias que producían sus productos y en la regularidad de su arribo a Sevilla. Todavía más, hace un breve pero sencillo recordatorio y lamentación de su muerte. Como material de especulación, solamente señalaré que en 1553 Monardes formó una compañía comercial que movía todo género de mercancías de España a América y viceversa, y que todo parece indicar que las plantas medicinales ocuparon, junto con los esclavos, un lugar importante entre ellas; y que, poco tiempo después de la muerte de don Francisco, vino a menos hasta llegar a una espectacular quiebra en 1568, dejando negocios inconclusos y cantidades importantes sin cobrar, tanto en Nueva España como en Nombre de Dios, puerto situado en el Darién.⁴⁰

Amén de esta posible y hasta ahora no documentada sociedad de don Francisco de Mendoza y Nicolás Monardes, queda también la duda de si el *Libellus* fue mostrado a este último y, por ende, contribuyó en desbordar su interés por los medicamentos de origen mexicano. Es un hecho que ambos se entrevistaron a poco tiempo de la llegada de Mendoza a Sevilla, es decir, en los últimos meses de 1552 o los primeros de 1553, es decir, cuando don Francisco tenía en su poder el manuscrito, antes de entregárselo al Rey. Si Monardes disfrutó de la vista de sus láminas y la lectura, siquiera fragmentaria, de su texto, o si solo supo de él por pláticas de don Francisco al no

³⁹ *Ibid*, fo. 99v.

⁴⁰ Carlos Viesca, *Las plantas medicinales mexicanas en el Sevilla. Vida y obra del doctor Nicolás Monardes*. En prensa. Francisco Guerra, *Nicolás Monardes. Su vida y su obra*. México, Compañía Fundidora de Fierro y Acero de Monterrey, S. A., 1961.

quererlo éste enseñar a nadie antes de entregarlo a su real destinatario —esto último no muy probable— es algo que no está documentado. Hecho cierto es que Monardes, con bien fundada discreción, no comentó nada al respecto; pero, en cambio, sí se interesó especialmente en las plantas mexicanas, incluyendo 14 de ellas entre las 27 sobre las que trata en la Primera parte de su obra⁴¹ y haciendo un llamado expreso a los españoles para que acudieran a los mercados mexicanos e interrogaran a curanderos y yerberos, si el que querían saber maravillosos secretos acerca de sus medicamentos.⁴²

Regresemos pues al hilo principal de nuestra narración. A principios de 1553, don Francisco de Mendoza se entrevistó con el futuro Felipe II en Madrid. No sabemos la fecha exacta de la entrevista, pues, aunque las reales cédulas en las que aparecen acuerdos relacionados con el asunto que aquí se trata están fechadas el 18 de mayo, de manera que esta es la fecha más probable, aunque es posible que hubieran tenido reuniones previas.

Todo parece indicar que la entrevista fue un éxito. El *Libellus* fue bien recibido por Felipe y enviado a las estanterías de su biblioteca, de donde años después pasaría a las de El Escorial e iniciaría su ya conocida peregrinación. Don Francisco obtuvo sus muy ventajosas contrataciones que le pusieron en la línea de competencia con los Fuegger por los monopolios de plantas medicinales usadas contra la sífilis, e inició una vertiginosa carrera cerca de los monarcas que le llevaría al gobierno de las minas de Guadalcanal y a ser capitán general de la flota española. Los humildes indios novohispanos y el Colegio de Santa Cruz fueron vistos con buenos ojos por el príncipe regente, y esta simpatía conllevó resultados inmediatos.

No se sabe nada acerca de si fue decretada alguna merced real para Martín de la Cruz y Juan Badiano, lo más probable es que no. Pero el príncipe Felipe puso atención a las necesidades de los indios, mismas que le hacían patentes algunas cartas de religiosos y las palabras de Francisco de Mendoza, y puso manos a la obra.

Por cédula del 18 de mayo de 1553 fueron establecidos los socorros que tan urgentemente necesitaba el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco. A través de este documento se ordenaba a don Luis de Velasco que pusiera en práctica la entrega de ochocientos pesos de oro anuales al Colegio, tal y como se había señalado que se debía de hacer en la

⁴¹ José María López Piñero, Introducción a la edición facsimilar de la *Historia Medicinal* de Monardes (1580). Madrid, Ministerio de Sanidad y Consumo, 1989, p. 29.

⁴² Monardes. N., *op. cit.*, fo. 31r y v.

carta que Felipe le dirigiera el 5 de junio del año anterior. El donativo, de acuerdo con la disposición original, debería de otorgarse anualmente hasta 1554, pero la nueva cédula corría la fecha hasta 1558, con lo que el riesgo de que los niños indios que se educaban en el Colegio se tuvieran que dispersar por falta de fondos para alimentarlos, vestirlos y proveerles de los libros más elementales quedaba conjurada.⁴³ Primer resultado directo de la gestión que sus autores esperaban de su *Libellus*, la ayuda al Real Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, se había logrado a un año escaso de que estos empezaran a redactarlo.

Mediante otra real cédula dictada en la misma fecha, el 18 de mayo de 1553, el príncipe Felipe decretó la fundación de un Hospital para Indios en la ciudad de México, el cual quedaría bajo el real patronazgo.⁴⁴ Este hospital no es otro que el Real Hospital de Naturales que tanto renombre alcanzaría pronto, marcando la participación real en la atención médica de los indios, que hasta entonces había quedado a cargo de las órdenes religiosas. El razonamiento incluido en la cédula era de orden plenamente caritativo, remarcando la existencia en la ciudad de muchos indios pobres, cuyo número era aumentado grandemente por aquellos que llegaban constantemente de fuera. Para ello fueron destinados dos mil pesos de oro, tomados de penas de cámara, y, si esta partida no fuese suficiente para ello, la cédula disponía que fueran tomados de la hacienda real. La Real Audiencia de Nueva España fue la comisionada para escoger el lugar y para vigilar la entrega del dinero y la construcción del hospital "en obra y edificio". En el mismo documento quedaba establecida una dotación anual de cuatrocientos pesos de oro, procedentes de la hacienda de su majestad, a fin de proveer a la sustentación de los indios allí internados. Es interesante el notar cómo los gastos de atención hospitalaria en el siglo xvi eran vistos como sinónimo de alimentación de los enfermos, siendo el costo de la atención médica prácticamente nulo. El patronazgo fue efectivo, de manera que tres años después, informado Felipe, ahora ya entronizado, por el virrey Velasco que los dos mil ducados habían sido ya gastados y no se había adelantado siquiera con la mitad de la obra del Hospital, autorizaba la entrega de otro tanto con fecha 12 de septiembre de 1556, cantidad que al parecer fue suficiente para terminar su construcción.⁴⁵

⁴³ Vasco de Puga, *Cedulario de la Nueva España*. Facsímile del impreso original, México, 1563. México, Condumex, 1985, ff. 186v y 187r.

⁴⁴ *Ibid.* fo. 140r y v. Esta real cédula es también reproducida en el *Cedulario Indiano* de Diego de Encinas, Madrid, 1596.

⁴⁵ Puga, *Cedulario* ff. 190v y 191r.

No se conocen las primeras ordenanzas de este hospital y la documentación correspondiente al primer periodo de su historia es verdaderamente pobre. No se sabe a ciencia cierta si en sus inicios trabajaron en él médicos indígenas, aunque para la década del mil quinientos setenta ya estaban bien asentados allí médicos y cirujanos de corte europeo. De cualquier forma, no deja de tener interés el recordar que la presencia del *Libellus de medicinalibus indorum herbis* en manos reales, fue quizá el motor que indujo al rey a ordenar la construcción de este Hospital Real de San Joseph de los Naturales.

Todo parece indicar que el resto de 1552 y 1553 fueron para Martín de la Cruz años ocupados y venturosos. Mientras su *Libellus* peregrinaba en España hasta llegar a la estantería de la biblioteca del Escorial y don Francisco de Mendoza negociaba lo que podrían ser pingües beneficios a partir de los monopolios de importación de medicamentos a España, él continuaba cuidando de la salud de los colegiales de Tlatelolco, muy posiblemente practicaba la medicina para atender a su clientela indígena y, no sabemos a partir de qué momento, tenía sobre sus hombros el peso de la responsabilidad de decidir cuáles médicos indios eran eficientes y concededores de su arte.

En octubre de 1553, sin que conste el día preciso en el documento en cuestión, "dióse licencia a Anton Martín, indio de Santiago e a Graviel Mariano indios amantecas para curar y examinar(*sic*) a los de este oficio juntamente con Martín de la Cruz †".⁴⁶

El documento lleva la firma de don Luis de Velasco y puede ser considerado de singular importancia por varias razones: en primer término, establece que Martín de la Cruz seguía activo, situación que no es tan trascendente ya que, como se verá, existen documentos de fecha posterior relativos a él; pero, en segundo lugar, señala que, además de tener licencia para curar, fungía como examinador de los indígenas que practicaran su mismo oficio y que ahora, en octubre de 1553, se agregaban a él estos dos *titici* recién autorizados para ejercer. Esto sí es fundamental. El solo hecho de que existan examinadores de médicos indios viene a ratificar una serie de posibilidades que hasta ahora solamente se habían podido manejar a nivel de suposición. Existía, sin lugar a dudas una medicina indígena oficialmente reconocida por las autoridades españolas y no sólo tolerada como habíamos supuesto hasta

⁴⁶ MS 1121. Ayer Collection Newberry Library, Chicago, fo. 332v. (Existe microfilm en el Archivo General de la Nación, México). El documento es citado y resumido en Peter Gerhardt *Síntesis e índice de los mandamientos virreynales. 1548-1553*. México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1992, ficha 243, p. 62.

ahora.⁴⁷ Se puede afirmar, además, que tenía una estructura legal paralela a la que regía a la medicina de moldes europeos, en la que los protomédicos contaban entre sus funciones la de examinar a quienes pretendían ejercer la medicina o la cirugía y no podían presentar los títulos universitarios o las autorizaciones de las autoridades competentes que les acreditaran como capacitados para hacerlo. El hecho de que se establecieran examinadores indígenas para examinar a los médicos de su propia raza nos habla claramente de ello. Si un indígena se decía *ticitl* y pretendía ejercer como tal, necesitaba pedir licencia para hacerlo, en ausencia de títulos universitarios que lo acreditaran, situación obvia, ya que no existían escuelas autorizadas para formar médicos indígenas, y menos aun era accesible para ellos la recién fundada Real y Pontificia Universidad en la que, además de requerir de sus aspirantes el ser cristianos viejos y tener limpieza de sangre, no existía todavía cátedra de medicina y se limitaba a reconocer títulos expedidos por otras universidades. La forma en que, en su momento fueron autorizados para ejercer su arte por el mismo don Luis de Velasco es un ejemplo palpable de tal situación y lo mismo pudiera decirse con relación a los dos nuevos médicos autorizados, Antón Martín y Graviel Mariano. Sin embargo, en este documento de octubre de 1553 se agrega otro parámetro, el de la existencia de examinadores para médicos indios. Es obvio que en mayo de 1551, cuando Martín de la Cruz recibió su autorización para ejercer, no existían tales examinadores, de manera que dicha función tuvo necesariamente que ser establecida entre esa fecha y octubre de 1553, no pudiendo precisarse más acerca de ella en ausencia de otros documentos que ofrecieran mayores datos.

Queda una duda. De la lectura del texto pueden desprenderse dos interpretaciones: que Martín de la Cruz ya era previamente examinador y que a partir de entonces se sumaban a él los otros dos médicos, quedando entonces desconocida la fecha en la que él accedió a dicho cargo, o que, aprovechando la ocasión de dar licencia para curar a Antón Martín y Graviel Mariano, el virrey estaba estableciendo simultáneamente el cuerpo de examinadores y que, para completar el número de tres que era costumbre en los cuerpos correspondientes para los médicos europeos, agregó a ellos a Martín de la Cruz, médico licenciado por el propio virrey y poseedor de gran prestigio. De ser cierto este último caso, el cuerpo colegiado para examinar médicos indígenas hubiera sido fundado, sin mayores formalidades, en octubre de 1553. Hecho fun-

⁴⁷ Carlos Viesca. "La medicina indígena" en F. Martínez Cortés, coord. *Historia General de la Medicina en México*, vol. II. La medicina novohispana del siglo XVI. México, UNAM, 1991.

damental, insisto, pues equipara el estatus social de los médicos indígenas, dentro de la "república de indios", con el mantenido por los médicos españoles en la suya propia y establece un paralelismo completo entre ambos ejercicios de la medicina, difiriendo no en el reconocimiento de efectividad y conocimientos, sino en la población a la que se podía atender. Es también digno de comentarse que esto sucedía en un momento de la evolución de las instituciones coloniales en el que se estaba implantando en México una flamante universidad y se buscaba consolidar el protomedicato, todavía no constituido en tribunal, pero reforzado en cuanto a la autoridad y funciones de los protomédicos. En términos generales, este nombramiento de examinadores colocaría a Martín de la Cruz y sus dos compañeros en calidad de protomédicos indios.

A partir de este momento, un gran silencio cubrió tanto al libro como a quienes intervinieron en su redacción y manufactura. Solo un documento más menciona a Martín de la Cruz. Este es una licencia por la que don Luis de Velasco, en su calidad de virrey, le concede el que "pueda tener una ballesta y traerla", limitándose dicha prerrogativa al campo y siéndole prohibido el portarla en la ciudad y en los pueblos. Se le hacía esta merced en razón de ser herbolario y de tener que ir al campo con frecuencia a fin de recoger las hierbas que necesitaba para sus curaciones y la posibilidad de tener allí encuentros con asaltantes o bandoleros.⁴⁸

Por lo pronto y en tanto no surjan de los archivos documentos hasta ahora desconocidos, ese 6 de setiembre de 1555, en su jaca y portando su ballesta, yendo a recolectar sus queridas y bien conocidas hierbas, Martín de la Cruz se pierde en las brumas del Lago de Texcoco.

⁴⁸ Luis de Velasco, Mandato del 6 de setiembre de 1555. AGN. Ramo Mercedes, vol. iv, fo. 215v.

ALGUNAS PUBLICACIONES RECIENTES SOBRE LENGUA Y LITERATURA NAHUAS

ASCENSIÓN H. DE LEÓN-PORTILLA

Como es habitual en esta sección de *Estudios de Cultura Náhuatl* se dan a conocer algunos títulos aparecidos en los últimos años. Son ellos solamente una muestra de lo mucho que se viene publicando sobre la lengua y la cultura de los pueblos de habla náhuatl.

Estudios de índole lingüística

CARRILLO, Oscar, *A través del universo náhuatl: diviértete y aprende*, México, SEP, 1994, 48 p., ils.

Libro en el que el autor presenta una introducción a la lengua náhuatl a través de un vocabulario náhuatl-español. Cada palabra va acompañada de su dibujo correspondiente, lo cual facilita mucho el aprendizaje del léxico. En la "Introducción", Oscar Carrillo expone los fines de su publicación y pondera las ventajas de aprender la lengua náhuatl ya que este idioma y la cultura de los que lo hablan siguen vivos en el México presente.

JOHANSSON, Patrick, *Voces distantes de los aztecas. Estudio sobre la expresión náhuatl prehispánica*, México, Fernández Editores, 1994, 331 p.

Intento de reconstrucción de la expresión oral prehispánica a través de los textos que tenemos del México antiguo, interpretados a la luz de las nuevas corrientes semióticas. El autor busca reconstruir la expresión oral auténtica a través de una literatura que según él "hoy no es más que el fantasma gráfico de una oralidad en el exilio de la escritura". Los textos son analizados buscando en ellos la voz, las sonoridades, las particularidades gramaticales, léxicas, los gestos. Con estos

y otros elementos, Johansson recrea los escenarios, los ritmos de la existencia, el tiempo, la muerte, la fuerza de los ritos, del lenguaje, de la danza, del canto. Dedicó también una parte de su estudio al análisis de los diversos géneros de la expresión oral tomando como base poemas y *huehuetlahtolli*. El libro se abre con una primera parte en la que se analiza el encuentro de dos "epistemes", la del interpretante español y la del interpretado náhuatl. Un glosario de términos semióticos pone punto final a la obra.

JOHANSSON, Patrick, *La palabra de los aztecas*. Prólogo de Miguel León-Portilla, México, Editorial Trillas, 1993, 252 p.

En cinco capítulos ofrece el autor una interpretación "semiótica" de textos nahuas del México antiguo, la mayoría de ellos provenientes del manuscrito de *Cantares mexicanos*. Incluye también algunos *huehuetlahtolli*. En todos los casos el texto náhuatl aparece acompañado de su traducción al español. Objetivo primordial del autor es devolver a los textos "el esplendor de su enunciación original", antes de ser "triturrados" al pasar por el "dédalo conceptual del saber español y quedar en el exilio de los manuscritos alfabéticos". Premisa importante para el conocimiento del tema estudiado lo constituye la primera parte titulada "Del manuscrito español a la oralidad náhuatl". En ella se delimitan diversos conceptos que ayudan a comprender el análisis de los textos tales como los fundamentos socio-ontológicos de la expresión oral, la triangulación expresiva de la oralidad y los campos expresivos de la palabra náhuatl. Al final se incluye un "Glosario" en el que aparecen muchos términos semióticos.

MÁNTICA, Carlos, *El habla nicaragüense*, cuarta edición, Managua, Editorial Hispamer, 1994, 398 p.

Por cuarta vez se publica este libro de Mántica cuya primera edición salió en 1973. Es él un estudio del habla actual de Nicaragua, centrado alrededor de su riqueza léxica, en la que el autor delimita la influencia de varias lenguas. A lo largo de los siete capítulos que conforman el libro, Mántica se ocupa de temas tales como los orígenes y evolución del habla, el náhuatl oculto y la importancia y significado de la pieza escénica del siglo xvii denominada El Guegüence. La obra se complementa con dos *Apéndices*. El primero es el "Diccionario de

nahuatlismos nicaragüense” en el que se explica la etimología y el significado de numerosas voces de origen náhuatl. El segundo titulado “Toponimias náhuatl de Nicaragua” es también un elenco de nombres de lugar en los que el autor analiza el significado de cada topónimo.

REYES, Juan Carlos, *Ticús. Diccionario de colimotismos*, Universidad de Colima, 1991, 206 p.

Registro de palabras que se usan en Colima con un significado diferente al del resto de México. Las entradas se disponen en orden alfabético y de cada una de ellas se explica su origen, etimología, significado, lugar donde se usa y a veces se citan frases donde aparece. Muchas de las voces registradas son de origen náhuatl. De ellas se da su origen y significado en español. Por último el nombre de *Ticús* que encabeza el título de la obra es una voz onomatopéyica del canto de un ave silvestre.

SEPÚLVEDA Y HERRERA, Ma. Teresa, *Catálogo de la Colección de Documentos Históricos de Faustino Galicia Chimalpopoca*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1992, 133 p., ils.

Obra de conjunto sobre la vida y los quehaceres de Galicia Chimalpopoca. Destaca la autora el papel que jugó don Faustino como traductor al náhuatl de varios documentos expedidos por Maximiliano y como colaborador de José Fernando Ramírez en el Museo Nacional. En esta tarea, copió un gran número de valiosos documentos que se conservan en dos colecciones, en el Museo Nacional de Antropología e Historia. Una de ellas es la *Colección de Documentos Históricos* y está formada por 310 folios, distribuidos en 29 legajos. La otra es la llamada *Anales de México y sus contornos*, que perteneció a José F. Ramírez y después a Alfredo Chavero. De ambas colecciones, María Teresa hace una descripción detallada. El estudio va acompañado de dos Apéndices. El número I contiene la “Proclama que hizo Chimalpopoca en náhuatl y castellano para atraerse a los indígenas a la causa de Maximiliano, fechada el 1º de octubre de 1863. El “Apéndice II” reproduce el “Decreto de Maximiliano sobre el fundo legal”, en náhuatl y castellano, expedido el 16 de septiembre de 1866. Además de estos escritos, la autora reproduce aquí dos trabajos de Chimalpopoca. El primero de ellos se titula *Disertación hispano-nahua-latina sobre*

el origen y modo de contar de los indios nahuacenses. El segundo es el *Epítome o modo fácil de aprender el idioma náhuatl o lengua mexicana*, según la edición de 1869. Es el *Epítome* una gramática de la lengua náhuatl distribuida en xv lecciones, cada una de las cuales se complementa con varios ejercicios.

Textos en náhuatl clásico

ALVELÁIS POZOS, Luis, *Los cantos de Nezahualcóyotl. Nuevos enfoques sobre la poesía de Nezahualcóyotl*, Toluca, Instituto Mexiquense de Cultura, 1989, 136 p.

Traducción comentada de once cantos de Nezahualcóyotl. De cada uno de ellos el autor reproduce la paleografía y versión al español que Ángel María Garibay publicó en su *Poesía náhuatl*. A la versión de Garibay acompaña la del propio autor con su correspondiente comentario en el que frecuentemente expresa juicios negativos sobre otros filólogos.

CRUCES CARVAJAL, Ramón, *Nezahualcóyotl. Flor y Canto*, México, 1988, 158 p., ils.

Antología en la que se recogen 36 poemas de Nezahualcóyotl, la mayoría en náhuatl y español. Treinta y tres están tomados de la obra de Ángel María Garibay, *Poesía Náhuatl*; uno de la *Historia de la literatura náhuatl*, también de Garibay, y dos de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. Cruces Carvajal distribuye los cantos en cinco capítulos, teniendo en cuenta el tema que en ellos se toca. La antología va precedida de una "Introducción" y de una biografía del rey de Tezcoco. En la "Introducción", el autor ofrece algunas reflexiones acerca del contexto cultural donde surgió la poesía entre los nahuas especialmente el ambiente de Texcoco en el siglo xv.

CRUZ, sor Juana Inés, *Poemas de la única poetisa americana musa décima...*, Estudio de Octavio Paz. Facsímil de la edición de Barcelona, Josep Llopis y a su costa 1691. Madrid, Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1993, 14 p., de preliminares sin número + 406 + 10 de tablas.

"Elegantes, claros, ingeniosos, sutiles versos para enseñanza, recreo y admiración" son estos poemas de sor Juana. De tema variado, son

ellos, en su mayor parte, sonetos, romances, décimas y endechas. Incluye también sor Juana una sección de villancicos de los que dos tienen versos en náhuatl. Son los siguientes:

“Primero Tocotín”, p. 258, en “Villancicos que se cantaron en los maytines del gloriosísimo Padre San Pedro Nolasco, fundador de la Sagrada Familia de Redemptores del Orden de Nuestra Señora de la Merced, día 31 de enero de 1677”.

“Segundo Tocotín”, p. 265-266, en “Villancicos que se cantaron en la Santa Iglesia Metropolitana de México, en honor de María Santísima Madre de Dios, en su Assumpcion Triunfante, año de 1687 en que se imprimieron”.

Los tocotines son coplillas formadas por cuatro versos con rima de romance, es decir, los pares asonantes, los impares libres. El primero de los tocotines dedicado a San Pedro Nolasco está redactado en castellano con palabras en mexicano y en él Sor Juana expresa, en tono jocoso, su devoción al santo.

El segundo tocotín, dedicado a la Virgen, está redactado sólo en náhuatl y en él se pide a “Nuestra Señora” que esté siempre presente en la tierra y ayude a los seres humanos.

DUVERGER, Christian, *La conversión de los indios de Nueva España. Con el texto de los Coloquios de los Doce de Bernardino de Sahagún (1564)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, 235 p.

Traducción al español de la obra *La conversion des Indiens de Nouvelle Espagne* aparecida en 1987. En ella el autor analiza la labor de los primeros franciscanos en México, centrada en la acción evangelizadora de los “Doce”. Reproduce el texto castellano de los *Coloquios*. Los últimos capítulos del libro son una exposición del método que los franciscanos usaron para la conversión de los nahuas, con énfasis en el punto de vista antropológico-lingüístico. Concluye el autor que gracias a la actitud de los frailes de San Francisco, los “indios de México se convirtieron pero también siguieron siendo indios”. Aunque no reproduce ningún escrito en náhuatl, el texto en castellano de los *Coloquios* va acompañado de notas explicativas de los vocablos nahuas utilizados por fray Bernardino de Sahagún.

Huehuetlahtolli. Testimonios de la antigua palabra. Reproducción facsimilar. Estudio introductorio de Miguel León-Portilla. Versión de los textos nahuas, Librado Silva Galeana, México, Comisión Nacional Con-

memorativa del V Centenario del Encuentro de Dos Mundos, 1988, 500 p.

Edición facsimilar del libro que con el mismo título se imprimió en 1600 en Tlatelolco, por Melchor Ocharte, bajo el cuidado de fray Juan Bautista. Este franciscano “enmendó y acrecentó” los *huehuetlah-tolli* que había recogido fray Andrés de Olmos, y los dispuso para la imprenta. En total son veintinueve pláticas en náhuatl y ocho en romance. Estas últimas son versiones de las primeras, no literales sino parafraseadas. Al facsímil acompaña una cuidadosa transliteración y traducción muy anotada al castellano de Librado Silva Galeana. Precede a todo esto un “Estudio introductorio” de Miguel León-Portilla. En él, León-Portilla explica cómo estos textos atrajeron muy pronto, el interés de los franciscanos del xvi, Olmos, Sahagún, Juan Bautista, y otros personajes como Bartolomé de las Casas y Alonso de Zorita. Analiza los *huehuetlah-tolli* como un género literario y describe los rasgos más sobresalientes de estas composiciones de tradición prehispánica y de origen probablemente tolteca. De ellos hace una clasificación temática y concluye su “Introducción” destacando el universo de símbolos y significaciones de estos textos singulares.

Huehuetlah-tolli. Testimonios de la antigua palabra. Estudio introductorio de Miguel León-Portilla. Transcripción del texto náhuatl y traducción al castellano de Librado Silva Galeana, México, Secretaría de Educación Pública y Fondo de Cultura Económica, 1991, 242 p.

Reproducción de los veintinueve *huehuetlah-tolli* recogidos por fray Andrés de Olmos y fray Juan Bautista, según la transliteración y versión al español de Librado Silva Galeana, publicada en 1988 por la Comisión Nacional Conmemorativa del V Centenario del Encuentro de Dos Mundos. Hay que hacer notar que sólo el primer *huehuetlah-tolli* está en las dos lenguas, castellano y náhuatl. Los veintiocho restantes se presentan en castellano. El “Estudio introductorio” de Miguel León-Portilla está redactado especialmente para esta edición, pensada para los maestros de México. En él se incluyen algunos párrafos entresacados de los cuarenta *huehuetlah-tolli* que recogió fray Bernardino de Sahagún. La obra contiene también una hoja suelta en la que se reproduce el Himno Nacional en mexicano y castellano. La traducción al náhuatl es de Ezequiel Linares Moctezuma y Paciano Blancas Carrillo.

LEÓN-PORTILLA, Miguel, "La embajada de los japoneses en México 1614. El testimonio en náhuatl del cronista Chimalpahin", *Estudios de Asia y Africa*, México, El Colegio de México, abril-junio 1981, v. xvi, n. 2, p. 215-241.

Traducción al español de varios fragmentos del *Diario* escrito en náhuatl de Francisco Chimalpahin, comprendido entre las fojas 123 y 261, según el manuscrito 220 conservado en la Biblioteca Nacional de París. En estos fragmentos se refleja un momento importante del contacto de México y Japón a principios del siglo xvii (1610-1614). Se narra el naufragio de Rodrigo de Vivero gobernante interino de Filipinas, frente a las costas de Japón, su llegada a la ciudad de México con un grupo de japoneses, las posibilidades de comercio entre Japón y México, y el bautismo de algunos japoneses en la ciudad de México. Asimismo registra Chimalpahin el viaje de Sebastián Vizcaíno como embajador a Japón en 1611 y su regreso con una embajada de japoneses que marcharon después a España y Roma. Aunque el texto está en español, León-Portilla incluye notas con comentarios a vocablos del texto náhuatl. El relato de Chimalpahin va precedido de una amplia "Introducción", en la que Miguel León-Portilla, además de ofrecer una síntesis sobre la vida y la obra de Chimalpahin, esboza un cuadro histórico de Japón a fines del siglo xvi y principios del xvii, en relación con las misiones y el comercio de portugueses, españoles y holandeses.

MOLINA, fray Alonso, *Confessionario mayor en la lengua mexicana y castellana* (1569). Introducción por Roberto Moreno de los Arcos, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1984, 34 p., de Introducción + 3 f. de preliminares + 124 f. r. y v. (Facsimiles de Lingüística y Filología Nahuas, 3).

Edición facsimilar de la primera, hecha por Antonio de Espinosa en 1569. Va precedida de una "Introducción" de Roberto Moreno de los Arcos, en la que el autor ofrece una síntesis de la vida de fray Alonso y describe el contenido del *Confessionario*. Completa su trabajo con una bibliografía de las obras de Molina impresas hasta 1970 y asimismo de los manuscritos que sabemos que existieron. Como se recordará, el *Confessionario* de Molina, el primero en su género, está escrito en dos columnas, náhuatl-castellano, con letra gótica. En él, a través de las preguntas que se deben hacer al confesando, Molina pasa revista a varios sacramentos especialmente al bautismo, a la confirma-

ción y al matrimonio. Pasa revista además, a importantes temas de la fe como son los diez mandamientos, los pecados mortales, las obras de misericordia, los mandamientos de la Iglesia, las virtudes, etcétera. Incluye un capítulo sobre cómo hacer testamento y elabora el modelo a seguir. El *Confessionario* es de gran interés lingüístico ya que en él fray Alonso logra transvasar conceptos cristianos con muy pocos préstamos del castellano, lo cual implica un enorme esfuerzo en pro del purismo del náhuatl.

OLMOS, fray Andrés de, *Tratado de hechicerías y sortilegios*. Paleografía. del texto náhuatl, versión española, introducción y notas de Georges Baudot, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas y Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1990, LXX + 73 p.

Edición facsimilar, paleografía y versión al español del manuscrito de Olmos guardado en la Biblioteca Nacional de México, n° 1488 (incluido en el volumen *Sermones en mexicano*, fols. 388 r.-407 b.). Se conserva incompleto, trece capítulos. El texto está solamente en náhuatl con los encabezados en castellano. La traducción va precedida de una "Introducción" de Georges Baudot en la que el investigador francés ofrece una biografía de fray Andrés de Olmos, de sus tareas pastorales y de las obras lingüísticas, religiosas y etnológicas que el misionero elaboró. Respecto del *Tratado de hechicerías* Baudot señala las razones de cómo y para qué fue elaborado hacia 1553 y asimismo analiza su contenido. Versa éste en relación con el diablo, su potencia y astucia para engañar a los hombres, los ministros de que se sirve y su presencia entre los hombres. Señala Baudot que el contenido del *Tratado* está tomado directamente del *Tratado muy sutil y bien fundado de las supersticiones y brujerías*, de su cofrade fray Martín de Castañega, impreso en Madrid en 1529, adaptado a la sensibilidad del mundo náhuatl que Olmos conocía a fondo. Esta obra fue traducida al francés y editada por primera vez por Georges Baudot en 1979.

Estudios de carácter histórico que incluyen textos en náhuatl

HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, Rosaura, *El valle de Toluca. Época prehispánica y siglo XVI*, Toluca, El Colegio Mexiquense y H. Ayuntamiento de Toluca, 1988, 159 p., ils., 3 mps.

Segunda edición, revisada y aumentada de la monografía sobre la historia de los matlatzincas desde la época prehispánica preclásica hasta

finés del siglo xvi. La primera edición se publicó en el *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, 1952, v. LXXIV, n° 1 a 3. A lo largo de varios capítulos relata la autora las vicisitudes de este pueblo llamado también pirinda, que en lengua tarasca quiere decir "en medio". El estudio se completa con un "Apéndice" en el que se incluyen diez y siete documentos del siglo xvi provenientes del Archivo del Hospital de Jesús y del Archivo General de la Nación. Respecto del náhuatl cabe resaltar que la autora dedica varias páginas a explicar el significado del gentilicio *matlatzinca*, tomando como base un texto de la *Historia general* de Sahagún y el "Prólogo" del *Arte de la lengua matlatzinca* de fray Diego Basalenque. Dos de los documentos que se recogen en el "Apéndice" tienen asimismo relación con la lengua náhuatl. Uno de ellos es la "Visita del Juez Pablo González", 1547, conservado en el Hospital de Jesús. Aquí se presenta en náhuatl con versión al español de Barlow y Barrios. El documento narra las peticiones de varios nobles de Toluca al citado Juez 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 otro documento, también del Hospital de Jesús se titula "Lista de pueblos nahuas", 1603. Redactado en español en él se relata el reparto de tierras que hizo Axayacatl entre sus vasallos de diferentes ciudades de la Triple Alianza, para repoblar los territorios conquistados a los matlatzincas.

LOCKHART, James, *Nahuas and Spaniards Postconquest Central Mexican History and Philology*, Stanford University Press, 1991, XIII + 304 p., 1 map., 6 tablas.

Trabajo de índole histórico-filológica sobre la vida de las comunidades nahuas y, en menor grado, españolas entre los siglos xvi-xviii. Distribuido en cuatro capítulos, el primero versa exclusivamente sobre historia de los nahuas centrada en la vida del *altepetl*, y de dos municipios, los de Tlaxcala y Tulancingo. El cuarto está dedicado a la historia de los españoles de dos poblaciones, Toluca y Zacualpan. En ambos capítulos el objetivo del autor se enfoca en el análisis de la vida interna de las comunidades, estratos sociales, funciones y funcionarios, familias, economía y proceso de hispanización. El segundo capítulo es de índole filológica y el tercero historiográfica. Interesa destacar el contenido del segundo, constituido por una serie de documentos en náhuatl con su versión al inglés. Muchos de estos documentos provienen de po-

blaciones del valle de Toluca y de Tulancingo y fueron elaborados entre 1570 y 1783; se conservan en el Archivo General de la Nación y en el de Tulancingo. Su contenido es variado: peticiones, ventas de tierras y de casas, testamentos, etcétera; algunos de ellos ya habían sido publicados; otros estaban inéditos.

LOCKHART, James, *The nahuas after the Conquest. A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth Through Eighteenth Centuries*, California, Stanford University Press. 1992, xv + 650 p., ils. 51 tablas, 1 mp.

En este volumen, el autor continúa la línea de investigación trazada en sus anteriores libros en especial el titulado *Nahuas and Spaniards*, 1991. Se centra en dos grandes temas, la vida cotidiana y la lengua de las comunidades nahuas a lo largo de tres siglos, siempre con la mira puesta en los procesos de interacción entre españoles y nahuas. En una primera parte, capítulos 2-6, Lockhart profundiza en la vida cotidiana de la familia y del *altepetl* y en los cambios sociales, económicos y religiosos que se suscitaron a lo largo de tres centurias. Los capítulos 7-9 están dedicados al estudio de la lengua y sus formas de expresión, oral y escrita. Analiza la evolución diacrónica del mexicano y estudia la introducción de la escritura alfabética y su interrelación con la escritura pictográfica tradicional. Aborda también los géneros histórico y literario del siglo xvi. La base de esta magna investigación son los numerosos documentos que, a lo largo de muchos años, el autor ha ido traduciendo y publicando. Dos "Apéndices" complementan el trabajo. El primero de ellos incluye cuatro documentos nahuas de los siglos xvi y xvii, paleografía y traducción al inglés. Proceden del Archivo General de la Nación de México, y de la Biblioteca de UCLA, colección McAfee. Tres habían sido publicados anteriormente. El segundo "Apéndice" es un extenso comentario sobre el modelo de testamento que fray Alonso de Molina incluyó en su *Confessionario*, 1565.

MATOS MOCTEZUMA, Eduardo, *Vida y muerte en el Templo Mayor*, México, INAH, 1994, 172 p., ils.

Reflexiones sobre el significado del Templo Mayor como lugar sagrado del pueblo mexicana. Como introducción al tema, el autor antepone varios capítulos para explicar el pensamiento cosmogónico de los

pueblos nahuas, sus mitos sobre los dioses y los hombres. Se detiene en la fundación de Tenochtitlan y de su centro ceremonial por excelencia, el Templo Mayor. Destaca las fiestas que allí se hacían, la gran cantidad de ofrendas que en él se han encontrado, y pondera el simbolismo que este centro ceremonial tenía para el imperio mexica. Incluye un buen número de textos, de fray Diego Durán y fray Bernardino de Sahagún, como el famoso del nacimiento de Huitzilopochtli, del libro III del *Códice Florentino*, según traducción de Miguel León-Portilla. El libro termina con una antología de 25 poemas nahuas en versión española, entresacados de la obra de Ángel María Garibay, *Poesía náhuatl*.

MURIEL, Josefina, *Cultura femenina novohispana*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1994, 2ª edición, 548 p.

Historia de la presencia de las mujeres en el mundo de las letras —crónicas, poesía, teología, mística— durante los tres siglos novohispanos. Como introducción, la autora antepone un breve capítulo titulado “Mujeres precortesianas”. En él analiza las cualidades singulares de algunas mujeres del imperio mexica y ofrece el famoso poema épico en náhuatl y español, original de Macuilxochitzin, señora de Tula. El poema está tomado del libro de Miguel León-Portilla *Trece poetas del mundo azteca* y es un canto de exaltación al tlatoani Axayácatl por sus muchas conquistas.

NOGUEZ, Xavier, *Documentos guadalupanos. Un estudio sobre las fuentes de información tempranas en torno a las mariofonías en el Tepeyac*, México, El Colegio Mexiquense, 1993, 280 p.

Análisis de casi todos los documentos que recogen noticias de las apariciones, el culto, o la devoción de la Virgen de Guadalupe, desde el siglo XVI hasta fines del XVIII. El autor distribuye los documentos en dos categorías. En la primera incluye las fuentes de información guadalupana escritas en contexto indígena. En la segunda, las escritas en contexto hispano. El libro se complementa con once apéndices en los que ofrece sinopsis de los documentos estudiados. Muchos de estos documentos están en náhuatl. Además del *Huey tlamahuizoltica*, de Lasso de la Vega, que aquí se reproduce parcialmente y muy comentado, el autor incluye el *Teponazcuicatl* de los *Cantares mexicanos* según tra-

ducciones de Garibay, de Bierhorts y de Gordon Brotherston. El último "Apéndice", es decir, el XI, contiene un ensayo de agrupamiento de las fuentes guadalupanas según su procedencia. A lo largo del análisis minucioso de los documentos, Noguez toca y comenta las opiniones de los guadalupanistas más destacados sobre la historicidad del portento. En la conclusión resalta el significado del relato guadalupano como historia y como tradición; asimismo destaca el hecho de la creación colectiva en la gran mariofanía guadalupana dentro de varios contextos indígenas aculturados en el cristianismo. En síntesis, el libro, además de un rico corpus de documentos guadalupanos, constituye un estudio sincrónico del guadalupanismo y de su significado histórico.

PAREDES MARTÍNEZ, Carlos Salvador, *La región de Atlixco, Huauquechula y Tochimilco. La sociedad y la agricultura en el siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, CIESAS y Estado de Puebla, 1991, 182 p., ils., 3 mps.

Monografía acerca de los cambios históricos que se produjeron en el siglo XVI en las regiones que se indican en el título. Se fija el autor en los cambios sociales que sobrevinieron como consecuencia de la Conquista, en particular los que afectaron a la propiedad de la tierra y a la agricultura. Incluye un texto en náhuatl en el que las autoridades del Cabildo de Huexotzinco envían una queja al rey de España en 1560 por el aumento de tributo. El texto está publicado en el libro de Arthur Andersen *et alii*, *Beyond the Codices. The Nahua View of Colonial Mexico*, 1976. Aquí se presenta con traducción de Luis Reyes García y Constantino Medina.

PEÑAFIEL, Antonio, *Indumentaria antigua. Vestidos guerreros y civiles de los mexicanos*, México, Editorial Innovación, 1985, 186 p. + 198 láms.

Edición facsimilar de esta misma obra aparecida en 1903. Está dividida en dos partes. En la primera, Peñafiel describe los vestidos, tocados, armas y toda clase de adornos complementarios que usaban los hombres y mujeres mexicas. Importante es para el autor especificar no sólo las diferentes indumentarias según las clases sociales sino también según los oficios, incluyendo en éstos los de hombres de guerra y sacerdotes. Algunas páginas están dedicadas al estudio de muebles y utensilios domésticos y otras versan sobre temas tales como los códices y el manuscrito de *Cantares mexicanos*. De éste reproduce el titulado

“Cuica peuhcayotl”, principio de los cantos, traducido por Cecilio Agustín Robelo. De especial interés es el capítulo VIII en el que Peñafiel reproduce en náhuatl y español dos capítulos del *Código matritense de la Real Academia de la Historia* que tratan de los vestidos de los señores y las señoras. Según aclara Peñafiel fue Eduard Seler quien le proporcionó la copia. Para la redacción de esta parte consultó las obras de Durán, Motolinía, Sahagún, Orozco y Berra, Seler y el *Diccionario Universal de Historia y Geografía*. En la segunda parte se reproducen, en color, los trajes, insignias, armas y adornos de los antiguos nahuas. Peñafiel tomó en cuenta los dibujos de varios códices del XVI, de piezas arqueológicas famosas y de las representaciones que los pintores y escultores de la Academia de San Carlos hicieron en el siglo pasado, de los guerreros mexicas y tlaxcaltecas.

Trabajos históricos hechos con perspectiva lingüística

ALCINA FRANCH, José, “La imagen doble de Tlaltecuhltli-Tláloc del Templo Mayor de México”, en *Tiempo y espacio en el arte. Homenaje a Antonio Bonet Correa*, Madrid, Editorial Complutense. 1994, p. 111-122.

Interpretación del relieve de Tlaltecuhltli-Tláloc hallado en el Templo Mayor de México. El autor centra su estudio en el análisis minucioso de los elementos representados en el relieve. Valiéndose de un examen iconográfico de ésta y de otras esculturas, y comparando los resultados con algunos textos del siglo XVI que reflejan la cosmovisión de agua-cielo, Alcina llega a la conclusión de que la imagen del Templo Mayor simboliza dos aguas, las fluviales y las celestes, es decir la unión íntima de la tierra y el cielo.

CRUCES CARVAJAL, Ramón, *Chiautla en la historia*, H. Ayuntamiento de Chiautla, 1988, 85 p., ils. mps.

Monografía sobre la villa de Chiautla cercana a Tezcoco. Abarca el autor la historia de este pueblo desde sus orígenes hasta el siglo XVIII. Extrae e interpreta textos de Diego Durán, Jerónimo López, Torquemada, Alva Ixtlilxóchitl, y de investigadores modernos. De interés lingüístico es la parte dedicada a explicar el significado del topónimo Chiautla y de otros cercanos, según la interpretación de Manuel de Olaguíbel y con la ayuda del *Vocabulario* de Alonso de Molina.

CRUCES CARVAJAL, Ramón, *Los esplendores de Acolman*, H. Ayuntamiento de Acolman, 1991, 118 p., ils., 1 mp.

Monografía sobre la historia de la ciudad de Acolman centrada en la época prehispánica y parte de la colonial. Como en otros títulos de este historiador, en el presente se toma en cuenta la información de varios autores y códices del siglo xvi, y además se reproduce la “Descripción del pueblo de Aculma (1580)”, que forma parte de las *Relaciones Geográficas*. Esta “Descripción”, se conserva en el Archivo de Indias, Indiferente General, 1529. El capítulo 1 se refiere a explicar el significado del topónimo náhuatl Acolman y su correspondiente glifo según el *Códice Mendoza*.

CRUCES CARVAJAL, Ramón, *Síntesis monográfica de Papalotla*, H. Ayuntamiento de Papalotla, 1988-1990, s.f., 103 p., ils.

Monografía sobre el pueblo de Papalotla, comunidad cercana a Tezcoco, al oeste de Tepetlaoztoc. En ella se reúnen datos geográficos e históricos. Estos últimos abarcan un tiempo extenso, desde época prehispánica hasta nuestros días. El autor, entre otros temas de la historia antigua de Papalotla, toca el de la toponimia y explica el significado de este vocablo nahua y del glifo que aparece en algunos documentos del xvi.

GUILLESPIE, Susan D., *Los reyes aztecas. La construcción del gobierno en la historia mexicana*, México, Siglo XXI Editores, 1993, 349 p., ils., 2 mps.

Análisis de la naturaleza, funcionamiento y significado de la dinastía real en Tenochtitlan. La autora divide el libro en dos partes. En la primera describe el papel de las esposas de los *tlatoanis*, “las reinas”, en especial de tres, a las que considera como advocaciones de la diosa madre-tierra. En la segunda, examina el papel del tlatoani personalizado en Moctezuma y Quetzalcoatl, y asimismo hace una reinterpretación de la “historia sagrada azteca”. Ambas partes van precedidas de una “Introducción” en la que Gillespie da a conocer al lector las principales fuentes históricas del siglo xvi y la visión que los aztecas tenían de su propia historia. Aunque en el libro no aparecen textos en náhuatl, abundan los vocablos en esta lengua.

GUZMÁN HIGAREDA, Carlos Arturo, *Cuitláhuac. Primer gran luchador en Anáhuac contra la intervención extranjera*, México, Fraternidad Indoamericana de Medicina Tradicional y Alternativa, A.C., 1990, 74 p., ils., 2 mps.

Biografía de Cuitláhuac como Tlatoani de Tenochtitlan centrada en la llegada de Cortés y en la “noche triste” o “noche victoriosa de Cuitláhuac”. Un capítulo del libro está dedicado a explicar la etimología de Cuitláhuac en su triple acepción de locativo, gentilicio y antropónimo. En este capítulo el autor se centra en la escritura glífica y analiza el significado del glifo correspondiente a Cuitláhuac tal y como aparece en varios códices posthispánicos.

ORTIZ DE MONTELLANO, Bernardo, *Medicina, salud y nutrición aztecas*, México, Siglo XXI Editores, 1993, 346 p., ils.

Amplio tratado sobre materia médica de los pueblos nahuas antes y después de la Conquista. El autor centra su estudio en tres temas principales. El primero de ellos, que abarca los dos primeros capítulos, es el referente al contexto histórico de los pueblos nahuas en el momento anterior a la Conquista. Interesa al autor la comprensión de la cosmovisión nahua, y dentro de ésta el pensamiento religioso, en estrecha relación con el transcurrir de la vida regido por tres fuerzas, el *tonalli*, el *teyolia* y el *ihiyotl*. El segundo tema importante es el tocante a la dieta de los mexicas y a la capacidad alimentaria del Valle de México. A lo largo de los capítulos 3 y 4, Ortiz de Montellano aborda puntos que han sido controvertidos como el de las causas del canibalismo y la insuficiencia de las fuentes de proteínas. El tercer tema es el relacionado con las epidemias y la enfermedad, su etiología, diagnóstico y curación, que Ortiz de Montellano expone en los capítulos 5, 6 y 7. Un último capítulo está dedicado al sincretismo en la medicina étnica de México y en menor grado, de América Latina. Dos apéndices completan la obra: el “Apéndice A”, donde se muestran los “valores nutricionales y composición de aminoácidos de los alimentos aztecas”, y el “Apéndice B”, en el que aparece una “evolución empírica de las hierbas medicinales aztecas”. El autor usa frecuentemente vocablos y frases en náhuatl e incluso ofrece explicaciones etimológicas cuando es pertinente. Esta obra fue publicada en inglés en 1990 con el título de *Aztec Medicina, Health and Nutrition*. Rutgers University Press.

REYES H., Alfonso, *Ajusco. Mirador de México*, México, Departamento del Distrito Federal, 1981, 155 p., ils.

Monografía de índole geográfico-histórica sobre el Ajusco y sus pobladores desde época protohistórica hasta nuestros días. El autor, además de ofrecer la etimología de este topónimo náhuatl, incluye un capítulo con el texto "Testimonio de la fundación de Santo Tomás Ajusco". Este texto, conservado en el Archivo General de la Nación, es original del siglo xvi, aunque lo conocemos a través de una copia de Chimalpopoca Galicia. Fue publicado por vez primera en 1970 por Marcelo Díaz de Salas y Luis Reyes García. En la obra presente, Alfonso Reyes ofrece su versión del original en castellano, más el texto tal y como se conserva en el Archivo General de la Nación y la transcripción del original en náhuatl. El contenido del texto versa sobre los dramáticos efectos de la Conquista en Santo Tomás Ajusco.

ROMERO QUIROZ, *Zumpahuacan. Fragmentos históricos*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 1986, 55 p. ils. (Colección Historia: 5).

Reflexiones sobre el pueblo de Zumpahuacan, municipalidad perteneciente al Distrito de Tenancingo. Interesa al autor destacar la ubicación prehispánica de este pueblo, el significado del topónimo y sus referencias glíficas que se encuentran en los códices. Resalta también la importancia de Zumpahuacan en época prehispánica y la conquista que de este fuerte realizó Ahuizotl. A lo largo de su escrito Romero Quiroz usa terminología y breves textos nahuas.

STERN, María, *Ponte a bailar tú que reinas. Antropología de la danza prehispánica*, México, Editorial Joaquín Mortiz, 1990, 180 p., ils.

Estudio del significado de la danza entre los mexicas como expresión del comportamiento humano ante lo sagrado y lo social. La autora desmenuza los muchos significados que tenía la danza en las fiestas entre los pueblos nahuas y el importante papel que los bailes rituales desempeñaban en la cosmovisión tanto de los macehuales como de los pipiles. El libro se completa con un breve glosario de términos nahuas.

Relaciones geográficas

Relaciones de las minas de Temascaltepeque y de los pueblos de Texcaltitlan, cabecera de todos, Temascaltepeque y Texupilco por Gaspar de Cobarrubias, Alcalde Mayor de las Minas y Corregidor de la Provincia de Tuzantla por su Magestad y Relación del pueblo de Tuzantla por el Teniente Diego de las Roelas, 1579-1580. Estudio de Javier Romero Quiroz, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 1971, 125 p., 5 mps.

Edición facsimilar de cinco *Relaciones geográficas* con sus mapas, correspondientes a las minas de Temascaltepeque y los pueblos de Texcaltitlán, Temascaltepeque, Texupilco y Tuzantla. Todas ellas se encuentran en el Archivo General de Indias, Ramo Patronato, n. 238. Al facsímile acompaña la versión paleográfica hecha por María Teresa Esquivel Olea y un estudio de Javier Romero Quiroz. De cada *Relación*, Romero ofrece datos de interés geográfico e histórico. Enumera las poblaciones sujetas a la cabecera y analiza sus nombres, casi siempre de origen náhuatl; ofrece abundantes datos de la flora y la fauna de cada población y completa su estudio con abundante información moderna acerca de las zonas correspondientes a las cinco *Relaciones* citadas.

Relaciones de las minas de Zultepec y de las cabeceras de Zultepec, Almoloya, Amatepec, Tlatlaya y sus sujetos, por Diego Xuárez y Miguel de San Pedro, ante el ilustre señor Rodrigo Dávila, Alcalde Mayor en ellas por su Magestad, 1582. *Los dieguinos descalzos.* Estudios de Javier Romero Quiroz, *El Convento de San Antonio de Padua y el Cristo de la Preciosa Sangre.* Estudio de Gerardo Novo Valencia, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 1972, 103 p., ils., 1 mp.

De las tres monografías que contiene este volumen interesa la primera de ellas relativa a las *Relaciones geográficas* que se indican en el título. Se reproducen aquí en edición facsimilar acompañadas de la paleografía y de un estudio de Romero Quiroz, en el que destacan los nombres de lugar que aparecen en el texto, muchos de los cuales son de origen náhuatl. De todos ellos analiza su estructura y explica su significado en español.

Estudios sobre códices

ACUÑA, René, *Códice Fernández Leal*, México, Ediciones Toledo, 1991, 63 p. + fotografía del *Códice*.

Reproducción en color del *Códice Fernández Leal* acompañada de un estudio de René Acuña. El *Códice* elaborado en papel de amate, es una tira de 5.73 metros por 60 centímetros. Se conserva en la Biblioteca Bancroft en la Universidad de California en Berkeley, signatura M-M 1884. En su estudio, René Acuña describe la naturaleza del código, sus rasgos físicos, su edad —se dibujó en el siglo XVI— su procedencia cuicateca, los estudios de que ha sido objeto y las ediciones que de él se han hecho. Sobre el origen señala Acuña que, aunque fue hallado en Cuicatan, se refiere a sucesos de los mexicas. La parte principal del libro la constituye el análisis de cada uno de los elementos pictográficos que aparecen en la tira, dividida por Acuña en 16 secciones. A través de este análisis, el autor ofrece su propia lectura del *Códice*, y para ello se sirve de la lengua náhuatl. Concluye que tanto este *Códice* como el *Porfirio Díaz* “son registros ordenados en el siglo XVI por caciques de abolengo mexicano para defender, ante las autoridades virreinales sus privilegios adquiridos años atrás por guerras y alianzas matrimoniales con los cuicatecas”.

Códice de Tlatelolco. Estudio de Xavier Nogués y Perla Valle. Presentación de Eduardo Matos Moctezuma, México, Secretaría de Relaciones Exteriores, 1989, 71 p., ils. + facsímil en colores.

Edición facsimilar del manuscrito que se conserva en la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia con el n° 35-39. Es este una tira de papel de 40 × 325 cmts. escrita con caracteres pictográficos y algunas glosas en náhuatl. El *Códice* narra sucesos históricos acaecidos entre 1542 y 1560, cuando gobernaban en Tlatelolco don Alonso Cuauhnochtli, don Martín Cuauhtzin y el cacique don Diego Mendoza Motecuhzoma. Entre tales sucesos destacan la expedición de Vázquez de Coronado, la guerra del Miztón y la coronación de Felipe II. La edición presente va acompañada de varios estudios: una “Nota introductoria” a cargo de Xavier Nogués, que contiene una descripción general del documento, un análisis de su contenido y diversos comentarios sobre los autores que se han ocupado de él. Perla Valle ofrece un capí-

tulo sobre "aspectos formales y sistemas de escritura" en el que examina detalladamente los elementos pictográficos que aparecen en el *Códice*, en especial los glifos toponímicos y onomásticos y las figuras humanas. Dos capítulos más completan el trabajo, ambos sobre el mismo tema, "Descripción de las láminas". Uno de ellos es original de Nogués y otro de Perla Valle. En cada uno de estos capítulos los autores analizan las láminas y ofrecen su propia lectura.

MOHAR BETANCOURT, Luz María, *El tributo mexicana en el siglo XVI: análisis de dos fuentes pictográficas*, México, CIESAS, 1987, 388 p., 35 mps. (Cuadernos de la Casa Chata, 154).

Análisis de la *Matrícula de Tributos* y del *Códice Mendocino*. La autora compara las láminas de estos dos códices, describe los glifos detalladamente, reproduce los textos de ambos y traduce al español las glosas en náhuatl de la *Matrícula de Tributos*. De todo ello extrae una copiosa información referente no sólo al tributo prehispánico sino también al desarrollo de las conquistas mexicas, toponimias, delimitación de zonas de producción agrícolas, artesanales, etcétera. El estudio de estos dos documentos citados va precedido de un capítulo en el que Luz María Mohar ofrece una visión general del papel del tributo en el México antiguo tomando como base las fuentes del siglo XVI y algunos estudios modernos sobre el tema.

VEYTIA, Mariano, *Los calendarios mexicanos*. Incluye: "Presentación" por Fausto Alzati, "Los calendarios y la historiografía novohispana del siglo XVIII" por Álvaro Matute. "Sobre la esencial universalidad de las culturas mesoamericanas" por Jorge Hernández Campos, y, facsimilar de *Los calendarios mexicanos* de Mariano Fernández de Echeverría y Veytia con Introducción de Genaro García hecha por el Museo Nacional de México en 1907, México, CONACYT y Miguel Ángel Porrúa, 1994, 28 p. + facsímil de 62 p. + 8 láms. en color.

Edición facsimilar, fiel y lujosa, de la hecha en 1907 por Genaro García. El texto publicado forma parte de un trabajo más extenso de Veytia el cual se había impreso en 1836 con el nombre de *Historia antigua de México*. La edición de 1907 está basada en una copia manuscrita conservada en la Biblioteca del Museo Nacional con ilustraciones de José María Velasco. Las litografías de las láminas corrieron a cargo de Genaro López. Los once capítulos de *Los calendarios* constitu-

yen un estudio del cómputo del tiempo —días, meses, año— de los mexicanos. Interesa señalar el contenido del capítulo II. En él, Veytia enmarca el calendario mexicano con diversas creencias que algunos cronistas recogieron acerca del Diluvio y la torre de Babel, existentes entre los pueblos mesoamericanos. De aquellos sucesos históricos y la confusión de lenguas Veytia afirma que se originó el náhuatl o mexicano. Según él siete familias de un mismo idioma se unieron y empezaron a peregrinar por estas tierras; así surgió y se extendió la lengua náhuatl. En la "Introducción" Genaro García esboza una biografía de Veytia y explica brevemente el contenido de *Los calendarios*. El texto de García se completa con una tabla de correspondencia entre los años del calendario azteca y del gregoriano elaborada por Francisco Fernández del Castillo. Respecto de las láminas con las ruedas calendáricas hay que advertir que siete son de Veytia y la octava es la hecha en papel de maguey, de la Colección Boban.

Nueva narrativa náhuatl

ALCINA FRANCH, José, "Literaturas indias del México de hoy", *Cuadernos Hispanoamericanos*, Madrid, Instituto de Cooperación Iberoamericana, abril 1994, n. 526, p. 7-29.

Visión de conjunto del renacer literario de las lenguas indígenas que se vive actualmente en México. El autor analiza los factores que han propiciado la estimación y el resurgir de las lenguas mesoamericanas y destaca el nuevo *indianismo* reivindicatorio que se ha gestado y fortalecido en nuestro siglo. Ofrece una breve antología de autores modernos en siete lenguas, náhuatl, maya, purépecha, mixe, totonaca, mazahua y mazateco. Concluye su ensayo ponderando el despertar de una conciencia indígena que ya cuenta con logros políticos plasmados en enmiendas al artículo 4º de la Constitución.

BELLO PÉREZ, Isaías, *Auiyan mestli xochiuehuentsin. Cardos floridos para la luna de plata*, Tlaxcala, Ediciones del Patronato de Promotores voluntarios del Estado de Tlaxcala, 1994, 158 p., ils.

En esta antología recoge el autor una selección de poesías en lengua náhuatl con su versión al castellano. Proviene unas de la tradición popular, otras de poetas conocidos, algunos del siglo xv. De cada una

de las poesías Bello Pérez indica el lugar de donde procede, así como el autor o informante de quien la recogió. La mayoría son de tema amoroso; algunas pocas exaltan la belleza de la naturaleza, las plantas y los animales. Todas están compuestas en versos blancos y en algunos se respira un cierto aire de la tradición prehispánica.

BOLÍVAR, Ramón, *Con lágrimas de flores de tristeza. Tlaocoyaxochixayotica*. Traducción al náhuatl de Tlaczin Stivalet, México, Biblioteca del Centenario, 1993, 96 p.

Conjunto de treinta y nueve poesías en náhuatl y español en las que se trasluce la sensibilidad lírica de los antiguos nahuas. El amor, la muerte, el destino triste del hombre indígena, los lamentos por el pasado, son algunos de los temas que el autor toca en sus poemas.

Letras indígenas contemporáneas

Letras indígenas contemporáneas constituye una colección abierta para que los nuevos escritores en lenguas mesoamericanas puedan expresar y dar a conocer sus creaciones literarias. La colección está publicada por Editorial Diana con el apoyo de la Dirección de Culturas Populares y del Consejo Nacional de la Cultura y las Artes. Los primeros diez tomos de la colección, incluyen tres volúmenes en náhuatl, dos en tzeltal y tzotzil, dos en zapoteco, uno en huichol, uno en mazateco y uno en purépecha. Todos ellos salieron a la luz en 1994.

A continuación se describen los tres tomos en los que se recogen creaciones en lengua mexicana.

1. HERNÁNDEZ, Natalio. *Canto nuevo de Anáhuac. Yancuic Anahuatl cui-catl*. Prólogo de Miguel León-Portilla, México, Editorial Diana, 1994, 131 p.

Conjunto de cincuenta poesías bilingües castellano-náhuatl, más cuatro en español solamente. Están distribuidas en tres capítulos: *Xochicoscatl*, collar de flores, *In Ahuehuettl*, el ahuehuate; y, *Papalocucatl*, canto a las palomas. Las poesías contenidas en los dos primeros capítulos ya habían sido publicadas anteriormente. En forma de versos blancos, el autor recrea una serie de conceptos en los que está presente

su yo poético y a la vez el viejo hombre de su estirpe. Asimismo hace suyas las formas poéticas de las creaciones del México antiguo: metáforas, paralelismos, ritmo de las frases, etcétera. Sólo uno de sus poemas se aparta de todos los demás: el titulado "Sueño de amor", dedicado a Livia, la esposa de Augusto. Redactado en prosa poética, Natalio cuenta la sensación que le produjo el encuentro con un retrato de Livia en el Museo Arqueológico de Madrid.

- 2.—MAYA, Ildefonso, *La ofrenda, Tlatsikuini*, México, Editorial Diana, 1994, 163 p.

Dos son las obras de teatro que se presentan en este volumen en náhuatl y en español. La primera lleva por título *Tlatsikuini, La ofrenda*, y en ella el autor plasma un momento de la historia reciente que le ha tocado vivir: la lucha por la tierra entre los nahuas de la Huasteca. La acción se desarrolla en Tsakuala, municipio de Huatla, Hidalgo. Después de una batalla que cuesta sangre, los campesinos logran recuperar un pedazo de tierra. La segunda titulada *Ostotl, La zorra*, se localiza en Chahuatlan, Huasteca veracruzana. Como la primera, narra un problema candente en las comunidades indígenas: la existencia del acaparador de la riqueza y, en este caso, vendedor de alcohol. El autor refleja la lucha de la comunidad por liberarse de ese personaje, que da nombre a la comedia. Uno de los aspectos más interesantes de estas dos obras de teatro es el lenguaje en el que están redactadas. En realidad en ellas se recoge fielmente el habla tanto del náhuatl como del español, un habla llena de rasgos singulares desde la perspectiva lingüística.

- 3.—*Narrativa náhuatl contemporánea. Yancuic nahuasasanili. Antología.* Presentación de Miguel León-Portilla, México, Editorial Diana, 1994, 180 p.

Siete relatos bilingües de seis narradores integran esta antología. El primero de ellos, de Ildefonso Maya se titula "Sinixtiyoli. El grano de maíz". En él, el autor narra un suceso milagroso acaecido en su comunidad, Chahuatlan, Huasteca veracruzana, durante una rogativa de lluvia en época de intensa sequía. Como otros escritos de este autor, "El grano de maíz", refleja fielmente el habla, tanto del español como del náhuatl. El segundo relato es de Marco Matías Alonso, natural de

Cacayahualocan, Guerrero y lleva por título "Itemic ihuan ilhnamic on masehual tequitqui. Sueños y recuerdos de un comunero". En él se plasma el conflicto físico y espiritual que sobreviene a los que tienen que dejar sus comunidades y buscar trabajo en la ciudad de México. Los dos relatos siguientes se deben a un mismo autor, Natalio Hernández de Ixhuatlán, Huasteca veracruzana. Sus títulos son: Tepetlajtoani. El tlajtoani de la montaña", y "Queman tlachixqui Macuilxochitl. El despertar de Macuilxochitl". El primero de ellos narra la acción benéfica de un hombre bueno y sabio que vivía alejado del mundo. El segundo el despertar de la princesa Macuilxóchitl, la cual, después de un largo sueño de cuatrocientos años, encuentra un renacer de la lengua y los poetas de Anáhuac. El quinto relato se debe a la pluma de Eliseo Aguilar, natural de San Miguel Tzinacapan, Puebla. Su título "Toteiskaltijkauan Talokan. Nuestros creadores de Talokan". En náhuatl y español recrea el relato de la creación del primer hombre y la primera mujer en un mundo de bondad. El relato termina con el castigo a ambos por haberse hecho flojos y egoístas hasta que arrepentidos, consiguen de los dioses el perdón y la posibilidad de ser padres de los macehuales. Librado Silva Galeana es el autor del sexto relato titulado "Cozacuauhco. El lugar de las águilas reales". Con prosa poética, Silva Galeana narra una disputa de tierras en la que pierden la vida tres hombres de Santa Ana Tlacotenco. El relato, de profundo dramatismo, tiene como trasfondo el amor y se adorna con un *huehuetlahtolli* y varias poesías de los *Cantares mexicanos*.

El séptimo y último, de Román Güemes Jiménez, se titula "Chicomexochitl: ne konetsij tlen tiopamitl kikaujki. Chicomexochitl: el niño devorado por el templo". El autor narra en náhuatl de Veracruz un encuentro con un tiempo pasado en el que recrea al dios Chicomexochitl bajo la forma de un niño.

Maseual sanilnej. Cuentos indígenas de San Miguel Tzinacapan, Puebla, 11 tomos, 1983-1988.

Colección de once tomitos, tamaño folleto, recogidos por los miembros del Taller de la tradición oral de la Sociedad Agropecuaria del CEPEC de San Miguel Tzinacapan. El taller está apoyado por el Instituto Nacional Indigenista, Centro Coordinador de Zacapoatzla, Puebla. Todos están presentados en náhuatl y español. De tema variado, en ellos se reflejan las preocupaciones de los habitantes de la región, tales como las dificultades de la vida de los campesinos y su lucha dia-

ria para conseguir su comida. Con frecuencia los animales son parte importante de los relatos, conviven con los humanos, casi siempre en armonía y amistad. La mayoría de los cuentos termina con una moraleja. Importa destacar que están narrados en un lenguaje popular, sencillo, muy interesante. Respecto del náhuatl, se observa que está lleno de préstamos del español; éste, a su vez, está tocado de varios rasgos estilísticos del mexicano. En ambos idiomas se refleja el habla de la región.

A continuación se describe brevemente el contenido de cada uno de los folletos.

Maseual sanilmej, 1. Cuentos indígenas de Cuetzalan. Tradición oral náhuatl, 1983, 44 p., ils.

Tres son los cuentos que se recogen en este primer folleto. Los relatores son Pedro Santos Castañeda, Francisco Ortigoza y Pedro Arrieta. El primero se titula "Sentiopil. El hijo del maíz" y narra las hazañas de un niño con poderes sobrenaturales. El segundo es el titulado "Ijuak nesik taol. Cuando apareció el maíz", y se relata cómo las hormigas sacaron de un monte los granos de maíz que después dieron a los hombres... El tercer cuento es "Tekuani uan chapolin. El tigre y el chapulín". En él se narran las habilidades de un chapulín para escaparse de la boca de un tigre.

Maseual sanilmej, 2. Cuentos indígenas de la región de San Miguel Tzinacapan, Puebla, 1986, 40 p., ils.

Natividad Tomás, Martín Castillo y Gabriel Francisco Pedro son los relatos del primero de los cuentos titulado "Ijuak nesik in tonal. Cuando apareció el sol". En él se recrea el momento en que los animales se visten para recibir el sol. El segundo, original de Francisco Pedro se titula "Amokuali uan itskuinti, El diablo y el perro", y como protagonista aparece un perro que salva a un matrimonio de que se los lleve el diablo.

Maseual sanilmej, 3. Cuentos indígenas de la región de San Miguel Tzinacapan, Puebla, 1986, 40 p., ils.

Dos son los cuentos aquí recogidos. "Se okichpil monamiktisnekia. El muchacho que se quería casar". Original de Rafael Vázquez, en él

aparecen como protagonistas varios animales que ayudan al hombre. El otro cuento, de Porfirio Rodríguez es "Takuatsin, El tlacuache". Relata también la convivencia de los animales y la astucia del tlacuache.

Maseual sanilmej, 4. Cuentos indígenas de la región de San Miguel Tzinacapan, Puebla, 1987, 40 p., ils.

En este cuarto volumen se dan a conocer dos cuentos. El primero de ellos, de José de la Cruz Pérez, lleva por título "El conejo zapatero". Aunque el título está sólo en español, el texto es bilingüe. Narra la astucia de un conejo que logra sacar dinero a varios animales. El segundo cuento titulado "Juan del Monte" es también de José de la Cruz y cuenta cómo el protagonista logró burlar al diablo.

Maseual sanilmej, 5. Cuentos indígenas de la región de San Miguel Tzinacapan, Puebla, 1987, 36 p., ils.

Tres son los cuentos que integran este folleto. Los dos primeros de José de la Cruz Pérez: "Eyi iknime momachtijkej koyotajtol. Tres hermanos aprendieron el español", y "In nanitaj kitasojtaya in tit. La vieja que guardaba el fuego". En el primero se narran las desventuras de tres hermanos que quieren aprender español. El segundo tiene como héroe al tlacuache, que proporciona el fuego a los hombres. El tercer cuento, original de Miguel Félix, se llama "Chikilich, La chicharra" y trata de los amores de este insecto.

Maseual sanilmej, 6. Cuentos indígenas de la región de San Miguel Tzinacapan, Puebla, 1987, 40 p., ils.

Un solo cuento se recoge en este sexto folleto. Lleva por nombre "Rosita uan casados. La rosita y los casados", y está escrito por José de la Cruz Pérez. El protagonista es un buen hombre que, gracias a una rosa mágica, consigue la felicidad.

Maseual sanilmej, 7. Cuentos indígenas de la región de San Miguel Tzinacapan, Puebla, 1987, 40 p., ils.

El primero de los cuentos de este folleto lleva por nombre "Takuatsal. El secador de hombres" y habla de un espanto nocturno que perseguía a los hombres. Fue escrito por Pedro de los Santos Castañe-

da. El segundo "Ejekanenkej. El globo viajero", original de Rafael Vázquez narra las desdichas de un hombre que se subió a un globo en Puebla.

Maseual sanilmej, 8. Cuentos indígenas de la región de San Miguel Tzinacapan, Puebla, 1987, 44 p., ils.

El texto de este octavo folleto se titula "Se tokniuj totsuij. Un hombre flojo" y se debe a Rufina Manzano. En él se cuentan las aventuras de un perezoso que ni en el *Talokan* pudieron hacerle trabajar.

Maseual sanilmej, 9. Cuentos indígenas de la región de San Miguel Tzinacapan, Puebla, 1988, 44 p., ils.

El primero de los dos cuentos de este folleto es original de José de la Cruz Pérez y lleva por título "Grano de oro". Narra la historia de un niño y un toro que se quieren como hermanos y salen victoriosos en momentos difíciles de la vida. El segundo, de Inocencio Flores se titula "Eyi mikakauamej. Tres huérfanos", y relata lo que sucedió a tres huérfanos que no se portaron bien en sus trabajos.

Maseual sanilmej, 10. Cuentos indígenas de la región de Tzinacapan, Puebla, 1988, 56 p., ils.

Este número contiene un solo cuento, "Masakouat un anillo de oro. La boa y el anillo de oro". Está firmado por Gabriel Francisco Pedro y cuenta cómo un hombre pobre le salvó la vida a una boa y ésta, en gratitud le regaló un anillo mágico que le proporcionó mucha riqueza.

Maseual sanilmej, 11. Cuentos indígenas de la región de San Miguel Tzinacapan, Puebla, 1988, 28 p., ils.

"Se tatsuij sekuia. Un flojo tenía frío", es el título del cuento que aquí se narra, escrito por Juan Hernández. El protagonista, engañado por su tío, después de varias aventuras es premiado por su bondad y se hace rico.

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

Patrick, Johansson, *La palabra de los aztecas*, Prólogo de Miguel León-Portilla, México, Editorial Trillas, 1993, 252 p.

¿Es o no posible la captación total de las más diversas manifestaciones orales de un pueblo a un sistema de recepción gráfico diferente, empleado por otra cultura? ¿Es o no posible el recubrimiento total de contenido y expresión propios de una lengua y cosmovisión a otra lengua y cosmovisión distintas? ¿Pueden apresarse expresiones paralingüísticas que acompañan comúnmente a las más variadas representaciones de la oralidad prehispánica a los textos lineales? Estos son algunos de los planteamientos más importantes que encontramos en el interesante libro *La palabra de los aztecas* de Patrick Johansson, donde se cuestiona la posibilidad de un transvase total de los manuscritos reunidos por los frailes españoles sobre la antigua expresión mexicana.

Patrick Johansson explica cómo los frailes intentaron apresar los cantos líricos, épicos y sagrados a su sistema de representación gráfica, práctica que implicó, por un lado, la decantación de ciertos elementos aborígenes por la censura católica, y, por otro, la reducción de estas distintas manifestaciones polidimensionales a la sucesión lineal del texto.

En efecto, Patrick pregunta ¿qué tan real puede ser el transvase realizado por los misioneros de un *teocuicatl* o “canto sagrado”, acompañado comúnmente de movimientos gestuales y dancísticos, que se pierden al quedar atrapados en el sistema escritural? ¿qué tan reales pueden ser los relatos de las diferentes fiestas prehispánicas, recogidas por fray Bernardino de Sahagún mediante un procedimiento que califica como “inquisitivo”, puesto que dichas manifestaciones indígenas no fueron captadas en el instante mismo del ceremonial. No es igual, dice Patrick, “elevar un canto a Tláloc en las circunstancias festivas de un acontecimiento religioso, rodeado de miles de participantes ataviados, maquillados, absortos de una dinámica danza ofertoria, que enunciar los simples componentes lingüísticos de este canto en la penumbra de un monasterio franciscano o en cualquier lugar ajeno a las instancias de la enunciación”.

La expresión oral de los antiguos mexicanos está inmersa en un momento y un lugar determinados, en un eje existencial donde confluyen elementos de carácter social, religioso o mágico, en el que la palabra funciona tan sólo como un componente más de esa expresión integral. La danza, la música, la mímica, la pintura facial no pudieron, advierte Johansson, ser captadas en las circunstancias funcionales de su elocución, por ese receptor ajeno a la cosmovisión indígena.

Pues bien, la propuesta de Patrick Johansson para allegarse a los diversos testimonios de la oralidad mexicana, concentrados en los códices pre y posthispanicos y en los manuscritos recogidos por los frailes resulta muy original. Patrick procede al examen de cada *cuicatl*, de cada relato, de cada secuencia, aplicando los principios semióticos. Cada documento está compuesto por una serie encadenada de signos, cada signo que es relativo y que adquiere su valor por las relaciones que contrae con los demás, debe ser examinado a través de sus semas constitutivos en el marco de los sistemas lingüísticos y paralingüísticos.

Ahora bien, las explicaciones que Patrick nos proporciona sobre algunas de las modalidades de la oralidad mexicana aparecen contextualizadas dentro del pensamiento psicoanalítico y de la historia de las mentalidades.

Las polaridades del Eros y el Thanatos manifestadas en las más diversas culturas del hombre, se reflejan en la cosmovisión indígena, por un lado, en los eróticos cantos del *cuecuechcuicatl* o "canto travieso", donde se canalizan las formas más placenteras de la experiencia vital, y, por otro, en los *tlacolcuicatl*, o "canto de lamentación" en donde se llora la fragilidad de las relaciones humanas y la fugacidad de la vida. Patrick inserta, de este modo, los cuestionamientos existenciales del hombre prehispánico en el marco universal de los más hondos razonamientos humanos pero explica, a la vez, las particularidades de las manifestaciones que reflejan estas preocupaciones en la cultura amerindia.

La *palabra de los aztecas* es una nueva forma de acceder a los testimonios que los frailes españoles reunieron, en la que se rescata la pluralidad significativa de los distintos elementos que los conforman.

PILAR MÁYNEZ

Ángel Ma. Garibay K., *Poesía náhuatl*, 2ª ed. México, UNAM, 1993 (Serie Cultura Náhuatl. Fuentes, 5), t. I, XLV, + 241 p., t. II: CXXXIII + 140 p., t. III: XLIX + 74 p.

La portada de los tomos informa someramente sobre su contenido.

En el primero de ellos se presentan los "Romances de los señores de la Nueva España" y el "Manuscrito de Juan Bautista de Pomar", fechado en Tezcoco, 1582. En el segundo, la colección de "Cantares mexicanos. Manuscrito de la Biblioteca Nacional de México" (primera parte). Y en el tercero, la poesía dramática, parte complementaria de los mismos "Cantares mexicanos". En los tres tomos se ofrecen simultáneamente los poemas nahuas y la versión al español.

Para quien conozca la primera edición, la de 1964 parece no ofrecer muchas novedades; sin embargo, esta nueva publicación representa una oportunidad invaluable para las recientes generaciones universitarias, cada vez más numerosas. Los textos que integran la obra habían permanecido durante siglos en bóvedas de bibliotecas, hasta que la labor paleográfica y la versión en español del doctor Garibay los hizo accesibles a las mayorías. Este trabajo, benemérito por muchos conceptos, habría bastado para justificar un amplio periodo de cualquier existencia, pero aquí, además, se completa con una exposición crítica y una visión filológica verdaderamente doctoral. Ante el valor de las aportaciones de tal profesor, el lector debe aceptar —igual que en muchas otras obras del padre Garibay— que el maestro se vuelva dómine agrio y le escatime enseñanzas, seguramente sublimes, porque se ampliaría demasiado la disertación, porque se reserva para mejor oportunidad, porque teme no ser comprendido cabalmente... Lo que da, sin embargo, ilustra de manera copiosa una faceta de la literatura mexicana que, aunque ya explorada, exige un mayor número de estudios de hondo calado.

Por otra parte, aunque en la *Poesía náhuatl* no reincide —al menos de manera explícita— en la afirmación errada de *Poesía indígena de la Altiplanicie*, la visión parece similar. La introducción de este último texto principia con las siguientes palabras:

Atentado a la etimología es hablar de una literatura azteca. Esfuerzos habían hecho, y muy ingeniosos, las culturas prehispánicas para fijar sobre la piedra o el papel sus pensamientos: no llegaron, sin embargo, a descubrir el alfabeto que les permitiera fijar la palabra misma. Ideogramas simbólicos, algunos muy estilizados y cercanos al fonetismo, pero no letras, les sirvieron de vehículo de sus ideas.¹

En ellas salta a la vista la confusión. La literatura, nombre que arbitrariamente (no podía ser de otro modo) han recibido los mensajes

¹ *Poesía indígena de la Altiplanicie*, selección, versión, introducción y notas de Ángel María Garibay K. México, UNAM, 1940 p. vii. Biblioteca del Estudiante Universitario, 11).

en que priva la función poética, es independiente por completo de su virtual representación gráfica. La veta riquísima de la oralidad constituye el origen de la expresión lingüística con intenciones estéticas y es indudablemente el vehículo que prefieren los pueblos para conservar su tradición poética.² ¡Lástima que el padre Garibay no hubiera observado también desde esta perspectiva los textos prehispánicos. Su visión habría sido más plena. Los aspectos de la expresión artísticolingüística al margen de la letra, y el examen de la producción literaria general de un pueblo que cifraba sus posibilidades de comunicación mucho más en el oído que en la vista, son filones en espera de búsquedas y exégesis.

Los propios textos nahuas parecen acentuar el valor de la manifestación poética oral y de la tradición memorística:

Sólo iremos dejando al partir
nuestra tristeza, nuestro canto:
sólo mediante él es conocido uno,
se hace verdadero el canto.
¡Nos habremos ido a su casa,
pero nuestras palabras, nuestro canto
vivirá en la tierra!

(t. 1, p. 73)

Sin embargo, las probables carencias de la edición crítica se ven compensadas sobradamente por el análisis de otros asuntos también muy interesantes. La disposición formal de la poesía prehispánica, su métrica y su ritmo, por ejemplo, son atendidos por el padre Garibay como sólo puede hacerlo quien conozca de primera mano y a fondo la poesía náhuatl, hebrea, india, china, griega, latina. El tiempo, lamentablemente, impidió al sacerdote y profesor universitario cumplir este propósito. En la introducción del segundo tomo de *Poesía náhuatl* hay apenas atisbos de lo que prometía ser un trabajo de méritos incalculables.

En materia de historia, cuyo método sirve para la aproximación a los textos, los tres volúmenes son de gran riqueza informativa. La indicación frecuente del editor acerca de personajes, lugares, acontecimientos, costumbres, creencias es guía utilísima para una más plena comprensión de los poemas y del Manuscrito de Juan Bautista de Pomar.

² Cfr. Ong, Walter J. *Orality and literacy. The technologizing of the word.* New York, Methuen, 1985, *passim*.

En este orden, el libro del doctor Garibay es no sólo irreprochable, sino admirable.

La disposición de los textos responde, en principio, a criterios geográficos. En el primer volumen se agrupan algunos materiales de la producción tezcocana. Los "Romances de los señores de la Nueva España" son poemas —el nombre de romance es pura analogía con la especie próxima de la tradición hispánica— que circulaban activamente en la zona lacustre oriental; muchos de ellos, por supuesto, atribuibles a Nezahualcōyotl.

Comparte la poesía tezcocana con la poesía mexicana símbolos y temática. Parecería difícil lo contrario, dado el común origen. Flores, plumas, aves multicolores, piedras semipreciosas son el escenario del canto lírico en que el poeta suele expresar su tristeza por la fugacidad de la vida y por la incertidumbre del futuro posterior a la muerte. Son el motivo de gozo en esta tierra y a disfrutarlas invita la poesía. El "comamos y bebamos salomónico" y el "*carpe diem*" horaciano son cifras poéticas a que recurren todas las comunidades, según el autorizado decir del padre Garibay. No es, pues, significativa la coincidencia de nuestra poesía náhuatl con las culturas clásicas; pero la recurrencia si ha de serlo, especialmente por las hondas raíces ideológicas que deja entrever. A veces, la querella sólo aparenta una aflicción por el paso inexorable de la vida; en el fondo encubre el desamparo y la impotencia del ser humano enfrentado en este mundo a fuerzas muy superiores a la suya. Y suele presentarse aun en momentos de placer (*Vid.* t. I, p. 90-91).

Este dolor por la fugacidad de la vida no concuerda fácilmente con el carácter sagrado que los antiguos mexicanos concedían a la guerra florida y a la muerte a filo de obsidiana. ¿O es acaso que sólo tenían derecho a experimentar esa angustia los poderosos, entre quienes había que contar a los poetas, y no los vasallos, carne para el pedernal? Los legos requerimos una explicación más puntual de estas ideas, pues resulta violentamente contrastante la doble veneración de muerte y vida por parte de un mismo pueblo.

Como queda dicho líneas arriba, complementa el tomo I el "Manuscrito de Juan Bautista de Pomar". También este texto amerita comentario. Se trataba, hasta 1964, de un material prácticamente incógnito, pues sólo podían conocerlo los especialistas en la Biblioteca Nacional. Sus aportaciones para el conocimiento de la vida tezcocana anterior a la llegada de los españoles son, aparte de invaluable, de un enorme atractivo. Escrito por un descendiente en línea directa de Nezahualcōyotl, Nezahualpilli y Cacamatzin (este último, su abuelo),

en él transparece una sabiduría y una identificación exclusiva de quien ha averiguado los secretos de la cultura propia. La relación de Pomar aparece ilustrada por un glosario de arcaísmos, un vocabulario de voces nahuas y un índice onomástico de los personajes citados en la crónica, preparados para esta edición por Ángel María Garibay.

“Cantares Mexicanos” constituye la sustancia del segundo volumen de *Poesía náhuatl*. La colección, que comprende la poesía lírica de los pueblos tlacopense y mexica, es también objeto de una edición escrupulosa. El tercer tomo, por su lado, presenta la segunda parte de la colección. Su contenido resulta de un enorme interés. Reúne los primeros intentos de una poesía dramática, proveniente —igual que la griega en sus orígenes— de la expresión lírica dirigida a las divinidades. De estos dramas llama la atención, entre otros asuntos que sólo apreciará quien se apreste a la lectura cuidadosa de los textos, el tratamiento del tema erótico, tan escaso en la literatura prehispánica americana.

En publicación digna, aunque algunos aspectos tipográficos y de edición podrían mejorarse (es el caso, por ejemplo, de la uniformación actualizada de la ortografía y la nitidez de la impresión), el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM contribuye al logro del propósito del doctor Garibay: poner al alcance de muchos mexicanos el legado cultural, poético de las civilizaciones prehispánicas. El trabajo de Ángel María Garibay se presenta en esta obra con méritos gigantescos y debe ser aprovechado en toda su dimensión por el público universitario.

RUBÉN D. MEDINA

Témoignages de l'ancienne parole. Traduit du nahuatl par Jacqueline de Durand-Forest et présenté par Miguel León-Portilla, Paris, La Différence, 1991. (Les Voies du Sud).

Muchos de los textos clásicos en los que se encierra la esencia del pensamiento de las altas culturas de la Humanidad han tardado siglos en ser conocidos. Tras un proceso lento y gradual, primero los textos pasaron por las manos de filólogos e historiadores; después, por las de una minoría ilustrada que los hizo suyos; hoy día son patrimonio de una mayoría que, si no los ha leído a fondo, al menos sabe de su existencia y conoce su contenido. Pensemos por ejemplo en los clásicos griegos y romanos descubiertos en el Renacimiento y en la actualidad conocidos de todos.

La constante búsqueda de textos ha sido precisamente objetivo principal de los historiadores en los últimos siglos. Me fijaré en un momento clave: los albores del siglo XIX, cuando los arqueólogos y filólogos desenterraron dos de las raíces culturales más profundas de la Humanidad, la egipcia y la mesopotámica. Nacieron entonces dos nuevas disciplinas, la egiptología y la asiriología. Casi al mismo tiempo, las viejas culturas de América empezaron a ser objeto de estudio en los ámbitos académicos. Surgió así el americanismo y con él, el afán por conocer la lengua y el pensamiento de aquellos pueblos que constituían también una de las altas culturas de la Humanidad.

No tardaron en ser redescubiertos y publicados los textos que guardaban la esencia de las lenguas y del pensamiento de estos pueblos en especial de nahuas y mayas. Inclusive algunos de ellos se tradujeron a lenguas europeas como el *Popol Vuh* y la *Historia general de las cosas de Nueva España* de fray Bernardino de Sahagún. No sucedió lo mismo con el texto ahora publicado en francés con el nombre de *Témoignages de l'ancienne parole*. Esta antigua palabra cuyo nombre en náhuatl es bien conocido, *huehuehtlahtolli*, es, como los textos clásicos de las antiguas culturas, una de las creaciones paradigmáticas en las que se guarda el saber y el sentir de un pueblo. En los *huehuehtlahtolli* se logra armonizar la sabiduría de los *tlamatinime* con la experiencia sentida y compartida por la gente del pueblo, los macehuales. Los textos, bajo una apariencia de simples consejos y avisos para andar por la vida, constituyen un verdadero código de conducta. Al decir de Sahagún son ellos fuente de retórica, filosofía moral y hasta teología.

Pero, además de su contenido hay algo que los hace singulares y es el lenguaje. Consiste éste en una armonía entre lengua y habla, entre sencillez y elegancia, simplicidad y formalidad. La vieja palabra se desliza a través de la oralidad para mostrar el interior del ser humano en los momentos trascendentales de su vida.

La riqueza de conceptos morales vestidos con un ropaje tal cautivó pronto a los misioneros. Concretamente en la década de 1530 fray Andrés de Olmos recogió el primero de los repertorios que más tarde su hermano de orden fray Juan Bautista acrecentó, enmendó y publicó en 1600 con el título de *Huehuehtlahtolli. Que contiene las pláticas que los padres y madres hicieron a sus hijos y a sus hijas y los señores a sus vasallos, todas llenas de doctrina moral y política*.

Esta recopilación de Olmos-Bautista es precisamente la que ahora se publica en francés. Tres años antes había sido publicada en México en bella edición facsimilar, por la Comisión Conmemorativa del Quin-

to Centenario del Encuentro de Dos Mundos. La antigua palabra tomó de nuevo vida, en náhuatl, con traducción al español. Tocó a Librado Silva Galeana la tarea de traducirla, quien tiene al náhuatl como lengua materna. El hecho de que fuera un nahuahablante quien la tradujera es muy significativo; no sólo pudo él realizar un trabajo de gran rigor filológico sino también, como poseedor de dos lenguas y dos formas de pensamiento, logró plasmar la sensibilidad tan deseada en las traducciones. Además el libro va precedido de un amplio "Estudio introductorio" de Miguel León-Portilla.

Para la presente edición se escogió un nuevo título, el de *Témoignages de l'ancienne parole*. Por vez primera el texto completo, elaborado por los pueblos de habla náhuatl —aún con sus interpolaciones cristianas— es vertido al francés. Es cierto que Rémi Siméon, al publicar la *Grammaire de la Langue Nahuatl ou Mexicaine*, 1875, de fray Andrés de Olmos, incluyó en náhuatl, con traducción francesa, el *huehuehtlahtolli* que su autor adosó a su *Arte de la lengua mexicana*. Ahora bien, aunque muy meritorio, se trata de un solo texto. De manera que la colección completa de *huehuehtlahtolli* ahora publicada, es, hay que repetirlo, la primera que se da a conocer a los lectores de habla francesa, lo cual es ya de grande importancia.

Por otra parte es muy relevante que la traductora sea Jacqueline de Durand-Forest. Por su labor, profunda y sostenida en el campo de la filología, esta investigadora es reconocida entre los más destacados mexicanistas del momento. Ella y Georges Baudot han tomado la tarea de verter al francés y dar a conocer en su país un buen número de escritos nahuas sobresalientes. En el caso de Jacqueline, son ya muchas sus traducciones de la obra de fray Bernardino de Sahagún, de los *Códices Matritenses* y *Florentino*.

Pocos como ella conocen la obra de Domingo Francisco Chimalpahin. Su interés por el cronista de la región de los Volcanes culminó en lo que fue su tesis doctoral, *L'Histoire de la vallée de Mexico selon Chimalpahin Quauhtlehuanitzin*, que fue publicada en 1987. En ella ofrece la traducción de la *Tercera relación*, fragmentos de la *Primera* y del *Diario*. Tomando como base estos textos abarca la historia del valle de México en un tiempo largo, del siglo xi al xvi. Su estudio es un modelo de reconstrucción del pasado con dos herramientas clave: la filología y la historia. Los textos, traducidos e interpretados por ella recrean la vida de cuatro siglos cruciales en la historia de un pueblo mesoamericano.

La traducción de los *huehuehtlahtolli* de Olmos-Bautista es un logro más en el quehacer de Jacqueline. Las veintinueve composiciones que

integran el repertorio son verdidas palabra por palabra con cuidado amoroso, con precisión textual. Además, el hecho de que la edición presente no esté acompañada del texto náhuatl constituye un verdadero reto para la traductora. En efecto, al faltar el texto en su lengua original, cualquier traductor tiene que plasmar en su versión no sólo el transvase de conceptos sino también el "carácter interno", como diría Guillermo de Humboldt, de la lengua traducida.

Consciente de esta limitación Jacqueline de Durand no duda en sumergirse en el étimo de cada palabra náhuatl y verterlo al francés con la sutileza apropiada. Un buen número de notas a pie de página facilita la operación de pasar conceptos y palabras de una a otra lengua. En las notas explica y reproduce en náhuatl los difrasismos, metáforas y vocablos que son necesarios para los que vienen de otra cultura. Veamos un ejemplo entresacado del *huehuehtlahtolli* número veinte, el titulado "Exhortación al ya experimentado, al mancebo crecido".

139. En pleurant, avec tristesse se prend, se reçoit la seigneurie, la noblesse; la natte, le siège sont déjà chauds, déjà tièdes, et aussi ce qui concerne le foyer, la maison, ainsi se réjouiront notre épouse, notre fils. Qu'on ne dise pas que nous nous sommes approprié a tort, que nous avons pris en vain notre vie; avec notre main, avec notre pied, avec notre visage, avec notre coeur, avec notre vie droite, ainsi nous seront données la seigneurie, la noblesse, qu'ainsi maintenant nous méritons, que grace aux autres nous buvons, nous mangeons. Et maintenant on dit que nous l'acquerrons, on dit que nous l'éprouverez avec prudence, ainsi deviendrez-vous membres du lignage, ainsi deviendrez-vous nobles.

Este ejemplo es muestra suficiente para percibir cómo el náhuatl, con sus rasgos propios, fluye en la otra lengua, el francés. En el texto traducido se reconocen las figuras poéticas, las repeticiones y paralelismos, el ritmo, el estilo literario, la frasis; con fuerza está presente el habla como parte indisoluble de la oralidad que es propia de los *huehuehtlahtolli*. Mérito grande es pasar un lenguaje tan difícil como es el de la vieja palabra a una lengua de estructura radicalmente diferente.

Parte importante de la edición francesa es también el "Prólogo". En él, Miguel León-Portilla ofrece a los lectores un estudio de los *huehuehtlahtolli* y del contexto franciscano del XVI, centrado en fray Andrés de Olmos y fray Juan Bautista. Sobre los *huehuehtlahtolli* destaca sus orígenes ancestrales, su naturaleza como manifestación literaria y social, su valor como "la más profunda expresión de la sabiduría náhuatl sobre lo que es y debe ser la vida humana sobre la tierra". Considera a estos discursos como portadores de un universo de símbo-

los y significaciones en función de los cuales los nahuas modelaban su existencia.

El libro que el lector francés tiene en sus manos desde 1991 es un escrito ejemplar de una cultura muy lejana y diferente a la europea y quizá por ello muy atrayente. Es, como los clásicos de las grandes culturas, pieza singular que enriquece el pensamiento del hombre moderno. Es también un fruto muy logrado dentro de la escuela filológica francesa que tantas aportaciones ha realizado en el campo del americanismo.

En síntesis, por la profundidad de conceptos, por la belleza de la lengua, por la calidad de la traducción, textos como éste ennoblecen nuestra letra impresa y son el mejor camino para rememorar el Quinto Centenario del Encuentro de Dos Mundos.

ASCENSIÓN HERNÁNDEZ DE LEÓN-PORTILLA
Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.

Estudios de Cultura Náhuatl, vol. 25, 1995

Editado por el Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, se terminó de imprimir en la Imprenta Aldina, Rosell y Sordo Noriega, S. de R. L., el 30 de octubre de 1995: Su composición se hizo en tipo Baskerville de 11:12, 10:11 y 8:9 puntos. La edición en papel Cultural de 90 g, consta de 2 000 ejemplares y estuvo al cuidado de
Guadalupe Borgonio

Tipografía de Ramón Luna S.



PORTADA:

Inscripción del *Padre Nuestro* en náhuatl (de aproximadamente 2.20 m x 0.90 cm), colocada al lado de otras muchas en distintas lenguas en uno de los muros de la iglesia del *Pater Noster* en Jerusalén, cerca del sitio donde, según la tradición, Jesús enseñó esta oración a sus discípulos.

La colocación de este texto en náhuatl fue promovida por el señor León Davidoff que contribuyó, junto con un grupo de mexicanos, a cubrir los gastos que ocasionó su instalación.