

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

24



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

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

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

Toda correspondencia relacionada con esta revista, dirigirla a:

Estudios de Cultura Náhuatl

Instituto de Investigaciones Históricas

Ciudad de Investigación en Humanidades

3er. Circuito Cultural Universitario

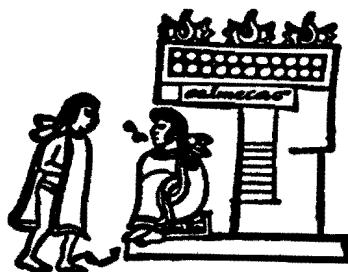
Ciudad Universitaria

04510 México, D. F.

ESTUDIOS DE CULTURA NAHUATL

Volumen 24

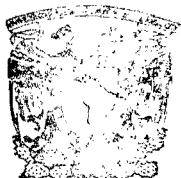
1994



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

Primera edición: 1994

CLASIF. / /
ABQVIS. / /
FECHA: 24-I-1995
PROCED. Son: UNAH
\$ 114370.100



INSTITUTO DE
INVESTIGACIONES HISTÓRICAS
BIBLIOTECA

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 24

Imágenes, glifos y palabra que no muere	13
Plantas medicinales para el “temazcal” mexicano <i>José Alcina Franch</i>	15 35
The Use of Plants and Other Natural Products for Malevolent Practices Among the Aztecs and their Successors <i>Juan G. R. Elferink, José Antonio Flores y Charles D. Kaplan</i>	27 - 35
Los “Primeros Memoriales” y el <i>Códice Florentino</i> <i>Arthur J. O. Anderson</i>	49 - 35
Análisis estructural del mito de la creación del Sol y de la Luna en la variante del <i>Códice Florentino</i> <i>Patrick Johansson K.</i>	93 - 21
Etnocentrismo y la <i>Historia Tolteca Chichimeca</i> <i>Andrew Roth Seneff</i>	125
Un cura que no viene y otro al que le gusta la india Francisca —Dos cartas en náhuatl de la Chontalpa, Tabasco, 1579-1580— <i>Miguel León-Portilla</i>	139 - 1
Mujeres sacerdotisas aztecas: las cihuatlamacazque mencionadas en dos manuscritos inéditos <i>Pilar Alberti Manzanares</i>	171
Fighting with Femininity: Gender and War in Aztec Mexico <i>Cecelia F. Klein</i>	219 -

A Stylistic Analysis of the <i>Codex Cozcatzin</i> . Its Implications for the Study of Post Conquest Aztec Manuscripts <i>Anne E. Guernsey Allen</i>	255 - 410
Ihuehuetlahtoltzin in quetzalxochitzin <i>Francisco Morales Baranda</i>	283
Visita de José Fernando Ramírez a Alejandro de Humboldt Postdam, 14 de junio de 1855 <i>Ascensión H. de León-Portilla</i>	297
El llamado complejo ceremonial del sureste y los posibles contactos entre Mesoamérica y la cuenca del Mississippi <i>Johannes Neurath</i>	315
Santoral franciscano en los barrios indígenas de la ciudad de México <i>Francisco Morales. OFM</i>	351 - 410
Nahuatl Studies and the “Circle” of Horacio Carochi <i>John F. Schwaller</i>	387
Tonahuatlamatiliz axcan <i>Librado Silva Galeana</i>	399
El indigenismo lingüístico en la obra de Miguel León-Portilla <i>Pilar Máynæz</i>	411
El aprendizaje del idioma náhuatl entre los franciscanos y los jesuitas en la Nueva España <i>Federico Beals Nagel Bielicke</i>	419
De la conquista a la reforma agraria: tenencia de la tierra y manejo de recursos <i>José González Rodrigo</i>	443
Aportaciones recientes sobre: sociedad y cultura indígena en el México Colonial. La perspectiva de los testimonios en náhuatl <i>Miguel León-Portilla</i>	455
Algunas publicaciones sobre lengua y literatura nahuas <i>Ascensión H. de León-Portilla</i>	475
Reseñas bibliográficas	503 - 510
Normas editoriales	519

COLABORADORES

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; Calendario y religión entre los zapotecos.*

JAN E. ELFERINK. Holandés. Profesor e investigador en el Laboratorio de Bioquímica de la Universidad de Leiden, Holanda. Ha publicado varios artículos sobre farmacopea y etnobotánica en diversas revistas internacionales. En el *Journal of Ethnopharmacology* apareció "Some little known plants of the Aztecs".

JOSÉ ANTONIO FLORES FARFÁN. Mexicano. Profesor e investigador del CIESAS. Se interesa por el estudio de las lenguas indígenas mexicanas, en especial por el estudio sociolingüístico del náhuatl. CIESAS le publicó *Sociolingüística del Náhuatl. Conservación y cambio de la lengua mexicana en el Alto Balsas.*

CHARLES D. KAPLAN. Norteamericano. Profesor e investigador del Institute for Preventive Social and Ecological Research (IPSER) en Maastricht, Holanda. Ha publicado varios artículos sobre el estudio transcultural de las adicciones en diversas revistas internacionales. Fue director del Rotterdam Volksbond for Addictive Diseases de la Facultad de Medicina Erasmus, Rotterdam, Holanda. Profesor e investigador de la Universidad Goethe en Frankfurt, Alemania y de la Universidad Rutgers en Nueva Jersey, U.S.A.

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: *Adiciones, apéndice a la postilla y ejercicio cotidiano*. Como colaborador de *Estudios de Cultura Náhuatl* ha escrito: "Sahagun's texts as indigenist documents"; "Materiales colorantes prehispánicos".

PATRICK JOHANSSON. Francés. Doctor en letras por la Universidad de París, Sorbona. Profesor de la Facultad de Filosofía de la UNAM, e investigador del Instituto de Investigaciones Históricas de la misma universidad. Ha publicado: "El Templo Mayor de México-Tenochtitlan", *La civilización azteca*; Antología de textos de Manuel Orozco y Berra, "Circonstances de communication ayant textes littéraires nahuatl"; *La palabra de los aztecas; Festejos, ritos propiciatorios y rituales prehispánicos*.

ANDREW ROTH SENEFF. Norteamericano. Doctor en antropología por la Universidad de Texas. Colaboró en el proyecto de CIESAS-CONACYT en la sierra de Zongolica (1983-1984). Ha concentrado su interés principalmente en la problemática de lengua e identidad en situaciones de contacto. Actualmente coordinador del Centro de Estudios Antropológicos del Colegio de Michoacán.

MIGUEL LEÓN-PORTILLA. Mexicano. Doctor en filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha sido director del Instituto Indigenista Interamericano y del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM. Investigador emérito en el último de estos institutos y profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad. Miembro de El Colegio Nacional. De su bibliografía pueden citarse: *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes; Native Mesoamerican Spirituality; Cartografía y crónicas de la antigua California* y editor de *Coloquios y doctrina cristiana* de fray Bernardino de Sahagún.

PILAR ALBERTI MANZANARES. Española. Doctora en historia por la Universidad Complutense de Madrid. Maestra en antropología social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia de México. Pueden citarse entre sus publicaciones: "Mujer y religión: Vestales y acatlacuna, dos instituciones religiosas de mujeres"; "Mujeres del Tercer Mundo un desafío al pensamiento occidental"; "La mujer y la comunidad cara ante la diatriba del cambio".

CECELIA F. KLEIN. Norteamericana. Doctora en historia del arte por la Universidad de California, Los Ángeles. Profesora de historia en la misma Universidad. Entre sus obras sobresale: *The Face of the Earth*.

ANNE E. GUERNSEY ALLEN. Norteamericana. Doctora en historia del arte por la Universidad de Columbia, Nueva York. Actualmente profesora de historia del arte en Monclair State University, New Jersey.

Entre sus publicaciones puede mencionarse: "All the Worlds a Stage: The Kwakiutl Lineage House as Theater".

FRANCISCO MORALES BARANDA. 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. Es autor de narrativa y poesía en náhuatl.

ASCENSIÓN H. DE LEÓN-PORTILLA. Mexicana. Doctora por la Universidad Complutense de Madrid. Investigadora del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM. Entre sus publicaciones pueden mencionarse: *Algunas publicaciones recientes sobre lengua y literatura nahuas; Tepuztlahcuilolli. Impresos nahuas, historia y bibliografía*.

JOHANNES NEURATH. Austriaco. Maestro de etnología por la Universidad de Viena. Actualmente realiza trabajos de campo en la sierra huichola recogiendo datos para su tesis doctoral sobre rito y mitología huichola. De sus publicaciones cabe mencionar: *European Review of Native American Studies*.

LIBRADO SILVA GALEANA. Mexicano. Maestro. Ha realizado diversas investigaciones de carácter lingüístico. Ha publicado: *Estudios gramaticales de la lengua náhuatl*, así como diversos artículos en náhuatl en *Nezcaliliztlahtoani* (El mensajero del resurgimiento). Traductor de los *Huehuehtlahtolli* recogidos por Andrés de Olmos.

FRANCISCO MORALES OFM. Mexicano. Doctor en historia por la Catholic University of America, Washington, D. C. Miembro del cuerpo editorial de la revista *The Americas*. De su bibliografía pueden citarse: *Ethic and Social background of the Franciscan Friars of México; Seventeenth Century; Clero y política en México; Inventario del Fondo Franciscano* del Archivo Histórico del Museo Nacional de Antropología e Historia.

JOHN FREDERICK SCHWALLER. Norteamericano. Doctor en historia. Actualmente miembro del Departamento de Historia de la Florida Atlantic University. Ha publicado otras guías documentales de manuscritos en náhuatl y varios estudios acerca de la historia prehispánica de la región central de México.

PILAR MÁYNEZ. Mexicana. Maestra en lengua y literatura hispánicas. 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*.

FEDERICO B. NAGEL BIELICKE. Mexicano. Licenciado en historia por la UNAM. Profesor en la ENEP-Acatlán. Ha concentrado su interés en el estudio de los frailes franciscanos y los jesuitas en relación al uso de los idiomas indígenas.

JOSÉ GONZÁLEZ RODRIGO, Mexicano. Licenciado en biología por la UIA. Entre sus publicaciones se pueden citar: *Ecología en una comunidad náhuatl*; “Notas sobre etnomicología náhuatl”; “Medicinal plants management in a nahuatl peasant community”.

VOLUMEN 24

IMÁGENES, GLIFOS Y PALABRA QUE NO MUERE

Cuanto aporta este volumen 24, guarda estrecha relación con las que han sido, a través de muchos siglos, variadas expresiones de la cultura náhuatl, incluyendo algunas de su realidad contemporánea. La historia y lo que hoy mismo ocurre en diversas regiones de Mesoamérica y, en general en la vasta geografía de México, nos muestran que los pueblos indígenas se han valido de toda una gama de medios para comunicar y trasmitir sus pensamientos, recuerdos, anhelos, visión del mundo y sentido que quieren dar a su vida.

Ello ocurrió a través de la oralidad, las pinturas murales, las imágenes hinchidas de color y los signos glíficos de sus códices. Más tarde, después ya de la invasión española, no pocas expresiones suyas se transvasaron a textos escritos con el alfabeto latino, adaptado para representar los distintos fonemas del náhuatl y otras lenguas. En tiempos menos alejados, cuando la marginación y el sufrimiento llegaron muchas veces a extremos que suenan inverosímiles, el pensamiento y la palabra indígenas se refugiaron en el corazón de las comunidades, la tradición de los ancianos y otros relatos y cantares.

Sólo en los últimos años hombres y mujeres indígenas, tonando nueva conciencia de su propio ser, decidieron hacerse oír y escribieron en su lengua, dando origen a la que se ha llamado Nueva Palabra. También en varios lugares del país su expresión de viva voz ha resonado en demanda de justicia y de respeto a sus propias lenguas y culturas. Lo que de viva voz así se ha trasmitido, siendo clamor incontenible, es por igual palabra recta, bella y sabia.

Volvamos la mirada al índice o sumario de este volumen. En él se registran acercamientos a varios libros de pinturas y signos glíficos: uno a dos manuscritos inéditos que hablan de las *cihuatlamacazque* o sacerdotisas prehispánicas; otro sobre los atributos estilísticos del *Códice Cozcatzin*. Y los hay también en torno a pinturas y textos que se incluyen en los *Primeros Memoriales* y en el *Códice Florentino* que hizo

transcribir Bernardino de Sahagún, así como en la que se nombra *Historia tolteca-chichimeca*.

Se analiza también en este volumen la expresión indígena en cartas de denuncia que redactaron escribanos nahuas de lugares de la Chontalpa de Tabasco a fines del siglo xvi, en donde no parecía previsible hallar este género de testimonios. Las plantas medicinales, la lengua misma, el náhuatl, en varios de sus atributos; asuntos como el de la tenencia de la tierra y el manejo de recursos, esto y otros temas que conciernen a la expresión cultural antigua y moderna de los nahuas, son aquí objeto de particulares estudios. La Nueva Palabra, contribuciones de maestros de estirpe náhuatl que la cultivan, no podía faltar tampoco en este volumen. Y en él, como en los otros anteriores, se informa acerca de publicaciones sobre el náhuatl y sus creaciones literarias, además de reseñarse algunas obras en particular.

No carecerá de sentido recordar que en el año en que se publica este volumen se ha celebrado el "II Simposio sobre Códices y Documentos sobre México, siglos XII-XVII", del 6 al 10 de junio, en la ciudad de Taxco, Guerrero. En ese simposio han participado investigadores venidos de los cuatro rumbos del mundo. Los antiguos libros de los mayas, mixtecas, nahuas y otros, al igual que lienzos y distintos manuscritos indígenas del periodo colonial, han sido objeto de nuevas formas de acercamiento. Confirma ello el grande interés que existe en México y otros muchos lugares del continente americano, Europa e incluso Asia por conocer y valorar lo que ha sido en Mcsoamérica el universo de los glifos, las imágenes y la palabra que no muere. Siendo rigurosamente académico un simposio como éste, no por ello se soslayó en él la realidad indígena contemporánea. En la conciencia de cuantos estudiamos las culturas indígenas de México y otras regiones del Nuevo Mundo se deja sentir con fuerza la presencia contemporánea de millones de mujeres y hombres, descendientes de los antiguos pueblos originarios que, con su palabra que no ha muerto, exigen ser oídos en sus demandas de justicia, libertad, tierras ancestrales, respeto a los derechos humanos y tantas otras cosas más.

PLANTAS MEDICINALES PARA EL “TEMAZCAL” MEXICANO

JOSÉ ALCINA FRANCH

Desde hace algunos años, uno de nosotros ha venido investigando acerca del *temazcal* o baño de vapor mesoamericano, tanto en el pasado como en el presente, ya desde la perspectiva de la higiene como de la terapéutica, la obstetricia o el ritual (Alcina, 1989 y 1991). En el presente trabajo vamos a referirnos a la herbolaria médica utilizada en el baño de vapor con fines higiénicos y/o terapéuticos en distintas regiones de México.

Con independencia de cuál vaya a ser la finalidad que se dé al baño de vapor, el bañista usará de una serie de plantas que formando ramaletas, servirán para golpearse con ellas y lograr así, por una parte una reacción de la piel en cuanto a los golpes y, por otra, un ambiente generalmente fragante que puede servir incluso como medicina, especialmente para afecciones bronquiales. Sin embargo, antes de mencionarlas, debemos manifestar los múltiples problemas con que nos enfrentamos al revisar las numerosas obras —del siglo XVI hasta la actualidad— en las que se cita a los vegetales utilizados en el *temazcal*.

Dos fueron los desafíos más significativos con que nos enfrentamos. Uno de ellos, que por cierto nos costó bastante de descifrar, fue el hecho de que el nombre vernáculo de algunas plantas medicinales se había escrito de manera diferente en la mayor parte de la bibliografía consultada. En algunos casos nos topamos con que se omitían letras o que éstas eran sustituidas por otras de sonido semejante.

Dedujimos que esta confusión en la castellanización de los apelativos debió ocurrir cuando los cronistas, naturalistas y especialistas diversos transcribieron fonéticamente al español la denominación nativa dada a cada una de las plantas.

El segundo reto, correlacionado con el anterior, no fue menos duro y consistió en la búsqueda, no siempre coronada por el éxito de los [*Sambucus mexicana*], chilca [*Senecio salignus*] y zacate blanco [*Ixo-*

phorus unisetus], por ejemplo" (Virkki, 1962: 78). Sin embargo el documento más detallado y profundo es el que se refiere a los tzotziles de Zinacantan, Chiapas, donde según un informante —Anselmo— había diez flores que se utilizaban para el baño, cuyos valores, actividad y color se especifican en la tabla siguiente:

<i>Nombre de la flor</i>	<i>caliente/fria</i>	<i>activa/quieta</i>	<i>Color</i>	<i>Nombre científico</i>
Tziz Zuch	media	media	blanca	<i>Phoebe helicterifolia</i>
?Aha-Te?ez	fria	activa	blanca	<i>Annona purpurea</i>
Yihil ?Anal Toh	fria	activa	verde/azul	
Wixobtakil	fria	quieta	verde/azul	
Kruz ?Ech'	fria	quieta	roja	
Tilil	fria	quieta	blanca	<i>Ternstroemia tepezapote</i>
K'Oz	fria	quieta	verde/azul	
Tzahal Nichim	fria	quieta	verde/azul	<i>Pelargonium inquinans</i>
Te? El Pom	caliente	activa	blanca	
Bek' Tal Pom	caliente	activa	blanca	<i>Bursera bipinnata</i>

De las diez plantas o "flores", ocho de ellas son silvestres y solamente dos cultivadas: *Tzahal Nichim* o geranio rojo y el *Bek'Tal Pom*. En la mayoría de los rituales zinacantecos el geranio rojo funciona como símbolo de la domesticidad y el orden social. El *Bek'Tal Pom* o "carne" de coptal también se le considera como planta domesticada en el sentido de que el "hombre debe trabajar sobre el árbol *Bursera* para obtener esos nódulos de resina". Esto sugiere que al ser bañados con plantas silvestres el paciente y los pollos sacrificados son puestos en íntimo contacto con el dominio de la naturaleza. Por otro lado como estas plantas son domesticadas en el huerto de los dioses ancestrales y son usadas por ellos para sus baños, podría decirse que el paciente imita los actos de los propios dioses en un esfuerzo por conformarse a su ideal de comportamiento (Vogt, 1879: 131-32).

Aunque el *temazcal* no es exclusivamente un instrumento terapéutico o médico, sí tiene en ese campo una de las funciones primordiales, porque aun contando con que el campo de la obstetricia no es en puridad terapéutico, sí es médico y el *temazcal* es básico en las prácticas previas y posteriores al parto y en la curación de una serie de enfermedades.

Por otra parte, como lo ha destacado Efrén del Pozo "la clasificación botánica de los nahuas, formando grupos de plantas identificables por sus frutos, sus raíces, sus tallos, sus hojas, sus flores y aun sus usos, permite hablar de una verdadera taxonomía hasta hoy insuficientemente estudiada. Del Paso y Troncoso (1886) en un admirable trabajo inconcluso nos ha dejado extensas muestras de los agrupamientos naturales y artificiales a que habían llegado los aztecas para constituir divisiones equivalentes a las familias, géneros y especies que sólo dos siglos más tarde formó Linneo. "Al tiempo de la conquista no existía en Europa ninguna clasificación botánica ni tampoco jardines como los de Anáhuac" (Pozo, 1965: 59). Es por eso por lo que muchos de los tratados de medicina del siglo XVI mencionados por Comas (1955) pueden auxiliarnos en nuestra investigación actual, proporcionándonos listas de "remedios" para las enfermedades tratadas en los temazcales y muy en particular para las diferentes etapas del embarazo, parto y postparto nombres científicos. Esta labor se facilitó en el momento en que las especies vegetales mantenían todavía su uso en el baño de vapor. A pesar de ello, del total de 55 solamente pudimos identificar científicamente 27 (Anexo 1).

Aunque fray Bernardino de Sahagún habla con mucho detalle de la *farmacopea* usada en relación con el baño de vapor, es muy poco lo que dice acerca del uso de estos ramajes de plantas diferentes. La única referencia, muy breve, informa de lo siguiente: "... y porque es costumbre que los que se bañan los hieran las espaldas con hojas de maíz cocidas en la misma agua del baño" (Sahagún, 1975: 377; lib. VI; cap. XXVII: 19) lo que es confirmado por numerosos autores que tratan del tema (Carrasco, 1946: 738).

La tradición del *temazcal* que, como es bien sabido, llega hasta nuestros días, también incluye la tradición del uso de plantas para fustigarse en el baño. Dos ejemplos serán suficientes. Del altiplano central de México es la narración de Librado Silva Galeana quien nos dice que "aquellos que se van a bañar juntan hierba de pirú [*Schinus molle*] o de capulín [*Prunus capuli*] que son muy calientes. Con estas hierbas se 'hojean'. A veces se 'hojean' con hierbas aromáticas que se llaman pericón [*Tagetes lucida*] y poleo [*Hedeoma piperita*]" (Silva, 1984: 229 y 231). El segundo testimonio es del altiplano guatemalteco y nos lo transmite Virkki al decir que "el indígena usa un manojo de ramas para golpearse el cuerpo. Exactamente como en Finlandia, con ramas de *Betula verrucosa*. El manojo se hace en Guatemala con ramas de árboles o arbustos que no he podido identificar bien: saúco

de las mujeres aztecas: echaremos mano, pues, de ellos en cada caso concreto.

Independientemente de otros fines, el *temazcal* tenía una aplicación inmediata para la resolución de muy diversos procesos patológicos. "Cuando un enfermo entraba en el baño allí estaba en su creencia, la *Médica de la Noche* que ve las cosas secretas y adereza las cosas desconcertadas en los cuerpos de los hombres y fortifica las cosas tiernas y blandas" (Carrasco, 1946: 740). Ordinariamente los médicos y curanderos eran quienes encendían el *temazcal*, al tiempo que hacían ofrendas a la diosa del *temazcal* y se acompañaban de conjuros y oraciones, después de lo cual entraban en el baño enfermo y médico y éste realizaba las operaciones adecuadas a cada género de enfermedad para conseguir que ésta abandonase el cuerpo del paciente.

Las enfermedades para las que el baño de vapor era el remedio más adecuado eran muy variadas. Un informe mixe afirma que el baño sirve "para aliviar a los que padecen enfermedades como reumas, dolor de estómago, catarro, heridas, granos, clarillos, hinchazones, fracturas del cuerpo . . ." (Rodríguez-Ballesteros, 1974: 77).

Quizás el testimonio más antiguo que tenemos acerca de las utilidades del *temazcal* en relación con diversas enfermedades es el de Bernardino de Sahagún, quien dice:

Usan en esta tierra de los baños para muchas cosas y para que aproveche a los enfermos hace de calentar muy bien el baño, que los llaman *temazcalli* y hase de calentar con buena leña que no haga humo; aprovecha primeramente a los convalecientes de algunas enfermedades para que más presto acaben de sanar; aprovechan también a las preñadas que están cerca del parto, porque allí las parteras las hacen ciertos beneficios para que mejor paran; también aprovechan para las recién paridas, para que sanen y para purificar la leche; todos los enfermos reciben beneficios de estos baños, especialmente los que tienen nervios encogidos y también los que se purgan después de purgados; también para los que caen de su pie a de alto o fueron apaleados o maltratados y se les encogieron los nervios, aprovechales el baño; también aprovecha a los sarnosos y bubosos, allí los lavan y después de lavados los ponen medicinas conforme a aquellas enfermedades; para éstos es menester que esté muy caliente el baño (Sahagún, 1975: 688; lib. xi, cap. vii: 6).

En realidad son muchos los testimonios en que se afirma que el *temazcal* servía para curar cualquier enfermedad. Así, por ejemplo, en la relación del pueblo de Zayula, de la diócesis de México, en 1580,

se afirma que allí "no se curan con yerbas, todo su remedio es meterse en un baño que llaman *temazcal*, donde ellos se bañan y éste tienen por su principal cura para cualquier enfermedad" (López Austin, 1975: 130).

Igualmente, para los *tepēhuas* de Huchuetla (Hidalgo), "el baño de vapor es más bien de uso médico y ritual; sirve sobre todo a los enfermos, paridas, recién nacidos y a las jovencitas en la época de la pubertad" (Gessain, 1955: 197).

Muchos informes coinciden en considerar que el baño de vapor es especialmente útil para resolver problemas de traumatismos, hinchazones, etcétera. Es quizás por eso, por lo que la asociación juego de pelota-*temazcal*, según puede comprobarse al tratar de algunos ejemplares arqueológicos conocidos, es tan frecuente (Taladoire, 1975: 263). Sin embargo, el hecho de que el juego de pelota fuese bastante violento, entre otras cosas porque la pelota de juego era de hule macizo, unido a la afirmación de Sahagún antes transcrita, en la que incluye "a los que caen de su pie, o de alto o fueron apaleados . . ." no es en mi opinión suficiente para justificar construcciones tan grandes como la del *temazcal* de San Antonio (Chiapas). Pensamos que en este tipo de construcciones, como otras del periodo Clásico en el área Maya se justifican únicamente por la importancia que el ceremonialismo tenía en esa época y especialmente en su relación con el juego de pelota.

En el caso de los *tzotziles* de Larrainzar tenemos un ejemplo del tratamiento de hinchazones mediante vapor de agua, pero fuera del *temazcal*.

Se acostumbra —dice Holland— tratar los casos de hinchazón e infección hirviendo con piedras. Esto se hace calentando tres piedras sobre el fuego directo y colocándolas luego en un cubo que contiene algunas de las siguientes hierbas: *cho jom pos lom mesté'*, *por lu mal vomol*, *Ch'ish*, *shpanyat* y *tuil vomol*. Las piedras son retiradas, una por una, del fuego con un trozo de madera y colocadas en el cubo. El paciente permite que la zona afectada sea expuesta a los vapores producidos por las piedras calientes, cuando entran en contacto con la pequeña cantidad de agua y con las hierbas contenidas en el cubo: la parte enferma se cubre entonces con un trapo. (Holland, 1963: 178).

Es bastante común que las enfermedades de los niños pequeños se atribuyan a un *mal aire* o a una *mala estrella*. En esos casos, es costumbre entre los totonacos de la Sierra proceder "como para el *tata'ki-*

tato; el padrino y la madrina tienden cuatro veces la criatura a la parte-
ra instalada en el temazcal. Luego el curandero implora al *temazcal*
y la partera implora al fogón (*xicle*). Después se toman tamales y atole”
(Ichon, 1973: 331).

Entre estos mismos indios, algunas enfermedades se atribuyen al
“Dueño del *temazcal*”. En ese caso “es necesario como para las piedras
de la lumbre doméstica, apagarla y hacerle una ofrenda antes de volver
a encenderla” (Ichon, 1973: 331-32). Algo parecido ocurre con el
temazcal de hojas.

Observé en Pantepec —dice Ichon— el hecho siguiente: una mu-
chachita estaba enferma y el curandero había prescrito una *costum-
bre* en el temazcal al que él tenía por responsable de la enfermedad.
No se baña a la niña: es su madre la que toma el baño de vapor en
el *torito* y luego va a acostarse. Enseguida se apaga, ritualmente, el
fogón. El *temazcal* ya no debía ser utilizado: la familia construye otro.
El hecho de que el tratamiento sea aplicado a la madre y no a la mu-
chachita enferma es suficientemente significativo: la madre al bañarse
y acostarse se conduce como si diera a luz nuevamente (Ichon, 1973:
332).

El baño de vapor se utiliza finalmente, no como un procedimiento
curativo directo, sino como un sistema para que el convaleciente acabe
de fortalecerse o de arrojar los últimos restos de la enfermedad. Así,
entre los zinacantecos, “después que las flores han sido sacadas el
paciente aún espera dos o tres días antes de dejar la cama por cortos
intervalos para calentarse frente al fuego [...] El paciente acompañado
por su esposa o madre, toma una serie de baños de sudor en intervalos
de tres días” (Vogt, 1969: 446).

Uno de los aspectos de la medicina azteca más destacados por parte
de los escritores españoles que la incorporaron al acervo de la medicina
occidental, fue la farmacopea y más especialmente la herbolaria: no
quiere ello decir, como lo destacaba Aguirre Beltrán (1963) que ese sea
el aspecto más importante de la medicina azteca, pero sí es sobre el que
más se ha escrito y sobre el que sabemos más (Anzures, 1940; Díaz,
1976; Esteyneffer, 1976; y 1978; Lozoya, 1976 y Viesca, 1976). Den-
tro de las proporciones de esta ponencia sería imposible que hiciésemos
un análisis exhaustivo de las plantas utilizadas por los médicos o curan-
deros en relación con el *temazcal* para curar determinadas enfermeda-
des. Mejor que eso, faremos un sondeo señalando algunos ejemplos en
relación con las enfermedades más comunes tratadas en el *temazcal* o

en relación con ceremonias que tienen como motivo principal el baño de vapor. Es éste el caso, por ejemplo, del *Cempoalxóchitl* (flor de muerto o *Tagetes erecta*) que era una flor de veinte pétalos que se utilizaba en la fiesta de varias diosas —Xilonen, Uixtocihuatl, etcétera— pero muy especialmente en las de *Toci* “nuestra abuela” y *Teteoínan*, la “madre de los dioses”, que tienen una relación directa con el *temazcal*. En la fiesta de *Teteoínan*, que era en la veintena de Ochpaniztli, las mujeres llevaban ramos de esas flores (Aguilera, 1985: 101).

De los males que más frecuentemente se trataban en el *temazcal*, los de huesos eran, sin duda, los que tenían más posibilidades de sanar, combinando el calor húmedo del *temazcal* y el beneficio de hierbas adecuadas. Sahagún señala uno de estos casos en el párrafo siguiente:

Si alguno se quiebra un pie:

Cura esta [medicina]: a la raíz del *acocotli* [*Bidens pilosa*], se le agrega la raíz del nopal; se muelen; ahí se ponen, ahí donde está quebrado el pié. Y ya que se pusieron, se envuelve [el pie] con un lienzo y por los cuatro lados se presiona con tablas, se ata fuertemente, se ciñe. Y ya que se ciñó sale la sangre que se corrompió. Ahí entre nuestro dedo pulgar [y el siguiente], donde se juntan las venas, ahí se sangrará para que no se agrave [la enfermedad] para que no se infecte. Y a los veinte días se desata. Cuando ya se desató, se bizma con *ocotzitl* [*Liquidambar styraciflua*], al que se añade el maguey que se muele y cal. Y ya que se bizmó, se baña en vapor [al enfermo] cuando ya es fuerte, cuando ya está bien su pie (López Austin, 1969: 95).

En este caso el papel del baño de vapor viene a ser equivalente al que se le puede atribuir en el caso de las recién paridas, ya que se dice explícitamente que se usa cuando ya el enfermo está fuerte y su pie está sano.

El tratamiento de los dolores musculares también requiere de esa combinación de calor húmedo y plantas medicinales, Sahagún se refiere a cuando “duclen nuestro pecho, nuestra espalda, nuestras costillas, nuestra caja torácica . . .” En esos casos y una vez que se ha lavado el enfermo con agua de *itzáuyatl* caliente, se unta el cuerpo con el compuesto de hierbas tales como el *tlaquequéztal*, el *tonalxíhuatl* [*Dodonaea viscosa*], el *atzitzicaztli* [*Urera caracasana*] y otras. Es luego cuando se baña en el temazcal “y cuando se bañó tomará el compuesto de los llamados *tememetla*, *tecécec* y *texiotl* . . .” (López Austin, 1969: 79).

Un caso parecido es el de “la contracción incipiente de la rodilla”, cuyo tratamiento nos proporciona el *Códice Badiano* (Cruz, 1964):

Cuando las rodillas comienzan a encogerse la untarás con el jugo de las hierbas *xiuhontli* o *tzitzictzon yamanqui texóchitl*, molidas en sangre de gavilán o de otra ave que se llama *huacton*.

El enfermo entrará al baño y comerá las patas cocidas de las aves gavilán y *huactli*, conejo y liebre.

Luego le cocerán la carne de un gallo muy peleador y se la comerá. También un poco de ella se ha de moler y se le ha de untar con grasa de pato.

Se ha de privar de cosas sexuales; no se ha de dar al sueño, dormirá semisentado, trabajará mucho y no glotoneará (López Austin, 1975: 94-95).

La formación de moretones o cardenales en el rostro, de origen, sin duda, interno —Sahagún lo atribuye a las almorranas o las bubas— es también motivo de baños en el *temazcal* combinados con el uso de plantas, como el llamado *Tlélémaitl* que el enfermo beberá crudo, tras lo que la enfermedad sale a la superficie. “Ahí —dice— donde sale a la superficie se pondrá la hierba *üchcayo*” (López Austin, 1969: 61). Otro tipo de moretones o cardenales es el que se produce cuando la persona es azotada con cuerdas y varas. Como remedio Sahagún recomienda que enseguida se unte con *pozahualizpatli*, sólo una vez. Cuando ya se curó el enfermo “enseguida se mete al baño de vapor y ahí bebe [el agua de la raíz del] *iztacpatli* [*Psoralea pentaphylla*], *chichipiltic* y un poco de chile en pulque blanco” (López Austin, 1969: 97).

El *ayacotli* es una planta que menciona el *Códice Badiano* como muy específica “contra los animalejos que descienden al vientre del hombre”. En ese caso se usa combinada con un baño de vapor muy caliente (Cruz, 1964: 72 y 179; f. 29 v).

Para la *tos* tan frecuente en los climas fríos del altiplano, Sahagún recomienda el uso de “agua de la raíz de *tlacopópotl* [*Flaveria angustifolia*] agua de cal llena de chile, agua de *iztáuhuatl* cocido y otros remedios. Al final dice que al enfermo “lo mejora” el baño de vapor. Aspirará el vapor caliente en el baño de vapor” (López Austin, 1969: 75 y 77).

Para combatir y, en algún caso curar, la llamada “enfermedad divina” que, al parecer, era la *lepra*, Sahagún dice en el texto ya citado del *Códice Florentino*:

Cuando empieza [la enfermedad] se caen las cejas y [el enfermo] tiene mucha hambre. Como remedio se baña en vapor tres veces, cuatro veces. Y cuando viene a salir del baño de vapor, se lava con

ANEXO I: NOMBRES CIENTÍFICOS Y VERNÁCULOS

Nº	Género y especie	Nombre vernáculo	Familias
1	<i>Annona purpurea</i> Moc. et Sess.	?Aha-te? ez	Annonaceae
2	<i>Bidens pilosa</i> L.	Acocotli	Compositae
3	<i>Bocconia arborea</i> Wats.	Cocoxihui	Papaveraceae
4	<i>Bursera bipinnata</i>	Bek'tal Pom	Burseraceae
5	<i>Capsicum annuum</i> L.	Chile	Solanaceae
6	<i>Castilla elastica</i> Cérv.	Hule	Moraceae
7	<i>Chenopodium Nuttalliae</i> Saff.	Michuatli	Chenopodiaceae
8	<i>Dodonaea viscosa</i> L.	Tonalxihuitl	Sapindaceae
9	<i>Ficus petiolaris</i> HBK.	Teomatl	Moraceae
10	<i>Flaveria angustifolia</i> Pers.	Tlacopopol	Moraceae
11	<i>Hedeoma piperita</i> Benth.	Poleo	Lamiaceae
12	<i>Ixophorrys unisetus</i> Schl.	Zacate blanco	Poaceae
13	<i>Liquidambar styraciflua</i> L.	Ocotzotl	Hamiammelidaceae
14	<i>Opuntia</i> sp.	Nopal	Cactaceae
15	<i>Pelargonium inquinans</i> Art.	Tzahal Nichimi	Geraniaceae
16	<i>Peperomia galiooides</i> HBK.	Tlatlancu	Piperaceae
17	<i>Phoebe helicterifolia</i> Mez.	Tziz Zuch	Lauraceae
18	<i>Psoralea pentaphylla</i> L.	Pozahuali	Legumiinosae
19	<i>Prunus capuli</i> Cav.	Capulin	Rosaceae
20	<i>Sambucus mexicana</i> Presl.	Sauco	Caprifoliaceae
21	<i>Schinus molle</i> L.	Pirú	Anacardiaceae
22	<i>Selaginella rupestris</i> Spring.	Tzitzicto Toxochin yamanqui	Selaginellaceae
23	<i>Senecio Salignus</i> D. C.	Chilca	Compositae
24	<i>Tagetes erecta</i> L.	Cempoalxotl	Compositae
25	<i>Tagetes lucida</i> L.	Pericón chitl	Compositae
26	<i>Tagetes lucida</i> L.	Yiauhltli	Compositae
27	<i>Ternstroemia tepezapote</i> Sch.	Tilil	Ericaceae.
28	<i>Urera caracasana</i> (Jacq.) Gris.	Atzitzicaztli	Urticaceae

el compuesto de las hierbas *yiauhlti* [*Tagetes lucida*], *cocoxihuitl* [*Bocconia arborea*] raíz de *zacamolli*, raíz y hojas de *tecpatli*.

Y bebe un poco de [agua de] *tecpatli*. Y si a las cuatro veces, cinco veces [de administrar este tratamiento] no surte efecto, dejan [al enfermo] en el bosque, en la llanura (López Austin, 1969: 89).

Para curar lo que el *Códice Badiano* llama *Enfermedad recurrente*, que podría ser paludismo, recomienda el uso del jugo que se extrae del *teoamatl* [*Ficus petiolaris*] “que es muy semejante a la leche” y al “tercero o cuarto día beba una pócima hecha de tallo de *tonatiuh ixihu* y de tallo de *tlatlancuaye* [*Peperomia galostes*] y de *tlanixti ixihu* molido en agua tibia. En tercer lugar beba tallo de *cuezpahatl* molido en pulque”. Todo esto debe beberlo antes de entrar al baño (Cruz, 1964: 104 y 201: f. 45-v).

El tratamiento de las bubas —ya sean las “bubas de ceiba” o las “bubas de gula”— consiste en beber atole con *michiuahtli* [*Chenopodium Nuttalliae*] y luego agua de *cuauhtlipatli* “y en ella se bañará bebiendo al final la purga de la raíz llamada *tlatlapanalitic*, semejante al *caxtlatlapán*, tras lo que se punzará con una obsidiana” (López Austin, 1969: 87).

Aún mencionaremos un último ejemplo, esta vez no para sanar de una enfermedad sino para evitar el “mal olor de las axilas o sea caprino”; el texto del *Códice Badiano* dice lo siguiente:

El que tenga este olor rancio a chivo, entre al baño bien preparado y con sumo cuidado lávese la cuenca de las axilas. Cuando salga, lávese con el jugo de la hierba *chiyahuaxihuatl*, con moledura de huesos de hombre y de perro que sea reciente esa y de toda clase de hierbas que huelen bien. Con ello podrá perder el olor a chivo (Cruz 1964: 122, 215: f. 54 v).

BIBLIOGRAFÍA

AGUILERA, Carmen, *Flora y fauna mexicana. Mitología y tradiciones*, México, 1985 Editorial Everest Mexicana, S. A.

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, *Medicina y magia*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1963

ALCINA FRANCH, José, *Temazcalli. Higiene, terapéutica, obstetricia y ritual en Mesoamérica*, Proemio Beecham, Madrid (ms.).

- 1991 "Procreación, amor y sexo entre los mexica". *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1991, v. 21.
- ANZURES Y BOLAÑOS, Ma. del Carmen, *Badianus Manuscript (Codex Barberini. Latin 241)*, Trans. E. W. Emmart, Baltimore, The John Hopkins Press.
- BERLIN BRENT *et al*, *Principles of tzetzel Plant Classification*, New York, 1974 Academic Press.
- 1990 *La herbolaria Médica Tzeltal-Tzotzil en los altos de Chiapas*, Gobierno del Estado de Chiapas, PROCOMITH, v. 1, Chiapas, México.
- CARRASCO, Pedro, "El Temazcal", *Méjico Prehispánico*, México, p. 737-41. 1946
- COMAS, Juan, "Influencia de la medicina azteca en la obra de fray 1955 Agustín Farfán (1579)". *Anais di XXXI Congresso International de Americanistas*, Sao Paulo, v. 1.
- CRUZ, Martín de la, *Libellus de Medicinalibus Indorum Herbis*, Traducida al latín por Juan Badiano, México, Instituto Mexicano del Seguro Social.
- DÍAZ, José Luis, *Índice y sinonimia de las plantas medicinales de México*, 1976 México, Instituto Mexicano para el Estudio de las Plantas Medicinales. [Monografías Científicas: 1].
- ESTEYNEFFER, Juan de, *Florilegio medicinal*, Edición y estudio preliminar de M. Carmen Anzures, 2 v, México, Academia Nacional de Medicina.
- GESSION, Robert, "Les indiens Tepehuas de Huehuetla", *Huastecos, Totocanacas y sus vecinos*, México.
- HOLLAND, William R., *Medicina maya en los aleos de Chiapas*, México, 1963 Instituto Nacional Indigenista.
- ICHON, Alain, *La religión de los Totonacas de la Sierra*, México, Instituto Nacional Indigenista.

- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, "De las enfermedades del cuerpo humano y de las medicinas contra ellas", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, v. 8.
- 1975 *Textos de medicina náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.
- LOZOYA LEGORRETA, Xavier, "El Instituto Mexicano para el Estudio de las Plantas Medicinales", *Estudios sobre Etnobotánica y Antropología Médica*, México, INEPLAN.
- MARTÍNEZ, Maximino, *Las Plantas Medicinales de México*, México, Editorial Botas.
- PASO Y TRONCOSO, Francisco del, "Estudios sobre la Medicina en México, I: la botánica entre los Nahuas, *Anales del Museo Nacional de México*", México, v. III, 137-235.
- Pozo, Efrén C. del, "La botánica medicinal indígena de México", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, v. 5.
- RODRÍGUEZ, Mauro y Leopoldo Ballesteros, *La Cultura Mixe. Simbología de un Humanismo*, México, Editorial Jus.
- SAHAGÚN, Bernardino de, *Historia General de las Cosas de Nueva España*, Edición de A. M. Garibay, 3^a ed., México, Editorial Porrúa.
- SILVA GALEANA, Librado, "El Temascal (In Temazcalli)", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 17, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.
- TALADOIRE, Eric, "Les bains de vapeur et les systèmes d'eau dans leur rapport avec les terrains de jeu de balle", *Actas del XL Congreso Internacional de Americanistas*, México, v. 1.
- VIESCA TREVIÑO, Carlos (ed), *Estudios sobre Etnobotánica y Antropología Médica*, México, INEPLAN.
- VIRKKI, Niilo, "Comentarios sobre el baño de vapor entre los indígenas de Guatemala", *Guatemala Indígena*, Guatemala, v. II, nº 2.
- VOGT, Evon Z., *Zinacantan: a maya community in the highlands of Chiapas*, Harvard University Press, Cambridge MA.
- 1979 *Ofrendas para los dioses*, México, Fondo de Cultura Económica.

THE USE OF PLANTS AND OTHER NATURAL PRODUCTS FOR MALEVOLENT PRACTICES AMONG THE AZTECS AND THEIR SUCCESSORS¹

JAN G. R. ELFERINK
JOSÉ ANTONIO FLORES
CHARLES D. KAPLAN

Introduction

The pre-Columbian Americans had an extensive knowledge of medicinal plants which were used against a wide range of diseases. The Aztecs of Mexico provide the best sources as documented by the Spanish conquerors. Apart from the *Badianus Codex*, Francisco Hernández, the personal physician of Felipe II of Spain, has described about fifteen hundred medicinal plants each of which was applied against one or more diseases in the "Aztec" region.² Bernardino de Sahagún described a smaller number of medicinal plants, but his texts are especially important in that they were based on dictations of the indigenous Nahuatl language. Sahagún posed questions to leading Aztec wise men (*tlamatini*), among them noted physicians, and the subsequent answers were given and recorded in Nahuatl.

In ancient Mexico pharmacologically active plants and animals were not only applied for treatment of diseases. From the descriptions of the chroniclers, it is certain that these natural substances were also used in malevolent practices to cause harm to other persons or to obtain the affection of an unwilling somebody in a love affair. This malevolent use of plants (and other natural products) is indeed more ancient than the Aztecs. The Chichimecs of Xolotl were in the Valley

¹ We would like to express our gratitude to Alfredo López Austin, José Luis Díaz and Mario Humberto Ruz for their helpful comments on this paper.

² The "Aztec" region included a considerable part of New Spain. Hernández actually worked in such different regions as e.g. the actual states of Morelos and Michoacán.

of Mexico before the Aztecs and they appear to have had extensive knowledge about the properties of toxic plants and their potential applications. About this Chichimec knowledge [Sahagún 1969: Book 10, Cap. xxix] reports:

...and they know much about many herbs and roots, and about their virtues and qualities, and about the very poisonous ones with which they kill people immediately, or make them fade away slowly until they die . . .

In many instances, magic incantations, rituals and other sorcery practices were simultaneously applied with toxic plants by the ancient Mexicans to achieve malevolent purposes. The pre-Columbian Indians were convinced that the fate of other persons could be modulated in a positive or negative way by means of magic and sorcery. In many cases it is difficult to separate the pharmacological action of these plants from the rituals of sorcery; often both toxic plants and ritual incantations were used simultaneously to obtain a certain effect.

The term "malevolent" is a useful convenience to describe the widespread complex of beliefs and practices, originating to some degree in the pre-Columbian Indian culture, that have continued to exist in various forms of colonial and contemporary witchcraft in Mexico. These beliefs and practices have been aimed at manipulating evil natural and supernatural forces to cause specific sicknesses and deaths. There are several indications that the Aztecs frequently exercised malevolent practices and that their successors still continue in transformed varieties of these practices. A first indication is that a large number of chroniclers mention that plants and sorcery were used to cause harm and to kill people who were disliked [López Austin 1974:75; *Relaciones Geográficas de Oaxaca*, 1981:203; *Relaciones Geográficas de México*, 1979:71; Acosta 1954:269]. The laws of the Aztecs explicitly mention the prohibition of these evil practices [Casas 1958: Cap. ccxiii; Torquemada 1975]. A plausible reason for the high incidence of malevolent practices in the pre-Columbian cultures is that murder and killing in any form was punishable by death. The use of toxic substances provided a possibility of eliminating an unwanted or detested person without being punished for the crime. Toxins that had their action after the lapse of some time further diminished the risk of being caught. Because of the relatively high likelihood of nondetection, killing another through poisoning and/or sorcery was considered an especially severe

crime in Aztec society. The offender was killed by blows with a truncheon [Casas 1958]. Given these severe social sanctions, the malevolent practitioners appear have been relegated to the margins of society forced in most cases to work secretly.

In this paper the use of plants and other products for malevolent practices among the Aztecs and their successors (i.e. colonial and contemporary Mexican groups) is surveyed. For analytic purposes, these practices are classified to include killing and causing physical, psychological or sociological harm to others. Mood modification for the purpose of taking advantage of others is also considered a harmful practice. For further clarification, the use of plants and other natural substances can be related to three distinct situations of administration. First, these products can be taken by a person himself — the situation of "self-administration". Second, these substances can be administered to another with "informed" consent. These two situations will not be classified as a malevolent practice even if the substances are used to harm or kill. However, if the substances (or actions) have been administered to cause harm, death or changes in mood without permission or under misleading or deceitful pretexts, these actions are classified as malevolent practices. The emphasis of this definition is placed upon the manipulative modification of a mood or state engendered by the intervention of a sorcerer.

In order to explicate these classifications, reliance is placed upon the numerous accounts of the Spanish chroniclers who systematically compiled and translated Aztec wisdom and folkways in many areas of everyday life. After the conquest and fall of the Aztec Empire by Spain and Christianity much of Aztec knowledge was preserved orally in various tribal and language groups. These peoples, the successors to the Aztecs, have been studied extensively by anthropologists and these studies provide sources of documentation on the use of plants and natural substances. In addition, the Mexican tradition of syncretism has allowed for a degree of cultural continuity that is absent in other lands of colonial conquest providing a rare opportunity for the researcher to study the relationships of the past and the "living" past.

Words, Feelings and Dees

A large number of words in the Aztec language refer to the use of sorcery, with or without the use of poisonous plants, "to cause harm to people" [Molina, 1970]. In Table 1 some of these words are

TABLE 1

Terms in the indigenous language which refer to malevolent practices

NAHUATL (Aztec language)

Cochtlaza	- to make someone drowsy with enchantment, to rob his property.
Tecocolizcuitia	- to cause a disease.
Tecocoliliztli	- disease, eternal pain; hate, dislike.
Tecocoliz tlapiuilia disease (Guerrero) (ahuyentar)	- to aggrevate someones Modern Nahuatl: to frigthen someones disease.
Micoani patli	- deadly poisonous beverage.
Tlapaitilli	- patient.
Tlaueliloc	- the devil in Guerrero Modern Nahuatl.
Tlacatecolotl (Guerrero modern Nahuatl) i.e. means	- he who is an owl-man, the devil. In Classical Nahuatl it "wizard".
Teipitzani	- he who blows evil to someone. (Guerrero Sp. Chapulinero, i.e. sorcerer).
Teyollocuani	- he who eats someone's heart.
Tetonallitlacoa	- to damage someone's <i>tonalli</i> .
Teyollopachoani	- he who oppresses someone's heart. (In Guerrero Modern Nahuatl it is used in a benevolent sense).
Tetlachihuia	- to witchcraft.
Tetlachiuiacalpia	- to seduce.
Tlepan quetza	- to seduce.
Texoxohuitia (Guerrero modern Nahuatl)	- to cause harm to people by means of beating their body until it blood turns green.

given. The fact that the indigenous population had a rich vocabulary for malevolent practices suggests that these practices were frequently the subject of conversation and, therefore, quite commonly known and recognized. From a linguistic analysis of the words it appears that causing or aggravating a disease was so important that this practice was denoted by specific verbs.

The chroniclers have given some reasons of the Aztecs explaining why people performed malevolent practices. These reasons are not special to the Aztecs and seem to have been an almost universal human presence. A linguistic analysis of several examples of Nahuatl words show that hate and harm were closely associated with causing and aggravating a disease. Thus, the words *tecocolia* "to hate people", *tecocoani* "person who harms people", *tecoco*, *tecocolizcuiti* "thing that produces harm to people" are derived from the same stem [Molina, 1970]. Hate is frequently mentioned by several chroniclers as a cause to kill or harm another [López Austin 1974: 75]; *Relaciones Geográficas de Oaxaca*, [1981:203]. According to the *Relaciones Geográficas de Indias*, [1965] small reasons were sufficient enough to kill another with poisonous plants. Taking revenge on ones enemies is another reported reason for the use of poisonous herbs. The fifth king of the Aztecs, called Tizocic, is reputed to have been killed by means of poison.

It is not clear whether a specific verb exists to denote "to exercise a malevolent practice". In case such a verb would actually exist it is likely that it constitutes a suppletive stem. The Nahuatl word for sorcerer, "nahual-li", uses this kind of construction. Other related words also employ this construction such as the word for physician, "tici-tl" and cure, "tepatia-ni". From this linguistic evidence, these three words (as well as others) are associated by a similar construction that would support a hypothesis that both benevolent and malevolent practices are specialized supplemental senses of the same relational universe in which good and evil practices were relative.

The Aztec Sorcerer-Physician

In pre-Columbian America the medical profession was practised by a wide variety of persons. This variety of medical practices ranged on a continuum from the use of magical rites, prayers and incantations to the use of prescribed pharmacological preparations. On one side of this continuum were those who treated a disease exclusively with magic and

prayers [Ruiz de Alarcón 1953; Serna 1953]. On the other side were the herbalists who tried to cure with medicinal plants and other products [Hernández, 1959; Sahagún, 1969]. The real situation was, however, very much more complex because there were many fine gradations and intermediates of professional practice. As a consequence there were many types of physicians who treated their patients with a variable mixture of prayers, magic and medicinal plants and products. It appears that from each of these types of physicians there were a number of persons who "specialized" and applied their knowledge to cause diseases rather than to cure them, to cause physical or mental disability, to cause death or to interfere in love affairs [*Relaciones Geográficas de Oaxaca*, 1981:203]. Indeed, following Sahagún's contention, some of these specialists also were expert in diagnosing and countering the malevolence directed by others.

Midwives who procured abortion were also seen as a member of this class [Casas, 1958]. To classify abortion practices as "malevolent" is indeed ambiguous. Abortion was considered by the pre-Columbian Indians as highly objectionable and was severely punished. However, in the writings of the chroniclers there are many indications that it was frequently practiced. In a certain sense it can be considered as a malevolent practice [López de Gómara, 1946; Mendieta, 1973] in that many abortions were paid for and initiated mostly on orders of other persons who forced an unwilling woman into the situation [Cervantes de Salazar, 1971:135]. As with the other physicians, some midwives used magic, others poisonous plants and most combinations of both.

From the descriptions of the chroniclers, it is not always clear what is meant when the terms sorcery (and sorcerer) are used. Sometimes it refers indeed to the invocation of evil spirits to cause damage to other persons. At other times, however, it simply refers to the use of poisonous plants to cause harm and it is associated with evil and bad regardless of whether there is an invocation of supernatural forces. Because most indigenous physicians treated illness with a mixture of magic-religious incantations and medicinal plants, and because the performers of malevolent practices came from this class many chroniclers saw a close relationship between the sorcerer and the physician, and, therefore, called them sorcerer-physician [Cervantes de Salazar, 1971:135; Suárez de Cepeda, 1983:12]. Moreover, many chroniclers stressed the "evil" side of this prehispanic practice in order to justify religious repression. By contrast, from the point of view of the indigenous conceptualization, such practices could have both "evil" and "benevolent"

aspects. In other words, the absolute polarity between "good" and "bad" does not exist within the prehispanic system of ideas. Invocations of sorcerers were general ones, and took advantage of whatever ally appeared on their way while practicing their profession [López Austin, personal communication]. Cervantes de Salazar, [1971:135] describes the Aztec physicians and sorcerers together:

... most of the physicians and surgeons of the Indians are sorcerers and superstitious... among these physicians are great sorcerers from which they say that they give herbs with which they reconcile those who abhor each other, forgetting all rancour... among these sorcerer-physicians are some who reveal where lost things are, and say who had stolen them...

While this statement provides further evidence of the importance and widespread use of malevolent practices in Aztec society as well as supporting the conception of the unified "physician-sorcerer" role, such descriptions depend more upon the colonizers negative evaluation of the prehispanic religious ideology as "demoniac" rather than upon an accurate viewpoint of the believers in this ideology. In contradiction to this unified "physician-sorcerer" conception, a sharp division between the "good" and "bad" physician is given in the *Florentine Codex* by the Aztec informants of Sahagún, [1950-1969, Book 10: Cap. xiv: 30, 53]:

... the bad physician is a fraud... a killer with his medicines... he betwatches; he is a sorcerer, a soothsayer... he kills with his medicines; he increases [sickness]; he seduces women; he betwatches them". The bad female physician is not much better: "...she betwatches, [she is] a sorceress, a person of sorcery, a possessed one. She makes one drink potions, kills people with medications, causes them to worsen, endangers them, increases sickness...". Sahagún has the same division and writes: "...she who is a bad physician uses superstitious sorcery in her profession, and she has a pact with the devil. She knows how to give beverages with which she kills men...

In addition, the bad physician is also portrayed as the "false" physician. The counterpart, the "true" physician is one who is "a wise man, imparts life, a tried specialist, his remedies have been tested, he examines, he experiments, he alleviates sickness, etc." León-Portilla, [1990:26-27] has made much of this chronicle to support a theory that

the Aztec conception of the universe is one which counteracted true knowledge based upon knowledge and an indigenous scientific method with false knowledge founded on magic and witchcraft.

While the relationship between truth and falsity in medicine may have had something to do with the methods and body of knowledge applied, Sahagún has recorded evidence that bad is not categorically associated with sorcery in the Aztec mind. Thus, "the *nahualli* is properly called sorcerer; the man who is really into this art is able to explain everything about witchcraft, and he is clever and astute in its use; he takes advantage of it, and causes no harm. The man who is evil and dirty in this art causes harm to the bodies with such a witchcraft, he drives persons mad and suffocates; he is a deceiver . . .". [*Florentine Codex* 1950-1969: Book 10, Cap. xiv]. In fact, such sharp divisions between "good" and "bad" are not exclusively related to sorcerers, but seem to have also been applied with equal moral weight to more conventional familial roles such as father and grandfather. At this point, it becomes important to stress that the dichotomy between "good" and "bad" is not indigenous to the pre-Columbian Indians. The origin of such dichotomy derives from the fashionable encyclopedic European model, prevalent when Sahagún wrote Book x of his *Historia General* and which he superimposed upon the Nahuatl descriptions of their indigenous practices. Thus, this rigid dichotomy which has obscured the intrinsic relationship between medicine and sorcery in Aztec culture is neither the property of Sahagún's nor of his informants [López Austin, personal communication].

To go even further, the ambivalent representation of the "*nahualli*" by Sahagún suggests a *raison d' être* for the continuity of this social function after the collapse of the Aztec Empire. Although severely sanctioned, the widespread use of plants and other natural substances for malevolent purposes was present in all classes of society for public as well as private reasons. The modulation of hate and revenge did not disappear as basic social functions with the conquests of Spanish culture and Christianity. On the other hand, the means provided by European civilization to cope with these strong human emotions were neither completely relevant nor credible to the indigenous population. A need existed to have specialized knowledge in these practices, not only for the purposes of doing harm, but for the related purposes of undoing or protecting against harm. The "*nahualli*" fulfilled this social function. Relegated to the margins of society and to secrecy, this occupation was indeed needed by those who had a problem involving such

base emotions as hate and revenge that could not be solved by conventional means offered by the European conquerors. Nevertheless, the indigenous aversion to the use of malevolent practices reinforced by Christian beliefs in a new syncretic cultural whole, the social status of sorcerers who had specialized knowledge of malevolent practices could become fairly stigmatized in specific local communities although this was not always necessary. The contemporary situation of the successors of the Aztecs indicate a similar ambivalent and peripheral status. Most generally stated, in the frame of Aztec culture and society many different kinds of sorcerers are recognized across various moral and emotional dimensions.

Plants and Other Natural Products for Malevolent Practices

The importance of medicinal plants and their usefulness for both malevolent and benevolent practices is an essential part of the Aztec creation myth. According to one version rendered in the *Historia de los Mexicanos*, the gods Quetzalcoatl and Huitzilopochtli created fire and then made the first man, Oxomoco and first woman, Cipactonal. Then to Cipactonal, the gods gave "certain grains of corn for making cures, for soothsaying and witchcraft, and thus the women use them to this very day [León-Portilla, 1990:34]."

Though many chroniclers mention the use of poisonous plants (and other products) to cause harm, they seldom provide detailed information about the nature of the plant. The Aztec informants of Sahagún give the names of some plants used for these practices. The descriptions of other plants lead to the supposition that they were probably used for similar purposes [López Austin, 1971, 97], [see Table 2]. In his chapter about inebriating plants Sahagún [1969: Book 11, Cap. vii] describes the *ololiuhqui* (*Rivea corymbosa*) as an inebriating and maddening seed that was given by sorcerers and others to people in order to harm them. He further describes the very poisonous *tochte-tepo* also used by sorcerers to bewitch people. The *teupochotl* was given to fatten animals rapidly. The same property was the reason for its use by ill-disposed people: they gave it in a meal or in a drink to a person they disliked thus causing severe obesity and eventually death [López Austin, 1971]. Probably it had to be given repeatedly. In the same sources the *tlapatl* (*Datura* spp.) the *mixtli*, and the *teco-maxuchitl* (*Solanandra nitida*) are not explicitly mentioned for use in

malevolent practices, but their descriptions suggests that these products were likely candidates for these practices.

In Meso-America poisonous plants were often given in a cacao drink, probably because the consumer then did not notice the intake of poison [Alcedo 1967].

A number of animals were applied to cause harm (see Table 2). A certain butterfly, called *cotelachi* was used in Mexico by the Zapotecs to cause death after a certain time. The name means: "butterfly which kills within a year". The time needed to kill depended on the size of the butterfly. Large ones caused immediate death, somewhat smaller ones produced this effect in ten days, and when the butterflies were small and young, life was taken slowly and death occurred after considerable time [*Relaciones Geográficas de Oaxaca*, 1981:203; Cervantes de Salazar 1971:135]. Some other animals, such as different types of snakes all indicated with the name *mazacoatl* were used to cause severe overstimulation of the male sexual desires, eventually resulting in death [Sahagún 1969: Book 6, Cap. xxii; Book 11 Cap. v].

Plants were not only used to cause harm, but also to counteract sorcery and malevolent practices. It is not always clear whether the plants acted as an antidote or merely had a "magic" action. The latter certainly applies to the *tlahuelillocacuahuitl* or "tree of insanity or hate". This tree was famous among the Indians because the evil spirits were supposed to be afraid of it and fled from the tree, and because the tree freed the Indians from harm due to sorcery [Hernández 1959: Book 4, Cap. LX]. Some other plants, such as *bervena* and *coanenepilli* [Boerhaavia spp.], are described as a means against sorcery [Monardes, 1580:88; Esteyneffer 1978: 526; Sahagún, *op. cit.*, Cap. xxx]. For the botanical identification of the plants used in malevolent practices see Table 2.

In Mexico beverages of unknown composition were frequently used to modulate affective feelings associated with sexual and erotic life. This was done in contrary ways. Sometimes feelings of hatred were induced for revenge and sexual conquest. On the other hand, often these beverages were administrated to induce feelings of love of a woman (or man). Especially when the love of a woman was wanted, magic incantations were used in addition to these beverages [Ruiz de Alarcón, 1953; Serna, 1953]. Modulation of erotic and sexual life was performed on two levels. Firstly, sorcery and products of natural origin were applied to gain the love or affection of someone. Similar to abortion, it is debatable whether these practices should be classified as malevolent.

TABLE 2

Plants and animals used in malevolent practices

Indigenous name:	Identification:	Ref:
Coanenepilli	Plant: Boerhaavia spp.	a
Huexolotl ¹	Bird	b
Mazacoatl ²	Snake	c
Mixitl	Plant	d
Ololiuhqui ³	Plant: Rivea corymbosa	b
Tecomaxuchitl	Plant: Solandra nítida	d
Teupochotl ⁴	Plant	f
Toloatzin ⁵	Plant: Datura spp.	g
Tochtetepo	Plant	e
Tlapatl	Plant: Datura spp.	g
Tlahuelilocabahuitl	Plant	h

(1) Spanish Guajolote; (2): Spanish Mazacoata; (3): Today's sesektsin; Spanish "La Purísima" or "Semillas de la Virgen"; (4): Spanish Ceiba, Pochote; (5): Spanish Toloache.

a: Esteyneffer 1978: 526; Hernández 1959: Book 21 Cap. xxx; b: Sahagún 1969: Book 11 Cap. ii; c: Sahagún 1969: Book 4 Cap. xcix; de López Austin, 1971; e: Sahagún 1969; Book 11 Cap. vii; f: López Austin 1974: 97; g: Sahagún, 1969: Book 11 Cap. vii, Furst 1982, López Austin, 1971, 1974; h: Hernández Book 4 Cap. lx.

Nevertheless, in most instances, these practices were conducted without the permission of the concerned person. Secondly, sorcery, plants and animals were administered to interfere with male potency either by causing overstimulation of sexual desires or impotency.

The Aztecs used several plants and animals as aphrodisiacs or as desaphrodisiacs. Some of these products were applied in malevolent practices. The fleshy increment of the beak of a Mexican bird called *huexolotl* was used as a desaphrodisiac. It was given secretly to a male

in the meal or drink and as a result the victim was unable to produce an erection [Sahagún, 1969: Book 11, Cap. II]. In the upper social classes an Aztec boy received traditionally a number of instructions and warnings from his father [Sahagún, 1969: Book 4, Cap. XCIX]. One of these concerned the avoidance of bad women. The description by Sahagún is illustrative because it suggests that malevolent practices in sexual matters were probably frequent:

...and especial the bad women... often they add substances to the meal or in a drink to provoke lasciviousness, and these substances not only harm the body and the spirit, but they also kill... he who eats or drinks it... frequenting copulation until he dies... the flesh of the mazacoatl ["deer snake"] which is a snake with horns... be careful my boy, if someone gives you to eat or to drink, be suspicious and do not eat or drink before the one who gave it to you has taken from it...

Abortion was considered by the pre-Columbian Indians as highly objectionable. It was severely condemned in the writings of the early chroniclers and there are many indications that it was frequently practised. In this sense it could be considered as a malevolent practice [López de Gómara, 1946; Mendieta, 1973]. However, because abortion occurred with the permission of the woman concerned it will not be dealt with in this paper.

An Outline of Malevolent Practices in Colonial and Modern Times

Malevolent practices suffered considerable transformations as an effect of the process of Spanish conquest and Indian Castilianization. This can be illustrated by recalling that most Colonial sources conceived Aztec pharmacopeia, mainly hallucinogenics, as demoniac witchcraft and sorcery [Furst, 1980: 245]. Aztec pantheon contained several gods which were also considered devil's advocations by the Spaniards. The concept of malevolent is not the same thing in Pre-hispanic, Colonial and Modern times, even when these three phases intermingle throughout Mexican history.

Despite the impact of the process of Castilianization and acculturation, prehispanic medicine could not be nevertheless eliminated. Rather,

it favored the emergence of indigenous medical practices. These new syncretic forms prevail today throughout Mexico.

Thus, not only the Indians make a continuous use of medical syncretic expressions, which combine practices of different cultural origins. We also find them among large portions of the rural and urban population. For instance, consider the distinction between 'black' and 'white' sorcery which was introduced with the Spanish conquest or the widespread practice of the 'limpias' (magic cleansings) which are precisely aimed at counteracting evil practices, bad luck, etc. Moreover, these practices (both benevolent and malevolent) do not exclude any social class. For example, among the famous *Otomies* of San Pablito, Puebla, producers of the *amate* paper, we find that just as there are practices linked to entities which are considered benevolent, we also find rituals associated with the "... devil, the rainbow, the moon... and Moctezuma (...) which are considered malevolent because they cause sicknesses, evil and all sort of disgraces." [Scheffler, 1988].

In summary, although Spanish conquest did contribute to the stigmatization of the Pre-hispanic medical practices, by considering them as demoniac witchcraft and sorcery, syncretic expressions or even juxtaposition of concepts were also developed in response to Spanish Colonial domination, succeeding to maintain in different forms traditional medical practices and ideas. The complexity of tradicional folk mexican medicine must prevent us from distinguishing between different cultural origins of given practices. This task is not always completely possible. For instance, in Mexico, Spanish medicine introduced aspects of Medieval religion together with other ideas from the xvith century medicine. This also corresponded to Pre-hispanic medical practices. Taxonomy related to the "hot-cold" distinction is a good example. Some authors consider that such a distinction was introduced by Europeans whereas some others argue that it has a prehispanic origin [Madsen 1960; López Austin, 1984: 416].

These two opposing positions explain the polarity in America as a belief brought by the Spaniards; the other claims that the polarity cold-hot is of Pre-hispanic origin. One presumes that today's belief is a degeneration of the hypocratic system; the other [claims] that it is the persistance of the native dual worldview [López Austin, 1984].

Another example: it is still debatable whether the famous "mal de ojo" (evil's eye) originates from prehispanic or European traditions.

The malevolent practices that we have depicted suffered considerable transformations as an effect of the process of Spanish conquest and Indian Castilianization. This can be illustrated recalling that most Colonial sources conceived Aztec pharmacopoeia as demoniac witchcraft and sorcery [69]. Aztec pantheon contained several gods which were also considered devil's advocations by the Spaniards. Of course the concept of malevolent is not the same in Pre-hispanic, Colonial and Modern times, even when these three phases intermingle throughout Mexican history.

The impact of the process of Castilianization and acculturation on Mexican Pre-hispanic medicine could nevertheless eliminate indigenous medical practices. Rather, it favored the emergence of the new syncretic forms that today prevail throughout Mexico. Not only the Indians make a continuous use of medical syncretic expressions, which combine practices of different cultural origins. We also find them among large portions of the rural and urban population. For instance, consider the distinction between 'black' and 'white' sorcery which was introduced with the Spanish conquest or the widespread practice of the 'limpias' (cleanings) which are precisely aimed at counteracting evil practices, bad luck, etc. Moreover, these practices (both benevolent and malevolent) are not exclusive of a given group or social class. For example, among the famous Otomies of San Pablito, Puebla, producers of the *amate* paper, we find that just as there are practices linked to entities which are considered benevolent, we also find rituals associated with the "... devil, the rainbow, the moon... and Moctezuma (...) which are considered malevolent because they cause sicknesses, evil and all sort of disgraces" [Alvarez 1987].

Although Spanish conquest did contribute to stigmatize and in cases even root out some of the Pre-hispanic medical practices, considering them as demoniac witchcraft and sorcery, syncretic expressions were also developed in response to Spanish Colonial domination, succeeding to maintain in different forms traditional medical practices and ideas. This complexity must prevent us to distinguish between different cultural origins of given practices, a task that is not always completely possible. For instance, in Mexico Spanish medicine introduced aspects of Medieval religion together with other ideas which origin stems from xvith century medicine, which also corresponded to Prehispanic medical practices. The case of the taxonomy related to the hot-cold distinction is a good example. Some authors consider that such a distinction was intro-

duced by Europeans whereas some others argue that it has a Pre-hispanic origin [Alvarez 1987; Montoya 1964].

The two opposite positions are the one that explains this polarity in America as a belief brought by the Spaniards, and the one that claims that the polarity cold-hot is of Pre-hispanic origin. The first one estimates that today's belief is a degeneration of the hippocratic system; the second one [claims] that it is the persistance of the native dual worldview. [López Austin, 1984].

The use of the term malevolent is surely productive to describe the widespread complex of beliefs on witchcraft and sorcery, which still prevail throughout Mexico. Such practices are aimed at manipulating civil natural and supernatural forces to cause different sicknesses and even death.

Some malevolent practices among contemporary Nahua population

We have already considered some of the malevolent practices that prevailed in Aztec society. Let us turn to more contemporary data. In Mexico —particularly in Los Tuxtlas, Veracruz— we find Nahua groups which exercise sorcery aimed at producing harm, diseases and even death.

A number of malevolent practices have been reported for the Nahua of Hueyapan in the state of Morelos, Mexico:

in this community different names are associated with witchcraft: *chichiotl* or witchcraft ... sicknesses so produced are known as evil, people's evil, sickness given as a gift, spiting sickness and harms. [Alvarez, 1987, 134].

More linguistic evidence from different Nahuatl areas demonstrate the continuity of malevolent practices. For instance, in the Mexican state of Guerrero, the word *nahualli* is still used to refer to a person who practices both 'white' and 'black' sorcery. This represents a case of continuity in the use of the transe inducer, *ololiuhqui* (*Rivina corymbosa*). In Guerrero nahuatl the contemporary name of this plant is *sesecktsin*. To cure a wide range of diseases the nahualli collects the seed during the rainy season, grinds it with water, and while talking to

it asks it to reveal the origin of the patient's disease, including divination of evil practices done by some other nahualli (e.g. to foretell the origin of a given sickness or find something stolen or lost, actions which of course are all considered malevolent).

Another linguistic evidence is provided for the Nahua groups of the Mexican states of Puebla and Tlaxcala:

... today there is the belief in a particular type of sorcerers who are dedicated to harming people... There are various words in Nahua to refer to them: *tlahuelpuchi*, *tetlachihue*, *tlacique* and *tetlachihuique* [Scheffler, 1988].

Another illustration of malevolent practices among contemporary nahuatl groups is reported for the Nahuatl from Tlaxcala. They believe that sorcerers are born with the capacity to cause harm, even if there are other persons that can make a deal with evil spirits to help them to cause harm. To develop such evil practices they spread salt in the victim's house, put substances in his food, they put scorpions close to their house, or use soil from a graveyard [Scheffler, 1988].

In Atla [Montoya, 1964] it is believed that *aires* (winds) can be both malevolent or benevolent. The first type can cause serious sicknesses and harm. Similarly the Nahuas from the Tuxtlas, Veracruz, believe that the evil *aires* are produced by the sorcerers who disguise themselves as animals to produce damage or sickness. It is also believed that some *aires* are produced by murdered persons who frighten human beings at night [Madsen, 1960]. These *almas* (souls) are the source of many malevolent practices in contemporary Nahuatl communities.

In the Sierra Norte de Puebla the Indians:

use an as yet unidentified species of *Salvia*, known by the name of *Xiwit* [herb]... [Mayagoitia, et. al., 1986].

This herb is used for purposes of divination while dreaming. Strictly speaking divination is not a malevolent practice. Nevertheless, it is indirectly related to malevolent practices because divinatory practices have to deal with the malevolent effects due to 'bad' or 'evil' sorcery. A good example of this is the similar use of *sesecktsin* that we have described in the case of the Nahuatl from Guerrero.

As has already been suggested, besides harm being produced by supernatural forces, we can also find professional specialists who are

skilled in manipulating different techniques to produce evil. In the region of Xalitla, Guerrero, the *nahualli* "sorcerer" (the verb is *tenahuáltia* "to hide, deceive, disguise someone"; i.e., to witchcraft someone) is considered an evil person. His activities are not necessarily conceived as a prestigious practice. Even if the distinction between sorcerer and *tepatiani* (*curandero* "curer") can actually be associated with the division between 'evil' and 'benevolent' practices, the difference is a matter of degree. People's unwillingness to provide information about the existence of sorcerers appears to be an additional evidence for their stigmatized status and constitutes a strategy to avoid commitment to a dangerous identity. Moreover, it is more or less clear that many *nahualte* (plural of *nahualli*) also perform as *tepatianime* (*curanderos* plural of *curandero*), even when it is generally believed that there are "good" and "bad" *nahualte* and that the *tepatianime* are basically "good".

The phenomenon of *nagualismo* consist of the capacity, specific of the sorcerers, to transform themselves in different animals, basically to harm people [López Austin, 1984]. The *nagualismo* originates in Pre-hispanic times, survived throughout the Colonial period and it is still operating today.

Final remarks

In spite of many differences between the Aztecs and their successors due to almost 500 years of acculturation there are many similarities regarding malevolent practices. For both populations it is possible to state that certain healers-physicians, usually called sorcerer-physician, cause harm and kill people by secretly providing poisonous products. In both cultures products are described that could act after a given (and sometimes a long) time. In Pre-hispanic times death penalty was given to those who gave herbs to kill other people, at least if they were caught.

There are several indications that the Aztecs frequently exercised evil practices, and that their successors still do so. A first indication is that a large number of chroniclers mention that plants and sorcery were used to cause harm, and to kill people who were disliked [Sahagún, 1969: Book 4, Cap. xcix; Del Paso y Troncoso, 1979, *loc. cit.*; Acosta, 1954: 269]. The laws of the Aztecs explicitly mention the prohibition of these evil practices [Sahagún, 1969: Book 10, cap. ccxv & Book 12,

Cap. xxvi; Torquemada, 1975: Book 12]. Though each of these observations is only a weak indication for a high incidence of malevolent practices, together they strongly suggest that performing malevolent practices was quite common in pre-Colombian America. As we have seen, contemporary data reinforce this suggestion.

In general, individuals who wanted the death of another went to specialized persons who knew about poisons. This practice still operates today. The chroniclers describe these persons as sorcerer-physicians. It seems likely that they were a type of herbalists because the use of certain poisons required a thorough knowledge of the plants from which the poison was derived.

Remarkably often the chroniclers stress the ability of the sorcerers to prepare poisonous beverages [Acosta, 1954]. People who wanted help in obtaining someone's affection also went to sorcerers [*Florentine Codex*, 1950-1969, Book 13, Cap. xxxvi]. This type of sorcerer not only knew about products of natural origin, but magic procedures as well. In addition, aphrodisiacs and desaphrodisiacs are repeatedly mentioned as agents to cause death or impotency [Sahagún, 1969: Book 6, Cap. xxii; Monardes, 1580: 88].

Though many chroniclers describe the use of plants for malevolent practices only a few mention these plants by name. The same situation occurs with abortion: plants that were used to procure abortion are often mentioned but rarely the name of the plant is given. However, usually the name of the plant is given when plants are described against diseases. It is likely that the chroniclers knew that the practices mentioned above existed, but that details were not provided by the indigenous physicians. This is not surprising since both the Aztecs and the Spaniards punished those who used these practices. Those who had knowledge about these plants probably saw little reason to give information about them or about their practices.

Remarkably often hallucinogenic plants are mentioned for their application in malevolent practices. In Mexico the *ololiuhqui* [Rivea corymbosa] (today's Guerrero Nahuatl *sesehtsin*) and the *tochtatepo* are mentioned Sahagún [1969, Book 11, Cap.vii]. The descriptions of other plants, such as *mixitl*, the *tlapatl* [Datura stramonium y D. inoxia] [López Austin, 1971, Sahagún, 1969] suggest that it is likely that these plants were used for the same purpose. Other sources indicate only generally that several hallucinogenic plants were used for sorcery (Cárdenas, 1980). The use of this type of plants for malevolent practices persists in present times: deliberate intoxications with *Datura* sp.

(today's Guerrero Nahuatl *toloatzin*; Spanish *toloache*; *Datura stramonium* y *D. inoxia* amongst other species) have been reported for Mexico [Furst, 1980; Díaz, 1979: 84].

REFERENCES

- ACOSTA, José de, *Historia natural y moral de las Indias*, Madrid: Ediciones Atlas, 1954, p. 269.
- ALCEDO, Antonio de, *Diccionario Geográfico-Histórico de las Indias Occidentales o América*, Madrid: Ediciones Atlas, 1967.
- ÁLVAREZ, F. Laurencia, *La enfermedad y la cosmovisión en Hueyapan, Morelos*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1987, p. 134.
- CÁRDENAS, Juan de, *Problemas y secretos maravillosos de las Indias*, México, Academia Nacional de Medicina, 1980, p. 309-320.
- CASAS, Bartolomé de las, *Apologética Historia Sumaria*, Madrid, Ediciones Atlas, 1958, cap. ccxiii.
- CERVANTES DE SALAZAR, Francisco, *Crónica de la Nueva España*, Madrid, Ediciones Atlas, 1971, p. 135.
- DÍAZ, José Luis, "Ethnopharmacology and taxonomy of Mexican psycho-dysleptic plants", *Journal of Psychedelic Drugs*, 1979, 11: 71-101.
- ESTEYNEFFER, Juan de, *Florilegio medicinal de todas las enfermedades*, México, Academia Nacional de Medicina, 1978, p. 526.
- Codex, Florentino, *General History of the things of New Spain*. Translated by A. J. O. Anderson and C. E. Dibble, Salt Lake City: University of Utah Press, 1950-1969.
- FURST, P. T., *Hallucinogens and Culture*, Novato, CA; Chandler & Sharp, 1982, p. 141.
- HERNÁNDEZ, Francisco, "Historia Natural de Nueva España", en: *Obras Completas*, México, Universidad Nacional de México, 1959.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel, *Aztec Thought and Culture*, Norman, OK: University of Oklahoma Press, 1990.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, "De las plantas medicinales y de otras cosas medicinales", en: *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1971, v. 9.

- _____, "Descripción de medicinas en textos dispersos del Libro xi de los Códices Matriense y Florentino", en: *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1974, v. II, p. 75.
- _____, *Cuerpo humano e ideología*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1984, p. 416.
- LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco, Primera parte de la *Historia general de las Indias*, Madrid, Ediciones Atlas, 1946.
- _____, *Conquista de Méjico*, Madrid, Ediciones Atlas, 1946.
- MADSEN, William, *The Virgin's children. Life in an Aztec village today*, Austin, University of Texas Press, 1960.
- MAYAGOITIA, L., DÍAZ, L. J. & C. M. CONTRERAS, Psychopharmacologic analysis of an alleged oneirogenic plant: *Calea Zacatechichi. Journal of Ethno-Pharmacology*, 1986, 18, 229-43.
- MENDIETA, Jerónimo de, *Historia Eclesiástica Indiana*, Madrid, Ediciones Atlas, 1973.
- MOLINA, Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, México, Editorial Porrúa, 1970.
- MONARDES, Nicolás, Primera, segunda y tercera partes de la *Historia medicinal: de las cosas que se traen de nuestras Indias Occidentales que sirven en medicina*, Sevilla, 1580, p. 88.
- MONTOYA B., José de Jesús, *Atlas: etnografía de un pueblo náhuatl*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1964.
- Relaciones Geográficas de México*, editada por Francisco del Paso y Troncoso, Editorial Cosmos, México, 1979, p. 61.
- Relaciones Geográficas de Oaxaca*, Editada por Francisco del Paso y Troncoso, México, Editorial Innovación, S. A., 1981, p. 203.
- RUIZ DE ALARCÓN, Hernando, "Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que aún se encuentran entre los indios de la Nueva España", en: *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, Notas y comentarios de Francisco del Paso y Troncoso, México, Ediciones Fuente Cultural, 1953.
- SÁNCHEZ DE AGUILAR, Pedro, "Informe contra los adoradores de ídolos del obispado de Yucatán", en: *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, México, Ediciones Fuente Cultural, 1953, p. 279.

- SAHAGÚN, Bernardino de, *Historia General de las cosas de Nueva España*, México, Editorial Porrúa, 1969.
- SCHEFFLER, Lilian, *Magia y brujería en México*, México, Panorama Editorial Botas.
- SUÁREZ DE CEPEDA, Juan, *Relación de los Indios Colimas de la Nueva Granada*, México, Editorial Innovación, 1983, p. 12.
- TORQUEMADA, Juan de, *Monarquía Indiana*, México, Editorial Porrúa, 1975, libro 12.

LOS "PRIMEROS MEMORIALES" Y EL CÓDICE FLORENTINO

ARTHUR J. O. ANDERSON

De los cuatro insignes frailes etnógrafos de la Nueva España del siglo xvi —fray Toribio de Benavente o Motolinía, fray Andrés de Olmos, fray Bernardino de Sahagún y fray Diego Durán— Motolinía es el primero que llega. No es el primero que registra lo que sabe de la civilización de los indios conquistados aunque parece que haya empezado a escribir sus *Memorias* a mediados del decenio de 1530-40 y que terminará su tarea alrededor de 1540. Es obra de un escritor optimista, pues nada expresa de los recelos tocantes a la conversión de los naturales expresados más tarde por Sahagún y aun por Durán. Cierto es que es obra de un misionero franciscano de la observancia —obra empero que elabora un fraile ocupado en varios importantes cargos administrativos, hábil en asuntos prácticos, instruido en la política de Nueva España y por tanto obra que exhibe puntos de vista y propósitos diferentes de los que se encuentran en lo escrito por Sahagún o Durán: obra que además no puede haber sido escrita cuidadosa y deliberadamente, pues nos dice que "muchas cosas después de escritas aún no tuve tiempo de volver a leer, y por esta causa sé que va algo vicioso y mal escrito".¹

Por haber sido compañero y amigo de Juan de Zumárraga, primer obispo de México, Olmos también se ha de haber ocupado en importantes cargos administrativos, pues se dice que fundó siete conventos, sirvió como provincial y como comisario general y estableció misiones en las regiones totonacas, huaxtecas y otras. Desgraciadamente nada se sabe con certeza acerca del *Libro de Antigüedades* que escribió, encargado por el obispo Ramírez de Fuenleal, pero nos quedan su *Arte de la Lengua Mexicana* con sus *huehuehtlahtolli* (1547) y varios otros *huehuehtlahtolli* rescatados y editados a fines del siglo por fray Juan

¹ Fray Toribio de Benavente o Motolinia, *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y los naturales de ella*, ed. Edmundo O'Gorman, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1971, p. 15.

Bautista, y sabemos que influyó e inspiró a Sahagún y tal vez a Durán en sus indagaciones y escrituras. Sabemos algo de sus métodos como etnógrafo, pues nos dice Ángel Ma. Garibay K. que "La manera de indagación consistió en examinar documentos históricos del pasado: pinturas que los caciques y principales tenían de sus antiguallas . . . , hacer interrogatorios a los más ancianos. ¡Nada había de agregar Sahagún a su propia empresa . . ."²

Ni Sahagún ni Durán se hallaron ocupados en tareas administrativas y por ellas restringidos de la misma manera que lo fueron Motolinía y Olmos. Ciento es que Sahagún sirvió como guardián en no sabemos cuántos conventos y, hacia el fin de su vida, como definidor provincial, pero ordinariamente parece haber podido dedicarse más exclusivamente e íntimamente a los problemas de la conversión de los indígenas. Estos problemas los trata de solucionar en parte por medio de sus indagaciones y escrituras, que son muchas y continuas. Lo mismo se puede decir acerca de la vida de Durán, salvo que no hay noticia de ningún cargo además de sus deberes como presbítero probablemente en Chimalhuacán Atenco y en Hueyapan.³

Instructivo es considerar una comparación de los métodos de investigación de estos frailes hecha por Garibay:⁴

SAHAGÚN

...llega en 1529 . . . y perdura hasta morir, en el último decenio del siglo. Ve mucho, indaga mucho, sabe mucho . . .

Sahagún procede con aires científicos. Reúne ancianos —método de Olmos— y por su parte pone como intérpretes y amanuenses a sus viejos discípulos de Tlatelolco . . . instrumentos eficaces para la recopilación de materiales de información. Más tarde él se pondrá a leer y a

DURÁN

...llega de cinco años, a lo más en 1542 y se está hasta morir. Vive en Tezoco y convive netamente con los indios.

De ellos aprende las encantadoras noticias de primera vista que nos da en sus libros. Si a los dieciocho años va a la orden de Santo Domingo, ya lleva atesorado el conocimiento del medio en que se crió. Lo cual vale infinito para la tarea de la descripción de sus costumbres.

² Ángel María Garibay K., *Historia de la literatura náhuatl*, México, Editorial Porrúa, S. A., 1953-54, v. 2, p. 30.

³ Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la Tierra Firme*, ed. Ángel María Garibay K., México, Editorial Porrúa, S. A., 1967, v. 1, p. xii.

⁴ *Ibid.*, v. 2, p. 8-9.

revisar y más revisar sus documentos . . .

Sahagún se pliega también a manuscritos indios. Tenemos claras muestras en sus primeras informaciones de Tepepulco. Pero él supera a los manuscritos . . . elabora una Historia . . . en el sentido humanístico de Plinio y más describe las cosas que los hechos de la Nueva España . . .

[Sahagún escribe en] castellano limpio y bello, con tintes arcaicos.

También se pueden comparar los propósitos de sus indagaciones y escrituras según lo que expresan ellos mismos:⁵

Para predicar contra estas cosas [la idolatría, los ritos y supersticiones idolátricas, agüeros, abusiones, etc.] y aun para saber si las hay, menester es saber cómo las usaban en tiempo de su idolatría, que por falta de no saber esto, en nuestra presencia hacen muchas cosas idolátricas sin que entendamos . . . Y los confesores ni se las preguntan ni piensan que hay tal cosa, ni saben lenguaje para se lo preguntar ni aun lo entenderán aunque se lo digan: pues porque los ministros del evangelio que sucederán a los que primero vinieron en la cultura de esta nueva viña del Señor no tengan ocasión de quejarse de los primeros por haber dejado a oscuras las cosas de estos naturales de esta Nueva España . . . escribí doce libros

Durán busca los mismos caminos que Olmos. Busca pinturas, manuscritos, relatos y requiere informaciones orales. Fuera de las sistemáticas conserva las que en sus caminatas por aquellos campos le dan los indios en su conversación. Y de todo eso forja su historia . . . se dedica con mayor empeño a la historia que llamaríamos política.

. . . el [castellano] de Durán es el criollo que había de implantarse en México . . .

. . . jamás podremos hacerles [los indígenas] conocer de veras a Dios, mientras de raíz no les hubiéramos tirado todo lo que huele a la vieja religión de sus antepasados . . . he entendido que aunque queramos quitarles de todo punto esta memoria de Amalek, no podremos por mucho trabajo que en ello se ponga si no tenemos noticia de todos los modos de religión en que vivían.

⁵ Fray Bernardino de Sahagún, *Códice Florentino*, México, Gobierno de la República 1979, v. 1, prólogo del libro I.

de las cosas divinas o por mejor decir idolátricas y humanas y naturales de esta Nueva España . . .

Semejantes propósitos han de haber estimulado a Olmos al emprender la recopilación de su libro de las antigüedades de los indios, especialmente de los nahuas, pues se le encargó al obispo Ramírez de Fuenleal para que hubiese alguna memoria de aquellas antigüedades “y lo malo y fuera de tino se pudiese mejor refutar, y si algo bueno se hallase, se pudiese notar”.⁶ Según lo que expresa Motolinía acerca de sus propósitos como autor de los *Memoriales* y la *Historia*, parece que escribiera para dar placer al conde-duque de Benavente. Dice: “creo yo que vuestra ilustrísima señoría, como cierto y leal servidor de Jesucristo, se gozará en saber e oír la salvación y remedio de los convertidos en este nuevo mundo”,⁷ aunque más probable es que como buen franciscano de la observancia hubiese sido inspirado por motivos semejantes a los que arriba hemos reproducido.

Claro es que entre los cuatro frailes etnólogos Sahagún —con sus “hasta diez o doce principales ancianos” en Tepepolco aumentados más tarde en Tlatelolco por los “hasta ocho o diez principales, escogidos entre todos, muy hábiles en su lengua y en las cosas de sus antigüallas”, con los cuatro “latinos” en Tepepolco y los “cuatro o cinco colegiales, todos trilingües”⁸ en Tlatelolco, con el constante repaso de sus manuscritos y las continuas expansiones y perfeccionamientos de su plan y no obstante las interrupciones y retrasos que le impedían o los errores que de vez en cuando se encuentran en su obra, con su anticipación de tantos de los métodos y medios que hoy día consideramos como necesarios y modernos —es el que es más eficaz y completamente confiable, se empeña en cumplir sus deberes como religioso y nos proporciona informaciones sobre los indígenas prehispánicos de las regiones centrales de México.

Animado por el mandamiento del provincial, fray Francisco Toral, se pone a la obra probablemente en 1558 ó 1559 y empieza a compilar los que llamamos sus “Primeros Memoriales” en Tepepolco, cabecera populosa aunque no de primera importancia, sujeta al reino de Tezcoco durante los últimos decenios de la época prehispánica. No se

⁶ Fray Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica india*, ed. Joaquín García Icazbalceta, México, Editorial Porrúa, S. A., 1980, p. 75.

⁷ Motolinía, *op. cit.*, p. 4.

⁸ Sahagún, *op. cit.*, v. 1, prólogo del libro II.

sabe porqué le tocó a Sahagún pasar dos años en el convento en Tepepolco, pero a juzgar por los extensos testimonios acerca de la antigua religión y los ritos de los indígenas incluídos en los "Primeros Memoriales", no era mal escogido este lugar para iniciar la investigación proyectada por Sahagún y para probar la eficacia de la minuta que presentó a sus informantes, salvo que siendo población periférica en donde con los de idioma náhuatl convivían otomíes y además otros que hablaban "chichimeca", sus costumbres y modos de vivir diferían algo de los ya establecidos y característicos de la zona central de los aztecas y tezcocanos. Por otra parte, considerando la proximidad de territorio tlaxcalteca y un campo en donde los guerreros jóvenes guerreaban en los *xochiyaoyotl* o "guerras floridas", Tepepolco ha de haber sido buen sitio para hacer preguntas acerca de las cosas bélicas.⁹

Las informaciones recopiladas en Tepepolco, tales como existen hoy, se dividen en cuatro partes o capítulos: 1) de los dioses (*teteo*), subdividido en catorce párrafos; 2) del cielo y el infierno (*ilhuicacayotl iuan mictlanyotl*), en siete párrafos, del señorío (*tlatocayotl*), en diecisiete párrafos y de las cosas humanas (*tlacayotl*), en once párrafos. Bien puede ser que originalmente se concluyeran los *Primeros Memoriales* con un quinto capítulo, de las cosas naturales (tal vez designado como *tlalticpacayotl*, cosas de la tierra), pues trataría de materias en que Sahagún se interesaba mucho, y hay indicios de que en 1762 un impresor madrileño poseía un manuscrito sahaguniano, ya desaparecido, con "muchas pinturas de esas cosas de la historia natural".¹⁰

Sea esto como fuere, pocas de las informaciones en los cuatro capítulos se incorporaron en el terminante resultado de las investigaciones de Sahagún tales como las conocemos en el *Códice Florentino*.

Debemos a las indagaciones de Francisco del Paso y Troncoso, durante su larga estancia en Europa (1892-1916), la selección de 88 folios de los *Códices Matritenses* (fols. 250 r-303 v del Manuscrito del Palacio y fols. 51 r-85 v del Manuscrito de la Academia) como representantes de la primera etapa de las investigaciones, en Tepepolco, a

⁹ H. B. Nicholson, "Preface and General Introduction", *The Primeros Memoriales of Fray Bernardino de Sahagún*, University of Oklahoma Press, en prensa.

¹⁰ Wigberto Jiménez Moreno, *Fray Bernardino de Sahagún y su obra*, México, Editorial Pedro Robredo, 1938, p. 30-31; H. B. Nicholson, "Sahagún's 'Primeros Memoriales', Tepepolco", en *Handbook of Middle American Indians*, v. 13, 1^a parte, Guide to Ethnohistorical Sources, Austin, Texas: University of Texas Press, 1973, p. 208, n. 24, en que se cita a Joaquín García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, México, 1886, p. 255-6. Véase también Luis Nicolau d'Olwer, *Fray Bernardino de Sahagún (1499-1590)*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1952, p. 179.

las cuales se les dio el nombre de "Primeros Memoriales". Varios náhuatlatores se han interesado en su traducción, pero no ha existido versión completa hasta la de Thelma Sullivan, que mientras estas palabras se escriben está en la prensa.¹¹

EL PRIMER CAPÍTULO DE LOS "PRIMEROS MEMORIALES"

Párrafos 1 y 2

Del primer párrafo del primer capítulo nada se puede decir, pues al texto actual le falta el dicho párrafo y por tanto no se sabe el título original del capítulo: el de "Teteo" o Dioses se debe a Jiménez Moreno y el de "Ritos, Dioses" se debe a Paso y Troncoso. Por tanto, también, tan sólo podemos conjeturar que hubiera podido ser el título y el contenido del primer párrafo. Según las posibilidades sugeridas por un examen de materias que se encuentran en el *Códice Florentino* pero que faltan en el primer capítulo de los "Primeros Memoriales", podría haber sido mitológico, tal vez algo semejante a las materias semi-míticas tocantes a Huitzilopochtli, Tezcatlipoca y Quetzalcóatl en el libro III del *Códice Florentino*.¹² Otra posibilidad lógica (aunque no hay nada semejante en dicho códice) es que Sahagún pudiera haber comenzado con algo tocante a la cosmología y cosmografía de los antiguos naturales.

En el segundo párrafo —*ym inlhuiuh, in teteu*, las fiestas de los dioses— se relatan los ritos realizados en honra de los dioses en cada una de las dieciocho veintenas del año que corresponden a las descritas en los capítulos 20-38 del libro II del *Códice Florentino*, y además, la fiesta de Atamalcualiztli, celebrada cada ocho años, que se encuentra en el apéndice. Se presentan estas informaciones por medio de diecinueve pinturas o ilustraciones explicadas en los textos en náhuatl que las acompañan, no al pie de la página como nos dice Sahagún en el prólogo del libro II sino al lado de las pinturas. Sólo el texto de la descripción de Atamalcualiztli se utilizó en el *Códice Florentino*. Siendo las descripciones de las festividades muy abreviadas, les faltan muchos de los detalles que enriquecen las del códice; no obstante, se pueden notar grandes e interesantes diferencias entre los ritos celebrados en Tepepolco y en Tenochtitlan.

No es aquí el lugar para el estudio detenido de tales variaciones, pero consideremos como muestra el tratamiento de la quinta fiesta, la

¹¹ Nicholson, "Preface and General Introduction".

¹² H. B. Nicholson, "Sahagún's 'Primeros Memoriales', Tepepulco", p. 208.

de Toxcatl (etimología dudosa; tal vez "nuestra segura"), en ambas fuentes. La descripción en el *Códice Florentino* pone énfasis en la selección del personificador del dios Tezcatlipoca, hermoso guerrero cautivo de figura perfecta a quien le dan el nombre Titlacahuan, y a sus últimos días antes de su sacrificio al dicho dios, y al final del capítulo se menciona también el sacrificio de un tal Ixteuale, compañero del dicho Titlacahuan. La descripción en los "Primeros Memoriales" nos informa definitivamente que en esta fiesta no había sacrificios humanos; solamente se hacían ofrendas y se decapitaban aves. Los informantes en Tepepolco dijeron a Sahagún que para esta fiesta se hicieron figuras de los dioses Yiacatecuhtli y Tezcatlipoca; los que le aconsejaban en Tlatelolco o tal vez en Tenochtitlan, aunque le dijeron que se celebraba la fiesta en honra de Tezcatlipoca, no mencionan la formación de una figura de este dios ni de Yiacatecuhtli, pero en cambio describen detalladamente la confección de la figura de Huitzilopochtli hecha de una masa de bledos.

Otra muestra del modo en que se diferencian estos relatos nos ofrecen las descripciones de la novena fiesta o veintena y la décima, que se llaman Miccaihuitontli (fiestecita de los muertos) y Huey Miccaihuitl (gran fiesta de los muertos) en los "Primeros Memoriales". En la primera de estas veintenas se trae el árbol que llaman *xocotl*, al que la gente ofrece ofrendas y la diosa Teteo Innan o más bien su personificadora ofrece flores. Todos se adornan con flores al ir a encontrar el árbol, y lo enhiestan. En el segundo, de una masa de bledos confeccionan una imagen del dios Otontecuhtli y la colocan en lo alto del árbol. Al dios Yiacatecuhtli se sacrifica su personificador; se forma una procesión alrededor del árbol, y hay rivalidad entre varios jóvenes que tratan de alcanzar y llevarse la imagen de Otontecuhtli. Segundo el *Códice Florentino* la primera de estas veintenas se llama Tlaxochimaco (se ofrecen flores) y la segunda Xocotl Huetzi (se cae el *xocotl* o fruta). Se dedica Tlaxochimaco a la recolección de toda especie de flores, las cuales se ofrecen a todos los dioses y se usan para adornar los templos y las casas. Sigue una danza de guerreros con sus amigas en el patio del templo de Huitzilopochtli y se concluyen las festividades con cantares a tales dioses como Omacatl, Chicome Coatl, Ehecatl, Coatl Xoxouhqui, etcétera. La traída del *xocotl* durante este mes se menciona en la descripción de la segunda de estas veintenas. Se enhiesta y se adorna; se confecciona la imagen que se coloca en lo alto del árbol. Hay exhibición y danzas de los cautivos que entonces se sacrifican a Xiuhtecuhltli, dios de fuego. Siguen danzas y cantares y la rivalidad entre los jóvenes que

compiten entre sí para conseguir la imagen en el árbol; lo desmontan, y al joven afortunado le gratifican.

Basta lo arriba escrito para indicar no sólo que existen diferencias entre ambos textos que merecen detenido y cuidadoso estudio, sino que dichas diferencias se explican por lo menos por dos clases de distinción: 1) las diferencias regionales entre poblaciones de distintos desarrollos históricos y étnicos y 2) las diferencias imputables a las distinciones entre una población numerosa enriquecida por sus múltiples estímulos económicos y culturales y la otra, menos populosa, menos dotada de tales estímulos y por lo tanto más sencilla y menos culta.

Termina este párrafo con la relación de la fiesta llamada Atamalcualliztli (comida de tamales de agua) celebrada cada ocho años. Se encuentra este texto en ambas fuentes, en las que son iguales salvo que el del *Códice Florentino* empieza con un párrafo de introducción y hay ligeras distinciones de vez en cuando en dicción y puntuación. La omisión de cinco vocablos hacia el fin del relato en el códice que este texto es copia, probablemente tomada de los "Primeros Memoriales".

Párrafos 3 y 4

Los párrafos 3 y 4 contienen materias utilizadas en el apéndice del libro II del *Códice Florentino*. El título del primero de éstos, el tercer párrafo, reza como sigue:

Inic. iii. parrapho ipan mitoa yn izquitlamantli ynic tlayecoltiloya
teteu.

Tercer párrafo, en que se dicen las varias cosas con que eran servidos los dioses.

Lo que sigue en los "Primeros Memoriales" se encuentra organizado en el *Códice Florentino* en cuatro secciones distintas, cuyos títulos son:

Nican moteneoa in quenin tlamanaiya yoan in tlein ic tlamanaiya yn inteupan, in mexica,

Vncan mitoa in quezquican nocoloia yn eztli ic tlamanaloia.

Nican mitoa in vel nelli tlamaniztli, in quichioaia, inic quimavitziliaia tlacateculotl.

Aquí se declara cómo ofrecían ofrendas los mexicanos y con qué ofrecían ofrendas.

En donde se dice en cuántos lugares se derramaba la sangre con que se ofrecían ofrendas.

Aquí se relatan verdaderamente las ofrendas que hacían con que

Imeloaca in oc cecni tlamanaliz- honraban al demonio.
 tli in çan no ic quimavitziliaia Declaración de otras ofrendas con
 Diablo. que también honraban al diablo.

Ligeras discrepancias hay entre ambos textos. La mayor parte de ellas son de poca importancia y se explican, sin duda, por el descuido o la prisa del amanuense que hizo la copia, como, por ejemplo, el escribir *tlatlacaliztli* por *tlatlatlaçaliztli*, o el omitir o añadir un vocablo o más. Tales errores no cambian el sentido del pasaje, aunque de vez en cuando se omiten detalles de posible interés. Por ejemplo, en la descripción del *tlenamaquiliztli* (según la letra, ofrecimiento de fuego, refiriéndose empero al ofrecimiento de incienso) en el incensario, dice el *Códice Florentino*: *vncan contemaia in tlexuchtli in tlemaco, in oconxopiloque* (ahí en el incensario echaban las brasas; cuando las habían apoyado...), mientras en los "Primeros Memoriales" el dicho trozo reza: *vncan contemaia in tlexuchtli in tlemaco yc conxopiloyaa in tlexochtli yn ocoxupiloque...* (ahí en el incensario apoyaban las brasas; con [el incensario] apoyaban las brasas; cuando las habían apoyado...). Las pinturas o dibujos que en los "Primeros Memoriales" acompañan el texto hasta la descripción de *Tlachpanaliztli* (acción de barrer) no aparecen en el *Códice Florentino*.

El cuarto párrafo de este capítulo de los "Primeros Memoriales" se intitula como sigue:

Inic. iii. parapho [sic] ypan mo-
 teneva iz yn izquinti tlatequipano-
 vaya yn ichan gegeyaca tetcu.

Cuarto párrafo, en que se enumera-
 ran todos los que servían en las casas
 de cada dios.

Corresponde al siguiente párrafo en el apéndice del Libro II del *Códice Florentino*, cuyo título reza:

Imelaoca in izquintin tlatequi- Declaración de todos los que ser-
 panoaia in inchachan cecenme teteu. vían en las casas de sendos dioses.

Errores existen en este párrafo en el apéndice semejantes a los arriba descritos, y casi todos son de poca importancia. En cambio hay algunos pasajes que difieren tanto que vale la pena reproducir las variantes:

En *Molonco teohua*, se dice que el oficio de este sacerdote consistía en que:

“Primeros Memoriales”

...ipan tlatoaia, in copalli, in olli, in amatl, in tlilli inic moçaia in iehoatl chicvnavecatl ... (disponía del incienso, el hule, el papel, la tinta negra con que se pintaba al [personificador del dios del viento] Chiconauh Ehecatl ...)

...ipan tlatoaia, in amatl in copalli, in vlli, in tlilli, in isquich itech moñaquia in iehoatl in iquac miquia, auh in tlilli ic moçaia in chicunavecatl ... (disponía del papel, el incienso, el hule, la tinta negra, todo lo que éste requería cuando muriese, y la tinta negra con que se pintaba [el personificador del dios] Chiconauh Ehecatl) ...

Como se verá, la descripción del *Ometochili Idem* en el *Códice Florentino* implica que el oficio de este sacerdote fuera igual al del *Ometochili Papatzac*, el sacerdote precedente; la de los “Primeros Memoriales” es totalmente distinta:

... ipan tlatoaia in tlaqualli in ietl in xochitl in ie isquich omito auh itech monequi in ome tochtli in icoac motonaltiaia ipan atl caoallo (disponía de la comida, el tabaco, las flores y el papel y el incienso, todo lo arriba dicho y que se necesitara para [el personificador de] Ome Tochtli cuando se le celebraba el día [de este dios] durante [la veintena] Atl Cahualo).

Çan no iuhqui catca in itequiuuh, vme tochtli papatzac, auh in mu-chivaia ipan in atl cavalo (Semejante era su oficio al de Ome Tochtli Papatzac, y se realizó durante [la veintena de] Atl Cahualo).

También difieren entre sí los relatos tocantes a *Acolnahuatl Acolmiztli*, quien se encargaba de los atavíos de Motecuhzoma cuando hacía penitencia:

... yn tilmatli xicolli yoan poçolcactli (la manta, el chalequillo y las sandalias de espuma [es decir, de hule]).

... çan ipan in veuey ilhuitl moçaoaia, ipan in netlalocaçaoaloia, yoan in netonatiuhçaoaloia, yoan in nequecholçaoaloia: ipan tlatoaia in tilmatli, in xicolli, yoan in poçolcactli. (Sólo hacía penitencia du-

rante las grandes fiestas: cuando se ayunaba para [el dios] Tlaloc y se ayunaba para el sol y se ayunaba para [la fiesta de] Quecholli. Disponía de la manta, el chalequillo y las sandalias de espuma).

Ambos textos carecen de ilustraciones.

Párrafo 5

El quinto párrafo se introduce con el siguiente título:

Inic. v. parapho [sic] ypan mitoa
in quenin muchichivaya y çeçeyaca
teteu.

Quinto párrafo, en que se dice
cómo se ataviaban cada uno de los
dioses.

Consiste en una serie de 41 figuras representando 37 dioses o grupos de ellos, o tal vez sus personificadores, pintadas en la mitad derecha de la página, acompañadas a la izquierda por las identificaciones en náhuatl de los detalles de los atavíos. Es probable que los dibujos no sean los originales, sino que sean copias de los que representaran los informantes a Sahagún, pues las identificaciones no están escritas al pie de la página, como nos dice en el prólogo del libro II, y parecen ser más bien copias hechas por los "gramáticos trilingües" que representaciones hechas por *tlacuilo* o artista instruido. Sea como fuere, no se reprodujeron estas materias en el *Códice Florentino*, pues lo que se incluye en el libro I de dicho códice (De Los Dioses) se reunió más tarde en Tlatelolco. Sin embargo, claro es que de los 22 dioses pintados en las seis planchas que preceden el texto del libro I, 20 son copias en estilo algo europeizado de los reproducidos en este quinto párrafo. Además, interesante es notar que aunque las descripciones de los atavíos en el códice difieren en general de los de los "Primeros Memoriales", hay cuatro, las de Xipe, Macuilxochitl, Yiacatecuhtli y Nappatecuhtli, que corresponden estrechamente a las recogidas en Tepepolco.¹³

¹³ Ellen Taylor Baird, "The Artists of Sahagún's Primeros Memoriales", en *The Work of Bernardino de Sahagún*, ed. J. Jorge Klor de Alva, H. B. Nicholson y Eloise Quiñones Keber, Albany, New York: State University of New York, 1988, p. 227; Eloise Quiñones Keber, "Deity Images in the *Primeros Memoriales* and *Florentine Codex*", en la obra citada, p. 270-72; H. B. Nicholson, "The Iconography of the Deity Representation in Fray Bernardino de Sahagún's *Primeros Memoriales*", en la obra citada, p. 230-31, y "Sahagún's 'Primeros Memoriales', Tepepolco", p. 211.

Párrafos 6 a 10

Cinco párrafos siguen cuyos textos no se utilizan en las subsiguientes revisiones del Códice:

Párrafo 6: 24 vocablos enumerando objetos necesitados en los templos.

Párrafo 7: 15 vocablos enumerando varios templos, edificios, objetos y localidades relacionados a ellos, con una pintura generalizada de lo enumerado.

Párrafo 8, sin texto, intitulado *in quezqui tlamatli in intellavelit in teteu* (algo de la ira de los dioses contra la gente).

Párrafo 9: nombres o títulos de cinco jerarcas mexicanos.

Párrafo 10: enumeración de 23 de los dioses con vocablos indicando sus oficios, sus poderes, sus atributos.

De los últimos cuatro párrafos, todos aparecen en el *Códice Florentino*. En cuanto a los primeros tres de éstos, sus textos son casi exactamente iguales con excepción de las usuales diferencias en la ortografía y algunos cambios en la fraseología de mínima importancia. Por ejemplo, no se nota casi nada de diferencia entre los textos que introducen la materia del párrafo 11:

Párrafos 11 a 14

“Primeros Memoriales”

Códice Florentino

Inic. xi. parrapho ipan moteneoa
in quenin tlayecoltiloia tonatihu
ioan quezquipa in tlapitzaloya in
cemilhuitl in ceyoual ioan quezquipa
in tlenamacoya ion neçvaloya.

Imelaoaca, in quenin tlaiecultiloia
tonatiuh; yoan quezquipa in tlapi-
tzaloia in cemilhuitl yoan in ceoool:
yoan quezquipa in tlenamacaya.

En ambos trozos se declara “cómo era servido el sol y cuántas veces de día [y] de noche tañían las flautas; además, cuántas veces se ofrecía incienso y se ayunaba”; salvo que en el códice se omite la última frase. En cuanto a otras diferencias, no hay nada más digno de atención que la sustitución hacia la conclusión de esta sección en el códice de *auh inon catca* por *Auh in vncan catca*, y *mitovaia in iaumiqui* por *mitoaya yn oyaomic*.

Inic. xii. parrapho, ipan mitoa in quezqui tlamtatl, yn oncan mochivaya tlatequipanolitzli yn vncan tlatlaltecolocalco (Duodécimo párrafo, en que se relatan algunas de las tareas que se realizaban allá en las casas de los demonios).

En los relatos que siguen no se encuentra discrepancia más notable que *çan no iehoantin* en el códice en lugar de *iehoantin*, en la declaración acerca de *acxoiacaquilitzli* (la acción de acarrear ramas de abeto).

El décimotercio párrafo de los "Primeros Memoriales" difiere de la sección correspondiente del códice tan sólo en el título introductorio:

Inic. xiii. parrapho ipan moteneva in quenin tlatlauhtilo ya diablome ivan juramento (Décimotercio párrafo, en que se informa cómo se suplicaba a los diablos y [cómo se hacían] juramentos).

Ambos textos difieren mucho en el tratamiento de los cantares de los dioses, que se encuentran en el décimocuarto párrafo, que es uno de los más importantes e interesantes en este capítulo de los "Primeros Memoriales". Comencemos comparando los títulos introductorios:

Inic matlactli onavi parrapho ipan mitoa in icuic catca vitzilpochtli (Décimocuarto párrafo en que se dice lo que era el cantar de Huitzilopochtli).

Imelaoaca in neiehecoliztli anoço tlatequipanolitzli in muchioaia teupan in tlacateculocalco (Declaración de los ejercicios o tareas que se realizaban en los templos, las casas del demonio).

Imelaoaca in quenin tlatlauhtilo ya diablome, yoan in quenin muchioaia Juramento (Declaración de cómo se suplicaba a los diablos y y cómo se hacían juramentos).

Nican mitoa in incuic catca, in tlatlauhtilo inic quinmavitziliaia in inteupan, yoan in çan quiaaoac (Aquí se dicen los que eran los cantares de los demonios con que les honraban en sus templos y fuera de ellos).

Hubiera sido lógico en los "Primeros Memoriales" dedicar un párrafo de introducción a cada uno de los diecinueve cantares restantes; sin embargo, tan sólo se identifican por medio de los nombres de los dioses a los cuales pertenecen: *Tlalloc icuic* (Cantar de Tlaloc), etcétera.

La más notable diferencia entre su presentación en ambos manuscritos es que en el *Códice Florentino* se omiten las glosas explicativas de los cantares que se encuentran en los "Primeros Memoriales", y que les antecede un comentario atribuyendo estos cantares al diablo, subrayando lo difícil y abstruso y advirtiendo al lector de lo pernicioso oculto en ellos. Sahagún nunca emprendió su traducción personalmente ni se la encargó a ninguno de sus informantes o alumnos auxiliares, sea por no haber interrogado a los que le hubiesen podido ayudar, sea por no haber insistido, confrontado por los que "no tuvieron a bien darle la verdadera sentencia", sea por su aborrecimiento de lo que consideraba ser diabólico.¹⁴

Por lo que toca a otras diferencias —las de menos importancia— entre estos manuscritos, leamos primero la crítica de Ángel Ma. Garibay K., quien dedicó tantos años el estudio de estos cantares:

la escritura de estos poemas es descuidada en lo general. Estas faltas que hallamos... son indicio de que se estaba copiando de otro manuscrito. Es la procedura normal de Sahagún y sus auxiliares. No tenemos en ninguno de los textos de la obra documental nada primitivo. No tenemos sino copias. Y como en todo caso de copia sucede, las fallas y errores de transmisión redaccional se acumulan.¹⁵

Circunstancia que siempre debemos tener en cuenta mientras consideramos estos textos. Extraordinario es, tal vez, que por lo común no existan ni muchos ni muy graves errores.

Podemos ser indulgentes al contemplar las muchas usuales diferencias en la ortografía y la puntuación, pues en el siglo xvi hay poca uniformidad en el arte de escribir. Sólo descuido o inusitada prisa empero podrían explicar el haber escrito *Aiavelmeva* o *viualmeva* en el *Códice Florentino* por *xivalmeva*, lo que aparece en los "Primeros Memoriales" en el cantar de Ayopechtlí. Y hay que confesar que la combinación de las diferencias y peculiaridades en la grafía, en la división de los vocablos, en la retención de arcaísmos, en los préstamos e influencias procedentes de pueblos vecinos han contribuido a las dificultades en la traducción de estos cantares.

¹⁴ Alfredo López Austin, "The Research Method of Fray Bernardino de Sahagún: the Questionnaires", en *Sixteenth-Century Mexico: the Work of Sahagún*, ed. Munro S. Edmonson, Albuquerque, New Mexico: University of New Mexico Press, 1974, p. 127; Ángel María Garibay K., *Veinte himnos sacros de los nahuas*, México: UNAM, Instituto de Historia, 1958, p. 23.

¹⁵ Garibay, *op. cit.*, p. 9.

Como en otros pasajes que se utilizaron en el códice, hay errores de omisión, como por ejemplo la última estrofa del cantar de Huitzilopochtli (*Pipilteca toyavan xinechoncentralizqui via, ycalipan yautiva, xinechoncentralizqui*), aunque se incluye la penúltima (*Amanteca toyav van . . .*). Y se omiten, de vez en cuando, repeticiones de vocablos; por ejemplo, en el mismo cantar, *teuhhtla, teuhhtla millacatzoa* (en los "Primeros Memoriales") se transcribe en el códice como *teuhhtla milacatzoa*; asimismo *niva huaya, niva ya, niva ya, a ycanauh* en el cantar de Amimitl se transcribe como *niva hoaia, nihoa ya, a canauh*.

Por otra parte, tomando en consideración las circunstancias ya mencionadas, hay pocas diferencias entre los textos de los cantares. Es probable, como insiste Garibay, que en la encuadernación de los "Primeros Memoriales" se volviera al revés la hoja final, resultando en aún más de las acostumbradas dificultades en la comprensión de algunos cantares.¹⁶ Este error, si error sea, no se corrige en el *Códice Florentino*.

EL SEGUNDO CAPÍTULO DE LOS "PRIMEROS MEMORIALES"

El capítulo que sigue es el más corto de los cuatro. Consiste en siete párrafos a los cuales se dieron números seguidos por un párrafo incompleto sin número. Los primeros cuatro de éstos se han provisto pródigamente de ilustraciones o figuras, pues se pueden contar 334 de ellos. El título de este capítulo, reproducido y traducido a continuación, nos informa de su contenido:

Inic vme Cap. ytech tlatoa in Capítulo Segundo, que trata de ilhuicacaiutl: yoan yn mictlancautl. lo celestial y lo infernal.¹

Más exactamente, trata de ciertos fenómenos astronómicos, de otros meteorológicos, de la cuenta de los años (el *xiuhpohualli*), de la cuenta de los días (el *tonalpohualli*), de varios agujeros, de varios sueños, de las características de *mictlan* y de las exequias celebradas por los señores difuntos.

Aunque no utilizó Sahagún nada del texto de este capítulo directamente en el *Códice Florentino*, se pueden notar ciertas corresponden-

¹⁶ *Ibid.*, p. 8, 17, 196, 221.

¹ Traducción conforme a la usanza de los clérigos y religiosos de la época. Más exactamente: lo que concierne al cielo o los cielos; lo que concierne a la región de los muertos.

cias entre las materias desarrolladas en este texto de los "Primeros Memoriales" y varios pasajes en los libros III, IV, V y VII, del códice y además veremos que varias de las pinturas se copiaron o sirvieron como modelos para ilustrar el códice.

Párrafo 1

Inic ce parrapho ipan mitoa in
intoca yntech tlanextia.

Primer párrafo, que relata los
nombres de los [cuerpos que] ilumi-
nan las cosas.

Es probable que las materias que forman este párrafo sirvieran como la base de los primeros cuatro capítulos del libro VII del códice, pues se distribuyen en el mismo orden en ambas fuentes: el sol, la luna, la constelación del *mamalhuaztli*, el lucero del alba, el cometa, la estrella fugaz, la constelación del *citlalxoncuilli* y la del *citlalcolotl*.² Pero las diferencias en su tratamiento son considerables. Algo semejante son los relatos del sol y de la luna, pero los del códice añaden el bello mito de Nanahuatl y Tecuciztecatl en Teotihuacan y el origen de estos astros. El del *mamalhuaztli* en los "Primeros Memoriales" describe siete ofrecimientos de incienso mientras que el códice, en que tan sólo hay tres, describe la costumbre de hacer quemaduras en las muñecas de los hombres en forma de la constelación. Del lucero del alba (*citlalpol*) en los "Primeros Memoriales" sólo se dice que resplandece, mientras que en el códice se añade que era reverenciado y aún temido y que al aparecer se le ofrecían cautivos sacrificados. La información acerca del cometa (*citlalin popoca*) es similar en ambos manuscritos; la tocante a la estrella fugaz (*citlalin tlamina*) es más amplia en el códice e incluye material adicional. Mientras que los "Primeros Memoriales" tan sólo notan que las constelaciones del *citlalxoncuilli* y del *citlalcolotl* resplandecen, el códice ofrece explicaciones de sus nombres.

En cuanto a las doce pinturas que corresponden a este primer párrafo, cinco o seis parecen haber servido como modelos de las que adornan el códice. Aun las de los "Primeros Memoriales" exhiben alguna

² Se desconoce la identidad del *Citlalxoncuilli* (zig-zag de estrellas) y del *Citlalcolotl* (estrellas en forma de alacrán). Fray Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, ed. Miguel León-Portilla, México, Editorial Porrúa, 1970, fol. 52r, dice que la constelación de los astilejos equivale al *Mamalhuaztli*. Sahagún, en los capítulos 3 y 4 del libro VII de su *Historia general*, se refiere a estas estrellas como los mastilejos, las que están en la boca de la bocina y los que se llaman "el carro".

que otra influencia europea en su delineación, influencia mucho más marcada en el códice.

Párrafo 2

Inic ome parrapho ypan mitoa in
intoca yn tlacpac eecaticpac mu-
chiva.

Segundo párrafo, en que se rela-
tan los nombres de los que se for-
man en alto, sobre los vientos.

Lo que se discute en este párrafo ocupa los capítulos 5 y 6 del códice en casi la misma ordenación y con diferencias a veces considerables:

"Primeros Memoriales"

Códice Florentino

Capítulo 5

Las características de los cuatro vientos (*eecatl*).

Los relámpagos y los rayos (*tla-
petlanilotl*, *tlatlatziniliztli*), atribui-
dos a los *tlaloque*.

La lluvia (*quiahuatl*): lo mismo.

El arco iris (*ayauhcoçamatotl*):
lo mismo.

La helada (*cetl*), atribuída al dios Itzlacoliuhqui: su duración.

Bajo título de *Tlalocan tecuhtli*
(el señor de Tlalocan) se descri-
ben los atributos del dios Tlaloc, la
fiesta de Etzalcualiztli y los atribu-
tos de los *tlaloque*, a quienes se
atribuyen las nubes, la lluvia, el gra-
nizo, la nieve, la neblina, los re-
lámpagos, los truenos y los rayos.

Descripción del arco iris; su apa-
riencia y sus efectos.

Capítulo 6

Semejante fraseología acerca de
su duración seguida de más amplia
discusión de las actividades agrí-
colas al terminar las heladas.

La nieve: semejante fraseología
acerca de sus efectos.

Las nubes: semejante fraseología.

Semejante fraseología acerca de
su pronóstico; amplias descripciones
de su efecto y de los hechizos del
dicho mago.

Las nubes (*mixtli*).

La nieve (*capayahuitl*).

El granizo (*tecihuatl*): cómo se
pronostica; el mago que echa el gra-
nizo.

En las ocho pinturas que acompañan el texto del párrafo, se reconocen las características ya descritas arriba, salvo que en el códice muy poco perdura del estilo artístico de los indígenas antiguos.³

Párrafo 3

Inic yei parrapho ypan mitoa yn xiuhpovalli.	Tercer párrafo, en que se relata la cuenta de los años.
---	--

Puede considerarse lo escrito en los “Primeros Memoriales” como el núcleo de la mucho más amplia relación en los capítulos 7 a 12 del séptimo libro del *Códice Florentino*, pues la sencilla explicación del comienzo de la cuenta con el año 1. *tochtli* (1-Conejo) seguida por las cuatro series de trece números con sus signos terminando con el *toxiuh molpilia* (“se atan nuestros años”) se ha abultado en el códice de manera que se incluyen materias sobre: 1) los signos; 2) su relación a las cuatro partes del mundo; 3) el año 1-Conejo como año de hambre y miseria; 4) la ceremonia de atar los años cada 52 años con: a) sus sacrificios humanos; b) el apagamiento de todo fuego y la distribución del fuego nuevo; c) la renovación del menaje de la casa después de haber desechado lo viejo y d) los regocijos y fiestas con que se celebraba el nuevo ciclo de años. Las figuras de los años con sus números se reorganizan y simplifican en el códice en la bien conocida forma de una rueda.

Párrafo 4

Inic navi parrapho ypan mitoa in tonalpovalli.	Cuarto párrafo, en que se relata la cuenta de los días.
---	--

También sirvió este párrafo como base de materias más extendidas en el *Códice Florentino*, las que constituyen el libro iv. Leemos lo esencial en forma breve y simplificada en los “Primeros Memoriales”; aunque se identifica cada trecenta por medio del nombre y número del

³ Acerca de las pinturas, véanse Baird, “The Artists of Sahagún’s Primeros Memoriales”, p. 219, y “Sahagún’s Primeros Memoriales and Codex Florentino”, en *Smoke and Mist, Mesoamerican Studies in Memory of Thelma D. Sullivan*, ed. J. Kathryn Josserand y Karen Dakin, Oxford, BAR, 1986, p. 16, y Quiñones Keber, “Deity Images and Texts in the Primeros Memoriales and Florentine Codex”, p. 204, y “An Introduction to the Manuscript and Its Illustrations” en *The Primeros Memoriales of Fray Bernardino de Sahagún*, en prensa.

primer día, la información acerca del destino prometido al que entonces naciera se aplica con uniformidad durante la trecena entera. Tal no es el caso en el códice. Mucho más amplia y complicada es la información, y la fortuna del que naciera en cualquiera de las trecenas podría variar de día en día. El día propicio para el rito del llamado "bautismo" u ofrecimiento de la criatura a la diosa del agua, Chalchiuhtli Icue, o el comportamiento personal aceptable, o varias otras circunstancias podrían mitigar un destino desastroso; al contrario, las actividades perversas, el descuido, la pereza, etcétera, podrían arruinar la mejor fortuna. Mientras que en los "Primeros Memoriales" un párrafo basta para la discusión de cada trecena, en el códice digresiones, complicaciones y la añadidura de materias relacionadas a veces exigen dos o tres capítulos adicionales.

En cuanto a lo bueno o lo mal esperado en cada trecena, el lector puede notar cierta conformidad entre los textos. Los siguientes trozos, el primero siendo un párrafo entero sacado de los "Primeros Memoriales", y el segundo siendo el primer párrafo del capítulo 29 del códice, pueden servir como ejemplos:

"Primeros Memoriales"

Códice Florentino

Inin matlactli vmey tonalpovalli. Cenca no qualli in itoca. Ce cozcaquauhtli mitouaya veve tonalli in aquin vncan tlacatia pilli vevetziz. Auh ça no iuhqui in tlacpac omito yn itech povi pipilti yoan in macevalti motlamachtiz. &c. (Esta trecena también era muy buena. Su nombre era 1. Buitre. Dizque era el signo de los ancianos. El que entonces naciera noble se haría viejo. Y asimismo, como se dijo arriba, cupo la suerte de los nobles y los plebeyos que serían ricos. Etcétera).

In ce cozcaquauhtli: inin cozcaquauhtli, mitoa veue tonalli, ca quezquican omito, in iuhqui itlatlatollo: in aquin vncan tlacatia, quiqualitaia, quitoa vevetziz, ilamatiz, quiatlamiz, quitlamiteoaz in paquiliztli, ioan mocultonoz, tlamauiçoz in tlalticpac. (1. Buitre. Se decía que este buitre era el signo de los ancianos, como se dijo en su relato en varios lugares. Al que entonces naciera le veían con favor; decían que se haría viejo el varón o la mujer. Habría de alcanzar, habría de ir alcanzando los gozos y sería rico, sería admirado en el mundo).

Rara vez se contradicen los textos; sin embargo, incluyo aquí un ejemplo:

Inin tonalpoualli [ce acatl] matlactetl omey mitoaya qualli tonalli yn aquin pilli ipan tlacatia tlatoani mochiuaya yoan mocuiltonouaya çan no iuhqui intla cihoatl ipan tlacatia no iuhquin tlatoani mochiuaya no mocuiltonouaya. Auh intla çan macevalli ipan tlacatia no mocuiltonouaya motlamachtiaya motenevaya qualli tonalli in ipan tlacat iuhqui itonal. (Se decía que esta trecena era de un signo bueno. El que naciera noble en ella se hacía señor y se hacía rico. Asimismo si naciera una mujer [noble] en ella, se hacía como un señor; también se hacía rica. Y el que naciera solamente plebeyo en ella, él también se hacía rico, se hacía opulento. Se decía que nació en un signo bueno: tal era su signo).

Inic chicuei capitulo: itechpa tlatoa, inic macuilltctl machiotl, in itoca ce acatl; auh amo qualli tonalli itech ca, quilmach in aquique vñcan tlacatia, intla vñcan tlacatia, inic chicunauhtetl calli, in itoca chicunavi cipactli: quitoaia quilmach cenza techicoitoani, ioan teixpanviani, auh quilmach inin machiotl, iehoatl itonal in quetzalcoatl: ipampa in tlatoque, vñcan muxtlaoaia ioan tlamanaia. (Octavo Capítulo, que trata del quinto signo llamado 1. Caña. Y no era signo bueno [ni los que] están con él. Dizque los que entonces nacieran, si nacieran en la novena casa llamada 9, Caimán, decían que dizque sería gran calumniador, dador de falsos testimonios. Y dizque era este signo el día de Quetzalcóatl, por lo cual los señores y los nobles pagaban sus deudas [al dios] y ofrecían ofrendas).

Los 260 signos pintados se reducen en el códice a cuadros sinópticos. Además, nótese que en Tepepolco empieza la serie con 1. Perro.⁴

Párrafo 5

Inic macuilli parrapho ypan mitoa in tetzavitl yn temictli.

Quinto párrafo, en que se trata de los agüeros, los sueños.

Del mismo modo que en la sección antecedente, las materias de la primera parte de este párrafo sirvieron como base del libro v del *Códice Florentino*, en que se añade mucho acerca de la interpretación y los efectos de los agüeros, de los modos utilizados para mitigar sus efectos, de modos de resistirlos, etcétera. El ordenamiento es igual en ambos textos con excepciones de poca importancia, y no se notan variaciones

⁴ Véase Charles E. Dibble, "Sahagún's Tonalpohualli, en *Indiana* (Gedenkschrift Gerdt Kutscher), 1^a parte, v. 9, 1984, p. 116, 117, 119.

significativas ni en la materia ni en las interpretaciones. Al texto del códice le faltan las interpretaciones de los sueños; al texto de los "Primeros Memoriales" le faltan las 37 supersticiones (que parecen ser domésticas y plebeyas) del apéndice del libro v.

Párrafos 6 y 7

Inic chicuaçe parrapho ypan mitoa yn izquitlamantli yn ompa tla-miloia yn mictlan.

Inic chicome parrapho ypan mitoa izquitlamantli in ventli yn itech-povia in mictlantecutli yn micteca-çihuatl.

Sexto párrafo, en que se trata de las varias cosas que eran consumidas allá en la región de los muertos.

Séptimo párrafo, en que se trata de las varias ofrendas que pertenecían a Mictlantecuhli y a Mictecacihuatl.

No se utilizaron estos párrafos en el *Códice Florentino*, aunque ambos tratan de materias reunidas y organizadas más tarde en Tlatelolco y Tenochtitlan-Méjico para formar el primer capítulo del apéndice del libro iii, que trata de *imaniman in miquia in vmpa via mictlan, yoan in quenin tocoia* (de las almas de los que habían muerto, que iban a la región de los muertos, y de cómo eran enterrados). No se encuentran las arengas al muerto y a sus sobrevivientes (dignas de incluirse entre los *huehuehtlaholtli*) que embellecen este libro del códice, y las descripciones de los terrores de este lugar y de la función del perro esperando a su amo en la orilla del río en Chicunauhmictlan se desarrollan mejor y más ampliamente en el códice; en cambio, éste carece de mención de Xochatlalpan con su árbol de ubres que amamantaban a las almas de los niñitos. En cuanto a la descripción de las exequias celebradas para los señores difuntos, hay pasajes en el códice que se asemejan al contenido del párrafo séptimo. En ambos párrafos hay distinciones que se han de explicar por las diferencias culturales entre los accolhua por una parte y los tlatelolca y tenochca por otra parte. En cuanto al párrafo final, sin número e incompleto, que contiene una bella descripción del Tlalocan visto por los ojos de una difunta que resucitó, éste tampoco se encuentra en el códice, salvo que parece probable que se hubiese rescatado una parte de la conclusión perdida para incluirla en el primer capítulo del libro viii entre los tres presagios de la destrucción de Méjico.

EL TERCER CAPÍTULO DE LOS “PRIMEROS MEMORIALES”

Los diecisiete párrafos de este capítulo se relacionan casi exclusivamente con el contenido del libro viii del *Códice Florentino*, aunque en éste se utilizaron directamente tan sólo dos tercios del primer párrafo. Las materias inscritas en este párrafo, en los diez que le siguen y en los dos últimos párrafos (16 y 17) corresponden —aunque no exactamente— a las del dicho libro; los párrafos 11 y 12 (hombres y mujeres malas) más bien podrían haber pertenecido al libro x, el 13 (la educación de los jóvenes y las doncellas) al libro iii, el 14 (peregrinación y señorío de los chichimeca) tal vez al libro x y el 15 (cómo se amonestaba a la gente) en parte al libro viii y en parte al libro vi. Se pueden contar 65 pinturas o figuras.

Párrafo 1

Inic i. parrapho ypan mitoa yn otlatocatque yn mexico yn tenoch-	Primer párrafo, en que se enumera- ran los que gobernarón México-Teno-
titlan yoan yn acolhuacan.	chitlan y Acolhuacan.

Se presentan estas materias en dos columnas: a la izquierda el texto náhuatl y a la derecha figuritas de cada señor (*tlatoani*) propiamente vestidas y con glosas identificando los detalles de sus atavíos. De este modo se convierte el contenido de códices pictóricos de estilo prehispánico en crónicas de los señores de México-Tenochtitlan, Tezcoco y Huexotla. De éstos se utilizan los de Tezcoco y Huexotla para formar los capítulos 3 y 4 del libro viii del códice y se sustituye una crónica algo más extendida y detallada de los señores de México (capítulo 1); además, se añade otra nueva de los señores de Tlatelolco (capítulo 2).

En la crónica de México-Tenochtitlan hay algunas diferencias interesantes. Mientras que la de los “Primeros Memoriales” no se preocupa por los detalles de las conquistas atribuidas a cada señor, el códice enumera las importantes ciudades subyugadas, y hay discrepancias difíciles de explicar en cuanto a la duración de cada reino. Semejantes aunque no tantas discrepancias se pueden notar en las crónicas de Tezcoco y Huexotla debidas al descuido del amanuense o a errores matemáticos; por otra parte no existen diferencias significativas entre los textos. Las figuras de los señores, sin duda copiadas de algún códice pictórico para los “Primeros Memoriales”, se vuelven a copiar (sin las glosas) en el códice, perdiendo varios rasgos indígenas.

Párrafos 2 y 3

Inic ome parrapho in itoca in ixquichti in itepaleuicava, in tlatoque, ioan teupixque catca.

Inic iii parrapho ipan mitoa in izquitlamantli in ipan tlatoaya in tlatoque.

Estos párrafos se pueden considerar como una unidad relacionada mayormente al libro VIII del códice. El primero de éstos consiste en una lista de varios importantes funcionarios bajo el mando del señor. Acompañada de dos grupos de figuras pintadas como ilustración, se distribuyen en dos conjuntos: el de los dichos ayudantes, de los cuales hay diez, seguido de un grupo de cinco de los que el texto dice, algo misteriosamente, que son "los señores que oían todo, todo lo que acontecía" (*Nica cate in vel iehoantin tlatoque in mochi quicquia in ixquich mochioaya*). Luego sigue el tercer párrafo, en que se inscriben y discuten varias responsabilidades del gran señor y algunos asuntos relacionados a su cargo.

Empieza pues el tercer párrafo con la enumeración de 25 de las dichas obligaciones y asuntos formando, a la izquierda, una columna con una serie de palabras o frases breves. De éstas se ensanchan doce para formar breves descripciones o explicaciones en la columna a la derecha, coronada de otro grupo de figuritas pintadas. Los asuntos desarrollados de esta manera son los siguientes:

1. La guerra y la destrucción de ciudades enemigas; en el libro VIII se encuentran semejantes materias en los capítulos 17 (párrafo 1) y 18 (párrafo 5).
2. La imposición de la pena de muerte (capítulo 14, párrafo 1; capítulo 17, párrafo 2).
3. Los cantares y las danzas (capítulo 14, párrafo 7; capítulo 17, párrafo 3).
4. La protección de la ciudad (capítulo 17, párrafo 4).
5. El juego de pelota (*tlachtili*); véase capítulo 10 y capítulo 17, párrafo 5.
6. El reglamento del mercado (capítulo 19).
7. El juego de *patolli* (capítulo 10; capítulo 17, párrafo 5).
- 8 y 9. La instalación del gran señor y de otros señores (capítulo 18).

Segundo párrafo: los títulos de todos los ayudantes del señor y de los que eran los guardas de los dioses.

Tercer párrafo, en que se relatan todas las cosas de que se encargaban los señores.

10. Los recursos adoptados para combatir la carestía y sus efectos (capítulo 17, párrafo 1).
11. Los recursos adoptados para combatir las pestes.
12. La paga de las deudas debidas a los *tlaloque*.

No se encuentran semejanzas a los dos últimos asuntos en el libro VIII; tal vez haya Sahagún pensado que bastarían las oraciones a Tezcatlipoca y a Tláloc en el libro VI (capítulos 1 y 8) y la descripción de la fiesta de Atl Cahualo en el libro II (capítulo 20), pues en ellos hay algunas materias acerca de las pestes y las deudas debidas a los dioses de la lluvia.

Párrafo 4

Inic. iiiii. parrapho ipan mitoa in izquitlamantli in itlaqual in imauh in tlatoque yoan in tlaçocioapipiltin. Cuarto párrafo, en que se habla de toda clase de comida y bebida de los señores y las señoritas ilustres.¹

Puede haber servido este párrafo como fundamento del capítulo 13 del libro VIII del *Códice Florentino*, pero en éste sólo se trata de lo que comieran y bebiran el gran señor y varios otros señores, mientras que en los "Primeros Memoriales" hay breves enumeraciones de las comidas y bebidas de los dichos señores, de los que solamente eran ricos y de los plebeyos.

Párrafos 5 a 7

Tres párrafos consecutivos que tratan de los atavíos y de los pasatiempos de los señores se pueden presentar aquí como una unidad:

Inic. v. parrapho, ipan mitoa in izquitlamantli in inechichioaya in tlatoque ioan in cioapipiltin.

Inic. vi. parrapho ypan mitoa in izquitlamantli in inechichioaya tlatoque in iquac maçeva.

Quinto párrafo, en que se relatan los varios artículos de adorno de los señores y las señoritas.

Sexto párrafo, en que se relatan los varios artículos de adorno de los señores cuando bailaban.

¹ *Tlaçocioapilli*, *tlaçopilli* significa "hijo o hija legítimos" en el *Vocabulario de Molina*, fol. 118v; en el libro X, capítulo 4, del *Códice Florentino*, según el texto castellano, significa "el que es ilustre o generoso". *Cihuapilli*, en el *Vocabulario de Molina*, fol. 22r, significa "señora o dueña".

Inic. vii. parrapho ipan mitoa in izquitlamantli inic melelquixtia inic maviltia in tlatoque.

Séptimo párrafo, en que se relatan todas las cosas con que se recreaban, con que pasaban el tiempo los señores.

Se registran estas informaciones en ambos textos por medio de series de vocablos compilados como vocabularios de vestido, adorno y recreación. Se notan muy pocas correspondencias exactas, y claro es que la vida de la clase señoril era mucho más lujosa en Tlatelolco y México que en Tepepolco, pues la abundancia y la variedad de los artículos de adorno son mucho más ricas en aquellas localidades que en ésta. Las materias del quinto párrafo se asemejan más o menos a las de los capítulos 8 (atavíos de los varones) y 15 (atavíos de las mujeres), pero en los "Primeros Memoriales" se enumeran sólo los mantos (*tilmatli*) de los hombres mientras que en el códice se enumeran tanto los mantos como las bragas (*maxtlatl*). Asimismo en el párrafo 5, mientras que se mencionan sólo las camisas (*huipilli*) de las mujeres, en el códice se registran tanto las camisas como las enaguas (*cueitl*). Pocas correspondencias exactas hay entre los adornos para las danzas en ambos textos, y se puede notar que el capítulo 9 carece de mención de las bragas, algunas de las cuales se enumeran en los "Primeros Memoriales". Figuras grandes de un hombre y una mujer con sus atavíos acompañan los vocabularios del quinto párrafo; no se encuentran copias de éstas en el códice.

Finalmente, el párrafo séptimo, que trata de los pasatiempos de los señores y también los presenta en forma de nueve vocablos sin explicaciones, es nada más un esbozo que se ensancha en el mismo orden con alguna que otra adición en el códice (capítulo 10), ofreciéndonos una impresión gráfica de la vida señoril en aquellos tiempos.

Párrafo 8

Inic. viii. parrapho ipan mitoa in izquitlamantli in itlatqui inic tlatequipanoa in çioapipiltin.

Octavo párrafo, en que se relatan todos los artículos con que trabajaban las señoras.

Este párrafo, es un vocabulario de los instrumentos usados en las tareas mujeriles, empieza enumerando los de las señoras nobles y termina con los propios para las mujeres plebeyas. El capítulo 16 contiene la misma información, diferenciándose la ordenación, y termina con algu-

nas breves frases que indican que lo aquí escrito se aplica solamente a las señoras nobles.

Párrafos 9 y 10

Inic. ix. parrapho ipan mitoa in tecpancali tlatocacali.

Inic. x. parrapho ipan mitoa in izquitlamantli tlatquilt yn oncan monenequi.

Noveno párrafo, en que se enumeran los palacios, las casas del señor.

Décimo párrafo, en que se enumeran todos los artículos necesitados allí.

Dos vocabularios más siguen, enumerando las casas reales y sus menajes. En el noveno párrafo sólo se nombran edificios que también figuran en el capítulo 14 del códice, en donde además se describen las actividades de los oficiales u otros que los ocupaban. Todos los que se mencionan en Tepepolco se duplican en el códice (salvo el *telpochacalli*, casa de los jóvenes o escuela primaria, y el *calmecac*, casa de linaje o escuela superior); varios de los que se incluyen en el códice faltan en los "Primeros Memoriales", pues la vida de los señores es menos complicada en Tepepolco. Lo mismo se nota en el vocabulario de los menajes de la casa del párrafo 10 y el capítulo 12. Aunque en Tepepolco se enumeran armas, braceros, vasijas, etcétera, además de asientos simples (*icpalli*) y varias esteras (*petlatl*), no se mencionan los asientos con espaldares (*tepotzoicpalli*) conspicuos en la revisión del manuscrito en Tlatelolco o México, la cual por otra parte parece nombrar algunas ropas de cama (*pepechtli*) en lugar de esteras.

Párrafos 11 y 12

Inic. xi. parrapho ipan mitoa in tlavelilocatoa in oquichtlaveliloque.

Inic. xii. parrapho ipan mitoa in itotoca in çivatlaveliloque in auianime.

Undécimo párrafo, en que se relatan los malos nombres de los hombres malos.

Duodécimo párrafo, en que se relatan los nombres de las mujeres malas, las putas.

Parece que al interrogar a sus informantes en Tepepolco acerca de los hombres malos y las mujeres malas, Sahagún hubiese vuelto a examinarles acerca de varias categorías de magos entre los hombres y de

médicos o tal vez más bien curanderas entre las mujeres,² pues el extenso vocabulario que precede las interesantísimas respuestas a la segunda serie de preguntas que examinan ciertas clases de los hombres malos contiene vocablos que bien pudiesen haber sugerido la conveniencia de una investigación de las actividades de las personas a quienes se les atribuían habilidades sobrenaturales. Sea como fuere, no se trasladaron estas informaciones directamente al *Códice Florentino*. El que leyera dicho códice detenidamente tropezaría eventualmente con la mayoría de los nombres y epítetos de estos vocabularios, especialmente en los capítulos 3, 11 y 14 del libro x. Descripciones de las actividades de varias clases de magos en los "Primeros Memoriales" son los siguientes: 1) *nahualli*, el hechicero; 2) *tlaciuhqui*, el adivino; 3) *teciuhtlazqui*, el arrojador de granizo; 4) *tecotzcuani*, el come-pantorrillas; 5) *teyollocuani*, el come-corazones; 6) *tetlepanquetzqui*, el que arroja a la gente en el fuego; 7) *tlacatecolotl*, el hombre-buho; 8) *teoquiquixtil*, el que saca a los dioses; 9) *amamatlacacho*, el que da vueltas al agua; 10) *motetequi*, el que se descuartiza; 11) *in itilmaco micequi*, el tostador de maíz en su manto; 12) *in tecallatia*, el que abrasa la casa de alguno; 13) *in teotl ipan moquetza*, el dios endemoniado³ y 14) *in coalt quiyolitia*, el que resucita a la serpiente. Materias tocantes a la mayoría de éstos se encuentran esparcidas en los libros I, IV y XII y concentradas en el capítulo 9 del libro x. Curioso es que los malvados *temacpalitonique* que hurtaban ayudados por hechicerías que hacían con el antebrazo izquierdo de una mujer muerta del primer parto y que figuran en los libros IV y X del códice ni se mencionan en este párrafo. El párrafo 12 introduce del mismo modo que hemos visto, un vocabulario de los nombres y epítetos aplicados a las malas mujeres, varias clases de *titici* (singular, *ticitl*, médico, curandera). De los nombres, etcétera, algunos se hallan en los capítulos 14 y 15 del libro x del códice y otros se encuentran esparcidos aquí y allá en varios de los tomos. Luego se describen los artificios de la que echaba granos de maíz (*in tlailli quitepehuaya*), la que veía alguno en el agua (*in atlan teittaya*), la que utilizaba cordeles (*mecatlapouhqui*), la que extraía objetos de

² Puede ser que esto fuera su método con otras interrogaciones en este capítulo. Véase López Austin, "The Research Method of Fray Bernardino de Sahagún", p. 138.

³ Según Ángel María Garibay K., "Paralipómenos de Sahagún", *Tlalocan*, 1947, v. 2, n. 3, p. 237: "el que salía como un dios, que lo representa"; según Eduard Seler, *Einige Kapitel aus dem Geschichtswerk des Fray Bernardino de Sahagún aus dem Aztekischen übersetzt*, ed. Caecilia Seler-Sachs, Walter Lehmann y Walter Krickeberg, Stuttgart: Strecker und Schroeder, 1927, p. 362: "der als Gott auftritt."

los dolientes (*in tetlacuicuiliqui*), la que los sacaba chupando (*techi-chinani*) y la que curaba a la gente (*in tepatiani*). De vez en cuando se mencionan algunas de éstas en el códice, por ejemplo en los libros ii y iv, y algo se dice de carrera acerca de su profesión en los libros i (capítulo 8 y el apéndice) y x (capítulo 14).

Párrafo 13

Inic xiii. ipan mitoa in itelpo- Décimotercio [párrafo], en que se
pochti ioan yn ichpopochtin ynic dice cómo se educaban los jóvenes
moapavaya. y las doncellas.

La sección del apéndice del libro iii del códice dedicada a la educación (capítulos 4 a 8) trata exclusivamente la de los muchachos y los jóvenes; la de las niñas y las doncellas se limita a los capítulos 39 y 40 del libro vi, que relatan cómo se dedicaban a las niñas al *calme-cac*, la escuela superior. Las materias en este párrafo nos informan que también se admitían a las niñas en el *telpochcalli*, la escuela primaria en donde se formaban los guerreros, y añade algunos detalles acerca de cómo se amancebaban los jóvenes y cómo podían juntarse lícitamente o casarse con sus amigas. Algo de esto se explica también en el códice en el capítulo 6 del apéndice del libro iii y en el capítulo 27 (la fiesta de Huey Tecuilhuitl) en el libro ii.

Párrafo 14

Inic xiiii parrapho ipan mitoa Décimocuarto párrafo, en que se
inic chicomoztoc valquizque in chi- relata cómo salieron los chichimeca
chimeca. de Chicomoztoc.

Dos conceptos se desarrollan en este párrafo. El uno es la peregrinación de los chichimeca después de brotar de las siete cuevas de Chicomoztoc. De esto nos dice muy poco. Más, aunque no mucho más, se nos dice en el capítulo 29 del libro x del códice, en el párrafo dedicado a los chichimecas y en el que relata la historia de los mexica. Nada se dice del otro concepto, que ocupa casi todo el espacio en este párrafo y que reza como si hubiese sido inspirado por una declaración en esta misma historia. Dice esta frase: ...*in amehoan nican annemizque, nican antlapiazque, amolhuil, amonemac*, y, *in nican onoc, in ixoatoc, auh in tlallan onoc* —lo que existe aquí, lo que yace brotando, lo que

está debajo de la tierra es el merecimiento, el don hecho a vos que habéis de vivir aquí, que habéis de guardar las cosas aquí... En el resto del párrafo pues se enumeran con elocuencia todas las necesidades de la vida, todas las riquezas, los lujos del mundo de los nahuas que poseen los señores y que han ganado como su justa recompensa por haber guerreado con buen éxito.

Párrafo 15

Inic xv parrapho ipan mitoa inic tenonotzaya, tecentecaya muchi tla-
catl inucentlaliaya in çivatl yn oquichtli.

Décimoquinto párrafo, en que se dice cómo se amonestaba a la gente, [cómo] les ponían en orden, [cómo] se congregaba todo el mundo, las mujeres y los hombres.

Este es un párrafo bastante largo que bien se podría haber incluido dignamente en el libro vi entre los *huehuehtlahtolli* por contener cuatro arengas amonestadoras dirigidas a varios miembros de las clases señoriles por cuatro jueces (*tecultlatoque*), riñendo a varios nobles y oficiales y a sus mujeres por no haber cumplido bien sus deberes y amenazándoles con la posibilidad de varios castigos. Puede ser que en la preparación del códice Sahagún omitiera estas materias por ser propias más bien a Tezcoco o sus sujetos que a Tlatelolco o Tenochtitlan.⁴ Sea esto como fuere, parecen relacionadas a lo que se nos dice en el libro viii, capítulo 14, acerca de los *tecultlatoque* en el Tlacxitlan y el Tec-calco. En el libro ii, hacia la conclusión del capítulo 27 (Huey Tecuilihuitl), se describe una escena que también recuerda lo descrito en los "Primeros Memoriales". Una de las ocasiones en que se celebraba la ceremonia, según lo que se relata en este párrafo 15, ocurría cada 260 días en el día Nahui Acatl (4-Caña); el libro iv del códice no comproueba esta información en los capítulos 25 y 26, que tratan de la trencena de 1-Perro, en que figura este día 4-Caña, sino que parece considerar más propia para tales actividades el día 1-Perro.

Párrafos 16 y 17

Inin XVI parrapho, in quenin qua-
lania, in tlatoani yn ipan mitoa.

Décimosexto párrafo, en que se dice cómo se encolerizaba el señor.

⁴ López Austin, *op. cit.*, p. 139.

Inic xvii parrapho ypan mitoaya
inic tepapa tlavcoyaya in tlatoani.

Decimoséptimo párrafo, en que se dice cómo hacía misericordia el señor respecto a la gente.

Concluye este capítulo con dos párrafos también omitidos del *Códice Florentino* sin duda porque, del mismo modo que el párrafo 15, comunican informaciones típicas más bien de Tezcoco y sus sujetos que de Tlatelolco y Tenochtitlán. Por ejemplo, se nota que el heredero del señor es su amado hijo (*itlaçopiltzin*), lo que no era costumbre en México. El párrafo 16 contiene empero materias relacionadas a los capítulos 20 y 21 del libro VIII y a las de un trozo en el Manuscrito de la Real Academia de la Historia que si Sahagún no la hubiese omitido hubiese completado el dicho capítulo 21.⁵ Es un relato de las recompensas dadas al guerrero valiente por el *tlatoani* y de la infamia que le acontecía si abandonase a sus compañeros de guerra a causa de miedo. El párrafo 17, de las ansiedades y las tristezas del señor, parece ser único, no hay ejemplo semejante en el códice.

EL CUARTO CAPÍTULO DE LOS “PRIMEROS MEMORIALES”

Termina el texto de los “Primeros Memoriales” con el capítulo cuarto: *Inic. 4. capítulo ypan mitoa yn tlacayutl* —Cuarto capítulo, en que se trata de las cosas humanas. Hay quienes han considerado la posibilidad de que Sahagún hubiese incluido, originalmente, un quinto capítulo¹ que sirviese como base del libro XI de su *Historia general*, el “Libro vndécimo”, según lo que leemos en el *Códice Florentino*, “que es Bosque, jardín, vergel de la lengua mexicana”. Pues a pesar de su bien conocido interés en la botánica no se encuentran ni vocabularios ni descripciones ni discusiones de las plantas mexicanas excepto las del párrafo 9 de este capítulo, que se utilizaban medicinalmente. Sea esto como fuere, sólo estos cuatro capítulos hay en los “Primeros Memoriales”; no existe ni la mera alusión a algo más.

Nada del texto del cuarto capítulo se utilizó integralmente en la formación del *Códice Florentino*. Sin embargo, no por eso carece de importancia, pues algunos de sus once párrafos —el 1º (parentesco); el 2º (sexo y edad); el 5º (órganos exteriores del cuerpo); el 6º (órga-

⁵ Nótense López Austin, *loc. cit.*

¹ H. B. Nicholson, “Preface and General Introduction”, en *The Primeros Memoriales of Fray Bernardino de Sahagún*, en prensa.

nos interiores); el 7º (títulos o designaciones de personas ilustres) y el 9º (las dolencias y sus remedios)—² forman la base de investigaciones más extensas, completas y penetrantes hechas en Tlatelolco y México destinadas para varios capítulos del libro x. El párrafo 8 (armas e insignias de los señores y los capitantes), también omitido en el códice, contiene extensas materias interesantes, instructivas y bellas relacionadas al contenido de algunas partes del libro viii. A cuatro de estos párrafos, el 3º y el 4º (nombres de varón, nombres de mujer) y el 10º y el 11º (modos de cortesía y vituperio entre los nobles, modos de cortesía y vituperio entre los plebeyos) no se encuentran semejanzas en el códice.

Párrafo 1

Inic. 1. parrapho ypan mitoa yn itoca in tlacamecayutl.

La pregunta en la minuta preparada por Sahagún acerca de la nomenclatura propia para determinar el parentesco entre los indígenas dedujo una serie algo miscelánea de quince vocablos, empezando con *mintonili* (que en Tepepolco parece significar bisabuelo)³ y terminando con *temintonhuan* (los terceros nietos de alguien), seguida de un breve párrafo explicando algunos pocos términos. Este párrafo 1 se puede comparar con el capítulo 1 del libro x del *Códice Florentino* en que, sin embargo, las informaciones son más amplias y se enumeran las características buenas y malas de las personas. Puesto que en los "Primeros Memoriales" no hay versión castellana del texto náhuatl, como la hay por todo el códice, difícil es el corroborar si existiesen diferencias entre los indígenas de Tepepolco y los de Tlatelolco y Tenochtitlan en su utilización de ciertos términos, por ejemplo *mintonili* y *achtontili*;⁴ o si no se usasen en Tepepolco ciertos términos comunes tales como *citli* (abuela). Ciertos términos que no se encuentran entre los quince vocablos introductorios —*temach*, *tepilo*, *teicahuan*, *ihuehuan* (sobrino y sobrina de alguien, hermanos menores de alguien y sus hermanas mayores)— se explican en el párrafo final.

² Se basan estos títulos en los de Paso y Troncoso en su edición de los *Códices Matritenses* y en Nicholson, "Sahagún's 'Primeros Memoriales', Tepeulco", p. 216.

³ Según el *Vocabulario de Molina*, fol. 56v, hermano de tercer abuelo, o nieto de tercero o nieta de tercera; según Sahagún en el libro x, capítulo 1, del *Códice Florentino*, tatarabuelo.

* Bisabuelo en Sahagún, loc. cit.



Párrafo 2

Inic. 2. parrapho ypan mitoa yn intoca yn oquichtli yn çioa çan oc tecemaxca etc.

Segundo párrafo, en que se dicen los términos masculinos y femeninos; todavía son comunes a todos. Etcétera.

Aquí se presenta algo más que un vocabulario de “términos masculinos y femeninos” (o sea los que distinguen las personas según su sexo y edad), pero aunque se desarrollan estas informaciones por medio de frases más bien que en simples vocablos, no alcanzan a ser tan detalladas como las del capítulo 3, libro x, del códice, ni distinguen entre las buenas y las malas personas. En general, sin embargo, no se notan contradicciones ni aun diferencias significativas entre los textos salvo que hay ligeras diferencias en la terminología, y en este párrafo, como en el párrafo 1, el punto de vista parece ser la de los plebeyos mientras que en códice parece ser la de los señores. O tal vez exista tal diferencia por ser Tepepolco una entidad periférica mientras que Tlatelolco y Tenochtitlan representan el centro urbano y culto. A continuación se ofrece un ejemplo comparativo, el del mancebo.⁵

“Primeros Memoriales”

telpuchtli. quauhtequi. tlaxeloa quauhtla calaqui (el joven corta la leña, la hiende; entra en el bosque).

Párrafos 3 y 4

Inic. 3. parrapho ypan mitoa yn intoca in oquichti çan teneixcavil etc.

Inic. 4. parrapho ypan mitoa yn intoca yn çioa çan teneixcavil etc.

Códice Florentino

in telpuchtli, iectloquichtli, qualloquichtli, qualnezqui, qualtepul, tzomuctic, tzicuictic, popuxtli, camanale, tlaquetzale (el joven es hombre, virtuoso, hombre bueno, de aspecto bueno, hombre buenote, suelto, ligero, enérgico; es donoso; es cuentista).

Tercer párrafo, en que se dicen los nombres de los hombres propios solamente a ellos.

Cuarto párrafo, en que se dicen los nombres de las mujeres propios solamente a ellas.

⁵ Se omiten las buenas y malas características del texto del *Códice Florentino*.

Sigue un par de párrafos de los cuales no hay ningún duplicado en el códice. Consiste en una lista de veintiocho vocablos aptos para nombres masculinos y otra de doce vocablos aptos para nombres femeninos. Cada catálogo de nombres precede a un breve párrafo de explicación. El de los varones nos informa que al lavar la criatura, la partera y los padres le daban su nombre; el de las hembras nos informa acerca de la aplicación de los nombres *teyacapan* (la primogénita), *tlacotl*⁶ o *teicu* (la segunda) y *xoco* (la última). Acerca de estas ceremonias hay amplias informaciones en el códice en el libro iv (capítulo 35) y el libro vi (capítulo 37) y tocante a los hombres y el libro x (capítulo 1) y el libro vi (capítulo 38) tocante a las hembras.

Párrafos 5 y 6

Inic. 5. parrapho ypan mitoa yn
itotoca yn itech ca yn tonacayo
yn pani neçi.

Inic. 6. parrapho ypan mitoa yn
totoca yn itic ca yn tonacayo yn amo
ualneci.

Quinto párrafo, en que se dicen los nombres de lo que está, lo que en la superficie aparece, en nuestros cuerpos.

Sexto párrafo, en que se dicen los nombres de lo que está dentro, lo que no se muestra, en nuestros cuerpos.

Listas de términos son estos párrafos que constituyen algo más que simples vocabularios, pues a casi todas las voces les siguen otras, a veces hasta seis (pero mayormente sólo una o dos): verbos, ocasionalmente un adjetivo, que describen o califican. "Son textos pobres", nos dice López Austin,⁷ "ya que las listas de nombres sólo acompañan algunas palabras (ya verbos, ya adjetivos) referentes a los sustantivos enunciados... éstos van a ser base de los cuestionarios de los que haría uso Sahagún en Tlatelolco", en donde resultan pues dos listas que aparecen en el capítulo 27 del libro x tal como se encuentra en los *Códices Matritenses* —una lista muy larga, sin verbos y adjetivos, seguida de un texto extenso en catorce párrafos, igual al del *Códice Florentino*; éste pues "deriva de la segunda [lista] del *Matritense*, con variación del tí-

⁶ Según Sahagún, *loc. cit.*, la tercera.

⁷ Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología, las concepciones de los antiguos nahua*s, México, UNAM, 1980, v. 1, p. 46.

tulo general".⁸ Está escrita "en náhuatl... sin versión al español... Sahagún concibió esta parte de su libro como una rica fuente de léxico para su diccionario; pero consideró absurdo traducir lo que es casi una mera lista de palabras".⁹ Así es que la versión que conocemos en el códice consiste en... listas de nombres de las partes del organismo, adjetivos a ellos atribuibles, verbos con ellos relacionados, adverbios en los que dichos nombres entran en composición o expresiones usuales que proceden semánticamente de los nombres. Como otras partes de su obra, fue preparado con el propósito de extraer un léxico para su proyectado y no realizado vocabulario.¹⁰

En el códice la ordenación de dichos nombres varía muy poco de la de los "Primeros Memoriales". Se arreglan en catorce párrafos numerados, y de ellos los primeros once corresponden más o menos al contenido del párrafo 5, mientras que el párrafo 6 corresponde al duodécimo del códice (de nuestras partes discernibles, las que están en nuestro interior). El contenido de los párrafos 13 y 14 del códice (de otras partes discernibles, etcétera, y de las podredumbres y suciedades, etcétera) no figuran en los "Primeros Memoriales".

A continuación sigue un ejemplo mostrando algunas de las diferencias entre los textos.

"Primeros Memoriales"

tomapil mapiloa / tetlatitia / tla-
cuiloa / yc tzaoa (nuestros dedos
de las manos indican, apuntan a la
gente, escriben, con ellos hilan).

Párrafo 7

Inic. 7. parrapho ypan mitoa yn
intoca yn tlaca yn mauiztilioni tla-
toani pilli teuctli, çioapilli etc.

Códice Florentino

Mapilli: ueiac, tepito, tomaoac,
pitzaoc, tzapatic, tlatzitzquia, tla-
teuhtzitzquia, tlatecoa, tlaay, tlate-
quipanoa, ixquich iueli, moch aini,
muchi uel quichioa, in chioaloni, in
tequipanoloni (Dedos de la mano
largos, pequeños, gruesos, delgados,
enanos, agarran cosas, asen fuerte-
mente las cosas, realizan cosas, ha-
cen cosas, trabajan, todo les es po-
sible, son hacedores de todo, todo
lo pueden hacer, creadores, tra-
bajadores).¹¹

⁸ *Ibid.*, v. 1, p. 47.

⁹ *Ibid.*, v. 1, p. 48.

¹⁰ *Ibid.*, v. 1, p. 27.

¹¹ Véase *ibid.*, v. 2, p. 8, 74, 42, 107.

Séptimo párrafo, en que se dicen los títulos de las personas [importantes], los ilustres —el gran señor, el señor, el noble, la señora noble, etc.

Como en los párrafos 5 y 6, a cada título se añaden hasta tres vocablos —verbos, sustantivos, adjetivos, frases— para servir como descripciones y definiciones de términos aplicables a las personas de alta categoría en la sociedad indígena prehispánica: los gobernantes, los nobles (hombres y mujeres), los guerreros valientes. Casi todos los títulos son en efecto metáforas; todos son traducibles, pero las traducciones según la letra hechas en idiomas europeos no nos pueden indicar dignamente los significados que han de haber sido obvios a los nativos de la altiplanicie de México. Ambos textos registran aproximadamente los mismos títulos en casi la misma ordenación, salvo que los que se agrupan en este párrafo se distribuyen en cuatro capítulos (4, 5, 6 y 13) del libro x del códice. Se ofrecen los siguientes como ejemplos.

"Primeros Memoriales

teixquamol movecapanoa (cejas de alguien [noble]: se ensalza).

equichtli. moquichnequi. moquichitoa (el hombre [valiente] finge ser hombre, habla como hombre).

Códice Florentino

... in teixquamul tecpiliollo, iec-tlatole, iecnemilice (cejas de alguien [noble]: es de corazón noble, de conversación acertada, de vida justa y santa).¹²

... in equichtli quaughtica quauh-tecapul: tetepito, tomaoac, pitzaoac, totomacpul, pipitzato, çan uel temimiltic, çan uel ipan quitquiticac, uel ipani. In equichquahtli ocelutli, ne-xeoac, cuicuiliuc iollotlapaltic iollo-tepitztic (el hombre [valiente] es alto, altote, muy pequeño, grueso, delgado, gruesote, algo como una columna de piedra, medianamente respon-

¹² En el texto español, Sahagún le llama "La perso[na] de buen solar". Algunos de los términos registrados en este párrafo se encuentran en Andrés de Olmos, *Grammaire de la langue nahuatl ou mexicaine*, ed. Rémi Siméon, Paris, Imprimerie Nationale, 1875, p. 212, bajo un encabezamiento que reza: "Parientes de algunos que salen de un tronco".

sable; le cuadren bien [sus responsabilidades]. El hombre [valiente que es] águila o jaguar está cubierto de cicatrices, diversamente pintado, animoso, esforzado, duro y obstinado.

Párrafo 8

Inic 8 parrapho ypan mitoa yn intlaviz yn intlatqui y tlatoque yn capitanes.

Octavo párrafo, en que se enumeran las insignias y los vestidos de los principales y los capitanes.

Uno de los párrafos muy conocidos en los "Primeros Memoriales" es este catálogo de las insignias, los atavíos, los equipos de los guerreros nobles. Empieza con un vocabulario de tales términos dedicado a los principales (los *tlatoque*) seguido de otro dedicado a los capitanes; ocupan los folios 68r-69r. Interrumpe esta información el párrafo 9 con sus nóminas de dolencias y sus remedios (fols. 69r-69v), y luego sin encabezamiento sigue otra lista¹³ de atavíos y equipos militares profusamente ilustrada, pues contiene 67 pinturas, las primeras seis de las cuales representan señores y capitanes en sus atavíos y equipos; les siguen pinturas de cada insignia, escudo, atavío, etcétera. Algunas de las insignias se asemejan a las pintadas en el *Lienzo de Tlaxcala*.¹⁴

No es evidente precisamente cómo se relacionan las dos secciones separadas de este párrafo, pero parece claro que forman una especie de unidad. Por lo tanto tal vez hubiese Sahagún pedido primercamente un vocabulario con sus glosas y luego otro con ilustraciones pero sin glosas.¹⁵ La mayoría de los vocablos se duplican en ambas listas; poca correspondencia hay entre el texto de los "Primeros Memoriales" y el del *Códice Florentino*, pues en éste se registran tan sólo los magníficos atavíos y equipos del gran señor, desgraciadamente sin pinturas. El siguiente ejemplo demuestra la diferencia mencionada arriba; se trata de la insignia llamada *cuaxolotl*.¹⁶

¹³ En la edición facsímil de Paso y Troncoso se arregla la paginación de modo que las pinturas (fols. 72r-80r) siguen inmediatamente después del fol. 69r. Véase Nicholson, "Sahagún's 'Primeros Memoriales', Tepepulco", p. 215.

¹⁴ Eloise Quiñones Keber, "An Introduction to the Manuscript and Its Illustrations", en *The Primeros Memoriales of Fray Bernardino de Sahagún*, en prensa.

¹⁵ López Austin, "The Research Method of Fray Bernardino de Sahagún", p. 138.

¹⁶ Según la letra, parece significar "cabeza del dios Xolotl".

"Primeros Memoriales"

Códice Florentino

iztac quaxolotl —ynic tlatlalili . . . aztaivitican tlatzacutli yn intentlapi-lolo teocuitlaapeyeyoco yepac ca yn miquiztli quetzaltzoyo (el *cuaxolotl* blanco está hecho de esta manera: . . . está cubierto de plumas de garza blanca. Tiene una franja colgante [de plumas y] adornos brillantes de oro. Encima hay una calavera con un penacho de plumas de quetzal).

Párrafo 9

Inic. 9. parrapho ypan mitoa yn izquitlamantli evcoliztli ypan mochiva yn tonacayo.

Iztac quaxolotl, quetzallo, coztic teucuitlaio in inamic izard eoatl (El *cuaxolotl* blanco [está provisto de] plumas finas y oro. Su [vestido] correspondiente es el túnico blanco).

Noveno párrafo, en que se relata todo género de enfermedad que ocurre en nuestros cuerpos.

Este párrafo se divide en dos partes más o menos distintas; entre ellas interpónense las pinturas de los equipos militares mencionados arriba.¹⁷ La una es un vocabulario de dolencias cada una acompañada por su remedio brevemente descrito con información acerca de dónde se encuentran las yerbas medicinales recetadas; la otra carece de encabezamiento y de información acerca de la ubicación de las yerbas y está escrita en letra tan mala y apresurada que con dificultad se puede leer. La segunda lista repite algunas de las dolencias recetadas en la primera. Aunque es dudosa la relación entre estas dos partes, la segunda indudablemente ha de haber precedido la recolección de semejantes informaciones más tarde en Tlatelolco. Sea esto como fuere, lo escrito en Tepepolco no sirvió sino como la base sobre la cual siguieron las investigaciones en Tlatelolco.¹⁸ De ahí, para alcanzar la forma en que aparecen en el libro x del *Códice Florentino*, su elaboración puede dividirse en varias etapas. Según López Austin, éstas son:¹⁹

¹⁷ En la edición de Paso y Troncoso, la segunda parte (fols. 81r-81v) sigue después de la primera sin interrupción (fols. 69r-69v). Véase la nota 13.

¹⁸ López Austin, *op. cit.*, p. 207.

¹⁹ Alfredo López Austin, "De las enfermedades del cuerpo humano y de las medicinas contra ellas", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1969, v. 8, p. 53.

a) Uno o varios médicos nahuas redactaron los cinco primeros párrafos del capítulo xxviii; esta redacción aparece en el *Códice Matritense de la Real Academia de la Historia*, con rectificaciones y adiciones hechas en el momento mismo de ser escrito el texto. b) Posteriormente los médicos Juan Pérez, Pedro Pérez, Pedro Hernández, José Hernández, Miguel García, Francisco de la Cruz, Baltasar Juárez y Antonio Martínez, de quienes alguno pudo intervenir en la parte de la medicina del Libro Undécimo, revisaron y corrigieron los cinco primeros párrafos, agregaron uno o más e hicieron constar sus nombres al final de éste. El amanuense que consignó las correcciones y el nuevo párrafo fue diverso al que escribió los cinco primeros. c) Sahagún ordenó que esta versión revisada, corregida y adicionada pasara al documento que posteriormente fue llamado *Códice Florentino*, por considerarla definitiva, y dio al margen su versión al español, que es la de la *Historia general*. Al pasar el texto se agregó al *Florentino* un apartado más, el titulado *Palanaliztli, anozo nexotlaliztli, netequiliztli*, o sea “Infección, o heridas, cortaduras”, que se colocó al final del párrafo quinto. d) Posteriormente uno o varios médicos, que pueden suponerse diversos a los mencionados, corrigieron, eliminaron partes importantes y adicionaron el texto del *Códice Matritense de la Real Academia de la Historia*, utilizando los servicios del mismo amanuense que hizo la adición del párrafo sexto. Como es natural, ya todo esto no aparece en el *Códice Florentino* ni en la *Historia general*.

A continuación se presentan tres trozos que demuestran no sólo las diferencias entre los textos de los “Primeros Memoriales” y el códice sino también los que distinguen las dos partes del párrafo 9.

“Primeros Memoriales” 1

yxevcoliztli —ynic pati coayeli
ynelhuayo yoan cuitlapatli yxiuhyo
nican muchiua (enfermedad de los
ojos— se cura con la raíz del *coa-*
yeli y con las hojas de *cuitlapatli*,
que crecen aquí).

“Primeros Memoriales” 2

yxcoliztli. in ipayo, achi coniz
in ixiuhyo in itoca xoxouhcapatl
yoan ic moquatzotzonaz (enferme-

Códice Florentino

Ixcocoliztli: in quin peoa cenza
iztecauhthic mixitl ic mixteiaaoaloz,
anoço vctli otlaqualcauh iixco onmo-
chichipiniz, anoço capulxiuitl, ano-
ço chicalotl imemeiallo, anoço miz-
quitl iiacacelica; auh in ie iquezquili-
vioc, tonalchichicaquiltil onmochipi-
nia, anoço tlachinoltetzmitl ime-
meiallo, motlanoquiliz, ioan achi
coniz in xoxouhcapatl ioan ic mo-
quatzotzonaz, ioan mitzminaz (En-
fermedad de los ojos: Al empezar

dad de los ojos. Su remedio: se beberá un poco de [una infusión de] hojas de lo que se llama *xoxouhcapatlí* y se lo arrojará con fuerza sobre la cabeza).

[la enfermedad] será puesto alrededor de los ojos mucho [polvo de] *iztecauhtic mixitl* o se pondrán en los ojos gotas de pulque serenado, o quizá [de una infusión de] hojas del capulí, o quizá del zumo de chicalote o quizá [zumo de] los brotes tiernos del *mizquitl*. Y a los cuantos días se ponen ahí gotas de [zumo de] *tonalchichicaquilitl* o la leche del *tlachinoltetzmitl*. Se purgará y beberá un poco de *xoxouhcapatlí* y se lo arrojará con fuerza sobre la cabeza, y se punzará con obsidiana).²⁰

Párrafos 10 y 11

Inic. 10. parrapho ypan mitoa yn tlatolli ynic motlapaloa yn pipilti yn çioapipilti yoan yn ynic maoa.

Inic. 11. parrapho ypan mitoa yn quenin motlapaloa yn quenim maoa yn maceoalti yn oquichti yoan yn çiva.

Décimo párrafo, en que se dicen las palabras con que se saludan los señores y las señoritas nobles y las palabras con que se riñen.

Undécimo párrafo, en que se dice cómo se saludan y cómo se riñen los hombres y las mujeres plebeyas.

Terminan los "Primeros Memoriales" con estos dos párrafos de los que nada se utilizó en el libro VI del *Códice Florentino*, en donde tal vez hubiera sido posible acomodarlos, pues claro es que son muestras de una clase de la retórica que se menciona en el título de dicho libro. En la opinión de López Austin, no se deben considerar como textos antecedentes sino más bien como "pálidas semejanzas" de los *huehuehtlahollí* de dicho libro del códice.²¹ No sirven para los propósitos que impulsaban a Sahagún al interesarse en estas pláticas de los ancianos, que incluían tal vez mayormente el rescate de "cosas muy delicadas, tocante a las virtudes morales", según lo que leemos en el título de dicho

²⁰ *Ibid.*, p. 63.

²¹ López Austin, "The Research Method of Fray Bernardino de Sahagún", p. 133.

libro vi. Además, admitiendo como verosímil el que la recolección de los materiales que forman dicho libro hubiera sido completa en 1547 y que mientras que Olmos consultara más con los plebeyos Sahagún conversara con los de clase noble,²² claro parece que por los años de 1558 ó 1559 ya hacía mucho tiempo hubiesen sido formadas definitivamente las colecciones de Sahagún, en las cuales no habría ni lugar ni motivo para incluir esta serie de arengas registradas en Tepepolco. Parecen ser más semejantes a la breve colección editada por Garibay con título de *Huehuetlatolli Documento A*, cuyo contenido “es una verdadera miscelánea” y en que hay pláticas propias tanto para las clases altas como las más bajas.²³

RESUMEN Y CONCLUSIONES

Acerca de los “Primeros Memoriales” podemos declarar con certeza las siguientes realidades:

1. Representan el resultado de la primera de las tres etapas de la elaboración de la *Historia general de las cosas de Nueva España*. En la segunda y la tercera, se reestructura la *Historia* completamente por medio de muchas eliminaciones, enmiendas y añadiduras.
2. El uso de la minuta o cuestionario no representa nada nuevo por sí mismo, pues “el sistema era en cierto modo usual en la escolástica y en la metodología española . . . Sahagún da al cuestionario un empleo científico”, registrando las respuestas de sus informantes en su propio idioma, en náhuatl, lo que sí demuestra su precosidad y su “enorme prudencia científica, ya que no buscó referencias, sino testimonios que pudiesen ser veraces”.¹
3. Al mismo tiempo que era una relación auténtica de la civilización prehispánica, para que sus colegas pudiesen comprender de fondo las condiciones actuales y así combatir eficazmente el paganismo, igualmente les sirvió como un texto lingüístico por medio del cual pudiesen dominar las intrincaciones y los secretos de la lengua náhuatl, pues “Sahagún quería hacer un vocabulario muy extenso” —con un tratado

²² Garibay, *Historia de la literatura náhuatl*, v. 1, p. 425-27.

²³ *Ibid.*, p. 440-41.

¹ Manuel Ballesteros Gaibrois, *Vida y obra de fray Bernardino de Sahagún*, León, Instituto “Fray Bernardino de Sahagún”, C. S. I. C., 1973, p. 101.

sobre la gramática— “y ésta es una de las causas de que el contenido de su gran obra sea tan variado y completo . . .”²

4. Se usan varios códices pictográficos salvados de la destrucción en los primeros años de la conquista; además, “Cuenta [este documento] con bellos dibujos que constituyen también una fuente histórica de importancia.”³ Sin embargo, ningunos se reproducen en los *Códices Matritenses* revisados, y muy pocos se copian de un modo u otro o sirven como modelos para las ilustraciones en el *Códice Florentino*.⁴

5. Se ha de notar que en las ulteriores revisiones, tan sólo se trasladan cinco párrafos completos y partes de otros dos párrafos. Es posible que además del primer párrafo del primer capítulo, se haya perdido un capítulo final, un capítulo quinto, correspondiendo al libro xi de la *Historia general*. Ciento es también que nada o poquísimo contienen los “Primeros Memoriales” acerca de la historia política de la región, de la artesanía y los artesanos, de la técnica agrícola, de las normas económicas (inclusive los mercaderes y sus métodos de compra y venta), del sistema jurídico, de la mitología (a no ser que se hubiese incluido ésta en el primer párrafo del primer capítulo). Tampoco se distinguen rasgos de la lingüística o del estilo literario de Texcoco a pesar de que fuera Tepepolco una dependencia de aquella ciudad.⁵

Por otra parte, examinemos lo que nos ha dicho Sahagún tocante a los procedimientos adoptados para sus indagaciones, pues de ellos nos es posible sugerir algunas conclusiones provisionales. Esto es lo que nos dice en el prólogo del libro ii del *Códice Florentino*: que habiendo reunido a sus informantes y ayudantes en Tepepolco.

Con estos principales y gramáticos, también principales, platiqué muchos días, cerca de dos años, siguiendo la orden de la minuta que yo tenía hecha . . . Cuando al capítulo donde se cumplió su hebdómada el padre fray Francisco Toral, el cual me impuso esta carga, me mudaron de Tepepulco, llevando todas mis escrituras fui a morar a Santiago de Tlatelolco . . . [donde con ocho o diez principales] y con

² Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España, primera versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como Códice Florentino*, ed. Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, Madrid, Alianza Editorial, S. A., 1988, p. 17.

³ *I. oc. cit.*

⁴ Fray Bernardino de Sahagún, *Códices matritenses en la Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. Manuel Ballesteros Gaibrois, Madrid, Ediciones José Porrúa Turanzas, 1964, v. I, p. 307-20, 321-26; Nicholson, “Preface and General Introduction”.

⁵ Nicholson, *loc. cit.*

cuatro o cinco colegiales, todos trilingües, por espacio de un año y algo más, encerrados en el colegio, se enmendó, declaró y añadió todo lo que de Tepepulco truje escrito... Habiendo hecho lo dicho en Tlatelolco vine a morar a San Francisco de México con todas mis escrituras: donde por espacio de tres años pasé y repasé; a mis solas mis escrituras y las torné a enmendar, y dividílas por libros en doce libros... Después de esto... se sacaron en blanco... y los mexicanos enmendaron y añadieron muchas cosas a los doce libros cuando se iba sacando en blanco. De manera que el primer cedazo por donde mis obras se cernieron fueron los de Tepepulco; el segundo los de Tlatelolco; el tercero los de México...

Tales procedimientos y el examen de los resultados tales como los podemos leer en todos los manuscritos que resultaron de dichos procedimientos, nos indican que, como lo expresa Ballesteros Gaibrois, "Sin ser escéptico ni suspicaz, Sahagún dio variantes a sus preguntas, haciendo las por activa y por pasiva, como hoy diríamos"; que sin ser indebidamente suspicaz, "no se fía. No se fía no por desconfianza humana, sino por sentido científico..."⁶ O, como lo ha escrito León-Portilla, "Admitió que era posible el error o el engaño en esos informes";⁷

... no se fio jamás de lo que uno de ellos pudiera decirle, sino que fue interrogando primero en Tepepulco... y no paró aquí la investigación sino que se hizo luego un cotejo de los datos obtenidos con lo proporcionado por los "nuevos escrutinios" hechos en Tlatelolco... Y por fin, más tarde, como si la comprobación hecha en Tlatelolco no fuese bastante, en San Francisco de México hizo Sahagún nuevo análisis de lo que sus anteriores informantes en Tepepulco y Tlatelolco le habían dicho...⁸

Basándonos en lo que escribió Sahagún en el citado prólogo y en interpretaciones de él tales como las que he citado arriba, nos es posible añadir algunas sugerencias e inferencias adicionales. Los cedazos hechos en Tlatelolco y en México-Tenochtitlan resultaron en la eliminación de la mayoría de los testimonios reunidos en Tepepolco, sin duda porque si Sahagún mismo no lo supiera (lo que parece algo inverosímil), sus informantes insistiesen en que de las informaciones

⁶ Ballesteros Gaibrois, *Vida y obra de fray Bernardino de Sahagún*, p. 102.

⁷ Miguel León-Portilla, *Siete ensayos sobre cultura náhuatl*, México, UNAM, 1958, p. 17.

⁸ Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1966, p. 9-10.

registradas en Tepepolco no se podrían aplicar correctamente casi ninguna de ellas a las situaciones tales como existían antes de la conquista en Tenochtitlan y en Texcoco, sin duda por ser aquella cabecera periférica, menos desarrollada y sujeta a influencias ajenas tales como las de Tlaxcala y de los otomíes. No obstante, Sahagún preservó los resultados de su primer cedazo, pues obvio es que eran valiosos, y representando dichos resultados su primer experimento podrían servir como base para semejantes interrogaciones más tarde. Además de estas eliminaciones (pues así se pueden explicar las "enmiendas" hechas en Tlatelolco y Tenochtitlan), se hicieron añadiduras de mucha importancia. Éstas incluirían no sólo materias tales como las que se representan en los libros vi y xii del *Códice Florentino* (que se pueden atribuir al gran proyecto imaginado y a veces modificado por Sahagún mismo) sino también las sucesivas expansiones y gran número de añadiduras que convirtieron el sencillo y a veces lacónico bosquejo recogido en Tepepolco en la obra enciclopédica que se intitula *Historia general de las cosas de Nueva España*. Mucho de esto se ha de haber debido a los consejos y las contribuciones de los principales que eran sus informantes, algunos de los cuales han de haber sido personas de importancia en la civilización indígena recién conquistada, y todos de los cuales tanto eran colaboradores como eran informantes. Sucintamente lo resume e infiere López Austin así:

En Tepepulco los ancianos habían accedido a platicar con [Sahagún]; pero, además, el informe partió de los códices pictográficos que el pueblo conservaba. Esto no era sino hacer valer una práctica corriente. Lo demás fue resultado del diálogo mismo: en un principio la minuta y las respuestas fueron lacónicas, y así lo fueron también los primeros registros; por éstos y el trato constante entre el franciscano y sus informantes fueron perfeccionando y enriqueciendo un extraordinario método de investigación.⁹

⁹ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España, primera versión . . .*, p. 19-20.

ANÁLISIS ESTRUCTURAL DEL MITO DE LA CREACIÓN DEL SOL Y DE LA LUNA EN LA VARIANTE DEL CÓDICE FLORENTINO

PATRICK JOHANSSON K.

I. INTRODUCCIÓN

En los albores de la humanidad, cuando la luz de la conciencia empieza a emerger paulatinamente de las tinieblas somato-psíquicas del hombre, se establece asimismo la dualidad, ambivalencia ontológica que proporciona al género humano la facultad de ser y verse en el acto de ser.

Como lo ha demostrado el psicoanálisis y la antropología, este “parto” del hombre a la existencia genera reacciones comportamentales y expresivas que denotan un verdadero “desgarre” entre dos impulsos divergentes: uno esencialmente *regresivo* que tiende a reincorporar el ser pensante a la dimensión “bio-lógica” de una ataraxia inconsciente; el otro que lo incita a avanzar sobre el eje circular del tiempo y a trascender cada día más claramente los determinismos fisiológicos de su presencia en el mundo.

En el ámbito cultural esta divergencia se traduce por una oposición entre la “im-plicación” físico-expresiva que constituye el rito y la “explicación” psico-narrativa que propone el mito.¹ Estas polaridades esencialmente opuestas (como lo son en el mito que analizamos aquí la noche y el día), se conjugan en la dimensión existencial y transforman un antagonismo radical en un conjunto complementario.

La función estructurante mítica que es la que nos interesa aquí, cristaliza en palabras y acciones narrativas pulsiones desiderativas o interrogantes que habitan la dimensión fibrosa del ser. Elaborado a través del tiempo por la colectividad, el mito tiende una red relacional que ubica y justifica la presencia del hombre en el mundo. El carácter subliminal de la creación y la elocución de un mito da la pauta de su

¹ Cf. Patrick Johansson, *Voces distantes de los aztecas*, México, Editores Fernández, 1994.

interpretación: nada es gratis en una estructura narrativa mítica, *todo* significa.

Debemos de establecer aquí una distinción radical entre la evolución actancial² de un mito que se ajusta progresivamente a los nuevos determinismos de la relación hombre/mundo, en términos funcionales, y los cambios o añadiduras a nivel del relato que no afectan la estructuración del mito. En muchos casos, sin embargo, la "fabulación" altera los mecanismos narrativos por omisión o añadidura desvirtuando el mito original, razón por la cual es preciso analizar un mito a través de muchas de sus variantes expresivas para poder determinar su estructura profunda.

Por falta de espacio analizaremos en lo que sigue sólo una variante del mito náhuatl prehispánico conocido como "La creación del Sol y de la Luna" que recogió fray Bernardino de Sahagún y que aparece en el *Códice Matritense* (fol. 161 ssq) así como en la versión definitiva de la magna obra del franciscano: el *Códice Florentino*, (lib. vii, cap. 2).³

Este mito cosmogónico, a través de su configuración actancial pero también mediante una red simbólica altamente significativa que se extiende hasta los más recónditos *semas*⁴ que puede entrañar una palabra, establece vínculos con el espacio-tiempo y propone asimismo un modelo a seguir culturalmente definido para conformar su vida en la tierra.

Procederemos en lo que sigue a un análisis del mito según el método propuesto por Claude Lévi-Strauss⁵ que consiste en identificar con relaciones con valor simbólico o actancial de una misma índole sobre el eje consecutivo del relato y constituir paquetes de estas relaciones o "mitemas" para después establecer un orden sintáctico de ellos que pueda dar cuenta del mito.

II. ANÁLISIS DEL MITO

Consignamos aquí exclusivamente las secuencias narrativas con valor actancial. Remitimos a las fuentes para la totalidad del texto.

² *Actancial*: que corresponde a una acción narrativa consecutiva y consecuente.

³ Ángel María Garibay transcribió y tradujo este mito en su *Llave del Náhuatl*, México, Editorial Porrúa, 1978.

⁴ *Sema*: unidad mínima de sentido, implícita dentro de una palabra. Un término puede tener varios *semas* que nacen de su valor semántico. Los *semas* pueden cambiar según las culturas.

⁵ Cf. Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale*, París, Editorial Plon.

In oc yohuayan, in ayamo tona, “cuando era todavía de noche, cuando todavía no salía el sol”.

Estos dos sintagmas yuxtapuestos manifiestan de entrada una oposición dual, oscuridad/luz, reforzada por la oposición gramatical, *oc/ayamo* (todavía/todavía no), que sugiere una fragmentación potencial de la duración. Indica también lógicamente que una *unidad* “preluminosa” envolvía al mundo.

Relación:

- oscuridad/luz
- antes/después
- 1/2

Mocentlalique . . . in teteo in umpa Teotihuacan.

“Se reunieron . . . los dioses allá en Teotihuacan”.

La unidad aparece aquí en el morfema *cen* “uno” de “*mocentlalique*” que encontramos también en el vocablo español *re-unión*. Los dioses “*teteo*” se hacen *uno* allá en Teotihuacan, en el centro neurálgico del universo. El caos indefinido se “*con-centra*”. La unidad primordial difusa se hace centro:

Relación:

- Unidad difusa/Centro

¡Tla xihualhuian tetoe!

“¡Vengan aquí oh dioses!”

Relación:

Re-unión

¿Aquin tlatquiz, aquin tlamamaz in tonaz in tlathuiz?

“¿Quién asumirá el trabajo, quién se encargará de brillar, de dar luz?”

Al plantear una incertidumbre y la *espera* de una respuesta, la pregunta desgarra el velo del silencio primordial y genera asimismo una dualidad cuando la respuesta viene a restaurar el equilibrio amenazado por la pregunta. Entre la pregunta y la respuesta se insinúa el *tiempo*; tiempo pasivo de la *espera* todavía pero que abre el camino al tiempo cósmico:

Relación:

- Pregunta/Espera
- Desequilibrio/Equilibrio

Teteoe, ca nehuatl nivez . . .

“Oh dioses yo seré . . .”

La presentación voluntaria de *Tecuciztecatl* constituye la respuesta a la pregunta anterior. El auto-nombramiento y la forma verbal (la persona), paralelo singular del “nosotros” que representan los dioses connotan unidad, permanencia, inmanencia (*in-manere* “permanecer dentro”). El impulso trascendental que constituye la respuesta no instaura todavía el “objeto” y mantiene la unidad subjetiva, distinguiendo sin embargo el “yo” del “nosotros”. Es preciso señalar además que el nombre del voluntario entraña su atributo funcional. En efecto *Tecuciztecatl* es en realidad *Tecciztecatl* “el hombre caracol”, como lo comprueba la iconografía que tenemos de este dios. Ahora bien, el caracol es un elemento simbólico eminentemente regresivo; denota una pulsión de regresión intra-uterina, y por ende restauradora de la unidad primordial. Existe por lo tanto una contradicción potencial entre el carácter “progresista” que conlleva la apertura luminosa del mundo y los atributos regresivos que entraña el personaje divino que se propone para la tarea.

Relación:

- pregunta/respuesta
- regresión
- dios-luz
- contradicción

¿Occeppa quitoque in teteu. Aquin occe?

“Otra vez dijeron los dioses: ¿quién más?”

El vocablo *occeppa* “otra vez” así como la pregunta “Quién más” refuerzan la situación dual ya establecida e instaura la “otredad”.

Relación:

- 1/2 (el uno/el otro)
- 1/2 (una vez/otra vez)

Ayac motlapaloaya in occe onmixquetzaꝝ . . . tzinque-tzaya.

“Nadie se atrevía a presentarse como otro más... retrocedían”.

El “parto” de la dualidad es laborioso, y se establece, frente a la opción progresista que representa la luz, una relación de oposición *regresiva* que se expresa mediante la duda y el retroceso. De hecho la respuesta a la segunda pregunta no puede ser la misma que la primera: no puede haber otro “yo” que nazca del “nosotros” (los dioses). Al nivel narrativo, la ausencia de voluntarios para ser el “otro” traduce la imposibilidad de una doble subjetividad; los dioses tendrán que designar al segundo dios, instaurando asimismo la otredad a nivel gramatical:

Relación:
– Regresión

– *Tehuatl tiyez, Nanahuatze*
“Tu serás, *Nanahuatzin*”

La aparición del *otro* es consecuente a una orden de los dioses e instaura por lo mismo la noción de *trascendencia*. Recordemos que la etimología de “trascender”: es *trans-scindere* donde el vocablo scindere significa “desgarrar”. La otredad está subrayada gramaticalmente por *tehuatl*, y *ti-(yez)*. Se establece además la relación primero (*Tecuciztecatl*) / Segundo *Nanahuatzin* en el orden del nombramiento.

Relación:
– Tú/Nosotros
– Primero/Segundo
– Voluntario/Designado
– Subjetividad/Objetividad

Niman ic compehualtique in tlamacehua... nahuilhuitl omextin in tecuciztecatl.

“Luego ya empezaron a hacer penitencia... cuatro días, los dos (*Nanahuatzin*) y *Tecuciztecatl*.”

La penitencia, siendo un auto-sacrificio, es el acto trascendente por excelencia, afirma el dominio objetivante del ser sobre sí mismo.

Por otra parte el número cuatro es el elemento pertinente, en términos míticos, del sintagma nominal “cuatro días”. Sugiere de antemano la extensión terrenal (humana) de la existencia.

Relación:

- Subjetividad/objetividad
- Unidad/Cuatro
- Uno/Dos (omextin)

Motlali in tletl ye tlatla in uncan tlecuilco, quitocayotia tlecuilli teotexcalli.

“Se encendió un fuego, ya arde allá en el fogón, el fogón se llama “roca divina”.

Dos elementos torales aparecen aquí: el fuego telúrico,⁶ purificador, generador y regenerador, centro de la tierra, y la roca divina, la cual implica el elemento “piedra” y por ende la *inmutabilidad*. La roca divina connota además la verticalidad.⁷ El fuego es también de alguna manera una luz en la noche, luz de turquesa (*xihuittl*) que anticipa la luz roja “funcional” del mundo.

Relación:

- Generación y regeneración
- Centro
- Consumación
- Inmutabilidad
- Verticalidad
- Luz de las tinieblas (fuego)/oscuridad

Recordemos aquí que la unidad del ciclo solar en náhuatl o año es *xihuittl*, es decir *xiuh-ilhuitl* “luz de turquesa” (o del fuego). Por otra parte el dios del fuego es *Xiuhtecuhtli*.⁸

⁶ El fuego telúrico se distingue del fuego solar en la simbología náhuatl precolombina.

⁷ La toponimia mexicana confirma este hecho ya que la mayoría de los *teotexcalco* se sitúan en posición elevada en relación con el relieve circundante. El acantilado es la modalidad topográfica más frecuente que corresponde a la apelación del lugar.

⁸ El hecho de que *Xihuittl* designe también la hierba es notable y proporciona al fuego, la luz y la hierba, el denominador común de “manifestación” (generación manifiesta).

Auh in yehuatl tecuciztecatl in ipan llamacehuaya, muchi tlazotlī . . .

“Y él, *Tecuziztecatl*, con cosas preciosas hacia penitencia . . . la rama del abeto, la bola de grama y las espinas son respectivamente de plumas preciosas, de oro y de jade. Los sangramientos son de coral y la ofrenda de copal es realmente de copal”.

Estos cinco paradigmas connotan curiosamente el cielo, el sol, y el trabajo de hombre (es decir otra vez la trascendencia). El personaje mítico muestra entonces aquí una contradicción entre su esencia profunda: telúrica y matricial y los instrumentos de su penitencia que tienen un carácter simbólico celestial.

Relación:

- Trascendencia (penitencia)
- Dimensión celestial
- Contradicción
- Unidad/Cíneo

Auh in Nanahuatzin iacxoyauh mochiuh zan zacatl xoxouhqui . . . chicnahui, auh in izacatapayol, zan yeh in ocozacatl, auh in ihuitz, zan ye no yeh imehuitztlí auh in ic quezhuaya huel yeh in iezzo, auh in copal zan yeh in inanahuauh.

“Y *Nanahuatzin* sus ramas de abeto se hicieron de cañas de ramas verdes . . . nueve, y su bola de grama(es) de hojas de pino secas, y sus espinas también son espinas de maguey y cuando se sangra es su sangre y como copal sólo sus llagas”.

Los cinco paradigmas de la penitencia de *Nanahuatzin* connotan simbólicamente el espacio infra-terrenal, la vida y la muerte vegetal.

Relación:

- Trascendencia (penitencia)
- Dimensión infra-terrenal (muerte)
- Unidad/Cínc
- Verde/amarillo (vida/muerte)
- Sangre (vida)
- Enfermedad (llagas)

In omextin hin cencentetl in tepeuh mochiuh... (mitoa in axcan in tetepe tzacualli: itzacual tonatiuh, ihuan itzacual metzli).

“Y a cada uno de estos dos se les hizo su monte... (hoy se les dice a los montes, pirámides: la pirámide del sol y la pirámide de la luna)”.

La montaña primordial, conocida en otros mitos como el *Coatepec* y evocada aquí mediante el *Teotexcalli*, representa *el eje vertical* del mundo. El hecho de que cada uno de los numenes tenga aquí *su* montaña implica una dualidad con valor cósmico, la escisión de la montaña primordial.

Relación:

- dualidad (*Omextin*)
- dualidad (monte de *Tecuciztecatl*)
- / monte de *Nanahuatzin*
- doble verticalidad

In umpa ontlamaceuh tin enca nauhyohual...

“Estuvieron haciendo penitencia cuatro noches”.

Relación:

- Trascendencia (penitencia)
- Número cuatro

... niman quitlatlazato, quinmamayahuito in imacxoyauh ihuan ye muchi ipan ontlamaceuh que.

“Luego lanzaron, arrojaron sus ramas de abeto y todo aquello con que habían hecho penitencia”.

Al arrojar los instrumentos de su penitencia, los dos dioses subrayan su índole objetival:

Relación:

- Sacrificio
- Sujeto/Objeto

Auh in icuac ye on aci yohualne pantla...

Y cuando llegó la media noche...”

La media noche (*Yohualnepantla*) es al tiempo lo que el fuego es al espacio: un *centro*, pero es también un límite potencial.

Relación:

- Verticalidad
- Centro/Periferia

Niman ye ic quintlamamaca, quinchichihua . . . ihuan iamaxtli.

“Luego ya les reparten, los atavían . . . y su braguero de papel”.

Los atavíos son atributos muy pertinentes de los distintos personajes divinos. La oposición trabajo/naturaleza se reproduce aquí con una diferencia manifiesta en el valor del atuendo de los protagonistas: mientras *Tecuciztecatl* ostenta un gorro de plumas y una chaqueta de tela pintada, *Nanahuatzin* se viste enteramente de papel.

Relación:

- Trabajo/naturalcza
- Rico/pobre
- Plumas/papel

In ohuelacic yohualnepantla in muchintin teteu quiyahualotimomanque in tlecuilli in motenehua teotexcalli.

“Cuando llegó la medianoche todos los dioses se dispusieron en torno al fogón, llamado roca divina”.

La disposición en círculo (*quiyahualotimanque*) en torno al fuego es altamente significativa ya que refuerza la idea de centro y le confiere la calidad de eje.

Relación:

- Verticalidad
- Centro/periferia == eje

Nahui ilhuitl otlatlac tletl . . .

“Cuatro días ardió el fuego . . .”

Los cuatro días de la reunión de los dioses se oponen a las cuatro noches de penitencia.

Relación:

- Uno/Cuatro
- Noche/día

Nenecoc motecpanque, auh nepantla . . . in Tecuciztecatl ihuan Nanahuatzin quixnamictimoquetzque in tlecuilli.

“Se pusieron en fila de un lado y de otro y en medio (...) *Tecuciztecatl* y *Nanahuatzin*, los pusieron frente a frente en torno al fogón”.

Se establecen en esta secuencia los nexos posicionales que determinan el movimiento cósmico. Los paradigmas del centro (*Nepantla* y *Tlecuilli*) ; la oposición de los dioses frente a frente (*nehnecoc quixnamictimoquetzque*) establece potencialmente la “mecánica del movimiento circular cósmico”.

Oh tlacuele Tecuciztecatle xon huetzi, xon momayahui in tleco. Hualtzinquiz hualtzinilot . . . hualtzinquiza, hualtzincholoa.

“Vamos pues *Tecuciztecatl* salta échate al fuego. Retrocedió, volvió atrás . . . retrocede . . . huye hacia atrás”.

El retroceso de *Tecuciztecatl* reitera el mitema “regresión” ya establecido anteriormente. Este agota los *cuatro* intentos permitidos.

Relación:

- Regresión
- Cuatro

Nanahuatzin . . . onmomayautiluetz in tleco zan ic canya.

“Nanahuatzin se fue a echar al fuego, de una sola vez”.

Tecuciztecatl el “primero” se lanza después de *Nanahuatzin* el segundo nombrado. Es decir que el primero se vuelve segundo y viceversa instaurando asimismo una relación de *inversión* que conlleva a su vez el concepto de *movimiento*. A la inversión de la relación primero/segundo se añade la inversión de la relación rico/pobre.

Tecuciztecatl rehusó echarse cuatro veces y sólo a la quinta se lanzó al fuego mientras que *Nanahuatzin* se echó a la primera.

Relación:

- Primero/Segundo

- Inversión 1o/2o
- Rico/pobre
- Verticalidad
- 1/5

In cuauhtli . . . on motlaztihuetz in tleco . . . zan otlatzacui in ocelotl.

“El águila se lanzó al fuego . . . siguió al jaguar”.

Los nahuales de los astros se lanzan a su vez en el fuego y salen en el mismo orden.

Relación:

- Verticalidad
- Águila/Jaguar

Niman ic quichixtimotecaque in teteu in campa yeh quizaquiuh in Nanahuatzin.

“Luego se pusieron a esperar los dioses por donde iba a salir nanahuatzin”.

Al “esperar” los dioses instauran el tiempo.

Relación:

- Presente/Futuro

Inicuac ye huecauhtica onoque mochixca onoque teteu . . .

“Cuando ya hubo pasado mucho tiempo estando los dioses esperando . . .”

El tiempo brota paulatinamente del espacio: *huecauh*, “lejos” es el espacio que se vuelve *huecauhtica* duración larga en el tiempo.

Relación:

- Espera: tiempo potencial

Niman ye ic pehua in tlaçhichiuhти nohuiyampa tlayahuallo in tlahuizcalli in tlatlahuilolt.

“Luego empieza a ponerse rojo, en todas partes rodea la aurora, la claridad”.

La luz aparece y circundea el espacio:

Relación:

- Luz
- Movimiento circular

Nohuiyampa tlachixque, ahuicpa tlachia, momalacachotinemi. Ahcan huel centetix in intlatol.

“Hacia todas partes vieron, a ninguna parte miran, dan vuelta sobre sí mismos. No se pueden poner de acuerdo”.

La unidad divina está alterada; cada dios mira en una dirección distinta; cada uno de ellos dice una cosa diferente.

Conviene además señalar la filiación lingüística entre *tla-chia* o *te-chia*, “esperar” (algo o alguien) y *tlachia* “observar”. Al dirigir su mirada hacia los cuatro puntos cardinales, los dioses crean sino el tiempo, por lo menos la necesidad del tiempo. La expectación divina introduce dentro de la inmovilidad cósmica el factor *espera*, factor de desequilibrio y de escisión entre el sujeto y el objeto. A partir del momento en que los dioses ven *algo* (*tlachia*) se genera una espera que el tiempo astral vendrá pronto a llenar. La orientación de la mirada de los dioses crea el espacio cardinal a la vez que la espera crea el tiempo.

Los dioses dan vueltas (*momalacachotinemi*).

Relación:

- Ruptura de la unidad
- Movimiento circular
- Espcra

Cequintin momatque ca mictlampa in quizaquiu... cequintin cihuatlampa cequintin huiztlampa... cequintin... tlauhcopa...

“Algunos pensaron que era el Norte donde iba a salir... algunos el Oeste, algunos el Sur... Algunos el Este...”

La fragmentación de la unidad primordial se precisa e instaura así mismo la dimensión cardinal del espacio que será la del hombre.

Es interesante notar aquí que el orden de enumeración regresivo en relación con el curso solar de los horizontes cardinales *Mictlampa, cihuatlampa, huiztlampa, tlauhcopa* se invertirá puesto que el ciclo solar diurno Este, Sur, Oeste, precede el descenso en las entrañas de la tierra para un nuevo renacer. A la inversión primero/segundo; rico/pobre se

añadirá esta inversión en el orden de los factores entre la enumeración de los puntos cardinales, y su aparición manifiesta.

Relación:

- Regresión
- Espacio tetralógico
- Horizontalidad

—*Ce yeh umpa hin, yeh uncan hin in quizaquiuh tonatiuh.*

“Es allá, es allá donde va a salir el sol”.

Después de una espera durante la cual la mirada de los dioses estructura el espacio, el origen del tiempo es señalado por *Quetzalcóatl* que apunta hacia el Este, la forma verbal de controversión *quizaquiuh*, “viene a salir”, establece un sema espacio-temporal de movimiento. Recordemos aquí que la palabra que corresponde al sol *tonatiuh* es una forma verbal que se puede traducir como “va a brillar” o “brillará” ya que el sufijo —*tiuh* vale como presente o futuro de extroversión. El sol por lo tanto es el verbo que instaura el tiempo.

La luz se sustituye a la oscuridad:

Relación:

- Nacimiento
- Centro/origen del tiempo == Este
- Inversión: oscuridad/luz

Yehuantin huel neltic in itlatol . . . Quetzalcóatl, in ontell itoca Ehecatl, ihuan Totec, anozo Anáhuatl itecu ihuan tlatlahuic Tezcatlipoca, no yehuantin in motenehua Mimixcoa . . . ihuan in cihua nahuin Tiacapan, Teicu, Tlacoyehua, Xocoyotl.

Los que acertaron . . . *Quetzalcóatl*, por otro nombre *Ehecatl*, y *Totec*, o bien *Anáhuatl Itecu*, y *Tezcatlipoca-rojo*, también ellos los *Mimixcoas* . . . y cuatro mujeres *Tiacapan*, *Teicu*, *Tlacoyehua*, *Xocoyotl*.“

Las relaciones más claras son de orden numérico y genérico, tenemos en efecto cuatro dioses y cuatro diosas que acertaron en decir donde iba a salir el sol. Los nombres respectivos de las diosas “la que guía”, “la que sigue”, “la de enmedio” y “la menor” refuerzan la idea ya evocada de movimiento temporal. El número dos también es implícito

en esta oposición masculino/femenino proyectada en la dimensión temporal. Mientras la oposición *Teccuciztecatl/Nanahuatzin* es relativamente andrógina,⁹ esta nueva ambivalencia está marcada al nivel de los géneros.

Relación:

- Dualidad (2×4)
- Cuatro
- Masculino/femenino

El espacio-tiempo tendrá un vector femenino y otro masculino.

Aplicando al curso temporal el orden posicional de los dioses que acertaron, el esquema se presenta como sigue:

	Sur	
	Zenit	
	<i>Mimixcoa/Tiacapan</i>	
<i>Tezcatlipoca/rojo</i> (el joven)		<i>Teicu</i>
Océano Atlántico Este		Océano Pacífico Oeste
<i>Totec</i> (<i>Anáhuac itecu</i>)		<i>Tlacoyehua</i>
	<i>Quetzalcóatl/Xocoyotl</i> <i>omeyocan</i> (nadir)	
	Norte	

Sabemos por las fuentes que a partir del zenith las mujeres muertas en parto toman el relevo de los guerreros para acompañar al sol. Toda la vertiente regeneradora del descenso pertenece a lo femenino. Este movimiento culmina en el *omeyocan*, lugar de la dualidad (luz/tinieblas; masculino/femenino) donde se gesta otra vez la luz.

Siguiendo el principio *de inversión* establecido por el mito la dualidad día/noche o cielo/tierra se subdivide en términos de movimiento

⁹ Relativamente puesto que *tecuciztecatl* es muy probablemente *Tecciztecatl* vocablo que entraña *tecciztli* "el caracol" e implica un carácter femenino.

en subida/bajada en el día y lo mismo en la noche. Es decir que a partir del *zenith*, por ejemplo, se realiza un descenso diurno hasta el Oeste. A partir del Oeste comienza un descenso nocturno que culmina en el *omeyocan* lo que confirma el nombre de la diosa que rige este cuarto de ciclo temporal *Tlacoyehua* “la que se eleva en medio”. A partir del *omeyocan* se inicia una subida en la vertiente nocturna hasta el Este. En el Este el astro luminoso prosigue para culminar en el *zenith*.

Auh inicuac oquizaco in omamanaco tonatiuh... cenza tlanextia...

“Y cuando vino a salir, se extendió el sol... brillaba mucho.”
 ... ¡y se hizo la luz! sale luego *Tecuciztecatl*...
 ... *zen neneuhqui in itlachializ mochihuah*...
 “... su aspecto era igual...”

Así como la distinción entre *Nanahuatzin* y *Tecuciztecatl* no se define, la metamorfosis resultado de su sacrificio tampoco marca una distinción entre los dos astros que brillan con la misma luz. La dualidad se establece en el inmovilismo. Es importante recalcar aquí que la aparición de la luz se realiza mediante el nacimiento de astros gemelos.

Relación:

- Primero/Segundo
- Gemelidad luminosa
- La luz sustituyó a la noche
- Cielo/tierra (inframundo)
- Dualidad vertical

Auh in teteu munchintin huallatzon tecque quitoque.

— *Yuh yez hin, yuh muchihuaz in*

“Y los dioses fallaron, dijeron:

— Así será, así se hará”.

En un acto trascendental que se asemeja al acto bíblico de la creación (que se haga la luz) los dioses mandan que se distingan uno y otro astro. A nivel gramatical notemos que el futuro brota de un pasado.

Niman ic ce tlacatl... conixhuihuihuitequito in tochin in ye-huatl Tecuciztecatl ic conixpopoloque...

"Luego un hombre... golpea a Tecuciztecatl en la cara con un conejo, lo hiere..."

La expresión *conixpopoloque* "lo hiere" (o "lo destruye" "lo arruina", según el *Vocabulario de Molina*) entraña el sema "ceguera" por lo menos etimológicamente. En efecto, *ixtili* "el rostro" es también en náhuatl prehispánico "los ojos";¹⁰ *ixpopoloa* sería entonces potencialmente "perder la vista". El vocablo *ixpoloa* tiende a confirmar esta hipótesis ya que significa "disfrazarse", "disimular" (*Cf. Molina*).

Si consideramos el sema "ceguera" como pertinente, el símbolo es claro: el astro que apareció en segundo lugar se ve cegado y se vuelve así por analogía el astro nocturno.

Relación:

- Ruptura de equilibrio
- Luz diurna/Luz nocturna

Ahuel olini, ahue otlatoca zan momanque, motetenmanque ...

"No se pudieron mover, no pudieron avanzar, sólo permanecieron, permanecieron juntos..."

La distinción entre el sol y la luna ya prepara potencialmente el movimiento, pero el impulso vital todavía no se da.

¿Quen tinemizque? Amo olini in tonatiuh... ma toca mozcalti ma timuchintin timiquican.

"¿Cómo viviremos? no se mueve el sol... que gracias a nosotros crezca, murámonos todos".

Relación:

- Muerte de los dioses

Fiel a los esquemas prehispánicos que rigen los cambios, la muerte a un estado anterior es indispensable para que pueda haber un renacimiento. Así como dos dioses murieron para que se hiciera la luz, los dioses en su totalidad tienen que morir para que se haga el movimiento temporal.

Niman yeh itequiuh omochiuh in Ehecatl ye quimmictia in teteu.

¹⁰ *Ixtelolotli*, es el término que designa el órgano en sí.

"Lucgo *Ehecatl* ya hizo su oficio ya mata a los dioses".

Quetzalcóatl, el dios civilizador realiza el acto trascendental por excelencia: matar a los dioses para que muera la oscuridad esencial y nazca la luz existencial.

Relación:

- Muerte de los dioses (trascendental)

...in xolotl amo miquitlania

"... *Xolotl* no quería morir".

La reticencia de *Xolotl* (*alter ego* nocturno de *Quetzalcóatl*) en morir corresponde al mitema *regresión*. El impulso vital hacia la luz y el movimiento se ven contrariados por un impulso contrario, regresivo.

... cholo, toctitlan colactihuetez ipan omixehu ic mocueptihuetz in toctli, maxaltic in quitocayotia millaca Xolotl.

"Huyó, se metió entre cañas de maíz verde, se transformó, se convirtió en caña de maíz verde que en dos permanece, se divide, se llama *xolotl* labrador".

Relación:

- Dualidad no manifiesta
- Regresión

En su huída con carácter regresivo, *Xolotl* se refugia en un campo de maíz. Recordemos aquí que para las civilizaciones agrarias como lo es la civilización náhuatl, la espiga de maíz representa el hilo de la hierogamia fundamental cielo-tierra. Resuelve esta oposición fundamental. Al transformarse en espiga de maíz verde y más aún *maxaltic* como "horcadura", *Xolotl* expresa una regresión a la dualidad no manifiesta, todavía potencial y semejante a la presencia de los dos astros inmóviles en el cielo.

... metitlan calactihuetez, no ic onmocueptihuetz in metl ome mani in itoca mexolotl.

"... se metió entre magueyes, también se convirtió en maguey que en dos permanece, se llama "maguey *Xolotl*".

Relación:

- Dualidad no manifiesta
- Regresión

La hierogamia fundamental cielo-tierra está presente en el maguey como en la espiga de maíz y la unión entrañable del "dos" que se mantiene firme muestra aquí también la dualidad potencial que se rehusa en manifestarse a través del movimiento.

... ye no cuele atlan calactihuetz axolotl mocuepato.

"... ya también se metió al agua se fue a transformar en ajolote (*Xolotl* de agua)".

El impulso regresivo culmina aquí puesto que la dualidad petrificada se desvaneció, se fundió en las aguas primordiales, símbolo supremo de la regresión, de la difusión en la matriz original.

Relación:

- Difusión
- Regresión

Ye huel umpa canato inic connictique

"Ya allá lo fueron a atrapar y le dieron muerte".

Al ultimar a *Xolotl* en las aguas primordiales, se sacrifica simbólicamente la unidad primordial femenina que aprisionaba el movimiento existencial en su dimensión esencial. Con esta muerte generadora (y regeneradora) se abre la dimensión dinámica del mundo. Es en su tercera metamorfosis que *Quetzalcóatl* ultima al dios recalcitrante.

Relación:

- Muerte del dios
- 1 / 3

Sin embargo, pese a que murieron todos los dioses, el sol no se mueve. Entonces . . .

Ic itequiuh onmochiuh Ehecatl, moquetz in Ehecatl, cenza molhui, totocac in ehecac, quin yehuatl huel colini, niman ye ic olatoca.

"Así hizo su oficio *Ehecatl*, se paró *Ehecatl*, se esforzó mucho, hizo ímpetu con viento, en seguida pudo moverse, luego ya va siguiendo su camino".

Por tercera vez el dios civilizador *Quetzalcóatl-Ehecatl* realiza un acto trascendental: sopla para que se mueva el sol.

Relación:

- Acto trascendental
- Movimiento

...quinicuac in ocalaquito icañaquian tonatiuh, ye no cuele ic hualehuac in mezatl.

“...luego cuando ya se fue a meter el sol a su morada,¹¹ ya también se elevó la luna”.

Al estatismo letal de los astros sucede el dinamismo vital de la sucesión noche/día; tinieblas/luz.

Relación:

- Sucesión
- Dimensión vertical (subir/bajar)

—Tlaczemilhuitia in tonatiuh, auh in mezatl yohual tequitl qui-tlaza, ce yohual quitlaza.

“—El sol da la luz del día, y la luna carga¹² con la tarea nocturna, carga con la noche, trabaja de noche”.

Relación:

- Sucesión: noche/día
- Luna /Sol

III. SINTAXIS DE LOS MITEMAS

Si proyectamos sobre el eje distributivo los distintos paradigmas míticos establecidos: caos/centro; dualidad indiferenciada/dualidad diferenciada; regresión; inversión; muerte de dioses; verticalidad/horizontalidad/relación 1/3; relación 1/4; relación 1/5, se despejan las incógnitas relacionales que vinculan los mitemas entre ellos; se establece el

¹¹ *Icalaquian*; *i-calaqui-yan* literalmente “su lugar donde se mete” y más antiguamente *i-cal-aqui-yan* “el lugar donde se mete a su casa”.

¹² El verbo *tlaza* implica de hecho el gesto de lanzar. Confirma asimismo que el juego de pelota *tlaxtli* (*tlachtli*) representa ritualmente la gesta eterna del sol y de la luna.

CUADRO SINÓPTICO DE LOS

RELACIÓN DE DUALIDAD GEMELAR NO DIFERENCIADA	RELACIÓN DE DUALIDAD DIFERENCIADA	CAOS/CENTRO	REGRESIÓN	RELACIÓN TETRALÓGICA
1/2	Oscuridad/ Luz	"Re-unión" de dioses		
Nosotros Yo	Antes/ Después	Teotihuacan: centro del mundo. Vengan oh dioses!		
Dios/luz	Pregunta/ Respuesta	Yo seré!	Paradigma regresivo del caracol implícito en el nombre de <i>Tecuciz- tecatl</i> .	
Una vez/ otra vez				
Quién más?	Tú serás			
Primero/ segundo <i>Tecuciztecatl/</i> <i>Nanahuatzin.</i>	Tú/nosotros.			
	Subjetividad /Objetividad Voluntario/ designado	Fogón		Cuatro días
Cada quien su monte				Cuatro no- ches
	Trabajo/ naturaleza	Medianoche		
	Rico/pobre	Se reúnen los dioses en torno al fuego.		

MITEMAS ESTABLECIDOS

RELACIÓN DE DUALIDAD GEMELAR NO DIFERENCIADA	RELACIÓN DE DUALIDAD DIFERENCIADA	CAOS/CENTRO	REGRESIÓN	RELACIÓN TETRALÓGICA
		Medianocche		
<i>Tecuciztecatl y Nahnauatzin</i> Frente a frente	Día/noche	Disponen <i>Nanahuatzin y Tecuciztecatl</i> en el centro. Saltan al fuego los dos dioses. Sigue el águila y el jaguar.	<i>Tecuciztecatl</i> retrocede cuatro veces.	Cuatro días ardío el fuego
	Águila/ jaguar			
	Presente/fu- turo (espe- ran los dio- ses)		Enumeración regresiva en relación con el curso solar.	Cuatro pun- tos cardinales.
		Los dioses dan vuelta (movimiento circular) La luz rodea el espacio		
	Dos grupos de cuatro dioses y cuatro diosas. Femenino/ masculino			Cuatro dioses Cuatro diosas
Dos astros aquí brillan de igual manera		Centro/Este		

INVERSIÓN	RELACIÓN TRILÓGICA	RELACIÓN PENTALÓGICA	SACRIFICIO DE LOS DIOSES	VERTICALIDAD/ HORIZONTALIDAD
El primero en proponerse es el segundo en lanzarse y viceversa.		<i>Nanahuatzin</i> se echa a la primera <i>Tecuciztecatl</i> a la quinta. Centro: (1 + 4 = 5)	Salta <i>Nanahuatzin</i> al fuego Salta <i>Tecuciztecatl</i> al fuego.	Salta <i>Nanahuatzin</i> Salta <i>Tecuciztecatl</i> . Se echan al fuego el águila y el jaguar.
La luz sustituye a la oscuridad				Se elevan águila y el jaguar. Horizontalidad cardinal
				Orientación: horizontal Este.

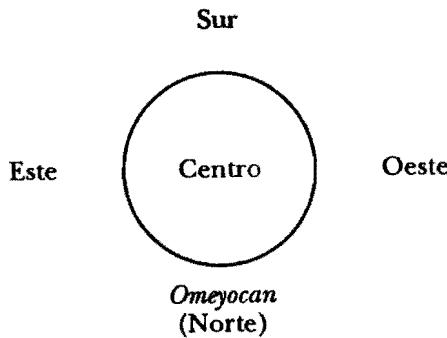
RELACIÓN DE DUALIDAD GEMELAR NO DIFERENCIADA	RELACIÓN DE DUALIDAD DIFERENCIADA	CAOS / CENTRO	REGRESIÓN	RELACIÓN TETRALÓGICA
	Hieren a la luna (el conejo en la luna) Luz diurna/ luz nocturna (sol/luna)			
	Cielo/tierra			
	<i>Xolotl/Quetzalcóatl</i>		<i>Xolotl</i> no quiere morir.	
Maíz (que en dos permanece)			Huye <i>Xolotl</i> hacia las aguas primordiales	
Maguey (que en dos permanece)		<i>Axolotl</i> = difusión en las aguas primordiales		
	Día/noche			
	Uno/luego el otro.			

INVERSIÓN	RELACIÓN TRILÓGICA	RELACIÓN PENTALÓGICA	SACRIFICIO DE LOS DIOSSES	VERTICALIDAD/ HORIZONTALIDAD
	Tres niveles verticales		<i>Quetzalcóatl</i> mata a los dioses.	Tres niveles verticales (Cielo/tie- rra/infra- mundo) mundo)
		<i>Quetzalcóatl</i> mata a <i>Xolotl</i> en su tercera metamorfosis.		
Se invierte el orden de en- numeración (Oeste-Este) para establecer el movimiento Este-Oeste)	Cuando se mete el sol sale la luna Diferencia 3 (Oeste-Sur-Este o Zenith Nadir).		<i>Quetzalcóatl</i> mata a <i>Xolotl</i> <i>Quetzalcóatl</i> sopla.	

orden sintagmático de los factores y se resuelve asimismo la “ecuación” mítica planteada por el relato.

En términos generales, el mito aquí aducido expresa la creación del mundo en su fase espacio-temporal. A partir del caos indefinido, establece un centro que fungue tanto como punto de convergencia de las fuerzas regresivas que se oponen a la “manifestación”, como eje de articulación del movimiento cósmico.

A partir del centro establecido se realiza el “parto” progresivo de la dualidad, primero como dualidad gemelar indiferenciada, luego como fértil oposición dialéctica. El mitema “inversión” que aparece reiteradamente a lo largo del relato se aplica a varias secuencias: transforma la muerte de los dioses en vida, establece entre los factores numéricos ($1/2$, $1/3$, $1/4$, $1/5$) relaciones dinámicas de equivalencia (el *alfa* es el *omega*) que estructuran el espacio-tiempo a partir del centro. Juega con la verticalidad y la horizontalidad hasta establecer los períodos de evolución e involución del tiempo. El centro tiene una ambivalencia: plan horizontal/plan vertical que establece una ambivalencia equivalente: espacio/tiempo. Al echarse al fuego (centro del plan horizontal) los dioses *Nanahuatzin* y *Tecuciztecall* entran en una dimensión vertical que constituiría el centro del tiempo. El *omeyocan* es de hecho este compuesto espacio-temporal; es el lugar de todo tipo de dualidades entre las cuales figuran el día y la noche. Podemos figurar así esta conjugación dimensional:



El centro espacial del círculo (ciclo) es también mediante el descenso, el corazón ya periférico del inframundo donde se gesta la nueva luz y como tal principio de una nueva elevación del sol. El Norte se encuentra necesariamente en el nivel más bajo del curso solar en el inframundo. Es decir que la dimensión horizontal “Norte” es también dimensión vertical “inframundo”.

Por fin el mito resuelve el antagonismo absoluto *oscuridad/luz* o *muerte/vida* en movimiento alternativo noche/día y tiempo de gestación infraterrenal/existencia celestial.

IV. LA ESTRUCTURACIÓN NUMÉRICA DEL ESPACIO-TIEMPO

El contacto del hombre con la pluralidad manifiesta en el mundo que lo rodea genera empíricamente la necesidad de contar. La base más inmediata del primer sistema de computación la establece generalmente el cuerpo humano mediante los dedos de la mano y eventualmente de los pies.

El sistema vigesimal de cálculo utilizado por los nahuas tenía como unidad más inmediata la mano. En efecto, si observamos los números en náhuatl vemos que el cinco representa la base lingüística de una numeración que vuelve a la unidad después de cada grupo de cinco:

1	<i>ce</i>	5	<i>macuilli</i>	9	<i>chicnahui</i>
2	<i>ome</i>	6	<i>chicuacan</i>	10	<i>matlactli</i>
3	<i>ey</i>	7	<i>chicome</i>	11	<i>matlactlihuan ome</i>
4	<i>nahui</i>	8	<i>chicuey</i>		<i>etcétera</i>

Es de notar que cada quinto número representa una “totalidad” y cambia de nombre: *ma-cuilli* “mano tomada”, *matlactli* “tronco de mano”.

El número como otros elementos culturales de la colectividad náhuatl representa una mediación entre el hombre y el mundo. Trasciende su valor utilitario inmediato y constituye un marco existencial muy específico. En el mito que acabamos de analizar, la manifestación espacio-temporal que constituye la gesta de *Nanahuatzin* y *Tecuciztecatl* se percibe esencialmente a través de los números. En este contexto lo numérico cobra un valor mítico fundamental puesto que brota de las profundidades afectivas del hombre que busca ubicarse en el espacio-tiempo que lo envuelve.

1) La unidad como lo expresa el mito, constituye el ser primordial indiviso, pero se vuelve a lo largo del mito también el eje del movimiento cósmico.

2) El establecimiento de la dualidad es el acontecimiento más trascendental en términos ontológicos para el hombre. Este desdoblamiento de la unidad separa el sujeto del objeto. El mito de la Creación distin-

gue claramente una dualidad “gemelar” no diferenciada que precede una dualidad diferenciada (masculino/femenino, luz/oscuridad etcétera). La segunda se obtiene a partir de la primera mediante un acto trascendental (conejo en la luna) que altera la identidad. Por lo tanto, en términos míticos el dos es ambivalente; puede expresar una dualidad gemelar muy cercana a la unidad o bien manifestar una dualidad diferenciada con carácter dinámico.

3) El tres nace de la consumación del dos (*Nanahuatzin* y *Tecuciztecatl*) en el uno, el centro representado por el fuego. El tres será el número correspondiente al fuego generador y purificador del que nació la luz. Además la verticalidad que implica el *Teotexcalli* y el “salto” de los dioses dan una dimensión a la “manifestación”: la *elevación*. La trilogía ciclo/tierra/inframundo se inscribe también en esta dimensión vertical.

El tres es además el número que permite la metamorfosis de *Nanahuatzin* y *Tecuciztecatl* en sol y luna; como tal, será el paradigma de todas las transformaciones.

4) El orden tetralógico del espacio-tiempo es instaurado por los puntos cardinales.

5) Los cuatro puntos cardinales y el eje central determinan el número del movimiento cósmico: *cinco*. Además, según los determinismos espacio temporales cílicos náhuatl el sol debe recorrer los cuatro horizontes cardinales antes de comenzar otro ciclo. En este contexto el cinco equivale al uno¹³ como símbolo del comienzo. El cinco, representa el centro como generador de movimiento y por lo tanto de trascendencia.

V. LA GESTACIÓN GRAMATICAL DEL SER EN EL ESPACIO-TIEMPO DEL MITO

Un mito es un “texto”, y como lo indica la etimología latina de esta palabra, es asimismo un “tejido” homogéneo a través del cual el hombre “explicita” su presencia en la tierra. Desde las estructuras permanentes que configuran la lengua hasta los mecanismos actanciales que determinan los mitos, se teje ininterrumpidamente la relación del hombre con el universo.

¹³ Durante los ciclos tetralógicos, ya sean cotidianos, anuales o de cuatro trencas de años, a partir del número uno se definen como nuevos principios respectivamente el 5 (2da vuelta) el 9 (3era vuelta) y el 13 (4a vuelta).

En el relato que analizamos aquí la constitución de una red relational al nivel de la lengua es patente y podríamos decir que se establecen esquemas gramaticales que anticipan homológicamente la arquitectura narrativa del mito. El ser náhuatl se manifiesta gramaticalmente en la primera secuencia de este relato que va desde el principio hasta la designación de los dioses que han de alumbrar el mundo.

1) EL HOMBRE Y EL PRONOMBRE

El planteamiento dual que revela el mito se arraiga a nivel gramatical en la oposición pronominal yo/tú. Las respuestas a las preguntas “*Aquin ... tonaz?*” “*¿Quién alumbrará?*” y “*¿Aquin occe?*” “*¿Quién más?*” determinan los conceptos de subjetividad y objetividad mediante un paralelismo expresivo donde se reproduce el esquema “inversión”.

- Teteoe, ca nehuatl niyez* “Oh dioses yo seré”
- Tetehuatl tiyez Nanahuatze* “Tú serás Nanahuatzin”

El vocativo pasa de la primera posición en la primera respuesta a la última en la segunda. A esta inversión posicional de los vocativos que establece un equilibrio fonético perfecto, se añade la inversión de la relación fonética t/n:

- Teteoe ... Nehuatl Niyez*
- Tehuatl, Tiyez Nanahuatze*

Nanahuatzin, el paradigma objetival por excelencia, si atendemos a la articulación mítica del relato, se opone a los dioses (*Teteo*) como *Tehuatl* a *Nehuatl* o *Tiyez* a *Niyez*. Si bien a nivel semántico ya se estableció la objetividad puesto que los dioses nombran a *Nanahuatzin*, en términos gramaticales los dos dioses desempeñan una función subjetival en relación con el verbo. El *yo* se distingue del *tú* a nivel pronominal pero todavía no se ejerce la función transitiva del verbo sobre ellos. Tendremos que esperar el fin del párrafo para que se formalice gramaticalmente el abismo objetival con el sintagma *oannechmocnelique* “me habéis hecho un favor” en el que el morfema *nech* “me” representa la objetivación del “yo”. Observamos por otra parte que la pregunta que propone un orden al caos primordial de la oscuridad y genera la respuesta se formula a la tercera persona del singular y establece así una triangulación con la dualidad instaurada.

La primera secuencia del relato que culmina con la elección de *Tecuciztecatl* y *Nanahuatzin*, reúne todas las relaciones pronominales subjetivas posibles con el verbo. A partir de las tercera personas del singular: *tona* “brilla la luz” y del plural: *mocentlalique* “se reunieron”, todavía indeterminadas, la segunda persona del plural, en el modo imperativo *xihualhuian* “vengan”, delinea con más precisión los contornos pronominales de los dioses. Este llamado determina la primera persona del plural *tonyezque* “seremos” a partir de la cual brotan la subjetividad singular del *yo* (seré) y la “otredad” también singular del *tú* (serás). Por fin el “vosotros” que representan los dioses a partir de la subjetividad de *Nanahuatzin* se opone al *nech* “me” que la representa pronominalmente definiendo asimismo la categoría de objeto.

2) LA GESTACIÓN GRAMATICAL DEL TIEMPO

El tiempo verbal que nace en este párrafo y establece el movimiento temporal es el *futuro*. De hecho si la narración del relato descansa esencialmente sobre el presente y el pasado enfatizados por los adverbios *oc* “todavía”, *ayamo* “todavía no”, las secuencias claves (preguntas y respuestas) están en futuro. Mientras el presente y el pasado son formas de la inmovilidad (en términos temporales) o de la regresión, el futuro “avanza” y eventualmente alcanza otra vez el pasado en el curso cíclico del tiempo náhuatl. Esta circularidad del tiempo náhuatl se pone en la “sutura” temporal que se opera al final de la secuencia entre el futuro: *tiyez* “tú serás”; el presente *ca ye cualli* “está bien” y el pasado *oannechmocuelilique* “me habéis hecho un favor”.

Encontramos además en estas primeras líneas del relato las tres formas verbales: afirmativa, negativa (nadie, no) e interrogativa.

El modo que predomina en el indicativo, pero observamos también, la presencia del modo imperativo.

Las tres voces del verbo: activa (*quitoque*), pasiva (*nemonotzalo*) y reflexiva (*mocentlalique*) establecen diversos matices de la acción humana.

3) ¿QUIÉN?, ¿CÓMO?, ¿DÓNDE?, ¿CUÁNDO?

Dos pares de preguntas estructuran formalmente la aparición de la dualidad en la primera parte del mito: ¿Quién? *¿Aquin?*; *¿Aquin*

occe?) y ¿Cómo? ¿*Quen onyez?* (¿*Quen tonyezque?*). La contestación a la primera pregunta aparece inmediatamente con la oposición *Tecu-ciztecatl/Nanahuatzin*, mientras que el resto del mito constituirá la respuesta al cuestionamiento modal.

El “espacio” está presente implícitamente en la forma verbal de las preguntas ¿*Quen onyez?* “¿Cómo será?” y ¿*Quen tonyezque?* “¿Cómo seremos?”. En la primera, el morfema espacial *on* se asocia con el verbo ser en el tiempo futuro para dejar presentir el advenimiento del orden espacio-cardinal. En la segunda el pronombre personal *ti* (nosotros) se funde con el morfema adverbial para ubicar al hombre dentro del compuesto espacio-temporal.

Por otra parte resulta muy interesante observar que el adjetivo interrogativo correspondiente al tiempo ¿*Quemman?* está formado con ¿*Quen?* “¿Cómo?” y el verbo *mani* su forma pretérita: *man.* ¿“Cuándo?” podría ser literalmente en náhuatl: “Cómo se extendió” ¿*Quen-man?*), vinculando asimismo estrechamente el espacio y el tiempo en una sola expresión.

VI. CONCLUSIÓN

El análisis que precede no pretende ser exhaustivo. Los hilos con los cuales el relato teje la trama mítica son innumerables así como los lazos asociativos de tipo analógico que prevalecen en el pensamiento náhuatl prehispánico. Desde los primeros balbuceos de la función simbólica hasta los mecanismos narrativos los más elaborados, pasando por los vericuetos expresivos de la lengua, el hombre define en el mito su relación con el mundo. Conviene por lo tanto rastrear los matices pertinentes hasta los últimos reductos semánticos, sémicos o fonéticos donde pueda ocultarse.

ETNOCENTRISMO NARRATIVO Y LA *HISTORIA TOLTECA CHICHIMECA* *

ANDREW ROTH SENEFF

INTRODUCCIÓN

En un estudio pionero de los documentos de Cuauhtinchan, Luis Reyes ha identificado dos tradiciones regionales de relato histórico: la nahua y la pinome. Reyes observa que la distinción entre nahua y pinome está representada en los tiempos más remotos descritos en la narración y en el registro crono-genealógico de la formación del señorío, especialmente en el documento que hoy se conoce como la *Historia Tolteca Chichimeca*.¹ La distinción corresponde, además, a dos tradiciones antiguas de alianza matrimonial en la región cuauhtinchantlaca, una con los tolteca cholulteca y otra con los pilli de diferentes grupos locales o migrantes en Cuauhtinchan.² Podemos afirmar, además, que la distinción nahua-pinome refleja la situación multiétnica y fronteriza de

* Agradezco a Cayetano Reyes y Phil Weigand sus comentarios que motivaron la reformulación de ideas presentadas durante el Primer Congreso Internacional de Historia Colonial en Zacatecas, octubre de 1992. Gracias al simposio sobre “Dis tintos Enfoques en el Estudio de Los Códices Prehispánicos y Coloniales” organizado por Cecilia Rossell (13th International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences, México julio 29-5 de agosto de 1993) tuve la oportunidad de redactar una primera versión de este trabajo. Finalmente agradezco a Cristina Monzón por comentarios valiosos sobre la exposición del argumento y ayuda con la presentación de varias versiones preliminares.

¹ Como nota Reyes (1988a, 31-34 y 58-9) en el registro de la pintura del asentamiento de los cuauhtinchantlaca en el régimen tolteca chichimeca (HTCh, fojas 33v y r), los pilli Moquiux y Teuhctlecozauhqui están sentados sobre *tecpanalli* (piedras) y otros principales de subgrupos cuauhtinchantlaca tienen *icpalli* (asientos) de diseños muy diferentes y compuestos de materiales distintos. Recibimos, pues, la impresión de que los cuauhtinchantlaca son un grupo mixto con tradiciones de gobierno diferentes en el cual las agrupaciones de Teuhctlecozauhqui y Moquiux están, al menos, políticamente (y probablemente étnicamente) emparentados y diferenciados de los otros subgrupos.

² HTCh pár. 303, 323 y 324, p. 199 y 205; HTCh pár. 278, p. 186; véase Reyes 1988a cap. III.

Cuauhtinchan, situación en la cual se distingue entre los descendientes del nahuapan, una tradición de gobierno nahua-cuauhtinchantlaca, y otra tradición de gobierno no-nahua que se llama 'forastero' o pinome.³

A partir de la organización de los documentos de Cuauhtinchan en torno a sus orígenes nahua o pinome y de las observaciones agudas de Paul Kirchhoff sobre la historiografía del tercer relato de la *Historia Tolteca Chichimeca*,⁴ Luis Reyes identifica una forma de etnocentrismo narrativo. El etnocentrismo se encuentra en la presentación en la *Historia Tolteca Chichimeca* de la figura de Moquiux, fundador de la "casa-linaje" moquiuxca en Cuauhtinchan en el siglo XII. Reyes demuestra que: 1) los moquiuxca pertenecen a la tradición nahua de relato histórico en Cuauhtinchan; 2) la *Historia Tolteca Chichimeca* es en gran parte el relato genealógico del tecalli o subgrupo moquiuxca, y 3) la redacción de la *Historia Tolteca Chichimeca* está ampliamente asociada con descendientes de esta "casa-linaje".⁵ Podemos agregar a las observaciones de Reyes que moquiuxca es el único gentilicio epónimo en toda la *Historia Tolteca Chichimeca*; es decir, el único caso en el cual el nombre de un principal o noble llega a constituir el nombre de un grupo.⁶ Además, la legitimación del uso epónimo de Moquiux es de alguna manera central al desarrollo narrativo del relato chichimeca.⁷

Se puede, no obstante, problematizar esta interpretación. Reyes caracteriza el enfoque moquiuxca de la *Historia Tolteca Chichimeca* como un caso de etnocentrismo, o sea una narrativa etnocéntrica dentro de la tradición nahua de relato histórico en Cuauhtinchan. Pero es, también, sensato interpretar el enfoque moquiuxca del relato como una forma de revisión histórica que busca establecer una tercera tradición de relato histórico relevante a la situación de Cuauhtinchan en la quinta década del siglo XVI.

³ HTCh, p. 6 y 7; Reyes 1988a, p. 37-41; Reyes 1988b, p. 8; *Manuscrito de 1553*, foja, 2 v, párr. 34 y 35, p. 83.

⁴ Kirchhoff 1947, cap. III.

⁵ HTCh, p. 6 y 7; Reyes 1988a, p. 37.

⁶ La tradición epónima es distinta del "euhemerismo" o sea, la deificación de héroes muertos, examinado por Marcus 1993, p. 261-302.

⁷ La importancia de este proceso de legitimación narrativa se demuestra en el espacio dedicado a su desarrollo que abarca 39 de los 52 folios originales del manuscrito, o sea setenta y cinco porciento del texto.

El epónimo moquiuixca

En este trabajo quiero enfatizar la relación entre, por un lado, el contexto de mezcla nahua-pinome en los linajes de los *pilli* de Cuauhtinchan en el siglo XVI y, por otro, un cambio importante en las tradiciones locales de relato histórico que se puede documentar en textos que aparecen a finales de la primera mitad del siglo XVI. Considerese, por ejemplo, un fragmento de una declaración de Gonzalo Sánchez y dos testigos más (Francisco Jiménez y Juan Chicolle). Las ocho líneas de testimonio aparecen en un texto más extenso transscrito en el año de 1553.⁸ Don Gonzalo Sánchez declara:

... yn tolteca chichimeca amo ma aca quitlayecoltiaya amo yc quinuomoceualtique yn *chichimeca moquiuixca* yn intlal quinmacaque zan nepanol ocatca.

— oquinmomacaque yn ninpilhuan yn nimichpochuan ynic oneliuhqui yn yo yn yoliliztli yn tlacatiliztli yn nican San Juan Cuauhtinchan ynic za titeuan timochin yn *chichimecatl* yn *moquiuixcatl* ynic oneneliuhqui yn niuan tolteca chichimeca ynic ozace yyac in altepetl yn nican San Juan Cuauhtinchan. (énfasis mío)

... los tolteca chichimeca a nadie le daban servicio; los *chichimeca moquiuixca* no los convirtieron en sus *maceualli* por darles sus tierras, sólo estaban juntos.

— Se dieron entre sí sus hijos, sus hijas por lo cual se mezcló el origen, el nacimiento de aquí de San Juan Cauhtinchan, por lo que todos nosotros somos *chichimecatl*, *moquiuixcatl* porque se mezclaron con los tolteca chichimeca, por lo que es uno solo el pueblo aquí San Juan Cuauhtinchan.”

La declaración de don Gonzalo Sánchez trata sobre la condición de alrededor de 21 calpulli que migraron a Cuauhtinchan durante los primeros siglos de la formación del dominio territorial de los cuauhtinchanatlaca. Los calpulli son tolteca chichimeca de Cholula y según don Gonzalo su integración entre los tecalli chichimeca de Cuauhtinchan es cordial y fraternal: reciben tierras sin obligación de servicio y entran en alianzas matrimoniales estableciendo así un origen común entre los descendientes de terratenientes en Cuauhtinchan.

⁸ Reyes 1988a, p. 17; *Que se guarde cierto repartimiento de tierras que hizo Ximón de Buenabentura*, p. 108.

⁹ Manuscrito de 1553, pár. 77-78; p. 86; fs. 3 v. y 4 r.

La única indicación de que la relación entre los calpulli tolteca chichimeca de Cholula y los chichimeca de Cuauhtinchan no es totalmente bilateral es el uso del binomio, chichimeca moquiuxca, para referirse tanto a los que reciben a los calpulli tolteca chichimeca como a los descendientes de los matrimonios entre ambos grupos. Según don Gonzalo Sánchez, en 1553 chichimeca moquiuxca es el nombre de la identidad históricamente auténtica de los terratenientes de San Juan Cuauhtinchan, todos son *chichimecatl*, *moquiuxcatl* o sea “gente” chichimeca y moquiuxca.

Ahora bien, lo que me propongo explorar en este trabajo es precisamente el proceso narrativo de legitimación del epónimo moquiuxca. En el testimonio de don Gonzalo Sánchez se afirma que todo el pueblo de Cuauhtinchan es de origen *chichimeca moquiuxca* y en la *Historia Tolteca Chichimeca* hay un esfuerzo por establecer la autenticidad histórica de esta afiliación epónima. Todo indica, además, que testimonio e historia son documentos contemporáneos. Por lo tanto hay razones tanto históricas como historiográficas para examinar con detenimiento a la figura de Moquiux y a su tradición epónima. Ambas, todavía, no han recibido la atención que, al menos, los creadores de la *Historia Tolteca Chichimeca* esperaban.

La tradición nahua etnocéntrica

En la *Historia Tolteca Chichimeca* durante la presentación pictográfica del encuentro entre nobles tolteca y los chichimeca en *Chicomostoc*,¹⁰ es decir en el contexto alusivo a los orígenes míticos del dominio tolteca chichimeca del altiplano poblano, hay una coincidencia entre la representación pictográfica de Moquiux y el uso epónimo de su nombre en la narración — una coincidencia difícil de interpretar. Ambos parecen sugerir que Moquiux es quizás el señor más importante de los chichimeca o, por lo menos, la figura narrativa elegida para representar los derechos de los cuauhtinchantlaca resultantes de una alianza entre tolteca y chichimeca que remonta a “tiempos inmemoriales”. Podemos enumerar los indicios del énfasis narrativo en Moquiux y los moquiuxca de la manera siguiente:

1. En la pintura del encuentro, hay un pictograma de Moquiux sentado en un *tecpanalli* al centro de Chicomostoc frente a la entrada.

¹⁰ HTCh, pár. 171-220.

Salió del recinto cuauhtinchantlaca y está representado como la autoridad chichimeca que entra en negociaciones con los tolteca sobre la futura alianza.

2. Hay otro pictograma de Moquiuix en la pintura de Chicomostoc. Está fuera de la cueva enfrente de Quetzalteueyac, el noble tolteca, y al lado de Couatzin el nauatlatal quién está en diálogo con el noble tolteca, Ixxicouatl.¹¹

3. El pictograma de Moquiuix y su nombre escrito en letras latinas encabeza la lista de los 108 *tepilhuan* o principales chichimeca que salen de Chicomostoc después de la alianza con los tolteca...¹²

4. Existe, además, cierta ambigüedad en la narración escrita en letras latinas que acompaña la pintura del encuentro en Chicomostoc: no queda claro si Couatzin el nauatlatal y los tolteca siempre dirigen sus palabras a los *tepilhuan* chichimeca como un grupo o si hay un representante que habla por el grupo; es decir alguien que asume el papel que Moquiuix tiene en la pintura.¹³

5. En el texto en letras latinas también hay un énfasis (quizás anacrónico) en el epónimo de moquiuixca: tres veces antes de la consagración de la alianza entre tolteca y chichimeca se enumeran a los siete grupos chichimeca más el gentilicio moquiuixca¹⁴ y, también, en la descripción escrita de la consagración de los totomiuaque y de los cuauhtinchantlaca como principales o *tlatoque* en la alianza, el epónimo moquiuixca acompaña el gentilicio cuauhtinchantlaca¹⁵ (esto ocurre de nuevo en la narración del asentamiento de los cuauhtinchantlaca en su nuevo dominio territorial).¹⁶

Podriamos extender esta lista con la presentación de la figura de Moquiuix y el uso del epónimo moquiuixca en la descripción narrativa de los eventos primordiales de la formación del régimen tolteca chichimeca. Teuhctlecozauhqui, el "señor universal" de los cuauhtinchantlaca, y Moquiuix, su contraparte, alternan o coinciden como protagonistas en estos eventos. Pero Reyes caracteriza el relato chichimeca como etnocéntrico precisamente por el extraño énfasis en Moquiuix dentro de la tradición nahua de narración escrita y pictográfica. El máximo representante de la tradición nahua en Cuauhtinchan debe ser Teuhctlecozauhqui, mientras que Moquiuix tiene el papel importante pero menor del contraparte o complemento del líder máximo. La relación de con-

¹¹ HTCh, foj. 16 r.

¹² HTCh, foj. 21 v.

¹³ HTCh, pár. 197-199, p. 166-7.

¹⁴ HTCh, pár. 159, 171 y 205: p. 157, 160 y 167.

¹⁵ HTCh, pár. 218, p. 171.

¹⁶ HTCh, pár. 296, p. 193.

plementariedad está representada en la narración: tanto Teuhctlecozauhqui como Moquiuix reciben la comida ritual ofrecida por el principal tolteca cuando los *tlahtoani* chichimeca salen de Chicomostoc;¹⁷ son consagrados como *tlahtoani* por los tolteca;¹⁸ son protagonistas de la conquista de los xochimilca y ayapaneca;¹⁹ son verdugos de honor en el sacrificio de los principales xochimilca y ayapaneca;²⁰ y reciben hijas de los principales toltecas.²¹ Pero hay también ocasiones en el relato cuando Moquiuix, que no Teuhctlecozauhqui, representa a los cuauhtinchantlaca como un todo,²² y quizás a todos los chichimecas.²³

Tradición narrativa y enfoque narrativo

Antes de caracterizar el énfasis en Moquiuix y su epónimo como esencialmente etnocéntrico, es importante subrayar la relación entre la tradición narrativa y el enfoque narrativo del último relato de la *Historia Tolteca Chichimeca*. En náhuatl, la jerarquía de las relaciones entre sustantivos enumerados en una serie (pictográfica o alfabetica) no está marcada gramaticalmente —no hay preposiciones como el ‘que’ o ‘de’ del español para señalar relaciones de subordinación sino sólo una coordinación serial de pictogramas o de palabras como, por ejemplo, *yn chichimeca*, *yn cuauhtinchantlaca*, *yn moquiuixca*, etcétera. Por lo tanto, la lectura de las relaciones de subordinación en una serie depende del contexto resultante de lo que *ya se sabe* sobre las relaciones entre los sustantivos o, como Kirchhoff ha señalado, de las convenciones numerológicas que establecen “claves” para una lectura específica de la serie.

Por ejemplo, en la serie “los chichimeca, los cuauhtinchantlaca”,²⁴ el sustantivo “chichimeca” designa un conjunto semántico y el sustantivo, “cuauhtinchantlaca”, es miembro de éste. Esta relación jerárquica de clase es explícita y está consistentemente establecida por el contexto

¹⁷ HTCh, pár. 213, p. 169.

¹⁸ HTCh, pár. 218 y 219, p. 170-1.

¹⁹ HTCh, pár. 267, p. 184.

²⁰ HTCh, pár. 270-272, p. 185 y 186.

²¹ HTCh, pár. 278, p. 186.

²² Por ejemplo, HTCh, pár. 313, p. 203.

²³ Por ejemplo en la pintura del encuentro con los principales toltecas en *Chicomostoc* así como en la afirmación de que Moquiuix y Tecpatzin, el tlaxcalteca, son los complementos de los jefes tolteca, Ixxicouatl y Quetzalteueyac (HTCh pár. 270, p. 185).

²⁴ HTCh, pár. 197, 230, 260 y 267, p. 166, 174, 179, 184.

general del relato. Por lo tanto *no se debe* leer la serie como una referencia que hace de los cuauhtinchantlaca el equivalente de los chichimeca. Asimismo, aunque la serie “los moquiuxca, los cuauhtinchantlaca” refiere a un mismo miembro de un conjunto (es decir, los moquiuxca son cuauhtinchantlaca), no podemos leer ambos términos como significaciones equivalentes. En la *Historia Tolteca Chichimeca*, ‘moquiuxca’ siempre está acompañado por el término ‘cuauhtinchantlaca’,²⁵ mientras que ‘cuauhtinchantlaca’ puede aparecer sin “moquiuxca”.²⁶ El sentido de “moquiuxca” depende del contexto semántico establecido por el sustantivo, “cuauhtinchantlaca”. Constituye, pues, un enfoque más específico de la narración, un enfoque en parte subordinado a la jerarquía cuauhtinchantlaca.

Otro ejemplo más elocuente es la descripción de la consagración de los principales chichimeca en la alianza con los tolteca. La lista de los *tlahitoani* chichimeca consagrados por los tolteca da el nombre de cada principal y su afiliación a un grupo de la siguiente manera:

1. *Aquiauatl totomiuaque* – Aquiauatl, totomiuaque
2. *teuhctlecozauhqui quauhtinchantlaca* – Teuhctlecozauhqui, cuauhtinchantlaca
3. *tecpatzin tlaxcalteca* – Tecpatzin, tlaxcalteca
4. *tzontecomatl acolchichimecatl* – Tzontecomatl, acolchichimecatl
5. *Moquiux chichimecatl* – Moquiux, chichimecatl²⁷

Los primeros cuatro nombres están asociados con grupos chichimeca: totomiuaque, cuauhtinchantlaca, tlaxcalteca, y acolchichimeca respectivamente; representan grupos específicos que en su conjunto definen a los chichimeca como un todo.²⁸ Moquiux es miembro del mismo grupo que Teuhctlecozauhqui; por lo tanto, al ser mencionado como el quinto nombre, los cuauhtinchantlaca reciben una representación especial en la lista. No obstante, este énfasis se califica por implicación en el párrafo que sigue la lista al hacerse mención de la entrega de los cuatro asientos y esteras que, obviamente, sólo cuatro titulares pueden recibir. Nuevamente, en contraste con la lista, la pintura de la preparación ritual de los principales para la consagración como *tlahitoani* en la

²⁵ HTCh, pár. 159, 171, 205, 218, 281, 296, p. 159, 160, 166; 171, 187, 193.

²⁶ De las 38 veces que cuauhtinchantlaca aparece en el texto sólo en cinco ocasiones está acompañado con moquiuxca.

²⁷ HTCh, pár. 219, p. 172 (foja 21 v.).

²⁸ HTCh, nota 1 de Reyes, p. 172.

alianza tolteca sólo muestra a los cuatro primeros principales de la lista que no a Moquiuix.

Los primeros cuatro titulares representan a los chichimeca como un todo. Probablemente son los cuatro “señores universales” de los cuatro grupos más importantes. Moquiuix, en contraste, está agregado a la lista. Aparece en la lista para establecer el énfasis específico de la narración en los cuauhtinchantlaca. Es la contraparte del “señor universal” Teuhctlecozauhqui; así, la consagración cuauhtinchantlaca es presentada y con un enfoque exclusivo en lo que Reyes ha identificado como la tradición nahua.

Por otro lado, Moquiuix aparece en la lista con una aposición étnica especial, la de *chichimecatl*. Si la leemos en una manera congruente con las demás aposiciones que acompañan a los otros titulares, él es chichimeca; es decir, tiene una afiliación común a todos los grupos. Los demás titulares, en contraste, sólo están asociados con grupos chichimeca específicos: totomiuaque, cuauhtinchantlaca, tlaxcalteca, y acolchichimeca.

Pero, como nota Reyes, los tres primeros sucesores de Moquiuix en Cuauhtinchan, tienen el título de *chichimeca* o *chichimecateuhctli*,²⁹ y es muy posible que la intención del redactor de la lista arriba fue señalar este título. Existe, además, la posibilidad de que la relación entre *chichimecatl* y el título *chichimecateuhctli* es parte de una tradición oral que Fernando de Alva Ixtlixóchitl identificó como teochichimeca.³⁰ En el *Compendio Histórico del Reino de Texcoco*, Alva Ixtlixóchitl afirma que el primer señor supremo de los chichimeca fue Chichimecatl, y generaciones después el gran Xolotl, “por su mucho valor y poder” da inicio a la formalización de un título, *chichimecatl teuhctli*.³¹ El relato de Ixtlixóchitl termina con los once hijos de Nezahualpiltzintli, octavo *chichimecatl teuhctli*, y destaca entre ellos al noveno hijo, don Fernando Ixtlixóchitl, el supuesto tatarabuelo de Fernando de Alva y un aliado clave de Cortés durante la conquista de Tenochtitlan.³²

Es decir que tanto en la *Historia Tolteca Chichimeca* como en el relato de don Fernando de Alva Ixtlixóchitl hay un “señor” chichimeca que da inicio a un linaje en el cual se formaliza después el título *chichimecateuhctli*. Es posible, pues, leerlos ambos como versiones de una

²⁹ *Ibid.*, nota 1.

³⁰ Seguimos a Alva Ixtlixóchitl en cuanto a la tradición oral “teochichimeca” pero sin suponer que esta sea de alguna manera un índice histórico de origen étnico (véase Weigand 1993 para una discusión del problema).

³¹ Alva Ixtlixóchitl, 1975, t., t. p. 417, 421, y 422.

³² Alva Ixtlixóchitl, 1975, p. 450.

tradición epónima chichimeca alusiva a supuestos orígenes verdaderamente chichimeca (*teochichimeca*) de ciertos linajes de *pillí* en varios señoríos. Además, cabe notar que el título, *chichimecateuhctli*, tenía cierto renombre en la Nueva España. Los titulares en por lo menos dos señoríos tuvieron un papel importante, reconocido por Cortés, en la conquista de los mexica.³³

Revisionismo o etnocentrismo

He tratado de ilustrar lo que se ha caracterizado como el etnocentrismo narrativo en la *Historia Tolteca Chichimeca*. Resumiendo, es claro que la obra está asociada con la tradición nahua de Cuauhtinchan y el enfoque narrativo está centrado en el personaje de Moquiuix y en la formación del tecalli moquiuixca y de linajes de principales descendientes de los moquiuixca. El etnocentrismo moquiuixca parece consistir en la modificación de la tradición nahua-cuauhtinchantlaca y, también, es posible que alude a otras tradiciones históricas y narrativas como, por ejemplo, la tradición teochichimeca. Específicamente, hay una violación del protocolo de selección de protagonistas o agrupaciones en el relato. Por ejemplo, se presentan ocho agrupaciones chichimeca en vez de siete y el grupo sobrante es el moquiuixca. Otro ejemplo es la repetida asociación de Moquiuix con los “señores universales” chichimeca a pesar de la presencia de Teuhctlecozauhqui, decano de la tradición nahuacuauhtinchantlaca. En general, la perspectiva del tecalli fundado por Moquiuix domina en la presentación del trasfondo mitohistórico y de la cronología y genealogía de la formación de Cuauhtinchan; es decir que el enfoque narrativo se centra consistentemente en una perspectiva moquiuixca.

Pero hay, también, una serie de datos que pone en duda esta interpretación; la perspectiva insistente moquiuixca de la *Historia Tolteca Chichimeca* no es necesariamente etnocéntrica. Recuérdese, por ejemplo, el testimonio de Gonzalo Sánchez registrado en el *Manuscrito de 1553*. Sánchez emplea el binomio, moquiuixca chichimeca, para referirse a todo el pueblo de Cuauhtinchan y no solamente a los linajes reconocidos como descendientes de Moquiuix. Moquiuixca en este contexto tiene un sentido mucho más general. Sánchez declara “todos noso-

³³ Cortés alaba la figura de Ixtlixóchitl en la tercera carta-relación así como “un señor de la provincia de Tascaltecal [Tlaxcala] que se dice Chichimecatecle” (1984, p. 172, 185, 186).

tres somos *chichimecatl, moquiuixcatl* ['gente' chichimeca y moquiuixa] porque se mezclaron con los tolteca chichimeca, por lo que es uno solo el pueblo aquí San Juan Cuauhtinchan".

Como fue mencionado al principio de este trabajo, don Gonzalo Sánchez hace testimonio sobre la situación de los tolteca-cholulteca en Cuauhtinchan en 1553. En el contexto de esta declaración es claro que el término moquiuixa incluye a los tolteca-cholulteca ya emparentados con los cuauhtinchantaca. Además todos los datos indican que el parentesco entre tolteca y pilli cuauhtinchantaca se extiende a linajes que pertenecen a las dos tradiciones de nobles terratenientes en Cuauhtinchan, o sea a la tradición de los pinome y la de los nahua. Moquiuixa, por lo tanto, significa una revisión histórica en la cual hay una redefinición de los pilli históricamente legítimos de Cuauhtinchan. En efecto, la demostración más elocuente de esto se encuentra en el parentesco de don Gonzalo Sánchez. En otro testimonio del *Manuscrito de 1553*, un testigo de Oztoctipac en la zona mixteca del antiguo territorio de Cuauhtinchan, enumera a los principales que descienden del nahuapan y del pinopan, o sea a los tlatoani que pertenecen a las tradiciones nahua o pinome. Uno de los titulares descendientes de los pinome es descrito como "el hermano menor de Tlamayocatl".³⁴ Esta persona es don Gonzalo Sánchez. En fin, don Gonzalo es, en términos genealógicos, pinome pero nos ofrece una nueva visión histórica de su pasado y su legitimidad que rompe con la división nahua-pinome.

Recibimos, pues, la impresión de que a finales de la primera mitad del siglo xvi, el sentido de moquiuixa ha cambiado. Con toda probabilidad llega a denotar una nueva tradición en Cuauhtinchan, una tradición que no es nahua ni pinome aun cuando sea, de alguna manera, una continuación de ambas.

Desgraciadamente las condiciones históricas de la formación de esta nueva tradición rebasan los límites de este trabajo.³⁵ Sólo quiero señalar en conclusión que la *Historia Tolteca Chichimeca* no es un relato histórico esencialmente etnocéntrico sino el producto de un esfuerzo por hacer el pasado relevante al presente, es decir, el producto de un revisionismo que podríamos llamar moquiuixa. Cuauhtinchan en la quinta década del siglo xvi es un pueblo que ha experimentado tres invasiones

³⁴ *Manuscrito de 1553*, par. 34, p. 83 y par. 41, p. 84; véase también, Reyes 1988b, p. 38.

³⁵ El trasfondo histórico de la tradición moquiuixa presentado en las fuentes del siglo xvi es un tema que forma parte de mi proyecto sobre el análisis narrativo de la *Historia Tolteca Chichimeca*.

imperiales y el dominio local de caciques mixteca y sus lugartenientes. Todavía se recuerda la época de poder entre el siglo XII y fines del siglo XIV cuando las áreas asociadas con los centros de Tepeyaca, Tecali, Tecamachalco y Quecholac eran parte del señorío. Con toda probabilidad éste es la nahuapan, o tradición nahua de gobierno cuauhtinchantlaca. También se recuerda la conflictiva primera mitad del siglo XV, una época que termina en la *pax mexica* y la partición del viejo señorío. De nuevo es probable que éste sea el periodo del pinopan, o sea del gobierno bajo el control de mixtecos emparentados con agrupaciones cuauhtinchantlaca. Finalmente con la llegada del gobierno de la Nueva España se abre una instancia de revisión histórica y de litigio acerca de los derechos inmemoriales a la tenencia de la tierra. Es en este contexto que surge el revisionismo moquiuxca. Así se establece una tradición que acepta la mezcla de linajes durante diferentes épocas de dominio en Cuauhtinchan y reconoce la realidad de la partición del señorío por los mexica en 1467³⁶ pero apunta a la continuidad de los titulares de linajes fundados por Moquiux y de su parentesco con todos los pilli de San Juan Cuauhtinchan.

En fin, no hay ningún esfuerzo por reescribir la historia en términos de la figura de Moquiux y sus descendientes. Al contrario, la *Historia Tolteca Chichimeca* es un documento que busca establecer la legitimidad de una nueva visión de dominio territorial a partir de una revisión histórica. La afiliación chichimeca moquiuxca ya está presente en las voces de los testigos cuauhtinchantlaca en 1553.³⁷ Con toda probabilidad su documentación histórica nos ha legado una de las obras más bellas del siglo XVI, la *Historia Tolteca Chichimeca*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVA Ixtlixóchitl, Fernando de, *Obras Históricas*, (estudio introductorio y un apéndice documental por Edmundo O'Gorman), 2 v., México, UNAM, 1985.

CARRASCO, Pedro, "Rango de Tecuhtli entre los Nahuas Trasmontanos", *Tlalocan*, México, 1966, v. v., núm. 2.

³⁶ *Tepeaca contra Cuauhtinchan 1546-1547*, en los interrogatorios realizados entre 1546 y 1547, Tepeaca y Cuauhtinchan se disputaban los linderos establecidos a instancias del estado mexica en 1467.

³⁷ *Manuscrito de 1553*, pár. 39 (p. 84), 50 (p. 85), 75, 77, 78 (p. 86) y 92 (p. 88).

CORTÉS, Fernando, *Cartas de relación*, México, Editores Mexicanos Unidos, 1984.

KIRCHHOFF, Paul, "La Historia Tolteca-Chichimeca, un estudio histórico-sociológico", en *Historia Tolteca-Chichimeca (Anales de Quauhtinchan)*, Heinrich Berlin, editor en colaboración con Silvia Rendón, México, Antigua Librería Robredo, de José Porrúa e Hijos, [Colección Fuentes para la Historia de México Salvador Toscano, director], 1947.

_____, "The principles of clanship in human society", *Davidson Journal of Anthropology*, I, Summer, 1955.

_____, "El imperio tolteca y su ocaso", en *Mesoamérica y el centro de México*, Monjarás, Pérez Rocha y Brambilla, compiladores, México, INAH, 1985.

KIRCHHOFF, Paul, Lina Odena Güemes y Luis Reyes (eds.), *Historia Tolteca Chichimeca*, Luis Reyes trad. México; SEP-INAH (republicado en la "Colección Puebla", 1988, CIESAS-FCE-Estado de Puebla).

MARCUS, Joyce, *Mesoamerican Writing Systems, propaganda, myth and history in four ancient civilizations*, Nueva Jersey, Prensa de la Universidad de Princeton, 1993.

MARTÍNEZ, Hildeberto, *Tepeaca en el siglo XVI: tenencia de la tierra y organización de un señorío*, Ediciones de la Casa Chata, CIESAS; México, 1984.

Manuscrito de 1553 (L. Reyes trad.) en Reyes, Luis (comp.) 1988b (1978). *Documentos sobre tierras y Señorío en Cuauhtinchan*, 2^a edición, CIESAS-FCE-Estado de Puebla [Colección Puebla].

Que se guarde cierto repartimiento de tierras que hizo Ximón de Buena-bentura, en Reyes, Luis (comp.) 1988b (1978). *Documentos sobre tierras y Señorío en Cuauhtinchan*, 2^a edición, México, CIESAS-FCE-Estado de Puebla [Colección Puebla].

REYES, Luis, Catálogo de documentos sobre Cuauhtinchan, Puebla. *Comunicaciones*, Fundación alemana para la Investigación Científica, n. 10, 1974, p. 31-51.

_____, *Cuauhtinchan del siglo XII al XVI. Formación y desarrollo histórico de un señorío prehispánico*, 2^a edición, CIESAS-FCE-Estado de Puebla, México, 1988a (1974) [Colección Puebla].

_____, *Tepeaca contra Cuauhtinchan 1546-1547*, en Reyes, Luis (comp.), 1988b (1978), *Documentos sobre tierras y señorío en Cuauhtinchan*, 2^a edición, México, CIESAS-FCE-Estado de Puebla [Colección Puebla].

- _____, 1988 (1978). *Documentos Bittman, Los mapas de Cuauhtinchan*, 8^a edición, CIESAS-FCE-Estado de Puebla, México, [Colección Puebla].
- SIMONS, Bente Bittmann, *Los mapas de Cuauhtinchan y la Historia Tolteca-Chichimeca*, México, INAH, 1968.
- TORQUEMADA, fray Juan de, 1943; 1969, *Monarquía Indiana*, Salvador Chávez Hayhoe (1943), Editorial Porrúa(1969), México.
- WEIGAND, Phil, "Rerum Novarum: el mito de mexcaltitlan como Aztlan". en: : *Contribuciones a la arqueología y etnohistoria del Occidente de México*, Eduardo Williams, coordinador, Zamora, El Colegio de Michoacán (en prensa).
- ZURITA, Alonso de, "Breve y sumaria relación de los señores . . .", en: *Relaciones de Texcoco y de la Nueva España*, Estado de México, Toluca, 1974.

UN CURA QUE NO VIENE
Y OTRO AL QUE LE GUSTA LA INDIA FRANCISCA

—Dos cartas en náhuatl de la Chontalpa, Tabasco,
1579-1580—

MIGUEL LEÓN-PORTILLA

*A Manuel Rey García
de muchas formas vinculado a Tabasco*

Sorpresa, una tras otra, nos ofrece la búsqueda de documentos en náhuatl. El hallazgo es ahora de dos cartas en náhuatl. Ciento es que se conocen ya no pocas producciones de este género. Las hay portadoras de peticiones, de quejas y denuncias de agravios, y también de índole familiar. De entre estas últimas recordaré las que escribieron don Diego Luis y don Pedro Enrique, nieto y bisnieto, respectivamente, de Moctezuma Xocoyotzin. El primero, viviendo en Granada de España, se comunicaba así con dos de sus sobrinas que vivían en la ciudad de México. El segundo trataba asuntos de propiedad de tierras con dos hijas de don Alonso Axayácatl, señor de Iztapalapa, también parientes suyas.¹

Del género de las quejas y denuncias he dado a conocer varias cartas. Una es la que escribió Miguel Hernández, natural de Chiyauhtzinco, pueblecito cercano a Cuamochtitlan (hoy Huamoxtitlán), partido de Olinalá, en el actual estado de Guerrero. Fechada el 12 de agosto de 1595 y dirigida al visitador eclesiástico Alonso Ruiz, versa sobre espinoso asunto. Miguel Hernández denuncia al cura de su pueblo nada menos que por solicitar en acto de confesión a su propia mujer, y esto a lo largo de seis años, cominándola a pasar la noche con él.²

¹ Ambas cartas las reproducen con traducción al inglés, Arthur J. O. Anderson *et alii en Beyond the Codices. The Nahua View of Colonial Mexico*, Berkeley, University of California Press, 1976, p. 198-209 y 204-19.

² Publicada con versión al castellano por Miguel León-Portilla, "Una denuncia

Originadas en lugares muy distintos y apartados entre sí, cartas como estas son muestra del rico epistolario en náhuatl en espera de ser reunido o por lo menos clasificado en un amplio *corpus* de enorme interés. Revelan ellas, así como otras composiciones también en náhuatl, entre ellas testamentos, testimonios sobre litigios de tierras, títulos de las mismas, diarios personales, relatos y crónicas, mucho de lo que era la vida social y cotidiana de los indígenas durante los siglos novohispanos.

Procedencia de las cartas que aquí se publican y comentan

La particular significación de estas dos comunicaciones se deriva de varios hechos. Uno es obviamente su contenido que pone de manifiesto situaciones un tanto complejas en las que se vieron involucradas gentes de pueblos bastante aislados que, por causa de sucesivas epidemias, se veían en alarmante disminución. Otro guarda relación con su origen. Escritas, una el 26 de octubre de 1579 y, la otra, el 22 de diciembre de 1580, proceden ambas de la región de Tabasco conocida como la Chontalpa. Habitada por indígenas de lengua cho'l, relativamente cercana al maya yucateco, la región que hasta hoy se conoce con tal nombre, comprende las tierras bajas del actual estado de Tabasco surcadas por los ríos Grijalva y de Dos Bocas, desde su desembocadura en el golfo de México hasta un poco al norte y occidente de la actual Villa Hermosa.

La población de lengua cho'l, con parientes en otros lugares de Chiapas y Guatemala, convivía, y sus supervivientes conviven hoy, con grupos zoques y otros hablantes de náhuatl, esparcidos en lugares cercanos. La lengua de estos últimos había alcanzado de tiempo atrás considerable primacía y difusión. A ello habían contribuido los establecimientos de los *pochtecas* o mercaderes mexicas tanto en los Cimatañes, muy próximos al punto donde el río de Dos Bocas se desprende como un ramal del Grijalva, como en Xicalanco, en el extremo occidental de la laguna de Términos, frente a la isla del Carmen.³

en náhuatl, Partido de Olinalá, 1595", *Tlalocan*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Institutos de Investigaciones Históricas y Antropológicas, 1977, vol. 7, p. 23-30.

³ Acerca de los establecimientos de los pochtecas en Xicalanco y otros lugares como Cimatan y Coatzacoalco, véanse los textos del *Códice Matriense* publicados por Ángel Ma. Garibay K., en *Vida económica de Tenochtitlan. Pochtecáyotl (Arte de traficar)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, (Fuentes indígenas de la Cultura Náhuatl: informantes de Sahagún 3), 1961, p. 63-67.

Amplia vigencia tenía el náhuatl como *lingua franca* cuando se escribieron en él las dos cartas que ponen al descubierto un asunto simple al parecer y bastante escabroso el otro, pero ambos con implicaciones dignas de atención. Quienes las redactaron, aunque moradores de pueblos con población de habla mayoritariamente cho'l, no se expresaron en esa lengua sino en náhuatl, idioma en que esperaban ser comprendidos por las autoridades correspondientes. Sus cartas, en estilo llano y gramaticalmente aceptable, dejan ver en algunos de los vocablos empleados, que en esa región perduraba asimismo la variante que se conoce como *náhuat*, es decir aquella en que, no existiendo el fonema *tl* /t/, se pronuncia simplemente /t/.

Podrá alguien sorprenderse de que, en región tan aislada, como lo era la Chontalpa a fines del siglo XVI, hubiera escribanos nahuas. Su presencia, sin embargo, confirma, una vez más, la enorme difusión que había alcanzado ya el empleo de la escritura alfabetica adaptada al náhuatl en el vasto territorio de la Nueva España. De hecho se conservan documentos del siglo XVI que proceden de puntos tan alejados entre sí como son Nombre de Dios, en Durango, y varios lugares de Chiapas, Guatemala, Tabasco y aun Campeche.⁴ De una población situada en este último existe una relación en lengua cho'l, traducida allí de su original en náhuatl. Este se había escrito en enero de 1567 a solicitud de don Pablo Paxbolon, gobernador de Tichel o Tixchel, lugar situado al noreste de la laguna de Términos en Campeche.

Aunque el documento original en náhuatl está perdido, se conserva una doble versión del mismo, primero al cho'l y luego al castellano. Ésta se concluyó a solicitud de don Pablo Maldonado, yerno de Paxbolon en Tichel, el 22 de diciembre de 1612.⁵

La existencia de esta relación de gran interés por sí misma puesto que, entre otras cosas, habla de la muerte de Cuauhtémoc en la región de Acalan, arroja además luz sobre la presencia de escribanos nahuas,

* Como ejemplos de esto, citaré:

Robert H. Barlow y George T. Smisor publicaron *Nombre de Dios, Durango: Two Documents in Nahuatl concerning its Foundation* (circa 1585), Sacramento, The House of Tlaloc, 1943.

A su vez Arthur J. O. Anderson *et alii*, en *op. cit.*, p. 190-195 ofrecen el texto en náhuatl y su traducción de una carta de los miembros del Consejo de San Pedro Huehuetlan, en el Soconusco, al visitador general Briceño, en Guatemala, de fecha 22 de febrero de 1565.

⁵ El texto en chontal, con una antigua traducción al castellano y el testimonio de que originalmente se escribió en náhuatl en 1567, los dieron a conocer Frances V. Scholes y Ralph L. Roys en *The Maya Chontal Indians of Acalan-Tixchel*, second edition, Norman, University of Oklahoma Press, 1968, p. 359-382.

más allá de Tabasco, en tierras campechanas, en 1567. Las dos cartas, cuya versión y estudio son aquí nuestro apoyo testimonial, nos muestran que continuó habiendo escribanos nahuas en lugares cercanos a Acalan-Tichel como lo es la Chontalpa, donde menos de quince años después, fueron redactadas.

La carta del 26 de octubre de 1579

La primera de estas misivas la suscribieron los gobernadores y “principales” de cuatro pueblos llamados Tamulte de la Sabana, San Juan Bautista Tamulte de la Barranca, San Miguel Ocuiltzapotlan y Oxiacac. Situados todos a corta distancia entre sí, se hallaban en el corazón de la Chontalpa, la región cuyo nombre significa en lengua nahua “En tierra (-*talpa*) de los choles” (*chon-* o *cho'l*). Otros pueblos cercanos —al igual que los de Ocuiltzapotlan y Oxiacac— tenían asimismo nombres nahuas. Ejemplos de ello son Chiltepec, Jalpa, Nacaxuca, Tuxta, Amatitan . . .

Tanto esta primera carta, como la otra del año siguiente se dirigieron al gobernador de Yucatán, el quinto en orden cronológico, don Guillén de las Casas. De él esperaban estos indígenas, habitantes de lugares que, como veremos, se hallaban diezmados por las sucesivas pestes, remedio, si no a sus enfermedades, al menos a los problemas que entonces los aquejaban. En el caso de los que enviaron la primera carta el asunto parece trivial. Su problema consistía en que el clérigo que como vicario los atendía, con cabecera parroquial en Nacoxucan (o Nacoxuxucan), situada a más de treinta kilómetros de mal o pésimo camino de Oxiacac y a poco menos de los otros pueblos, no prestaba atención a sus necesidades e incluso no los había visitado siquiera durante la última Cuaresma.

Adelantaré ya que, gracias a otros varios testimonios, que de forma imprevisible pero muy interesante, permiten situar esta carta en su propio contexto, podemos enterarnos de varias cosas más, entre otras de las condiciones prevalentes en los cuatro pueblos concernidos, incluyendo el número de habitantes que cada uno tenía. Otro punto digno de consideración que se iluminará al conocer luego acerca de la personalidad del gobernador Guillén de las Casas, es la verosímil intervención, intencionada por cierto, de algún fraile franciscano en la redacción de ésta y la otra comunicación.

La carta del 22 de diciembre de 1580

Como lo indica una anotación en castellano, provino ella de “los indios de los Cimatañes”. Tres eran los pueblos conocidos con este nombre: Cimatan, propiamente dicho, Conduacan y Cuaquilteupa. Ubicados los tres muy cerca del lugar en que el río de Dos Bocas se desprende, como una rama, del Grijalva continuando uno y otro hacia el norte para desembocar ambos en el Golfo, “los Cimatañes” estaban habitados principalmente por gentes de origen nahua. Según vimos, dichos pueblos habían sido en tiempos antiguos, al igual que Xicalanco, centros de gran importancia en el tráfico comercial de los *pochtecas*.⁶

Aunque los “Cimatañes” no se sitúan en la Chontalpa, tampoco están lejos de ella. Unos veinte kilómetros los separan de uno de los pueblos —el de Tamulte de la Barranca— donde vivía uno de “los principales” que habían suscrito la otra carta, de 1579.

El asunto de esta segunda comunicación guarda, en forma un tanto velada, relación con el de la primera. Aquí se expone otro problema, a no dudarlo más grave y apremiante. El cura, cuyo nombre, Juan Ci- verio, se conserva en una versión resumida en castellano de la carta en náhuatl, asediaba a una india de nombre Francisca, según lo certifican los testigos que aparecen hablando en la carta. Por medio de muchachos que le enviaba, le decía entre otras cosas: “en la noche vendrás a donde duermo . . . si no vinieras haré gran justicia en ti; te avergonzaré a la vista de la gente, te azotaré, si no acudes a donde me acuesto, y dejarás tu camisa, tu paño y el lazo con que te atas tu cabello . . .”

En la vívida relación aparecen el fiscal de Cimatan y otros principales, así como los muchachos mensajeros del cura. Como en otros escritos en náhuatl, se presentan todos aquí en movido diálogo de preguntas y respuestas.

⁶ El *Códice Mecatlán* expresamente menciona a Cimatan como uno de los lugares a los que acudían los pochtecas: *Auh in ic quihualcuepcayotia in anahuan catlahtoque in xicalanca, in cimateca, in coatzacoalca . . .* “y con esto venían a hacerles trueque los señores de la costa, los xicalancas, los de Cimatan, los de Coatzacoalco . . .”, en Garibay, *op. cit.*, p. 64-65.

Corrobora esto, la “Relación de la Villa de Santa María de la Victoria” (Tabasco): “En tiempo de su gentilidad los de esta provincia no se entiende haber conocido a ningún señor si no fue a Montezuma, que tenía, como está dicho, dos fuerzas de mexicanos, que eran Xicalango y Cimatan . . .” *Relaciones históricas y geográficas de la gobernación de Yucatán (Mérida, Valladolid, Tabasco)*, edición preparada por Mercedes de la Garza *et alii*, 2 vols., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1983, t. II, p. 427.

La denuncia, bastante grave, calificada en una anotación puesta por algún funcionario español, de “escándalos que en el dicho pueblo hizo Juan de Civerio”, fue también objeto de la siguiente reflexión consignada con distinta letra: “Vide lo que dice... que el cura llama a la india a dormir, pide que le quite y nombre fraile franciscano”. Esto último es precisamente lo que aproxima esta carta —en su intención— a lo expresado en la otra. Una vez más diré que, a la luz de lo que veremos acerca del comportamiento del gobernador don Guillén, tal petición adquiere lo que es verosímilmente su más plena significación. Se relaciona ésta con el propósito de los franciscanos de establecer doctrinas, es decir nuevas misiones en la provincia de Tabasco.

Cncluiré con el tema de la procedencia de estas cartas, notando algo que importa mucho declarar. Ello es que ambas se conservan en el Archivo General de Indias, en Sevilla, incluidas en el legajo 170 de la Audiencia de Guatemala. El por qué de esta inclusión se explica tal vez en el hecho de que la provincia de Tabasco estuvo bajo la jurisdicción de esa Audiencia en dos ocasiones, de 1549 a 1551 y de 1552 a 1561. Cabe pensar que, por descuido de algún funcionario, en vez de archivarse como documentos pertenecientes al Gobierno de Yucatán, se incluyeran entre los correspondientes a Guatemala.

Los actores en una y otra microhistorias

Comenzaré presentando a las personas involucradas de algún modo en los aconteceres de que hablan estas cartas. Dado que, con excepción de sólo dos, acerca de los demás no tenemos otras noticias fuera de las proporcionadas por las cartas, comenzaré refiriéndome a uno de ellos en particular. Sobresale el destinatario de ambas comunicaciones —de quien se esperaba remedio a lo que en ellas se expone—, don Guillén de las Casas. Cargo de éste era ser gobernador de Yucatán, el quinto en la serie, desde el 10 de septiembre de 1577 en que lo asumió, hasta el 28 de septiembre de 1587 en que entregó su puesto a otro. Oriundo, según parece, de Andalucía, a él se hace referencia en documentos del Consejo de Indias, llamándosele a veces “Guillén de Casaus”, como ocurrió también con fray Bartolomé de las Casas o Casaus con el que es verosímil tuviera algún parentesco.

Nombrado gobernador de Yucatán por Felipe II, don Guillén, en vez de dirigirse por vía de Cuba a Campeche u otro punto de la península, desembarcó precisamente en Tabasco. Ello tal vez explique que de algún modo fuera conocido por los indígenas de la región.

Según lo refiere fray Diego López de Cogolludo, "tuvo el gobernador al principio de su gobierno graves disgustos con el obispo y los religiosos de esta provincia [franciscanos] . . ." El obispo en cuestión era nada menos que fray Diego de Landa. Había hecho detener él a un indio acusado de hechicerías. Llevándolo preso el fiscal del obispo, el alcalde de Chancenote, cerca de Valladolid, lo puso en libertad. Fray Diego fulminó entonces excomunión en contra del alcalde. Intervino por su parte Guillén de las Casas en favor del excomulgado. Saliendo al encuentro de fray Diego, en el pueblo de Xanabá estableció con él un diálogo que el cronista López de Cogolludo nos ha conservado:

Señor, vengo en busca de la paz. Dijole el obispo: Vuestra Merced parece a lo que dicen del rey de Francia que cuando quiere paz, paz, y cuando guerra, guerra. Replicó el gobernador: No soy rey de Francia sino de España.

Aunque esta razón se ve que fue equivocación, no la pudo tolerar la medida del obispo, que le dijo: Que ni era rey de Francia ni de España, ni aun de bastos, que advirtiese lo que decía y que mirase también que tenía escandalizada la tierra."

El incidente, que puso en evidencia un antagonismo entre Landa y los franciscanos por una parte y Guillén de las Casas por otra, es de tomarse en cuenta porque puede arrojar alguna luz en la comprensión de las cartas que aquí se publican. En ellas —según veremos— los indígenas que escriben a don Guillén, se refieren a los frailes franciscanos como aquellos de los que esperan remedio a sus males. Consta que, tanto desde Chiapas como desde Tichel en el cercano Campeche, dichos frailes, varios de los cuales hablaban chontal y otros, en mucho mayor número, náhuatl, habían intentado organizar doctrinas en la Chontalpa. La muerte del obispo Landa en 1579, el año en que se escribió la primera carta, había alcjado la posibilidad de obtener tal cosa. Probable parece, en este contexto, que fuera algún franciscano quien aconsejara a "los principales" de los Cimatanes y los otros pueblos que, al pedir remedio a sus problemas, solicitaran del gobernador el envío de frailes de su orden.⁷

⁷ Diego López de Cogolludo, *Historia de Yucatán*, 3 vols., Campeche, Comisión de Historia, 1955, t. II, p. 234.

⁸ *Ibid.*, t. II, p. 184.

⁹ El empeño de los franciscanos por extender su acción en Yucatán y asimismo en la Chontalpa, sustituyendo de ser posible a clérigos seculares, se mantuvo vivo por bastante tiempo después de la muerte de fray Diego de Landa en 1579. Siendo obispo otro franciscano, Juan de Izquierdo, promovió que algunos de sus frailes

Y volviendo a la persona de don Guillén, para traer a cuento acerca de él otro rasgo que parece dar vida a su retrato, recordaré lo que menciona el mismo López de Cogolludo. Tal vez por la poca simpatía que le tenían los miembros de su orden, no vaciló en recordar que, por lo menos dos veces, este gobernador fue reprendido por Felipe II. La primera a propósito del ya relatado incidente con el obispo Landa. La segunda, en razón de ser “muy divertido, gastando mucho tiempo en juegos de naipes, tablas y otros, con que ocupado en ellos, se retardaba la administración de la justicia”.¹⁰ El cronista franciscano que recordó esto, transcribe enseguida la admonestación del rey, fechada en Badajoz, el 20 de agosto de 1580:

D. Guillén de las Casas, nuestro gobernador de las provincias de Yucatán. Nos somos informados que, por ocupar mucha parte del tiempo en juego de naipes, tablas, dados e ajedrez, dejáis de acudir a lo que sóis obligado por razón de vuestro oficio y no hacéis audiencia a las horas acostumbradas ni traéis vara de nuestra justicia... Y, porque de esto se siguen muchos inconvenientes... y el que esto no hace, no sólo no mira por el bien de la república que tiene a cargo, antes la daña y da mal ejemplo, y no es justo que se permita, os mandamos... porque de lo contrario nos ternemos por deservidos...¹¹

Reprimenda dura y aun amenazante fue ésta que, al decir del franciscano Diego López de Cogolludo se mereció el gobernador. Este era el personaje, del que vaga noticia tenían los indígenas que escribieron las dos cartas. Desafortunadamente no sabemos si sus peticiones fueron atendidas. Lo único que consta es que, turnadas al Consejo de Indias, se conservan hoy en un legajo del Archivo de Indias de Sevilla.

Los “principales” y pueblos de que habla la primera carta

Volvamos ahora la atención a los gobernadores y “principales” que en número de cuatro suscriben la primera de las cartas, que curiosamente está redactada en su mayor parte como si uno solo fuera el que se expresa. En ella se habla, según vimos, de un clérigo secular llamado

aprendieran chontal para tal efecto, según consta en la *Información de los servicios de fray Juan Izquierdo, obispo de Yucatán, 1595*, Archivo General de Indias, Audiencia de México, 369.

¹⁰ López de Cogolludo, *op. cit.*, t. II, p. 234-235.

¹¹ *Loc. cit.*

Félix de Cañas, del que se dice que, siendo “su vicario”, por residir en el pueblo de Nacoxuxucan, no atiende en absoluto las necesidades de sus comunidades.

Los cuatro indígenas, a través de su carta, se asoman esta vez siquiera a la historia. Uno es Don Domingo de Tamulte, de San Juan (de la Barranca). De este pueblo nos dice la “Relación geográfica de la provincia de Tabasco”, firmada por el escribano Vasco Rodríguez, precisamente en 4 de mayo de 1579, el mismo año del que data la primer carta, que en él:

Hay ochenta indios tributarios, pagan ochenta *xiquipiles* de cacao [un *xiquipil*: 8,000 granos]; cuarenta hanegas de maíz; ochenta gallinas por mitad de Castilla y de la tierra. Están encomendados en Diego de Soria y Rodrigo de Paz...¹²

Acerca del encomendero Rodrigo de Paz cabe decir que es otra persona mencionada en la carta. Se dice allí que a él se la entregan para que la haga llegar al gobernador Guillén de Castro. Es curioso notar que “los principales” se refieren al encomendero, cual si fuera un religioso, como “nuestro padre fray Logos (Rodrigo) de Paz”. Debe ponerse de relieve el hecho de lo reducido de la población —ochenta tributarios— lo que daría entre cuatrocientos y quinientos habitantes en el pueblo. Debían pagar como tributo, cada uno de esos ochenta, un *xiquipil* de cacao, media hanega de maíz y una gallina, lo que no era poca cosa.

El segundo señor que suscribe la carta es don Domingo López, cuyo nombre va acompañado de una abreviatura, *ade"co*, en la que la *e* parece estar corregida para dar lugar a una *i*, que no he podido descifrar. Es de suponer que era él “principal” en Tamulte de la Sabana, que es el cuarto de los pueblos que se mencionan en la carta. Del mismo habla la “Relación Geográfica”:

El pueblo de Tamulte de la Sabana tiene sesenta indios tributarios, dan y pagan sesenta *xiquipiles* de cacao, treinta gallinas de por medio y treinta hanegas de maíz. Están encomendados a Rodrigo de Paz.¹³

Reaparece aquí el don Rodrigo que, por cierto, recibe un tributo proporcionalmente más reducido que en el caso del pueblo de Tamulte de la Barranca.

¹² “Relación de la provincia de Tabasco” en *Relaciones histórico-geográficas de la gobernación de Yucatán* (Mérida, Valladolid y Tabasco), *op. cit.*, t. II, p. 373.

¹³ *Ibid.*, t. II, p. 354.

Un tercer nombre se registra en la carta y es el de don Gonzalo, del pueblo de Ocultzapotlan, del que la citada "Relación" nos dice:

El pueblo de Ocultzapotlan tiene dieciocho indios; dan tributo dieciocho *xiquipiles* de cacao, nueve hanegas de maíz, nueve gallinas de la tierra y otras tantas de Castilla. Están encomendados en Joan Rebollo.¹⁴

El número de tributarios, mucho más reducido aún – sólo dieciocho – hace pensar en una población cercana a los cien habitantes. Su tributo, proporcionalmente, era igual al que pagaban los de Tamulte de la Barranca.

En cuarto y último lugar aparece el nombre de don Juan, de Oxiyacatl u Oxiacaque. De su pueblo asienta la "Relación":

El pueblo de Oxiacaque tiene diez tributarios; da de tributos diez *xiquipiles* de cacao, cinco hanegas de maíz, diez gallinas de por medio. Están encomendados en Diego de Soria.¹⁵

Población reducidísima tenía este lugar, apenas unas cincuenta personas, encomendadas por cierto al mismo Diego de Soria que, con Rodrigo de Paz, tenía también en beneficio suyo a Tamulte de La Barranca.

Diezmada estaba sin duda, la población de estos *nauxitin chinamitl*, cuatro pueblos, en gran parte como consecuencia de las pestilencias que habían azotado a la región y en general a la Nueva España. La misma "Relación de Tabasco" da acerca de esto cifras en verdad impresionantes.

Tiene esta provincia de Tabasco tres mil indios escasos. Han venido a mucha disminución desde su pacificación por haber sido poblada de más de treinta mil indios; los cuales han venido a disminución a causa de grandes enfermedades y pestilencias que ha habido, así especiales de esta provincia como generales en las Indias como han sido: sarampiones, viruelas, catarros, pechugueras [tocos pectorales tenaces] y romadizos [tifo] y flujos de sangre y cámaras de sangre y grandes calenturas . . .¹⁶

Elocuente es la enumeración de las enfermedades y trágica es la disminución demográfica. En el contexto de ese tiempo y ese drama

¹⁴ *Loc. cit.*

¹⁵ *Ibid.*, t. n, p. 374.

¹⁶ "Relación de la villa de Santa María de la Victoria", *ibid.*, t. n, p. 419.

—Tabasco, 1579— los pobres habitantes de los pueblos mencionados se dirigen a un gobernador, enemistado con el obispo Landa y dedicado a jugar a los naipes, del que esperan les envíe un fraile para que los atienda y proteja.

El cura, principales y pueblos mentados en la segunda carta

Los personajes que aparecen en ella se asemejan por su condición a los de la anterior y también por el hecho de que —hasta donde sabemos— sólo en función de ese acto de denuncia se introdujeron un poquito en el universo de la historia. Cinco son los principales de los tres pueblos “Cimatanes”, que suscribieron la misiva. Probable parece que los cinco fueran de habla náhuatl o náhuatl, tomando en cuenta lo ya señalado acerca del origen de sus pueblos, antiguos centros a donde llegaban los mercaderes *pochtecas*.

De uno de los cinco señores, don Francisco Pelez —así se lee su nombre al calce de la carta— pero que en la primera página de ella aparece como Pra^o" Feriz, tan sólo sabemos que tenía el cargo de fiscal. Es en tal calidad, según él mismo lo expresa, como formula su denuncia en primera persona.

Los otros cuatro, cuyos nombres también se registran al final de la carta, cual si la hubieran firmado, aunque más parece que una sola persona lo hizo por todas, tienen los siguientes nombres: Maltín Toliymalequi, Melchor de Heredia, Paltolomé Sánchez y Caspal Aliya (Arias). Ellos, con el fiscal Francisco Pélez (Pérez), asumiendo su responsabilidad de principales de los Cimatanes, se dirigían al gobernador Guillén de las Casas para denunciar lo que —según vimos, al citar una de las anotaciones puestas en castellano por un funcionario real— constituía una secuela de “sucesos escandalosos”. Ya sabemos en qué consistían éstos. Con mayor detalle los podemos conocer leyendo la correspondiente carta, al menos en una de sus tres versiones. Son estas la original en náhuatl, cuyo facsímile y paleografía aquí ofrezco; la segunda en castellano que dispuso algún “nahualtato”, intérprete, para que pudiera ser comprendida por el gobernador y los otros funcionarios y, finalmente, la que he preparado del original en náhuatl con la mayor fidelidad que me ha sido posible.

Entre los mencionados asimismo por sus nombres, está el cura al que otra anotación en castellano le atribuye no ya sólo que quería viñera a acostarse con él la india Francisca, sino —como inclinación

generalizada, que “llamaba a las indias a dormir”. El dicho cura, Juan de Civerio o Ciberio, pues de estas dos formas se registró su apellido, podría tal vez esgrimir algo en su defensa. A diferencia de su colega el vicario de Huamoxtitlan, de cuya denuncia hicieron mención al principio, por lo menos él no solicitaba los favores de las indias en el acto de la confesión —pecado muy grave, tipificado en el Derecho Canónico— sino tan sólo valiéndose de esos muchachos mensajeros suyos.

Los nombres de estos eran Mateo (sin que se nos dé su apellido), Diego Sánchez —el que, por participar en esto, recibió una azotaína de su tío Bartolomé— y uno más, Andrés García, del que ninguna otra cosa sabemos.

Para situar en su contexto cuanto nos refiere esta carta, veremos lo que nos dice la “Relación geográfica de la Provincia de Tabasco” acerca de los tres pueblos conocidos como “los Cimatanes”. Del que ostentaba el nombre de Santiago Cimatan nos dice:

Tiene diecisiete tributarios, pagan diecisiete *xiquipiles* de cacao, dieciséis gallinas por mitad, ocho hanegas de maíz. Están encomendados en Melchor de [H]eredia . . .¹⁷

Además de notar, una vez más, lo reducido de la cada vez más disminuida población, interesa señalar que uno de los que suscribieron la segunda carta aparece con el nombre de Melchor de Heredia. Ante esto cabe preguntarse: ¿también el encomendero participó al lado de los indios en la denuncia o es que uno de estos había hecho suyo en nombre de su señor?

De Conduacan —otro de los Cimatanes— es esta la información que proporciona la Relación de Tabasco:

Tiene veintinueve tributarios: pagan veintinueve *xiquipiles* de cacao, veintinueve gallinas por mitad, catorce hanegas y media de maíz. Están encomendados en Ana de Zornoza . . .¹⁸

Una mujer era allí la encomendera. Los tributos, según puede verse, eran un poco menos elevados, sobre todo en lo que concierne a las gallinas y el maíz.

Cuaquilteupa era el otro de los Cimatanes, por cierto el de mayor población, dentro de lo reducido de ella en la provincia de Tabasco:

¹⁷ “Relación de la provincia de Tabasco”, *ibid.*, t. II, p. 377.

¹⁸ *Loc. cit.*

Tiene sesenta tributarios, pagan sesenta *viquipiles* de cacao, cincuenta gallinas de Castilla y diez de la tierra y treinta brazas de red; no pagan maíz; están encomendados en Rodrigo de Paz...¹⁹

Bien dotado de encomiendas estaba por lo visto Rodrigo de Paz. Vimos ya que, junto con otro, tenía la de Tamulte de la Barranca y, en exclusiva, la de Tamulte de la Sabana. Dato de interés es que, en lugar de tributar los de ese pueblo fanegas de maíz, que por lo visto no lo cultivaban o sólo para su consumo, entregaran "treinta brazas de red", según parece para las faenas de la pesca, verosímilmente en los ríos, el Grijalva y el de Dos Bocas.

Una postrera consideración

En sombrío contexto histórico —de pueblos en aislamiento y olvido y además diezmados por las pestes— se desarrollaron los sucesos de que nos hablan estas cartas. Si tales aconteceres pueden parecernos triviales —incluso el protagonizado por el cura Civerio— hay dos realidades que de ningún modo lo son, sobre las cuales arrojan luz las dos cartas.

Una señalada ya, es la existencia de escribanos con aceptable dominio de la expresión correcta en náhuatl, en región tan apartada como la Chontalpa en el siglo xvi. La otra realidad es la capacidad demostrada por los indígenas de reaccionar ante problemas que los afectaban, denunciando a quien tenían por culpable, fuera quien fuese. En este punto no soslayaré lo que ya he insinuado acerca de la ingerencia de algún franciscano, sobre todo en lo concerniente a la petición de sustituir a esos dos curas por "bien sea un fraile o un clérigo". O, como, ya sin rodeos se expresa en el resumen en castellano de la segunda carta, "nos envíes a nuestros padres de San Francisco y no otro, ya que son hijos de Dios y sus siervos, y nos han enseñado muy bien".

Diferencias y aun antagonismos que iban en aumento —entre frailes y clero secular y entre franciscanos y algunas autoridades como don Guillén— parecen traslucirse en estos escritos, en los que, a las denuncias se suman las peticiones de eso mismo que los frailes deseaban, es decir establecer sus doctrinas o misiones en la Chontalpa.

Testimonios de interés lingüístico pero también de valor para una microhistoria, en sí misma significativa, de pueblecillos olvidados en el Tabasco del siglo xvi, estas dos cartas son dignas de atención. Al pre-

¹⁹ *Ibid.*, t. II, p. 377.

sentarlas lo hago pensando en cuántas otras realidades podrá revelarnos, a medida que se vaya integrando, el *corpus* de la documentación que se conserva en náhuatl, originada en tantos lugares durante los tres siglos del periodo novohispano. Lo que de ella conocemos nos muestra ya el juego y rejuego del existir de personas y comunidades nahuas en su inescapable contacto con los españoles y a veces también con negros traídos a México como esclavos.

Las actuaciones de algunos españoles parecerán a veces duras y aun brutales. Para valorarlas adecuadamente habrá que tomar asimismo en cuenta —en paralelo con las perspectivas indígenas— las de los propios españoles. Lo que ocurría en México y otros lugares del Nuevo Mundo tenía antecedentes en su comportamiento en la misma península ibérica. También en ella, para dar un ejemplo, había curas que solicitaban en confesión los favores de sus devotas. Sólo así, abriendo más la mira para abarcar los constructos mentales que españoles e indios tenían de sí mismos y de los otros, será dado captar un poco mejor lo que fue esa convivencia de siglos. De ella, para fortuna nuestra, tenemos testimonios tanto indígenas particularmente en náhuatl, como hispánicos, de funcionarios reales, cronistas, clérigos y frailes.

Es cierto que en estas dos cartas son indígenas los que hablan. Pero es asimismo verdad que en sus palabras, tan auténticas en el diálogo al modo antiguo, se percibe la influencia, no ya sólo de otra moral y otro derecho, sino también de otros intereses y empeños los de esos franciscanos, invisibles actores en esa historia de pasiones y enfrentamientos humanos y divinos. Estas y otras cosas podrá revelarnos la lectura cuidadosa de estos testimonios que durante poco más de cuatro siglos habían permanecido olvidados. Siendo en alto grado materiales para la microhistoria, en ellos se reflejan ideas, creencias, normas de conducta, intrigas e interacciones que han entretejido el acontecer de una sociedad pluricultural y multilingüe que, con todas las transformaciones que se quiera, continúa reproduciéndose, aquí y allá, en el ser más íntimo de México. Pensando en esto, hago rescate y entrega de lo que en náhuatl dejaron dicho esos “gobernadores y principales” de la Chontalpa allá en 1579 y 1580. Incluyo, además de mi traducción de ambas cartas, los resúmenes en castellano que también se conservan. Muestran ellos qué fue —de las complejas denuncias en náhuatl— lo que pudieron captar, quizás, el gobernador Guillén de las Casas y, ciertamente, los funcionarios del Consejo de Indias que incluso las anotaron.

en fulengue
nolanchendo

mo tla co ta tuc a ch tlat u a y
don gur en co x na doz



mace nca mi h mo tla co pi eli h i no / to de os mi h
moc hic a vilia / mi h mo tla co ma ga il i y misa
tla g r a gia / sii san e to / can i can mi mi h mo
tla tla n h tili a / mi t aco te n a m i qui / y met a
ge noma h i n / mo x i h i n / y n t i a m o p i l
van tam ul te de san c z e p a b t i s t a / y va
mochi n fin m o p i l van tla fu que don go
galo tlamul te sami quel y van don —
van don ja o g o c a l o v q u i l h a po t l a n
ces me / na v i x t i n ch i n a m i k / mi mi h
tla tla n h i a / mi mo to li / mi y a n i y p a m p a
ayac mar nca no vi ca z i o / m o ch m o p i e li
y p a m p a m o ch i p a mo tch mo re g u i m i s a
cat ca ya vac a t u n a l p e h u a m i ch a k i
lia ayac man eci ayac ma val a s t a t u
an i e mace nca m o p a l h i n c o m o y o l i
ya mo anima / t i n c ch i m a c a z ce n o t l a
h i n a co fr a y z e / a n o co cl a z i c o / car no
chi mo tch mo ne g u i cat ova h i n t i c m
mo ma i h i j i a / j i n i mo tla tuc a ch mo
x i n e d pale via car n p a ya vi no a
mate mo na vac m i c a z c a n o t a

bin fray Cogas depoꝝ qual tyan chiyapan
ppampa unice lazeach ti ce no tažin guijes
cas no amate mo ravae ppampa nicas
ca ne mis ce no tažin felicis de campana
naco yu pucan yvan ya veca aci
nican quales matica ppampa ycol
de huat pa oze mi yecchimite qui
pia mi gini tua monarac ma ce fi
nech titela nili no vicazio ynguena
me z nech maca no tatu canh opisto
cat ca aci pa oze bayote capa vnoe
vepa yogui of can ni ne gini na
vala ceno tažin cacan ysguichij
mih no tateanib tiliia ma to dios
mih moreaco pieci z mitacu lo mll
tegica ypiab meh ti octobze cenu
ali ypiam chivacem arin jicit
is 79 años

y mo flaco copil van ta que

Don di tamul te Sanchez

dongo calo Lopez adas coll

dongo ca ognilkapota

dongie ypiyacauf

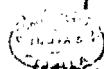
yvan modjin tin ta que



en el lado de una carta. q los yndios caciques y principales
de los pueblos Tamulte de la canaán. s. jú. bautista. y llanura
dente de la baraca. s. miquel y oculto a potlar y olpiacat
de q escrivieran a los gobernadores don quillen de las casas.
que estos cuatro pueblos son dela villa del señor feliz de
las canas en la chontalpa. lo que contiene la carta. es lo
siguiente.

efecto. q² quarde. a bm. y es fuerza en su servicio y le
dile su. s. dia gra. ~~Va~~ q² q² sup. a bm. nos. tus hijos de
Tamulte de la baraca. s. jú. bautista. y todos los demás
caciques y principales. don gonzalo de Tamulte de la
baraca. s. miquel y don di y don gonzalo. contados los
demás principales. y don ju. de oxiacon con los
demás vecindores de los cuatro pueblos. sus licencia
nos. a bm. no somos sus hijos. les pedimos nos en
breve un vicario. que nos do tiene y digan misa. ele
vigo. ofraste. q quia e quiera. duma ce nos. porq.
el señor feliz de anas. q q. el nos tiene a su cargo. no
puede venir ade nos misa y si no acá
do. en estos nos pueblos. ates de quarema. y si
siempre leemos y do abusar y llamaz esta
mis. lejos. que tiene muchis. pueblos. y no a
cude ni parece y si suplica nos. a bm. nos sea.
ynteresor q. senor de un vicario. q arri el
s. obispo q. dia ya. nos baniada. muchos pueblos
a filo que re nos. agora. / nro q² quarde. a bm. de
otubre veinte y seis dano de 15. q nos
sus amados hijos caciques.

micancat on alli pannosiclique foliant folia etiam
 tini yuue reg alii uirginis de cide bre centralis pano
 metonal micancat alii mottatol me vata / se feris
 cal opa noti cam lique mottatol re vat / eivat / to can
 facis cam dicit opa nymicala quita yl pilota yl alac
 tonal yqiu calla quite opea / vpan no quinoda / ve vat / pa
 tre quillhuaxi mobiliter pampas ambiella cana
 tim mottatol / cuac ro hac in / mil mofan / mafho / aya
 utine chingan vificam de vat / vpan pan / min mofite
 gni / ax can / vel neli sti tattatol / de vat / micay vba / vel ti
 yaz mo codhingan / vpan arm / amaz pilto in macana / aca
 tico allaz / vel ro vjsticita / mo pano d'vra / tene
 ann mif pinali / te vspan mif bina canite gni / vca
 amotinaz / no codhian / vvan vparticava / moni pilte
 lpias / vvan / mo pano / vvan / cantiquil pia / mo
 cal / ro moditicava / vvan / amotibui / fiscal / vca
 tig mif huib / mon vann mif flava / can vel mif yac pan / vgn
 vgn itan vca / vca / med hui mif ne vat / re vat / min man
 mic agnitiyan / do fea / amac / vgn in eto can / min man
 celtica / vnic que han / re vat / testi con pia / re vat
 manogni vdt illani / pilto in / to can / die es adiz / vpan
 vgn i pihque / que / vgn i vna / tenti negni / min agnito me
 li / vdat / micana / vca / vca / cofiz / patre / vpan / vgn i filo
 re vat / vllagin / baltholome sandiz / min man / vni vite
 / gni / min / vace pana / vca / vca / patre / vce pana



gimodraginat/parvelnari/vhuagifestincani
yvanccepillofin/rotocanadres/calciam/melquinothug
givat/prememidhivuzgivat/pater/minianoguto/aus
michillamiz/ham/mirmagntopatternicaticvalhuli
cagzmagntopillofin/paravelitiz/micvalhnicaz/
dmonotedfamiz/parfimaflacat/mirmagnto
venat pater/guernayanicmatiz/macanidtiaa
xicgnistis/cacante canticavalgnistis/colisticval
cag/camiohobarnaticvicagtenfigntovani/cusamotli
patter/cingnotedfmanegnigivat/ficthallano/au/mima
vmedilhuir/flacanocapaneoz/givat/ytlan/cammo
tigitoz/mumicpalenimobachin/macannitiz/movelti
mimanomigen/huistenfigntovani/pater/llampanta
mifbelchint/movelti/citis arnotipate/par/pam
ham/mollato

ff malzirto ff capellez ff
ii ymalegi ff capellez ff
Dor capellez ff
ff me fijo ff me fijo ff
ff de ledriya ff capella ff
ff capella ff
li ya

mo hachijo q sedi p. al sánchez. q de qno hachijo le encontra
rondos de qz. y le pregunta este fiscal q adonde viva
dijo: no se q que me enbia el p. calla mas afronta.
q la llama el p. para dar mrs co ella. y le p. despe
nuecha chjo. a su a su hijo por q. la mandan a las yndias
y los nuecha chj. hay e ro. por q. le acotava por que
no traia las dhas yndias. q esto fue publicamente
y asi. s. gobernador le lo exp. q no. pa q no
lo quites. y nos envies. anuellos vos padres de su
fran. y no otr. q son hijos de dichos y sus firmos. Y q
nos a enseñado muy bien escrivio mos nra sen
ta. vos. y lo fizieron manus. don msn. mejor
de credia. fran perez fiscal ~~ba~~^{de} me sánchez. q

q nadie el perdone en m. a
deas. 1585 Alcaudete
toporoma

NOTA SOBRE LA PALEOGRAFÍA Y LA TRADUCCIÓN AL CASTELLANO DE ESTOS TEXTOS

En primer lugar se reproducen aquí los manuscritos en que aparecen las dos cartas en náhuatl, los que, como ya se dijo, se conservan en el Archivo General de Indias, en Sevilla, España (Audiencia de Guatemala, legajo 170).

A continuación se incluye la paleografía de cada una de estas dos cartas, sin introducir modificación alguna, ni en lo concerniente a la grafía original ni tampoco en la puntuación. En el caso de la segunda carta, podrá verse que se han mantenido las separaciones entre los diversos vocablos, por medio de diagonales, tal como aparecen en el manuscrito original.

La traducción al castellano, que se publica frente a la versión paleográfica, se ha dividido en párrafos para mayor claridad.

Tanto en lo que concierne a la paleografía como a la versión al castellano, se han puesto unas pocas notas respecto de vocablos de difícil lectura y asimismo en algún punto de no fácil comprensión al preparar la traducción al castellano.

Finalmente se reproducen, con la única salvedad de que han sido distribuidas en párrafos, las versiones resumidas en castellano de las dos cartas en náhuatl, preparadas por funcionarios del Consejo de Indias. Resultará de interés comparar dichos resúmenes con las traducciones completas que aquí se ofrecen de los originales en náhuatl.

cimatone

En su lengua
no la entiendo

Ma cenza mitztlapielitzino, to^o dios, mitzmochicavilia, mitzmotlaço-maquili yn isantla gracia Spo^o Sancto. ca nican nimitznotlatlauhtilia, nictaço tenamiqui¹ y motaço momatzin mocxitzin. Yn tiamopil mochin-tin mopiluan tlataque don gonzalo tlamul te Samiguel yuan don Juan don Gonzalo Uquiltzapotlan Juan dongo o xiyayacac conxnadoresme nauixtin chinamitl, nimitzlatlanilia nimotoliniyani ypampa ayac ma unca nouicario nechmopicieliz ypampa mochipa notechmonequi misa catca ya ueca tunal pehua nictzatzitia ayac maneçi ayac ma ualaz, tatuania macenca mopaltzinco moyolia, moanima tinechmacaz ce notlatzin.² aço frayle anoço clerico ca mochi notechmonequi ca teuatzin ma xinech-paleuia ca vmpa yauí no noamatl monauac nicmacaz ce notatzin fray Loyas depaz qualtian chiyapan ypampa uniclatlauhti ce notatzin qui-uciaz no amatl monauac ypampa ueca nemí ce notatzin felis de cañas nacoxuxucan yuan ya ueca açi nican qualesmatica³ ypampa ycel yehuat padre miyec chinamitl quipia niquitua monauac ma ce xinechtitlanili novicario yn quename u nechmaca notatucauh obispo catca açi padre bayote cepa omocuepa yoqui axcan ysquichtin mitznotlatlauhtilia ma to^o dios mitzmotlaçopieli onitacuilo mal testica ypan metzti octubre cenpuali ypan chiuacen au in xihuit 1579 años.

Ymotlaçocopiluan tatuque

Don dº tamulte te Sanc ju^a
Domingo Lopez adeco
don goça ocultzapotlan
don juan uxiyacatl
yuan mochintin tatuque

¹ He conservado las separaciones en la redacción de los vocablos. Aquí debería ir como una sola palabra, *nictaçotenamiqui*. Nótese también que en el adjetivo *taço* se emplea la grafía propia del náhuatl, en tanto que en otros casos se adopta el uso de la *tl* propio del náhuatl.

² Debe decir *notatzin* (*notahtzin*) mi reverenciado padre.

³ *Cuadernos de la Escuela de Lenguas y Literatura de la Universidad de Valencia*, 1983, 1, 11-20.

en su lengua
no la entiendo

Mi preciado señor que gobierna
don Guillén, gobernador

Que te guarde Nuestro Señor Dios, te fortalezca amorosamente, te conceda la santa gracia del Espíritu Sancto. Yo te suplico, beso tus reverenciadas manos, tus reverenciados pies.

Nosotros tus hijos, todos hijos tuyos, señor don Gonzalo Tlamul de San Miguel y don Diego Juan, don Gonzalo Uquilzapotlan, Juan Domingo, Oxiyacac, gobernadores de cuatro pueblos.¹

Yo te consulto, yo menesteroso,² porque nadie es allá nuestro vicario que nos cuide, porque siempre nos hace falta la misa; está ya lejos, al comenzar el día, yo clamaba que nadie aparece, nadie vendrá, señor con tu auxilio, tu alma, nos des a un padre nuestro, bien sea un fraile, bien sea un clérigo, porque en todo nos hace falta. En verdad tú, ayúdanos, allá va mi papel [carta], junto a ti, lo daré a mi padre fray Rodrigo de Paz, en buen tiempo, en forma clara, porque le pedí a mi padre Félix de Cañas [que está] en Nocoxuxucan [Nacaxuxucan] y ya de lejos hace mucho se acerca aquí en la cuaresma;³ porque él solo muchos pueblos tiene a su cargo, nuestro vicario de algún modo nos dio el que era nuestro señor obispo, al padre Bayote⁴ que una vez se vuelva como ahora todos te lo suplicamos. Que Nuestro Señor Dios te guarde; escribo con testigos en el mes de octubre, 26, del año 1579.

Tus amados hijos y señores.

Don Diego Tamulte San Miguel
don Gonzalo López
don Gonzalo oquiltzapotlan
don Juan uxiyacac
y todos los señores

¹ Aquí no se menciona al cuarto gobernador, que era probablemente Gonzalo López, cuyo nombre aparece al calce de la carta.

² Aquí el sujeto deja de ser plural y se emplea la primera persona del singular.

³ Nótese que quien hará llegar la carta al gobernador es un fraile, Félix de Cañas, que al parecer iba por la cuaresma a esos pueblos en vez del vicario secular.

⁴ Era este el nombre del clérigo en cuestión.

SEGUNDA CARTA

en lengua de los nahuatles

nican ocatonalli / ypannoticchique / totlantol / tecvantic / juyeues / ahuimeztin / deciyembre / cenpualiypanometonal / nican nictlali / no-tlatol / nevat / pra^u feriz / fiscal / ypanoticanilique / ylatol / yevat / çivat / ytocan / franciscan / achtopan / vquicalaquiteylpiloya / ya tlacotonal / vquicallaquiteopan / vpavquinozta / yevat / patre / quil-huiian / nopiltzi / teypanga / amotictlacamatin / no tlatol / ycuac / vhacin / mitznotzan / matheo / ayac / vtinechiyan / vtican / yevat / ypanpan / unimitzvitequi / axcan / velneltztotlatol / yevat / nicayo-vac / veltiyaz / nocochiyan / vpaz / mitzanazpiltotin / açon / ayacti-vavallaz / velveyjusticia / mopamochihuaz / teyspannimitzpinatiz / teys-pannimitz-mecavitequiz / ycuac amotiyaz / nocochian / yvan / vpantticcavaz / movipilteylpian / yvan / mopayan / yvan ycantiqulpian / motzocal / ymochiticavaz / yvan / amo tiquilhuitz / fiscal / ycuac ti-quilhuitz / movanniaztlavazcan¹ / velmiyacpan / oquiton / ycuac / vnechilvi / nevat / çivat / nimanoniccaquitiaya / dofra^u / ayac / uqui-neltocan / nimanoceltican / vnicquetzan / yevat / testiconq^u pian / çivat / manoquivaltitlan / piltotin / ytocan / dieco Sachiz / upan / vquititzqueque / quilhuiian / tenticnequi / nimanquito / nelli / "çivat / nicana ynavat / cochiz / patren / vpav vquititzque / yevat ylatzin / baltholome sanchiz / nimanoquivitequi / nimacepanavi / ynavac / patre / nicepanva / quinotza çivat / yavelnavi / vhuaçi / testicon / yevan / cepiltotin / ytocan / adres / calcian neliquinotzatz / çivat / quemenechivaz / çivat / patre / nimanoquito / auh nictitlaniz / ychan / nimanquitopatre / nicaticvalhuilicaz / maquitopiltotin / ayac velitz / nicvalhuicaz / amonotechtamiz yaticmatintlacat / nimaquitoyevatpatre / quemayanicmatin / maçannichtlaca² / xicquistin / çacantecon /

¹ Es esta una yuxtaposición de tres vocablos: *monahuan* (junto a ti), *niaz* (yo iré) y *tlavazcan* (cuya significación no he podido elucidar).

² *Maçan(n) ichtlaca*, así hecha la correspondiente separación, significa “que sea sólo a escondidas”.

En lengua de los nahuatles

Aquí en este día, hicimos nuestra palabra, nosotros, jueves y mes de septiembre, a veintidós días. Aquí pongo mi palabra, yo, Francisco Feriz [Pérez], fiscal, en él tomamos su palabra, de ella, la mujer llamada Francisca, que primeramente entró en la cárcel.

Ya al medio día entró en la iglesia. Allá la llamó el padre, le dijo: Hija mía, ¿por qué no obedeciste a mi palabra cuando se acercó, te llamó Matheo?¹ No te me escondas en el camino, a él, porque te castigo. Ahora se cumplirá mi palabra. Él, aquí, de noche bien irá de donde duermo, allá irá a tomarte el muchacho. Si tal vez no vinieres, una muy grande justicia se hará en ti, ante la gente te avergonzaré, delante de ella te azotaré, si no vienes a donde duermo. Y allá dejarás tu camisa y tu fajo, y tu paño y con lo que te atas el cabello, todo lo dejarás. Y no se lo dirás al fiscal y, si se lo dijeres, iré junto a ti.² Muchas veces lo dijo.

Cuando me lo dijo a mí la mujer, luego la hice oír [yo], don Francisco. Nadie lo cree. Luego yo solo hice levantar al testigo que guarda a la mujer. Que viniera el muchacho, de nombre Diego Sánchez, allá lo agarraron.

Dijo: ¿Qué quieres?, luego dijo, en verdad esta mujer aquí yo la tomo para que junto duerma con el padre. Luego lo agarraron a él [al muchacho].

Su tío, Bartolomé Sánchez enseguida lo golpeó [dijo que] luego se hizo uno con el padre; yo me aúno, yo llamo a la mujer.

Se acercó el cuarto testigo, un muchacho de nombre Andrés García. [Le dijo el padre]. ¿Cómo lo haré con la mujer? El padre luego dijo, y yo lo enviaré a su casa. Luego dijo el padre: Tú aquí la traerás.

No, dijo el muchacho. Nadie podrá. Yo la traeré, no quedará en mí, tú sabes de hombres. Luego dijo el padre: Cómo ya lo sé, sólo a

¹ Esto aparece así como anotación.

² Nótese cómo se recrean en la carta los diálogos, cosa frecuente en este género de documentos en náhuatl.

ticvalquixtiz / yolil / ticvalhuicaz / çamotzotzoma / ticvicaz / tenti-
 quitovan / cuix amotipatre / cuixmotechmonequi / çivat / yntlan /
 tictlatlamiyan / nimanynechilhui / ytlacamocapaneçiz / çivat / ytlan-
 canmo / ye tiquitoz / manicpalevimotlatzin / macanibitis noveltin /
 nimanoquilhui / tentiquitovan / patre / tle ypanpa mitztzelehuiz / no-
 veltin / cuix amotipatre / yavpan / tlami / notlatol.

maltin Toliynalequi

Fran^{co} pelez
fiscal

Melchior
deheredia

Paltolo
me Sanchez

Caspal a
liya
[Arias]

escondidas hazla salir, tú la harás salir, pacíficamente la traerás. Sólo tu ropa llevarás, ¿qué dices³?

¿Acaso no tú, padre? ¿Acaso necesitas a la mujer? Si tú no lo declaras, luego me dijo; si no aparece allí la mujer, si no lo dices, yo ayudaré a tu tío.

No [podré] a mi hermana mayor.⁴

Luego le dijo: ¿Qué dices, padre? ¿Por qué te deseará mi hermana mayor, acaso no eres padre?

Ya aquí termina mi palabra.

Martín Toliynalequi

Francisco Pérez, Fiscal

Melchior de Heredia

Paltolomé Sánchez

Caspal Aliya

[Gaspar Arias]

³ Aquí el diálogo se complica pues parece que las últimas palabras son el mensaje que envía el cura a la indígena Francisca.

⁴ Por lo visto "la hermana mayor" del muchacho Andrés García era la solicitada por el cura.

RESUMEN ORIGINAL (SIGLO XVI) EN CASTELLANO DE LA PRIMERA CARTA

Traslado de una carta que los indios caciques y principales de los pueblos Tamulto de la çavana San Juan Bautista, y Tamulte de la baranca, San Miguel y Ocuiltzapotlan y Olpiacac, la que escribieron al señor gobernador don Guillén de las Casas; estos cuatro pueblos son de la visita del padre Feliz de Cañas en la Chontalpa. Lo que contiene la carta es lo siguiente.

El Señor guarde a vuestra merced y esfuerce en su servicio y le dé su santa gracia, llegamos y suplicamos a vuestra merced nos, tus hijos de Tamulte de la baranca, San Juan Bautista y todos los demás caciques y principales don Gonzalo de Tamulte de la Baranca, San Miguel y don Diego y don Gonzalo, con todos los demás principales y don Juan de Oxiacac con los demás regidores de los cuatro pueblos, suplicamos a vuestra merced, nosotros tus hijos te pedimos nos envíes un vicario que nos doctrine y diga misa, clérigo o fraile que cualquiera tomaremos porque el padre Feliz de Cañas aunque él nos tiene a su cargo, no puede venir a decirnos misa y ansi no [h]a estado en estos nuestros pueblos antes de la cuaresma y le hemos ido a buscar y a llamar, está muy lejos, que tiene muchos pueblos y no acude ni parece y si suplicamos a vuestra merced nos sea intercesión a que se nos dé un vicario, que ansi el señor obispo que Dios [h]aya nos lo había dado muchos años ha, ansi lo queremos agora. Nuestro Señor guarde a Vuestra Merced, de octubre veinte y seis, del año de 1579 años.

Tus amados hijos caciques¹

¹ No se registran aquí las firmas que en la carta completa en náhuatl aparecen al calce.

RESUMEN ORIGINAL (SIGLO XVI) EN CASTELLANO DE LA SEGUNDA CARTA

Vide lo que dice el intento que el cura llama a las indias a dormir e mire¹ que le quite y nombre frailes franciscos.

Traslado de la carta que los indios de los Cimatanes enviaron al señor gobernador don Guillén de las Casas de los sucesos y escándalos que en el dicho pueblo hizo Juan de Ciberio, clérigo y cura del dicho pueblo, es lo siguiente.

Señor gobernador, don Guillén de las Casas. Besámoste las manos muchas veces. Sabrá Vuesta Merced los costumbres deste clérigo que aquí nos enviaste que se dice Juan de Ciberio. Lo que pasa es que hoy jueves y del mes de setiembre veinte y dos, nos congregamos en nuestro cabildo y hicimos la información, porque, señor gobernador, te conste lo que este clérigo hace. Fue llamado el fiscal que se dice Francisco Pérez y le tomamos juramento dixe de lo que había visto. Y dixo que todo lo que había diría, y es que lo primero que hizo este clérigo Juan de Civerio fue poner miedo a la india llamada Francisca, echarla en la cárcel así como llegó al pueblo el clérigo, y fue muy tarde a la iglesia y después que salió llamó a la india el padre y le dixo, hija, por qué no obedeces lo que te envié a decir cuando te envié a llamar con el muchacho Mateo, no veniste al camino que por eso te eché en la cárcel y te tengo de azotar y, si agora haces lo que te digo, no te afrentaré. Esta noche has de ir a donde yo estuviere, dos veces te enviaré a llamar con un muchacho y si no vinieres, gran justicia tengo de hacer sobre ti delante de todos y te tengo de afrentar, téngote de azotar; cuando fueres, no lleves tu güepil ni tu paño ni con qué atas tus cabellos, y el dicho fiscal supo esto de la misma india porque acabado de irse la india se fue en casa del fiscal y le contó todo lo que pasaba y que muchas veces le había dicho esto el padre y como muchas veces le enviaba un mochacho que se dice Francisco Sánchez, que este mochacho le encontrara dos veces y le preguntó este fiscal que a dónde iba, dijo no vez que me envía el padre a llamar a Francisca, que la llama el

¹ La lectura de estas palabras no resulta muy clara. Parece haber una repetición.

padre para dormir con ella, y el padre deste mochacho azotó a su hijo porque llamaba a la india, y los muchachos huyeron porque les azotaba porque no traía a las dichas indias, y esto fue públicamente, y ansí, señor gobernador, te lo escribimos porque lo quites y nos envíes a nuestros padres de San Francisco que son hijos de Dios y sus siervos y nos han enseñado muy bien, escribimos nuestra carta todos y lo firmamos Don Martín Melchor deredia, Francisco Pérez, fiscal, Bartolomé Sánchez y Gaspar Aria.

que acudan al perlado en m a v²
de años 1585

Hernando Noproana³

² Estas tres letras, probablemente abreviaturas, no pudieron ser desatadas.

³ Firma difícil de leer.

MUJERES SACERDOTISAS AZTECAS: LAS CIHUATLAMACAZQUE MENCIONADAS EN DOS MANUSCRITOS INÉDITOS

PILAR ALBERTI MANZANARES

Cuando inicié mi investigación sobre el tema de la conformación de un estereotipo ideal de mujer azteca construido a partir de la ideología religiosa, y del tratamiento de las diosas en concreto, la búsqueda me llevó a los archivos de México, París y España. En cada uno de los lugares que indagué encontré escaso pero interesante material sobre mi tema. Fruto de estas pesquisas fue el hallazgo de estos dos manuscritos inéditos.

La labor de buscar en las fuentes aquellos datos que nos interesan, en ocasiones puede resultar tediosa y lenta, en este caso concreto fue gratificante porque los dos manuscritos encontrados daban mucha información sobre un tema del que se conocía relativamente poco.

En este artículo se presentan los documentos y su transcripción así como un estudio del contenido de los mismos.

Ambos textos forman parte de la Colección de “Memorias de Nueva España”, si bien se localizan en diferentes tomos. También es distinta la fecha de realización, pues el primero “Noticias de las Vestales” anota el año 1684, y el segundo “Daré noticias de las doncellas” no incluye fecha, salvo la del año en que se compuso el volumen donde se encuentra, en 1782.

La Colección de “Memorias de Nueva España” consta de un total de 32 tomos conservados en la Real Academia de la Historia de Madrid. En los inventarios de la Biblioteca de la Academia se la denomina Colección Boturini, constituyendo una de las 20 secciones que conforman los fondos de la Biblioteca. El catálogo global de las “Memorias” desglosado en tomos y capítulos lo realizaron el doctor Manuel Ballessteros Gaibrois y doña África Ibarra.

La génesis de esta colección se remonta a 1783, fecha en que se dio Orden Real de recopilar los documentos referentes a las antigüedades

mexicanas, geografía, historia civil, eclesiástica y natural de América. Un año después, 1784, se mandaba reunir, también los papeles del caballero Lorenzo Boturini. Sin embargo, este mandato quedó sin efecto hasta que en 1790, el rey Carlos III dio orden al virrey conde de Revillagigedo para recoger estos documentos y enviarlos a España.

El encargado de llevar a cabo la orden fue el padre Francisco García Figueroa, quien la transmitió a un padre franciscano cuya identidad no figura en los tomos de la colección. Sin embargo, en la biografía del padre Roberto Streit y el padre Civezza consta que el recolector y ordenador de los documentos fue el padre Manuel Vega. (Tudela de la Orden, J., 1954: 69).

Este padre franciscano explica que su trabajo fue el de reunir los diversos y abundantes originales examinando su contenido para separar aquellos de dudosa calidad, comparar, fijar notas, copiar, extractar, etcétera.

Formaron la base de la colección libros impresos sobre la historia mexicana, manuscritos del Colegio de San Ildefonso, manuscritos apor-tados por los jesuitas, apuntes de don Mariano Veytia, códices de los tres archivos de reverendos padres Comisarios, manuscritos del Colegio de San Fernando de los reverendos padres Apostólicos y, manuscritos modernos y antiguos pertenecientes a personas particulares.

Esta laboriosa recopilación y transcripción dio como resultado la elaboración de los 32 tomos. Se hicieron tres ediciones manuscritas de la Colección: un original y dos copias. El original se envió a España y fue la que conoció don Juan Bautista Muñoz (encargado de escribir una historia de América auspiciado por Carlos III). La primera copia se conserva en el Archivo de la Nación de México, si bien parece que le falta el primer tomo. (Tudela de la Orden, J., 1954: 70).

En el convento de San Francisco, de México, se depositó la segunda copia, pero sus tomos fueron dispersados y pasaron a las bibliotecas de particulares.

Información más detallada sobre esta colección se encuentra en la obra de José Tudela de la Orden (1954) ya mencionada, y en la de Manuel Ballesteros Gaibrois (1947).

Los dos manuscritos que nos ocupan tratan del mismo tema. Podría pensarse que el primero "Noticias de las Vestales" es la base y el segundo "Daré noticias de las doncellas" es una alusión más elaborada de la misma información. Quizá sería aventurado hablar de original y copia, pero es cierto que los dos utilizaron el mismo material informativo, la misma fuente.

El primero, que denominaré “Vestales” se titula “Noticias sobre las vestales mexicanas, escrito por Don Carlos de Sigüenza y Góngora. Año de 1684”. Se encuentra en el tomo xiv, folios 132 v-136 v.

Este tomo lleva por título general “Memorias de México” y consta de 272 folios útiles. En lápiz rojo se escribió la “Advertencia del padre Colector” que dice:

No se espere en este tomo una relación individual de todos los hechos brillantes de esta capital de Nueva Espaïa. Su situación, clima, fertilidad, aguas, producciones, edificios, fábricas, habitantes, estados civil y militar y otras particularidades que en la caracterización debieran ocupar muchos tomos. La materia de éste es muy limitada: solo se ciñe a unas descripciones del Estado de México por el siglo xvii, escritas por dos autores de reputación, a un trozo de la *Historia eclesiástica* y alguna noticia del famoso desagüe.

El fondo de las noticias se ha sacado de variedad de impresos y manuscritos que trajeron las materias con verdad, exactitud y reflexión (*Memorias de Nueva España*, t. xiv: II).

En el folio III hace una relación de las materias del tomo encontrándose el documento que nos ocupa. Y como última anotación del padre colector dice “Certifíco que las piezas de este tomo son copias de los extractos originales. México quince de octubre de mil setecientos noventa y dos”. (*Memorias de Nueva España*, t. xiv: IV).

El segundo manuscrito se titula “Daré noticias de las doncellas que al modo de las Virgenes Vestales consagraban los yndios para el servicio y culto de sus templos”. Se incluye dentro del capítulo xiv titulado “Noticias particulares en que se conoce la capacidad y entendimiento de los indios”, del t. xxxii fol. 137 r-142 v.

No se menciona en el escrito ni autor ni fecha del documento que sirvió de fuente al recopilador, quedándonos como referencia la fecha en que se compuso el tomo xxxii (1782) y las palabras del padre colector que hacen referencia a que los manuscritos originales fueron entregados por el autor a un sacerdote antes de morir, y éste al padre colector.

Podemos acercarnos a la datación cronológica del manuscrito que nos ocupa a partir de dos datos que encontramos en el texto. Por un lado se mencionan los escritos de don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl (1600-1616), y por el otro, el Colegio de Tlatelolco (1536), de ello se desprende que la fecha de elaboración de nuestro manuscrito fue posterior y se encuadraría en el siglo XVII.

Si bien el tema central del manuscrito son las cihuatlamacazque, se podrían establecer los siguientes subtemas: origen de la institución, selección de las superiores, jerarquía, ofrecimiento de las niñas, ingreso en el cihuacalmecac, y actividades. Termina haciendo una equiparación de las calidades humanas de los indios con las de los españoles aludiendo al buen rendimiento alcanzado por los primeros en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco.

En síntesis, la fuente original de la que don Carlos de Sigüenza y Góngora toma los datos no queda explícita, como tampoco la que nubra al segundo manuscrito. ¿Podría pensarse en un mismo documento que dio origen a estas dos versiones?, ¿dónde se encuentra?, ¿quién lo escribió?

Quizás se pueda conjeturar que la información fue dada por alguna de las mujeres que fueron cihuatlamacazque, que informó a algún sacerdote franciscano (especialmente interesados en conocer las costumbres de los mexicas, como el caso de fray Bernardino de Sahagún).

Lo que sí se podría asegurar sin error a equivocarse es que la información la dio una mujer que conocía perfectamente la institución hasta en sus mínimos detalles y que, posiblemente, ocupó un cargo de relevancia en la jerarquía del cihuacalmecac de Tenochtitlan.

Incluimos al final del artículo los documentos y su transcripción para facilitar su lectura.

Los datos que se incluyen en los dos manuscritos más lo que hemos encontrado en otros cronistas nos reconstruyen más o menos fielmente lo que fue la institución de las cihuatlamacazque.

Las cihuatlamacazque o sacerdotisas aztecas

El *origen de la institución* parece que se debió a Itzcoatzin, cuarto tlacatecuhtli de Tenochtitlan que reinó durante los años 1427 a 1440 d. C. (13 años en total). El instituyó la construcción de amplias viviendas para "la guarda y custodia de las Doncellas que consagradas al servicio y culto de sus dioses havían de ser como religiosas enclaustradas" (*Doncellas*, 1782: 137 v.).

Este monarca se encuadraría en la denominada etapa de surgimiento y confirmación del imperio, siendo su sucesor Moctecuzoma Ilhuicamina. Sin embargo, como me comentó, muy acertadamente el doctor Alfredo López Austin, no se debe confundir la construcción de edificios con la incoación de una institución. La religión mexica no era autó-

noma, por lo tanto “no debe atribuirse a un tlacatecutli mexica el haber creado una institución que era común entre los pueblos mesoamericanos” (López Austin, A. 1990, comentarios sobre este capítulo a la autora de la investigación).

En cuanto a la *Distribución Territorial de los Cihuacalmecac* habría que tener en cuenta que en todas las provincias tributarias de Tenochtitlan se levantaron calmecac donde residían los muchachos y muchachas (separados) dedicados al culto. Según el protoniédico don Francisco Hernández, que fue comisionado por el rey Felipe II para escribir la historia de las cosas naturales de Nueva España, cerca del Templo Mayor de toda ciudad de importancia se procuraba crear un alojamiento para las muchachas dedicadas al culto (Hernández, F., 1946: 26). Al frente de ellos estaba el tepanteuhuatzin, sacerdote encargado del cuidado de los jóvenes recogidos (Sahagún, *Códice Florentino*, facs. 1, apénd. L.II: 182 r).

No sólo cercano al Templo Mayor existían estos alojamientos, según se desprende del texto de Sahagún, las muchachas podían prestar servicio en varios templos dedicados a deidades distintas.

La situación del cihuacalmecac parece que estaba frontero al calmecac de los jóvenes, separando a ambas instalaciones un patio (Durán, D., 1967, I, 21: 189). Son más conocidas las casas de muchachos tanto en el aspecto religioso; calmecac, que según el diccionario de Molina significa “corredores largos” (Molina, A., 1880: 11 y v), como de enseñanzas civiles, el telpochcalli, casa de jóvenes.

El número de muchachas que se albergaban en estos recintos parece incierto, ningún cronista lo especifica. Sin embargo, debemos pensar que sería un número mayor de 50 si tenemos en cuenta que había varios calpulli oferentes y que Tenochtitlan se caracterizaba por tener un recinto sagrado formado por numerosos templos que necesitaban cuidado y mantenimiento. Asimismo, no olvidemos que la urbe llegó a tener 100 000 habitantes y que un colectivo importante se dedicaba al culto.

El *Proceso de Selección* era complejo. Durán especifica que las muchachas y muchachos tenían que ser de 6 barrios concretos de Tenochtitlan (Durán, D., 1967: 27) pero no especifica el nombre de estos barrios. Creemos que dada la necesidad de contar con personal suficiente para atender el culto, las cihuatlamacazque podían pertenecer a otros barrios y que la anotación que hace Durán puede referirse a que éstas que pertenecían a los 6 barrios serían seleccionadas por algún motivo que no ha quedado aclarado.

Si cada barrio o calpulli tenía la obligación de aportar al ejército mexica de 200 a 400 hombres, adiestrados en los telpochcalli que cada calpulli tenía, quizá pudiéramos pensar que también de cada calpulli se elegiría a un número determinado de muchachas para primero, atender los templos del propio barrio y, segundo, atender el servicio de los templos más importantes del recinto sagrado de Tenochtitlan. Esto me lleva a plantear la siguiente hipótesis: existía una jerarquía de templos y, una jerarquía de servidores, de manera que la organización de las cihuatlamacazque quedaría, según esta hipótesis de la siguiente manera:

- 1º) Muchachas emparentadas con el tlacatecuhtli de Tenochtitlan, se encargarían del servicio en el Templo Mayor.
- 2º) Muchachas nobles de linaje y de mérito se encargarían de los templos de dioses principales en el recinto sagrado.
- 3º) Muchachas macehualtin se encargarían del servicio en templos de los calpulli.

Esta organización, muy simplificada en nuestro esquema, nos sirve para encuadrar a la jerarquía social y la jerarquía de templos. Ello no implica que no existieran variaciones, de manera que, por ejemplo, muchachas macehualtin pudieran estar en el Templo Mayor, y muchachas nobles servir en los templos de los calpulli.

El proceso de selección comenzaba cuando a los 20 ó 40 días de nacidas, las niñas eran ofrecidas por sus madres al servicio del templo más importante de la ciudad, según la deidad a la que iban a dedicarse. Se la presentaban al cuacuilli llevando como ofrendas escobas para barrer, incensario y copal blanco. El cuacuilli presentaba a las niñas ante la deidad con esta oración:

Señor y Dios invisible cuia luz se esconde entre las sombras de los nueve apartamientos del cielo, causa de todas las cosas, defensor y acaparador del Universo. El Padre y la Madre de esta niña [139] que es la Piedra Preciosa que más estiman y la antorcha resplandeciente que ha de alumbrar su casa, te la vienen a ofrecer con humildad de corazón porque es tu hechura y efecto de tus manos para que viva y sirva en este lugar consagrado y casa de Penitencia, suplícole Dios la recibas en compañía de las otras tus bien disciplinadas y penitentes vírgenes y la favorezcas para que sea de buena vida y alcance lo que pidiere (*Doncellas*, 1782: 138 v).

Fray Bernardino de Sahagún recoge en las palabras de presentación ante el ídolo las labores que se le asignarían a la muchacha como: ba-

rrer, limpiar y cuidar los templos (Sahagún, *Códice Florentino*, facs. II, VI, 39: 181 r). Una vez ofrecida la niña, volvía a la casa y no era sino hasta después de unos años cuando ingresaba al cihuacalmecac.

El *Ingreso en el Cihuacalmecac* se hacía cuando la niña tenía 18 años. La llevaban al templo acompañada de sus parientes en un ambiente festivo. Llegados al templo de la deidad correspondiente, la recibía el cuacuilli y la ichpuchiachcauh “que quiere decir la principal de las doncellas” (Sahagún, *Códice Florentino*, II, VI, 39: 181 r). En la ofrenda se incluía perfume, copal y codornices degolladas. Posteriormente, pasaban al interior del recinto del calmecac, donde el sacerdote pronunciaba unas palabras de recibimiento, pasando a continuación a cortarle el cabello de cierta manera, que no especifican los cronistas, y por este tipo de corte las muchachas se denominaban cuacuacultin. Se le colocaba un collar denominado yacualli (de hilo o cuerda), que llevaría como señal de pertenecer al grado de iniciación, en el que podía vivir aún con sus padres y frecuentar el cihuacalmecac hasta pasar al siguiente grado.

La ichpuchiachcauh pronunciaba también un corto discurso en el que le daba la bienvenida y la exhortación a que se alegrase de entrar en la institución como las otras muchachas, sus hermanas de dios, que le alaban día y noche, también le recomendaba que fuera pura en cuerpo y alma “porque las vírgenes de corazón y cuerpo son en todos tiempos las más allegadas a Dios” (*Doncellas*, 1782: 141 r).

Al ingresar la niña, los parientes del calpulli daban una comida para ayudar al sostentimiento de la economía del cihuacalmecac.

El régimen de permanencia sería continuo hasta el momento de salir para casarse. Sin embargo, Durán nos informa que el tiempo que duraba la estancia en el calmecac, tanto de muchachas como de muchachos era de un año. Cumplido éste salían de allí y los calpuleque (jefes de los calpulli) ya tenían seleccionado a otro grupo de jóvenes para sustituir al saliente, por un nuevo año (Durán, D., 1967: 27).

El día de salida era concertado por los tonalpouhque, que consultaban en el tonalámatl los signos favorables al día y qué destino seguirían las muchachas salientes. El tiempo de permanencia total oscilaba entre 1 ó 2 años, pero otros cronistas dicen que hasta la edad de casarse, e incluso toda la vida, si las mujeres elegían quedarse en el cihuacalmecac.

Sobre la *Jerarquía* dentro del cihuacalmecac el texto de *Doncellas* nos informa que las mujeres de mayor jerarquía fueron venerables an-

cianas, "honestas y virtuosas" que procedían de distintas partes, no sólo de Tenochtitlan.

La sacerdotisa denominada *Ichpochtiachcauh* era la que recibía a las niñas en su segunda visita al cihuacalmecac, cuando ingresaban en él definitivamente. El nombre se compone de *ichpochtli*= virgen, mujer por casar (Molina, A., 1880: 32 v) y *achcauh*= relacionado con grande o con jefe.

La *Cuacuacuilitin* es definida por Sahagún como la superiora del cihuacalmecac, por tener cortado el pelo de cierta manera. A ella aluden otras crónicas como la encargada de las que tenían que barrer y cuidar el fuego encendido, como la *cihuacuacualitzaccihuatl* que servía en el templo de Atenchicalcan (Sahagún, *Códice Florentina*, facs., I, apend., l. II: 185 v).

A cargo de todos los calmecac, tanto masculinos como femeninos, se encontraba el *Tepanteuhoatzin*. La palabra se descompone en *tepan*= sobre algunos; *teuhoa*= el que tiene al dios; *tzin*= terminación de los sustantivos derivados que expresa reverencia (Vázquez y Rojas, 1982: 184). Con ello se nos indica que la persona así llamada era, dentro de una categoría superior, y dentro de la clase noble. También se explicita en el texto de *Doncellas* que este sacerdote era del Templo Mayor y tenía a su cuidado la administración y gobierno de estas casas (*Doncellas*, 1782: 137 v).

Por encima de este cargo se situaba el *Mexicatl Teuhoatzin*, que era un hombre elegido por los dos sumos sacerdotes, el cual tenía a su cargo a otros sacerdotes y el control del culto en todas las provincias sometidas, así como vigilar la enseñanza en los calmecac (Sahagún, *Códice Florentino*, facs., I, apend., l. II: 182 r).

El control religioso y jerárquico estaba en manos masculinas por lo que aún tratándose de templos dedicados a diosas, los puestos de mayor responsabilidad estaban ocupados por hombres.

Es de suponer que las *Cuacuacuilitin* tendrían una serie de colaboradoras que se distribuirían los trabajos de educación de las muchachas, preparación de las ofrendas, maestras cantoras, maestras tejedoras, administradoras económicas, etcétera, sin embargo, los cronistas no nos han dejado constancia expresa de estos cargos en el vocabulario, aunque sí de sus trabajos. En cuanto a éstos Motolinía dice que eran ancianas, guardas y maestras de las jóvenes. También se ocupaban de castigar o amonestar si alguna cometía alguna indiscreción (Motolinía, 1985: 164).

La procedencia de estas mujeres parece ser noble aunque también muchachas macehualtin integraban el cihuacalmecac de los calpulli, así como esclavas y muchachas de otras regiones de México, llevadas como prisioneras para sacrificarlas posteriormente. Pienso, y lo propongo como hipótesis, que la superiora del cihuacalmecac adscrita al templo de Huitzilopochtli pertenecía a la parentela directa del tlacatecuhtli de Tenochtitlan; los cihuacalmecac, de algunos de los templos de dioses situados en el recinto sagrado de Tenochtitlan, serían dirigidos por una cuacuacuilli perteneciente a la nobleza de sangre, tlazopilli. En aquellos calpulli donde se precisase el servicio de muchachas para el cuidado de los templos (situación que no podemos asegurar que fuera general para todos los adoratorios del calpulli), la superiora pertenecería a la nobleza de mérito, cuauhpilli.

La *Economía*. La forma de manutención de los cihuacalmecac, se basaba en los repartos de los ciudadanos y de los parientes de las muchachas. Personajes con cierto desahogo económico aportaban carne y tortillas, aunque no de forma periódica. La distribución de la comida era por igual a todas (Hernández, F., 1946: 27). Sin embargo, creemos que una institución como ésta, además, debía contar con el apoyo del estado para sufragar estos y otros gastos. Nos basamos para afirmar esto en que había tierras cuya propiedad había sido concedida a los templos que laboraba su personal adscrito: "Tenían sementeras, en que trabajaban y se ocupaban, que eran de la propiedad de los templos; pero para su sustento tenían los padres cuidado de enviarles la comida" (Torquemada, 1727, II, ix, 31: 222). No descartamos que algunas de las cihuatlamacazque pertenecientes al grupo macehualtin colaboraran en el cultivo de la tierra, consiguiendo productos que revertían en el cihuacalmecac.

Otro aporte estatal al mantenimiento pudo haber sido el reparto de los tributos obtenidos de su territorio, caso concreto de proporcionar a estos centros materia prima como el algodón o plumas preciosas, recogidas en lejanos lugares para confeccionar las telas que tenían que hacer. Estas materias eran imprescindibles en las labores del centro pues podemos decir que el cihuacalmecac era un centro de producción artesanal en textiles, que cubría necesidades propias y las de los sacerdotes adscritos. También producía un importante excedente de mantas y otras piezas que muy posiblemente —es una hipótesis—, controlaría el estado. No olvidemos que una medida monetaria utilizada en la época azteca fueron las mantas de algodón, cuantas más se elaboraran, mayor capacidad de adquisición tendría quien controlara su producción.

Esta idea surge como una ampliación de la afirmación de E. Wolf en el sentido de que las concubinas habidas en una situación de poligamia, que mantenía la clase noble, confeccionaban gran número de mantas preciosas que eran “artículos de consumo muy estimados en el comercio” (Wolf, E., 1975: 130). Cada año se recibía en Tenochtitlan millones de mantas de algodón como tributo, así como 300 000 de maguey “una parte de este tributo era distribuido entre la población mexica, mientras que la mayor parte era empleada en comprar lujosas mercancías para el rey” (Wolf, E., 1975: 129). De manera que se puede decir que las cihuatlamacazque contribuían en gran medida en la economía de la institución a través de su trabajo textil.

En cuanto a las *Actividades desarrolladas* ya hemos mencionado la de hilar y tejer piezas para uso cotidiano del calmecac, vestuario de sacerdotes y ofrendas al ídolo. Debemos pensar que la calidad de estas piezas variaba desde el material utilizado hasta el colorido y diseño, así como los ornamentos que les acompañaban (plumas, pedrería).

También como material podemos consignar el carrizo o la fibra de maguey. Estos materiales se consideraban toscos. El algodón era más apreciado y lo utilizaban las clases altas (nobleza y comerciantes) trayéndolo de Cuernavaca y del Golfo. Las formas de las piezas variaban: rectangulares para mantas, huipiles, maxtatl, y también para el ayatl (tejido en forma de red que utilizaban los sacerdotes y el tlacatecuhtli. Era de peso ligero y se utilizaba para la marcha o la danza, colocándose sobre una tela más fina). Las plumas entretejidas constituyan piezas de gran belleza por su colorido y por su perfección de acabado. Los tintes utilizados eran naturales, como el rojo sacado de la cochinilla, para el índigo, también se aprovechó la sustancia de un caracol de mar de la zona de Tehuantepec y Acapulco.

Los diseños estaban cargados de simbolismo, siguiendo un código establecido según el cargo y jerarquía de quien utilizaba estos tejidos.

Así podríamos decir que la producción textil de estas mujeres se especializaba en dos niveles: por un lado la producción de mantas y vestuario cotidiano para ellas y los sacerdotes, además de los tejidos para adornar los templos. Por otro lado, la confección de piezas de alto valor suntuario para el ídolo. Esta última afirmación no podría generalizarse a todos los cihuacalmecac pues creo que el suministro de material precioso (tintes importados, algodón, pieles de ocelote, etcétera) sería selectivo y llegaría únicamente a aquellos cihuacalmecac considerados más prestigiosos. El resto de estos centros se encargaría de la elaboración de piezas textiles, a gran escala, de menor valor suntuario, pero

de gran importancia económica pues podían ser utilizados por la organización religiosa como artículo de comercio e intercambio.

Además de este trabajo, se les asignaba el de cuidar las instalaciones del cihuacalmecac y templo. Ya en el discurso de ingreso a la institución, la cuacuacuilli les decía:

Y porque no te quejes de que no te avisamos lo que debías hacer sabe que no vienes solo a cuidar de los braseros divinos sino a barrer todos los grandes patios de este convento y templo, a hilar y tejer las vestiduras sagradas y a guisar las comidas que se ponen en el Altar para primicias del dios (*Doncellas*, 1782: 141 r.).

Cabría distinguir entre el área del templo tenida como femenina y la considerada masculina. A las cihuatlamacazque sólo se les permitía asear los patios, las aulas y el calmecac, a los sacerdotes les correspondían los oratorios y las gradas más altas (Hernández, F., 1946: 27).

Las actividades relacionadas con el culto eran las que mayor envergadura alcanzaban y daban el verdadero sentido a la estancia de las muchachas en el cihuacalmecac. El ámbito de actividad no se ceñía sólo a los templos dedicados a las diosas, también a los dioses. Quetzalcoatl, Huitzilopochtli y Tezcatlipoca tenían asignadas casas de sacerdotisas.

Una actividad acostumbrada era la de levantarse a la media noche para echar incienso en los braseros que estaban delante de los ídolos. Algun cronista ha escrito que esta labor la realizaban tres veces en la noche y, a la salida del sol, hacían las comidas para colocarlas como ofrendas (*Doncellas*, 1782: 141 r.). Este acto ritual, de renovar el copal de los braseros, se convertía más protocolario cuando se ejecutaba en días determinados, en los cuales intervenían todas las muchachas del centro, junto con la superiora, los mancebos y sacerdotes del calmecac.

Preparaban la comida para ellas, las superioras y los sacerdotes, también hacían la masa de tzoalli (masa de maíz y bledos con miel) para las grandes ceremonias, como en la fiesta del mes Teotleco, en la que se sabía que los dioses regresaban, por la huella dejada en la masa de tzoalli. La imagen del dios también estaba hecha de esta masa. Ellas entregaban porciones de tzoalli a los jóvenes en el patio (pues ningún hombre podía entrar en el cihuacalmecac) para después, subirlo ellos hasta donde estaba el ídolo. Las cihuatlamacazque también participaban en la comitiva religiosa en las fiestas.

En un ambiente de disciplina, el autosacrificio era práctica usual entre las muchachas. Durán cuenta que a la media noche, al igual que

los muchachos, ellas se punzaban las orejas para extraer sangre, y se la colocaban en las mejillas, aunque era más habitual ofrecer las puntas de maguey ensangrentadas al ídolo, para quemarlas posteriormente en los braseros sagrados. En el mismo cihuacalmecac tenían una alberca donde se lavaban después aquella sangre (Durán, D., 1967: 27).

En su vida cotidiana solían comer a mediodía y por la noche la ración que les correspondía, pero el ayuno formaba parte de su educación. En algunos días de ceremonias especiales comían carne. Dormían en comunidad en salas largas. Algunos cronistas especifican que no se desvestían para acostarse (*Dóncellas*, 1782: 141 r.).

Un tema importante a tratar es el de la *Virginidad* y el *Matrimonio*. Uno de los requisitos principales para entrar y permanecer en el cihuacalmecac era ser virgen. El trato con el género masculino era respetuoso y vigilado. Ya en las actividades religiosas en las que coincidían ambos sexos, cada uno estaba separado del otro, no se permitía hablar entre ellos y, ni siquiera se miraban, al menos eso se requería oficialmente. Sin embargo, se encuentra una cita en la que se comenta un trato sexual. El contexto en el que se daba era durante la celebración del mes Huey Tepeihuitl dedicado a la diosa Xilonen. Tras uno de los momentos de la celebración en que las sacerdotisas habían danzado y ya se retiraban, las mujeres ancianas las acompañaban al cihuacalmecac vigilando que no se fueran con ningún hombre salvo si era noble. En tal caso las vigilantes, con mucho cuidado de no ser vistas, “la llevaba a casa de aquel a donde el mandava, de noche la llevaba y de noche salía” (Sahagún, *Códice Florentino*, facs., I, II, 27: 108 v.).

Si la vigilancia era burlada y alguna muchacha tenía relaciones sexuales, descubriendo éstas, entonces eran “obligadas a seguir a perpetuidad esa regla de vida y aun ellas mismas se afligían a sí mismas con más de mil géneros de tormentos, con la firme creencia de que este crimen no podía ocultarse a los ojos de los dioses” (Hernández, F., 1946: 27).

Durán escribe que uno de los castigos que se efectuaban al contravenir la norma de la virginidad era el apaleamiento del infractor y la quema, después, para terminar esparcían las cenizas de su cuerpo al aire (Durán, D., 1967: 184). El castigo era público, si el infractor era guerrero de valentía reconocida se le cortaban los cabellos que traía por valiente y se le retiraban las armas y atavíos que usaba como privilegio: “lo apalcavan y le chamuscan la cabeza, todo el cuerpo se lo arronchavan y hacían vexigas del fuego” (Sahagún, *Códice Floren-*

tino, facs., I, II, 27: 108 v). A la mujer se la separaba de sus compañeras y, en este caso, el hombre se casaba con ella.

¿Por qué en este último caso la muchacha era recluida de por vida en el cihuacalmecac, o también se convertía en mujer del guerrero? La explicación creo que está en el contexto en que se realizan las acciones. Ante un mismo proceder, el castigo es distinto pero ello se debe, no a que alguno de los cronistas esté equivocado, sino a que hay atenuantes que funcionan en cada momento y ellos influyen a la hora de adoptar los castigos. Dichos atenuantes no los conocemos con profundidad, lo que se sabe es que en el caso de la infracción cometida en el mes Tepeihuitl, la muchacha y la cuidadora van a la casa del hombre principal por comida, hecho significativo si tenemos en cuenta que, este mes, era época de hambre para gran parte del territorio.

Tanto los sacerdotes, como los sacrificadores, cihuatlamacazque, muchachos del calmekac y encargados de preparar las ofrendas, debían abstenerse de tener relaciones sexuales, aunque sabemos que los sacerdotes podían llevar vida marital, a excepción de determinadas fechas en las que debían abstenerse. La comunicación con los dioses implicaba poseer una gran fuerza anímica que sólo se conseguía con una larga preparación “que entre otras cosas, hace necesaria la abstinencia sexual, el ayuno, la vigilia prolongada y el autosacrificio” (López Austin, A., 1988: 11).

Entre la nobleza, se cuidaba mucho que los jóvenes tuvieran una educación muy estricta en este sentido, pues, consideraban que debían prepararse para su futura función como clase dirigente, y una vez alcanzada la madurez, su conducta sexual vendría marcada por la educación recibida. Así se consideraba que la actividad sexual podía mermar la energía que se necesitaba para la guerra y la política.

Llegada la edad de casarse, el matrimonio se concertaba por los padres, éstos se dirigían al cihuacalmecac llevando ofrendas de codornices, copal, flores, tabaco y un incensario de barro, además de comida. Se presentaban ante el cuacualli, que probablemente sería el tepantehuoatzin, aunque la crónica que seguimos sólo dice cuacuilli del tiempo, y presentaban sus ofrendas sobre una manta que extendían en el suelo. Ante él los padres de la muchacha exponía sus razones y oídas éstas el cuacuilli aceptaba que la muchacha saliese del centro (Hernández, F., 1946: 27).

Si bien los datos encontrados hasta el momento no se extienden en dar explicaciones sobre los matrimonios de estas muchachas se puede pensar, y aquí planteo nueva hipótesis, que aquellas cihuatlamacazque

nobles, que fueron educadas en los cihuacalmecac del recinto sagrado de Tenochtitlan, harían enlaces con personajes nobles o con guerreros macehualtin ensalzados por haber realizado una campaña valerosa. El paso de estas muchachas por los recogimientos religiosos les añadía un valor más, como posibles esposas de altos dignatarios mexicas y de otros pueblos aliados o sometidos al poder tenocha. Concertándose matrimonios ventajosos con jefes políticos de otros pueblos, consiguiendo con ellos: extender la ideología del poder dominante, crear alianzas políticas a través del matrimonio, y conocer los movimientos de estos jefes a través de sus redes familiares.

Para las muchachas macehualtin, su paso por el cihuacalmecac supondría la posibilidad de mejorar, en cierta medida, su situación social, pudiendo aspirar a un matrimonio mejor con algún hombre de posición más desahogada, o incluso, ser elegida concubina del tlatoani o del tlacatecuhtli.

Los Cihuacalmecac y la Época Colonial

Con la implantación de la doctrina cristiana estos recogimientos de mujeres de la época prehispánica fueron comparados por los misioneros, con los conventos de monjas, asimismo los indígenas vieron los conventos de monjas que crearon los misioneros como instituciones que ya conocían, formas de organizar a las muchachas en torno a unas enseñanzas religiosas y al servicio de una nueva deidad: la Virgen María, el Santísimo Cristo o los santos.

Motolinía nos informa que las hijas de los nobles entraron en estos conventos regenteados por mujeres devotas que en un primer momento envió la Emperatriz doña Isabel de Portugal, esposa de Carlos V. A este respecto la reina mandó una carta a Hernán Cortés, fechada en 1530, en la que se decía:

LA REINA.—Marqués del Valle, pariente: Sabed que con deseo de servir a Ntro. Sr. y de la conversión de las Indias y de la Nueva España a ntra. sta. fe católica y para las enseñar en ella van (...) ciertas beatas religiosas a las cuales yo he mandado proveer de las cosas necesarias para su camino (...) por ende yo os ruego y encargo que las lleveis con vos y en compañía de la marquesa vuestra mujer por manera que vaya con aquella honestidad y recogimiento que conforme a la calidad de sus personas se requiere (Paso y Troncoso, 1939: 9).

Hacia 1530 aparecen los primeros colegios-recogimientos en Huexotzingo, Tlaxcala, Cholula, Chalco, Texcoco, etcétera, sobre un planteamiento educacional desarrollado a instancias del obispo de México, Juan de Zumárraga, con maestras españolas. La educación que se impartía estaba basada en la doctrina cristiana, en el cumplimiento de los 10 Mandamientos y en ser piadosas. Aprender a leer y escribir también se contemplaba en su educación, así como conocer matemáticas elementales, bordar, coser, planchar, lavar y cocinar fueron otras actividades practicadas en estos colegios. De sus manos salieron casullas, los frontales y ornamentos para las nuevas iglesias de Nueva España (Muriel, J., 1963: 47, 49, 53). El límite de tiempo para su permanencia se situaba en el momento en que salían para casarse.

Por otro lado, se menciona la ayuda que procuraban algunas mujeres, ya ancianas, en servir como porteras y acompañantes de las jóvenes. La labor doctrinal se completaba con las visitas que estas muchachas hacían a otras señoritas indias para instruirlas en la “verdadera fe” y buscar su conversión.

Sin embargo, este proyecto de crear colegios y conventos para monjas indias no prosperó y se descartó la idea de seguir adelante con ello. Es muy posible que la idea que predominó en la clausura de estos colegios fuera la misma que cerró el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco. Este colegio fundado en 1536 por los franciscanos reunió a los hijos de los señores principales indígenas. Sin embargo, la opinión en algunas esferas políticas y eclesiásticas de que era un peligro enseñar a leer y escribir a los indios tuvo más peso que la de continuar con la educación, y se terminó por cerrar el colegio en 1580.

Noticias
de las Vestales Mexicanas
escrita por Don Carlos de Sigüi-
enza y Gongora Año de 1684.

Concordaron los Marqueses Mexicanos con los Romanos Antiguos en destinarse Na-
gones para que cuidasen cada exper-
titud del fuego, y como a uno y a otro
los governaba un impulso con desecharles
indiferencia encienden una, y otra parte las
ceremonias las mismas. Deviólo el perico es-
te mero estado de Rigor sacudolícese
al grado en que el Valeroso Hec-
atzin que singue solo estorbaren lo estrenu-
do escudelos, se ocupó diligente en el ex-
ercicio de sus mentidos Diversi, fabricando alas
espaldas de sus sacerdos y Templo caparisona-
da habitacion para que los ocupasen los Cihuatlaz-
maca que un quiso que se llamaran otras
Vestales Doncellas, y como el estado tan peli-
groso que profecavan, pedía nimia Sigilan-
cia oírlas q. los Hacieren Solicitud por todo q.
sin Niño los Plegas mas Generables y Virtuo-
sos que en el se hallaran para que con el
titulo Ochpochtlatoque fueren los superiores
de estos Yahuaicos combentos, y siendo como
estos naciones enemigas se multiplicaron mucha-

delas ⁹ciudades; Morelos, no es poscible el Señor
que aprecio corregir todo lo que las tipocaban, librando
andolas como a herederas de los Toltas mayas
que poseian los Dioses, constabulo tambien
bien anno de los Sacerdotes del Templo maestro
de Huitzilopochtli, para que con el nombre
de Fequacuille, fuere como super intendant
de estas Casas, ó envergaderos dejando un
cargo el Ciudadano de la Observacion de los exer-
cicios cotidianos, q. se harian practicas en el Se-
ñor del Templo.

Algunas eran las Doncellas que
por impulso del demonio se dedicaban a los
estrechos de esta vida. Pero muchas otras las
que la seguian por voluntad de sus padres
y como entre todas las oraciones que se habla-
ban en la que mas se dio al supersticio-
so culto de los Demonios era ejecutar el mu-
rero de estas sacerdotisas, corregir quemar
los Templos, y en donde las ofrecian luego
que brivian cumplido quaranta dias des-
tindolas (los sacerdotes en nombre del)
Y solo aquellas las presentaban haciendo
la oracion siguiente, que se haya entre

los que en Nossa de los antiguos conservó en su manuscrito el cíceron de la lengua óptima.
Fernando Alba lo qual refiere con las mismas palabras que la tradujo por correspondencia de los originales con propiedad muy precisa y terna
"y Dios invidible cuya luz se escende entre los sombras de los nubes apontamientos del cielo, causa de todas las cosas, Defensor y amparador del universo: El Padre y la Madre de esta
ciudad que es la piedra preciosa querida estimada y la contraria. Replomderiente que brade alumbrar su cara, telavieren a ofrecer con similitud exhortacion, porque esta eschura y efecto
vuestro mucho para que Sirva y sea vía en este lugarez sagrado y cara a penitencia; Suplicote
"Sírvan Dijo la Virgen en Compania de los otros
"bu bien disciplinadas, Penitentes, vienes, y
"la favoreceras p. q. Sea buena Dida y alcance
"lo que peticione.

Concluido este oficio niente faltaba
que así su Padre para que la criaren hasta
la edad de ocho años que era tiempo destinado
para que entrase en el monasterio; y haviendo
determinado el día de esta fiesta

y compuesto lo parecer la condición el
Templo innacada de Flores, y vestida con 2^o
sueno y dormiente sobre esa Natividad del Señor
Sacerdote y después de haber hecho Procurar
oración en sus falsos Días incansablemente y
degollando en su presencia y en numero dete-
minado Alcaldes, los bajaron las Salas,
y lugaz de Nacimento donde en querencia
esta Símpsona y las Restantes Doncellas pue-
dron en pie el Fequacuille Supex intendente
ó Ucario Heroy combento dada con elegan-
tes efectos esta admirable platica. Algunas
mucha y presiona nina, Siendo siento que
los años le han dado posicion del Pro vila
Razon, como el possible que ignores. que el
Senor y gran Senor Dios invisible te dijo no
ponque quiso y por su Voluntad mandaste D
para Nuestro el mundo? Por esta ca-
USA pues y para gratificar a Dios mandole
tornillo que con liberalidad Natividad en
el dia de su nacimiento, Notaron en Padre
y en hermano en este lugaz de ripinas, y de
dolores para que creciere y vivir pidien-

me y te comuniques sus Mandados, considera
que estás en el Sagrario Sagrado donde trae de ha-
cer penitencia por los tuyos que andan vagando
por el mundo, distanciados y erranamente de
estas misericordias para la Iglesia, y prote-
ger la República representada en los favores del ci-
elo. Persuadete aqué en este encrucijado tra-
de olvidar las cosas y Haciendas de mi Padre
y los Negatos otros mías y adiente que no
quiero al para ser preferida a las que en
el hallares sino sujetarte a la misericordia de tu Padre
con este prempuesto determinante desde ayer
tu corazón, a seguir con alegría la tramoya
de los ayunos, y a practicar los mandamientos
de esta venerable Iglesia, tu meba el Padre la
que te enseñaría a drectriza el Sueño y la
pesona para que te levantase a adorar al Señor
en la noche, y va barco en Portos pordonos
suele para Dios invisible, sin que lo com-
pares a otro alguno sino el Plenio, y quando
regares a la edad en que la Sangre se omissions
de miña hija muy previsca como cuidar de
tu Plenio, pues solo con que tengas de res el
pecar ya habras pecado y para eso sea el

privada con buena fortuna y castigada rigua-
rosamente con que los carnes se han po-
dridas.

Sequiere a esto desnudar el rof vestido
que que havia traido, y quitarse el Cabello,
ceremonia merasaria para quedan conti-
nuada por una otra. Cihuatl amacazque, o
sacerdotisa, y amas que se disolvieren el nu-
meroso concurso que alli arribaria con grande
guria, y mayor compostura haria la su-
periora este Varonant, con mucha libertad.
Si la Obligacion en que me pone mi oficio no
me disculpa para entregar (que, quiezo decir,
creo que atribulleras a devengimiento)
y pecado querer hablar despues de este San
Sacerdote y muy estimable Abuelo nuestro
y porque que esto que podre decir sea poco,
y malo? como oyuges enfin que noticiero
yo oficio exercitarme en meditar las pa-
labras para que las entiendan como el
Novillado canto del Pajaro Itzilintzcan
y coyol totl. Novillada hija mia y todo
mi querer, pues ya tiene edad y no se
ponen adecate y Neopriate, pues non me

Recido entraas donde estan los Doncellas, her-
manas del Dñs, para que te cuente yo entre las
Señoras, que lo claman el dñs y el Crdtbo,
y con esto cumpliras el Poto que le dijeron.
En Pascua, Sabe que este lugar honesto
y de buena cristiandad tambien lugars hermita-
nos y de Penitencia, entiendo qd me responda que
que se haga la voluntad de quien lo gobiernare;
porque lo que aqui viviere bien y se humilla-
re en bienio al dño suspirios acompañados
de lachrimas y tantas que inunden el tron-
no el dñs agraciará su amistad; y lo que
que el amarillo incensaria en su Trono y
maldicion qd. Entra pues hija contada tu
voluntad, a servir al Omnipotente Dñs y era-
nas, y vivir con los Doncellas caras, y de-
mentes; pero misa que te encomiendo que
seas purisima en el cuerpo, y alma, porque
los Virgenes oyeron qd cuerpo son entodos
tiempos mas allegadas a Dñs; y porq
note qd: orgue no te avivan lo que devias
area, Sabe que nacio Nuestro Señor a cuidar de los
Misterios Divinos, sino a puras todas las
y cuando faltó este corazon, Templo

a hilar y matizar los vestiduzos sencillos y
equizar los comidas q. se ponen en el vestido
para principiar el dia; Otavas le vuelto
igual Obedeceras a todos; porque la Obedecencia
representa la buena oracion q. nouble acto
antiquo, con lo qual serias amada y recogida, y
desafias otras desengonsadas y libidinosas; Y si q.
otras vestidas organo estas Doncellas, que me
escuchan tiene alguna enquiero piedad Recon-
noscer nota de infamia halle en su comparsia;
porque cada qual gana la merced q. un dia obra
y en una cara de Recogimiento se hace to-
max, otras mas lo bueno en que reclucionen, y
hun otras otras cometieren.

Desde este punto sigue se hiziere
el parro en su edad comensava la rigurosa di-
eta q. alli se hacia Religiosa, aun pese
a su ayuno, supuesto q. uno se comia, en aque-
llas ensenanzas, mas el humor q. en el dia
aque se animacion otras penitencias normas
sensibles, y rigurosas, acompañadas toda dia
una tal modestia y singular compostura.
Un cotidiano Ejercicio (despus q. se denoc-
pciona del spiritual q. que adelante dixe) era

Segun solo havia prevenido la Superiora, tirar
y tener las mantas necesarias para el Ser-
vicio de los sacerdotes, y en memoria del
Templo, en cuya preciosidad y hermosu-
za se asustaban todas, con grande emula-
cion y muy solicito Estudio. Itxamien era
una gran Sala, sin desnudarse ante
la honestidad porque los exigian, como pue-
se hallaren mas prestas alla existencia de
el Templo, adonde para atizar el fuego tra-
gado y echar incenso, y otros enlos Per-
ceos acudian en procesion con su Superioras
acompañandolas, en coro reparte los Sacerdo-
tes, y monedas en los colegios, brindando muy
muy sus ofrendas Violentias con nimas
ceremonias y singular Reverencia, porque
no solo no se confundian los coros personas
se hablaban ni aun se miraban los Vistos
por la solicitud y Vigilancia, porque lo pre-
vian en el ultimo, de los oyentes, como
la Superiora de las Viejas Dancellas; Cele-
brabase esta función tres veces en el Lepario
esta noche, en donde se puede inferir la
falta grande cinque o más de Sueno.

y mas haviendo de estar alla salida del Sol y
barriendas por su mano todas las piezas del
Templo y echo el pan, y comida que a esta
ora se ponia en los Altarres para ofrecerlos
aun Dioses; En todo loquid no espondieron
bien la circunspección y modestia
conque procedian obligandolej la fuerza de
la enemistad, y la severidad de indispensa-
ble castigo, uno desfazce arribaron de la inqui-
tud que trae p'rae conigo la tierra edad;
Ni aun en esto se sirvia con temeraria cautela
y como es posible desenguieren en ~~torpeza~~
miraba a cosa errar recato? Si de lo ^{que}
contrario como suyo no digno de encomen-
darse al obido, no rogan noticia las tradi-
ciones antiguas, ni sus pinanas historias.
Glorioso estrecho de que ni aun en el
tiempo de su gentilidad y Marabrazmo
faltó en su Virgen la falta de integri-
dad, que tal vez en Roma fue tanta pre-
sagio cielos infotunios q' de tal Desgracia
signaron.

III
de los Homenajes de don

en el mismo verbo heroyes, con que aplaudian la doce
rangenica y en ellos alababan a Chico Nuevo Señor
a la Santissima Virgen, a los Angeles y Santos
y como ya queda dicho Don Francisco Placido Indio
muy noble Señor de este capotralo compuso un
hermoso y doroto cantar de las Apariencias de
Nuestra Señora de Guadalupe, y lo corrió con una
señoría de toda su Gente Tepaneca quando se
vistió su Santissima Imagen en su purna antigua
tigua hermetita.

Y siervo fueron los Indios Pocas distinguidos
en el vierte de Componer Comedias en su lengua Na
mari: y en ese rango de discursos asuntos se hallaron
dos de las apariencias de la Santissima Reyna en
Tepetlaoztlan con rostros tan delicados que es impondera-
ble la dulzura, y maternal amor con que en ella habla
la Santissima Señora au Cigentilo Juan Diego, y las
humildes sumisiones con que le responde este su felici
novo Embajador.

S. I.

Dijo nociencia de las Doncellas que al
modo de las imagines Veraderas consagra-
ban los Indios para el servirlo y con-
to de sus Templos.

No fueron solos los Normanos por que en recompensa de sus mentidas Deidades Corraqueras piden Virgenes para el Culto de sus Sacrifcios Templos. nacio cargo estaba la perpetuidad del juez que servia a sus detestables sacrificios pues es constante que los Indios Barbados crean carnes ó mortales de su propia impulso ó ya invitando a los Normanos siaca se subieren noticia de ellos dedicacion cerca de un templo Casa de Clavuras para la invitacion de Virgenes Sacerdotisas que quieren no solo del acceso de los mismos Templos; sino tambien de todos a quellas casas que pertenezcan a los arboz y sacrificios de sus Idolos. El primero que invento este nuevo estado de Virgenes serviles en la Corte Mexicana fué Itzcoatzin quando Rey de esta poderosa corona quiso fabricando a espaldas de sus Magnificos Templos Caparisonadas viviendas para la guarda y custodia de las Doncellas que consagradas al servicio y culto de sus Dioses servian de vez como Reliquias encamionadas.

Como aquel nuevo escado digne se obligaron con una como solemne profision pedir una gran oracion matutina y con gozoso caraco y diligentes en los Oficios que havian de sacar inclinados y agachados

de aquello Indianos Conventos, pues el Rey solo no com-
miso en solicitar, por todo el Reino las circunstan-
cias reverendissimas monasterios y rixtuas que se pue-
dan hallar, conserviendolas no solo fruvidencia de
aquellas Comunidades; sino cuidadosas Maestras,
aun abrigo y educacion crecieran aquellas Doncellas
en santidad y puntual observancia de las precias
Obligaciones de su Estado. Y como en aquellas ma-
estran se hallaban muchas virtudes morales con
todas las demas prendas necessarias para el alto mi-
nisterio, a que eran destinadas oya mui particular
el aprecio que se les hacia en todo y generalmente
eran reverenciadas como heroicas de las mas pre-
ciosas joyas de sus Diocesis. Dispuso tambien aquel
discreto Rey que uno de los Sacerdotes del Templo
Mayor comaguara al Idolo Huantlapochtotl, fiera como
Hombre General, y Superintendente de todas las Casas
y Claustreras donde habian de vivir en perpetuo encer-
ramiento las Doncellas y nucas sacerdoticias encu-
mendando a su cuidado la administracion y goviern
o de todos los exercicios Missiones y la observancia
de todas las ocupaciones quotidianas que debian pra-
cticar en el servicio del Templo.

Síntesis de la obra en su punto: oíeron las voces
de los que querían de su dictadura impuesta se odiaban,
desde el año de 1810 con anterioridad. Pero muchas eran
días los que hicieron por seducción y obtuvieron
que Pedro Tomás entre todos los Hacienda de la
Almoneda, fue nombrado Almeciero luego nombra-
do al Supertintor y en seguida como Director
de Despacho; Era considerado el numero de su dor-
cellar con que apresas se llevaban los Templos
y Casas de Chancillería donde luego que havian cumplido
lo que en su día se trataba las oficinas y autorida-
des no Poder y los Sacerdotes los aceptaban
en nombre de los Santos, a quienes con gran oración
se rezaban las paciones haciendo una
oración muy derramada humilde y fervorosa con conex-
io repuesto en los manuscritos de Don Fernando
de Alba Yatlixochitl Ynigma Charrón "ordene
de los Reyes de Petrócos: la qual pongo a su cor-
po mismo termino que el la traduya de su origi-
nal Natural y es como Sigue:

Síñor, y Dño invisible cuius ha se escrivo con
las sombras de los muros apartamientos del Cielo
Casa de todos los coros, defensores y amparadores del
Universo: El Padre y la Madre de esa Nisa

que en la tierra prezco q' mas estrecha q' q' otra
diferencia que h'nde q'nto en el cora. se la tienen q'
ofrecer con humildad el corazon p'q que en su pechura
se efecto de su mano para q' sea y sirva en este
suegra Comulgando y Cura de penitencia: Suplicos
Señor D'st la reciba en compagnia de las otras tu
bien disciplinadas y penitentes Virgenes, y la favorez-
cas, para q' sea de buena vida y alcance lo q' q'
pidiere.

Considerada esta de cesacion con que la Infanta
quedaba Ofrenda y Comulgada al Oficio de los Díos
y sentado de su despliege de Bolsonas sus Padres pa-
ra q' la criaran y educaran hasta cumplidos
los ocho años queda el tiempo y edad determinada
para su ingreso en la Claustra. Allegado el
dia q' esa para ello mui solemne Tumon todos los
Parientes la condujeron al Templo con aparatos
q' en serido un viernes la mas ferente q'no, no
menos q' Ceremonia del pleno; alli la marria el sacerdo-
te q' d'io q' honra q' q'nden. Recorriendo ellos la com-
presa q' interminable con perfumes y deostando en
su abrigado numero descomunal de Celdas mecanas, la
que en q' q'nden q'nden vivian, segun el reglamento

y escuado presentar la universal superioridad y los dominios
Doncellas el Superiorordenente, el Señor del Convento hacía
cada una elegante. Platicas con afectos tan suaves y voces
tan espirituosas que acogió los circunscritos poniéndose
en admiración la que segun el mismo Alba ya citado
decía así:

Muy amada y preciosa Niña: Siendo cierto que
desde los años te habrás dado por escuchar el uso de la razón co-
mo es posible que ignorase, que el Señor y gran Dios in-
visible se nos voto por que quisiesemos, y por su voluntad
magnífica para remedio del mundo. De esta causa pue-
sas para gratificar a Dios, dandole lo mismo que de su
libertad recibieron en el dia de tu nacimiento.
Derrama los placeres tuavencia en ese lugar de glori-
ficación y de dolores para que en el estés y vivas, pidiendo
al Criador de todos los Corazones de sus bienes
que se comunique de sus bondades. Considera que es-
te es el lejano Sagrado donde has de hacer penitencia
por los tuos, que andan vagando por el mundo
distraidos y emmarrinados en las cosas necesarias
espera la vida, y por todo la República preparandote
a los favores del Cielo. Persuadete que entre amor
y amistoso has de abrigar la Casa y Domicilio de

... sus Poderes y los regalos del trono Nuestro, y aducirme que
... pierres a el para ver preferidas a las que en el halla
... res vivo angustiante a la menor de rodar. Con este pre-
... supuesto, determinado desde ahora en Corazon asimis-
... con alegria la hombre al loz Ryuno y practicar
... los mandatos. Es esta venerable rieja tu nueva Ma-
... ñe la qual te empeñara a descubrir el sueno y la
... spuma, para que te levantes adorar al Señor. Y la
... noche y abancon en el Plano por donde nate pasas
... Dijo invisible si que lo acompañe Jeso alguna res-
... yolo el silencio. Y quando llegaron a la casa que la
... sangre se enciende mui hija mui paciosa como
... cuando de su pasea fué sola con que teorgas demo-
... de peoas, ya otras, recordó, y por eso seras privada
... de tu buena fortuna y castigada vigorosamente
... con que tus caminos repudian.

Despues esto segun demandasla de las yerbas una
... curando con que tenia adolorada y consolale el cabio
... la ceremonia con que ya queraba comitida sa-
... cendosa, y tenida por una de las diligentes como
... quedas a los Dioses. Luego con grande pausa y sin
... comprender lo que en la marroja suponiamos
... ni marrineras. Si la obligacion en que me ponen
... pero no me disculpares en lo que quisieras decir, exco

que contribuiera a donergueros y peccato, quieren hablar
despues de este Señor Sacramento y muri enterrado en
los muros; pero que es lo que podria decir sinio p. no
y malo como usugen en fin que no tiene por opinion ex-
cepcion en meditar las palabras para que las ati-
endan como el Regalado Camo del Pajaro Trinitarian,
Coyoltotol; dies de especial estimacion. Regalada hija
ma y todo mi querer pue ya tienen edad y uno de
mazon alegante y regocijado, pue han merecido entrar
donde entran las doncellas hermanas de Dior, para que
se cuenten entre las Virgines que lo alaban de dia y
de noche y con esto cumpliran el voto que le ofrecio
con sus padres. Pero sabe que este lugar honroso y
de buena crianza es tambien lugar meritorio y de
peritencia y en todo es meritorio que solo retraga
la voluntad de quien lo gozare por que la que
 aqui viviere bien y se humillare enviando al ci-
elo suspirios acompañados de lagrimas y cantos
que inunden el Ixom de Dior, ganara su amistad
y la que al contrario, enorgullecera en su exa y mal
tricio para siempre. Entra pues hija con toda
voluntad a servir al omnipotente Dior y oponer
y vivieran con las Doncellas cantos y peritencias
pero mas que se encomienda que sea purisima.

al de enero y ahora, porque las viudas de monjas que
viven con sus hijos siempre han sido benditas o Diablos
que no se quejan de que no se acuerden lo que hicieron
hacía años que no vivían solo acuerdos de los beatos
que no tienen ahora los guardianes Patrios de entre
el mundo o tiempo, a tutas y macizas las sordinas
de la muerte y agujeros del corazón que se abren en el
piso para memoria del diablo. Otra vez se oyeron que
obedecían a nadie por que la obediencia representa la
obligación de la miseria y miseria de los antiguos con lo que
se quisieron sacar y recordar y despedir de los desengaños
de la infancia. Y si por esos temores el Cielo envió Don
Jesucristo con su encantamiento hablóte algunas enigmas que
nunca recordarás más de infancia hinc de tu comparsa
que cada quien gana la medida de sus obras y en
esta China el magisterio se hace tornar de las riquezas
de la vida en que relucen y hace de lo malo que el
pecadero es la mejor

Dicíale que puso un farol reparo de su vida
no salud corrumbaba la vigorosa vida que allí se vivía
Medicina sin perpicio ayuno por que solo se comían
una sola vez al día, o que se acostaban tarde, pero
con las manos sencillas y vigorosas acompañadas de
una fuerza de fiero y que en la caza, pesca y el campo

dicho es exacto era llena y llena de una gran solemnidad para el Templo de los Sacerdotes y en este se celebró el tiempo en una preciosidad y hermosura se apuraban todas con grande oración y mucha solemnidad estudio. Dormían en unas grandes Salas viviendas así por la bondad con que las construyeron como por que se distinguen más presentan al exterior de este Templo adonde pasa cerca el río Gavilán y hechas minuciosas en los trazos se acordaron en su construcción con la Superioridad acompañandolas con todo apoyo los Sacerdotes y maestros de los Colegios haciendo unos y otros sus ofrendas estableciendo con gran solemnidad y magnitud reverencia por que no solo no se confundieran unos con otros ni se saludaban ni se mezclaban el Templo por ninguna cantidad con que lo disponieron el Maestro de los Maestros y la Superiora de los Serviles Dosalles. En aquella se celebraba una vez en el discurso de la noche que la salida del sol trasciendía de estas barreras todas las puertas del Templo y hecho el Sur y la comida que a esta hora se ponían en los altares.

En otra parte mencionada y en otra vida una recta pertenecían los niños los serviles acompañados hasta el tiempo que quedaban en la villa que en

sean descubrimientos; y aunque en esa narracion han
dado corto paseo sin no solo de asunto a esa historia
mas de un economimico dato & que los Indios fueron
desde sus principios habiles, diuersos, entendidos y ca-
paces para todo lo que pueden verlo los mas rudos yav-
ridos Espanoles por que apurado lo superior y lo
Indigena no hicieron mas los Christianos mas re-
glares y obsecuentes. Pues los Indios por Indios son
menos oír de otros con diferentes pescocares que las
Misiones de los Espanoles. Son en memoria para acor-
dar como se acuerdan los Espanoles. Si bien enten-
dimos pados entender como entienden los Espanoles,
y tenemos voluntad para quicenes o no quieran como qui-
eren o no quieran los Espanoles. El defecto que tie-
nen los Indios (vive puede llamar así) es haberles
jizado mestizos despues de su infidelidad pues las
expediciones creían que del nacimiento Imperial cob-
gio que fundo la Religion Sesatica en el Convento
de Nuestro Padre para educación y en veintana de Indio
sabios Superiores van aprestados en latitud
Mexicana, y Filosofia que regimianon Catedras y
Universitarios; y aun despues que por la injuria de los
tiempos desaceno aquell inigual Colegio algunos
Indios que tuvieron quedar los pasos inusitados y formidables
para los Estudios fueron Descubiertos ^{142 v} en todos
faenantes como a veces lo estan diciendo los Bonitos
los Capelos los Empleos y dignidades de los Indios que
tuvieron de quicenes en esa Historia se hizo memoria
honorable.

TRANSCRIPCIÓN Y TEXTO DE LOS MANUSCRITOS

Para la transcripción de los manuscritos se ha respetado el contenido íntegro actualizando, únicamente, la ortografía y la puntuación.

DOCUMENTO 1.

Noticias de las vestales mexicanas escrita por don Carlos de Sigüenza y Góngora. Año 1684". Memorias de Nueva España, vol. xiv, felios: 132 v-136 v. Real Academia de la Historia. Madrid, España.

/132r/ Concordaron los bárbaros mexicanos con los romanos antiguos en destinar vírgenes puras para que cuidasen de la perpetuidad del fuego, y como a unos y a otras los gobernaban un impulso con desecharable indiferencia eran en una y otra parte las ceremonias las mismas. Debióle México este nuevo estado de vírgenes sacerdotisas al cuarto de sus reyes, el valeroso Itzcoatzin que sin que se lo estorbasen los estruendos marciales, se ocupó diligente en el servicio de los mentidos Dioses, fabricando a las espaldas de sus soberbios templos capacísima habitación para que la ocupasen las cihu(a)tlamacazque que así quiso que se llamasen estas vestales doncellas. Como el estado tan peligroso que profesaban, pedía misma vigilancia en la que las dirigiesen, solicitó por todo su reino las viejas más venerables y virtuosas que en él se hallaran para que con el título Ixhpochtlatoque fuesen las superiores de estos indianos conventos, y siendo como eran personas en quienes se hallaban muchas

/132v/ de las virtudes morales, no es ponderable el singular aprecio con que todos las respetaban, reverenciándolas como a tesoreras de las joyas más preciosas que poseían los Dioses. Constituyó, también, a uno de los sacerdotes del Templo Mayor de Huitzilopochtli, para que con el nombre de Tequacuille, fuese como superintendente de estas casas, o encerramientos, dejando a su cargo el cuidado de la observancia de los ejercicios cotidianos que debían practicar en el servicio del Templo.

Muchas eran las doncellas que por impulso de su devoción se dedicaban a la estrechez de esta vida. Pero muchas más las que la seguían por voluntad de sus padres y, como entre todas las naciones fue siempre la mexicana la que más se dio al supersticioso culto de los demonios, era excesivo el número de estas sacerdotisas con que llenaban los templos y en donde las ofrecían luego que habían cumplido cuarenta días aceptándolas los sacerdotes en nombre de los ídolos a quienes las presentaban, haciéndoles la oración siguiente que se haya entre

/133r/ las que de boca de los antiguos conservó en sus manuscritos el Cicerón de la lengua mexicana D. Fernando de Alba, la cual refiere con las mismas palabras que la tradujo por corresponder a los originales con propiedad muy precisa: "Señor y Dios invisible cuya luz se esconde entre las sombras de los nueve apartamientos del cielo, causa de todas las cosas, defensor y amparador del universo. El padre y la madre de esta niña que es la piedra preciosa que más estiman y la antorcha resplandeciente que ha de alumbrar su casa, te la vienen a ofrecer con humildad de corazón, porque esta echura y efecto de tus manos para que viva y sirva en que, lugar sagrado y casa de penitencia. Suplicote, Señor Dios, la recibas en compañía de las otras, tus bien disciplinadas, penitentes vírgenes, y la favorezcas para que sea de buena vida y alcance lo que pudiere".

Concluido este ofrecimiento se la devolvían a sus padres para que la criasen hasta la edad de ocho años que era tiempo destinado para que entrase en clausura. Y habiéndose determinado el día de esta función

/133v/, congregándose los parientes, la conducían al Templo corona da de flores, vestida a su usanza galanamente donde era recibida del sumo sacerdote. Y después de haber hecho reverente oración a sus falsos dioses incensábanlos y degollando en su presencia un número determinado de codornices, la bajaban a las salas, lugar de recogimiento donde, en presencia de la superiora y las restantes doncellas, puesto en pie el tecuacuille superintendente o vicario de estos conventos, decía con elegantes afectos esta admirable plática: "Muy admirada y preciosa niña, siendo que los años te han dado posesión del uso de la razón, ¿cómo es posible que ignores que el señor y gran dios invisible te crió solo porque quiso y por la voluntad naciste para renuevo del mundo? Por esta causa, pues, y para gratificar a dios dándole lo mismo que a su libertad, recibieron en el día de tu nacimiento, votaron tus padres tu

asistencia en este lugar de espinas y de dolores para que en él estés y vivas pidiendo al creador de todas las cosas te de tus bienes.

/134r/ y te comunique sus bondades. Considera que este es el lugar sagrado donde has de hacer penitencia por los tuyos que andan vagando por el mundo, distraídos y enmarañados en las cosas necesarias para la vida, y por toda la república necesitada de los favores del cielo. Persuádete a que en este encerramiento has de olvidar la casa y hacienda de tus padres y los regalos de tu niñera, y advierte que no vienes a él para ser preferida a las que en él hallares si no sujeta a la menor de todas. Con este presupuesto determina desde ahora tu corazón a sufrir con alegría la hambre de los ayunos y a practicar los mandatos de esta venerable vieja, tu nueva madre, la cual te enseñará a desechar el sueño y la pereza para que te levantes a adorar al señor de la noche, y a barrer en patios por donde suele pasar dios invisible, sin que lo acompañe otro alguno sino el silencio. Y cuando llegases a la edad en que la sangre se enciende, mira, hija muy preciosa como cuidas de tu pureza, pues sólo con que tengas deseo de pecar ya habrás pecado, y por eso serás

/134v/ privada de tu buena fortuna y castigada rigurosamente, con que tus carnes serán podridas.

Seguíase a esto desnudar de los vestidos ricos que había traído, y quitarle el cabello, ceremonia necesaria para quedar constituida por una de las cihuatlamacazque o sacerdotisa, y hasta que se disolviese el numeroso concurso que allí asistía con grande pausa, y mayor compostura hacia la superiora este razonamiento a su nueva súbdita: "Si la obligación en que me pone mi oficio no me disculpara en lo que quiero decir, creo que atribullérais a desvergüenza y pecado querer hablar después de este señor sacerdote y muy estimable abuelo nuestro ¿por qué qué es lo que podré decir sino poco y malo? como mujer en fin que no tiene por oficio ejercitarse en meditar las palabras para que las entiendan como el regalado canto del pájaro itzimitzcan y coyoltl. Regalada hija mía y todo de mi querer, pues ya tienes edad y uso de razón, alégrate y regocíjate, pues has merecido

/135r/ entrar donde están las doncellas, hermanas de dios, para que te cuenten entre las vírgenes, que lo alaban de día y de noche, y con esto cumplirás el voto que le ofrecieron tus padres. Pero sabe que este lugar

honesto y de buena crianza es también lugar meritorio y de penitencia, en donde es menester que sólo se haga la voluntad de quien lo gobernase, porque la que aquí viniere bien y se humillare enviando al cielo suspiros acompañados de lágrimas y tantas que inunden el trono de dios ganará su amistad; y la que, por el contrario, incurriera en su ira y maldición siempre. Entra, pues, hija con toda tu voluntad a servir al omnipotente dios y estarás y vivirás con las doncellas castas y penitentes. Pero mira que te encomiendo que seas purísima en el cuerpo y alma, porque las vírgenes de corazón y cuerpos son en todos tiempos las más allegadas a dios, y porque no te quejes de que no te avisaron lo que debías hacer, sabe que no sólo vienes a cuidar de los braseros divinos, sino a barrer todos los grandes patios de este convento y templo.

/135v/ a hilar y matizar las vestiduras sagradas y a guisar las comidas que se ponen en el altar para primicias del día. Otra vez te exhorto a que obedezcas a todos, porque la obediencia representa la buena crianza y nobleza de los antiguos, con lo cual serás honesta y recogida, y dejarás de ser desvergonzada y liviana. Y si por estar vestidas de carne estas doncellas, que me escuchan, hubiese alguna en quien puedas reconocer nota de infamia huye de su compañía porque cada cual gana la merced de sus obras y en una casa de recogimiento se ha de tomar de las unas lo bueno en que relucieren, y huir de las otras (que) cometieren.

Desde este punto sin que se hiciese reparo en su edad comenzaban la rigurosa vida que allí se hacía reducidas a un perpetuo ayuno, supuesto que no se comía, en aquellos encerramientos, más de una vez al día a que se añadían otras penitencias no menos sensibles y rigurosas, acompañadas todas de una rara modestia y singular compostura.

Su cotidiano ejercicio (después que se desocupaban del espiritual de que adelante diré) era

/136r/ según se lo había prevenido la superiora, hilar y tejer las mantas necesarias para el vestuario de los sacerdotes, y en menesteres del templo, en cuya preciosidad y hermosura se afanaban todas con grande emulación y muy solícito estudio. Dormían en unas grandes salas, sin desnudarse, así porque la honestidad en que las criaban como porque se hallaren más prestas a la asistencia del templo, adonde, para atizar el fuego sagrado y echar incienso y olores en los braseros acudían en pro-

cesión con su superiora acompañándolas. En coro aparte los sacerdotes y mancebos de los colegios, haciendo unos y otros sus ofrendas idolátricas con nimias ceremonias y singular reverencia, porque no sólo no se confundían los coros, pero ni se hablaban ni aún se miraban los rostros por la solicitud y vigilancia con que lo prevenían así el ministro de los muchachos, como la superiora de las vestales doncellas. Celebrábase esta función tres veces en el espacio de la noche, de donde se puede inferir la falta grande en que andarían de sueño,

/136v/ y más habiendo de estar a la salida del sol barridas por su mano todas las piezas del templo y hecho el pan y comida que a esta hora se ponía en los altares para ofrecerla a sus dioses. En todo lo cual no es ponderable la circunspección y recatada modestia con que procedían obligándoles la fuerza de la enseñanza y la severidad de indispensable castigo, a no dejarse arrebatar de la inquietud que trae siempre consigo la tierna edad.

Y si aún en esto se vivía con tanta cautela ¿cómo es posible delinquieren en lo que miraba a cosas de más recato? Y si de lo contrario, como sucede, no digno de encomendarle al olvido, no nos dan noticia las tradiciones antiguas ni sus pinturas históricas. Glorioso México de que ni aún en el tiempo de su gentilidad y barbarismo lloró en sus vírgenes la falta de integridad, que tal vez en Roma fue triste presagio de los infortunios que a tal desgracia siguieron.

/137r/ “Daré noticias de las Doncellas que al modo de las vírgenes vestales consagraban los indios para el servicio y culto de sus templos”. *Memorias de Nueva España*. Vol. xxxii, folios: 137r-142v

/137v/ No fueron solos los romanos los que en reverencia de sus mencitadas deidades consagraron puras vírgenes para el culto de sus sacrilegos templos, a cuyo cargo estaba la perpetuidad del fuego que servía a sus detestables sacrificios pues es constante que los indios bárbaros mexicanos, o movidos de su impulso, o ya imitando a los Romanos, si acaso tuvieren noticias de ellos, dedicaron cerca de sus templos Casas de Clau-sura para la habitación de vírgenes sacerdotisas que cuidaban no sólo del aseo de los mismos templos, sino también de todas aquellas cosas que pertenecían a los cultos y sacrificios de sus ídolos. El primero que inventó este nuevo estado de vírgenes vestales en la corte mexicana fue Itzcoatzin cuarto Rey de esta poderosa monarquía fabricando a espaldas de sus magníficos templos capacísimas viviendas para la guarda y

custodia de las doncellas que, consagradas al servicio y culto de sus dioses, habrían de ser como religiosas enclaustradas.

Y como aquel nuevo estado a que se obligaban con una como solemne profesión pedía una grandísima vigilancia y un gobierno exacto y diligente en las personas que habían de ser Preladas o

/138r/ Superioras de aquellos indianos conventos, puso el Rey todo su esmero en solicitar por todo el Reino las ancianas más venerables, honestas y virtuosas que se pudieran hallar, constituyéndolas no sólo presidentes de aquellas comunidades, sino cuidadoras Madres a cuyo abrigo y educación ejercieran aquellas doncellas en virtudes y puntual observancia de las precisas obligaciones de su estado. Y como en aquellas matronas se hallaban muchas virtudes morales con todas las demás prendas necesarias para el alto ministerio a que eran destinadas, era muy particular el aprecio que de ellas hacían todos y generalmente eran reverenciadas como tesoreras de las más preciadas joyas de sus dioses. Dispuso también, aquel discreto rey, que uno de los sacerdotes del Templo Mayor consagrado al ídolo Huitzilopochtli fuera como Vicario General y superintendente de todas las casas y clausuras donde habían de vivir en perpetuo encerramiento las Doncellas y nuevas sacerdotisas encomendando a su cuidado la administración y gobierno de todos los ejercicios interiores y la observancia de todas las ocupaciones cotidianas que debían practicar en el servicio del Templo.

/138v/ Puestas en planta estas Reales ordenanzas, eran muchas las que atraídas de su devoto impulso se dedicaban a aquel modo de vida tan estrecho. Pero muchas más eran las que la observaban por dirección y voluntad de sus padres. Y como entre todas las Naciones de la América, fue siempre la mexicana la que más se dedicó al supersticioso y sacrílego culto de sus mentidas deidades, era crecidísimo el número de sus Doncellas con que a porfía se llenaban los Templos y Casas de Clausura. Donde luego que habían cumplido los cuarenta días de nacidas las ofrecían gustosísimos sus padres y los Sacerdotes las aceptaban en nombre de los ídolos, a quienes, con grandísima reverencia, las presentaban haciéndoles una oración muy devota, humilde y fervorosa cuyo contexto rehallo en los manuscritos de Don Fernando de Alba Ixtlilxóchitl, insigne cristiano descendiente de los Reyes de Texcoco. La cual pongo aquí con los mismos términos que él la tradujo de su original náhuatl, y es como sigue:

"Señor y Dios invisible cuya luz se esconde entre las sombras de los nueve apartamientos del Cielo, causa de todas las cosas, defensor y amparador del universo. El padre y la madre de esta niña

/139r/ que es la Perla Preciosa que más estiman, y la antorcha resplandeciente que hace alumbrar su casa, te la vienen a ofrecer con humildad de corazón porque es tu hechura y efecto de tus manos para que viva y sirva en este lugar consagrado y Casa de Penitencia. Suplícole, Señor Dios, la recibas en compañía de las otras tus bien disciplinadas y penitentes vírgenes, y la favorezcas, para que sea de buena vida y alcance lo que pidiera.

Concluída esta deprecación con que la infanta quedaba ofrecida y consagrada al culto de los dioses y servicio de su templo, la volvían a sus padres para que la criaran y educaran hasta cumplidos los ocho años, que era el tiempo y edad determinada para su ingreso en la clausura. Y llegado el día que era para ellos muy solemne, juntos todos los parientes, la conducían al templo con aparato festivo, vestida a su usanza lo más solemne que podían y coronada de flores. Allí la recibía el Sumo Sacerdote y haciendo grandes reverencias a los falsos dioses incensábanlos con perfumes y degollando en su obsequio número determinado de codornices, la bajaban a las salas interiores, lugar de reconocimiento y, estando

/139v/ presente la matrona superior, y las demás Doncellas, el Superintendente, o Vicario del convento, hacia una elegante plática con afectos tan vivos y voces tan expresivas que a todos los asistentes ponía en admiración la que según el mismo Alva ya citado decía así:

Muy amada y preciosa niña; siendo cierto que ya los años te han dado posesión del uso de la razón ¿cómo es posible que ignores que el señor y gran Dios invisible te crió solo porque quiso, y por su voluntad naciste para renuevo del mundo? Por esta causa, pues, y para gratificar a Dios dándole lo mismo que de su liberalidad recibieron en el día de tu nacimiento, lloraron los padres tu asistencia en este lugar de espinas y de dolores, para que en él estés y vivas, pidiendo al criador de todas las cosas te dé de sus bienes y te comunique de sus bondades. Considera que este es el lugar sagrado donde has de hacer penitencia por los tuyos, que andan vagando por el mundo distraídos y enmarañados en las cosas necesarias para la vida, y por toda la república ne-

cesitada de los favores del Cielo. Persuádete que en este encerramiento has de olvidar la casa y hacienda de tus padres y los regalos de

/140r/ tu niñez, y advierte que no vienes a él para ser preferida a las que en él hallares, sino a sujetarte a la menor de todas. Con este presupuesto determiníse desde ahora tu corazón a sufrir con alegría la hambre de los ayunos y a practicar los mandatos de esta venerable vieja, tu nueva madre, la cual te enseñará a desechar el sueño y la pereza para que te levantes a adorar al señor de la noche y a barrer en los patios por donde suele pasar Dios invisible sin que lo acompañe alguno, sino solo el silencio. Y cuando llegares a la edad que la sangre se enciende, mira hija muy preciosa cómo cuidas de tu pureza, pues solo con que tengas deseo de pecar, ya habrás pecado, y por eso serás privada de tu buena fortuna y castigada rigurosamente con que tus carnes se pudran.

Tras esto, seguía desnudarla de las vestiduras curiosas con que venía adornada y cortarle el cabello, ceremonia con que ya quedaba constituida sacerdotisa y tenida por una de las vírgenes consagradas a los Dioses. Luego con grande pausa y circunspección le hacía la Matrona Superiora este razonamiento: Si la obligación que me pone mi oficio no me disculpara en lo que quiero decir

/140v/ creo que atribuyera a desvergüenza y pecado querer hablar después de este Señor Sacerdote y muy estimado abuelo nuestro. Pero ¿qué es lo que podré decir sino poco y malo como mujer, en fin, que no tiene por oficio ejercitarse en meditar las palabras para que las atiendan como el regalado canto del pájaro itzinitzcan coyoltotol, ave de especial estimación. Regalada hija mía y todo mi querer, pues ya tienes edad y uso de razón, alégrate y regocíjate pues has merecido entrar donde entran las doncellas hermanas de dios, para que te cuenten entre las vírgenes que lo alaban de día y de noche y con esto cumplirás el voto que le ofrecieron tus padres. Pero sabe que este lugar, honesto y de buena crianza, es también lugar meritorio y de penitencia y en todo es menester que sólo se haga la voluntad de quien lo gobernare, porque la que aquí viviere bien y se humillare enviando al cielo suspiros acompañados de lágrimas y tantas que inunden el trono de dios, ganará su amistad, y la que al contrario, incurrirá en su ira y maldición para siempre. Entra, pues, hija con toda voluntad a servir al omnipotente dios y estarás y vivirás con las doncellas castas y penitentes. Pero mira que te encomiendo que seas purísima en

/141r/ cuerpo y alma, porque las vírgenes de corazón y cuerpo son en todos tiempos las más llegadas a dios. Y porque no te quejes de que no te avisaron lo que debías hacer sabe que no vienes solo a cuidar de los braseros divinos, sino a barrer todos los grandes patios de este convento y Templo, a hilar y matizar las vestiduras sagradas y a guisar las comidas que se ponen en el altar para primicia del día. Otra vez te exhorto que obedezcas a todos porque la obediencia representa la buena crianza y nobleza de los antiguos, con lo cual, serás honesta y recogida y dejarás de ser desvergonzada y liviana. Y si por estar vestidas de carne estas doncellas que me escuchan hubiese alguna en quien puedas reconocer nota de infamia, huye de su compañía, porque cada cual gana la merced de sus obras y en una casa de recogimiento se ha de tomar de las unas lo bueno en que relucieren y huir de lo malo que cometieren las otras.

Desde este punto, sin hacer repaso de su tierna edad comenzaba la rigurosa vida que allí se usaba, reducida a un perpetuo ayuno porque sólo se comía una sola vez al día, a que se añadían otras penitencias no menos sensibles y rigurosas acompañadas de una rara modestia y singular compostura.

/141v/ El cotidiano ejercicio era hilar y tejer las mantas necesarias para el vestuario de los Sacerdotes y menesteres del Templo, en cuya preciosidad y hermosura se afanaban todas con grande emulación y muy sólico estudio. Dormían en unas grandes salas sin desnudarse, así por la honestidad con que las criaban, como porque se hallaran más prontas a la asistencia del Templo adonde, para avivar el fuego sagrado y echar inciensos en los braseros, acudían en procesión con la Superiora acompañándolas. En corro a parte, los Sacerdotes y mancebos de los Colegios haciendo unos y otros sus ofrendas idolátricas con grandes ceremonias y singular reverencia porque no sólo no se confundían unos con otras, pero ni se saludaban, ni se miraban al rostro por el gran cuidado con que lo disponían el Maestro de los mancebos y la Superiora de las vestales doncellas. Esta función se celebraba tres veces en el discurso de la noche y a la salida del sol habían de estar barridas todas las piezas del Templo y hecho el pan y la comida que a esta hora se ponía en los altares.

En estos penosos ejercicios y en esta vida tan austera gastaban los años las vestales mexicanas, hasta el tiempo que gustaban sus padres

que contrajeran matrimonio. Y aunque en esta narración he andado corto puede servir no sólo de adorno a esta historia, sino de un conocimiento claro de que los indios fueron desde sus principios hábiles, discretos, entendidos y capaces para todo lo que pueden serlo los más vivos y avisados españoles porque apartado lo supersticioso y lo idolátrico, no hicieran más los cristianos más regalados y observantes. Pues, los indios por indios no tienen otras almas con diferentes potencias que las almas de los españoles. Tienen memoria para acordarse como se acuerdan los españoles, y tienen voluntad para querer o no querer como quieren o no quieren los españoles. El defecto que tienen los indios (si se puede llamar así), es haberles faltado maestros después de su infidelidad pues la experiencia enseña que del máximo imperial colegio que fundó la religión seráfica en el convento de Tlatelolco para educación y enseñanza de indios salieron sujetos tan aprovechados en Latinidad, Retórica y Filosofía que regentearon cátedras y magisterios, y aún después por la incuria de los tiempos desapareció aquel insigne colegio, algunos indios que tuvieron quien los patrocinara y fomentara para los estudios fueron varones ilustres en todas facultades como a voces lo están diciendo las borlas, los capelos, los empleos y dignidades de los indios ilustrísimos de quienes en esta historia se hizo memoria honorífica”.

BIBLIOGRAFÍA

- BALLESTEROS GAIBROIS, Manuel, “Historia general de la América Septentrional, del Caballero Boturini”. 28 Congreso Internacional de Americanistas: 147, París.
 1947 a)
- 1947 b) “Nuevos papeles sobre el Caballero Lorenzo Boturini”. 28 Congreso Internacional de Americanistas: 105-108, París.
- Doncellas*, “Daré noticias de las doncellas que al modo de las Virgenes vestales consagraban los indios para el servicio y culto de sus templos”. *Memorias de Nueva España*. Real Academia de la Historia, Madrid, vol. 32:137, 141 v.
 1782
- DURÁN, Diego, *Historia de las Indias de la Nueva España*, Prólogo de Ángel Ma. Garibay, México, Editorial Porrúa.
 1967
- HERNÁNDEZ, Francisco, *Antigüedades de la Nueva España*, traducción del latín y notas por Joaquín García Pimentel, México, Editorial Pedro Robredo.
 1946

- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo "Religión en el México Antiguo". "Entrevista a
 1988 Alfredo López Austin, *Revista México Indígena*, México, Instituto Nacional Indigenista, nº 20: 8-12.
- Memorias*, Memorias de Nueva España. Real Academia de la Historia,
 1782 Madrid, v. 32.
- MOLINA, fray Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, Estudio preliminar de Miguel León Portilla, 2^a ed. 1^a ed., México 1555-1571, México, Editorial Porrúa, 1977.
- MOTOLINÍA, fray Toribio de, *Historia de los indios de Nueva España*. Colección de documentos para la historia de México. (García Icazbalceta). México, Editorial Porrúa, t. I.
 1980
- MURIEL, Josefina, *Las indias caciques de Corpus Christi*. México, UNAM, 1963 Instituto de Investigaciones Históricas
- SAHAGÚN, fray Bernardino de, *Historia General de las cosas de Nueva España*. Reproducción facsímil del *Códice Florentino*. Texto castellano y en lengua mexicana. Contiene libros 6º al 12º, 3 vols., México, Secretaría de Gobernación.
 1979
- TORQUEMADA, fray Juan de, 1^a, 2^a y 3^a parte de los *Veintiún libros rituales i Monarchia Indiana* con el origen y guerras de los Indios Occidentales, de sus poblaciones, descubrimientos y conquistas, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra distribuidos en tres tomos. Compuesto por fray Juan de Torquemada, Ministro Provincial de la Orden de Nuestro Seráfico Padre S. Francisco, en la Provincia del Santo Evangelio de México en la Nueva España. Con privilegio. En Madrid, Instituto de Cooperación Iberoamericana en la oficina y a costa de Nicolás Rodríguez Franco [Colección Graño].
- TUDELA DE LA ORDEN, José, *Los manuscritos de América en las bibliotecas de España*. Madrid, Editorial Cultura Hispánica.
 1954
- VÁZQUEZ CHAMORRO, Germán y José Luis de Rojas Gutiérrez de Gádorilla, "Gramática náhuatl en cuadros esquemáticos", *Revista Española de Antropología Americana*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, vol. XII: 181-213.
 1982

FIGHTING WITH FEMININITY: GENDER AND WAR IN AZTEC MEXICO

CECELIA F. KLEIN

According to a historical manuscript written around 1580 by the Dominican friar Diego Durán, a fifteenth century ruler of Tlatelolco had employed a memorable strategy after being vigorously attacked by Tenochtitlan, the Aztec capital now buried beneath Mexico City (Durán 1967, 2:263).¹ The Tlatelolcan king responded to his desperate circumstances by ordering some women and small boys to strip naked and attack the invaders. While the little boys threw burning sticks, the women approached with their private parts “shamefully” exposed, some slapping their bellies and genitals, others squeezing their breasts and scattering milk on their enemies. Another version of the same event adds that the naked women had their heads gaudily feathered and their lips painted red, the color of harlots (Tezozómoc 1975: 392).² According to this author, the aggressive women carried shields and obsidian bladed clubs while loudly accusing the Aztecs of being cowards. As the obscene contingent advanced other women —still dressed— turned around, flung up their skirts, and showed their buttocks to the enemy, while others flung from the top of a pyramid brooms, cane staves, weavings, warping frames, spindles and battens.

¹ N. B. This paper owes much to many people. Elizabeth Boone, Tom Cummins, Joan Weinstein, Zena Pearlstone, and Constance Cortez read over or listened to earlier drafts and made many helpful comments. Karl Taube, Cecile Whiting, David Kunzle, Susan Kane, Andrea Stone, Stacy Schaefer, Maria Rodríguez-Shadow, Christopher Couch and Geoffrey and Sharisse McCafferty all shared valuable information with me. I am particularly indebted, however, to Richard Trexler for encouraging me to pursue the questions addressed here in a global framework, and for giving me the opportunity to meet and share my findings with other historians and art historians interested in gender issues.

² These two versions —by Diego Durán and D. Hernando Alvarado Tezozómoc— are cognates, generally thought to derive from a now lost prototype dubbed *Cronica X*. Recently Christopher Couch (1989) has argued that Durán's manuscript was the original and that Tezozómoc's was taken from Durán's.

* Fotografías de Guillermo Arroyo.

In the accompanying illustration of this incident, these belligerent women appear at the right and top-center, as supporting actors in the final, hand-to-hand struggle between the rulers of the two rival cities (Figure 1). The illustration is believed to have been painted by a descendant of native survivors of the 1521 Spanish conquest of Mexico, a male member of the by then largely enfeebled and coopted Aztec aristocracy, whose sons were receiving schooling in European subjects such as Latin, and —as is evident in this painting— European artistic techniques and conventions. These native artists were often commissioned by mendicants such as Durán to illustrate written accounts of native history and customs as related by native informants. Since both the artists and the original informants of Durán's manuscript were descended from the aristocracy of Tenochtitlan and its closest allies, the manuscript presents the story from Tenochtitlan's point of view. For purposes of ease and clarity, I will hereafter refer to the residents of Tenochtitlan as "the Aztecs", although the name is normally applied to all of the Valley of Mexico polities —including Tlatelolco— that eventually came under Aztec domination.³

The illustration of this famous battle, then, clearly reinforces the author's contention that the Tlatelolcan women largely fought with the signs of their gender —not just the biological symbols of their sex, their reproductive body parts and excretions, and their male offspring—but also the domestic utensils that defined their womanly role. For virtually all of these women's missiles must be understood as supremely feminine symbols, sweeping, spinning, and weaving having been exclusively female tasks in prehispanic Central Mexico. (Sahagún 1953-82, 6:96). Important ones, too, since a recorded speech to a newly married Aztec couple, which states that the bride's duty is to clean the patio, provide food, and spin and weave, advises her that it will be satisfactory fulfillment of these tasks "for [which] you will be loved, you will be honored" (Karttunen and Lockhart 1987:111, 172). In marked contrast, Aztec boys were prevented from even touching a spindle or batten, lest in doing so they compromise their future manhood (Sahagún 1953-82, 3:51, 61; 9:14). A midsixteenth century manuscript painting

³ The battle between Tenochtitlan and Tlatelolco took place in 1473. It resulted in bringing Tlatelolco under the direct control of Tenochtitlan, ending a period of relative prosperity and autonomy for the former. For this reason, and because it had been founded by members of the same migrant group who founded Tenochtitlan, Tlatelolco is normally included with Tenochtitlan and its closest neighbors and allies under the broader rubric of "Aztec." The inhabitants of the Aztec capital are then referred to as the Mexica, or as the Tenochca.

of an Aztec midwife bathing a newborn thus includes a spindle and broom among the proper insignia of a girlchild, but not among the appropriate instruments for a boy (Figure 2).

The Role of Women in Aztec Warfare

How are we, then, to understand this curious episode in Aztec military mythohistory, an episode in which femininity takes the rhetorical form of a weapon? How did gender, in particular here female gender, function in Aztec verbal and visual discourse on warfare and conquest—and how did militarism function in the discourse on gender?

A clue to the answer appears in the same codex depiction of the newborn, for here the salient device for a boychild is a combination of darts and a shield (Figure 2). This fits with our understanding that war was a *male* domain in ancient Central Mexico. Sources state explicitly that the army was drawn exclusively from the male population and eyewitness accounts of the 1521 Spanish conquest indicate that women were ordered to take up arms only at the end, as a means of obscuring the fact that the native forces were being defeated (Durán 1967, 2:568; Berlin and Barlow 1948:70; Sahagún 1953-82, 12:116). Virtually all Aztec men, except the aged and infirm, and a few officials, were expected to leave their fields, jobs, and families to risk their lives for the state whenever called on. Such calls to military service must have been frequent given the political economy's increasing dependence on imperial expansion and forced tribute, which after 1428 resulted in almost on-going warfare. The considerable hardships these demands wrought on the average household were offset in part by a state-sponsored system of rewards of goods and status for faithful and effective military service, a system that allowed men an opportunity to move upward in an otherwise closed class hierarchy. One of these rewards consisted of the right to certain insignia, including a particular shield decoration.

While physical aggression and expropriation were appropriate for men, then, Aztec women ideally remained comparatively passive and at home. In contrast to the baby boy's umbilical cord, which was buried on the battlefield, the baby girl's cord was buried next to the hearth to signify, in the words of one Spanish chronicler, that she "wilt go nowhere" (Sahagún 1953-82, 6:172-73; 5:186).⁴ Here she cooked and

⁴ Durán (1967, 2:265) says that "like women" the defeated Tlatelolcans "were to stay in their houses" at the order of the Aztecs of Tenochtitlan as punishments for refusing to pay them tribute.

cleaned, spun and wove, and bore and raised the (male) warriors who would form the state's armies of the future. Indeed, although some prostitutes apparently followed Aztec warriors into battle, there is no record of wives having accompanied their husbands to serve and carry for them, as did Inka women in ancient Peru (Torquemada 1975, 2:299; Hemming 1970:204).⁵ In the final pages of *Codex Azcatitlan* (xxvi), which illustrate the Spanish conquest of Tenochtitlan, they are instead shown being ferried to a stone building well away from the site of the struggle where, watching from the roof, they presumably would be safer.

Femininity and Cowardice

The Tlatelolco warrior women are therefore anomalous from an Aztec perspective, significant, surely, because they invert both the ideal and the norm. This inversion is all the more poignant given frequent Aztec rhetorical use of femininity as a metaphor for military cowardice. For as the *Codex Azcatitlan* image implies, ordinary women were not just, in theory at least, passive and uninvolved in militaristic activities, they were further represented as weak and timid, inclined to retreat from physical conflict. Thus does an Aztec description of the undesirable male paint him as one who by avoiding battle "acts like a woman" and who, "afraid, fearful, cowardly", retreats from it (Sahagún 1953-82, 10:24).

Both cowardly as well as unsuccessful warriors were accordingly labelled "effeminate", even "homosexual", insults that —in Aztec my-

⁵ According to Adolph Bandelier (1880: 131, plus 144n), Aztec women prepared the food to be taken to the battlefield, but it was carried there by *tamemes* (male carriers), and by the warriors themselves. That women certainly helped their men to prepare for war is supported by Sahagún (1953-82,8: 69), who mentions that women as well as men served as directors of the market place, being thus charged with responsibility for assigning war provisions. He says nothing however, to indicate that these women ever left the city to accompany the army. The only women ever mentioned to have accompanied warriors into battle may well have been assigned the task by the state. They were apparently *auianime*, a type of Aztec prostitute reportedly freely available to warriors during certain state rituals in the capital (e.g., Sahagún 1953-82,2:102). Torqueunada (1975-2:299) calls them *maqui*, a word that he claims meant "the meddlers." Elizabeth Salas (1990:7) seems to assume that he meant *mociuaquetzque* or "valiant women." According to Torquemada, these women often died in battle, having thrown themselves into the fray. Some of them were sacrificed during Quecholli in honor of the goddess of sexual pleasure, Xochiquetzal.

thohistory at least— often provoked valor.⁶ One written version of the battle between Tenochtitlan and Tlatelolco leaves out the story of the warrior women, but relates instead how the beleagured Tlatelolco ruler tried to rally his demoralized men by calling them “effemimates” and “sodomites” (Torquemada 1975, 1:179). The most picturesque example of such martial use of femininity to provoke warfare involves the ruler of yet another neighbor of Aztec Tenochtitlan, Coyoacan, who invited several Aztec dignitaries to a local feast. Once arrived, these men were ordered to put on the blouse and skirt of a woman “because”, they were told, “these are the proper garments for men whom we have been trying to provoke and incite to war” (Durán 1967, 2:92). The officials were then sent home in this “shameful” costume to their own ruler, who not only responded militarily, but, upon winning, refused to pardon his enemies. The seriousness of the insult is made clear by Aztec law, which made transvestism, like homosexuality in any form, a capital offense punishable by death.⁷

Enemy Woman

The significance of the Tlatelolcan women in Aztec literature and painting must therefore be read in the context of not only the historical fact that Aztec women did not participate in warfare, but also the common Aztec representation of women as incapable and undesiring

⁶ That women were perceived as unthreatening is indicated by the claim that the Tlatelolcan ruler's advisors told him that his enemy's powerful chief advisor was old and so no more to be feared “than a little old woman who spends her time sitting” (Durán 1967, 2:255). See Sahagún 1953-82, 10:24 and *Historia de los mexicanos...* 1891:247 for additional references to cowardice as womanly behavior, and Garibay 1964, III-55-60 for an instance in which failure to win a battle led to innuendos of homosexuality (see also Quezada 1975:67). Herrera (1947, 6:444) states several times that to call a man a consenting sodomite was tantamount to asking for an immediate fight (see also Stenzel 1976:183; Guerra 1971:154).

⁷ The prohibition seems to have been pan-Mesoamerican, the method of execution varying from place to place and source to source as strangling or hanging, stoning, or burning. See Las Casas 1909:56; Mendieta 1971:137-38; Motolinía 1971:357; *Histoire du Mechique* 1905:18; *Historia de los mexicanos...* 1891:258, 260, 262, 311-12. The Aztecs, to judge by colonial sources, were decidedly homophobic. One text describes the lesbian as having a “crushed vulva”, and the sodomite as “a defilement, a corruption... a taster of filth, revolting, perverse...” (Sahagún FC 10:37). The hermaphrodite was assumed to be “a detestable woman... who has a penis [and] takes female companions...”, that is, a lesbian (*Ibid:*56). Male homosexuality, to judge by the etymology of two of the terms for it, was considered to be inhuman (López Austin 1982:167).

of doing so. What, then, did their aggressivity connote? The question is complicated by Robert Barlow's (1987, 1:116) note that a Tlatelolcan account of the same battle portrays the women as true soldiers who wore war dress and took prisoners, while downplaying the fact that Tlatelolco lost the war (see also Berlin and Barlow 1948:5-6, 70)! Since the Tlatelolcan rendition simply altered rather than eliminated the incident, it follows that the War Woman motif had some value for both sides of the conflict. The broader question to be tackled, then, is: how do we explain this ambivalence of the theme of female aggression, and what was its function in Aztec discourse on war and gender?

I will argue here that the rhetorical potency of the Tlatelolcan warrioresses derived from their simultaneous reference to two fundamentally opposed concepts of the aggressive woman which, through a partial overlap of signs, helped the Aztecs to mediate the contradictions in men's attitudes toward women. The first of these concepts, which I will call "Enemy Woman", was embedded in a mythohistorical tradition of combative hostile women who, like the Tlatelolcan warrioresses, in the end did not win their battle. The same manuscript that depicts the Tlatelolco debacle, for example, illustrates two women, armed with shields and obsidian bladed clubs, helping their men to confront Aztec advances (Figure 3). The accompanying text implies that they represented the enemy Tepanec forces whose critical defeat in 1428 marked the beginning of Aztec hegemony (Durán 1967, 2:85, Pl. 11).⁸ One of the only two Aztec tales known to me of fighting women who were not enemies of the Aztecs concerns Toltec women who fought valiantly beside their husbands, even taking prisoners, before —along with their men and children and like the Tepanecs— being killed (Ixtilxochitl 1975, 1:281). The only story that does not present warring women as members of a losing party features, significantly, Aztec women themselves. The incident took place prior to the foundation of the capital when the beleaguered Aztecs were forced to defend their camp at Izta-calco against a Tepanec attack (Berlin and Barlow 1948:43). The

⁸ I say implies because the text makes no specific mention of women warriors. It merely presents the story of the defeat of the Tepanecs as told by the ruler of Coyoacan and his councilor to their people as a warning of what might happen to them should they fail to form alliances against the Aztecs. So vicious was the Aztec assault on the Tepanecs that "no one [including the women, we must assume] was spared." Other scholars (e.g., Couch 1989:369-70) have erroneously tended to assume that the illustration depicts an Aztec war with Coyoacan, which would imply that the fighting women were Coyoacanos. The illustrator of the *Tovar Manuscript*, who copied this illustration, made the same mistake and so labelled the Aztecs' adversaries as Coyoacanos in his picture (LaFaye 1972: Pl. x).

Aztecs, we are told, were seized with great courage and "each woman took prisoners".

It is often the belligerant women themselves, moreover, who, directly or indirectly, provoke the hostilities by attempting to deprive man of something to which he feels entitled. The best known example is the story of one Coyolxauhqui, or "Bells-on-Cheek", who according to one chronicler led her 400 brothers in a brazen attempt to kill their mother, Coatlicue or "Snake Skirt", because she had become pregnant upon tucking a ball of feathers into her waistband while sweeping (Sahagún 1953-82, 3:1-5). The son in Coatlicue's womb, who was the Aztec national patron and war god, Huitzilopochtli or "Hummingbird-Left", learned of the uprising and (shades of Athena) sprang forth fully armed to defend her. As the accompanying manuscript illustration shows. Huitzilopochtli cut off his evil sister's head and rolled her body down a mountain, where it broke into pieces. The 400 brothers were either dispatched or exiled, and Huitzilopochtli's people, under his leadership, moved on to establish their capital and empire in the region.

That the sister's animosity was directed here toward the son, not the mother, is indicated by a different version of the same basic event, in which, under another name, she is said to have terrorized her people with black magic in hopes of attaining divine status like her brother. As a sorceress, she turned at time into an animal, while at others she unleashed noxious snakes, scorpions, centipedes, and spiders, in the aftermath devouring her victims' hearts (Codex Ramírez 1975:23; Tezozómoc 1975a:225). Her ambition put her in direct competition with Huitzilopochtli, who here addressed his sister's jealousy by simply abandoning her (Durán 1967, 2:31).⁹ She eventually married a sorcerer and produced an evil son who grew up to himself challenge his uncle's authority. For this insolence, Huitzilopochtli killed and decapitated him (Durán 1967, 2:37-45).

It would be a mistake, however, to conclude from these stories that the underlying hostility was specifically and simply between Huitzilopochtli and his sister. Since all subsequent Aztec rulers, like Huitzilopochtli, were male, it follows that the real threat was not just to Huitzilopochtli, but to the power and legitimacy of the state itself. Moreover, another account of the Aztec migrations has Huitzilopochtli beheading, not his sister, but his mother. That the defeated woman's exact relationship to the god was not the issue is confirmed by the fact that his

⁹ See also *Códice Ramírez* 1975:23. Tezozomoc's (1975a:225; 1975b:29) accounts of the incident do not mention her desire to be a goddess.

mother's name in this account is Coyolxauhcihuatl, "Bell-Face-Woman"—an obvious variant of "Bells-Her-Cheeks", or Coyolxauhqui (*Tezozómec* 1975b:34-35). The threat to Huitzilopochtli which was posed by his female relative therefore symbolized all pretensions—past and future—to Aztec supremacy.¹¹ The conflict was expressed as gender opposition.¹¹

The importance to Aztec ideology of the archetypal pretender's deserved defeat is clearly evidenced by a relief on the upper surface of a giant (11' in diameter) stone disk accidentally discovered in 1978 (Figure 4). The disk was found at the foot of that half of the Aztec's main twintemple pyramid which had been dedicated to Huitzilopochtli; its context dates it to the years between 1469 and 1481. In it, the upstart Coyolxauhqui appears, identifiable by the gold bells on her cheeks, as bound, decapitated, broken, dismembered, and bleeding, her former evil powers expressed by the skull at the small of her back, and by the monstrous profile masks on her knees, elbows and heels. Her tongue protrudes as a further sign that she is dead. The disk, as is often pointed out, was placed at exactly that spot where would have landed the lifeless bodies of ritually sacrificed war prisoners representing Coyolxauhqui and her brothers after being rolled down the stairs of the war god's temple pyramid from the platform above. There it served to warn potential enemies of their certain fate should they try to obstruct the state's military ambitions.¹² To reinforce the point, a

¹¹ Susan Gillespie (1989:50-52) has noted that mothers, wives, daughters, and sisters are often merged and interchangeable in Aztec mythohistory, strongly suggesting that their exact relationship to the male principal is not the issue. Rudolf van Zantwijk (1963:192) had already warned that we cannot take the term "sister" literally in stories such as that of Coyolxauhqui, since kinship terms functioned as titles of Aztec dignitaries. He assumes that the principals represent two of the groups who travelled together on the migration from Aztlan. Yólotl González-Torres (1975) argues against the popular belief first put forward by Eduard Seler (1960-61, 3:328) that the analogy is astronomical, with Huitzilopochtli representing the sun and Coyolxauhqui the moon.

¹² I would argue, therefore, that Michel Graulich (1984) missed the real point of the allegory of Coyolxauhqui in her aspect of the sorceress who hoped to share or usurp her brother's divinity. Graulich (pp. 150-51) argues that woman here represents feminine passivity which threatened to impede the movement, vitality, and militaristic aggressiveness of man as represented by Huitzilopochtli. As such, she must be overcome. I see her instead as competition in the form of female aggressiveness—that is, as a marked departure from the female norm, and thus as an aberration. At no time do the texts say that these threatening women want to settle down—nor is their behavior passive.

¹² According to Torquemada (1975, 1: 245-46), captives representing the gods Chanticon and Cohuaxolotl were sacrificed during the month festival of Tecuilhuatl, "the last [month] of the year." These "gods" may have actually been the god-

stone carved head of Coyolxauhqui at one point was placed on the platform above, the stylized blood streams carved on its underside a clear sign of her decapitation. Statues of her conquered brothers reportedly stood in the vicinity as well; eight stone figures which surfaced in the recent excavations of the main temple pyramid may represent them (Matos 1987:200). Coyolxauhqui thus appears here, as do other mythic women elsewhere, as the first Aztec enemy to die in war.¹³ Her violent death, a symbol of the Aztecs' triumph over treachery, became the foundation, the basis of their future successes.

As the archetypal conquered woman, then, Coyolxauhqui represented all conquered enemies of the state, and served as a prototype for the later Tlatelolco warrioresses. In anticipation of them, her female sexuality served as a metaphor of the inferiority of all those who contested Aztec power, and of their inevitable political defeat. Like the Tlatelolcans, moreover, she was represented in Aztec mythohistory as a woman who had stepped outside the bounds of ideal femininity to enter and to challenge the world of men. In doing so, she compromised her femininity. This is explicit in another written version of the original challenge to male leadership, this time by a woman named Quilaztli. Described as having dressed herself for battle, Quilaztli proudly warned her offended kinsmen that, although they might think her vile, worthless, and of little spirit like "any other woman", she was in fact quite strong and "manly" (Torquemada 1975, 1:80-81).¹⁴ The carver of the giant stone relief of Coyolxauhqui made the same point by presenting her as nearly naked, wearing only her royal jewelry and a knotted serpent loincloth. Her scanty costume relates directly to the Aztec practice of stripping male war prisoners to their loincloth as a sign of their defeat and demeaned social status. Like Quilaztli, then, Coyolxauhqui was identified with martial masculinity as a sign that her challenging behavior was both inappropriate and ineffective.

But nakedness could also be a sign of excessive and illicit female sexuality, as several manuscript paintings of the goddess of lust and

desires Coyolxauhqui and her Xochimilcan counterpart, Chantico; no male deities by the names of Chanticon and Cohuaxolotl are known to me.

¹³ Another was the goddess Xochiquetzal ("Precious Flower"); see *Historia de los mexicanos...* 1891:235). In some Central Mexican histories, the woman was Itzpapalotl, "Obsidian Butterfly", about whom more above (*Anales de Cuauhtitlan* 1975:3).

¹⁴ Quilaztli was in the end simply ignored rather than assaulted but her opponents were so offended by the masculine behavior of their kinswoman that they tried to keep the matter quiet.

adultery plainly show; proper Aztec women kept their sexual organs fully covered when in public view. Female sexual promiscuity and prostitution, like adultery, were rigorously proscribed, and adultery even at the highest levels was punishable by death.¹⁵ The reasons were the usual; the adulteress, like all wanton women, was seen as "a bearer of bastards, an aborter" (Sahagún 1953-82, 10:56).¹⁶ Among the ruling elite legitimacy of birth was a major issue, since lineage to a great extent determined who held power and privilege and who did not. The importance of women in this process was augmented by the fact that, although lineage could be traced through either the male or female line, or both, the ideal lineage founder was a woman.¹⁷ Moreover, although political offices were almost invariably held by men, men's right to them depended on the rank and status of their wife and mother; the Aztec supreme ruler's mother was particularly influential (Carrasco 1984:43-44; Motolinía 1971:337-38).¹⁸ Susan Gillespie (1989:19-20)

¹⁵ Nezahualpilli, ruler of Texcoco, had his principal wife, a daughter of the ruler of Tenochtitlan, put to death for adultery, although it may be relevant that she was also barren (Carrasco 1984:5, 52). In Tlaxcala, as in Texcoco, the offending male, as well as the female, was executed (Zorita 1963:130-31, 134). Sahagún (1953-82, 4:82; 4:42, 45; 6:103; 8:42; 9:39) indicates that this was true in Tenochtitlan as well. Married men who committed adultery with an unmarried woman were not considered adulterers, but a noble youth could be imprisoned just for looking at another man's wife (López Austin 1988, 1:292; Sahagún 1953-82, 6:122). Since virtually all of our information comes from the upper classes, it is unclear whether marital fidelity was so vigorously enforced among commoners; María Rodríguez-Valdés (1988-45) rightly warns that Aztec women did not constitute—and so should not be treated as—a homogeneous group. However, the fact that all adulterers were, like prostitutes, regarded as inhuman and "dead" suggests that adultery was at least in theory punishable by death even at the lowest social levels (López Austin 1982:167). The most popular methods of executing a pair of adulterers were stoning, clubbing, and strangling.

¹⁶ The woman who intentionally aborted a [presumably legitimate] fetus was, along with her accomplices, killed unless the mother's life was in danger (Bialostosky de Chazán 1975:7; Ortiz de Montellano 1989:206 see also Mendieta 1971:355). Aztec princesses were specifically warned that any adulterous behavior would disgrace the nobility and their family line (Sahagún 1953-82, 6:102).

¹⁷ Sahagún (1953-82, 10:5) says, for example, that the great-grandmother is particularly worthy of praise and gratitude because she "is the founder, the beginner [of her lineage]." Similarly, "the good great-great grandmother [is] the originator of good progeny" (*Ibid.*). This is not said of the great-grandfather, as June Nash (1978:352) has pointed out. Similarly, a maiden is one "from whom noble lineage issues . . ." (Sahagún 1953-82, 10:46).

¹⁸ Carrasco (1984:43-44) notes that only occasionally did a woman hold an office or title, although some sources claim that a daughter of Moctezuma I ruled Tenochtitlan for a time. The *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1891:632) suggests that Illancueitl, the wife of the first Aztec ruler actually ruled the city in his name until her death. Outside the capital, women certainly ruled from

has recently argued that women nominally held the rights to rulership which they then "bequeathed" to their legitimate sons or husbands; in this sense they "ennobled" the male members of the government. In a system where political power depended on a man's legitimate descent from a certain woman, it was imperative that women's sexuality be circumscribed.

Female sexual aggressiveness, because it was expected to result in illicit sexual relations, was therefore connotatively dangerous and bad. Immoderation, including relations with harlots, could 'dry up' a man, bringing on stunted mental and physical growth, sickness, premature old age, and even death (Ortiz de Montellano 1989:206; López Austin 1988, 1:293-96; Sahagún 1952-83, 6:113-19, 125).¹⁹ The concern with the dangers posed by women's sexuality carried over to pregnancy, when excessive intercourse was believed to harm a fetus; after three months, intercourse was supposed to cease altogether (Sahagún FC vi: 142, 156).²⁰ Moreover, women, according to an Aztec allegory passed by a ruler to his son, unlike men never outgrow their sexual urges. In all of them, young and old, is "a cave, a gorge, whose only function is to await that which is given, whose only function is to receive" (Sahagún 1953-82, 6:118-19).

Immorality and all that it implies for powerful men is thus surely a major connotation of the naked bodies of the sexually aggressive Tlatelolcan "harlots", and of Coyolxauhqui's shamefully and conspicuously exposed breasts and genitals. While Coyolxauhqui's aggressiveness is never explicitly described in the texts as sexual, this is implied by her sorcery, for black magic is typically associated with female seduction and illicit sexuality in Aztec literature. A classic example is the report that four gaudily dressed Tlatelolcan sorceresses, who entered Tenochtitlan to taunt the Aztecs prior to the infamous 1473 battle, left in the company of harlots (Torquemada 1975, 1:178). In a similar

time to time as regent or full-fledged queens in the absence of suitable male successors to a high-ranking position (Schroeder 1991:159).

¹⁹ Indeed, the harlot could be characterized as a lascivious and dissolute old woman, a "filthy old dog" who "consumes her own substance"; she is depicted as old, carrying the flowers and flowing water symbolic of her trade, in a colonial manuscript painted by Indian artists (Sahagún 1953-82, 10:55). At other times, however, as throughout Mesoamerica, she was young and attractive. Thus did three, properly married, Quiche Maya chiefs only narrowly escape destruction by refusing the advances of three beautiful young women set out by their enemies to entrap them (Recinos 1953:174-75).

²⁰ Breech births were often attributed to the parents' having engaged in sexual intercourse late in pregnancy (Ortiz de Montellano 1989:206).

vein, the contentious and "manly" Quilaztli, who changed herself into a beautiful eagle on a cactus to attract and provoke her kinsmen, is described in the chronicles as a sorceress (Torquemada 1975, 1:80).²¹ Female sexual aggressiveness functioned in all such instances as a sign that threats to the male-constructed social order were evil and abnormal.

These interlocked themes of female wantonness, occult behavior, and refusal to serve men weave throughout the fabric of Aztec mythohistory, where their potential harmfulness to the social order is always emphasized. In one story of the initial peopling of the world, for example, two two-headed deer turned into women who, having attracted two male culture heros named Xiuhnel and Mimich with offers of food and drink, then fled from them. Mimich chased them and eventually killed them (*Leyenda de los soles* 1975:123). In a second version of the same incident, a single bicephalous deer who turned itself into a woman attacked rather than attracted a culture hero, here named Mixcoatl, who retaliated by killing her with arrows (*Anales de Cuauhtitlan* 1975:3). According to the first version, the second elusive woman's body, which was burned at her death, burst into pieces of colored stone. One of these fragments, called Itzpapalotl, "Obsidian Butterfly", was thereafter carried on Mixcoatl's back whenever he went into combat (*Leyenda de los soles* 1975:124).

Itzpapalotl, the Obsidian Butterfly, was important enough to be commemorated in sculpture, where like Quilaztli she appears with numerous features of the sorceress Coyolxauhqui. Like Quilaztli she tends as well to show up in relief on the undersides of stone objects, where visual—and thus sexual—access to her would have been denied. The evil powers of both women are symbolized by the same monstrous joints—and here extremities as well—that were seen in the relief of Coyolxauhqui. While Itzpapalotl can be distinguished on the basis of her undulating hatched wings punctuated by stylized obsidian blades, blades that also decorated her skirt and her plumed headdress (Heyden

²¹ In another story, a naked woman named Chimalman, "Resting Shield", attracted a male culture hero's ill-fated arrows and, when he finally pursued her, simply disappeared (*Leyenda de los soles* 1975:124). He finally caught and impregnated her, another clear case of the close link between sex and war, but after giving birth, she (predictably) died. Gillespie (1989:77-78) notes that virtually all women who figure prominently in the early stories of the migration die premature deaths. This, she argues, eliminated them as "ennoblers" of potentially competitive royal lineages. This fits with the story of a primordial woman named Chimalmat who in the Quiche Maya creation story *Popol Vuh* is destroyed along with her sons and husband, Seven Macaw, who was a 'false sun', a "puffed up" pretender with delusions of grandeur (Tedlock 1985:86, 89-94).

1974: Fig. 1; cf. *Codex Borbonicus* 15), Quilaztli appears with the noxious insects associated with the sorceress—a scorpion, a centipede, and a spider—crawling in her tangled hair (Figure 5). As Cihuacoatl, “Woman Snake”, another of her aliases, she could change herself into a serpent or beautiful young woman to entice men into intercourse, a mistake on their part which allegedly killed them (Mendieta 1971: 91).²²

As I pointed out some years ago (Klein 1976:70, 1988), these figures, like Coyolxauhqui, are represented in a posture of defeat, viewed from the back and from above, like the flayed skin of an animal. That it is the woman’s back we see is indicated by the shell-tipped braided back apron and large skull buckle elsewhere seen, together or singly, on her back or on the back of other evil women, such as Coyolxauhqui. Moreover, her arms and legs, bent at the knees and elbows, are uncomfortably spread to either side, and her partially fleshless head with outstretched tongue hangs upside down over her upper back, a clear sign that, like Coyolxauhqui, she has been decapitated.

Cihuacoatl’s influence in the female domain was enormous, as she was seen to have the power to either mandate or grant a reprieve from death. For this reason she received regular offerings from women on behalf of their husbands and children, just as she was petitioned for mercy in the case of women having difficulty in childbirth. Even after the conquest she was reported to have ‘eaten’ at least one infant boy still in his cradle (Sahagún 1953-82, 8:8). Her motive may have been revenge, since her own child was a stone knife, of the kind used to sacrifice war prisoners (Sahagún 1953-82, 1:11). Louise Burkhart (1989-78) thinks that the knife represented a lost (i.e., dead) child, suggesting that Cihuacoatl’s behavior was motivated by childlessness.²³

²² The martial connotations of her loose behavior surface today in a highland Maya belief in a “warrior woman” called Siguanaba who is half snake, half woman, a demon who destroys men by impersonating their lovers (Asturias, cited by Blaffer 1975:124-25; Sahagún 1953-82, 2:236). When Quetzalcoatl bled his member over to ruin (Blaffer 1972:14).

²³ The appearance of this knife in the marketplace at dawn indicated that Cihuacoatl had been there during the night. At times she was heard weeping at night in the marketplace; when she was, her cries were construed as an omen of war (Sahagún 1953-82, 1:11, 46-47).

In some Aztec texts, Cihuacoatl-Quilaztli is referred to as the mother or wet-nurse of the male god Quetzalcoatl or his father, Mixcoatl (*Leyenda de los soles* 1975:124-125; Sahagún 1953-82, 2:236). When Quetzalcoatl bled his member over the bones of a previous world population to create a new one, it was Cihuacoatl-

The goddess's role, in any event, clearly extended into the male-run imperium as well, an official cult having been established in the capital in the early 1430s following the Aztec conquest of several cities of which she had been patron. Her statue, which was effectively "captured" from those conquered polities, was removed to Tenochtitlan and literally imprisoned in a special building near the main temple. There, as an symbol of the state's growing military power, her "hunger" was henceforth ritually appeased with sacrificed war captives.

It is this extension of the goddess of female reproduction into the operation of a male-run imperialist government that explains the macabre necklace of human hearts, hands, and liver worn in a colonial manuscript painting of a frightful skeletal woman with monstrous joints, a protruding tongue, and the shell-tipped skirt often worn by Cihuacoatl (Figure 6). Cihuacoatl here represents not an enemy of the state so much as she does the enemy. The commentary that accompanies the image reads "This is a figure that they call Tzitzimitl . . ." (Boone 1983:214). The name Tzitzimitl refers to a group of hostile nocturnal demons collectively known as Tzitzimime who were believed to descend headfirst to earth during eclipses when, like sorcerers, they could devour the living (*Codex Telleriano-Remensis* 18v; *Codex Ríos* 27v).²⁴ Itzpalpatl was a Tzitzimitl, and another of Quilaztli's names was, in fact, Tzitzimichiuhatl, or "Tzitzimitl Woman" (*Leyenda de los soles* 1975: 124; Torquemada 1975, 1:81). As Yaocihuatl, Quilaztli was literally "Enemy Woman".

Cihuacoatl-Quilaztli's dangerous powers are further connoted in this manuscript painting by the paper banners in her tousled hair. Such banners reportedly were worn by the four Tlatelolco harlot-sorceresses mentioned earlier, who were called Cihuatetehuitl, or "Banner Women" (Torquemada 1975, 1:178). Similar banners appear in the hair of a female figure carved on a greenstone slab found in an earlier layer of construction directly underneath the famous relief of Coyolxauhqui (Figure 7). Alfredo López Austin (1979) has related this image to the story of a virgin named Mayahuel, "Powerful Flow" (Sullivan 1982:24), who was carried off by a male deity named Ehecatl who had come in search of a drink that would make men happy (*Histoire du Mechique* 1905:106-07). Her guardian grandmother, whose

Quilaztli who first ground them up in an earthen tub (*Leyenda de los soles* 1975: 121).

²⁴ The Tzitzimime are referred to as "the black ones, the dirty ones, and as *tlatlacecolos*, a term for sorcerers (Burkhart 1989:103, 214).

name was literally Tzitzimitl (Çiçimitl), summoned the other Tzitzimime and pursued the couple, devouring Mayahuel. Ehecatl, however, rejoined and buried Mayahuel's bones, from which grew the first maguey plant, source of the highly nourishing Mexican beverage known as pulque.

López Austin (*Ibid*) argues that the woman in the greenstone relief is Mayahuel herself, here giving birth to the god of pulque. In painted manuscripts, however, Mayahuel takes the form of an anthropomorphized maguey plant and never bears attributes of the Tzitzimime (e.g., *Codex Borbonicus* 8). Moreover, the greenstone relief's location directly underneath the large Coyolxauhqui relief, together with the woman's paper banners, long hair, and exposed, gritted teeth, all suggest that the figure represents not Mayahuel, but her demonic grandmother Tzitzimitl, who unsuccessfully tried to deprive man of pulque. This is supported by her skirt of skulls and crossbones, here edged with symbols of stars and the planet Venus, which appear on other figures of a flattened, monster-jointed woman who alternately either wears the braided back apron and skull buckle seen earlier or gives birth to a small male figure. Many of these sport a huge, grotesque upturned head with gaping mouth and ferocious teeth, which, as we will shortly see, suggests decapitation (Nicholson 1967: Fig. 3).

While Mayahuel's evil grandmother is not expressly said to have been killed in punishment of her insolence, the force of Aztec tradition would imply this. All Tzitzimime had been primordially defeated. The point is made by a (Texcocan) manuscript depiction of a woman named Zitlanmiyah —obviously a variant spelling of Tzitzimitl— who, having left her maguey field with a bowl of maguey juice on her back, is seized by a male warrior (*Codex Xolotl*: Pl. viii). According to the story behind this scene, the warrior, who was fleeing from his enemies, being thirsty, had asked for and been refused a drink. When the selfish Zitlanmiyah proceeded to alert his enemies to his presence, the furious warrior, we are told, cut off her head (Ixtlilxochitl 1975, 1:346).

Coatlicue, often identified as Huitzilopochtli's mother, was also a Tzitzimitl, or enemy. Elizabeth Boone (n.d.) has pointed out that the famous eight foot high Aztec stone statue of a decapitated, dismembered, monster-jointed woman wearing the skirt of interlaced serpents that describes her name, "Snake Skirt", was probably one of several statues representing Tzitzimime reported to have once stood at the main temple (Durán 1987, 1:345; Tezozómoc 1975a:358, 360-61, 486) (Figure 8). The statue has a sheltipped braided back apron and

skull back buckle, monsternmasked shoulders and elbows, and exposed, flacid breasts seen on images of Coyolxauhqui and Cihuacoatl; her necklace of human hearts and hands, like the snake that hangs between her legs, compares with that of the frightful woman labelled "zi zi mitl" in Figure 6.²⁵ Justino Fernández (1972:134) long ago convincingly argued that the two converging serpents which create the creature's monstrous head represent streams of blood gushing from the severed arteries of her neck. The interpretation explains the monstrous head of the relief figures discussed earlier. The giant snakes that likewise form Coatlicue's arms must therefore signify that, like Coyolxauhqui, she has also been dismembered.

Fernández (*Ibid*: 126, 128) observed, moreover, that the Coatlicue appears to consist of a flayed human skin worn over some other body. On the basis of numerous reports that male priests ritually donned the flayed skins of sacrificed female goddess-impersonators, he hypothesized that that body was male (*Ibid*: 119, 128, 131-32).²⁶ The political significance of such male appropriations of female coverings and identity is revealed by a look at the second most powerful person in the Aztec government, a close male relative of the ruler who held as title the name of Cihuacoatl. The first *cihuacoatl*, whose name was Tlacaelel, had received the title as reward for having led the Aztec army that had conquered the southern cities —including Coyoacan— where the goddess had been patron (Klein 1988). With the title went stewardship of the goddess's cult, which, like her captured statue, had been transferred to the Aztec capital. But Tlacaelel received as well the right to henceforth appear in Cihuacoatl's costume on state occasions, leading one Franciscan to write that, "they worshipped a devil in the guise of a woman, named Cihuacoatl", who "when he appeared before men, appeared as a woman" (Sahagún 1953-82, 1:69). The *cihuacoatl*

²⁵ Another extant, albeit badly damaged figure of this set wears a skirt of human hearts, suggesting that her name was Yolotlicue, "Heart Skirt". Although there are no references to a goddess with that name, Sahagún (1953-82, 2:138-40) says that a man and woman were sacrificed during the month festival of Quecholli in honor of the god of the hunt, Mixcoatl. The male victim represented Mixcoatl, the female victim one Yeuatlicue, who is identified here as his consort. Since Yeuatlicue would mean "That Woman", a somewhat meaningless name, it may be a misspelling of Yolotlicue. Also killed at this time were women each named Coatlicue, who were wives of two male gods, Tlamatzinatl and Izquitecatl. The women were slain like deer, recalling the deer-woman Itzpapalotl, consort of Mixcoatl.

²⁶ Women who were sacrificed and then flayed variously represented the goddesses Ilamatecuhtli, Tlazolteotl/Toci, Coatlicue, Huixtocihuatl, and Xilonen. See Sahagún 1953-82, 1:15-16; 2:5-6, 134-40.

appears so dressed as the goddess several times in a painted manuscript, accompanied by a gloss reading *papa mayor*, "supreme priest" (Figure 9).

I have argued elsewhere that Tlacaēl's public transvestism served to advertise and celebrate both his personal and the state's military victory over the southern cities (Klein 1988). I wish to suggest here that since Tlacaēl had been among those Aztec dignitaries who, years earlier, had been forced to return home from Coyoacan in women's dress, his ritual cross-dressing may have been further intended to avenge that insult. According to one source, Moctecuhzoma I put woman's clothing on one of his war captains as a sign of the latter's military cowardice; the hapless warrior was then paraded in the marketplace and, ultimately, castrated (Suárez de Peralta 1878: 104-05). Male cross-dressing signified defeat, as well, as the formerly most powerful of the lords of Tlatelolco to survive the fall of Mexico to the Spaniards was described as wandering about in the ragged dress of a woman (Berlin and Barlow 1980:74). Similarly, Tarascans upset about successful Aztec advances complained that "They have put women's underskirts on all of us!" (Krippner-Martínez 1991: 191).

Much, then, as Maya men in recent times have worn tattered women's dresses at certain saints' festivals to mock certain male public officials, Tlacaēl may have been mocking both his past and present enemies when he appeared in the captured Cihuacoatl's costume (Briccker 1973:181-83). This would explain why he so dressed when he went to meet Motecuhzoma I on the latter's triumphant return from at least one major battle (Durán 1976, II:431). Since the sources make it clear that to assume the dress or insignia of another's office was regarded as a grave insult to both the "rightful" office holder and his kin, demonstration of the ability to do so without need to fear retaliation would have been the ultimate sign of personal triumph and the enemy's total degradation (Bandelier 1880:627). In Tlacaēl's case, moreover, the act of appropriating the dress and name of another polity's patron goddess associated that polity's subordination with a loss of femininity akin to the masculinization of other enemy women such as Coyolxauhqui and Quilaztli.²⁷

²⁷ One of the signs of the defeat and degradation of Mexico following the Spanish conquest was the public appearance of the "great lord" of Tlatelolco in the ragged dress of a woman (Berlin and Barlow 1948:74).

The mythohistorical precedent for all these flayings of women appears to have occurred near Colhuacan, a city not far from the site where, years later, the

The Good Woman

The stories and depictions of Coyolxauhqui and the Tzitzimime indicate, then, that the Tlatelolco warrioresses formed part of a mythohistorical tradition in which brazen and depriving women represented the doomed or defeated challenger of male and state authority. The dangers posed by such behavior were communicated sexually in terms of wanton and occult practices, and its unacceptability was expressed culturally as a lack or loss of femininity. This concept of the Enemy Woman certainly would seem to explain the Tlatelolcan women's nakedness and gaudy make-up, as well as their abusive language and obscene slapping of their private parts. But what explains the claim that, accompanied by young boys presumably their own children, some of them expressed their breast milk on their enemies, while others raised their skirts to expose their naked buttocks? Why were the arms taken up by still others not the darts, war clubs, and shields customary for male warriors, but rather the weaving implements and brooms emblematic of a proper female vocation?

To answer these questions we must look at the second major Aztec concept of the warrior woman, one that safely channelled the potentially dangerous aggressions embodied by the concept of Enemy Woman into separate, special domains of value to the male-run state. In this paradigm, which I will call the Good Woman, female aggression served to protect and reproduce men rather than contest their power, and manliness indicated heroic bravery rather than brazenness, excessive sexuality, and deceit.²⁸ Neither wanton nor elusive, never a practitioner of black magic, this woman was always sexually attainable for the

Aztecs would found their capital. The Aztecs, who had recently arrived in the area, had been permitted by the Colhua to settle there. Apparently wishing to provoke hostilities with their benefactors, the Aztecs asked the Colhua king for a bride for their god Huitzilopochtli. The unsuspecting king sent his own daughter, whom the Aztecs then killed and flayed. Trouble broke out when the king, who had been invited to the Aztecs settlement for the wedding, was presented with a male priest wearing his daughter's flayed skin (Durán 1967, 2:41-43; Brown 1984). Gillespie (1989:61) has opined that the male wearer of the skin of flayed women signified not the expropriation of the woman's gender identity by a man so much as the union of both sexes, a sexual composite. Obviously, I disagree.

²⁸ Magali Carrera (1979) has observed that visual images of Aztec women tend to fall into two categories, one of destructive, hostile women, and one of benevolent, nourishing women. She emphasizes that some Aztec goddesses can fall into either of these categories—that is, that Aztec female deities had both destructive and benevolent aspects.

right man, and remained monogamous thereafter. Far from producing aborted or subversive children, or from avoiding motherhood altogether, this warrioress was, moreover, as by now might be expected, the ideal Aztec mother.

This concept of the ideal Aztec woman worked together with that of Enemy Woman to empower the story of the Tlatelolcan warrioresses. It could do so because Aztec ideology defined the proper female spheres of production and influence, as well as the status that accrued from them, in the same male militaristic terms used to characterize the enemy. Virtually all of the tasks deemed appropriate for women were, like inappropriate female behavior, conceived of in terms of military conflict. As the major implement in Aztec woman's on-going "war" household dirt, for example, brooms were ritually used by women in mock combat with male warriors. These ritual battles honored the goddess of lust and adultery, Tlazolteotl or Toci, whom these women represented, and who was herself usually depicted in colonial manuscripts holding a shield and broom (Sahagún 1953-82, 1: Fig. 12; 2:120-21).²⁹ Brooms could therefore symbolize, not just the removal of domestic filth, but the removal of political and moral impurities, as well. For this reason the lascivious Tlatelolcan "Banner Women" mentioned earlier burned bloody brooms as a sign that the Aztec warriors would soon die (Torquemada 1975, 1:178).³⁰

Cihuacoatl-Quilaztli, on the other hand, in Aztec manuscripts usually carries a weaving batten along with a shield, a likely reference to the belief that weaving tools, which have creative powers akin to sexuality, were also weapons capable of destruction (Figure 10).³¹ During a

²⁹ The evidence that food preparation was perceived as a "battle" is admittedly scant, but it has to be significant that the Atamalqualiztli festival held every eight years was intended to give the maize (corn) a rest because "we brought much torment to it . . . we ate [it], we put chili on it, we salted it, we added saltpeter to it, we added lime. As we tired it to death, so we revived it" (Sahagún 1953-82, 2:178). Cooking could also be used as a weapon. The ancient Toltec capital city, Tula, was said to have been destroyed by an old sorceress who, having lured the Toltecs to her hearth with the odor of her toasted maize, proceeded to slay them all (Sahagún 1953-82, 3:31).

³⁰ The blood on the brooms used as weapons in Aztec rituals had been let in self-sacrifice, a penitential act involving the pricking of one's skin with a sharp object, usually a maguey thorn, and then passing straws through the openings to encourage the blood to flow. The blood so released in effect removed the penitent's "sins". The Tlatelolcan sorceresses' bloody brooms, which were burned just as penitents normally burned their straws at the completion of autosacrifice, are said to have been made of straws used in autosacrifice (Torquemada 1975, 1:178).

³¹ For elaboration of the idea that weaving had sexual connotations in ancient Mesoamerica, see Peter Furst 1975:236, Thelma Sullivan 1982:14-15, and Stacy

month festival celebrating the rain gods, the breasts of anthropomorphic dough images of local mountains were slashed with a weaving batten (Sahagún FC 2:29, 141). The chronicler Bernardino de Sahagún (1953-82, 2:29) compared this batten to a machete, the rural male weapon and production tool par excellence, whose name is applied to weaving sticks today (n.d.a:10). Geoffrey and Sharisse McCafferty (n.d.a:3; n.d.b:18) have also argued that spindle whorls were metaphorical shields, since a number of clay whorls found at Cholula are painted with motifs seen on depictions of Aztec war shields. Although the chronicles do not actually describe the act of weaving as a battle, it is telling that the present-day Huichol of West Mexico, who speak a language related to that of the Aztecs, perceive it as a form of hunting, for hunting for the Aztecs was an analogue of war.³² Huichol women help their men to trap deer through their weaving, as the loom is believed to ensnare the deer by capturing its soul (Fikes 1985:217-22; see also Schaefer 1990:330-32). As late as the seventeenth century, the Aztecs' descendants were invoking "Cihuacoatl, the female warrior" for success in deer hunting, the goddess's name here referring to the rope used to snare the prey (Andrews and Hassig 1984:98).

The household instruments flung at the Aztecs by the Tlatelolcan warrioresses thus must be understood as magical weapons, womanly counterparts to the darts and spears hurled by men. The same can be said for their exposed bodies, moreover, for the Aztecs likened the reproductive organs to weapons, and sexual intercourse and human reproduction to war. The potency of the image of the Tlatelolcan women who slapped their naked privates and exposed their buttocks can only be fully understood in light of the widespread Mesoamerican belief that exposed female genitalia can subdue aggression. The belief is well documented for many rural Mexicans living today, nowhere better than among the Maya speakers of highland Chiapas, many of whom were under Aztec control at the time of the Spanish conquest.³³ In the mock bullfights performed in Zinacantan, for example, men dressed

Schaefer n.d.a.,n.d.b, 1990:39. In these scenarios, the weaving batten is a male (phallic?) symbol.

³² This is best seen in the legends of defiant women like Quilaztli who turn into animals at will only to attract the arrows of their male kinsmen (Torquemada 1975, 1:178). These men are expressly said to be hunters. The accounts of these incidents frequently conflate hunting and warfare (see also *Leyenda de los soles* 1975:123).

³³ See especially Victoria Bricker (1973:16-17, 117), but also Benjamin Colby 1967:423, 4n).



FIG. 1. The battle with Tlatelolco, Durán's *Historia de las Indias de Nueva España*.
(Courtesy of the Hispanic Foundation, Library of Congress)

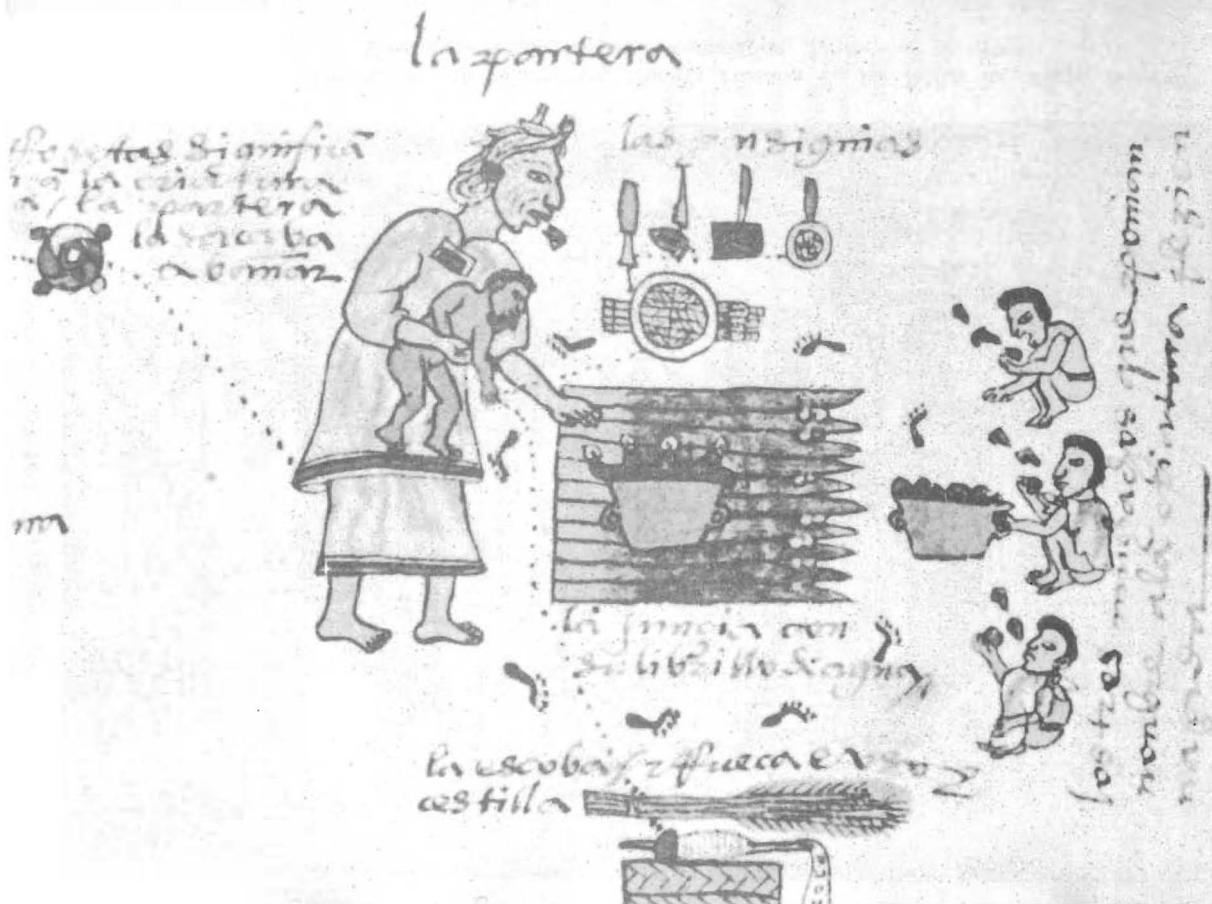


FIG. 2. Midwife bathing a newborn. From *Codex Mendoza*, 57.v
(From Echeagary 1979, lám. LVIII 57v)



FIG. 3. The battle with the Tepanecs, Durán's *Historia de las Indias de Nueva España*.
(Courtesy of the Hispanic Foundation, Library of Congress)



FIG. 4. The Coyolxauhqui relief. Stone. Templo Mayor.
(From Solís 1991, fig. 87)



FIG. 5. Relief of Cihuacoatl-Quilaztli. Stone.
(From Carrasco and Matos 1992, p. 43)



FIG. 6. Tzitzimitl. *Codex Magliabechiano*, 76r.
(After Nuttall 1978, pl. 76)



FIG. 7. Tzitzimitl. Greenstone plaque. Templo Mayor.
(From López Austin 1979, fig. 4)



FIG. 8. Coatlicue. Stone.
(From Carrasco and Matos, 1992, p. 42)



FIG. 9. The *cihuacoatl*. *Codex Borbonicus*, 23.
(From Nowotny 1974, pl. 23)



FIG. 10. Cihuacoatl-Quilaztli. *Codex Magliabechiano*, 45r.
(From Nuttall 1978, p. 45)



FIG. 11. Cihuateteo. Stone. (From Matos 1988b, p. 81)

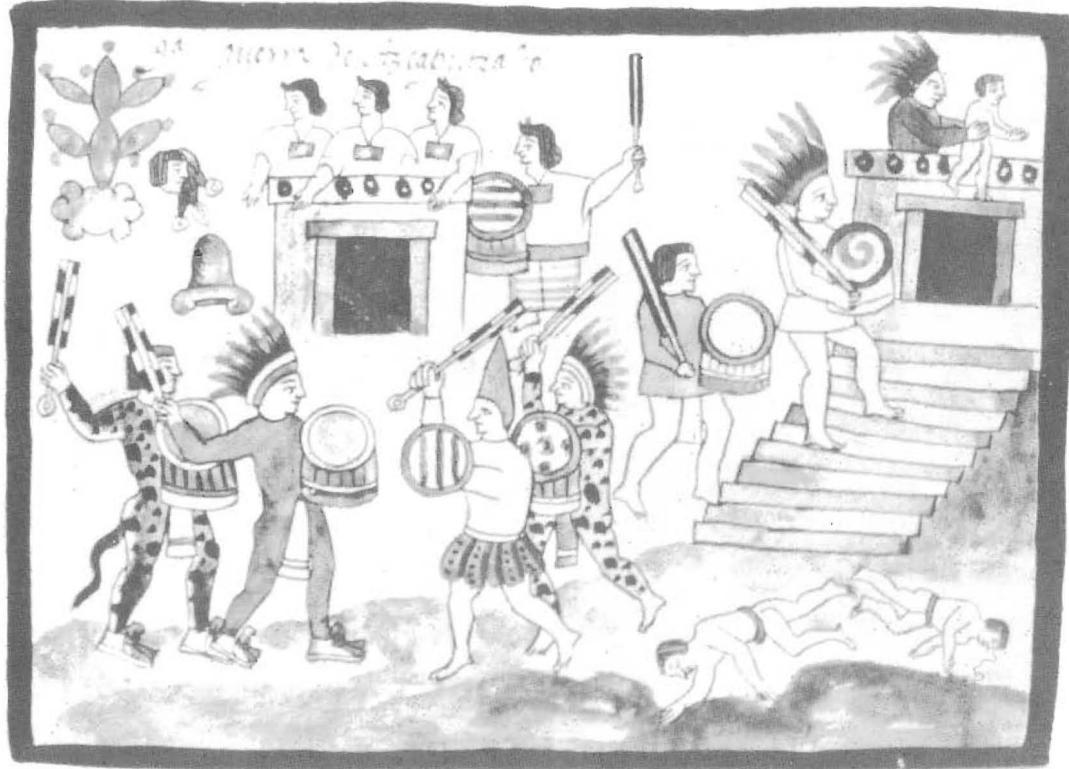


FIG. 12. The Battle with Azcapotzalco. Tovar Manuscript.
(From LaFaye 1972, pl. III)

as "Grandmothers" lift their skirts to expose their (theoretically) female genitals in order to keep the bull from killing their ceremonial husbands. Victoria Bricker (1973:16-17) explains that the Zinacantecos, like their neighbors, the Chamulas, believe that women can tame or cool "hot" male objects such as bulls and guns. Chamulans contend, in fact, that their women actually fought alongside their men during the Caste War of 1867-1870, and that they did so, like some of the Tlatelolcan women, by exposing their buttocks to the enemy so that the Ladino guns would not fire.

According to one rendition of this event, these posturing women functioned as human shields, saving their men by literally receiving the enemy's bullets in their anuses (Bricker 1973:117).³⁴ As with us, the Aztecs rooted the word for shield in their words meaning "to be covered", "to be defended", "to be protected" (Siméon 1977:103). This association of the protective war woman with the chief item of male armor, the shield, may date back to Pre-Aztec times in Central Mexico, since the chief deity at the Classic period site of Teotihuacan appears to have been a militaristic woman whose face or body was literally a shield (Taube 1983; Klein n.d.). In Aztec mythohistory the caretaker of the national patron and war deity Huitzilopochtli is sometimes described as a woman named Chimalma, "Shield" (*Codex Azcatitlan* 3; *Codex Aubin* 1980:13), while the mother of the god Quetzalcoatl, the founder of the Aztec nobility, was called Chimalman, "Resting Shield" (*Leyenda de los soles* 1975:124).³⁵ That the female organs were associated with shields may also account for a reference to Huitzilopochtli having emerged from his mother's womb on a shield (Garibay 1940:7).

Aztec literature accordingly equates sexual intercourse with warfare and conquest, implying male penetration of the woman's shield. Chimalma(n), or "Resting Shield", succumbed sexually to Quetzalcoatl's future father only after deflecting the arrows he fired at her while she stood, naked, on her shield (*Leyenda de los soles* 1975:124). Equally telling, a Chalcan song metaphorizes male sexual arousal as the grasping of a plumed shield on the battlefield (Garibay 1968:57; see also Quezada 1975:62-70). The song, which was composed to taunt an

³⁴ The story invokes Gilbert Herdt's (1981:173, 22n) report that Sambia men in New Guinea metaphorically refer to the female genital area as a whole as a "shield".

³⁵ In *Codex Azcatitlan V* several women appear as caretakers of Aztec deities during the early stage of the migration.

Aztec ruler who had tried unsuccessfully to defeat Chalco, portrays him as incapable of seducing women, and thus as one whose “spindle cannot dance”, whose “weaving stick cannot weave” (Quezada 1975: 62-70). The Aztecs thus fall into that common, if not universal category of peoples who have defined warfare in terms of male/female sexual relations —who have, in other words, construed the opposition of war to peace, aggression to resistance, and victory to defeat, in terms of gender (Freeman 1989:304-05).³⁶

Like the ancient Greeks, finally, the Aztecs likened childbirth to battle, and the parturient to a mighty warrior. The woman who was having a difficult labor was urged “to seize well the little shield”, and “to imitate the brave woman Ciuacoatl, Quilaztli” (Sahagún 1953-82, 6:160). A Spanish writer reports that a newly delivered Aztec noble-woman was told:

[Thou hast] accompanied thy mother, Ciuacoatl, the noblewoman Quilaztli . . . Thou hast made war, thou hast skirmished, thou hast exerted thyself, thou hast taken well, seized well thy shield, thy club. Now our lord hath moved, hath placed apart, to one side, the tribute of death (*Ibid*:194).

The midwife praised her because she had been brave like an eagle or ocelot warrior, a direct reference to the two highest male military orders, and because like them she “had taken a captive, had captured a baby” (*Ibid*: 167, 179; cf. 180, 185).³⁷

³⁶ Freeman (1989:304-05) credits Helene Cixous's (1986) argument that the couple provides the basic organizational pattern of Western thought, the result being that every opposition is not only sexed, but has a gender; she explains its facile relation to warfare in terms of Elaine Scarry's (1985) point that “war is a contest”.

³⁷ The comparison was played out in the male arena as well when Aztec warriors declined to join their kin in ritually eating the remains of the war captives they had presented for sacrifice. According to one chronicler, the warrior contended that he had to abstain from the rite because he regarded his prisoner as if he were a “beloved son” (Sahagún 1953-82, 2:54). The ideological nature of this trope is made clear in the additional comment that at the time of capture, the captive in turn referred to his captor as his “beloved father” (*Ibid*:54). The male identification of warfare with childbirth may be an example of male discursive appropriation of the terms of female sexuality, a reversal of the process I have been emphasizing. It is often noted, for example, that Aztec rulers, like their patron deity Huitzilopochtli, were addressed as “father and mother of all” (Durán 1967, 2:134). While this incorporation of the female productive sphere into the realm of men may imply a recognition of the unique powers of women, it serves the same (male) political ends as the militarization of the discourse on women.

This equation of the parturient with the male warrior was clearly honorific for the former, surely functioning to encourage women to take the risks of reproduction by assuring them of a status theoretically as great as men's. It formed, moreover, part of a broader tendency to describe the ideal Aztec woman, who as we have seen was actually comparatively passive and domestic, as a manly warrioress. One ruler, for example, assured his daughter that by behaving well she would be honored as though she were "in the halls of those who through their exploits in war merited honor"; she would thus "assume the shield like the good soldiers" (Sahagún 1953-82, 6:97, 11n). Women born on the day One Flint were expected to become courageous, strong, hardy, and "reckoned as a man"; those born on One Deer, another auspicious day, were "considered as a man, esteemed as if a man . . ." (*Ibid.* 4:9, 79). Whereas Enemy Woman's aggressiveness, then, was seen as merely brazen and unfeminine, that of the good Aztec woman, indeed ideal femininity itself, was characterized as brave, and as manly.

Women who died in childbirth, despite their failure, accordingly were described as having "suffered manfully" and young warriors tried to steal their hair or middle finger to increase their own bravery in battle (Sahagún 1953-82, 6:164, 162).³⁸ Those childbearers who died along with their first child, moreover, were accorded an afterlife that approximated that of warriors who had died in battle or on the enemy's sacrificial stone. Dead warriors were said to go to a special paradise at the eastern horizon, where they daily escorted the rising sun to its noontime zenith; after four years they joyously returned to earth as birds and butterflies to suck nectar from the flowers (*Ibid.* 3:49). The dead women, like women who had been killed in warfare, took over this responsibility each day at noon, when, dressed for war, they conducted the sun from zenith to its disappearance at the western horizon.

The breast milk *expressed* by the Tlatelolcan women, then, like the small fighting boys who accompanied them, surely refers to this analogy of motherhood to warfare; it suggests that the women intended to weaken the Aztec warriors by reducing them to the status of infants.³⁹

³⁸ Less noble youths tried to get a forearm so they could paralyze the inhabitants of houses they wished to rob (Sahagún 1953-82, 4:101, 103, 162; 10:39). To prevent all of this, the deceased's male kin guarded her body for four nights prior to her burial (*Ibid.* 6:161).

³⁹ Sütterlin (1989:73) reports, in contrast, that some women in Australia and New Guinea claim that they hold or present their breasts in times of danger to show that they are mothers and therefore should be spared.

At the very least it manifested Tlatelolco's contempt for the Aztecs, much as the army of youths sent by the Aztecs against Cuitlahuac was apparently formed to show contempt" for that city (Durán 1967, II:20). The same analogy is implicit in an Aztec hymn dedicated to Cihuacoatl-Quilaztli, in which she is repeatedly addressed as "Our Mother", "War Woman" (*ibid.*, 2:236). The Tlatelolco warrioresses, however, clearly represent an abuse, a misdirection of female sexuality and woman's reproductive weapons, which opposes them to the good wife and mother. It is this misplacement of their aggressions that identifies them instead, with the state's metaphoric nemesis, Enemy Woman.

It must be recognized, however, that the ideological parallel between the domestic, reproductive woman and the militarily successful man was intrinsically assymmetrical and fictive. This is evident in the fate of the dead parturients, who, in contrast to the dead warriors, went to live and work in the western sky, the place of darkness and the sun's descent, where the Aztecs located the entrance to the land of the dead. These unhappy women also returned to earth at night and on unlucky days to look for their lost female clothing and equipment —that is, for their lost femininity (*Ibid.*, 6:162-63, MacLachlin 1976:50). Like the Tzitzimime, and especially Cihuacoatl-Quilaztli, they might wreak havoc at these times —specifically sickness and deformities such as hare lips and crossed eyes on other women's children. They were therefore regarded by the living as "inhuman ones, mockers of the people", and as hateful, furious, and immodest (*Ibid.*, 4:41, 107). Children were kept indoors and offerings made to statues of them, statues which may well be those we see today of macabre skeletal women with attributes of the Tzitzimime (Figure 11).⁴⁰

In Aztec ritual, moreover, women never impersonated male deities; they never wore men's outer coverings to signify the destruction and expropriation of their masculinity. Nor were male deities ever represented as effeminate in Aztec literature.⁴¹ Opposition to the state was

⁴⁰ My emphasis here on the negative implications of the fate of women who had died in childbirth is at odds with that of other Aztec scholars, who argue that the fact that Aztec women were offered an afterlife similar to that of dead warriors essentially put them on an equal ideological footing (see, e.g., Sullivan 1966, 1982; McCafferty n.d.b., 1988).

⁴¹ Burkhardt (1989) says one source states that the god Tezcatlipoca impersonated a woman in order to seduce his rival Quetzalcoatl, and so disgrace him, but she does not cite her source and I am unaware of it. In one incident, however, Tezcatlipoca did turn into an old women who destroyed the Toltecs with the odor of her toasted maize. In this story, however, as elsewhere, Tezcatlipoca is allied

always expressed in terms of opposition to "male", or "manly" men, whether by unfeminine women or effeminate men. Women's militarism, as we have seen, was nearly always metaphorical, and it is clear that their feminine weapons, when misemployed in actual warfare, were in the end regarded as a sign of desperation and a joke. An Aztec song addressed to an enemy speaks derisively of "your arms of woman... your shields of woman", and adds that one can only laugh at them (Garibay 1940:40). This is consistent with the report that the Tlate-lolcan ruler intended for his women warriors to serve only as a temporary diversion, and by the fact that the strategy failed (Durán 1967, 2:263). Barlow understood this when he characterized the Aztec version of their story as a mockery of the defeated enemy, pointing out that in the Tlatelolcan version, the women fight like real men.

Conclusion

The power of the discursive motif of the fighting woman to resolve the inherent contradictions in these various representations of Aztec women is perhaps most apparent in this Tlatelolcan version of the story. For here, and only here, in the oral history of the Aztecs' enemies, do we finally see women who take up real arms to defend their people, and who, like the Good Woman, support the efforts of their government. The ease with which Enemy Woman could be transformed into such an opposite is further manifest in a later, Spanish copy of a second, abridged version of the same manuscript whose illustration we have been studying. For some unknown reason, the abridged version, now known as *Codex Ramírez*, eliminated all reference to the lecherous Tlatelolcan warrioresses and, unlike the original, did not illustrate the battle (*Codex Ramírez* 1975:69-70). The copiest, Juan de Tovar, however, because he hoped his manuscript would persuade his fellow Jesuits to double their efforts to convert the natives, commissioned numerous new illustrations, for which his artist often turned to the original for inspiration (Couch 1989:151, 191, 194; LaFaye 1972:60-61). In doing so, the artist elected to use a modified version of the original depiction of the Tlatelolco battle to illustrate the story of the earlier

with the forces of evil and is described as a sorcerer; elsewhere he is portrayed as a "sodomite" (e.g., Sahagún 1953-82, 3:12). His behavior is thus socially decidedly undesirable.

battle with the ill-fated Tepanecs (Couch 1989:369) (Figure 12).⁴² The strutting naked mothers to the right of the original have been eliminated in the copy, and the naked women on the nearby rooftop, who hurled their brooms and weaving tools at their advancing enemy, have been converted into an unarmed, well dressed, sequestered group. The doomed women are defended by a lone, likewise fully dressed woman armed exclusively with a male war shield and club (*Ibid.*: 42, Pl. III).

The secret of the effectiveness and flexibility of the motif of the Aztec War Woman in these various texts and pictures is their mutual dependence on male values to characterize both ideal and undesirable female behavior, and by means of these, appropriate political behavior for women. Because aggression itself, like bravery, was essential to a state which depended on warfare, the wrongdoings of Enemy Woman were, like the virtues of her opposite, the Good Woman, identified with male strength and aggressivity, and the visual and verbal signs of the one overlapped—indeed were partially identical to—those of the other. It was this shared signage that made it possible for the Aztecs to so effectively combine, if not conflate, the contradictory messages of these concepts in single motifs such as that of the Tlatelolcan warrioresses, and for their enemies and successors to so readily adapt them to another purpose. In the end, of course, this same reliance on male rhetoric helped to ensure that all women, both “good” and “bad”, like the state’s political enemies, were doomed to lose the contest.⁴³ In Aztec ideology,

⁴² The illustration in the original of the Coyoacan remembrance of the war with Azcapotzalco was later used as a model for the illustration of the later Aztec war with Coyoacan.

⁴³ Marina Warner (1981:215-17) makes the same point with regard to the ancient Greek Amazons, who by virtue of being admired for their speed, courage, aim, and endurance, simply reaffirm male superiority. I have considered the possibility that the story of the Tlatelolcan women was a post-conquest invention inspired by the conquerors’ keen interest in the legends of the Amazons, but see no evidence of a relationship (see Leonard 1949:36-52). Likewise, I know of no biblical or other medieval/renaissance European prototype. George Devereux (1981:29-30, 57, 60), citing Herodotus, Plutarch, and Artemidorus, does discuss ancient Egyptian, Etruscan, and Greek incidents in which exposed female genitalia, actual or graven, were used to insult an enemy by imputing cowardice. Similarly, the Arabs who in the tenth century were trying unsuccessfully to defend Moslem Crete from the Greeks reportedly placed on their city walls “a strange woman, a sort of sorceress, who gesturing and swinging her body indecently, challenged the Byzantines” (Vassilos Christides 1984: 180). That such body language is probably a universal is indicated by Cervantes de Salazar’s (1985:721) claim that the Spanish conquistador Cristóbal de Olid presented his buttocks to the Aztecs a show of his contempt for them. For no other culture than the Aztec, however, have I found a story of naked, obscene women, who fight with their own body parts and excretions, having been sent into battle.

those who fought with their femininity were simply part of a discursive strategy that bolstered, not just the sovereignty of the state itself, but concomitantly the power and authority of men.

BIBLIOGRAPHY

- "Anales de Cuauhtitlan." In *Códice Chimalpopoca: Anales de Cuauhtitlan 1975 y Leyenda de los soles*, trans. Primo Feliciano Velázquez, p. 3-68. Instituto de Investigaciones de Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- ANDREWS, J. Richard, and Ross Hassig, trans. & eds. *Treatise on the Health and Superstitions That Today Live Among the Indians Native to This New Spain, 1629*, by Hernando Ruiz de Alarcón. University of Oklahoma Press, Norman.
- BANDELIER, Adolf F., "On the Art of War and Mode of Warfare of the Ancient Mexicans." *Reports of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University*, vol. 2, p. 95-161. Cambridge.
- BARLOW, Robert H., *Tlatelolco, Rival de Tenochtitlan*, ed. Jesús Monjarrás-Ruiz, Elena Limón, and María de la Cruz Paillé H. Vol. 1 of *Obras de Robert H. Barlow*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México/Universidad de las Américas, Puebla.
- 1949 "Codice Azcatitlan." *Journal des Société Américanistes de París*, n.s. 2, 38: 101-35, with separate reproduction of the manuscript in 29 plates. Paris.
- BERLIN, Heinrich, and Robert BARLOW, *Anales de Tlatelolco y Códice de Tlatelolco*. Ediciones Rafael Porrúa, México.
- BIALOSTOSKY DE CHAZÁN, Sara, "Condición social y jurídica de la mujer azteca." En *Condición jurídica de la mujer en México*, ed. Sara Bialostosky de Chazán, et al. Facultad de Derecho, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- BLAFFER, Sarah C., *The Black-Man of Zinacantan: A Central American Legend*. University of Texas Press, Austin.
- BOONE, Elizabeth Hill, *The Codex Magliabechiano and The Lost Proto-type of the Magliabechiano Group*. Book 2 of *The Book of the Life of the Ancient Mexicans: The Codex Magliabechiano*. University of California Press, Berkeley.

- n.d. "A Reevaluation of the 'Coatlicue'." Paper presented at the 37th Annual Meeting of the Mid-America College Art Association, Albuquerque, New Mexico, 1973.
- BRICKER, Victoria Reifler, *Ritual Humor in Highland Chiapas*. University 1973 of Texas Press, Austin.
- BROWN, Betty Ann, "Ochpaniztli in Historical Perspective." In *Ritual 1984 Human Sacrifice in Mesoamerica*, ed. Elizabeth H. Boone, p. 195-210. Dumbarton Oaks, Washington, D. C.
- BURKHART, Louise, *The Slippery Earth: Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*. University of Arizona Press, 1989 Tucson.
- CARRASCO, Pedro, "Royal Marriages in Ancient Mexico." In *Explorations 1984 in Ethnohistory*, ed. H. R. Harvey and Hanns J. Prem, p. 41-81. University of New Mexico Press, Albuquerque.
- CARRERA, Magali Marie, *The Representation of Women in Aztec-Mexica Sculpture*. University Microfilms (#79244860), Ann Arbor.
- CERVANTES DE SALAZAR, Francisco, *Crónica de la Nueva España*. Editorial 1985 Porrúa, México.
- CHRISTIDES, Vassilios, *The Conquest of Crete by the Arabs (ca. 824): A 1984 Turning Point in the Struggle between Byzantium and Islam*. AHHNAI.
- CIXOUS, Helene, "Sorties." In *The Newly Born Woman*, trans. Betsy Wing, 1986 p. 63-132. Minnesota University Press, Minneapolis.
- CODEX AUBIN, *Histoire de la Nation Mexicaine Depuis le départ d'Aztlan 1893 jusqu'à l'arrivée des Conquérants espagnols (et au delà 1607)*, trans. Feu J.-M.-A. Aubin. Librairie Orientale et Américaine, Maisonneuve Frères, éditeurs, Paris.
- Codex Borbonicus*, see Novotny 1974
- Codex Magliabechiano*, see Nuttall 1978
- Códice Ramírez, "Códice Ramírez." En *Crónica mexicana/Códice Ramírez*, ed. D. Manuel Orozco y Berra, 2d ed. Editorial Porrúa, 1975 México.
- Codex Xólotl*, see Dibble 1980
- COE, Michael D., and Gordon WHITTAKER, trans. & eds. *Aztec Sorcerers 1982 in Seventeenth Century Mexico: The Treatise on Superstitions by Hernando Ruiz de Alarcón*. Institute for Mesoamerican Studies, Publication No. 7, SUNY, Albany.

- COLBY, Benjamin, "Psychological Orientations." In *Handbook of Middle American Indians*, ed. Robert Wauchope, vol. 6, p. 416-31. University of Texas Press, Austin.
- CORDRY, Dorothy, and Donald CORDRY, *Mexican Indian Costumes*. University of Texas Press, Austin.
- COUCH, N. C. Christopher, *Style and Ideology in the Durán Illustrations: An Interpretive Study of Three Early Colonial Mexican Manuscripts*. University Microfilms, Ann Arbor.
- DEVEREUX, George, *Baubo: Die Mythische Vulva*. Trans. Eva Moldenhauer. Syndikat, Frankfurt am Main.
- DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal, *The Discovery and Conquest of Mexico, 1517-1521*, trans. A. P. Maudslay. Farrar, Straus & Cudahy, New York.
- DIBBLE, Charles, ed., *Codex Xólotl*, 2 vols. Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- DURÁN, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, ed. Ángel M. Garibay K., 2 vols., Editorial Porrúa, México.
- FERNÁNDEZ, Justino, *Coatlicue: estética del arte indígena antiguo*. Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- FIKES, Jay Courtney, *Huichol Identity and Adaptation*. University Microfilms, Ann Arbor.
- FREEMAN, Barbara, "Epitaphs and Epigraphs: 'The End(s) of Man?'" In *Arms and the Woman: War, Gender, and Literary Representation*, ed. Helen M. Cooper, Adrienne Auslander Munich, and Susan Merrill Squier, p. 303-22. University of North Carolina Press, Chapel Hill.
- FURST, Peter, "The Thread of Life: Some Parallels in the Symbolism of Aztec, Huichol, and Pueblo Earth Mother Goddesses." In *Balance y Perspectiva de la Antropología de Mesoamérica y del Norte de México*, p. 235-45. XIII Mesa Redonda, Sep. 9-15, 1973, Jalapa. Sociedad Mexicana de Antropología, México.
- GARIBAY KINTANA, Ángel María, *Poesía náhuatl*, Vol. 3. Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

- 1940 *Poesía indígena de la Altiplanicie, divulgación literaria.* Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- GILLESPIE, Susan D., *The Aztec Kings: The Construction of Rulership in Mexica History.* University of Arizona Press, Tucson.
- GONZÁLEZ TORRES, Yólotl, *El culto de los astros entre los mexicas.* Secretaría de Educación Pública, México.
- GRAULICH, Michel, "Les femmes aztèques dévoreuses de coeurs." In *Magie, Sorcellerie, Parapsychologie*, p. 147-55. Universite de Bruxelles.
- GUERRA, Francisco, *The Pre-Columbian Mind.* Seminar Press, New York.
- 1971
- HEMMING, John, *The Conquest of the Incas.* Harcourt Brace, Jovanovich, 1970 New York.
- HERDT, Gilbert, *Guardians of the Flutes: Idioms of Masculinity.* McGraw Hill, New York.
- HERRERA, Antonio de, *Historia general de los hechos de los Castellanos en las Islas y Tierra Firme del Mar Océano*, vol. 6. La Real Academia de la Historia, Madrid.
- HEYDEN, Doris, "La diosa madre: Itzpapalotl." *Boletín del I.N.A.H.*, 1974 Época II octubre-diciembre: 3-14. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- HISTORIA DE LOS MEXICANOS, "Historia de los mexicanos por sus pinturas." En *Nueva colección de documentos para la historia de México*, ed. Joaquín García Icazbalceta, vol. 3, p. 228-63. Francisco Díaz de León, México.
- HISTOIRE DU MECHIQUE, "Histoire du Mechique: manuscrit français inedit du XVIe siècle", ed. M. Edward de Jonghe. *Journal de la Société des Americanistes n.s. 2:* 1-41. Paris.
- IRIZARRY, Estelle, "Echoes of the Amazon Myth in Medieval Spanish Literature." In *Women in Hispanic Literature: Icons and Fallen Idols*, ed. Beth Miller, p. 53-66. University of California Press, Berkeley.
- IXTLILXÓCHITL, Fernando de Alva, *Obras históricas*, ed. Alfredo Chavero. 1975/85 2 vols. Editorial Nacional, México.
- KAPLAN, E. Ann, "Introduction." In *Women and Film: Both Sides of the Camera*, p. 1-20. Methuen, New York.

- KARTTUNEN, Frances, and James Lockhart, eds. *The Art of Nahuatl Speech: The Bancroft Dialogues*. UCLA Latin American Center, Los Angeles.
- KLEIN, Cecelia F., "Post-Classic Mexican Death Imagery as a Sign of Cyclic Completion." In *Death and the Afterlife in Pre-Columbian America*, ed. Elizabeth P. Benson, p. 69-85. Dumbarton Oaks. Washington, D. C.
- n.d.a. "Fighting with Femininity: Aztec Imagen of Women Warriors." Paper presented at the 1990 Annual Meeting of the Southwestern Anthropological Association, Long Beach, California, April, 1990.
- 1988 "Rethinking Cihuacoatl: Aztec Political Imagery of the Conquered Woman." In *Smoke and Mist: Mesoamerican Studies in Memory of Thelma D. Sullivan*, ed. J. Kathryn Josserand & Karen Dakin, Part i, p. 237-77. BAR International Series 402. B.A.R., Oxford.
- KRIPPNER MARTÍNEZ, James, "The Politics of Conquest: An Interpretation of the 'Relación de Michoacan'." *The Americas* 47(2): 177-98.
- LAFAYE, Jacques, ed., *Manuscrit Tovar: Origine et Croyances des Indiens du Mechique*. Akademische Druck-ü Verlagsanstalt, Graz Austria.
- LAS CASAS, Bartolomé de, *Apologética historia de las Indias*. Nueva Biblioteca de Autores Españoles, vol. 13: Historiadores de Indias, vol. 1. Madrid.
- LEONARD, Irving, *Books of the Brave*. Harvard University Press, Cambridge.
- LEYENDA DE LOS SOLES, "Leyenda de los soles." En *Códice Chimalpopoca: Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los soles*, trans. Primo Feliciano Velázquez, p. 119-42. Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, "Iconografía mexica: el monolito verde del Templo Mayor." *Anales de Antropología* 16: 133-53.
- 1982 "La sexualidad entre los antiguos nahuas." En *Familia y sexualidad en Nueva España*, p. 141-76. Colección Secretaría de Educación Pública/80, No. 41. Fondo de Cultura Económica, México.
- 1988 *The Human Body and Ideology: Concepts of the Ancient Nahuas*, trans. Thelma Ortiz de Montellano and Bernard Ortiz de Montellano. 2 vols. University of Utah Press, Salt Lake City.

- MACLACHLAN, Colin, "The Eagle and the Serpent: Male over Female
1976 in Tenochtitlan. *Proceedings of the Pacific Coast Council of
Latin American Studies* 5: 45-56.
- MATOS MOTEZUMA, Eduardo, *Obras maestras del Templo Mayor*. Fo-
1988a mento Cultural Banamex, México.
- 1987 "Symbolism of the Templo Mayor." In *The Aztec Templo Ma-
yor*, ed. Elizabeth Hill Boone, p. 185-209. Dumbarton Oaks,
Washington, D. C.
- 1988b *The Mask of Death*. García Valadés, México,
- McCAFFERTY, Sharisse D., and Geoffrey G. McCafferty "Powerful Wo-
1988 men and the Myth of Male Dominance in Aztec Society." *Archaeo-
logical Review from Cambridge* 7(1): 45-59.
- n.d.a. "Weapons of Resistance: Material Metaphors of Gender Identity
in Postclassic Mexico." Paper presented at the Annual Meeting
of the American Anthropological Association, Washington, D. C.,
1989.
- 1991 "Mexican Spinning and Weaving as Female Gender Identity."
In *Mesoamerican and Andean Cloth and Clothing*, ed. M. B.
Schevill, J. C. Berlo, and E. Dwyer.
- MENDIETA, Gerónimo, *Historia eclesiástica india: obra escrita a fines
1971 del siglo XVI*. 2d ed. Editorial Porrúa, México.
- MOTOLINÍA, Toribio de Benavente, o *Memoriales o libro de las cosas de
la Nueva España y de los naturales de ella*, ed. Edmundo O'Gor-
man. Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacio-
nal Autónoma de México, México.
- NASH, June, "The Aztecs and the Ideology of Male Dominance." *Signs*
1978 4(2): 349-62.
- NICHOLSON, Henry B., "A Fragment of an Aztec Relief Carving of the
1967 Earth Monster." *Journal de la Société des Américanistes de
París* n.s. 56: 81-94. París.
- NOVOTNY, Karl A., ed., *Codex Borbonicus: Bibliothèque de l'Assemblée
1974 Nationale, Paris (Y120)*. Akademische Druck-ü. Verlagsanstalt,
Graz, Austria.
- NUTTALL, Zelia, *Introduction and Facsimile*. Vol. 1 of *The Book of the
1978 Life of the Ancient Mexicans Containing an Account of their
Rites and Superstitions*. University of California, Berkeley. [Uni-
versity Microfilms facsimile of the *Codex Magliabechiano*].

- ORTIZ DE MONTELLANO, Bernard, "The Body, Ethics and Cosmos: Aztec
1989 Physiology." In *The Imagination of Matter: Religion and Eco-
logy in Mesoamerican Traditions*, ed. David Carrasco, p. 191-
209. BAR International Series 515. B.A.R., Oxford.
- QUEZADA, Noemí, *Amor y magia amorosa entre los aztecas: supervivencia
1975 en el México colonial*. Serie Antropológica 17. Instituto de Inves-
tigaciones Antropológicas, Universidad Nacional de Autónoma,
México.
- RECINOS, Adrian, and Delia Goetz, *The Annals of the Cakchiquels*. Uni-
1953 versity of Oklahoma Press, Norman.
- RODRÍGUEZ VALDÉS, María J., *La mujer azteca*. Universidad Autónoma del
1988 Estado de México, Toluca, México.
- SAHAGÚN, Bernardino de, *Florentine Codex: General History of the Things
1953-82 of New Spain*, trans. Arthur J. O. Anderson & Charles E. Dib-
ble. 13 vols. Monographs of the School of American Research,
No. 14. The School of American Research and the University of
Utah, Santa Fe.
- SALAS, Elizabeth, *Soldaderas in the Mexican Military: Myth and History*.
1990 University of Texas Press, Austin.
- SCARRY, Elaine, *The Body in Paint: The Making and Unmaking of the
1985 World*. Oxford University Press, New York.
- SCHAEFER, Stacy B., "The Loom and Time in the Huichol World." *Jour-
nal of Latin American Lore*.
- 1990 *Becoming a Weaver: The Woman's Path in Huichol Culture*.
University Microfilms, Ann Arbor.
- n.d. "The Loom as a Sacred Power Object in Huichol Culture." In
Art in Small-Scale Societies: Contemporary Readings, ed. Ri-
chard Anderson & Karen L. Field, Prentice Hall. In Press.
- SCHROEDER, Susan, "Indigenous Sociopolitical Organization in Chimal-
1991 pahin." In *Land and Politics in the Valley of Mexico: A Two
Thousand Year Perspective*, ed. H. R. Harvey, p. 141-62. Uni-
versity of New Mexico Press, Albuquerque.
- SELER, Eduard, *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach-
1960-61 und Alterthumskunde*. 5 vols. Akademische Druck-ü. Verlag-
sanstalt, Graz, Austria.

- SIMÉON, Rémi, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicano*, trans. Josefina Oliva de Coll. Siglo Veintiuno, México. 1977
- SOLÍS, Felipe, *Gloria y fama mexica*. Smurfit Carton y Papel de México, 1991 México.
- STENZEL, Werner, "The Military and Religious Orders of Ancient Mexico," *Actas del XLI Congreso Internacional de Americanistas, México, 2 al 7 de septiembre de 1974*, vol. 2, p. 179-87. México. 1976
- SULLIVAN, Thelma, Pregnancy, Childbirth, and the Deification of the Women Who Died in Childbirth." *Estudios de Cultura Náhuatl* 6: p. 63-75. México. 1966
- 1982 "Tlazolteotl-Ixcuina: The Great Spinner and Weaver." In *Art and Iconography of Late Post-Classic Central Mexico*, ed. Elizabeth Hill Boone, p. 7-35. Dumbarton Oaks, Washington, D. C.
- SÜTTERLIN, Christa, "Universals in Apotropaic Symbolism: A Behavioral and Comparative Approach to Some Medieval Sculptures." *Leonardo* 22(1): 65-74. 1989
- TAUBE, Karl A., "The Iconography of Mirrors at Teotihuacan." In *Art, Ideology and the City of Teotihuacan*. 1992
- TEDLOCK, Dennis, trans., *The Popol Vuh: The Definitive Edition of the Mayan Book of the Dawn of Life and the Glories of Gods and Kings*. Simon & Schuster, New York. 1985
- TEZOZÓMOC, D. Hernando Alvarado, "Crónica mexicana." En *Crónica mexicana/Códice Ramírez*, ed. D. Manuel Orozco y Berra, p. 223-701. 2d ed. Editorial Porrúa, México. 1975a
- 1975b *Crónica mexicayotl*, trans. Adrián León. 2d ed. Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- TORQUEMADA, Juan de, *Monarquía india*. 3 vols. 5th ed. Editorial Porrúa, México. 1975
- TOZZER, Alfred M., "Landa's Relación de las Cosas de Yucatán." *Papers of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University*, vol. 18. Cambridge.
- WARNER, Marina, *Joan of Arc: The Image of Female Heroism*. Weidenfeld & Nicolson, London. 1981

- ZANTWIJK, Rudolf van, "Principios organizadores de los mexicas, una introducción al estudio del sistema interno del régimen azteca." *Estudios de Cultura Náhuatl* 4: 187-222. México.
- ZORITA, Alonso de, *Life and Labor in Ancient Mexico: The Brief and Summary Relation of the Lords of New Spain*, trans. Benjamin Keen. Rutgers University Press, New Brunswick.

A STYLISTIC ANALYSIS OF THE *CODEX COZCATZIN*:
ITS IMPLICATIONS FOR THE STUDY
OF POST CONQUEST AZTEC MANUSCRIPTS

ANNE E. GUERNSEY ALLEN

Introduction

For many years it has been generally assumed that the Aztec native tradition of manuscript illustration died out soon after the Conquest. (Kubler, 1961). The works produced in Mexico City and at the Colegio de Santa Cruz in Tlatelolco exhibit at best isolated elements of the native style. Only the documents produced in Texcoco seem to retain their "Aztecness". One reason for his view stems from the focus on Tlatelolcan works produced under the auspices of the Franciscan Friars. When purely secular documents from this area examined however, a different picture emerges. One such manuscript is the *Codex Cozcatzin*, currently housed at the Bibliothèque Nationale in Paris.¹ This paper analyzes the *Codex Cozcatzin* from historical and stylistic perspectives in order to gain insight into its purposes and assemblage and to derive information concerning manuscript production in the Valley of Mexico toward the end of the sixteenth century.²

¹ Since 1890, just three articles have been published which deal directly with the *Codex Cozcatzin*. Boban describes the codex with the illustration of ten of its pages as well as publishing some of the Spanish texts. Barlow provides an incomplete commentary on pages dealing with the rulers of Tenochtitlan and Tlatelolco. Finally Barlow and McAfee transcribe and translate some of the codex's Nahuatl texts.

² I am most indebted to Professor N. C. Christopher Couch for his suggestion of the *Codex Cozcatzin* as the subject of this paper and for all his help and encouragement during the initial stages of codical analysis. I would also like to thank the staff of the Oriental Reading Room of the Bibliothèque Nationale in Paris for permission to view the original document in June, 1988. Without their help this analysis would not be possible. All illustrations are published by the kind consent of the Bibliothèque Nationale and any reproduction without their permission is prohibited. In addition, Professor Mary Elizabeth Smith of Tulane University was

The *Codex Cozcatzin* was a document submitted to the Spanish Court of New Spain in 1572 as part of a claim by the Indians of San Sebastian for repatriation of their land. (Barlow, 1946: 416) Indian land claims were quite common in the Mexican courts soon after the conquest. Most cases were known to incorporate documents that were pertinent to the inhabitants of a town and its surrounding areas. This case was assembled by Don Luis Cozcatzin, mayor of Coyutlan. (Barlow and McAfee, 1946: 188) It can be presumed that the document was compiled under the direction of Cozcatzin and that some, if not all, of the codex was created with his guidance. In land claims, the official court documentation was likely to be in Nahuatl since this was the accepted genre for public legal discourse when Indians were involved. (Karttunen, 1982: 395). Each village had an Indian notary whose main job was the transcription of statements for later court use.

Internal textual evidence indicates that at least part of the *Codex Cozcatzin* was created around 1572. Pictorial evidence indicates a similar date for most of the rest of the manuscript. It is also clear that part of the document is missing.

Contents

The *Codex Cozcatzin* is presently comprised of 17 leaves with text or illustration on both sides. Each leaf is a separate half sheet of European paper, 29 by 22 cm. There are no watermarks discernable when individual sheets are held up to the light. The pages are generally intact, with only small pieces missing around the edges. Some pages appear to have been torn and subsequently repaired, and there is discoloration due to water contact. However, for the most part the painting is undamaged and the text is readable.

Spanish script fills the upper half of page 2r. It describes the distribution of land by the Aztec ruler Itzcoatl in 1439 and states that the people retained the land through cultivation, but lost their claims soon after the Spanish conquest. The displaced Indians are now (1572) attempting to reclaim the land lost by their parents and grandparents. This text is followed by a small cartouche-like empty space.

There is a small amount of Spanish text on page 2v, within a rectangle at the top of the page. (Plate 1) It recounts how one Don Diego most generous in taking the time to read and comment on the original document. I found all her suggestions most valuable. Of course, any errors are my sole responsibility.

married the sister of Motecuhzomah Xocoyotzin and later traveled to Spain. The majority of the page is taken up by an illustration. Prince Motecuhzomah sits, identified by his glyph, next to a nopal growing from a rock surmounted by a royal crown, the symbol of Tenochtitlan. Before the prince is his sister and a man seated upon a low stool. Below this group is a piece of land surrounded by water in which ducks and other animals swim. On the "island" is depicted a structure and a hill with water flowing from it.

The next page, 3r (Plate 1), is divided into four horizontal sections. The sections are subdivided by a vertical line, creating a small square on the left and a large rectangle to the right. Each square contains the Nahuatl name in Spanish text and the glyph for a specific piece of land. In the corresponding large rectangle there is the profile of a seated Indian with his name glyph. To the right of the figure in Spanish is the description of the land: location, acreage, and so forth. Boban (1891: 41) interprets this as a list of Indians displaced from their lands.

Page 3v (Plate 2) is divided into two sections. In the top left is a drawing of the Emperor Itzcoatl, the fourth Aztec ruler. He is accompanied by text in Spanish recounting, as on page 2v. the distribution of lands in 1439. The allocation followed the first defeat of Tlatelolco by Tenochtitlan during Itzcoatl's reign. Below Itzcoatl is a depiction of Axayacatl, the sixth emperor. The accompanying text deals primarily with the succession and military campaigns of this ruler. Axayacatl presided over the second defeat of Tlatelolco in 1473. Like page 3r, pages 4r through 9r contain the four horizontal divisions as well as similar land information. Two addition property descriptions are placed in the upper half of 9v. The rest of the page is covered with Spanish text which continues onto page 10r. The text recounts how Don Diego appropriated the land from the plaintiffs' families through torture, incarceration and exile. This is followed by a small profile depiction of the fifth Aztec ruler Motecuhzomah Ilhuicamina seated on a throne, identified by his accompanying name glyph.

Below the figure of the emperor there is additional writing, also in Spanish. This text briefly recounts how the land was distributed to the ancestors by Itzcoatl, but taken away after the Conquest. It concludes with the statement that this text was written by Juan Luis Cozcatzin as alcalde of Sebastian. Although this statement would provide a logical end for the list of land claims, the back side of the leaf (page 10v)

contains five additional divisions, indicating land and previous owner. Except for the fifth partition, 10v resembles the previous listings.

Pages 10bisr through 14r contain a king list for the rulers of Tenochtitlan and Tlatelolco. (Plate 3) Each page is divided into four quadrants, which contain the traditional profile depiction of an individual seated upon a throne and accompanied by a name glyph. These individuals are recognizable as rulers, not only by their individual glyphs, but also since each wears a royal crown and is seated on a low throne with a back. The kings face each other with the pages rotated so that the top figures look down and the bottom figures gaze upward. Some of the rulers have accompanying script in Nahuatl; however, the majority are accompanied by a large blank space.

The king list is followed by a discussion and depiction of the defeat of Tlatelolco by the forces of Axayacatl in 1473. (Plate 4) It covers two pages (14v and 15r) bound side by side. The illustrations are placed around the outer edges and bottom of the leaves; a depiction of the actual defeat extends across the page separation. The unpainted areas are covered by a description of the causes and events of the battle written in Nahuatl. The format which transverses two pages is also used in the next depiction.

Pages 15v and 16r display a map of the properties in the area of Xochimilco. (Plate 5) Xochimilco is indicated by its glyph, a *tepetyl* or hill sign, with flowers. The map is similar to the *Mapa de Santa Cruz* (Robertson, 1959). Indications of a canal as well as several roads cross the inter-page boundary. Land plots are indicated through rectangles and villages via structures. The genealogies associated with this land are depicted in two ways. The first utilizes the designation of individuals only as profile heads, with their names in European script written beside them. The second type of depiction is the profile seated figure already encountered earlier in the codex. The names of individuals so indicated are written in Spanish script, Aztec glyphs, or both. The relationship of these figures is represented by connecting lines.

The *Mapa* is followed by three pages (16v through 17v) also listing specific parcels of land. (Plate 6) The pages are divided into ten rectangular areas via horizontal lines with a single vertical, marking off sub-sections on the left. The small squares created by the use of the vertical contain land glyphs. This is basically the same format utilized in the land claims at the beginning of the codex, with a greater number of fields and thus less room for each. However, in this case the text is generally limited to the name of the land placed next to the

glyph. The larger area to the right invariably contains a series of colored dots with occasional additional information composed of human and plant depictions.

The last two pages (18r and 18v) consist only of Spanish text. These appear to deal with descriptions of the stars and planets and constitute the final section within the manuscript as it exists today.

Physical and Conceptual Divisions

Based on the above description and page separations, the *Codex Cozcatzin* can be divided into three sections. The first is concerned with the distribution of land in 1439, its appropriation by Don Diego soon after the conquest, and the present (1572) appeal for repatriation to the Court of New Spain. The basic facts of the case are presented along with a list of the lands ceded to certain individuals and a precise description of that land. The language used in the text is Spanish. It would appear that this section was produced under the direction of Cozcatzin and is comprised of pages 2r through 10v. At this point there is a change in subject matter as well as a physical page break; there is no page with illustrations from both the introductory section and the second segment.

The second section is composed of pages 10bisr through 17v and can be physically separated from the land claim segment. The language used here is Nahuatl instead of Spanish. This section begins with the Tlatelolcan and Tenochtitlan king list. The list is followed by pages dealing directly with the defeat of Tlatelolco by Tenochtitlan. Besides a tentative concept and subject link between the king list and the battle, there is a physical bridge. The left-hand page of the battle scene is the back of the last page of the king list (ie., 14r and 14v).

A similar physical connection exists for the Tlatelolcan defeat and the Xochimilco map. Page 15r shows the aftermath of the battle, 15v is the left hand side of the map. In addition, the right hand side of the *Mapa* (16r) is backed by the first of the land lists. While the leafs of section two are grouped physically and through the use of Nahuatl for the written texts, their conceptual linkage is not at first evident.

A possible conceptual tie appears when a map of the area south of the great lake of Mexico is consulted. Tlatelolco, Xochimilco, and the lands mentioned in the final glyphs (Culhuacan, Iztapalapa, Mexicalzinco, Ixtacalco and Tenochtitlan) all are clustered in the territory

southwest of Lake Texcoco. However, this connection via location also applies to the first section of the codex so its value as an subset unification element is weakened.

The lack of geographical reference and the return to the use of Spanish separates the final section from the rest of the *Codex Cozcatzin*. Part three is comprised of the astrological information contained on pages 18r and 18v. The celestial material is unique to the third section of the manuscript, as well as the total lack of any illustration. Page 18 is physically smaller than the other leaves which comprise the codex. Also, the text begins in mid-sentence, indicating that there is missing material. From both a physical and conceptual viewpoint, these pages are a complete anomaly when compared to the rest of the manuscript and were probably not part of the original document.

The subject matter of the *Codex Cozcatzin* focuses on land rights in the area southwest along Lake Texcoco. While this theme unites the majority of the pages, it does not explain why this document contains those specific elements nor provide insight into the logic of their sequencing. In order to further elucidate the structure of the manuscript, it will be necessary to analyze the style of the handwriting, the pictorial elements and the ratio of the information contained in the text versus the painting.

Handwriting Analysis

The script can be initially divided into two parts, Nahuatl and Spanish. Three different hands were determined for the Spanish text found in section one, the land claim documents. Most of the text was written by Hand A: the land claims, and the large areas of text between them. In comparison to other handwriting, Hand A's work is more geometrical and precise. The tail formation in letters such as p, q and y, as well as the upward extensions of l and h, tend toward the vertical. In addition there is great consistency within any sample of Hand A's work. Each small letter "a" is just like every other small letter "a", as well as extreme precision of lineation. The writing by Hand A on pages 3v and 4r (Plate 2) nicely accommodate the irregularities in the paintings, indicating that the text was added after the illustrations were applied to the page.

In contrast to Hand A, the Work of Hand B is much more elegant and elongated. There is a greater tendency to slant extensions as well

as a propensity for adding decorative touches to the letters. For example, the tail of each *y* ends in a ornamental dot. Overall, Hand B's writing appears more like script when compared to Hand A's blocky forms.

Hand B is found on the introductory page 2r and on page 2v in the small rectangle above the three seated figures. (Plate 1) The rectangle overlaps the illustration and was added after the drawing. Given the small ratio of text to illustration and the later addition of the cartouche lines, it is reasonable to assume that the text was added after the painting was rendered.

The location and content of a second sample of Hand B also indicates that the text was added after the illustrations and after Hand A's writing. Hand B appears on page 10r after the small figure of the Emperor. Here the profile drawing marks the end of the major text by Hand A. Below this, Hand B again summarizes the major details and then states that this was written by Juan Cozcatzin. Since it is known that Cozcatzin oversaw the case for the plaintiffs, it is reasonable to assume that he signed and added some of his own comments to the document when it was completed. It also appears that Cozcatzin was not the only one to add to this first section of the codex.

A third handwriting is discernable in the first section. Hand C appears in only one place, the third partition of page 8v. This is the only land claim which carries information in pictorial form other than the afore mentioned land and owner glyphs. Hand C's writing is heavy, with thick lines and a great deal of variation from letter to letter. Also, the lines of text are uneven and do not always stay along the horizontal established at the beginning of each sequence. The area around this writing is discolored and indicates that the original text was obscured and Hand C inserted the current passage instead. The appearance of text in the area normally reserved for the name glyph supports the idea of an intentional obliteration of the original writing and the subsequent additions by Hand C. With the determination of three Hands it is quite clear that three individuals wrote the Spanish text in the first section of the *Codex Cozcatzin* with Hand A being the initial writer and the work of Hands B and C being later additions.

The second section is written in Nahuatl and appears to contain the work of two writers (Hands D and E) in the major passages: the King list text (Plate 3) and the description of the conflict between Tenochtitlan and Tlatelolco. (Plate 4) This determination was based on the style and line-width characteristics of the capital letters, the overall spacing and slant of letters within lines of text, the precision of the

lines and the consistency of letter formation within each sample. However, the differences between the two hands are much less drastic than those exhibited within the Spanish text. The manner in which the text accommodates the illustrations in this Nahuatl section of the manuscript indicates that the writing was added after the painting. Another writer, Hand F, prepared the Spanish text in the final section.

Although the work of several individuals is evident in the *Codex Cozcatzin*, the analysis of handwriting style indicates that each writer is limited to one of the division which arose from the previous conceptual and physical evaluation of the document: the land claims, the king list with battle scene and map, and the final Spanish text. This supports the treatment of such areas as distinct elements within the larger corpus which today embodies the manuscript.

Presentation of Information

Although several parts of the codex contain no images, it is possible to analyze the information in the written text relative to that found in the illustrations on the painted pages. The text to image information ratio varies throughout the folio and does not always correspond to the physical or conceptual divisions discussed above. Thus, it is necessary to look at the codex essentially page by page. The content of page 2r is all text, with the exception of the empty cartouche. In contrast to this, the greater volume of page 2v is taken up by illustration. (Plate 1) The text, although related to the illustrations, conveys different information: Don Diego is the primary subject of the writing but not in the painting. This corresponds to Baird's (1979) classification of "Informative" images in European book illustration. It is also the same basic concept utilized by Pre-Conquest manuscripts; the data is carried by the painting. The illustrations on this page are to be read sequentially; however, this does not appear to be a temporal sequence and may be cartographic. The eye is led from the hillside cave at the lower right, along the flowing water and up to the three figures grouped at the top. This type of "meandering" sequence is similar to early Mixtec historical documents like the *Codex Nuttall*. The ducks and otters function in much the same way as the little foot prints in earlier historical manuscripts such as the *Codex Boturini* (Pasztory, 1984: 200), but appear to have lost any information carrying capacity beyond this. Ultimately, the information in both the text and illus-



PLATE 1: 2v-3r, Introductory Page-Land Claims

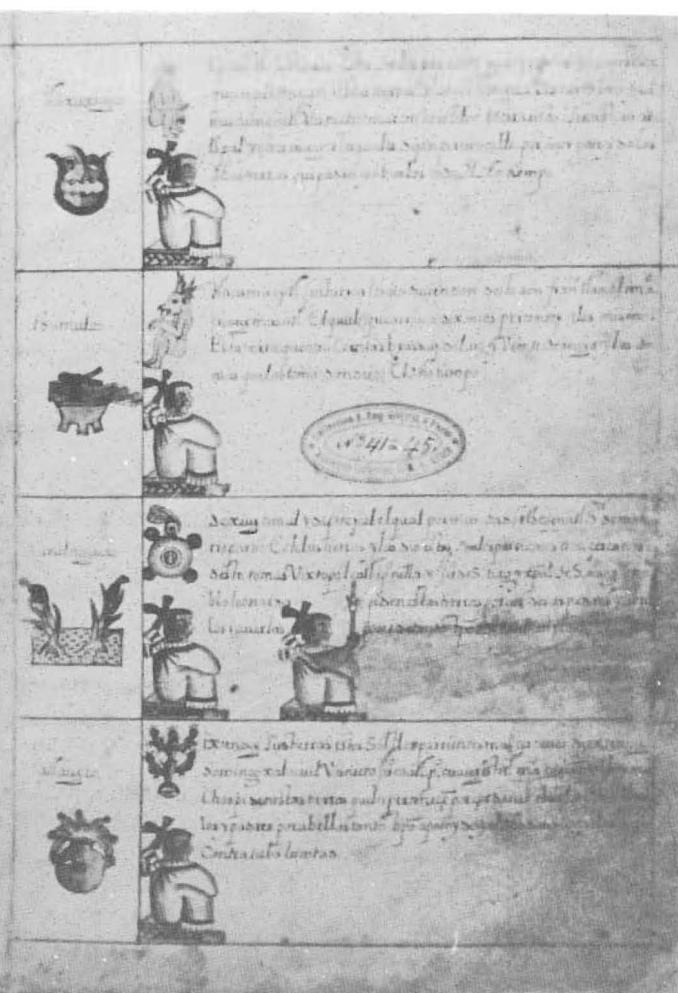


PLATE 2: 3v-4r, Emperors Itzcoatl and Axayacatl-Land Claims

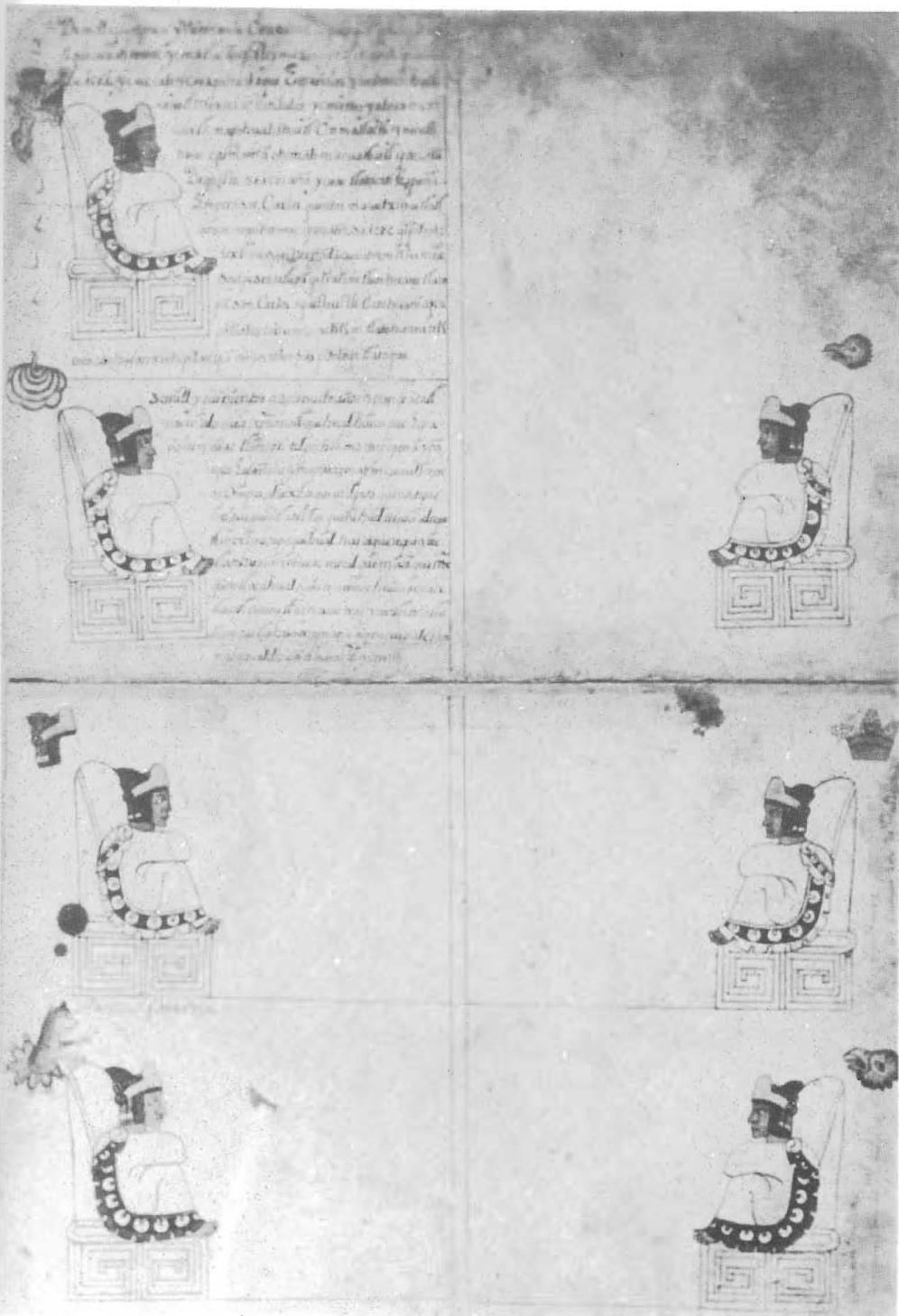


PLATE 3: 11v-13r, King Lists

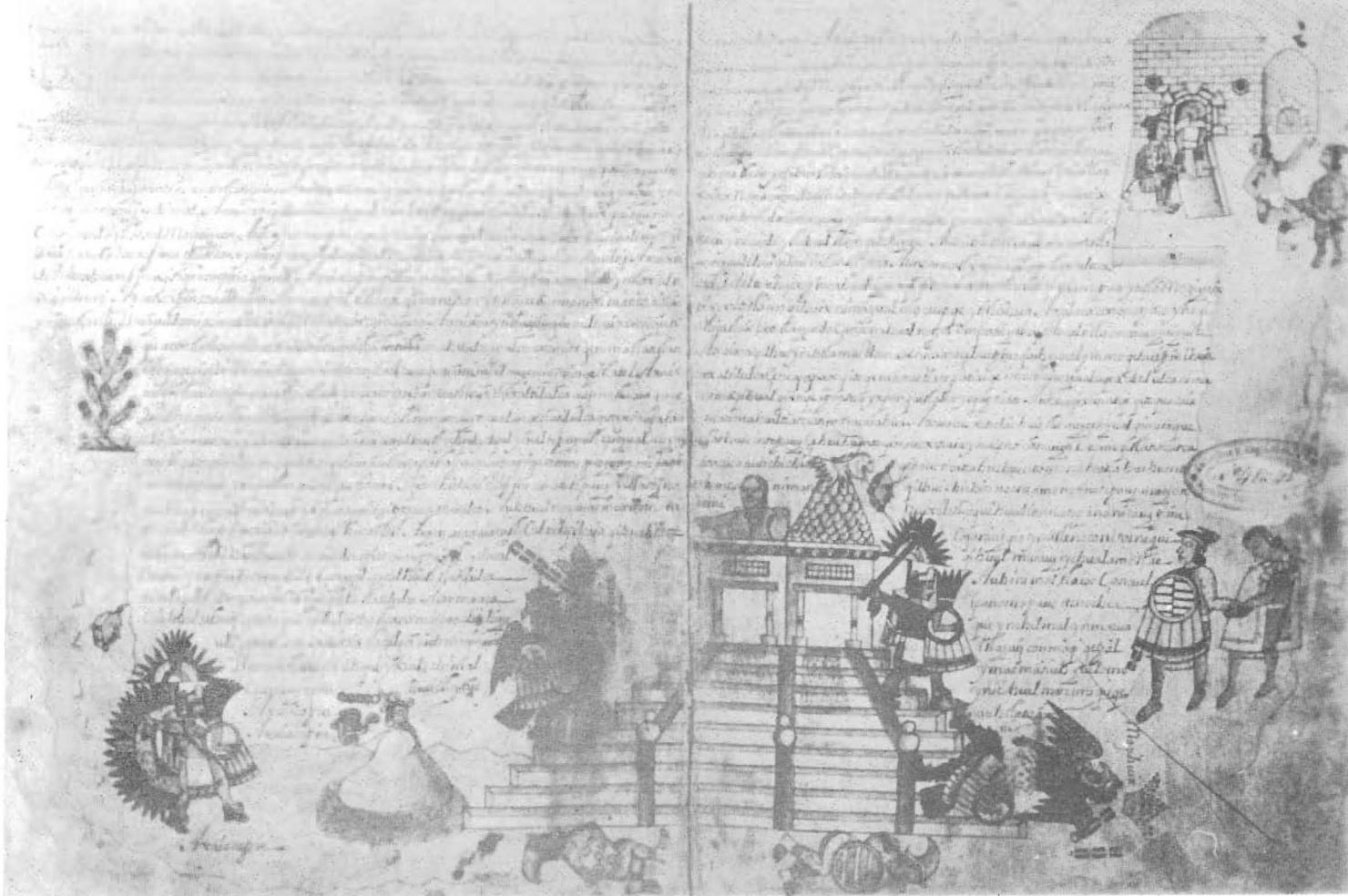


PLATE 4: 14v-15r, The Defeat of Tlatelolco

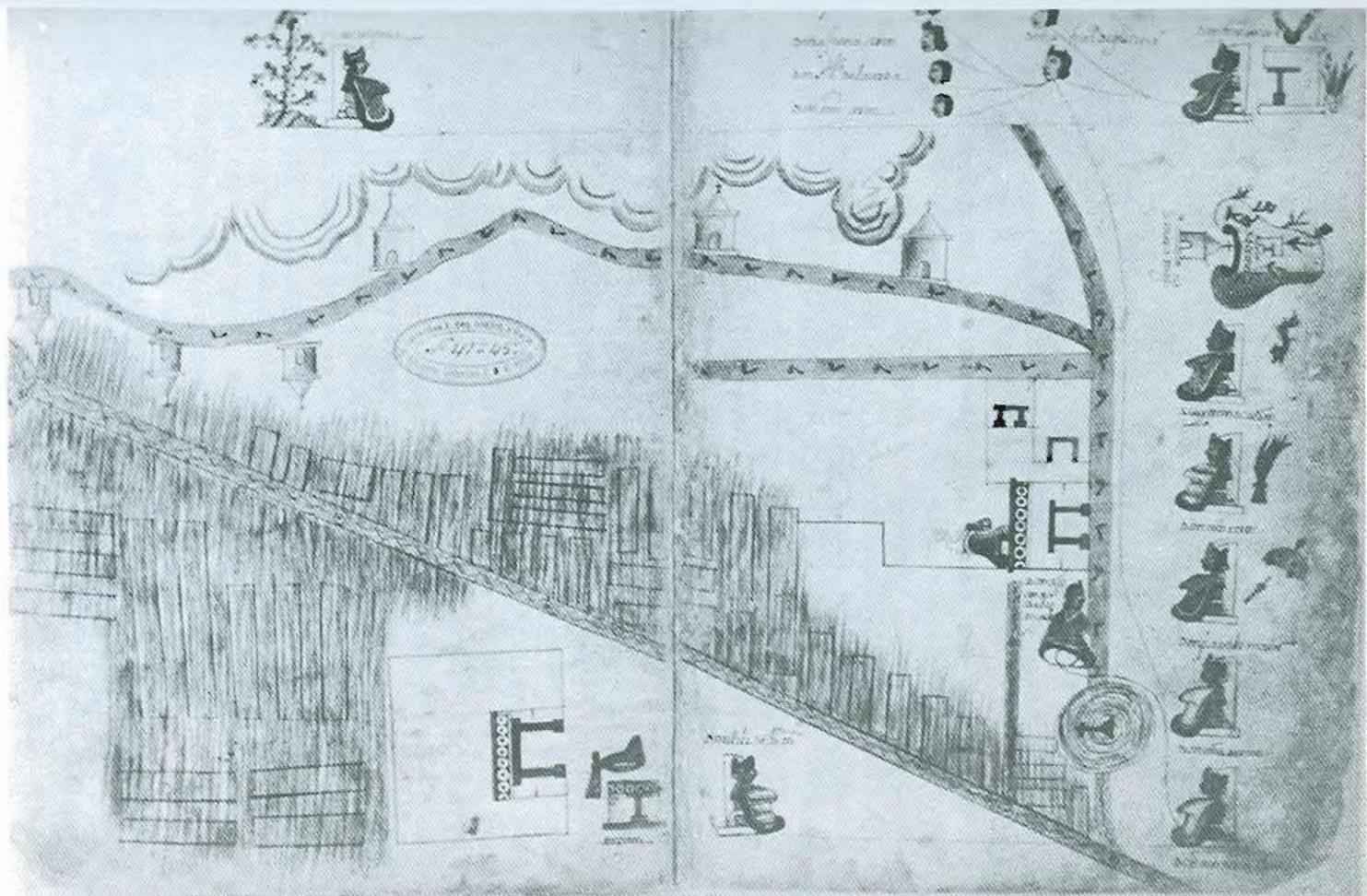


PLATE 5: 15v-16r, Mapa de Xochimilco

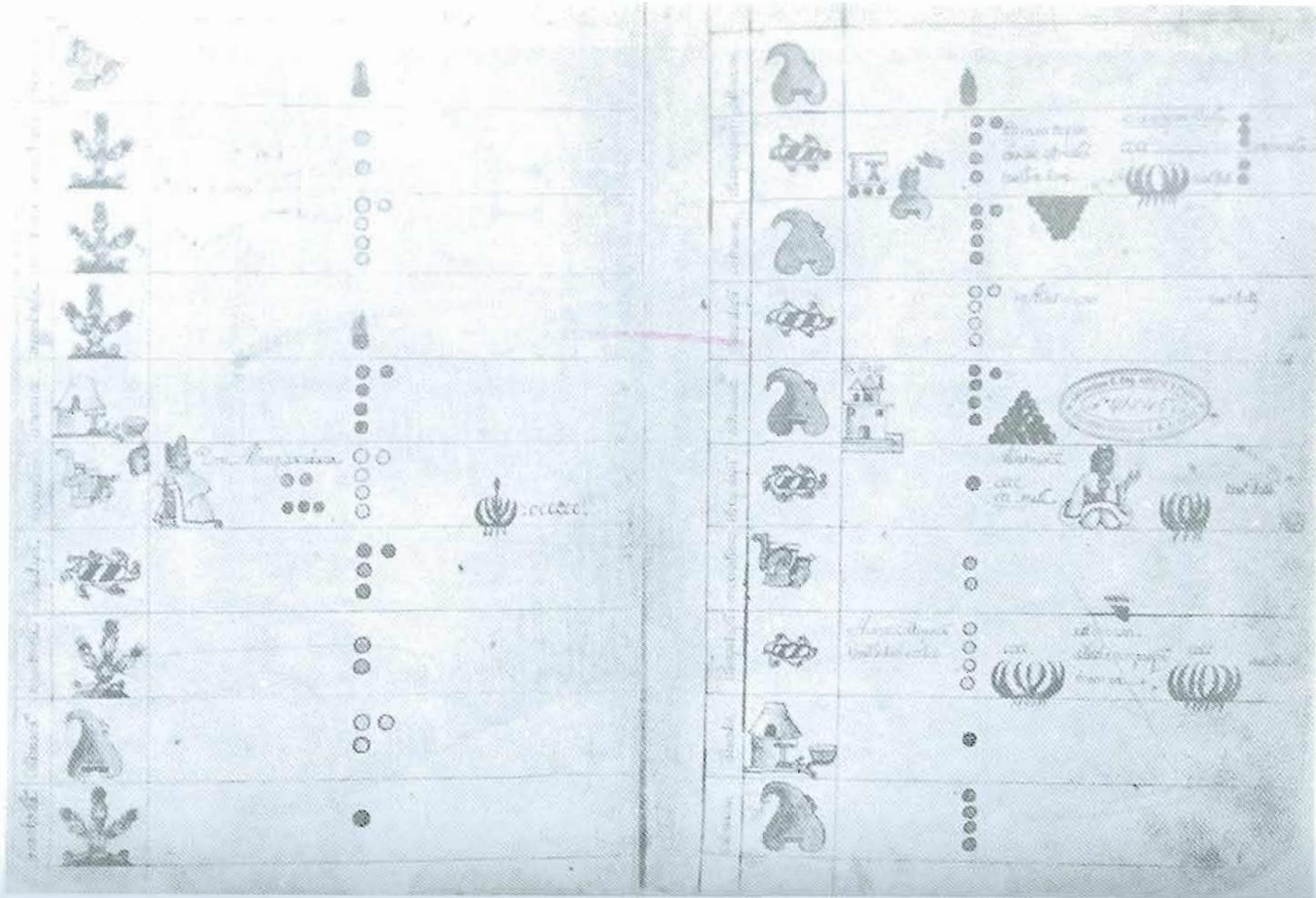


PLATE 6: 16v-17r, Land Lists

trations on page 2r, serves to introduce the major characters and pivotal events relative to the ownership of the properties under consideration.

The central theme of land ownership is further elucidated the list of property grants claimed to have been given in 1439 (pages 3r, 4r-9r; Plates 1 and 2). In these entries, the primary information is conveyed in the text. Even the data carried by the glyphs, the individual and place names, is duplicated through the inclusion of written translations. If one again follows Baird's analysis, these images are "illustrative"; the pictures give information analogous to the text without changing or amplifying it.

Among the remaining pages incorporated with the land claims the ratio of textual to illustrative information is greater or equal to that of the claims themselves with only a limited number of exceptions. The depictions of Itzcoatl and Axayacatl on page 3v serve to introduce the subject of the accompanying paragraphs. (Plate 2) Axayacatl is not presented as an isolated drawing; he is accompanied by an elaborate compilation of objects. At this point it is unclear just how this illustration relates to the text. Because the written text is so extensive, it is probable that more overall information is carried in the writing than in the painting. However, the two sets of informational data may be different in nature and therefore complimentary.

Variation in data content also exists for the atypical land claim on page 8v. This is the same segment written by Hand C. In addition to the unique penmanship, this claim also displays a series of plants painted in line across the bottom. The inclusion of such vegetation is seen in the land information at the end of the codex. Given that the Spanish text usually contains a physical description of the land endowed by the emperor, the plant drawings provide a different category of information.

Additional information is provided by a second figure appearing within a land claim on page 4r. This is the only instance in which paired individuals occur within the land claim section of the codex. Another unique aspect of the combination is the posture of the second figure: he is seated but with a raised arm holding a spear. There is only one name glyph, indicating that the two figures represent the same individual. The uniqueness of the presentation marks the singularity of the individual depicted; in some way he possessed greater importance than the other original landholders. However, the nature of the Spanish text is in no fundamental way different than the other claims. The type of textual information contained in the section imme-

dately following the land claims, however, conveys a different sort of information.

The text included as part of the King list of Tenochtitlan and Tlatelolco, is poetical homage to the individual depicted. (Plate 3) This is in marked contrast to the dry survey information contained in the majority of the land claim passages. Text exists only for the last six rulers depicted in the king list: six of the eight governors of New Spain after the Conquest. Where written passages are present, they convey a great deal more information than the illustrations. Like the Emperors on page 3v, the drawings in the king list serve to introduce the subject of the text, when it is present. Unlike any previous illustrations, however, the king list is oriented vertically rather than horizontally. That is, the codex must be rotated ninety degrees in order to view the figures in an upright seated position or to read any accompanying text.

The positioning of the king list reflects its derivation from a vertical *tira*. If the pages were separated and laid side to side, this extraction from the Pre-Conquest form would be evident. The figures would then read from top to bottom in a continuous progression of most to least recent. However, problems arise when the register is observed in its present order in the codex; once the kings are identified and numbered, their presentation does not reflect a systematic sequence.

The present pagination is in part the result of the removal of the list from the original document and subsequent shuffling. In addition, at least one page is missing from the sequence since two governors and the first Aztec king have been excluded from the middle of the list. Another difficulty is presented on page 10bisr, which contains the depictions of the second and third kings of both cities. The positioning of the figures is reverse that of all others in the sequence and these are the only monarchs in the series which have been painted. The kingly succession ends with the last two governors of Tenochtitlan. The verso of the page containing these administers is painted with the left hand portion of the 1473 conflict between Tenochtitlan and Tlatelolco.

Like the king list, the recounting of the defeat of Tlatelolco is much more substantially covered by the Nahuatl text. Corresponding to the text, the illustrations focus on the battle itself. (Plate 4) The episodes are read sequentially from left to right. This is made clear by the small feet leading from the nopal/rock symbol of Tenochtitlan to the scene of the combat, a device used in Pre-Conquest Mixtec and post-conquest Aztec manuscripts. However, the placement of the illus-

trations around the margins is more closely related to the decorative images found in European illuminated manuscripts. In the framing of the text in Old World documents the images give added significance to the written word. However, this does not occur in the *Codex Cozcatzin*.

In the *Cozcatzin* pages, the painting is primarily clustered at the bottom and to the right and does not truly frame the text. In addition, the size of the illustration continually draws the eye away from the written area. The battle itself is given prominence through its placement at the bottom center. The viewer is then attracted to the right side of the page, which illustrates the events following the fall of Tlatelolco and occupies more than a third of the painted surface. By their proportions the depictions exhibit a greater interest in the aftermath of the conflict than does the written text.

For all intensive purposes, there is no written text for the Xochimilco map, although there are written names next to some of the figures. (Plate 5) All the information is carried by the illustrations themselves: the order of genealogical descent, the location of land plots and the social position of the individuals involved. It is a true map displaying canals, roads and village locations, the last through depictions of churches, Aztec temples or palaces. As in Pre-Conquest manuscripts, the visual characters, whether indigenous or European derived, function essentially as glyphs.

The heavy reliance on glyphs to impart information continues in the pages following the *Mapa*: 16v through 17v. (Plate 6) These pages are divided with horizontal and vertical lines forming a grid into which information is placed, as are the land claims. Instead of the individual represented in the property titles, various land glyphs are repeated in these later pages. While the significant information for the property claims in the first section is included in the Spanish text, in these final land listings a greater emphasis is placed on graphic data.

Each horizontal section contains the location glyph and a series of colored dots. In addition, occasional depictions of humans, plants, buildings and piles of round objects are found. The land glyph is accompanied by a written label, as are any humans or structures depicted, thus providing duplicate information. Numbers in the form of Roman numerals can be found with every plant. If the plants represent the crops produced on the land, the numbers render the yield, thus providing related but different information. The same information is presented in the drawing alone through the piles of round objects, giving both

kind and number. The sequences of pigmented circles are presented with no accompanying gloss.

Each land glyph is accompanied by a line of colored dots, varying in number and hue. These probably represent years and thus provide information outside the written text. The same function has been interpreted for similar forms in the *Codex Mendoza*. (Ross, 1978: 69) Although the drawings often parallel the information contained in the text, more information is carried in the land listings by 'glyphs' alone than in any section of the codex excluding the map. Although isolated parts of the *Codex Cozcatzin* have a marginal reliance on illustration to convey information, most of the data is conveyed in written glosses. The only major exception to this is the land list at the end of the codex. The reliance on written text is indicative of European influence and is to be expected in a document intended to be presented before the Court of New Spain. However, a significant amount of the text is paralleled by the visual presentation. Although the pictorial elements do not usually present fundamentally unique information, their importance to the creators of the codex is emphasized by the sheer area of each page which contains painted elements.

Stylistic Analysis

In a document such as the *Codex Cozcatzin*, it is fruitful to look at how things are depicted as well as information content, for the artists are often not the 'author' of the work. An artist's style is the result of his use of line, color, form, space, artistic conventions and the sources of his imagery. Therefore each of these will be considered in light of the illustrations in the *Codex Cozcatzin*. Differences in style allow for a determination of individual artists or artistic schools.

The first page containing illustrations is 2v, showing the seated group of three human figures and a small landscape. (Plate 1) In this scene there is a minimal indication of spacial depth indicated by the water flowing from the cave, the chair back and the positioning of the kneeling woman relative to the seated male on the left. However, for the most part the images visually exist on the surface of the page in comparison to European work.³ The flowing water utilizes the native

³ For an analysis of European illustration style see Baird. Although conceptually flawed in some respects, Baird's work still provides a useful summary of the European style from a visual perspective. For a discussion of what European books may have been available as visual prototypes for the artists of New Spain see, Couch 1987: 316).

convention of using positioning above to indicate behind. Additional Aztec elements can be seen in the flat outlining of the feet, the stylizations of the features and the iconography of certain elements, including the hill, throne and coiffure. The architecture is also depicted using some indigenous conventions: the frontal, post and lintel linear design. The line utilized in the development of architecture, glyptic signs, humans and somewhat in animals is also related to Pre-Conquest traditions.

In his work on the manuscripts produced in the Valley of Mexico, Robertson (1959: 65-66) defines three linear styles. The first of these is the indigenous frame line: a single, closed, unvarying border around color areas. The second line is European derived and more closely follows the form of the figure, utilizing controlled breaks to provide volume. The third line style is disintegrated frame line which exhibits the border qualities of frame line but without consistency of width, intensity and application. Although he does not give it an identifying term, Robertson also describes a fourth linear style. The characteristics of this line are purity and consistency with one edge bordering two forms: a frame line with delicacy, providing a three dimensional form via line direction. (1959: 137) The result is a synthesis of Pre-Conquest frame line with the European derived elements of contour and expression. This linear style can be termed expressive frame line and can be found in the *Mapa de Quinatzin* from Texcoco (Robertson, 1959). The utilization of expressive frame line in page 2v is most evident in the glyptic elements, the human and animal figures and the architecture. Even the toenails of each human figure are meticulously outlined. The small temple components are defined using expressive frame line while at the same time there is subtle shading to give the structure form. The use of this line, as well as other stylistic devices, allows for the determination of different artists.

The use of shading to produce volume paired with expressive frame line is one of the characteristics of Artist X-1 and his school. This is most evident in the human figures. The lines are drawn and then shading is pulled away from the edges using subtlety modulated colors. A similar use of light and color to model forms can be found in the Texcocan *Codex Ixtlilxóchitl*. (Robertson, 1959: 154) This use of color is in contrast to much of the shading in Sahagún, which is accomplished through linear devices such as cross-hatching. The shades used on page 2v are muted grays and maroons. The colors and shading are also used in Artist X-1's depiction of animals.

If anything, the animals depicted on 2v are more naturalistic than the humans, especially the ducks. The greater degree of naturalism in animal forms is something postulated for Pre-Conquest Aztec painting and seen in native sculpture.⁴ The attempts at volume through shading in both animal and human forms may also have been more common in Pre-Conquest Aztec style than a comparison with Mixtec examples would lead one to believe. The use of modulated color for shading and the muted tonality also affiliates the painter of the subsequent land claims with Group X.

Although the land claim images are small isolated figures they show a great affinity with the figures on page 2v. (Plates 1 and 2) That is, the strong expressive frame line and the development of volume using modulated, muted coloring. This approach is combined with an indigenous stylization of various elements of the figures: overall body form, position, face, coiffure, pose and chair. A close examination of the painting in this area reveals that all the human figures were drawn by the same hand, Master X-1. However, at least three artists actually painted the figures. Since the application of paint is not as delicate and controlled as the drawing, it is postulated that these artists were apprentices working in group or workshop X.

The painters of the land claims are designated Apprentice X-1, X-2 or X-3. The work of Apprentice X-1 is characterized by brown shading within the figure lines which becomes lighter as it is drawn away from the border. In contrast, Apprentice X-2 utilizes blue coloring with little or no modulation. This results in a border effect rather than a delineation of form. The color application of Apprentice X-3 is similar to Apprentice X-2 except that this third artist uses gray tones. In addition each hand can be distinguished by the way in which cloak wrinkles were painted in after the washes were applied. Apprentice X-1 uses heavily drawn radiating lines while Apprentice X-2 paints in light parallel striations. The lines drawn by Apprentice X-3 are lightly applied with some radiating from a center while others are parallel. The work of each apprentice is grouped together on two or three consecutive pages and is not intermingled with other painters' examples. The elements which distinguish the Apprentices of group X from one another as well as from Master X-1 also differentiates them from Artist X-1.

⁴ For discussions concerning Pre-conquest Aztec style see Robertson and Boone. I agree with Boone that sculpture must be considered when reconstructing the Aztec pictorial style and not just pre-conquest Mixtec manuscripts. Thus, the greater relative naturalism and elongation evident in such post-conquest Aztec manuscripts as the *Codex Borbonicus* is not necessarily the result of European influence.

In comparison to the land claim style, Artist X-1 (group with landscape) shows a greater variety of poses in his figures and there is less reliance on shading, although the use of color to give solidity is present. The tendency towards pure line is also greater if one observes the female figure and the birds head at the temple top. This is in contrast to the land claim artists who rely more strongly on contour shading. In addition, the land claim figures are less elegant or elongated than those of Artist X-1. This distinguishes Artist X-1 from Master X-1. However, for both sections an increasing amount of naturalism is evident when the images depict organic forms. This is most evident in those elements which function directly or indirectly as glyphs.

Animal and plant glyphs often exhibit the shading and volume evident in the human figures. However, devices such as shields, temples and masks, as well as organic figures are constructed using form lines which surround areas of color, often with interior modulation. This approach results in a isolation of those elements which make up the image. In addition, there are formal elements in many of the non-architectural glyphs which correspond closely to the traditional forms found in the *Codex Borbonicus* and the *Tonalamatl Aubin*. (Boone, 1982: 166) The consistency of line and paint application indicates a glyph specialist working on these images, thus Master X-2. The creation of glyphs by a more experienced or talented artist, rather than the apprentices who painted the land claim humans, suggests the relative importance of the two subject matters. The designation of a glyph specialist also corresponds to the greater knowledge needed to correctly create the images. The existence of such a specialist also argues for a continuing tradition of training, several generations after the Conquest. As well as the correspondence of non-architectural glyphs with Pre-Conquest styles, architectural structures within the glyphs are presented utilizing indigenous devices such as the "T" elevation. Only two architectural deviations from the Pre-Conquest conventions exist in this section: the temple roof on page 2v already discussed and the temple depicted on page 3v opposite Axayacatl. (Plate 2)

In the group of images rendered alongside the Aztec emperor on page 3v, the most unusual is the palace. It is shown as if viewed from one corner and slightly above with almost no distortion in the form/depth relationship. At the same time, shading provides a feeling for aerial perspective. The illusionistic devices are expertly handled by someone who understands their use. The temple is a much more sophisticated utilization of European perspective conventions than will be seen

anywhere else in the *Codex Cozcatzin*. Yet, there is evidence to tie the artist of this page to Group X and more particularly the glyph Master X-2: the depiction of the nopal, the flat segmented shield, the expressive form line and the muted modulated colors including a large amount of maroon/brown tones. However, it is difficult to identify the actual palace depiction with any artist already discussed. At the same time it is not possible to completely separate this painter from Master X-2 since the temple is completely integrated into the larger nopal/clothes/shield image. Therefore, this painter is included in Group X, tentatively as Master X-2. A second, separate association of artists, separate from Group X, emerges when the remainder of the *Codex Cozcatzin* is examined.

The evidence for a second school of painters (Group Y) is first encountered when considering the king list. (Plate 3) The figures in this roll are quite linear in conception and do not exhibit the solidity of the forms produced by Group X. Even the three dimensional element of the throne back only serves to emphasize the two dimensional aspects of the human forms. As with the figures in the land claims, it appears that an experienced, talented master executed these drawings, Master Y-1.

There is evidence to indicate that the King list was not completed. Only four figures are fully painted while the majority lack coloring in all but the base of the throne, minor detailing in the attire and the head, crown, feet and name glyph. In addition, written text is limited to only a few kings. As in the land claims of Group X, the king list section appears to have been drawn by a master while the raiment painting was applied by one or more apprentices, in this case Apprentice Y-1. Apprentice Y-1 utilized rich purple, orange and green with heavy shading which was quickly drawn away from the edge. There is an inconsistency of application with paint overlapping the drawn lines and differing degrees of thickness. This variable elements is not found in the sections which are complete for each king: the heads, feet and name glyphs.

The painted glyphs and faces for each king exhibit a delicate controlled expressive frame line as well as subdued, elegant coloring. The use of pure, pale colors contrasts to the more earthy coloring and plentiful shading in the work of Apprentice Y-1 as well as Group X. The completed elements are attributed to Master Y-2. The name glyphs of Master Y-2 show less naturalism than those painted by Master X-2. Yet, for both groups of glyphs, paints are applied as a wash rather than

the intense flat tones of Mixtec manuscript paintings. As in the first section, the great importance of glyptic devices is emphasized through the limitation of their application to a master-specialist, rather than to an apprentice. In both the land claims and king list, the human body is painted by a less experienced artist. An exception is that the faces and feet of the Kings are painted by a master in contrast to the use of apprentices to create the exposed parts of less elevated individuals. The faces, feet and glyphs are painted using the more traditional, if expressive, form line and the more progressive shaded color areas. The traditional approach integrating some European elements indicates a strong evolving art style rather than a stagnant adherence to an archaic mode. The evolution of style is also evident in that part of the illustrations which describe the warfare between Tenochtitlan and Tlalocloco. In the scenes depicting the culminating battle of 1473 (14v-15r) a greater emphasis is placed on the attire of the principal opponents than on their physical form. (Plate 4) This feature is evident in early Mixtec work. Each element of costume is outlined and carefully colored. Axayacatl is arrayed in flayed skin with the hands hanging free at the wrist. The feathers of his shield and banner are both outlined and given internal color details. Although Moquihuix is less elaborately dressed even the lacings on his shoes have been delineated. The fallen warriors at the base of the temple display similar stereotyped poses while the red feathers of their warrior costumes are meticulously detailed. There is a feeling of segmentation in the larger forms, the parts are additive rather than integrated. At the same time, colors are modulated washes. The hues are similar to those utilized in the name glyphs and the visages found in the king list, helping to unite the two sections. Individual glyphs also unify the list and battle images through their form. The image designations for Axayacatl and Moquihuix in the battle scene correspond in form, color and specific details to the glyphs found in the king list for these two rulers; appearing to have been painted by the same artist, Master Y-2. The similarity of style also identifies the painter of the battle scene itself as Master Y-2. One important link is the indigenous nature of the glyphs and the combatants. It is also reflected in part by the temple shown in the battle.

The temple is a twin structure like the *Templo Mayor* in Tenochtitlan. The depiction of the pyramid and the temple facade does not differ significantly, in form, from native treatments. However, this artist (Master Y-2) indicates the staircase by receding lines. Like the painter in Book 11 of the *Florentine Codex*, (Book 2, Chapter 21,

Plate X, fig. 8) Master Y-2 does not understand the function of the various elements of the stairway, especially the *alfarda*. What Master Y-2 does accomplish is the feeling for spacial recession produced by converging lines. Thus, the temple at the top of the pyramid is not only higher but farther back, producing an unusual juxtaposition of European elements with more traditional: receding space with two dimensional figures in stereotyped postures, painted with form lines and modulated colors. The contrast is even more severe when the battle scene is compared with the figures directly to the upper right.

The two figures on the right hand margin of page 15r depict a costumed warrior with a prisoner and are thus concerned with events after the battle. What is striking about these individuals is the different approach taken in their depiction when compared to the major figures in the battle. There is a greater integration of elements although the expressive form line is still utilized. In these "more naturalistic" figures the linear style comes closest to Robertson's contour line than any other illustration in the *Cozcatzin*. The poses are less stereotyped with a greater turning of the body. The battle figures in contrast are more rigidly frontal with the stereotyped profile head, both more characteristic of Pre-Conquest depictions. Since the painting and drawing of these figures are so well integrated, the less traditional portrayals are attributed to Master Y-3.

The tendency toward a more Europeanized characterization is continued in the last episode on 15r. In this scene Master Y-3 not only renders figures in a variety of poses using elongated proportions, he includes architecture as well. Instead of Aztec forms this architecture is most clearly derived from European prototypes although representing the *temazcalli* or sweat house. The *temazcalli* here does not exhibit the post and lintel construction of native traditions but the roman arch and the domes that this device makes possible. In addition, note the round windows. Master Y-3 has provided some shading to give the buildings mass, something missing in the temple pyramid of Master Y-2. The pyramid is given depth through converging lines, the sweat house exists in a space defined by parallel lines moving back in space and figures which are placed along a receding plane. In this way the European depiction of space and forms exists on the same page and sometimes within the same image as the more indigenous frontal, two-dimensional constructs.

Fusion also takes place within the map of Xochimilco. This *mapa* is an elevation generated from a plan. (Plate 5) The area around Xo-

chimilco is laid out as if seen from above, but the structures indicating villages and towns are seen in frontal view, although oriented as if the observer were placed in the center. Again the combining of elements from both the European and the Aztec traditions is evident. The native structures are shown using native conventions: simple two dimensional frontal views and the "T" elevation forms. The churches representing other locations are presented differently; rounded shapes with shading to give depth and volume. The church form is not derived from architecture found in sixteenth century New Spain, for colonial churches at this time were not centralized. However, many European books and woodcuts at this time did include small tower-like buildings. The new elements, such as European architecture, are utilized in old ways: that is, as place glyphs. The treatment of European architecture is similar to that of Master Y-3 in the depiction of the sweat house. The native forms more closely correspond to the images employed by Master Y-2 (the painter of the battle scene). However, the genealogical figures show the hand of a different master, Artist Y-1.

The seated figures painted by Artists Y-1 exhibit the stereotypical, profile form derived from pre-hispanic traditions. The placement of the cloth covering the arm is different from that of similar figures in the land claims and in the king list; the angle and extension of the arm is diagnostic for different artists in its consistency. The conventions used in the map concerning how much of the squat body is revealed, vary from those previously seen. Here, the cloak does not completely envelop the body; the lower back and buttocks with loin cloth are exposed. In the figures painted by other artists, the body is almost invariably totally covered. In addition, the use of line and the application of paint to the figures on the Map differs again from what has been previously discussed. The expressive frame line, although present, is less sure with occasional breaks. Although the Map figures are on a smaller scale than earlier examples, this does not fully explain the lack of precision when compared with the Battle scene, for example. There is limited modeling via color and the pigments are heavily applied rather than in a wash. However, there are several stylistic elements which link this artist with Group Y.

Like both the king list and the battle scene, there is an elegance of design, as well as a sensitivity of line although some of the precision is missing. The pure coloring of Group Y is evident rather than the more muted tonality of Group X. The detailing in the Xochimilco figures is much greater than in the figures found in the land claims. The

Indians depicted in the first part of the *Codex Cozcatzin* are, for the most part, generic with the exception of their name glyphs. In contrast, the genealogical figures are individualized by their attire. This tendency toward particulars in human depictions via apparel can also be noted in the battle scene, is evident in Pre-Conquest Mixtec manuscripts, and is part of the Group Y style. The elegant mien of Group Y also dominates the final land listings in the manuscript.

The depictions in the area ledger correspond to the strong detailing, pure colors and decorative quality of Group Y. (Plate 6) In addition, certain elements link these pages to specific Group Y painters. The nopal depicting Tenochtitlan in the land lists is the same glyph found in the battle scene painted by Master Y-2. This is also true for the colors, faces and paint application. The drawing style and ability corresponds to the work of Master Y-1 who drew the King list, yet a seated female is more akin to the work of Master Y-3. The rendition of both native and European architecture types is in the style of Artist Y-1's village churches in the Xochimilco map. These pages complicate the determination of different artists within Group Y.

Several possibilities have already been suggested which would explain in part the overlap of different artists within Group Y. One is that different artists, with different specialties, worked on the same pages. Thus, the glyphs, as well as the faces and feet of the non-Map figures, were painted by an authority with the specialized knowledge required for them. Architectural form is another possible area of specialization, as well as "traditional" and "progressive" depictions of humans. Several artists would have worked on the various human forms found in the second section of the codex: the kings, the combat scene, the post victory events and the map figures. The human forms found in the land lists would have then been painted by any one of these last artists in their own style. Specialization would explain the divergent elements found in the land lists since it would appear that several masters worked on these pages.

A second possibility has been proposed; that Pre-Conquest artists were trained under an apprenticeship program. Given the stylistic elements within the *Codex Cozcatzin*, it is likely that both these systems were in force. That is, a school or workshop with Masters specializing in various aspects of painting and Apprentices in training who worked on the less important areas of any given work. In the case of this codex, it also appears that two separate schools worked on different major sections of the manuscript.

If the Group Y and Group X designations are accepted, the *Codex Cozcatzin* is divided into two pictorial sections. These correspond to the physical and conceptual divisions discussed above as well as the writing analysis segments.

Internal Interpretations

The implications of the physical, conceptual, textual and stylistic partitioning in the *Codex Cozcatzin* are that the pictorial sections were originally produced as separate documents, with separate schools of artists and scribes. The similarity of format in major portions of both segments argues for the premise that these documents were created under the direction of the man who we know guided the production of at least part of the codex, Juan Luis Cozcatzin.

The civil suit conducted by Cozcatzin in 1572 involved property titles alleged to have been distributed by Itzcoatl in 1439, explaining the depiction of this monarch in the land claim section. Izcoatl was also the emperor to first defeat Tlatelolco, as well as Xochimilco. The text recounts how the emperor distributed the land under question and ends with the succession of Motecuhzomah Ilhuicamina in 1440.

The second ruler illustrated on the same page as Itzcoatl is Axayacatl who, like his predecessor, also conquered Tlatelolco, this time in 1473. In the text accompanying Axayacatl, attention is focused on war rather than land. The same is true of the battle scene pages which recount in textual and pictorial detail the conflict between Tenochtitlan and Tlatelolco; no direct mention is made to land ownership or distribution. However, whenever a territory was defeated in battle there was a redistribution of land in an attempt to stabilize the area.⁵ Therefore, the inclusion of these two Aztec rulers in a document dealing with land ownership in the area south of Tlatelolco and Tenochtitlan is consistent with this practice. The emphasis on Itzcoatl and Axayacatl in the land claims is carried forward in the battle scene and indirectly by the map of Xochimilco, an area defeated by Itzcoatl.

With the exception of the astrological information contained on the last pages, all elements found in the *Codex Cozcatzin* can be tied to judicial attempts at land repatriation in the area south and west of lower Lake Texcoco including Tlatelolco, Tenochtitlan and Xochimilco among others. Since some of the manuscript is missing, it is difficult to reconstruct the exact connective details of certain elements such as the

⁵ Ross Hassig, Columbia University, personal communication.

king lists or battle scene. However, their general relevance is unquestionable. It is this relevance that provides a discernable logic to the construction of the document. In addition, the quality of workmanship exhibited in the *Codex Cozcatzin* has implications which transcend the manuscript itself and the legal system for which it was produced. The ramifications concern the production of painted manuscripts within what Robertson has called the School of Tlatelolco. (1959: 156)

Extra-document Interpretations

In Robertson's landmark study of the metropolitan manuscript painting schools on the Valley of Mexico, he investigates the work produced in the areas of Tenochtitlan, Texcoco and Tlatelolco. Various examples of each school are examined and a delineation of regional styles is proposed (1959: 166) The basic contrast is between the amalgamative style of Mexico city and the works of Texcoco which exhibit a greater preservation of identity as Aztec manuscripts. The school of Tlatelolco is considered in light of the work produced under the direction of the Colegio de Santa Cruz and that of a second, secular school. It is the stylistic characteristics of this non-ecclesiastical grouping of painters that is at issue.

The traits of the Tlatelolcan non-collegiate style exhibits the pale wash, sophisticated coloring of the Texcoco school as well as a delicacy and clarity of line which has been called here expressive frame line. These characteristics are coupled with a retention of earlier landscape conventions, stereotyped figural elements and attention to costume detailing as ways of distinguishing individuals. Since only one manuscript from Tlatelolco investigated by Robertson showed evidence of this style, the *Codex de Tlatelolco*, he concluded that the document was painted by an artist from Texcoco. (1959: 165) In doing so he rejected the concept of two localized schools (Texcocan and Tlatelolcan) developing along parallel lines. However, the evidence from the *Codex Cozcatzin* refutes this.

In the *Codex Cozcatzin* we have a second example of a work exhibiting stylistic traits akin to Texcocan work but produced in the region of Tlatelolco. The similarities are most evident in the second half of the *Codex Cozcatzin*: pale, pure colors, delicate line and sophistication of form, and in some human figures the lengthening of limbs. However, the retention of traditional elements in the first half of the codex and the delineation of the various glyphs also connect this work

to the same tradition which produced the *Codex de Tlatelolco*. Since two groups of artists, as well as the painter of the *Codex de Tlatelolco*, have been separately linked to the Tlatelolcan school, the suggestion of a Texcocan artist working in Tlatelolco can no longer be considered valid. Instead, the *Codex Cozcatzin* should now be viewed as deriving from a secular Tlatelolcan tradition of manuscript painting in the second half of the sixteenth century. This argues as well for a continuing tradition of training native artists in native traditions almost half a century after the Conquest. The various developments away from the Pre-Conquest style also indicate that the art of manuscript illustration among the native Nahuatl was not the reactionary recreation of an atavistic style as envisioned by Robertson (1959: 56), but a thriving and developing artistic tradition. The *Codex Cozcatzin* also provides possible evidence for the kind of system under which these painters were prepared, Master-Apprentice training. The existence of such a system provides strong evidence for a similar system in effect prior to Cortes, for it is unlikely that this method of training would be so quickly absorbed into schools still emphasizing a developing native tradition.

Conclusions

Much can be discovered through the investigation of a single manuscript. A step by step analysis can explain questions of intent and production. This is the case with the *Codex Cozcatzin*. The internal logic of its construction as well as the delineation of its component parts, indicates that the codex was produced as two separate documents with different illustrators and scribes, under the direction of a single individual. These different parts were then integrated in order to create a single whole which today lacks several of its pages.

The overall purpose of the *Codex Cozcatzin* was to present evidence in support of the land repatriation claim made by a group of Indians in the area around Tlatelolco. The evidence of property grants and modifications, as well as the circumstances of these events, is presented. Since parts of the manuscript are missing, it is not possible to elucidate the nature of the importance of specific events to the court litigation. This would entail a search of the numerous legal archives in which the remaining portion of the manuscript may be found. However, enough thematic ties are evident to explain in general the reasons for the inclusion of various apparently divergent elements within the codex.

The only exception to this is the astronomical information. However, evidence indicates that it was not part of the original document. Although the evaluation of the *Codex Cozcatzin* answers a great many questions, there are numerous difficulties remaining. These queries relate mostly to specific anomalies within the illustrations. However, the analysis of this document also has wider implications for the study of manuscripts produced in the Valley of Mexico.

An analysis of the *Codex Cozcatzin* provides evidence for a Pre-Conquest derived training system involving master artists and apprentices. The various stylistic elements also refute the concept of a sudden extinction of Aztec manuscript illustration with the early post Conquest suppression of the religious dominated ruling class. Although Aztec governmental and religious manuscripts ceased to be created, secular documents continued under the impetus of the imposed Spanish legal system. I propose that there was not a transition from one type of document to another, but only a decline of one Pre-Conquest institution with the subsequent emphasis on an already existing structure. The training of such secular artists within a master-apprentice system continued at least sixty years after the conquest as demonstrated by the *Codex Cozcatzin*.

Robertson has suggested a series of different stylistic schools producing manuscripts and centered around the major metropolises of the Pre-Conquest Aztecs. These include Mexico City, Texcoco and the Colegio de Santa Cruz in Tlatelolco. It is now necessary to add an additional school to this list. That is, the secular painting school of Tlatelolco. The style exhibited in Tlatelolco, instead of resulting from the emigration of one artist from Texcoco, must be viewed as an autonomous and native tradition developing from native Aztec roots in parallel with that which was produced in the city across the lake.

APPENDIX ONE

FIRST SECTION:

<i>Page</i>	<i>Hand</i>	<i>Artist (Group X)</i>	<i>Information/Depiction</i>
2r	B		Case Introduction
2v	B	Artist X-1	Group Scene
3r-9v, 10v	A	Master X-1 (line) Master X-2 (glyphs) Apprentices X-1,2,3 (different pages)	Land Claims
8v	A & C	Apprentices X-1,2,3 (different pages)	Land Claims
9v	a	Apprentices X-1,2,3 (different pages)	Land Claims and Historical Texts
10r	A & B	Master X-1	Ruler and Texts

SECOND SECTION:

<i>Page</i>	<i>Hand</i>	<i>Artist (Group Y)</i>	<i>Information/Depiction</i>
10bisr- 14	D	Master Y-1 (line) Apprentice Y-1 (color) Master Y-2 (glyphs) and exposed body)	King List
14v-15r	E	Master Y-2 (battle) Master Y-3 (aftermath)	Battle of Tlatelolco
15v-16r		Artist Y-1	Map
16v-17v		Masters Y-1,2,3? Artist Y-1?	Land Lists

THIRD SECTION:

<i>Page</i>	<i>Hand</i>		<i>Information</i>
18r-18v	F	(not part of Codex)	Astrological Text

BIBLIOGRAPHY

- BAIRD, Ellen Taylor, *Sahagún's "Primeros Memoriales": A Structural and Stylistic Analysis of the Drawings*, Ph. D. dissertation, University of México, Albuquerque.
- Barlow, Robert, "Los caciques de Tlatelolco en el Códice Cozcatzin", 1946 *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, 5(4), p. 416-421.
- BARLOW, Robert and BYRON McAfee, "La guerra entre Tlatelolco y Te-nochtitlan, según el Códice Cozcatzin", *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, 5(2), p. 188-197.
- BOBAN, Eugène, *Documents pour servir à l'histoire du Mexique*, Catalogue Raisonné de la collection E.-Eugène Goupl, vol. 2, Paris.
- BOONE, Elizabeth Hill, "Towards a More Precise Definition of the Aztec Painting Style", *Pre-Columbian Art History*, Alana Cordy-Collins (ed.), Peek Publications, Palo Alto, CA., p. 153-168.
- BORAH, Woodrow, "The Spanish and Indian Law: New Spain", *The Inca and Aztecs States 1400-1800*, George A. Collier, Renato I. Resaldo and John D. Wirth (eds.), Academic Press, New York, p. 265-288.
- CLINE, Howard (ed.), *Handbook of Middle American Indians, Guide to Ethnohistorical Sources*, University of Texas Press, Austin.
- COUCH, N. C. Christopher, *Style and Ideology in the Duran Illustrations: An Interpretive Study of Three Early Colonial Mexican Manuscripts*, Ph. D. dissertation, Columbia University, New York.
- GIBSON, Charles, *The Aztecs Under Spanish Rule, a History of the Indians of the Valley of Mexico, 1519-1810*, Stanford University Press, Palo Alto, CA.
- KARTTUNEN, Frances, "Nahuatl Literacy", *The Inca and Aztec States 1400-1880*, p. 395-419.
- KUBLER, George, "On the Colonial Extinction of the Motifs of Pre-Columbian Art", *Essays in Pre-Columbian Art and Archaeology*, Samuel Lothrop (ed.), Harvard University Press, Cambridge.
- PASZTORY, Esther, *Aztec Art*, Harry, N. Abrams, Inc., New York.
- RADIN, Paul, "The Sources and Authenticity of the History of the Ancient Mexicans", *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, Berkeley 17(1).

- ROBERTSON, Donald, *Mexican Manuscript Painting in the Early Colonial Period: The Metropolitan Schools*, Yale University Press, New Haven.
- Ross, Kurt, *Codex Mendoza Aztekische Handschrift*, Parkland Verlag, 1978 Stuttgart.
- SAHAGÚN, Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 1905 Francisco del Paso y Troncoso (ed.), Madrid.

**IHUEHUETLAHTOLTZIN IN QUETZALXOCHITZIN
LA ANTIGUA PALABRA DE QUETZALXOCHITZIN**

FRANCISCO MORALES BARANDA

Yhuan xicmotlazohtili, xicmocnelilmachiti, xiquixtili, xiquimacaci, xicmauhcaitta, xictlacamatil, xicchihuili in tleyn quinequi in iyollo in nantli, in tahtli, ca ilhuil, ca ilhuil, ca imacehual, ca inemac; ca itech pouhqui in tlayecoltiliztli, in tecatlacamachiliztli, in temahuiztiliztli.¹

Ompan in totollan Tlacotenco, ye achtopan ihuan axcantica, quilmach in tlacotencah motehtequipachohtzinohua, ipampa tequitihuaz in cuen-tlahthli; ihuan techan, cequih cihuatzitzintin ayaihquitihuia, nelpilomeh ihuan tlaxonepaltzontzahca, ahzo huel cualli mihtoz axcantica in miec tlacah oc mopia in yuhcatiliztli.

Cehpa, Quetzalxochitzin oquinmonochili in ipilhuantzitzihuan ompan ichantzinco Xollalpan, ihcuac ye nocentlalilo yehuatzin oquinmotenehuili:

—Tlaxinechcaquican, yonamechmoxexelhuili ammotlaltzin; nicnequi zan mochipa ximotequitilican itechcacopa nanmopixquilizqueh in tonacayotl, ihuan mopiaz tleyn ammonacehuizqueh. Tlaxiquihtacan, nehuatl ye nicihtli, aocmo nichihchicahuac ye nipahpatiauh, ipampa inon zan onoxelhui ce mepamitl, ahzo huel cualli oc nictequitiz, yehce amehuan nanchihchicahuaqueh, nic-elehuia ma mochipa ximochichchi-cauhtequitilican.

Ihēuac oquinmononochilihtaya, omocac in itzopeltzilincuica icpac in pahuahcuahuitl in ahhuachtotol, zan niman yehuatzin omihtelhui: Ximocaquitan, inon tototzintli ye tenahuatihtica mach ye inman tit-quitizqueh in tomilhuan, noyuhqui technahuatia ye pehualoz in toquiztli ihuan quiahuitl topan cehcemanaz. In tototzintli oc quicehcemantaya ipitzahcautzopeltzilincuica, ihuan mocaquiaya quenin huehhuetzia in cuauhaxtlacapal tlacpantzin in xahcalzacacallli inic otlapitzaya in ehecatl tlein ohuallaya ica in tetepemeh Ayohquemitl ihuan Matlallo.

¹ *Testimonios de la Antigua Palabra*, Estudio introductorio: Miguel León Portilla. Versión de los textos nahuas: Librado Silva Galeana, México, 1988, p. 279.

LA ANTIGUA PALABRA DE QUETZALXOCHIZTIN

Y ama, agradece, respeta, teme, ve con temor, obedece, haz lo que quiere el corazón de la madre, del padre, porque es su don, porque es su merecimiento, porque es su dádiva, porque a ellos les corresponde el servicio, la obediencia, el respeto.¹

Allá en Tlacotenco, desde hace mucho tiempo y hoy en día, los tlacotenses todavía realizan labores relacionadas con la agricultura; y en la casa, algunas mujeres hacen trabajos de telar de cintura como ayates, fajas y cintas para las trenzas; creo que con razón podemos decir que las personas de Tlacotenco aún conservan sus costumbres y una forma propia de vida.

En cierta ocasión, Quetzalxochitzin (flor hermosa) llamó a sus hijos allá en su casa Xollalpan, cuando estuvieron reunidos todos sus hijos les dijo:

—Escuchen lo que les voy a indicar, ya les he repartido sus tierras, deseo que siempre las trabajen para que tengan productos que cosechar, y no les falte el sustento.—Miren ustedes, ya soy una anciana, ya no tengo fuerzas, por esta razón sólo me aparté un pedazo de terreno, tal vez pueda cultivarlo; pero ustedes están fuertes, mi deseo es que se esfuerzen siempre por el trabajo.

Cuando la madre aconsejaba a sus hijos que trabajasen, se escuchó el dulce y armonioso canto del Ahhuachtotol (pájaro de la llovizna) en la cima de un árbol frutal, luego ella dijo a sus hijos:

—Escuchen el canto de ese pajarillo, está anunciando que ya es tiempo de preparar nuestras tierras, también nos está avisando que ya es tiempo de iniciar la siembra y las lluvias caerán. El pajarillo continuó esparciendo su sonoro y timbrado canto, y se escuchaba el caer de las hojas sobre el tejado de la casa, mientras el viento proveniente de los cerros Ayohquemítl y Matlallo soplaban con cierta fuerza.

¹ *Testimonios de la Antigua Palabra*, Estudio introductorio: Miguel León Portilla, versión de los textos nahuas: Librado Silva Galeana, México, 1988, p. 279.

IN TOQUIZTLI

Auh yhuan ma timochicoma, ma teteixtoca in ipampa in icococatzin in Totecuiyo in ihcuac aca quimomaquia.²

Oahcic in toquiztli, ihuan mochintin in miltin tlein quinmoxexelhui-lih omotocaqueh, noyuhqui icoamiltzin quimotoquilihqui, inon xihuitl cencu cualli omochiuhi ipan cuentlahtli ihuan oyeyauh in pixquitztli.

Ipampa Quetzalxochitzin, quimopactiliaya motequitiliz ipan milli, cehpa omoxiuhchahchapanitito ompan Tecpantzinco, yehuatzin omahxiti itloc ichichitzin Chochontel, zan tepitzin omotlatocatlaximahcocuili, niman omomilyohualhui ihuan omomezocuahcuahuiti, itechpan ihcuac mahxitiani iyeyantzин ica omotlepichiliani ihuan motlaxcalmaniliani.

Achiton omocehuitzino icecac in teocholli, niman omoyolnonotzino —¿ihuan nochichi canin yez?— Oquimotzahtzilili, ihuan ammo necia inon yoyolcaton ipampa omohuanalti ipan ce tlatlatelton itechcopa ocahcini in totochton, yehce tlein oquinextito ce tecuancoatl, niman omomahmauti ihuan tlahuahhualo.

Quetzalxochitzin omomahmauhitihtzino, ihuan occehpa quimotzahtzilili ihuan in chichichiton itloctzinco omahcatlahuahualoahcito. Ipampa ye tlahca, omihtelhui; —axcan ye inman niaz, omomamali in ayamezcuahtuili ihuan quimolhuili in ichichitzin Chochontel, ye tonyazqueh in tochan.

Ammo huel huehcauh omonehnemiti, zan achiton omocehuitzino ihuan omocalaquic in imil in icihuaconetzin Jeronimahtzin ompan Tepenacazco. Yehuatzin oquimotequimaquili in ichichitzin, ma mocahuani ipan ohtli, itechpa quihxotizquiani in tlaptic-ayamezotl, in yoyolcaton zan oquimohtili ihuan omocuitlapillatzo ixquichcauh yehuatzin omopanolti millihtic, niman omohtili quenin zan ica cualyotica imontzin Ton Juantzin, icihuaconetzin Jeronomahtzin ihuan teixhuihuan omotequilitihqueh in miltzintli tleyn ye huehcauh oquinmotemactili itechcaca copa oyeyauh cuahcualli elomeh, huehueietl, ahuax ihuan milnepantla, oyeyauh in cuauhchilli, itloc omopachohtzino ihuan zan yei ahnozo nahui chilli omotehqueili.

Ca inmanin, ahzo ye ipan yei cahuitl teotlahca, zan huehcatica omohtililiya in poctli ipan ialtepetzin Tlacotenco, ipampa cequih ceny-

² *Ibid.*, p. 318.

LA SIEMBRA

Y no busques mal, no estés escudriñando a las personas por su riqueza cuando el Señor a alguien se la da.²

Llegó la temporada de la siembra, y todas las tierras que les repartió a sus hijos se sembraron, también su parcela se la sembraron. En ese año agrícola, produjeron muy bien los terrenos y por tanto hubieron muy buenas cosechas.

Como a Quetzalxochitzin, le gustaba trabajar en el campo en cierta ocasión fue a ver su terreno allá en Tecpantzincó. Ella llegó junto con su perro Chochontetl, trabajó sólo un poco arrancando la maleza, luego caminó alrededor de la milpa y juntó algunos mezotes para hacer su hoguera y hacer sus tortillas al regresar a su casa.

Descansó un momento a un lado del teocholli (montículo de piedras) y luego se preguntó: —¿y mi perro dónde estará?— Lo llamó, y no aparecía ese animalito por ningún lado, porque se había encaminado hacia una ladera queriendo alcanzar un conejito, pero lo que encontró fue una serpiente, se asustó y comenzó a ladrar.

Quetzalxochitzin se asustó, al escuchar los ladridos del perro nuevamente lo llamó y el Perrito llegó junto a ella ladrando de miedo.

Como ya era tarde —se dijo—: ya debo regresar. Cargó su ayate con mezote y le dijo a su Perrito Chochontetl: —ya nos iremos para la casa. No muy lejos caminó. Cuando decidió descansar un poquito y entró en la milpa de su hija Jerónima allá en Tepenacazco (en la esquina del cerro), le encomendó a su Perrito que se quedase en el camino para cuidar la ayatada de mezote. El animalito en señal de obediencia la observó meneando la colita mientras ella pasó al interior de la milpa. Enseguida vio con agrado el empeño con el que su yerno Juanito, su hija Jerónima y sus nietos habían trabajado el terreno que les había donado años atrás, por tal motivo habían buenos elotes, frijoles gordos, habas y en medio de la milpa estaba un frondoso árbol de chile. Se acercó junto a éste y cortó tres o cuatro vainas de chile.

Para entonces, ya eran tal vez las tres de la tarde, a lo lejos observaba el humo por sobre las casas de su pueblo Tlacotenco, porque algunas familias estaban preparando la comida, y Quetzalxochitzin también tenía que prepararla cuando llegara a su casa.

² *Ibid.*, p. 318.

liz ye tlacualchihchihualoya, ihuan Quetzalxochitzin noyuhqui omotlachichchihuili.

Ihcuac omahxití ompan iyeyantzin, niman omotlacualchihuili ye-huatzin coza omotecaxchiltémolchihuiaya, niman omoilnamiquili, —axcan niquinqualicac mati yei anozo nahui chilzolomeh, ma niquin-ihcequi ipan comalli ipampa momahcehuizqueh in notelpochhuan ihuan nonamictzin.

Ihcuac ye motlacualmahmanilihtaya ipan tlacualpechtli, itloctzinco oahcito iichpochtzin Jeronimahtzin ihuan oquimotenehuili:

—¿Tehuatzin otimochiltequehili ihuan timoelocuiahcuili? Quetzalxochitzin oquimonanquilili: —Quemacatzin, zan quezquih oniquinteh-tec, nican . . . cateh yoniquintzoyoni ipampa tocommacehuizqueh; axcan ximotlalihtzino noyuhqui timotlacualtiz.

—¡Nehuatl ammo ninomacehuiz!, oquihto in teconeuh. Axcan ye, nicmahtoc, mochipa tehuatzin achto timotlatehquehilia in tlatoctlamalhuilli. —¿Tleica timocalaque? Axcan nimitzmo, telhuililiz ihuan ti-motzauhtzinoz.

In Quetzalxochitzin omihtelhui:

—¡Quenin ye tinechtzacuaz! —¿Tlein huel tinechtelhuiliz? — Que-ma. Oquihto in teconeuh, ihuan zan niman oquiztehuac.

Omozlati, zan cuacualcantón, Quetzalxochitzin omotlapayaniltih-taya ipampa intlaquehualtzitzihuan otequitizquianih, ihcuac ye pehualoayan tlacualoz, niman oahcito ompan tlacualchihuallocalihtic, itelpocht-zin Claudiohtzin ihuan oquinmotemachiltihili:

—Nonantzín, xinechmocaquiti, axcan ihcuac onihuallaya in oni-tlahchiquito inochehili in nocihuaicniuh, icalixpantzincó Ton Loretohtzin Mata tlahtohqui, ahzo ;ammo yehuatzin omitzmotelhuililito? Quetzalxochitzin omihtelhui: —Auh quimati, ma oc titequichiaca, ahzo ammo quichihuaz.

Inmanon otlahueltonaya, Quetzalxochitzin oquinmolhuili in millantequitqueh ma ye omicaneh tlatexiuhcuihuax ompan Tepoztlán, ihuan ipilhuantzitzihuan oquinmotequimaquili ma techelopiane ompan Te-pextlahco. Yehuatzin oquinmoihtacatilih, yehuan quintlatlapéchih-queh in cahuahatin ihuan oyahqueh.

Ihcuac ye omoohuanaltiaya, oquinmonahuatili ma quimihtani intla melahuac cequih ococuauhtin ye oquintzinaquihqueh.

Ca inmanon, ipan toaltepeuh omahmachix, cequih tlacah omotlaciuhcuitlayecoliaya ca ompan Nochnamacoyan, ipampa inon yayauh momihmictizqueh. Inmanon, ahzo ipan yei tlahco cahuitl, ahnozo ipan nahui tzilin cahuitl teotlac, oahciqueh in ichantzincó nahui topilli, itech-

Cuando llegó a su casa, de inmediato preparó la comida, frecuentemente hacía salsa en el molcajete, luego recordó y se dijo: —hoy traje, me parece, tres o cuatro chiles verdes, los tostaré en el comal para hacer la salsa que comerán mis hijos y mi esposo.

Cuando estaba ya a punto de servir la comida, llegó de momento su hija Jerónima y le increpó: —¿Usted fue a cortar los chiles y los elotes allá en Tepenacazco? Quetzalxochitzin le contestó— sí, sólo unos cuantos, aquí están, ya los tosté para combinarlos con la comida, ahora siéntate porque también los vas a merecer.

—¡Yo no comeré! —contestó la hija. Ahora ya lo sé, usted siempre corta antes lo que cultivamos—. ¿Porqué entró a cortar? Ahora la demandaré y la van a encarcelar.

Doña Quetzalxochitzin dijo:

—¡Cómo que me vas a encarcelar! —¿Qué en verdad me demandarás?

—Sí! —Contestó la hija, y de inmediato salió.

Al día siguiente, muy temprano, estaba moliendo su nixtamal para hacer las tortillas porque iban a trabajar sus peones, cuando ya comenzaban a almorzar, llegó hasta la cocina su hijo Claudio diciéndole:

—Mamacita, escúcheme usted, ahora cuando regresaba de ir a raspar, vi a mi hermana Jerónima, frente a la casa de don Loreto Mata, el subdelegado, ¿no será que ella fue a demandarla? Quetzalxochitzin le contestó:

—No lo sé, esperemos, no creo que lo haga.

Ese día hacía mucha calor. Quetzalxochitzin ordenó a sus peones que ya se fueran a cortar la maleza allá en Tepoztlán, y a sus hijos los mandó a cuidar las ardillas allá en Tepexitlahco. Quetzalxochitzin les envolvió los itacates a sus peones, mientras los hijos aparejaron a la recua y se fueron.

Cuando ya se encaminaban, ella les indicó a sus hijos que vieran si era cierto que algunos árboles de ocote habían sido talados. Por esos días, en el pueblo se supo, que algunas personas tenían problemas por los límites de sus tierras en un lugar llamado Nochnamacoyan, y que pretendían matarse. Ese día, tal vez como a las tres y media o cuatro de la tarde, llegaron a la casa de Quetzalxochitzin, cuatro policías para detenerla y la encarcelaron primero en Xochimilco y después en Tlalpan.

Cuando regresaron sus hijos y los peones luego preguntaron por ella, el papá les dijo que ella ya estaba en Xochimilco o en Tlalpan. Los jóvenes la siguieron allá en donde estaba encarcelada, allá durmieron.

copa oquimoquitzquilihqui ihuan quimotzacuilihqui achto in Xochimilco ihuan za tepan ompan Tlalpan.

Ihcuac oahcique in tepilhuan ihuan tlaquehualtin, zan niman ica-tzinco otlahtlanqueh, in tahtzintli oquinmolhuili ca yehuatzin ye ometztaya ompan Xochimilco nozo Tlalpan. In telpocameh oquimotoquilihqueh ompan canin omotzauhzinoto, ompan ocochqueh.

Ohuiptlati oahcic in tepantlahtohuani, ihuan zan niman oquimoquixtili. Ihcuac omocueptzino, in iyeyantzint intloc in cenyellihtzin omochoquili ihuan oquinmotenehuili:

—¡Namnocniuh Jeronimahtzin coza xolopihatl!

Ica inin teixcocoliztli, Quetzalxochitzin ocachi omohuehueuhquixtih-tzino; zan niman itehtzinco opanhuetz in cocoliztli.

In achto omopolihuitiani, omoihtlanili ma quinmonochiliani moch-intin ipilhuantzitzihuan, ihuan nohuhqui oahcini in xolopihciuatecō-neuh. Tepilhuan omonechicohqueh ompan Xolalpan, zan ohuehtzinca-tica ixpantzincō in tlahtohqui Ton Loretohtzin, ihuan oquinmotenehuili:

—Tlaximohtili Jeronimahtzin, notloc ximopachohtzino mati nimitz-motlahyeltilia, ammo ximochoquili, ximocaquiti tlein niteilhuiz; tehua-tzin ayc ximotlaixtotoquili, mochipa ximotetlazotili, inontin moixhui-tzitzihuan xiquinmolhuili ma mochipa tetlaneltocacan ihuan ma temahuizmatican. Nehuatl nimitzontlaixpohpolhuililia ipampa otinechmochi-huilili, axcan aocmo ximotequipachohztino.—Axcan nimitzmotlatlauh-tilia, nixpan ximotlancuaquehtzino. Jeronimahtzin omochoquizpachoh-tzino. Teicnihuan ihuan occequih tlakah tlein ompa calyhtic tenahuac in tlapecchco oyelaloya, otlaocoxchoaqueh.

—Tehuatzin Emiliohtzin, nimitzmotlatlauhtilia ma mochipa ximo-tequiliti, ihuan xiquinmopalehuili in mopilhuantzitzihuan, inon cicihuanton xicmomachtili ipampa moztlā, huiptla quipiaz zan yectli inemiliz, ihuan nicneltoca cencá temahuizmatiz.

—Namehuantzitzin Claudiahtzin ihuan Porfiriohtzin, mochipa ximo-tlaneltoquilitan, ammo ye nanquicahuazque in milli tlein ye anquitoca-toqueh.

—Axcan za neliuhti xinechcaquican: —ximihxotilican in nanmotah-tzin, ihuan ayc ximixicomacakan. Zan niman omomiquili.

Al tercer día llegó un licenciado, rápidamente intervino y la liberó de la cárcel. Cuando regresó a su casa al lado de sus hijos y su esposo lloró mucho y les dijo:

—Jerónima, la hermana de ustedes, es una insensata, tonta.

Con esta rencilla, Quetzalxochitzin envejeció cada vez más; y comenzó a enfermarse.

Presintiendo la cercanía de su muerte, su deseo fue el llamar a todos sus hijos, y que también asistiera la mala hija. Todos se reunieron en Xollalpan por la mañana, en presencia del señor Subdelegado don Loreto Mata y les dijo:

—Mira Jerónima, acércate junto a mí, parece que te doy asco, no llores, oye lo que te voy a decir: —Tú nunca seas ambiciosa ni egoísta, sé siempre buena; a tus nietos pláticos que sean respetuosos y sepan honrar. Yo te perdonó por todo el mal que me hiciste, ya no te mortifiques—. Ahora te suplico, te pongas de rodillas frente a mí.

Jerónima lloró, arrepentida de su mal proceder, sus hermanos y las personas que se encontraban en el interior de la casa cerca del lecho, irrumpieron en llanto por la tristeza que los embargaba.

—Tú Emilio, te ruego que trabajes siempre, y ayúdale a tus hijos, esa niña edúcala para que mañana o pasado mañana tenga una vida recta y respetuosa con los demás.

—Ustedes Claudia y Porfirio, sean obedientes no vayan a abandonar esos campos que ya están cultivándolos.

—Ahora por última vez escúchenme. —Cuiden mucho a su papá, y ustedes vivan siempre en armonía, como buenos hermanos que son. Dicho este último mensaje, Quetzalxochitzin murió.

Nocozque, noquetzale, onimitzmamal in yuh teocuitlatl pitzalo; in chal-chihuitl mamalihua, zan no ihui in otipitzaloc, in otimamalihuac. Auh in nicozque, ni quetzale, Cententli, ontentli nican monacaztitech nimitzilpiliznequi. In at, yuhqui in at, ayuhqui, in at, zan nipopoloniz in nihuehue, in nilama.

Mi collar, mi pluma preciosa; como se forja el metal precioso, (como) el jade se horada en la misma forma has sido forjado, has sido horadado. Soy dueño de collares, soy dueño de plumas preciosas. Un labio, dos labios aquí junto a tus oídos quiero atarlos. Quizás..., así quizás..., así no..., tal vez sólo tartamudearé, soy anciano, soy anciana.

Testimonios de la Antigua Palabra,

Estudio introductorio: Miguel León

Portilla. Versión de los textos náhuas: Librado Silva Galeana, Méjico, 1988, pág. 334.

Yhuan ximotetlazohtili, ximotetlauhtili, ma teixco, ma teypac tienen zan motolol, zan momalcoch xicchiuhtinemí in teixpantzinco; in tepaltzinco ye titlazohtlaloz, yc titlacamachoz, ma ticteehualti, ma tictmotocti immoma imocxi; intla cenza ye huel ticmochihuilia in tla-coyotl, in tequiyotl. Ma mixco, mampac ticman, yc ticcaamanaz, ye tiemocihuiz in Dios, ye izomaltzin, iqualtzin, ipan tiaz in Ipalmemani, yc huel quihualmotlaxiliz in iteuh, in iquauh, in izomal, in iqualan, in itlahuel.

Y ama a las personas, ruega a la gente, no vivas enfrente, sobre ella; sólo tu reverencia, tu acatamiento ve haciendo frente a las personas, al lado de ellas, así, con el favor de ellas, serás amado, serás obedecido. No le hagas reproches, no le enderezas la mano, el pie si ya es mucho, bueno, el trabajo que haces, el de servidumbre, el trabajo tributario. No frente a ti, lo pongas, así, importunaráis, apremiarás a Dios; así irás sobre tu cólera, su enojo de Aquel por quien se vive, así bien vendrá a lanzar su piedra, su palo, su enojo, su indignación, su ira.

Yhuan ximotetlazohtili, ximotetla-tlauhtili, ma teixco, ma teycpac tinen zan motolol, zan momalcoch xicchi-uhtinemi in teixpantzinzinco; in tepal-tzinco ye titlazohtlaloz, yc titlac-machoz, ma ticteehuaulti, ma ticmotocti, immoma imocxi; intla cенca ye huel ticmochihuilja in tlayocol, in tequiyotl. Ma mixco, ma mocpac ticman, yc ticcaamanaz, ye ticmoci-huiz in Dios, ye izomaltzin, iqual-tzin, ipan tiaz in Ipalmemoani, ye huel quihualmotlaxiliz in iteuh, in iquauh, in izomal, in iqualan, in itlahuel.

Y ama a las personas, ruega a la gente, no vivas enfrente, sobre ella; sólo tu reverencia, tu acatamiento ve haciendo frente a las personas, al lado de ellas, así con el favor de ellas, serás amado, serás obedecido. No le hagas reproches, no le endereces la mano, el pie si ya es mucho, bueno, el trabajo que haces, el de servidumbre el trabajo tributario. No frente a ti lo pongas, así, importunarás, apremiarás a Dios; así irás sobre tu cólera, su enojo de Aquel por quien se vive, así bien vendrá a lanzar su piedra, su palo, su enojo, su indignación su ira.

HUEHUEHTLAHTOLLI

Nueva transcripción y versión de los textos náhuas, pág. 339, Librado Silva Galeana. México, 1988.

ITZMIQUILPAN

ITZMIQUILPAN
(Lugar de verdolagas)

Itzmiquilpan, quiniuhti onimitziximatz ipampa onicnextiani nonelhuayo, ihuan onicnexti monohpalxochime.

Itzmiquilpan, quiniuhti onimitziximat itechcopa onicnextiani nonelhuayo, ihuan onicnexti mocihuauh xochiquetzal.

Tehuatl tidoni xät, ä, tinechtemic yollali, ihuan tictlamachtehemo huaya in tonelhuayo ompan Malacacheticpac cuentlahatl, ihuan ammo ticnextihqueh, yehce icuac tote micmaquitzquihqueh in acuixochitlacotencah otechihilui: namehuan ammonelhuayo.

Itzmiquilpan, por primera vez te conocí para encontrar mis raíces, y lo que hallé fueron flores de tus nopaleras.

Itzmiquilpan, por primera vez te conocí para encontrar mis raíces, y lo que hallé fue la belleza de tus mujeres.

Tú eres flor hermosa de nopal, me has acompañado en mis sueños, y juntos buscábamos nuestras raíces en las sementeras de Milpa Alta, y, no las hallamos, pero al tomarnos de la mano entre sueños, el jazmín de los barrancos tlacotenses nos dijo: ustedes son las raíces.

HUEHUEHTLAHTOLLI

Nueva transcripción y versión de los textos nahuas, pág. 359. Librado Silva Galeana, México, 1988.

Tlacotenco Malacachtepec Momozco 15 mani metztli enero 1993 xihuitl.

IN EHECATL

EL VIENTO

Noyeyantli
in xoxochitla,
notoca
Cacaloxochitl.
Ihuan tehuatl, ¿tlein motoca?...
iyeyantli in cuauhtlahtli,
motoca: Huitzilin.
Nammehuan, ¿tlein motoca?...
tehuan titlalocah,
toyeyantla in Tlalticpac.
Ihuan tehuatl, ¿tlein motoca,
ihuan canin otitlacat?
Niehehcatl,
noyeyantli xoxochitla,
cuauhtitlan, ihuan
Tlalticpac.

Mi casa
es el jardín,
me llamo
Flor de campana.
Y tú, ¿cómo te llamas?...
su casa es el bosque,
se llama: Colibrí.
Ustedes, ¿cómo se llaman?...
nosotros cuidamos la Tierra,
nuestra casa está en la Tierra.
Y tú, ¿cómo te llamas,
y dónde naciste?
Yo, soy el viento,
mi casa es el jardín,
el bosque, y
la Tierra.

ITZMIQUILPAN

ITZMIQUILPAN
(Lugar de verdolagas)

Itzmiquilpan, quiniuhti onimitzixi-
mat ipampa onicnextiani nonelhuay-
o, ihuan onicnexti monohpalxo-
chime.

Itzmiquilpan, quiniuhti onimitzi-
ximat itechcopa onicnextiani nonel-
huayo, ihuan onicnexti mocihuauh
xochiquetzal.

Tehuatl tidoni xät, ä, tinechte-
micyollali, ihuan tictlamachtehemo-
huaya in tonelhuayo ompan Malac-
cachteticpac cuentlahatl, ihuan am-
mo ticnextihqueh, yehce icuac tote-
micmaquitzquihqueh in acuixochi-
tlacotencah otechilhui: namehuan
ammonelhuayo.

Itzmiquilpan, por primera vez te
conocí para encontrar mis raíces, y
lo que hallé fueron flores de tus
nopaleras.

Itzmiquilpan, por primera vez te
conocí para encontrar mis raíces, y
lo que hallé fue la belleza de tus
mujeres.

Tú eres flor hermosa de nopal,
me has acompañado en mis sueños,
y juntos buscábamos nuestras raíces
en las sementeras de Milpa Alta,
y, no las hallamos, pero al tomarnos
de la mano entre sueños, el jaz-
mín de los barrancos tlacotenses nos
dijo: ustedes son las raíces.

VISITA DE JOSÉ FERNANDO RAMÍREZ A ALEJANDRO DE HUMBOLDT. POSTDAM, 14 DE JUNIO DE 1855

ASCENSIÓN H. DE LEÓN-PORTILLA

Reiteración sería ponderar los merecimientos de Alejandro de Humboldt, entre los que ocupan lugar principal sus aportaciones sobre las culturas indígenas de México. Basta con acercarse a su obra *Vista de las Cordilleras y Monumentos de los Pueblos Indígenas de América*, en la que se adentra incluso en el tema de los códices y la escritura pictográfica, para reconocer en él a uno de los modernos precursores en la investigación de las culturas de Mesoamérica. Por esto, y por otras muchas razones, resulta de interés rescatar un testimonio particularmente significativo y poco conocido de los últimos años de la vida del benemérito Barón.

Debemos este testimonio a don José Fernando Ramírez (1804-1871) quien en medio de sus múltiples actividades como abogado, político y funcionario público, pudo también dedicar tiempo y esfuerzo al cultivo de la historia de México, con particular énfasis en el pasado prehispánico y en el temprano período colonial.

El encuentro sobre el que versa este testimonio tuvo lugar en el castillo de Postdam, cerca de Berlín, el 14 de junio de 1855. Como lo refiere don José Fernando, Humboldt, de muy avanzada edad —estaba por cumplir sus ochenta y cinco años— distribuía su tiempo unas veces en Berlín y otras en Postdam donde se le había habilitado un estudio.¹ De las circunstancias que propiciaron esa visita, que resultó en extremo cordial, habla el propio José Fernando. Recordemos antes qué motivos lo habían llevado a viajar a Europa, incluyendo una estancia en Alemania.

Nacido en la villa de Parral, Chihuahua medio siglo antes, se había desempeñado como Fiscal del Supremo Tribunal de Justicia, de Duran-

¹ La razón por la cual Humboldt visitaba Postdam con mucha frecuencia era, como dice Ramírez en su texto, por ser “consejero íntimo” del rey de Prusia, Federico Guillermo IV. Recordemos que en estos años Prusia estaba deseosa de encabezar la unidad alemana. Ésta se logró en 1871 bajo el gobierno del Kaiser Guillermo I, y de su canciller Bismarck. El Kaiser era hermano de Federico Guillermo IV.

go. Rector del Colegio de Abogados de esa misma ciudad, en la que había obtenido su correspondiente grado, muy joven fue nombrado diputado en el Congreso de la Nación. En 1843 había sido vocal de la Junta Legislativa que formó el proyecto de las Bases Orgánicas y volvió a ser luego diputado. Su prestigio y merecimientos lo habían llevado a estos y otros cargos, entre ellos el de Secretario de Relaciones Exteriores 1851-52, siendo presidente don Valentín Gómez Farías. Poco después, estuvo a punto de ser nombrado Ministro Plenipotenciario de México en Inglaterra. Aunque al hablar de él, suele pensarse que fue uno de los portavoces del grupo conservador, la personalidad de Ramírez es en realidad mucho más compleja y digna de valoración. Bastará con recordar en este contexto su adhesión al Plan de Ayutla.

Todas estas actividades no le impidieron el cultivo de la historia y el conocimiento de las antigüedades mexicanas, en torno a las cuales había formado una muy valiosa biblioteca. En realidad José Fernando Ramírez fue uno de los historiadores que más laboraron en la interpretación del pasado mexicano cuando una nueva sensibilidad histórica se abrió paso, una vez consolidada la independencia del país. Junto con Manuel Orozco y Berra, Joaquín García Icazbalceta y Francisco Pimentel, contribuyó en forma decisiva al renacimiento mexicanista de mediados del siglo XIX.² La aportación de Ramírez se centró en la publicación de crónicas del siglo XVI, en la composición de diversos ensayos de carácter histórico y en la redacción del *Diccionario Universal de Historia y Geografía*. Vale la pena recordar aquí su gran interés por la lengua mexicana plasmado en el estudio que tituló “Sobre las partículas del náhuatl” y que dejó inédito en un ejemplar del *Arte de Horacio Carochi*; ³ en él está presente la honda penetración lingüística del autor. Además de este estudio dejó también dos volúmenes manuscritos titulados *Anales de México y sus contornos* en colaboración con Faustino Chimalpopoca. Son los *Anales* un conjunto de documentos en náhuatl copiados de viejos papeles del siglo XVI que estaban muy deteriorados.

En realidad, al analizar la vida de José Fernando Ramírez, fácil es percibirse de la congruencia entre su pensamiento, profundamente influído por sus conocimientos históricos, y su activa vida política, apegada a un ideal, el de servir a su patria. Como los hombres de su

² Sobre el renacimiento mexicanista, *Vid. Ascensión H. de León-Portilla, Tepuztlahcuilolli*, México, UNAM, 1988, v. I, p. 104.

³ El trabajo de Ramírez fue publicado por Alfredo Chavero en los *Anales del Museo Nacional*, México, 1903, t. VII, p. 195.

generación vivió momentos de esperanza tras la independencia y también de amargura y desilusión ante la guerra con Estados Unidos. Su personalidad, acerca de la cual sus biógrafos han expresado apreciaciones no siempre coincidentes, hay que enmarcarla en un contexto histórico difícil, definida siempre por su pasión por la historia, por su preocupación ante la responsabilidad del historiador al interpretar el pasado, por la búsqueda de la veracidad histórica. Vale la pena cerrar este breve retrato de don José Fernando con unas líneas de Ernesto de la Torre, uno de sus mejores biógrafos:

De esta suerte, este hombre polifacético, historiador convertido en político con capacidad de reflexión histórica, meditaba como lo hace el auténtico historiador, en el pasado en visión del presente y en el presente como acción que además de pretérita condiciona el mañana.⁴

En 1851 se instaló en la ciudad de México y al año siguiente fue nombrado director del Museo Nacional. En su nuevo cargo reorganizó y ubicó las colecciones existentes en varias salas del Palacio Nacional. Allí permanecieron por muchos años hasta su traslado definitivo, en 1964, a su actual sede en el Bosque de Chapultepec.

Su adhesión al Plan de Ayala determinó que tuviera que salir exiliado, ante la dictadura de Antonio López de Santa Anna. Fue entonces cuando emprendió un viaje a Europa a mediados de 1855 y allí permaneció hasta marzo del año siguiente. Durante este primer exilio, preludio de otro más largo —ya que estando a punto de caer el Imperio, volvió a exiliarse para siempre—, recorrió varias capitales europeas en las que realizó investigaciones en archivos y bibliotecas. Estuvo en París en donde obtuvo, superando grandes dificultades, que el señor Joseph Marius Alexis Aubin le permitiera copiar algunos manuscritos, entre ellos los *Códices Tlotzin, Quinatzin* y de *Tepechpan*, que más tarde se publicaron en los *Anales del Museo Nacional*. También consultó en la Biblioteca Imperial de Viena el manuscrito mixteco que se conoce como *Códice Vindobonense*. Otros varios códices examinó en las bibliotecas de la Universidad de Oxford, en la Real de Dresde, y en la de la Universidad de Bolonia. Hallándose en Italia tuvo acceso, como él mismo lo refiere en sus *Adiciones a la Biblioteca de Beristáin*, al que hoy conocemos como *Códice Borgia*. De esta experiencia dejó el siguiente testimonio:

⁴ Ernesto de la Torre Villar. Prólogo a la obra José Fernando Ramírez, *Relatos históricos*, México, UNAM, 1987, p. xxxiv. [Biblioteca del Estudiante Universitario, 107].

Sabía yo, además, que aquél existía en la biblioteca del Colegio de Propaganda Fide. Con otros datos, y estando yo en Roma en Febrero de 1856, me dirigí al Superior de aquél establecimiento solicitando el permiso de examinar el Códice Mexicano y el manuscrito del Padre Fabregat. Otorgándose con la mayor franqueza y generosidad, poniendo a mi disposición una cámara sola, provista de todo lo necesario para tomar apuntes en entera libertad. Entregóseme el original del códice Mexicano que lleva el nombre de Borgiano y se encuentra copiado en el tomo 3º de la colección de Kingsborough.⁵

Fue en este contexto cuando por afortunadas circunstancias, de las que habla en el testimonio que aquí se reproduce, visitó y conversó ampliamente con el Barón de Humboldt. Interesante es notar que la intervención de otro mexicanista fue en esto decisiva. Se trata de Johann Karl Eduard Buschmann, que laboraba en la Biblioteca Real de Berlín ocupándose precisamente de la relación entre las lenguas yutoaztecas, la toponimia náhuatl y otros asuntos afines. Conociendo éste muy de cerca al Barón, allanó el camino para la entrevista.

Como el lector podrá apreciar en el relato de don José Fernando destaca su admiración, veneración más bien, por el sabio que abrió camino en Europa al moderno americanismo y asimismo la emoción que sintió cuando Humboldt lo recibió como un colega de un país muy querido.

Aciagos fueron para José Fernando Ramírez los cerca de diez años en que se vio envuelto en los sucesos de la intervención y el Imperio, es decir desde su retorno a México en 1856 hasta su retiro definitivo en Europa en 1867. Su actuación durante ese lapso de su vida ha sido objeto de controversia. Por una parte, su actitud liberal hizo que rechazara varias invitaciones a supuestos honores en los años del Imperio. Por otra, el que aceptara a la postre ser Ministro de Relaciones, accediendo a las instancias de Maximiliano, de junio de 1864 a octubre de 1865, habría de traerle no pocos pesares. Finalmente tuvo que exiliarse en la ciudad de Bonn en Alemania, donde vivía una hermana suya, casada con Hermann Stahlknecht. Allí permaneció hasta su muerte acaecida el 4 de marzo de 1871. De este último exilio se ha ocupado con acierto el doctor César Sepúlveda que representó a México como embajador en Bonn, capital entonces de Alemania. A su trabajo remitimos a los interesados.⁶

⁵ José Fernando Ramírez, *Obras. Adiciones a la Biblioteca de Beristáin*, México, Imprenta de Victoriano Agüeros, 1989, v. II, p. 175. Pertenece este tomo a la edición de las *Obras* de Ramírez que editó Luis González Obregón.

⁶ César Sepúlveda, *José Fernando Ramírez. Estancia y muerte en Bonn*, 1867-1871, Bonn, 1987.

Recordaré solamente que en medio de la soledad y la tristeza de este segundo destierro, don José Fernando conservó el temple y la ilusión de cultivar la historia de su patria. Prueba de ello es el viaje que hizo a Madrid con objeto de recabar datos sobre los escritos de Sahagún que allí se guardan, hoy conocidos con el nombre de *Códices Matritenses*. Desde joven había tenido la esperanza de editar la obra de fray Bernardino, cosa que hasta la fecha no se ha logrado cabalmente. Y si bien no consiguió hacer realidad aquella esperanza, su viaje no fue en balde ya que realizó un estudio del *Códice* que se conserva en la Real Academia de la Historia y leyó su trabajo ante aquella corporación en 1867. Además de despertar un gran interés por Sahagún y su obra entre los académicos, el estudio de Ramírez era el primero que se hacía acerca de dicho códice y sirvió como fuente de información para que dos esclarecidos sahagunistas, Icazbalceta y Paso y Troncoso, se adentraran en el estudio de los manuscritos que integran la magna enciclopedia sahaguniana conocida como *Historia general de las cosas de Nueva España*.⁷

Tras esta recordación para situar el contexto en que José Fernando Ramírez se entrevistó con el Barón de Humboldt, se reproduce su poco conocido testimonio. Lo publicó originalmente en el periódico *La Cruz*, menos de dos años después de su visita a Postdam. Acompañó su testimonio con una reproducción litográfica del retrato de Alejandro de Humboldt que éste le dedicó en memoria de la visita. Estas son las palabras que Humboldt escribió al pie de su retrato:

Al señor Fernando Ramírez, en recuerdo de un viejo anciano que tiene el interés más afectuoso por la prosperidad de México, fundada en instituciones libres y sabias.⁸

Alejandro de Humboldt
En Postdam el 14 de septiembre de 1855

⁷ El trabajo de Ramírez se titula “Códices mexicanos de Fray Bernardino de Sahagún” y fue publicada en el *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Madrid, 1885, p. 85-124. Icazbalceta lo aprovechó en su *Bibliografía mexicana del siglo xvi, Catálogo razonado de libros impresos en México de 1539 a 1600...*, México, 1886. Nueva edición por Agustín Millares Carlo, México, Fondo de Cultura Económica, 1954, p. 327-376. Francisco del Paso y Troncoso también se sirvió de él en su *Vida y obra de fray Bernardino de Sahagún, Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, 1982, v. 15, p. 247-290 y v. 16, p. 265-325.

⁸ Esta litografía, al igual que el testimonio del señor Ramírez, aparecieron en *La Cruz*, México, Imprenta de J. M. Andrade y F. Escalante, 1857, t. 5, p. 42-52.

VARIEDADES

UNA VISITA AL BARÓN DE HUMBOLDT

Suelen presentarse, de tiempo en tiempo, en la escena de la vida algunos seres dotados de tan singulares privilegios, que podrían decirse destinados a establecer lo que la religión, la filosofía y aun la naturaleza, repelen como un absurdo, como un imposible físico y moral; la *bienaventuranza del hombre en la tierra*. Poder, honores, riquezas, fama, respetos, ciencia, ingenio, salud, vigor, laboriosidad y hasta la longevidad, parecen formar su patrimonio, cual si cada uno de estos beneficios, algunos de los cuales suelen perseguirse la vida entera sin alcanzarse, constituyeran en las personas de que se trata, otras tantas dotes inherentes a su ser. Los soberanos los agasajan, los toman por sus consejeros y aún se envanecen de derramar sobre ellos sus gracias: los magnates les hacen la corte; los sabios ambicionan y aún mendigan su amistad; y todos corren a su encuentro con el ansia de conocerlos, como se corre para admirar los prodigios del arte de Rafael y de Miguel Ángel; los portentos de la ciencia y de la industria; las maravillas de la naturaleza, y la fuerza de la voluntad del hombre que taladra montañas y allana abismos. Para que nada falte a la felicidad y a la gloria de esos hijos mimados del mundo, ni la maledicencia tiene armas para herirlos, y hasta la envidia arroja y esconde las suyas, juntando su voz a los coros de hosannas que por todas partes se levantan para ensalzar sus obras. Si alguno se atreve a lanzar una censura, es siempre envuelta entre nubes de incienso.—Hombres de tales dones ocupan, ciertamente, el primer lugar entre las maravillas de la creación, y arrastran de preferencia los pasos del viajero, porque como ciertos astros, lucen solamente un breve periodo y desaparecen por siglos.

El barón Federico-Henrique-Alexandro de Humboldt es el ser privilegiado de nuestra época, astro que toca a su ocaso, y más brillante aún que cuando se encontraba en el zenit de su inmensa esfera. Su habitación es una especie de santuario adonde afluuyen, como en romería, todos los viajeros de distinción, y no siempre con la buena ventura de encontrar fácil acceso. Sin embargo, nadie se ofende de no ser recibido, porque la visita se considera como un tributo de admiración y de respeto debido al Sumo Sacerdote de las ciencias naturales y matemáticas. Hablarle es una buena fortuna; no verlo es un accidente co-

mún. Incesantemente ocupado en sus interesantes estudios o de los negocios arduos de la corona de Prusia, uno puede estar seguro de encontrarse muchas veces con su rey, y también de conocer a todos los soberanos de Europa, en menos tiempo del que necesitaría para hacer el simple conocimiento del ilustre Barón.

Si, como antes decía, la visita a su casa es una ofrenda que todo viajero debe a la ciencia, para un mexicano es una verdadera deuda de gratitud y un tributo de justicia hacia el sabio distinguido que primero dio a conocer nuestro país al mundo civilizado; que abrió una nueva y brillante senda a los estudios históricos y arqueológicos americanos; que desenterró sus antiguos monumentos jeroglíficos, olvidados en el polvo de las bibliotecas de Europa; que preparó con sus escritos la interesante y espléndida colección de antigüedades de Lord Kingsborough y que ha enriquecido nuestra historia con excelentes publicaciones; al hombre, en fin, que profesa a México un afecto especial, que habla siempre de él con una tierna efusión, y que en todas ocasiones hace fervientes votos por su dicha y prosperidad. A títulos tan sagrados, reunía para mí el muy singular de ser el que me produjo las primeras impresiones y formó el gusto por el estudio de la arqueología mexicana; siendo, por decir así, mi mentor y mi guía en esta especie de investigaciones.

Con tales prevenciones y sentimientos se comprenderá muy bien que al encontrarme en Europa sentí, necesariamente, el deseo vivísimo de hacerle una visita, ya por el placer de conocerlo, ya para ofrecerle el reverente tributo de mi admiración y reconocimiento. Así lo intenté después de haber cumplido en *Breemen* con el deber sagrado que me imponían la naturaleza y el afecto, pasando algunos días con mi única hermana de quien probablemente me despedía por la última vez.

Profundamente dominado por esta penosa impresión, y con la inexplicable indiferencia y aun desdén que, hacia las personas, ha creado la movilidad introducida por los caminos de fierro, tomé asiento en el tren que partía de *Breemen* para *Berlín* a las seis y media de la tarde del 8 de junio de 1855. En ese día se había presentado, con una extraordinaria intensidad, el singular fenómeno que los alemanes observan y estudian inútilmente hace siglos y que en su lengua llaman *Honrauch*, no mas inteligible en la nuestra, en la traducción de, *Humo de la altura*. Había comenzado entre tres y cuatro de la misma tarde con un cielo perfectamente terso y limpio y un sol que vibraba rayos de luz y de fuego más vivos que los del nuestro hacia esa misma hora. Comenzóse a anunciar por una especie de humo, sumamente leve, que fue esp-

sándose rápida, pero gradualmente, hasta permitir ver el disco del sol con el ojo desnudo, presentándose como un globo de fuego sin resplandor alguno, ocultándose al fin enteramente y haciendo noche oscura, cuando todavía se encontraba sobre el horizonte. Cuál sea el verdadero origen del *Honrauch*, nadie lo sabe, como lo prueban los muchos sistemas con que se explica. Parecióme también que producía una cierta opresión en los sentidos y aún en el espíritu, a menos que fuera la de mi particular situación. A las seis y media estaba casi oscuro, siendo así que la tarde anterior yo había leído con el crepúsculo hasta las *nueve y media*.

La soledad más completa y desagradable es la que se siente en medio de una sociedad activa y bulliciosa, cuando se ignora completamente su lengua. Tal era mi posición en Alemania, y como por otra parte no soy muy comunicativo, me acostumbré pronto a esa indiferencia, tan próxima a la descortesía con que se tratan los viajantes en camino de fierro. Enteramente concentrado en mis meditaciones no hacía caso alguno de lo que me rodeaba. Así me instalé en el tren, camino para *Berlín*.

Mi cuñado y compañero de viaje, D. German Stahlknecht, que, formando contraste conmigo, es sumamente sociable y comunicativo, trabó luego conversación con el viajero que iba a mi lado, pero como era en alemán yo no puse atención alguna. Poco después ese mismo viajero me dejó estupefacto con la siguiente pregunta que me dirige en muy buen castellano: “¿Recibió vd., Sr. Ramírez, la copia de la ‘Memoria del Dr. Ludewig sobre la historia de las razas primitivas de América, que envié a vd. de Washington con D. Manuel Escandón?’” Imposible es pintar la sorpresa que me produjeron estas palabras, proferidas por una persona a quien la oscuridad no me permitía ya distinguir ni aún las facciones; tanto más que había despertádome un recuerdo que me tenía, hacia tiempo, con grandísima curiosidad. El Sr. Escandón me había entregado, efectivamente, dos meses antes en Londres la Memoria mencionada, más sin decirme su procedencia. El desconocido era el Sr. D. Federico Geroldt, antiguo Ministro de Prusia en México, que ha dejado tan gratos y tan honrosos recuerdos en nuestra República y que me había distinguido en 1842 con su amistad y finas atenciones.

El encuentro en país extranjero, no ya de un antiguo y distinguido amigo, sino de cualquier simple conocido, forma siempre un paréntesis agradable en el silencio y monotonía a que se ven condenados los que ignoran la lengua del país. El Sr. Geroldt, entonces Ministro pleni-

potenciario de Prusia en los Estados Unidos, caminaba en toda diligencia para recibir órdenes de su Soberano, próximo a salir para una expedición. Con este motivo mencionó accidentalmente al Barón de Humboldt, consejero íntimo del rey, como una de las personas a quienes primeramente debía ver, ya por amistad, ya por el negocio que lo ocupaba.

La mención de un personaje que tan presente estaba en mi memoria y la ocasión preciosa que se me presentaba de obtener los informes que necesitaba para llegar al logro de mis ensueños, fue un tema de largas y curiosas informaciones que terminaron arrebatándome todas mis esperanzas e ilusiones. Las noticias del Sr. Geroldt me describían al sabio Barón como ocupado incesantemente de sus estudios, que solamente interrumpía para ocurrir a los llamados del rey, que encontraba demasiado frecuente. "Ya estoy muy viejo, decía, y apenas puedo esperar, en el orden natural de las cosas, vivir lo suficiente para concluir las obras que tengo comenzadas." Esta consideración era un continuo estímulo al trabajo, que lo obligaba también a recibir con grande disgusto todas las esquelas que se le dirigían en demanda de una recepción. "Si en todas partes, añadía, y bajo todas las formas se encuentran mis retratos, ¿a qué viene ese empeño de hacerme una visita?... La mayor parte de esas personas sólo quieren satisfacer una vana curiosidad." El señor Barón advertía que si estaba obligado a recibir a cuantos se presentaban en su casa con tal objeto, le sería preciso condenarse a una perpetua ociosidad y a ser también un objeto, nada agradable por cierto, de perpetua exposición, sin que le quedara tiempo alguno ni para sus trabajos literarios, ni para sus altas funciones políticas.

Tales fueron sustancialmente los informes del Sr. Geroldt y por ellos se comprenderá la profunda y penosa impresión que debieron producirme: sin embargo, siendo yo no menos avaro de mi tiempo, que el sabio Barón, aunque no con su acierto para aprovecharlo, encontré su repugnancia y resistencias, para recibir visitas, tan perfectamente justas y convenientes, que habiendo concluido el Sr. Geroldt su conversación con la promesa de procurarme una entrevista, renuncié sin titubear al favor, suplicándole seriamente que se excusara y me excusara su mortificación. Yo he encontrado siempre algún tanto extravagante el empeño de ser presentado a los personajes eminentemente colocados, cuando uno no tiene un motivo particular que le sirva de título; y tratándose de personas como el Barón de Humboldt, me parecía una imperdonable fatuidad y hasta un crimen, desazonarlo y quitarle su tiempo sin

compensación alguna. Yo, pues, renuncié absolutamente a toda idea de verlo, proponiéndome, siguiendo su misma idea, substituir la entrevista con un retrato.

Al día siguiente a las nueve de la noche llegué a *Berlín*, y al inmediato tuve el gusto de recibir la visita del Sr. D. J. F. Rus, nuestro Secretario de Legación en aquella corte y encargado de sus negocios, por la ausencia del general D. José Uraga, Ministro recientemente destituido. El Sr. Rus, a quien debí tantos obsequios y finas atenciones, quiso ponerles su más grato y precioso complemento presentándome al Barón, asegurándome una benévola acogida por el singular aprecio con que distinguía a la Legación, al mismo Sr. Rus, y en fin, a todo mexicano. Yo persistí en mi propósito y no acepté el favor, aunque aquel caballero (a quien suplico acepte con este recuerdo el tributo de mi reconocimiento) no cesó de instarme para vencer mi resistencia. En sus instancias ulteriores tenía yo un motivo más de persistencia. El Sr. Rus me había dicho que para obtener una cita del Barón era necesario pedirla por escrito y que solía dilatar su respuesta hasta ocho días. Yo, pues, me exponía o a permanecer en *Berlín* más tiempo del que me permitía mi plan de viaje, o a cometer la desatención de marchar sin aguardar la respuesta. En tal situación lo más prudente y seguro era renunciar a la deseada visita.

La Biblioteca real de aquella corte es uno de los establecimientos que deben llamar la atención del viajero y que para mí tenía, además, un especial atractivo, por los manuscritos mexicanos que allí se conservan y por la persona del Dr. D. Eduardo Buschmann (empleado en ella), uno de los sabios alemanes que se ha dedicado con más ardor al estudio de nuestra arqueología y que acababa de publicar una obra⁴ especialmente consagrada a las investigaciones filológicas sobre las lenguas, jeroglífica, etc., de los aborigenes americanos; materia que formaba también la especialidad de mis estudios. El Sr. Rus tuvo la bondad de presentarme al sabio filólogo, y el vínculo de fraternidad literaria que nos unía, reforzado por su afabilidad y amabilísimo carácter, nos estrecharon muy pronto hasta tratarnos con la confianza de antiguos amigos.

Ya había yo visitado las principales curiosidades y establecimientos que contiene la bella capital de Prusia, y me preparaba a levantar mis reales, cuando pensé en procurarme un retrato del Barón; punto no exento de dificultades porque me había encontrado con tres o

⁴ Über die Aztekischen ortsnamen, von, Joh. Carl. Ed. Buschmann, Erste abtheilung, Berlin 1853, in 4º.

cuatro que presentaban notables diferencias. Reservé, sin embargo, la compra hasta el último día, con la esperanza de que una casualidad me pusiera en aptitud de resolver por mí mismo la duda de la elección. El día 13 hice mi última excursión, dirigido por el Dr. Buschmann, en los vastos salones interiores de depósito de la Biblioteca. El siguiente lo había destinado a la visita de *Potsdam*, famosa residencia real de los monarcas de Prusia, embellecida con magníficas obras del arte y más aún con los poéticos y caballerescos recuerdos de Federico el Grande. Como manifestara esta intención a mi amable conductor, me interrumpió bruscamente para preguntarme si había visitado al Barón de Humboldt. Indefinible fue la expresión de sorpresa que asomó en su rostro al escuchar mi respuesta negativa, juzgándome, quizás, en esos momentos y allá para sus adentros, como un bárbaro, tanto más digno de compasión, y quien sabe si aun de desprecio, por mi calidad de mexicano. El gremio o comunidad de los *sabios europeos*, propiamente tales, forma una familia particular en la especie humana, que es necesario tratar para conocer, porque tampoco es fácil definirla. En general son hombres enteramente retirados de la sociedad y del bullicio; sencillos, ingenuos, entusiastas, de una franqueza que suele hacerse sentir, viviendo siempre en los tiempos antiguos o en las creaciones de su imaginación, y por consiguiente sin ideas precisas de esas formas compasadas y mímicas inventadas por lo que se llama la *buena sociedad*. Mi excelente amigo se quedó mirándome entre resuelto y dudoso, con una expresión que me divertía infinito, terminando al fin por preguntarme con cierto aire de gravedad: ¿“Es que no quiere V. verlo?” Yo le expliqué entonces menudamente los motivos de mi conducta, y como hablaba con una persona tan capaz de apreciarlos, quedé, desde luego, reintegrado en su concepto y estimación.

El doctor me había escuchado con interés, y cuando acabé mi relación, guardó silencio, como preocupado por alguna idea fija. Luego me dice: “El señor Barón me dispensa toda su estimación y confianza a términos de haberme encomendado la corrección tipográfica de las obras que actualmente escribe: confío, pues, que si V. se presenta con una carta mía lo recibirá inmediatamente, sin exponerlo a las contingencias de la dilación. Con todo, añadió, no respondo de esto último por las graves atenciones que lo rodean.” Ofreciérome enviar en el mismo día la carta de introducción.

La variedad de ocupaciones del señor Barón hace que su residencia misma sea bastante incierta, alternándola frecuentemente entre *Berlín* y *Potsdam*. Previendo el Dr. Buschmann que se encontrara en

esta última ciudad, me dio una instrucción sumamente detallada para asegurar la entrega de su carta, y acertar con el alojamiento que ocupa en el palacio del rey. A las diez de la noche recibí ésta. Era una simple esquela colocada en una grande cubierta (señal de respeto), casi enteramente llena con el nombre y títulos del noble Barón, escritos en gruesos y no muy regulares caracteres, pues mi sabio amigo tampoco pretende ser una notabilidad en el arte caligráfico. Menciono éstas que parecen bagatelas, porque ellas, según se verá, tuvieron una grande influencia en el éxito de mi empeño, para probar que tanto en lo máximo como en lo mínimo, se verifica la verdad del axioma relativo al poder de las pequeñas causas.

El día 14 de Junio, a las seis y media de la mañana, estábamos en marcha mi cuñado y yo para el camino de fierro, adonde nos aguardaba un contratiempo que pudo dar en tierra con todos nuestros planes. Habíamos olvidado nuestro pasaporte, acompañante forzado, incómodo y aun inútil, pero indispensable para moverse por cualquiera dirección en casi todas las poblaciones del continente. Por fortuna estábamos en Prusia, donde la clase militar (pues allí casi todo se hace con soldados) se distingue por su caballerosidad, cortesía y buen sentido, prendas inapreciables en un empleado público, y que poseía eminentemente el *Guarda del Ferrocarril*; quien disimuló nuestro descuido y nos permitió tomar asiento, sin recibir ninguna retribución.

El Dr. Buschmann nos había recomendado buscar al Barón al medio día en punto. Cumplimos esta prescripción con una rigurosa exactitud, mas el ayuda de cámara nos dijo que había salido, diez minutos antes, llamado por el rey. Aunque le hicimos varias preguntas sobre la hora en que aproximadamente podríamos encontrarlo, no pudimos obtener ninguna respuesta precisa. El lance se había perdido de una manera que parecía irreparable. Deliberábamos mi cuñado y yo sobre lo que convendría hacer, discordando en pareceres. Él opinaba por entregar la carta y correr la suerte de una respuesta tardía. Durante esta discusión yo tenía la interesante misiva en la mano, agitándola indeliberadamente, como quien no sabe qué partido tomar. El ayuda de cámara, que nos observaba atentamente aunque sin entendernos (hablábamos en castellano), acertó a divisar la letra de la cubierta, fácil, según se ha dicho, de discernirse a cierta distancia, y conociendo luego su procedencia, interrumpió bruscamente nuestro diálogo para advertir a mi compañero e intérprete, que siendo aquella carta del Dr. Buschmann, no podía dispensarse de pedirla para entregarla al señor Barón. Yo vacilaba; mas al fin cedí maquinalmente y la entregué al ayuda

de cámara. Éste, que minutos antes nada sabía, ni podía dar respuesta alguna precisa sobre la distribución del tiempo de su amo, nos dijo assertivamente, que volviéramos a las dos en punto para obtener una respuesta.

Presentámonos a la hora citada, aunque con muy pocas esperanzas; así es que mi sorpresa y también mortificación, fueron extremas cuando se nos dijo que el señor Barón nos aguardaba desde la una y media. Luego que se le anunció nuestro arribo salió a encontrarnos hasta la puerta de su cámara, haciéndonos la más cordial, a la par que distinguida acogida, y mostrando en su noble semblante y maneras, una efusión de afecto difícil de describir. Obligóme a sentar en el amplio sillón que ocupaba a mi llegada, y tomando para sí un taburete, se me colocó enfrente, felicitando mi visita con expresiones tan benevolentes como afectuosas. Tomando en seguida asunto de la arqueología mexicana, para ambos igualmente predilecta, me hizo muy lisonjeros cumplimientos, concluyendo con recordarme que S. E. había sido el creador de este interesante ramo de las ciencias históricas; recuerdo que ratifiqué con singular placer, como que él había particularmente inspirado mi vivo deseo de conocer a su autor y de tributarle la humilde ofrenda de mi admiración.

La conversación continuó sobre el estado político de México, subyugado entonces por el estúpido despotismo del general Santa Anna, de cuya política y conducta habló con sumo descontento, prediciendo el desenlace que muy presto tuvo. Obraban también en el ánimo del Barón las penosas impresiones que le había dejado el reciente y violento relevo del general D. José Uranga, Ministro plenipotenciario de México en aquella corte. El Sr. Uranga había tenido la buena fortuna de granjearse la particular estimación del rey, de la corte y muy especialmente del noble Barón, que me habló de él con ternura y efusión, a la par que sumamente desagradado del golpe que le había dado el gobierno.

Observé también, con singular placer, que el Sr. Rus y el resto de la legación gozaban del mismo buen concepto, y que nuestro nombre, en otras partes tan desventajosamente conocido y mal parado por nuestros propios agentes, allí se encontraba honrosamente colocado. El resto de la conversación fue muy variado, aunque girando principalmente sobre materias de arqueología y filología americanas, en que el noble Barón manifestaba una vasta extensión de conocimientos, asombrándome particularmente su prodigiosa memoria. Reptíome lo que ya sabía por el Sr. Geroldt, que sintiéndose próximo al término de su carrera, tenía necesidad de economizar su tiempo, porque quería con-

cluir las obras comenzadas. En esos momentos, según me había dicho el Sr. Buschmann, trabajaba con grande asiduidad en el último volumen del *Cosmos*. Yo le pregunté si nos daría la conclusión de su interesante *Historia de la Geografía del Nuevo Continente*, suspensa desde 1839. Me contestó que tal era, por lo menos, su deseo.

Las visitas a personajes como el Barón de Humboldt no pueden, cortesmente, exceder de algunos minutos, y la mía rayaba en la media hora, aunque sin mi culpa, pues S. E. había hecho casi todo el gasto. Yo la habría prolongado gustoso por el doble, pero cediendo a las consideraciones de bien parecer, aproveché la primera oportunidad para cortarla. La despedida fue tan afectuosa y lisonjera como la introducción, consagrándola particularmente S. E. a los recuerdos de México, por cuya mejor suerte y felicidad manifestaba un vivo interés. Habíame dispensado, como otra muestra particular de distinción y favor, la de mantener toda la conversación en castellano, previas las excusas de etiqueta, dejándome verdaderamente admirado la soltura, regularidad, y sobre todo, rapidez con que lo hablaba, después de cincuenta años; pues tantos, según me dijo, hacía que no lo practicaba, salvo los casos (que no debían ser muy frecuentes) de encuentros con viajeros de la familia española.

El día 14 de Junio de 1855, en que tuve el honor de presentar mis respetos al ilustre y noble Barón, cumplía S. E. exactamente, *ochenta y cinco años y nueve meses*, pues nació el 14 de Setiembre de 1769, edad inconcebible en el vigor corporal e intelectual que presentan su físico y sus potencias. El Barón es de una estatura muy poco más que la común; robusto, sin aproximarse siquiera a obeso, y más bien de pocas carnes; tinte perfectamente blanco y regularmente sonrosado; cabello y barba enteramente blancos; ancha y bien formada frente; hermosas y nobles facciones; fisonomía sumamente viva y animada, que revela el genio, templado con la modestia; y una franca expresión de afabilidad y benevolencia. Su aspecto, aunque modesto, es noble y desembarazado, y me pareció que comenzaba a inclinársele el cuerpo, circunstancia que cuadra admirablemente a su edad y condición. Su traje en ese día era sumamente sencillo, y no recuerdo haberle visto ninguna condecoración. La misma sencillez se advertía en el menaje de su habitación. No había objeto alguno que pudiera llamarse lujoso o supérfluo. Nada que excediera a una mediana condición.

Una vez conocido el original, estaba ya vencida la dificultad que me había detenido para la elección del retrato. El colocado al frente de este artículo es una copia de perfecta semejanza con el que adquirí



SALAZAR. M³ - Mexico 1857.

à Mr. Fernando Ramírez
en souvenir d'un vieillard qui prend
le plus affectueux intérêt à la prospérité
du Mexique, fondé par de libres et sages
institutions
Humboldt
à Potsdam, le 14 Sept. 1855.

*Al Sr. Fernando Ramírez
en recuerdo de un viejo que tiene
el más afectuoso interés por la prosperidad
de México, establecida sobre la Libertad
y ceteras instituciones*

Alejandro de Humboldt Postdam, el 14 de septiembre de 1855

en Berlín, a su vez el mejor y más exacto de los que se encontraban en el comercio. Debo su adquisición al Sr. D. J. F. Rus, varias veces citado en el curso de este artículo, que puso el colmo a sus finos obsequios y atenciones, recogiendo del ilustre Barón el recuerdo de benevolencia escrito de su mano al calce, y haciéndomelo llegar a París. Ese recuerdo,² más que a mí, toca a México, siendo así un inequívoco testimonio del tierno y profundo afecto que ha conservado a nuestro país.

Los mismos sentimientos, igualmente amalgamados con los recuerdos de sus propias glorias literarias, se encuentran en la nota que dirigió al general Santa-Anna dándole las gracias por la concesión de la gran cruz de Guadalupe. Aunque ese documento se publicó entonces en los periódicos, no vendrá mal en éste. He aquí su texto original y traducción:

Monseigneur. Votre Altesse Sérénissime a daigné m'accorder une marque signalée de sa haute bienveillance en me nommant Grand Croix de l'Ordre national de *Guadalupe*. Affectueusement dévoué, comme je le suis, aux habitants de ces belles régions, dans lesquelles j'ai joui, il y a un demi siècle, d'une si franche et si noble hospitalité, le témoignage du gracieux souvenir que je dois au Président Général de la République Mexicaine, me donne une douce satisfaction à un âge rarement atteint.

Je me hâte d'offrir à Votre Altesse Sérénissime l'hommage de mon profond respect et de ma plus vive reconnaissance. Une parfaite liberté m'ayant été donnée pour déterminer le premier, par des mesures directes, la merveilleuse configuration du sol mexicain, et pour observer l'influence de cette configuration sur le climat et la variété des cultures, j'ai pu faire connaître à l'Europe, en publiant "L'Essai politique sur le Mexique", la valeur des richesses minérales et agricoles du vaste pays, dont la prospérité confiée à votre sagesse est l'objet de votre constante sollicitude. Je continue à former les vœux les plus ardents pour l'accroissement rapide de cette prospérité qui, par sa nature, est liée aux progrès dans les sciences et dans les arts. Celui qui représente d'une manière si digne le Gouvernement de Votre Altesse Sérénissime parmi nous, Mr. le Général Uraga, connaît la pureté de ces vœux.

² He aquí su traducción literal.—“A Mr. Fernando Ramirez, en recuerdo de un anciano que toma el mas afectuoso interes por la prosperidad de México, fundada sobre sabias y libres instituciones.—Alexandro de Humboldt. Potsdam, Setiembre 14 de 1855.—Estas líneas escritas tres meses justos, después de mi visita, lo eran el dia del cumple años del ilustre Baron, quien, según se ha visto, nació el 14 de Setiembre de 1769.

Je suis avec le plus profond respect, Monseigneur, de Votre Altesse Sérénissime le très-humble, et très obéissant, et très devoué serviteur.—

Le B. Alexandre de Humboldt.

A Berlin, à 22 Decembre de 1854.

Serenísimo señor. V. A. S. se ha designado otorgarme una muestra señalada de su alta benevolencia, nombrándome gran cruz de la orden nacional de Guadalupe. Afectuosamente adicto como soy a los habitantes de esas bellas regiones, en las cuales encontré hace medio siglo una tan franca y noble hospitalidad, el testimonio del bondadoso recuerdo que debo al General Presidente de la República Mexicana, me ha causado una dulce satisfacción a una edad a que rara vez se llega.

Me apresuro a ofrecer á V. A. S. el homenaje de mi más profundo respeto y de mi más viva gratitud. Habiéndoseme concedido la más amplia libertad para determinar, yo el primero, por medio de medidas directas, la maravillosa configuración del suelo mexicano, y para observar la influencia de esa configuración sobre el clima y la variedad de la cultura, pude dar a conocer a la Europa, con la publicación del *Ensayo político sobre México*, el valor de las riquezas minerales y agrícolas del vasto país, cuya prosperidad confiada a vuestra sabiduría, es el objeto de vuestra constante solicitud. Continúo haciendo los más ardientes votos por el rápido incremento de esa prosperidad, la cual, por su misma naturaleza, está ligada con los progresos en las ciencias y en las artes. El Sr. general Uraga, que tan dignamente representa entre nosotros al gobierno de V. A. S., conoce bien la pureza de estos sentimientos.

“Soy con el más profundo respeto, Serenísimo Señor, de V. A. S. muy humilde, muy obediente y muy adicto servidor.

“Berlin, Diciembre 22 de 1854.—EL BARON ALEXANDRO DE HUMBOLDT.”

Tres retratos existen aquí de este ilustre personaje, correspondientes a otros tantos períodos de su vida. El uno al óleo, medio cuerpo y dimensiones casi naturales, se conserva cuidadosamente en el General o salón de actos del colegio de Minería. Sacóse del *natural* cuando el ilustre Barón estuvo en México (entre principios de 1803 y 1804), y por consiguiente a la edad de 35 años. De él corren algunas muy medianas copias en varias de nuestras publicaciones literarias. El 2º es un grabado, sin fecha, que posee el Museo Nacional y que lo representa a una edad como de 60 años. El 3º con cuya copia obsequian los Editores de la Cruz a sus suscriptores, existe en mi poder y también en el Museo. Es muy singular que estos retratos, sacados en esas diversas épocas, difieran tan completamente entre sí, que no presenten semejanza en una

sola de sus facciones, pareciendo pertenecer a tres personas totalmente diversas.

Las noticias relativas al ilustre Barón se encuentran en todas las biografías de contemporáneos, y recientemente se ha publicado una en el *Diccionario universal de Historia y de Geografía* (Méjico 1853-56 en esta imprenta); mas como esas obras no pueden adquirirse por todos, se copiará a continuación la última mencionada. Aquí se pondrán solamente algunas noticias que no se hallan en aquellas y que tienen relación con la residencia del ilustre viajero en nuestro suelo.

Por las que él mismo nos da en su *Ensayo político sobre la Nueva-España*, sabemos que llegó a Méjico en el mes de marzo de 1803 y que su residencia fue de un año. El Sr. D. Antonio Icaza me dice que un buque de su casa, llamado *Guadalupe*, lo trasportó de la otra América, y que su padre le dispuso alojamiento en la casa número 3 de la calle de San Agustín, donde permaneció hasta su partida. De la citada obra tomo las siguientes noticias sobre sus trabajos geográficos. El 29 de setiembre fijó la posición del Nevado de Toluca subiéndolo hasta llegar al *Pico del Fraile*. La carta de Méjico la levantó en el colegio de Minería, poco antes de su partida, fijando en ella astronómicamente *setenta y cuatro* puntos, con sus nombres; de los cuales *treinta y cinco*, pertenecientes al interior del territorio, eran absolutamente desconocidos antes de su llegada. Las alturas meridianas del sol para fijar la latitud de esta capital, las tomó en la puerta de la Catedral y en su casa, habiendo observado con este motivo, que aquella está, respecto del Convento de San Agustín, 12" más septentrional y 10" (en arco) más oriental que éste. El mismo Sr. Icaza me dice que el ilustre huésped fue universalmente estimado, y que el virrey D. José Iturrigaray lo distinguió y consideró, habiéndolo llevado consigo a visitar el canal de Huehuetoca, del cual nos dejó planos y muy importantes noticias. Las otras pertenecientes a su vida y trabajos literarios se encuentran en el resumen que irá después de este artículo, el cual he querido consagrar especialmente a la memoria del más eminente y distinguido de los viajeros modernos, como un tributo de mi reconocimiento por el vivo afecto que ha conservado a nuestro país y por las distinciones con que me honró en una época para mí de infortunio.

Méjico, mayo 12 de 1857.

JOSÉ F. RAMÍREZ

EL LLAMADO COMPLEJO CEREMONIAL DEL SURESTE Y LOS POSIBLES CONTACTOS ENTRE MESOAMÉRICA Y LA CUENCA DEL MISSISSIPPI¹

JOHANNES NEURATH

En el Este y Sureste de los Estados Unidos se encuentran numerosos montículos artificiales de tierra (o *mounds*), que con frecuencia contienen ofrendas artificiales. Ya en los siglos XVIII y XIX estos monumentos de tiempos remotos fueron relacionados con las antiguas civilizaciones de México. En esa época se atribuían los monumentos prehistóricos de Norteamérica a una “raza de *mound builders*”. Se suponía que esta raza era la población original de Norteamérica, distinta de los “pieles rojas”, que según estas teorías no eran los verdaderos indígenas de América. Preferentemente se reconocía a los constructores de montículos como descendientes de los vikingos y frecuentemente se les identificaba con los toltecas. Por cierto, en tiempos de las guerras contra los nativos de Norteamérica no era conveniente suponer que los —como se solía decir— primitivos y salvajes indios tuvieran antepasados capaces de realizar trabajos de ingeniería y de arquitectura geométrica . . .

Con el fin de las *Indian wars* y con el desarrollo de una arqueología más científica desaparecieron tales teorías (cf. Thomas 1894, Silverberg 1968, Willey y Sabloff 1980, de Pratter 1986). El absurdo que alcanzaron las teorías sobre los *mound builders* en el siglo XIX, sin duda no estimulaba trabajos científicos sobre las relaciones del Sureste con Meso-

¹ Este artículo está basado en mi tesis de maestría presentada en la Universidad de Viena en 1991 titulada *Spiro, Oklahoma, und der Suedliche Zeremonielle Komplex aus der Sicht Mesoamerikas*. Un resumen de la argumentación iconográfica ya fue publicado en la revista *European Review of Native American Studies* (Neurath 1992a).

Quiero dar las gracias a la doctora Johanna Broda que me introdujo al estudio de Mesoamérica, quien fue mi asesora de beca durante mi estancia en México en 1988-89, y fue quien me recomendó hacer un trabajo comparativo entre Mesoamérica y Norteamérica. Asimismo agradezco la ayuda del historiador Gabriel Espinosa en lo referente a la redacción de mi texto.

américa —los investigadores serios no querían ser confundidos con los viejos dilettantes. Sin duda, los difusionistas del siglo xx hubieran encontrado un campo de trabajo ideal en el estudio comparativo del Sureste y Mesoamérica, sin embargo se interesaron más por los viajes transoceánicos que por esta línea de investigación. El particularismo boasiano, que tenía ciertas tendencias primitivistas y que, de acuerdo con Morgan y Bandelier, veía en los aztecas solamente una tribu avanzada (Keen 1990) y tampoco estimaba el alto grado de complejidad de las culturas antiguas del Sureste, no proporcionaba un clima propicio para estudios de este tipo. Por otro lado, la especialización avanzada de los arqueólogos y antropólogos hacía casi imposible un estudio comparativo sobre los materiales de las dos áreas. Además, a veces se podía observar un deseo casi celoso de los especialistas del Sureste en atribuir todas las hazañas de “su gente” solamente a la creatividad de ellos mismos. Sin embargo, los materiales arqueológicos y las culturas del Sureste sí muestran ciertas semejanzas con Mesoamérica que valen la pena ser estudiadas, y ya diversos investigadores célebres (como Phillips 1940, Bennett 1944, Krieger 1945, MacNeish 1948, Griffin 1966 o Nowotny 1976) han sugerido un trabajo detallado acerca de este tema.

De hecho, hasta ahora no se ha realizado un trabajo como tal; el mío solamente ofrece algunas hipótesis, que tal vez puedan estimular estudios más profundos sobre este tema. Para evitar ser mal entendido, tengo que aclarar que no se puede concebir las culturas del Sureste como totalmente dependientes de los desarrollos de la civilización mesoamericana. Como veremos, es mucho más probable que ciertas ideas y costumbres mesoamericanas, que llegaron a ser conocidas por los indígenas del Sureste, fueran utilizadas, transformadas y adaptadas por ellos según sus propias necesidades y según su propia lógica cultural. Por último, tampoco es el principal objetivo de mi trabajo comprobar contactos o difusiones; más bien quisiera mostrar algunas posibilidades de reconstruir aspectos de la cultura simbólica del Sureste. Por otra parte, me parece que el estudio comparativo entre ciertas áreas de Norteamérica y de Mesoamérica puede resultar una empresa de “ayuda mutua”, que tiene interés también para los mesoamericanistas.

La fase Mississippi y el complejo ceremonial del Sureste

Uno de los rasgos distintivos de la fase Mississippi (1000-1700 d. C.) del Sureste de Norteamérica es la presencia de montículos piramidales

(o *Temple Mounds*) agrupados alrededor de plazas rectangulares. En la fase anterior llamada *Woodland* (700 a. C.-1000 d. C.) se encuentra otra clase de construcciones de tierra, los *Burial Mounds* (cf. Steponaitis 1986). La arquitectura de la fase Mississippi siempre ha sugerido contactos con México. Sin embargo, en este trabajo no se va a hablar mucho sobre la arquitectura, porque lo que más llama la atención con respecto a las posibles relaciones culturales entre las dos zonas es un grupo de artefactos rituales de iconografía compleja —sobre todo se trata de caracoles marinos grabados y láminas de cobre trabajadas en técnica *repoussé*. Estos artefactos fueron encontrados en sitios como Spiro (Oklahoma), Moundville (Alabama) y Etowah (Georgia) y se les ha atribuido a un “Culto del Sur”, respecto a un “Complejo Ceremonial del Sureste”, desde los años cuarenta (cf. Waring y Holder 1945). El primer término se explica porque se pensaba en una especie de movimiento mesiánico (parecido al *Ghost Dance*) estimulado por contactos con mesoamericanos que se habría extendido en la Cuenca del Mississippi en una fase de decadencia (cf. Phillips 1940, Ford y Willey 1941). Hoy los materiales de este complejo ceremonial son considerados simplemente como la expresión artística de la configuración socio-religiosa de los cacicazgos del Mississippi de su época (Griffin 1952: 105, cf. Brown 1976) y se habla de un estilo horizonte (Willey y Phillips 1958: 33) fechado entre 1200 y 1300 d. C. (Muller 1989: 14) y aparentemente distribuido por redes de comercio (cf. Bell 1947).

Durante la fase Mississippi existía un gran número de cacicazgos en el Sureste. Estas entidades poseían un grado considerable de estratificación social (cf. Steponaitis 1986, Earl 1987) y subsistían de una horticultura intensiva de maíz, frijol y calabaza (cf. Smith 1978). El maíz sin duda provenía originalmente del sur; su difusión no necesariamente tuvo que ser acompañada por una transmisión de conceptos ideológicos aunque esto tampoco es imposible. El arte del Complejo Ceremonial del Sureste —que se encontró en muchos casos en entierros de personas de estatus alto— demuestra una iconografía claramente militarista (cf. Brown 1975). El carácter elitista y belicoso de los cacicazgos del Sureste es confirmado por fuentes españolas del siglo XVI (por ejemplo Garcilaso de la Vega 1986). También se sabe que algunos cacicazgos cobraron tributos de pueblos vasallos vencidos en la guerra (cf. Phillips, Ford y Griffin 1951, Brown *et al.* 1978, Hudson *et al.* 1985).

La interpretación del arte simbólico del Complejo Ceremonial del Sureste ofrece considerables dificultades. “Desgraciadamente no había

un Sahagún en el Sureste" comentó W. Sturtevant en una ocasión (1979: 5) refiriéndose a las insuficiencias de las fuentes sobre el Sureste. Los relatos de las entradas españolas (como las expediciones de Hernán de Soto, Tristán de Luna, o Juan Pardo; cf. por ejemplo Swanton 1946 y Hudson 1990) no dan una imagen muy completa de la cultura de la fase Mississippi, todavía floreciente a mediados del siglo XVI. Después de que fracasaron los intentos españoles de conquista en el Sureste, pasaron más de 150 años para que la Cuenca del Mississippi fuera penetrada nuevamente por europeos. Durante este largo tiempo las culturas indígenas de esta área sufrieron transformaciones dramáticas. Las nuevas enfermedades introducidas por los europeos acabaron con un alto porcentaje de la población, la mayoría de los cacicazgos se derrumbaron y grupos anteriormente marginados, como los quapaw (cf. Phillips, Ford, Griffin 1951) o los cherokee, invadieron la zona. Los franceses que exploraron y conquistaron el valle del Mississippi desde los fines del siglo XVII solamente encontraron escasos restos del antiguo esplendor, lo más notable de estos residuos fue la "monarquía solar" de los natchez (cf. Swanton 1911). La mayoría de los grupos indígenas del Sureste ahora eran "tribus" que ya no tenían mucho en común con la antigua "civilización" de los *Temple Mounds* (cf. Sturtevant 1979). Por eso, la etnografía de estos grupos (cf. Swanton 1911, 1928, 1937, 1942, 1946) tampoco puede contribuir mucho para la reconstrucción del significado del arte simbólico del Complejo Ceremonial del Sureste, y trabajos como los de Waring (1968), Howard (1968) o Hudson (1984) que utilizaban información sobre grupos como los cherokee, muskogee (Creek, Choctaw, Chickasaw), Natchez o Caddo solamente podían aclarar algunos aspectos.

Sin embargo, es bastante probable —como veremos— la existencia de contactos entre la cultura mesoamericana posclásica y la del Sureste de la fase Mississippi. En tal caso se podrían aplicar ciertos modelos interpretativos desarrollados en la antropología de Mesoamérica. Una "lectura mesoamericana" tentativa del Complejo Ceremonial del Sureste tal vez podría ayudar a aclarar algo del enigmático simbolismo suroriental.

¿Pochteca tolteca?

La manera más probable en que podrían haberse desarrollado contactos entre las dos zonas, sería la realización de viajes al menos ocasio-

nales de comerciantes mesoamericanos hacia el Sureste. Estos comerciantes probablemente se habrían organizado de una manera parecida a la de los *pochteca* mexica, que eran guerreros-comerciantes profesionales y que también desempeñaron tareas de espionaje (cf. Bittman y Sullivan 1978). Como lo han planteado Sanders y Marino (1970: 99), las semejanzas con Mesoamérica encontradas en el Sureste deberían corresponder a esta manera de transmisión. Considerando las grandes distancias recorridas por los comerciantes mesoamericanos en otras rutas (hacia el sur de Centroamérica o hacia el Suroeste de Norteamérica), no me parece imposible que los *pochteca* también hubiesen llegado a la cuenca del Mississippi o al menos hasta la región Caddo en la parte suroccidental del área cultural del Sureste. Sin duda, las zonas áridas del Noreste de México y de Texas, donde vivían grupos de cazadores y recolectores en tiempos precolombinos —según Swanton (1924) una “hondonada cultural”— tienen que ser consideradas un obstáculo para el tránsito de comerciantes. Por otra parte, hay al menos dos alternativas para los viajeros en el nivel tecnológico del Posclásico mesoamericano para llegar de México hasta el Sureste: viajar en barco por la costa del Golfo, o el llamado *Gilmore Corridor*, una faja de terrenos menos áridos que atraviesa los semidesiertos de Texas (cf. Krieger 1948). Sabemos, que las élites del Sureste, igual que las de Mesoamérica, tenían una gran demanda de artefactos y materiales exóticos, por eso seguramente no tardaban en tratar contacto con los comerciantes mesoamericanos en cuanto esto era posible. Además de los posibles viajes de comerciantes —quizás también en el “sentido contrario”—, hay que admitir la posibilidad de una “filtración” lenta de objetos e ideas entre Mesoamérica y el área Caddo a través de la zona de los cazadores-recolectores como lo planteó Charles Kelley en 1952.

Hay cierta evidencia arqueológica para comprobar un tránsito positivo de artefactos: Los pectorales de concha encontrados en Texas y el área Caddo muestran semejanzas tecnológicas muy especiales con los trabajos de concha de la Huasteca (Phillips y Brown 1978: 160-166); hay ciertas relaciones cerámicas entre la Huasteca, Tamaulipas, Texas y el área Caddo (cf. Eckholm 1943: 278-79, 1944: 426, 433; du Solier, Krieger, Griffin 1947; Krieger 1948: 176, 1953: 515-17; Griffin 1966: 127, Willey 1966: 169, 333-336); y también se han encontrado artefactos mesoamericanos en Texas —entre ellos cabezas de cerámica que se parecen a representaciones de Xipe Totec (Krieger 1953, 1956; Maurer 1977: fig. 30; Hester 1972). Posiblemente,

el indicio más interesante para una interacción comercial entre el área Caddo y Mesoamérica sean las conchas de los caracoles marinos de las especies *Pleuroplocha gigantea* y *Cassis madagascarensis* que fueron encontradas en Spiro. Las conchas de estas especies tienen que provenir de la costa mexicana del Golfo —si no de los cayos de Florida (cf. Phillips y Brown 1978: 26-27). Admito que hasta ahora no tengo una idea clara de qué mercancías hubieran intercambiado los mesoamericanos por estas conchas.

La época en que se realizaron los contactos entre Mesoamérica y el Sureste probablemente fue la fase de la expansión tolteca. La Huasteca —puente lógico entre las dos áreas— era una provincia importante en la esfera de dominación tolteca (cf. Kirchhoff 1961). El Complejo Ceremonial del Sureste alcanzó su punto culminante alrededor de 1250 d. C., o sea un poco después de la caída de Tula (cf. Diehl 1981: 280). Es conocido el hecho, de que el comercio de larga distancia aumentó en un grado considerable durante las épocas tolteca y del “estilo internacional” Puebla-Mixteca del Posclásico tardío (cf. Nicholson 1982; Robertson 1970; Miller 1972). La cultura regional de la Huasteca alcanzó su época de florecimiento también en el Posclásico tardío (cf. Ochoa 1984: 72).

Para comprobar contactos culturales entre dos áreas distintas hay que seguir una metodología cuidadosa y rigurosa. Según Sturtevant (1960) hay diez criterios que pueden comprobar la falta de valor de similitudes para la reconstrucción de contactos entre dos culturas: simplicidad *a priori*, tipología imprecisa, determinantes ecológicas, determinantes sociológicas, posibilidades limitadas, presencia independiente, no-presencia, distribución discontinua, distribución semicircular, distribución amplia.

Un trabajo que resultara una mera lista de “elementos culturales” aislados comunes o similares probablemente no sería muy satisfactorio, y por eso hay que anticipar, que los elementos iconográficos del Sureste que muestran semejanzas con el arte mesoamericano del estilo Puebla-Mixteca *parecen formar en su conjunto todo un complejo simbólico y ritual*, que además pudo haber sido transmitido por comerciantes mesoamericanos del tipo de los *pochteca*.

El Potter Gorget

El llamado *Potter Gorget* (pectoral Potter. Véase fig. 1a) es el objeto particular proveniente del Sureste, que parece comprobar una

relación con Mesoamérica de la manera menos equívoca. Este pectoral fue encontrado en el estado norteamericano de Missouri y fue publicado por Holmes en 1883; tiene tres elementos iconográficos que permiten pensar en representaciones mesoamericanas de cargadores, comerciantes o dioses de comerciantes. Seler (1902-23, 5:46) ya comentó acerca de la semejanza entre "lo que lleva la figura de Missouri en la espalda" y las mochilas que se encuentran en el *Códice Dresden* (fig. id, e). Estas mochilas están asociadas con varios dioses, tienen forma de riñón y se encuentran también en los murales de Tulum (fig. ib) y Santa Rita (fig. ic). En las láminas 16, 19 y 20 del *Códice Dresden* (Thompson 1972) este tipo de mochilas es usado por la diosa lunar Ix Chel (fig. ie). Según Thompson (1975: 296), esa diosa era especialmente venerada por los comerciantes marítimos putunes y tenía un santuario en la isla de Cozumel donde se encontraba entonces una base importante de aquellos "fenicios del Nuevo Mundo". Otras bases del comercio marítimo en la costa oriental de la península de Yucatán se encontraron en Tulum y en Santa Rita (cf. Miller 1977). En las láminas 25-28 del *Códice Dresden* la mochila que tiene forma de riñón aparece asociada con cuatro tlacuaches Bacaboo o cargadores del año (cf. Thompson 1970, 1972: 90; López Austin 1990: 130).²

En los murales de Santa Rita ahora desaparecidos (cf. Gann 1900) se pudo observar una asociación directa de una mochila estilizada de este tipo con el dios M o Ek Chuah, el patrón maya de los comerciantes, que es caracterizado por su color negro y su nariz larga (cf. Schellhas 1904, Thompson 1966). Los dioses mesoamericanos de comerciantes frecuentemente son representados como cargadores (cf. *Códices Fejérvary-Mayer* láminas 30-32 y 35-40 y *Borgia* lámina 55). Los baúles que llevan estos dioses en las representaciones del *Códice Fejérvary-Mayer* también pueden ser comparados con la mochila de la figura del *Potter Gorget*. En la lámina 37 se puede notar un tratamiento similar del interior de la mochila (fig. 4c). Por otra parte, en el *Códice Dresden* la mochila "riñón" también aparece asociada con dioses no necesariamente relacionados con el comercio: con Chac (lám. 65) y con el viejo dios N (lám. 17). El dios N con frecuencia está representado con una concha en la espalda. De hecho, esta concha puede ser confundida con la mochila "riñón"; sin embargo, las conchas no suelen ser amarradas con cintas.

² En Mesoamérica el tlacuache es frecuentemente asociado con el fuego. Como veremos en adelante, la relación de este animal con comerciantes (que se puede observar en el *Códice Dresden*) puede ser de gran interés para nuestro tema.

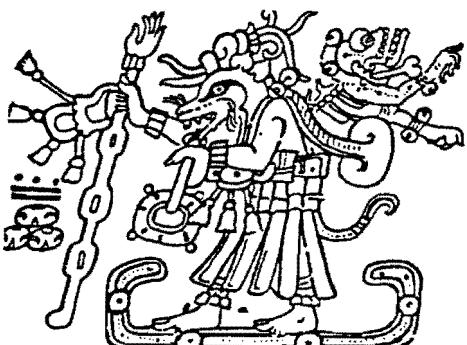
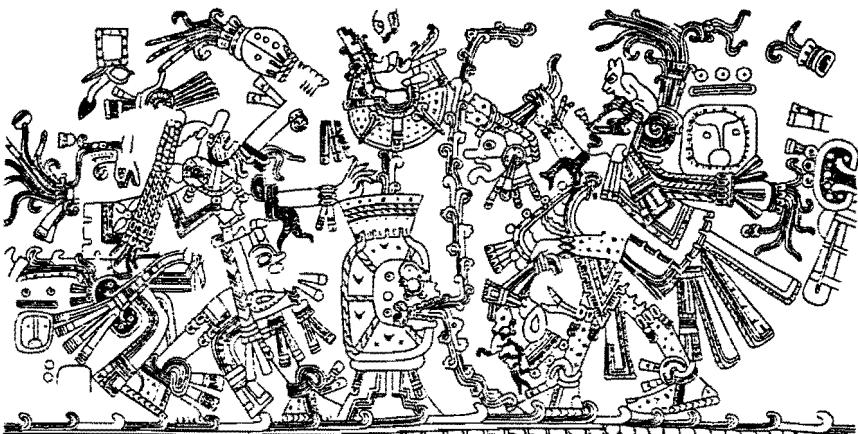


FIG. 1. Potter Gorget, Cairo Lowlands, Missouri (Phillips y Brown, 1978; fig. 229). b: Tulum, estructura 5: mural (Anawalt 1981: 189, fig. e). c: Santa Rita, montículo 1: mural (Gann 1900: lám. 29). d: Códice Dresden: 1x Chel. e: Códice Dresden: 28: tlacuache

Los otros elementos del pectoral de Missouri que se pueden comparar con representaciones mesoamericanas de dioses de los comerciantes son: 1) el abanico redondo y 2) la cabeza cortada. Se pueden ver abanicos de este tipo en manos de dioses de comerciantes en los *Códices Fejérvary-Mayer* y *Tro-Cortesianus*. Las cabezas cortadas son un elemento común de la iconografía tanto en el Sureste (Phillips y Brown 1978: 116) como en Mesoamérica (Moser 1973). En Mesoamérica se puede observar una asociación aparente de estas cabezas con deidades nocturnas o terrestres (Moser 1973, Graulich 1988), entre las cuales se pueden mencionar los dioses de los comerciantes, porque se sabe que los *pochteca* viajaban frecuentemente durante la noche cuando pasaban por territorios enemigos. La asociación de Yacatecuhtli con el inframundo (y además con el fuego) también fue destacada por Pedro Carrasco en su estudio sobre las fiestas de los meses mexicas (Carrasco 1979).

De los tres rasgos que relacionan el *Potter Gorget* con dioses de comerciantes mesoamericanos solamente uno (la mochila) es un elemento de alta complejidad, que puede ser considerado como evidencia de una relación. Sin embargo, esto nos permite mantener la hipótesis que si había viajes de comerciantes mesoamericanos hacia el Sureste de Norteamérica, y por ello inclusive se podría asumir, que el personaje del *Potter Gorget* sea una representación de un *pochteca* o de un dios mesoamericano de comerciantes.

Por su larga nariz Yacatecuhtli fue relacionado con ciertas máscaras de concha provenientes del Sureste que fueron publicadas por Williams y Goggin (1956) y tomadas por representaciones de un "dios con nariz larga" (*long-nosed god*; Coe cit. en Griffin 1967, cf. Hall 1989). Sin embargo, hay que admitir, que la semejanza de las narices largas de Yacatecuhtli y de las máscaras mencionadas del Sureste no es de naturaleza compleja. Por otra parte, se puede observar un cierto grado de afinidad entre estas máscaras y *masquettes* estilo Mezcala encontradas en Guerrero y en el sur del Estado de México (cf. Lister 1971: 623, Wedewer y Bankmann 1991: tab. 14. Véase figs. 2 a-b).

Un elemento iconográfico que aparece tanto en el Sureste como en Mesoamérica es lo que los especialistas del Sureste llaman el *forked eye*. Se trata de una pintura bifurcada alrededor de los ojos. En Mesoamérica este motivo es asociado con el dios maya M, en el Sureste se le encuentra en representaciones de seres humanos, hombre-ave y diversos animales compuestos como serpientes-ave y monstruos felinos. Tanto en el Sureste como en el caso del dios maya Ek Chuah este motivo

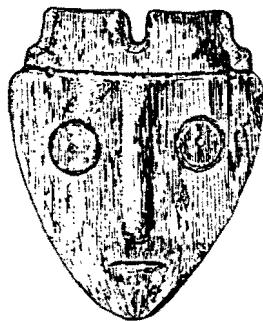


FIG. 2a. *Masquette de concha*, Muscle Shoals, Alabama (Williams y Goggin 1966: 31). c: Mixcoatl de nariz larga (Durán 1880)

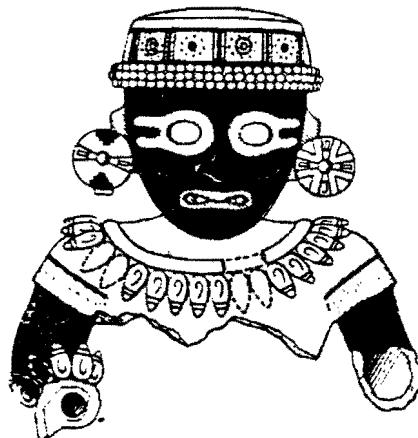


FIG. 3. "Forked eye". a: serpiente-ave, Moundville, Alabama (Phillips y Brown 1978: fig. 260). b: dios M incensario de Mayapan (Smith 1971: fig. 32j)

aparece en muchas variantes, en el caso de dos incensarios figurales de Mayapan (Smith 1971: fig. 32 j,m) se encuentra la variante mesoamericana tal vez más parecida al *forked eye* del Sureste (véase figs. 3a, b, 4a).

El equivalente mexica de Ix Chel probablemente era Tlazolteotl, al dios M correspondía el “Señor de la nariz” Yacatecuhtli, un personaje igual de “narigón” como Ek Chuah (cf. Thompson 1966). En el panteón maya de los códices hay dos o tres deidades negras. Hay que constatar, que la clasificación de estas deidades varía considerablemente en la literatura (Thompson 1950, 1966, 1975, Anders 1963, Kelley 1980) —obviamente había un cierto grado de confusión. Una deidad distinta del dios de los comerciantes, pero a la vez estrechamente asociada con el mismo, es el dios negro de la caza. Se distingue por una nariz aguileña y su asociación con el venado. En varias ocasiones comparte atributos iconográficos con el dios M, como el labio inferior rojo y prolongado o una cola de alacrán (cf. *Códice Tro-Cortesianus* láms. 79, 80, 82). Además, el dios de la caza tiene el glifo del dios M como ojo, y lleva una cabeza del dios M como pectoral en *Códice Tro-Cortesianus* 96. Una asociación entre el patrón de los comerciantes y el dios de la caza parece haber existido también en el panteón del Altiplano Mexicano posclásico. En el *Códice Fejérvary-Mayer* (lámina 36) se puede ver un personaje identificado como el dios Mixcoatl dotado de una larga nariz y desempeñando el papel de uno de los seis dioses de los comerciantes (cf. Thompson 1966. Véase fig. 4b). Un Mixcoatl con una nariz muy larga también aparece en el Atlas de Durán (1880. Véase fig. 3c). Además, llama la atención que los nicarao de Nicaragua —según Fernández de Oviedo (1959, 4:374, cf. León-Portilla 1972: 45)— veneraron un dios llamado Mixcoa como patrón de los comerciantes. Otro aspecto que parece relacionar una deidad de comerciantes con Mixcoatl son las representaciones del dios M de los códices mayas frotando fuego con palos: Según la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* fue Mixcoatl quien inventó las técnicas para hacer fuego (cf. Garibay 1985: 33). La asociación de los dioses patrones de la caza y de los comerciantes tiene mucho interés para la interpretación del Complejo Ceremonial del Sureste, porque Mixcoatl parece ser el denominador común de algunas de las semejanzas más importantes entre Mesoamérica y el Sureste: el sacrificio de flechamiento, rituales de la renovación del fuego y representaciones de hombres-ave.

El sacrificio humano

El sacrificio humano es una de las analogías más conocidas entre el Sureste y Mesoamérica (cf. Wissler y Spinden 1916; Krickeberg 1956; Nowotny 1961; Broda 1970; Hall 1991). En Norteamérica la tortura y el sacrificio de una víctima amarrada en un andamio o marco de madera fue documentado en los natchez y koroa del valle del Mississippi Inferior del siglo xvii (Knowles 1940, Swanton 1910, 1911) y también en los skidi-pawnee (fig. 5a). Los últimos son un grupo de filiación lingüística caddo (y culturalmente afín con los grupos caddo del sur) que vivía en las praderas (*plains*) centrales de Nebraska y practicaba el sacrificio humano todavía a principios del siglo xix (Heyden 1951). Además se han encontrado representaciones de sacrificio de este tipo en Spiro, un sitio que es atribuido a un grupo caddo del sur (cf. Phillips y Brown 1978: láms. 153, 162, 165. Véase fig. 5b). Los koroa quemaban a las víctimas amarradas en una cruz de San Andrés con fierros calientes, y después les quitaban la piel de la cara (Penicaut según Swanton 1911: 331). Los natchez practicaron un sacrificio parecido, quitando primero el *scalp* de la víctima, amarrándole después a un marco rectangular y torturándole con cañas ardientes hasta que moría (duPratz según Knowles 1940: 55; cf. Swanton 1946: lám. 83). Una manera diferente de sacrificio humano, que también fue practicada tanto en el Sureste como en Mesoamérica, es la inmolación de niños documentada en los taensa (Iberville según Swanton 1910: 404), timucua (Swanton 1946: 762) y en los natchez (Swanton 1911: 138 ff.). Además, se han documentado sacrificios (no especificados) de cristianos en los calusa del sur de la península de Florida. En la copa no. 165 de Spiro se ve una víctima amarrada en un rectángulo y un guerrero disparando flechas. Los skidi-pawnee primero chamuscan las axilas de una joven cautiva de guerra con antorchas ardientes y la mataban simultáneamente con una flecha y con un mazazo. Abrían el pecho de la muchacha y dejaban gotear la sangre sobre carne seca de bisonte (Linton 1926, Murie 1984). Según Schoolcraft (1953-57, 3: 49 f.), estos pedazos de carne luego eran exprimidos encima de los campos de maíz.

En el caso de los pawnee se sabe algo acerca de las concepciones relacionadas con el sacrificio. El rito era una reactualización de un combate mítico entre la diosa *Cu:piritta:ka* ("estrella femenina blanca", normalmente llamada "estrella brillante" o "estrella vespertina") y



FIG. 4. Dios M sacando fuego, *Códice Tro-Cortesiano* 38

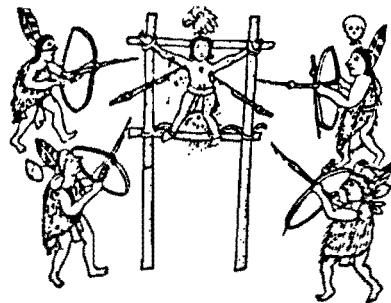
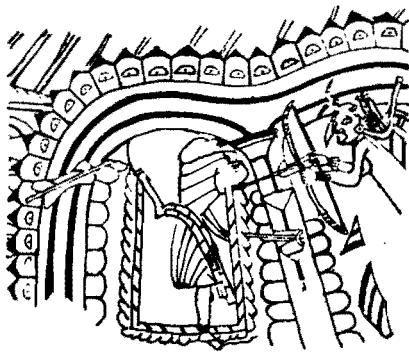


FIG. 5. Sacrificio de flechamiento. b: Spiro, Oklahoma: caracol marino grabado (Phillips y Brown 1978: lám. 165). c: *Historia Tolteca-Chichimeca* 53

el dios *U:pirukucu'* ("estrella grande", normalmente llamado estrella de la mañana).³ Ella era una diosa poderosa y bella de la fertilidad, que se negaba a crear el mundo como lo exigía el dios de la estrella matutina. Después de que ella y sus aliados —el oso, el puma, el gato, el lobo y un grupo de estrellas llamadas "serpiente"— perdieron el combate contra el dios de la estrella de la mañana apoyado por su hermano menor (el sol), ella fue obligada a hacer el amor con su vencedor, y le fueron sacados sus dientes vaginales. En consecuencia ella dio a luz una hija, la primera mujer, que fue casada con el primer hombre, hijo del sol y de la luna; la tierra fue creada como hogar para la pareja. Finalmente, la estrella de la mañana, exigía de los seres humanos un sacrificio humano como recompensa por sus esfuerzos de hacer posible la creación (cf. Linton 1926, Murie 1984).

El simbolismo complejo revelado en el sacrificio humano pawnee tiene connotaciones claramente sexuales (Weltfish 1965, Hall 1991) integradas en concepciones de carácter dualista (dia-noche, este-oeste, masculino-femenino, etcétera); también muestra una división cuadripartita del cosmos (véanse para más detalles Fletcher 1902, Lévi-Strauss 1964). La joven víctima es pintada de rojo y negro y representa la diosa de la estrella vespertina que vive en el oeste; el cuadro rectangular —un verdadero cosmograma— no solamente representa los 4 aliados de la diosa y los 4 rumbos del mundo, sino también los 4 pueblos más poderosos y centrales de la confederación skidi. Una fosa abajo del andamio representa el jardín de la estrella de la tarde considerado la fuente de toda vida y fertilidad. El guerrero que dispara la flecha mortal representa el este, la estrella de la mañana y uno de los pueblos periféricos (Fletcher 1902, Murie 1984).

Mucho del rico simbolismo y de los ritos del sacrificio humano pawnee invita a ser comparado con concepciones y prácticas mesoamericanas, especialmente con el sacrificio de flechamiento o *tlacacaliztli*. Esta forma de sacrificio se inscribe en el culto de diferentes dioses y es documentada por varias fuentes, como la *Historia Tolteca-Chichimeca* (Preuss y Mengin 1937. Véase fig. 5c), los códices *Becker I* (fig. 5d), *Porfirio Díaz, Fernández Leal, Tudela, Vaticanus A* y *Zouche-Nuttall* (cf. Broda 1970), el atlatl de Roma (Eggebrecht 1986), y un sgraffito encontrado en Tikal (Taube 1988).

³ Según Chamberlain (1982: 52, 89), los pawnee consideraban como estrella de la mañana al lucero más brillante en el cielo de la madrugada independientemente si se trataba de Marte, Júpiter, o Venus. Por otra parte, parece que la estrella de la tarde siempre era el planeta Venus.

Durán (1984, 2:147) relaciona el sacrificio de flechamiento con el dios de la caza ("... los chalca no tenían otro modo de sacrificio; porque su dios era de la caza, siempre sacrificaron con flechas"). Los chichimeca eran los cazadores por excelencia del Posclásico centromexicano. Según Johanna Broda (1970: 255-56), es la *Historia Tolteca-Chichimeca* la que indica más claramente que otras fuentes que el *tlacacaliztli* y el sacrificio gladiatorio eran las maneras usuales de los chichimecas de sacrificar cautivos. Mixcoatl era un líder legendario y dios de aquellos "linajes del perro" bárbaros; a la vez era dios patrón de Tlaxcala y Huejotzingo, frecuentemente lleva los rasgos iconográficos del dios de la estrella de la mañana (Tlahuizcalpantecuhtli) —un "dios flechador". Además era considerado el inventor del fuego y de la guerra sagrada para obtener víctimas para el sacrificio (cf. Garibay 1985: 36-37; Davies 1977; Graulich 1974; 1987: 170, Broda 1991). Un sacrificio de flechamiento mesoamericano dedicado a Mixcoatl correspondería bien a la práctica similar de los skidi-pawnee. Según Seler, también la estrella de la tarde tiene un papel importante en la religión de los antiguos mexicanos: las deidades Quetzalcóatl y Tepeyollotl pueden ser consideradas representantes del planeta Venus como estrella vespertina (Seler 1902-23, 2:610, 739). La estrecha relación entre el culto a las estrellas de la mañana y de la tarde y la agricultura, que se puede observar en el ritual pawnee también es muy característico en el ritual de las tradiciones mesoamericanas (cf. Sprajc 1989).

Durante la fiesta mexica XIV Quecholli —dedicada principalmente a Mixcoatl— no se celebraba un *tlacacaliztli* sino una caza ritual en el Zacatepetl con sacrificios de esclavos, que se mataban como venados, y de representantes de los dioses Mixcoatl, Tlamatzinatl y Izquitecatl y sus esposas, que eran diosas de la tierra (cf. Broda 1991: 102). Tanto el *tlacacaliztli* como la fiesta celebrada en el Zacatepetl son rituales de la caza; la caza, por su parte, simbolizaba la guerra en Mesoamérica (Graulich 1987, Broda 1991).

Según Motolinía (1971: 64 ff.) durante la fiesta XVIII Izcalli se celebraba un sacrificio de flechamiento en Quauhtitlan. Los códices *Fernández Leal* y *Porfirio Díaz* muestran el andamio del *tlacacaliztli* en asociación con el poste que se usaba en rituales semejantes al actual "juego de voladores", que según otras fuentes se desarrollaban en las ceremonias del mes X Xocotl huetzi. Tanto XVIII Izcalli como X Xocotl huetzi son fiestas dedicadas al dios del fuego Xiuhtecuhtli. En la *Historia Tolteca-Chichimeca* (p. 65) el *tlacacaliztli* aparece asociado con el acto de frotar fuego.

Otras fuentes relacionan este rito con deidades de la tierra y de la fertilidad. Los *Anales de Cuauhtitlan* (Lehmann 1938: 101-103) cuentan que en el año 8 Tochtli, durante el gobierno de Huemac, llegaron las Ixcuinaname —demonios femeninos huastecos— a Tula y flecharon allá (en el año 9 Caña, mes Izcalli) a dos de sus esposos cautivos que habían sido llevados desde la Huasteca. Ixcuina (probablemente “Señora Algodón” en huasteco) era otro nombre de la diosa otónica Tlazolteotl, que por su parte era identificada con Toci, la madre de Huitzilopochtli (Sullivan 1982). Otra diosa que puede ser equiparada con Tlazolteotl y Toci es Chimalma, la esposa de Mixcoatl. La *Leyenda de los Soles* relata como ella fue literalmente cazada por Mixcoatl y obligada a desposarse con él (Lehmann 1938: 363-365). Una representación en los murales de Mitla (Seler: 1902-23, 3) deja suponer, que ella también es identificada con uno de los venados bicefálicos que, en un episodio anterior de la leyenda, son perseguidos por los *mixcoa* Xiuhnel y Mimich, y que de noche se transforman en mujeres antropófagas (cf. Lehmann 1938: 358-361; Graulich 1987: 170-178).

Según Durán, el *tlacacaliztli* se celebraba en la fiesta de la diosa del maíz, Chicome Coatl, en el mex xi Ochpaniztli. Los tiradores se disfrazaban de Tlacauepan, Huitzilopochtli, el sol, Ixcozauhqui y las cuatro auroras y

... tomaban sus arcos y flechas y luego sacaban los presos de guerra y cautivos y aspábanlos en unos maderos altos que había para aquel efecto, las manos extendidas y los pies abiertos, uno en un palo y otro en otro, atándolos a todos de aquella suerte muy fuertemente. Aquellos flecheros en hábito de estos dioses los flechaban a todos (Durán 1984, 1:140).

En el *Códice Tudela* (fol. 21 v.) se menciona que durante la fiesta xi Ochpaniztli era celebrado un sacrificio de flechamiento y desollamiento de una representante de Chicome Coatl (cf. Brown 1984: 202).

La otra ceremonia importante de la fiesta xi Ochpaniztli es la decapitación y el desollamiento ritual de una mujer representante de Toci (Durán 1984, 1:144). El desollamiento de una víctima también era parte de la fiesta ii Tlacaxipehualiztli en honor de Xipe Totec, que era celebrada exactamente medio año antes de xi Ochpaniztli. Se puede suponer que las dos fiestas estaban estrechamente vinculadas. ii Tlacaxipehualiztli correspondía al equinoccio de primavera, mientras xi Ochpaniztli al equinoccio de otoño (Carrasco 1979). Los *Anales de Cuauhtitlan* relatan, que el primer desollamiento ritual fue celebrado

en Tula en el año 13 Caña, solamente 4 años después del primer *tlacacaliztli*. En el *Códice Becker I* y en la *Historia Tolteca-Chichimeca* se pueden ver representaciones del *tlacacaliztli* junto con el sacrificio gladiatorio celebrado durante el Tlacaxipehualiztli. El sacrificio gladiatorio, por su parte, parece corresponder a la lucha simulada entre comerciantes y sacerdotes de la fiesta del Ochpaniztli. Xipe Totec, igual que Toci y Tlazolteotl, es una deidad que se representa vestida de piel humana. Respecto a las posibles relaciones con el Sureste, llama la atención que el desollamiento también formó parte de algunos ritos sacrificatorios de aquella área, y que se han encontrado cabezas "tipo Xipe Totec" en Texas.

El sacrificio gladiatorio, donde aparecen dos guerreros águila y dos guerreros tigre luchando contra una víctima de guerra mal armada y amarrada a una piedra, fue interpretada como una representación ritual de la batalla mítica entre Huitzilopochtli y sus 400 hermanos aliados con su malévolas hermanas Coyolxauhqui (Broda 1970, 1977, 1978). Según Michel Graulich (1974, 1981), los mitos de Huitzilopochtli y de otros héroes culturales mesoamericanos —como Mixcoatl o Quetzalcoatl— pueden ser considerados variaciones sobre el mismo tema. Se trata de deidades solares o del planeta Venus —frecuentemente una pareja de hermanos o de gemelos— que luchan contra una fuerza superior de hermanos enemigos y que finalmente matan (Huitzilopochtli vs. Coyolxauhqui) o violan (Mixcoatl vs. Chimalma) a una deidad de la tierra (cf. Sahagún 1951-70, 3:4; Durán 1984, 2:33; Tezozómoc 1984: 24; Lehmann 1938; Garibay 1985: 36, 43, 113). Posiblemente el mito pawnee que sirve de base para el sacrificio de flechamiento es una variación más sobre este tema. Los sacrificios de flechamiento —tanto en Mesoamérica como en el Sureste y entre los pawnee— son representaciones de una confrontación primordial entre dioses celestes de la guerra (estrella de la mañana, sol) y la diosa de la fertilidad. Probablemente reflejan la importancia de las dos actividades económicas básicas en las sociedades mesoamericanas y del Sureste: guerra y agricultura.

La diosa mexica Tlazolteotl -Ixcuina, que aparentemente está asociada con la víctima del sacrificio de flechamiento y con Xipe Totec, era considerada huasteca. En esa provincia en el Noroeste de Mesoamérica, que puede ser considerada la zona donde más probables son los contactos con el Sureste, el trabajo de concha —tan importante en el Sureste— era especialmente practicado (Beyer 1933, Ochoa 1984); por eso, los dioses del altiplano asociados con esta zona (como Patecatl,

Quetzalcóatl y Tlazolteotl) son representados frecuentemente llevando un pectoral de concha. Las asociaciones de Tlazolteotl-Ixquina tanto con la Huasteca como con el sacrificio de flechamiento, el desollamiento ritual y Xipe Totec pueden ser considerados un indicador de los contactos entre la Huasteca y el Sureste; por otro lado, la aparente asociación de Mixcoatl con el *tlacacaliztli* parece ser un argumento en favor de una distribución del sacrificio de flechamiento en el Sureste por comerciantes mesoamericanos.

El culto del fuego y los hombres-ave

Otra de las analogías sorprendentes entre el Sureste y Mesoamérica son los rituales de la renovación del fuego. Los creek celebraban la renovación del fuego cada año durante su fiesta de la cosecha (el llamado *busk*). Swanton informa que con motivo de esta fiesta todos los utensilios domésticos tenían que romperse y tirarse (Swanton 1928: 581). Esto, desde luego, permite pensar en la gran fiesta del fuego nuevo, que los mexica celebraban cada 52 años, misma que incluyó la práctica de que todas las vajillas tenían que ser rotas y que todos los utensilios domésticos tenían que ser tirados (Sahagún 1951, 7:25ff., cf. Broda 1982).

Se sabe, que el culto del fuego era muy importante entre diversos grupos del Sureste. Los caddo tenían templos de "fuegos eternos", que garantizaban la vida de los humanos y nunca debían ser extinguidos (cf. Swanton 1942: 214). En la monarquía de los natchez, el linaje real ("los soles") era identificado con un fuego sagrado, que se consideraba procedente del sol. Se cuenta que muchos miembros de la familia real murieron cuando una vez este fuego se apagó por negligencia (Swanton 1911). Entre los chicasaw el dios supremo fue llamado "el Gran Fuego Encima de Nosotros" (Swanton 1928: 482). En Mesoamérica, el viejo dios del fuego, del año y de la turquesa no solamente era un dios supremo, sino también el patrón de los soberanos (cf. Heyden 1972). Algunas esculturas de piedra provenientes de la zona de los ríos Tennessee y Cumberland, que representan ancianos, inclusive han sido relacionados con el dios mesoamericano Xiuhcuhtli (cf. Brosé, Brown, Penny 1985: lám. 139).

Romper las vajillas y hacerlas nuevas tal vez es un simbolismo muy obvio de la renovación, y posiblemente el paralelismo entre las ceremonias creek y la fiesta mexica Toxiuh Molpilia es un caso de conver-

gencia. Por otra parte, sin embargo, hay que admitir que puede tratarse de una ceremonia más del Sureste, relacionada con los dioses mesoamericanos Mixcoatl y Ek Chuah. Como ya hemos visto, estos dioses son frotadores del fuego a la vez que patrones de comerciantes. La participación de los comerciantes en el culto del fuego es confirmada por el hecho que algunos de los ritos más importantes dedicados a Yacatecuhtli tenían lugar durante las fiestas x Xocotl Huetzi y xii Teotleco, que eran celebradas principalmente en honor de Xiuhtecuhtli. Los tlacuaches cargadores del *Códice Dresden* pueden ser considerados una confirmación de la asociación de los comerciantes con el culto del fuego.

La fiesta mexica de la renovación del fuego se celebraba —después de la fiesta anual xiv Quecholli dedicada a Mixcoatl— a principios de xv Panquetzaliztli, mes dedicado a Huitzilopochtli. El punto culminante de Panquetzaliztli era cuando una serpiente de fuego (hecha de plumas y papel) bajaba por las escaleras del templo de Huitzilopochtli conmemorando así la masacre en el Coatepec (Sahagún 1951-82, 2: 136). La fiesta Toxiuh Molpilia alcanzaba su momento de máximo suspenso cuando un sacerdote frotaba el fuego nuevo encima del pecho de un prisionero de guerra (cf. Broda 1982). En Mesoamérica, el palo que se usó para frotar fuego, aparentemente era simbolizado por la serpiente de fuego o turquesa, la Xiuhcoatl (Nowotny 1968: 93). La Xiuhcoatl no solamente era el arma que utilizó Huitzilopochtli en la batalla contra sus hermanos en el Coatepec, sino también se encuentra en las manos de otras deidades de la guerra o del fuego como Mixcoatl, Tonatiuh o Xiuhtecuhtli. Los *serpent staffs*, que se pueden apreciar en las manos de muchos personajes (probablemente guerreros), que son representados en el arte del Complejo Ceremonial del Sureste (Phillips y Brown 1978: láms. 278-290), posiblemente pueden ser considerados una analogía con las serpientes (o atlatls) de fuego/turquesa que llevan los dioses mesoamericanos mencionados o con otros tipos de *serpent staffs* mesoamericanos (como los relámpagos con forma de serpiente de los dioses de la lluvia, el “cetro maniquí” etcétera. Véase fig. 6).

En Mesoamérica, el acto de frotar fuego era conceptual y ritualmente equiparado con el sacrificio humano. Los soberanos mesoamericanos eran representantes del dios Xiuhtecuhtli (Heyden 1972) y tenían el deber de promover la guerra sagrada para obtener víctimas para el sacrificio (cf. Neurath 1992b). El sacrificio garantizaba la continuidad del tiempo y del cosmos, o sea del antagonismo perpetuo entre las dos

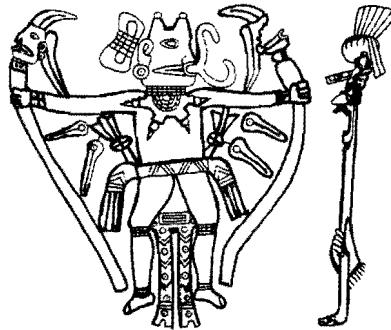


FIG. 6. Personaje con serpent staffs, Spiro, Oklahoma (Phillips y Brown 1978: lám. 165). *b*: cetro maniquí maya (Spinden 1913:51)



FIG. 7. Hombre-ave *a*: caracol marino grabado, Spiro, Oklahoma (Phillips y Brown 1978: lám. 203). *b*: pectoral de concha huasteco (Phillips y Brown 1978: fig. 181)

fuerzas principales del universo (cf. López Austin 1984: 58). La identificación de los soberanos con el dios del fuego, o más bien con el fuego mismo, posiblemente es comparable con la identificación de los “soles” Natchez con este elemento. Además, llama la atención que también los pawnee aparentemente relacionaron el sacrificio humano con el acto de frotar fuego (cf. Hall 1991).

Por otra parte, Mixcoatl, Huitzilopochtli y otras deidades guerreras y celestiales mesoamericanas frecuentemente son representadas disfrazadas de ave o pájaro, o llevando atributos de pájaro, y por eso pueden ser comparados con los numerosos y feroces hombres-ave (*bird men*) que aparecen en el arte del Sureste (cf. por ejemplo Phillips y Brown 1978: lám. 203). Es notable que se pueden observar algunas de las semejanzas más sorprendentes en las representaciones de los hombres-ave de ambas áreas. Especialmente un pectoral de concha del Museo Nacional de Antropología de México, proveniente de la Huasteca que representa a Mixcoatl, llamó la atención de los especialistas del Sureste Philip Phillips y James A. Brown por su semejanza con un caracol grabado de Spiro, que representa a un hombre-ave (fig. 7). Como lo decían Phillips y Brown (1978: 128), “el problema huasteco grita por ser investigado” y “hay que considerar algo más explícito que una relación distante”. Se puede destacar también un alto grado de semejanza entre un disco de oro proveniente del cenote de sacrificios de Chichén Itzá (Lothrop 1952: fig. 35) y algunas láminas de cobre *repoussé* del Sureste como los famosos *Rogan Plates* de Etowah (Phillips y Brown 1978, Hamilton, Hamilton y Chapman 1974). Sin embargo, la validez de estas semejanzas tiene que ser comprobada con un análisis detallado de componentes.

Sin duda, los hombres-ave del Sureste también pueden ser relacionados con las “aves del trueno”, seres mitológicos conocidos en grandes partes de la Norteamérica indígena. Estos seres supernaturales frecuentemente luchan contra serpientes de agua o panteras subacuáticas (Feest 1986), lo que comprueba una vez más la amplia distribución de conceptos dualistas comparables con los de Mesoamérica. Por otra parte, la posibilidad de relacionar a los hombres-ave del Sureste con el dios mesoamericano Mixcoatl permitiría también una asociación de estos seres míticos con el dios de la estrella de la mañana que conocemos del sacrificio de flechamiento pawnee.

Hay un elemento iconográfico, que está asociado con los hombres-ave del Complejo Ceremonial del Sureste, que es una pintura facial de guerreros de las praderas y que también se encuentra en representa-

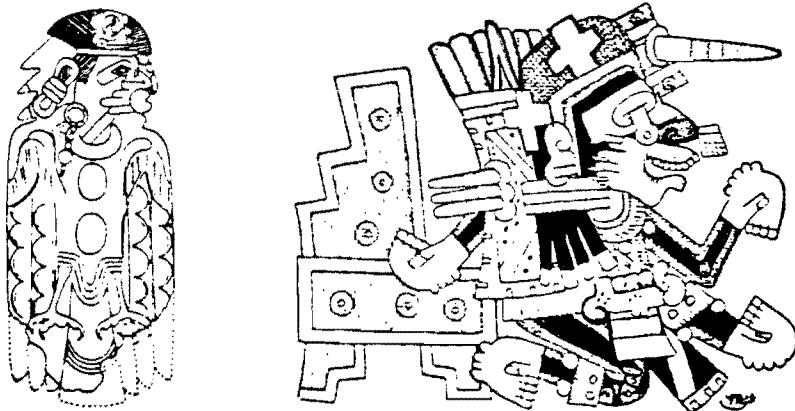


FIG. 8. Mano sobre la boca. *a*: repoussé de cobre, Malden, Missouri (Fundaburk y Foreman 1957, lám. 48). *b*: Xolotl, *Códice Borgia* 10

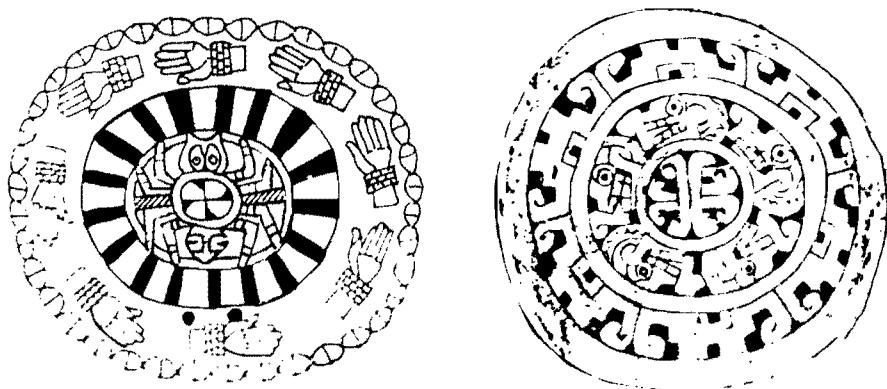


FIG. 9. Símbolos de la muerte. *a*: Spiro, Oklahoma: pectoral de concha (Phillips y Brown 1978: lám. 276). *b*: orejera de concha huasteca (Beyer 1933: lám. 2)

ciones de dioses mesoamericanos: el motivo de una mano pintada en la boca (cf. Rands 1957; Hall 1991; Funaburk and Forman 1957: lámina 48; Fletcher y La Flesche 1911: fig. 63. Véase fig. 8). En Mesoamérica este motivo era asociado con Xolotl y con los Macuilxóchitlaleque (5 Cuetzpalin, 5 Tochtli, 5 Malinalli, 5 Cozacacuauhtli y 5 Xochitl), deidades del pulque, del baile y del exceso (Nicholson 1971: 416-17). Según los prejuicios mexica, deidades depravadas y borrachas como tales tenían que ser huastecas (cf. Sahagún 1051-70, 10; León-Portilla 1965); además llama la atención, que Xolotl, igual que Mixcoatl, tiene importantes asociaciones con el planeta Venus. Por otra parte, la mano sobre la boca es un símbolo de la conclusión en el área maya (cf. los glifos como cero, 20, Tun, Katun, Baktun, Thompson 1962: fig. 27). La idea de la conclusión cíclica está estrechamente relacionada con el sacrificio en las culturas mesoamericanas, porque los sacrificios eran considerados necesarios para pasar los momentos críticos al final de los ciclos calendáricos importantes (Klein 1975). También el simbolismo de la muerte tan frecuente en las tradiciones mesoamericanas puede ser interpretado como expresión de esa concepción (Klein 1975: 83). Ya hemos visto que los rituales de sacrificio practicados en el Sureste —y también ciertos conceptos asociados con éstos— pueden estar relacionados con Mesoamérica. El motivo de la mano en la boca podría considerarse una posible confirmación de esta tesis. Tal vez lo mismo se podría decir de los símbolos de la muerte (cráneos, huesos, etcétera), que también son bastante frecuentes en el arte del Sureste (Phillips 1940: 359; Waring y Holder 1945; Phillips y Brown 1978: lám. 21, 54. Véase figs. 9, 10). La asociación de los dioses mesoamericanos del comercio con los dioses del fuego y con el Mictlán (como lo ha destacado P. Carrasco) es un argumento más en favor de relacionar el simbolismo de la muerte en el Sureste con Mesoamérica.

Cuerdas, serpientes y animales compuestos

Ya he mencionado que los conceptos dualistas tienen mucha importancia tanto en el Sureste como en Mesoamérica. Consecuentemente, en el arte del Complejo Ceremonial del Sureste se encuentran muchas composiciones y motivos iconográficos —cuerdas, serpientes entrelazadas, “animales compuestos”—, que se pueden interpretar en ese mismo sentido, comparándose con las representaciones dualistas mesoamericanas: las serpientes de los “bailarines-serpiente” de las copas 192, 193,

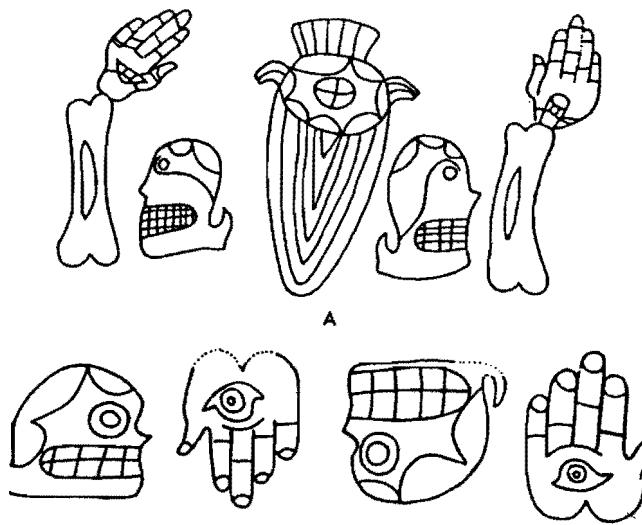


FIG. 10. Diseño cerámico, Moundville, Alabama (Howard 1968: fig. 5)



FIG. 11. Bailarines serpientes, Spiro, Oklahoma (Phillips y Brown 1978: lám. 192)

194 y 197 de Spiro (Phillips y Brown 1978. Véase fig. 11) tienen similitud con composiciones como el glifo *atl-tlachinolli* del fragmento Humboldt III/IV (cf. Seler 1902-23, 3:224). Las cuerdas de los pectorales 128 y 136 de Spiro (Phillips y Brown 1978) pueden ser comparados con los que se ven en los murales de Tulum (Lothrop 1924) —es notable que en la composición del pectoral 97 se puede distinguir un elemento bastante similar a los chalchihuites de las cuerdas de Tulum (fig. 12). Las bandas entrelazadas de vapor, que salen de recipientes representados en los pectorales 126 y 127 de Spiro se parecen a composiciones como la del *Códice Borgia* lámina 61 (fig. 13). También los nudos de serpientes que aparecen con frecuencia en los grabados de Spiro (por ejemplo Phillips y Brown: lám. 26) encuentran diversas representaciones análogas en diferentes partes de Mesoamérica (fig. 14). Lo mismo se puede decir de las aves-serpiente y otros animales monstruosos que se encuentran en el arte del Sureste.

Según López Austin (1984: 55-67), los símbolos mesoamericanos entrelazados (*ollin*, *atl-tlachinolli*, *malinalli*) y las serpientes emplumadas, representan el antagonismo de dos fuerzas principales y opuestas en el cosmos, que se manifiesta en diversos pares de oposiciones en la cosmovisión mesoamericana (calor-frío, cielo-tierra, fuego-agua, águila-tigre, masculino-femenino, fuerza-debilidad, etcétera, cf. también Noguera 1990) y en la concepción mesoamericana del tiempo.

En la mitología de diferentes grupos indígenas del Sureste aparecen muchos seres míticos monstruosos, que son comparables con los que se encuentran en la iconografía tanto del Complejo Ceremonial del Sureste como en Mesoamérica (la *Uktena* de los cherokes, la *Caddaja* de los caddo, etcétera, cf. Hudson 1984, Swanton 1942: 210). Por otra parte, desde una perspectiva mesoamericana se puede proponer relacionar estas representaciones simbólicas de carácter dualista con el sacrificio humano, y por eso también con el simbolismo de la muerte, los *serpent staffs* y los hombres-ave. Así casi todo el Complejo Ceremonial del Sureste podría ser interpretado como un conjunto congruente.

Las serpientes-aves y monstruos felinos del Sureste a veces están agrupados en composiciones que permiten pensar en la estructura cuadrangular del cosmos mesoamericano (cf. Phillips y Brown 1978: láms. 116, 122; *Códice Borgia*: lám. 72). Obviamente, entre el Sureste y Mesoamérica se compartían ciertas ideas cosmológicas. A este respecto también hay que mencionar, que los choctaw creían que sus antepasados habían salido de un cerro corvado, el *Nanah Waiya* —un lugar

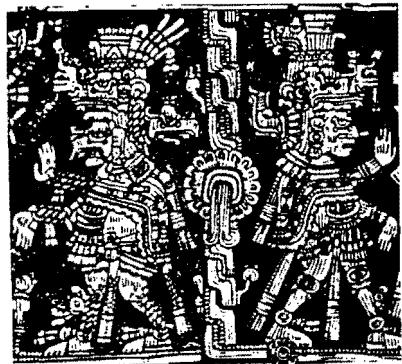


FIG. 12. Cuerdas: *a*: pectoral 128, Spiro, Oklahoma (Phillips y Brown 1978: lám. 128). *b*: Tulum, estructura 5: mural (Miller 1977: 111, fig. 8)



FIG. 13. Bandas entrelazadas de vapor. *a*: pectoral 127, Spiro Oklahoma (Phillips y Brown 1978, lám. 127). *b*: Códice Borgia 61

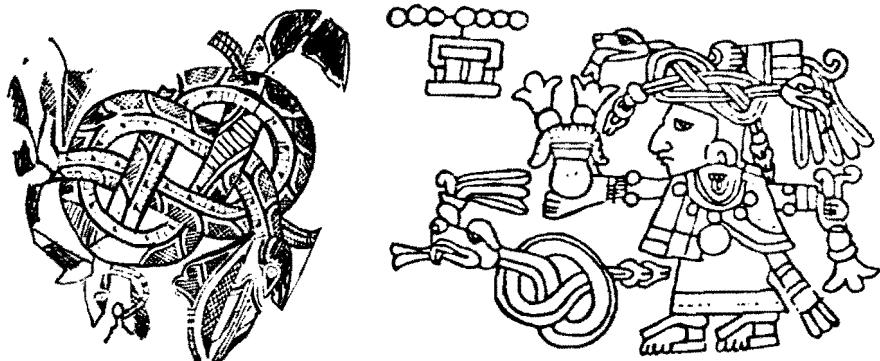


FIG. 14. Nudos de serpientes. *a*: Spiro, Oklahoma (Phillips y Brown 1976; lám. 26). *b*: diosa del pulque, Códice Zouche-Nuttall 29

mítico, que sin duda semeja el Culhuacan de los mexica (cf. Swanton 1931:6, Hall 1989).

Las semejanzas en el campo de la cosmovisión probablemente vienen de tiempos arcaicos y no pueden ser prueba de contactos en el posclásico. Sin embargo, el hecho, de que existían ciertas analogías en la concepción del mundo de ambas culturas, ciertamente debió facilitar la adopción de costumbres e ideas mesoamericanas por parte de los grupos del Sureste.

Conclusiones

Sólo unos cuantos de los materiales comparativos presentados en este artículo pueden ser considerados pruebas de contactos entre el Sureste y Mesoamérica —sobre todo el *Potter Gorget* y el sacrificio de flechamiento. Las otras semejanzas solamente sirven para una “lectura mesoamericana” hipotética del Complejo Ceremonial del Sureste. Sin embargo, me parece, que la vinculación del sacrificio humano con diferentes motivos iconográficos (hombres-ave, animales compuestos, simbolismo de la muerte, entrelazos, etcétera) podría ser un paso importante para la reconstrucción del significado del arte simbólico del Sureste.

Esta interpretación del Complejo Ceremonial del Sureste además podría permitir algunas especulaciones tanto acerca de la función del ritual y del arte simbólico en los cacicazgos del Mississippi, como acerca de las razones por las que algunas costumbres mesoamericanas fueron adoptadas. Sobre el papel legitimador del sacrificio humano en Mesoamérica ya se sabe bastante (cf. Broda 1987); no me parece muy improbable que las élites de los cacicazgos de la Cuenca del Mississippi adoptaran ciertos aspectos del ritual mesoamericano para tener un mecanismo similar para estabilizar o expandir su posición de supremacía.

BIBLIOGRAFÍA

- ANAWALT, Patricia Rieff, *Indian Costumes Before Cortés. Mesoamerican Costumes from the Codices*, Norman: University of Oklahoma, 1981
- ANDERS, Ferdinand, *Das Pantheon der Maya*, Graz: ADEVA, 1963
- BELL, Robert E., “Trade Materials at Spiro Mound as Indicated by Artifacts”, *American Antiquity* 12(3): 181-184, 1947

- BENNETT, John W., "Middle American Influences on Cultures of the 1944 Southeastern United States", *Acta Americana* 3:25-50.
- BEYER, HERMANN, "Shell Ornament Sets from the Huasteca", *Middle American Research Series*, México, Publication 5:153-215.
- BITTMAN, Bente, y Thelma D. Sullivan, "The Pochteca". in: Thomas A. Lee y Carlos Navarrete (eds.), *Mesoamerican Communication Routes and Cultural Contacts* (New World Archeological Foundation, Paper 40; Salt Lake City: Brigham Young University), p. 211-218.
- BRODA, Johanna, "Tlacaxipehualiztli: A Reconstruction of an Aztec Calendar Festival from 16th century Sources", *Revista Española de Antropología Americana*, 5:197-274.
- 1970
- 1977 *Malinalco: Santuario solar y calendárico de los aztecas*, ms. no publicado.
- 1978 "Consideraciones sobre historiografía e ideología mexicas: Las crónicas indígenas y el estudio de los ritos y sacrificios", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 13:97-111.
- 1982 "La fiesta azteca de fuego nuevo y el culto a las Pléyades", in F. Tichy (ed.), *Space and Time in the Cosmovision of Mesoamerica* (Lateinamerika-Studien 10), 145-165.
- 1987 "The Provenience of the Offering: Tribute and *Cosmovisión*", in: E. H. Boone (ed.), *The Aztec Templo Mayor* (Washington, D. C., Dumbarton Oaks), 211-156.
- 1991 "The Sacred Landscape of Aztec Calendar Festival: Myth, Nature, and Society", in D. Carrasco (ed.), *To Change Place. Aztec Ceremonial Landscapes* (Boulder: University Press of Colorado), 74-120.
- BROSÉ, David S., James A. Brown y David W. Penney (eds.), *Ancient Art in the American Woodlands* (New York: Harry N. Abrams Inc. Publ.).
- 1986
- BROWN, James A., "Spiro Art and its Mortuary Contexts", in E. P. Benson (ed.), *Death and Afterlife in Pre-Columbian World*. Washington, D. C., Dumbarton Oaks.
- 1975
- 1976 "The Southern Cult Reconsidered", in *Midcontinental Journal of Anthropology* 1(2) :115-135.
- BROWN, James A., Robert E. Bell, y Don G. Wykoff, Caddoan Settlement Patterns, in B. D. Smith (ed.), 1978.
- 1978

- CARRASCO, Pedro, "Las fiestas de los meses mexicanos", in B. Dahlgren de 1979 Jordan (ed.), *Mesoamérica: Homenaje al Doctor Paul Kirchhoff*, México, D. F., SEP-INAH (p. 52-60).
- CHAMBERLAIN, Von Del, *When Stars Came Down to Earth, Cosmology of the Skidi Pawnee of North America*, Los Altos-College Park: Center for Arqueoastronomy-Ballena Press.
- Códice Becker I/II*, Facsimile. Codices Selecti 9, Graz: ADEVA. 1979
- Códice Borgia*, Facsimile. Codices Selecti 58, Graz: ADEVA. 1976
- Códice Dresden*, véase Thompson 1970.
- Códice Fejérvary-Mayer*, Facsimile. Codices Selecti 26, Graz: ADEVA. 1971
- Códice Fernández Leal*, México, D. F.: IIF-UNAM. 1991
- Códice Porfirio Díaz*, en *Antigüedades de México. Homenaje a Cristóbal Colón*, Junta Colombina, México: Secretaría de Fomento. 1892
- Códice Tro-Cortesianus*, Facsimile, Codices Selecti 8, Graz: ADEVA. 1967
- Códice Tudela*, Facsímile, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica. 1980
- Códice Vaticanus A.*, Facsímile, Codices Selecti 65, Graz: ADEVA. 1979
- Códice Zouche-Nuttall*, Facsímile, Codices Selecti 81, Graz: ADEVA. 1987
- DAVIES, Nigel, Mixcoatl, Man and God, *Congreso Internacional de Americanistas*, Paris 1976, 6: 19-26.
- DE PRATTER, Chester (ed.), *The Late Prehistoric Southeast. A Source Book*, New York, y London, Garland. 1986
- DURÁN, Fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme. Atlas*, México. 1880
1984 *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, 2 tomos, México, D. F., Editorial Porrúa.
- DUSOLIER, Wilfrido, Alex D. Krieger, James B. Griffin, "The Archeological Zone of Buena Vista, Huaxcama, San Luis Potosí, México", *American Antiquity*, 13(1):15-32. 1947

- EARL, Timothy, Chiefdoms in Archeological and Ethnohistorical Perspective, 1987, *Annual Review of Anthropology*, 30(1).
- EKHOLM, Gordon, "Relations Between Middle America and the Southeast", 1943, in *El Norte de México y el Sur de Estados Unidos*, Tercera Mesa Redonda, Sociedad Mexicana de Antropología.
- 1944 "Excavations at Tampico and Panuco in the Huasteca, México", in *Anthropological Papers of the National Museum of Natural History*, 38(5) :321-509.
- FEEST, Christian F., *Indians of Northeastern North America*, Iconography of Religions, 1986 10 (7), Leiden, Institute of Religious Iconography, State University of Groningen.
- FERNÁNDEZ DE OVIEDO Y VALDÉS, Gonzalo, *Historia General y Natural de las Indias*, Biblioteca de Autores Españoles 120, 5 tomos, Madrid.
- FUNDABURK, Emma L., y M. D., Fundaburk Foreman, *Sun Circles and Human Hands, The Southeastern Indians — Art and Industry*, Luverne.
- FLETCHER, Alice, "Star Cult Among the Pawnee — A Preliminary Report", 1902 *American Anthropologist*, 4:730-36.
- FLETCHER, Alice, y Francis La Flesche, *The Omaha Tribe*, 27nd Annual Report of the Bureau of American Ethnology, Washington, D. C.
- FORD, James A., y Gordon R. Willey, "An Interpretation of the Prehistory of the Eastern United States", 1941 *American Anthropologist*, 43(3) : 325-63.
- GANN, Thomas, "Mounds in Northern Honduras", 1900 *19th Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, 2:655-92, Washington, D. C.
- GALLOWAY, Patricia (ed.), *The Southeastern Ceremonial Complex, Artifacts and Analyses. The Cottonlandia Conference*, Lincoln y London, University of Nebraska Press.
- GARCILASO DE LA VEGA, *La Florida del Inca*, Historia 16, Madrid, [Crónicas de América 22].
- GARIBAY K., Ángel Ma., *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, México, D. F., Editorial Porrúa.
- GRAULICH, Michel, "Las peregrinaciones aztecas y el ciclo de Mixcoatl", 1974 *Estudios de Cultura Náhuatl*, 11:311-54.
- 1981 "The Metaphor of the Day in Ancient Mexican Myth and Ritual", *Current Anthropology*, 22(1) :45-60.

- 1987 *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*, Academie Royal de Belgique, Memoirs de la Classe de Lettres. Palais des Académies, Bruxelles.
- 1988 "Double Immolations in Ancient Mexican Sacrificial Ritual", *History of Religions*, 27(4) :393-404.
- GRiffin, James B., "An Interpretation of the Place of Spiro in Southeastern Archeology", in H. W. Hamilton (ed.), *The Spiro Mound*, Missouri Archeologist, 14:89-106.
- 1966 "Mesoamerica and the Eastern United States in Prehistoric Times", in R. Wauchope (ed.), *Handbook of Middle American Indians* (Austin, University of Texas Press), 4:111-131.
- 1967 "Estern North American Archeology: A Summary", *Science*, 156 (3772) :175-91.
- HALL, Robert L., "The Cultural Background of Mississippian Symbolism", 1989 in *Galloway*, 1989:239-278.
- 1991 A Plains Indian Perspective on Mexican Cosmovision, in J. Broda, S. Iwaniszewski, I. Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*, IIH-UNAM.
- HAMILTON, Henry W., Jean Tyree Hamilton y Eleanor F. Chapman, *Spiro Mound Copper*, Missouri Archeological Society, Memoir 11.
- HESTER, Thomas R., "Toltec Artifacts from Southern Texas", *The Masterkey*, 46(4) :137-140.
- HEYDEN, Doris, "Xiuhtecuhtli, Investidor de Soberanos", *Boletín INAH*, 1972 25.
- HOLMES, W. H., "Art in Shell of the Ancient Americas", 2nd Annual 1883 *Report of the Bureau of American Ethnology*, 179-305, Washington, D. C.
- HOWARD, James H., *The Southeastern Ceremonial Complex and its Interpretation*. Missouri Archaeological Society, Memoir 6. Columbia.
- HUDSON, Charles, *Elements of Southeastern Indian Religion*, Iconography 1984 of Religion 10(1). Leiden, Institute of Religious Iconography, State University of Groningen.
- HUDSON, Charles, Marvin Smith, David Hally, Richard Polhemus y Chester 1985 de Pratter, "Coosa, A Chiefdom in the Sixteenth-Century Southeastern United States", *American Antiquity*, 50(4).
- HYDE, George, *The Pawnee Indians*, University of Denver Press. 1951

- KELLEY, Charles J., "Some Geographical and Cultural Factores Involved
1952 in Mexican-Southeastern Contacts", *20th International Congress
of Americanists*, Chicago.
- KELLEY, David, "Astronomical Identifications of Mesoamerican Gods",
1980 *Archaeoastronomy*, 2 (Journal for the History of Astronomy 11).
- KIRCHHOFF, Paul, "Das Toltekenreich und sein Untergang", *Saeculum*
1961 12(3), Munich.
- KLEIN, Cecilia, "Post-Classic Death Imagery as a Sign of Ciclic Comple-
1975 tion", in E. P. Benson (ed), *Death and Afterlife in Pre-Colum-
bian World* (Washington, D. C., Dumbarton Oaks), 69-85.
- KNOWLES, Nathaniel, "The Torture of Captives by the Indians of Eastern
1940 North America", in *Proceedings of the American Philosophical
Society*, 82(2).
- KRIEGER, Alex D., "An inquiry into Supposed Mexican Influences on a
1945 Prehistoric "Cult" in the Southern United States", *American An-
thropologist*, 47(4):483-515.
- 1948 "Importance of the "Gilmore Corridor" in Culture Contacts
Between Middle America and Eastern United States", *Texas
Archaeological and Palaeontological Society*, 19(3).
- 1953 "Recent Developements in the Problem of Relationship between
the Mexican Gulf Coast and Eastern United States", in I. Ber-
nal y E. Dávalos (eds.), *Huastecos, Totonacos y sus vecinos*, Re-
vista Mexicana de Estudios Antropológicos, 13:497-518.
- 1956 "Some Mexican Figurine Heads in Texas", *Bulletin of the
Texas Archeological Society*, 27:259-265.
- LEHMANN, Walter, *Die Geschichte der Koenigreiche von Colhuacan und
1938 Mexiko. Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas* 1, Berlin.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel, "Los Huastecos, según los informantes de Saha-
1965 gún", *Estudios de Cultura Náhuatl*, 5:19-29.
- 1972 Religión de los Nicaraos, análisis y comparación de tradiciones
culturales nahuas", *Estudios de Cultura Náhuatl*, 10.
- LEVI-STRAUSS, Claude, *El pensamiento salvaje*, México, D. F., F.C.E.
1964
- LINTON, Ralph, "The Origin of the Skidi-Pawnee Sacrifice of the Morn-
1926 ing Star", *American Anthropologist*, 28:457-466.
- LISTER, Robert H., "Archaeological Synthesis of Guerrero", in G. F.
1971 Ekholm y I. Bernal (eds.), *Archaeology of Northern Mesoamer-
ica, Part 2. Handbook of Middle American Indians* (Austin, Uni-
versity of Texas Press), 11:619-631.

- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Cuerpo Humano e Ideología. Las Concepciones de los antiguos nahuas*, 2 tomos, México, D. F., IIA-UNAM.
- 1984
1991 *Los mitos del tlacuache*, México, D. F., Alianza Ed.
- LOTHROP, Samuel K., *Tulum. An Archeological Study of the East Coast of Yucatán*, Carnegie Institution of Washington, Publication 335, Washington, D. C.
- 1924
1952 *Metals from the Cenote of Sacrifice, Chichen Itza, Yucatan*, Memoirs of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, 10(2), Cambridge.
- MAURER, Evan M., *The Native American Heritage, A Survey of Native American Indian Art*, Chicago, Art Institute of Chicago.
- 1977
- MACNEISH, Richard S., "A Preliminary Report on Coastal Tamaulipas, Mexico", *American Antiquity*, 13(1):1-15.
- 1948
- MILLER, Arthur, "The Maya and the Sea, Trade and Cult at Tancah and Tulum, Quintana Roo, Mexico", in E. P. Benson (ed.), *The Sea in Pre-Columbian World*, Washington, D. C., Dumbarton Oaks.
- 1977
- MOTOLINIA (fray Toribio de Benavente), *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella* (E. O'Gorman ed.), México, D. F., IIH-UNAM.
- 1971
- MOSER, Christopher L., *Human Decapitation in Mesoamerica*, Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology 11, Washington, D. C., Dumbarton Oaks.
- 1973
- MULLER, Jon, The Southern Cult, in Galloway 1989.
- 1989
- MURIE, James R., *Ceremonies of the Pawnee*, Studies in the Anthropology of North American Indians. Lincoln y London, University of Nebraska Press.
- 1984
- NEURATH, Johannes, "Mesoamerica and the Southern Ceremonial Complex", *European Review of Native American Studies*, 6:1, Viena.
- 1992a
- NICHOLSON, Henry B., "Religion in Pre-Hispanic Central Mexico", in I. Bernal, G. Ekholm, G. Willey (eds.), *Archaeology of Northern Mesoamerica, Part 1. Handbook of Middle American Indians*, Austin, University of Texas Press, 10:395-446.
- 1971
1982
- "The Mixteca-Puebla Concept Reconsidered", in E. H. Boone (ed.), *The Art and Iconography of Late Postclassic Central Mexico*, Washington, D. C., Dumbarton Oaks, 227-254.

- NOGUEZ, Xavier, "Cuauyotl y Ocelóyotl. Un problema de estatus adscritos 1990 y adquiridos en la sociedad mexica prehispánica", *Historia Mexicana*, 154, México, El Colegio de México.
- NOWOTNY, Karl Anton, *Tlacuilolli. Die mexikanischen Bilderhandschriften*. 1961 *ten. Stil und Inhalt*, Monumenta Americana, Ibero-Amerikanische Bibliothek, Berlin, Gebr. Mann.
- 1968 Die aztekischen Festkreise, *Zeitschrift fuer Ethnologie*, 3:207-221.
- 1976 *Der Indianische Ritualismus*, Dokumente der Geistesgeschichte, Colonia.
- OCHOA, Lorenzo, *Historia Prehispánica de la Huasteca*, México, D. F., 1984 IIA-UNAM.
- PHILLIPS, Philip, "Middle American Influences on the Archaeology of the Southeastern United States", in C. L. Hay et al (eds.), *The Maya and Their Neighbours*, New York y London, D. Appleton Century Co.
- PHILLIPS, Philip, y James A. Brown, *Pre-Columbian Shell Engravings from the Craig Mound at Spiro, Oklahoma*, 2 tomos, Peabody Museum of Archaeology and Ethnology.
- PHILLIPS, Philip, James A. Ford, James B. Griffin, *Archaeological Survey of the Lower Mississippi Valley, 1940-47*. Papers of the Peabody Museum 25, Cambridge.
- PREUSS, Konrad Theodor, y Ernst Mengin, *Die mexikanische Bilderhandschrift Historia Tolteca-Chichimeca*, Baessler Archiv, Beiheft 9, Berlin.
- RANDS, Robert L., "Comparative Notes on the Hand-Eye and Related Motifs", *American Antiquity*, 22(3):247-257.
- SAHAGÚN, fray Bernardino de, *Florentine Codex — General History of the Things of New Spain*, J. O. Anderson y C. E. Dibble eds., 1969-82 Santa Fe — Salt Lake City, The School of American Research y University of Utah.
- SANDERS, William T., y J. Marino, *New World Prehistory. Archeology of the American Indians*, Foundation of Modern Anthropology Series, Eaglewood Cliffs.
- SCHELLHAS, Paul, "Representations of Deities in the Maya Manuscripts". 1904 *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology* 4(1), Cambridge.

- SCHOOLCRAFT, Henry R., *Information Respecting the History, Condition 1853-57 and Prospects of the Indian Tribes of the United States*, 6 tomos, Philadelphia.
- SELER, Eduard, *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- 1902-23 und Alterthumskunde* (C. Seler-Sachs, ed.), 5 tomos, Berlin,
- SMITH, Bruce D. (ed.), *Mississippian Settlement Patterns*, New York, 1971 Academic Press.
- SMITH, Robert Eliot, *The Pottery of Mayapan Including Studies of Ceram- 1978 ic Material from Uxmal, Kabah and Chichen Itza*, Papers of the Peabody Museum of Anthropology and Ethnology 66, Harvard.
- SRAIC, Iwan, *Venus, lluvia y maíz: simbolismo y astronomía en la cos- 1989 movisión Mesoamericana*, tesis, ENAH.
- STEPOINAITS, Vincas P., "Prehistoric Archaeology in the Southeastern Uni- 1986 ted States, 1970-1985", *Annual Review of Anthropology* 15.
- STURTEVANT, William C., "The Significance of Ethnological Similarities 1960 Between Southeastern North America and the Antilles", *Yale Publications in Anthropology* 64, Department of Anthropology, Yale University.
- 1979 "Tribe and State in the Sixteenth and the Twentieth Centuries", in E. Tooker (ed.), *The Developement of Political Organization in Native North America*. Proceedings of the American Ethnological Society, Washington, D. C.
- SULLIVAN, Thelma, "Tlazolteotl-Ixcuina: The Great Spinner and Weaver", 1982 in E. H. Benson (ed.), *The Art and Iconography of Late Post-Classic Central Mexico*, Washington, D. C., Dumbarton Oaks.
- SWANTON, John R., "Sacrifice", in F. W. Hodges (ed.), *Handbook of 1910 Indians North of Mexico*, tomo 2, Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution, Washington, D. C.
- 1911 *Indian Tribes of the Lower Mississippi Valley and Adjacent Coast of the Gulf of México*. Bureau of American Ethnology, Bulletin 43, Washington, D. C.
- 1924 "Southern Contacts of the Indians North of the Gulf of Mexico", *20th International Congress of Americanistes*, Rio de Janeiro.
- 1928 "Religious Beliefs and Medical Practices of the Indians of the Creek Confederacy", *42nd Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, Washington, D. C.
- 1931 *Source Materials for the Social and Ceremonial Life of the Choctaw Indians*, Bureau of American Ethnology, Bulletin 103, Washington, D. C.

- 1942 *Source Material on the History and Ethnology of the Caddo Indians.* Bureau of American Ethnology, Bullentin 132, Washington, D. C.
- 1946 *The Indians of the Southeastern United States.* Bureau of American Ethnology, Bullentin 137, Washington, D. C.
- TAUBE, Karl A., "A., Study of Classic Maya Scaffold Sacrifice", in E. Benson y G. Griffin (eds.), *Maya Iconography Princeton University Press.*
- THOMAS, Cyrus, *Report on the Mound Explorations of the Bureau of American Ethnology.* 12th Annual Report of the Bureau of American Ethnology, Washington, D. C.
- THOMPSON, John Eric Sydney, *A Catalog of Maya Hieroglyphs.* Norman, 1962 University of Oklahoma Press.
- 1966 Merchant Gods of Middle American, in *Summa Anthropological en homenaje a Roberto J. Weitlaner* (México, . F., INAH), 1-34.
- 1970 "The Bacabs: Their portraits and their glyphs", *Papers of the Peabody Museum*, 61:471-487.
- 1972 *A Commentary on the Dresden Codex. A Maya hieroglyphic book.* Philadelphia, American Philosophical Society.
- 1975 *Historia y religión de los Mayas*, México, D. F., siglo XXI.
- WARING, Antonio J., "The Southern Cult and Muskogee Ceremonial", in S. Williams (ed.), *The Waring Papers. The Collected Work of Antonio J. Waring*, Peabody Museum.
- WARING, Antonio J., y Preston Holder, "A Prehistoric ceremonial Complex in the Southeastern United States", *American Anthropologist*, 47(1):1-34.
- WEDEWER, Rolf, y Ulf Bankmann, *Steine und Orte. Altmexikanische Steinskulpturen und Plastiken der Gegenwart*, Leverkusen, Edition Braus.
- WILLEY, Gordon R., *An Introduction to American Archeology I. North and Middle America*, Eaglewood Cliffs, Prentice-Hall.
- WILLEY, Gordon R., y Philip Phillips, *Method and Theory in American Archaeology*, 1958 University of Chicago Press.
- WILLEY, Gordon R. y Jeremy Sabloff, *A History of American Archaeology*. 1980 San Francisco, W. H. Freeman.
- WILLIAMS, Stephen, y John M. Goggin, "The Long Nosed God Mask in Eastern United States", *Missouri Archeologist*, 18(3):3-72.

SANTORAL FRANCISCANO EN LOS BARRIOS INDÍGENAS DE LA CIUDAD DE MÉXICO *

FRANCISCO MORALES, OFM

Entre las manifestaciones religiosas cristianas que han tenido una expresión más intensa, rica y duradera en las comunidades indígenas de México se encuentran, sin duda, las del culto a los santos. Éstas, desde luego, distan mucho de ser uniformes, pues mientras en algunas comunidades, como por ejemplo, en las de los Altos de Chiapas, conservan fuertes rasgos prehispánicos, en otras, digamos en las de la meseta central de México, su celebración, aunque hondamente popular, tiene acentos más propios del mundo occidental cristiano. En cualquier forma, uno no puede dejar de preguntarse ¿qué relación tienen estas manifestaciones religiosas con la antigua religión indígena?

Esta pregunta comienza a responderse seriamente desde diversos enfoques. Por el momento, al parecer, las más significativas respuestas están llegando de los estudiosos del mundo indígena que, a través de las fuentes en las lenguas originales de esos pueblos, nos están señalando la forma como éstos incorporaron dentro de su comunidad y de sus vidas personales, el culto a los santos.¹

El presente artículo quiere completar ese señalamiento con otro tipo de fuentes. Me refiero a las que proceden del grupo evangelizador, y que pueden ser de diversa naturaleza: crónicas, libros parroquiales,

¹ La bibliografía sobre el tema es cada vez más amplia. Véase, entre otros, Meyers, A. & Hopkins, D. E. (Eds.), *Manipulating the Saints*. Hamburg, Wayasbah-Verlag, 1988, Nutini, Hugo. *Todos Santos in Rural Tlaxcala: A Syncretic, Expressive, and Symbolic Analysis of the Cult of Dead*, Princeton: Princeton University Press, 1988; Offutt, Stephany Wood, "Adopted Saints: Christian Images in Nahua Testaments of late Colonial Toluca", *The Americas*, 47, 1991, 259-293. Véase también, L. Cline, *Colonial Culhuacán*, 1580-1600, Alburquerque: University of New Mexico Press, 1986, y Leslie S., "Levels of Acculturation in Northeastern New Spain: San Esteban Testaments of the Seventeenth and Eighteenth Centuries", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1992, 22, 445-60.

"directorios" de conventos, por nombrar sólo algunas. Aun cuando en la actualidad se tiende a dejar a un lado estos materiales por considerarlos parciales —olvidando que, desde este punto de vista, todas las fuentes lo son— resultaría muy poco honesto ignorarlos, ya que la religiosidad india, no importa la forma como se la quiera ver, tiene dos fuentes: la religión prehispánica y la religión cristiana.

Este tipo de documentación sobre el mundo religioso de los pueblos indígenas de la época virreinal es abundantísimo. Por lo mismo, si se intenta hacer un estudio serio de esos materiales se tendrá que empezar forzosamente por monografías de determinadas regiones. Para el presente estudio, que es evidentemente tentativo, me referiré sólo a la documentación franciscana sobre los pueblos y barrios enclavados en la ciudad de México.

Puede llamar la atención el hecho de que escoja la ciudad de México para este estudio. Generalmente al hablar de las relaciones del mundo religioso indígena con el cristianismo durante la época colonial, piensa uno de inmediato, no en las ciudades hispano-coloniales, sino en los pueblos de la meseta central y del norte de México, en donde encontramos una fuerte interacción entre los habitantes de esos pueblos y los frailes menores; relaciones que van más allá del ámbito meramente religioso, pues los franciscanos se desenvolvieron no sólo como evangelizadores sino también como agentes de importantes cambios socio-culturales y, en cierto modo, como portadores de nuevos elementos de cohesión e identidad comunitaria. El interés de estos religiosos por el rescate y preservación de las antiguas culturas —así haya sido por razones misioneras— sus programas de reorganización de pueblos, de educación e instrucción en las lenguas indígenas, de celebraciones religiosas populares y otras actividades semejantes, sirvieron a los pueblos indígenas de medio para incorporar a su nueva forma de vida parte de su pasado histórico y mantener su identidad. Las monumentales construcciones de conventos, en los que aun hoy en día se pueden ver las aportaciones arquitectónicas y artísticas de la cultura europea e indígena, son signo innegable del papel tan singular que el fraile franciscano jugó en lo que fue un verdadero encuentro de dos mundos representados, en este caso, de una parte, por el hermano menor, procedente de la España reformista y humanista, y de otra, por el indígena de las altas culturas mexicanas.

En contraste con esta enterrelación tan fuerte con los pueblos indígenas se suele sostener que en las ciudades hispano-coloniales, como

Méjico, Puebla, Guadalajara, Morelia, la actividad de las órdenes religiosas está más relacionada con la comunidad española y con las autoridades civiles y eclesiásticas del virreinato, que con los grupos indígenas que siguieron formando en algunos casos, como en la ciudad de México, la población más numerosas.² Así, los grandes conventos, símbolo en otros lugares de la fuerte relación entre frailes e indios, se convierten en las ciudades españolas en imagen de actividades administrativas y educativas —sedes curiales, noviciados y casas de estudio—, de luchas internas, sobre todo durante la celebración de los capítulos provinciales, y de amplia participación en el ámbito urbano y socio-económico de la Colonia.

Esta última imagen, ampliamente aceptada, de actividades contrastantes, hay que relativizarla. Una cuidadosa lectura de las antiguas crónicas, así como con un acercamiento a varias fuentes manuscritas, nos señalan una relación más cercana entre los frailes de las grandes ciudades y las comunidades indígenas de las mismas. Aquí me referiré a los datos que he encontrado sobre la atención que dieron los franciscanos a este tipo de comunidades en la ciudad de México, señalando de una manera especial a las advocaciones de santos que pusieron en sus diversos “barrios”, testimonios, por una parte, de las preferencias devocionales de los frailes y, por otra, del origen de importantes secciones de la ciudad colonial, que al pasar a la moderna macrópolis, como por ejemplo, Niño Perdido o Tepito, han desaparecido o están a punto de desaparecer.

Los franciscanos llegan a la Ciudad de México

Como se sabe muy bien, la ciudad virreinal de México quedó asentada sobre la antigua ciudad indígena de México-Tenochtitlan. Los conquistadores se repartieron los solares más cercanos al centro ceremonial prehispánico, dejando los extremos de la traza rectangular de la nueva ciudad a la diezmada población indígena. Los primeros franciscanos recibieron de parte de Hernán Cortés, razón quizá por la que siempre lo consideraron su bienhechor, un codiciado predio en una de las partes más céntricas de la traza española de la ciudad, parte de lo que al parecer fue palacio de Moctezuma. Allí vivieron sólo cerca de

² Son bien conocidas las discusiones en torno a la población indígena de México. Yo aquí sigo los datos proporcionados por Peter Gerhard, *Geografía Histórica de la Nueva España*, 1521-1821, México, UNAM, 1986, 187.

un año, de junio de 1524 a mediados de 1525, pues en esta última fecha, considerando que el primer "lugar estaba muy metido en la ciudad, que ahora es de españoles, y que los indios estaban a trasmano" decidieron dejar ese predio y trasladarse al extremo poniente de la ciudad, a otro predio también de Cortés, parte así mismo de las propiedades de Moctezuma, lugar donde se encuentra actualmente la Iglesia de San Francisco y que en ese tiempo era el límite más al oeste de la ciudad.³

Este traslado del convento franciscano a una zona más cercana a las comunidades indígenas de la antigua México-Tenochtitlan, es ya en sí significativo. Para mejor comprenderlo hay que adentrarse en los ideales misioneros que traía el grupo de franciscanos reformados de la Provincia de San Gabriel que llegaron en 1524, así como también en su proyecto o modelo de iglesia india para la Nueva España. Estos ideales misioneros están suficientemente documentados en los "Breves" pontificios, "Obediencia" e "Instrucción" dados a estos frailes, y en la correspondencia primitiva de estos misioneros con la Corona. Sin intentar entrar en detalles en un tema tan extenso, por otra parte ya bien conocido, señalo aquí las ideas más sobresalientes que surgen de esos documentos y que dan impulso a la actividad misionera de los primeros frailes: 1) los franciscanos vienen con la autoridad del Romano Pontífice, por lo mismo, su autoridad eclesial no depende de los Obispos (Bula Omnimoda); 2) su papel principal en la Nueva España es eminentemente misionero (Obediencia); y 3) la iglesia "indiana" no se debe organizar como la del Viejo Mundo, con parroquias y obispados, sino bajo conventos y provincias (Relación de 1526).⁴

³ La cita es de fray Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana*, lib. 15, cap. 16. Este tema tiene también varios estudios. Josefina Muriel en su documentado artículo "En torno a una vieja polémica. Erección de los dos primeros conventos de San Francisco en la ciudad de México, siglo xvi", *Estudios de Historia Novohispana*, v. vi, 1978, 7-38, ha aclarado viejas polémicas sobre la localización de este convento.

⁴ La bibliografía sobre estos temas es muy abundante. Para la bula Omnímoda véase Pedro Torres, *La Bula Omnímoda de Adriano VI*, Madrid, CSIC, 1948. Para la Obediencia Juan Meseguer, "Contenido misionológico de la Obediencia e Instrucción de fray Francisco de los Ángeles a los Doce Apóstoles de México", *The Americas*, xi, 1955, 473-500. Las ideas de los franciscanos sobre la Iglesia de la Nueva España se pueden ver en John F. Phelan, *El reino milenario de los franciscanos en el nuevo mundo*, México, UNAM, 1972, Edwin Edwards Sylvest, *Motivs of Franciscan Mission Theory in Sixteenth Century New Spain. Province of the Holy Gospel*, Washington, Academy of American Franciscan History, 1975 y George Baudot, *La pugna franciscana por México*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1990. Parte de esta información, junto con algunos documentos inéditos han sido utilizados por el autor del presente artículo en "Secularización de doctrinas ¿Fin de un

Muy pronto estos ideales se vieron seriamente cuestionados y en parte desmantelados por la rígida organización eclesial dimanada del Concilio de Trento y por la centralización del régimen virreinal, sobre todo a partir de Felipe II. La historia de la Iglesia en la Nueva España, desde la segunda mitad del siglo XVI, está llena de disputas entre obispos, oficiales reales y órdenes mendicantes, sobre el control religioso y administrativo de las comunidades indígenas. Sin embargo, por lo que se refiere a la primera mitad del XVI los proyectos de evangelización y atención religiosa a los pueblos indígenas están fincados sobre la idea de establecer una iglesia con modalidades diferentes de las de la iglesia que tan seriamente cuestionaban los reformistas en Europa. Este es el contexto misionero en el que se dan los primeros contactos religiosos con las comunidades indígenas, no sólo de la ciudad de México, sino del resto de la Nueva España.

Organización de la comunidad indígena cristiana de la ciudad de México

En conformidad con estas ideas no resulta extraño ver a los franciscanos de la ciudad de México intensamente comprometidos en la cristianización de las comunidades indígenas de la ciudad y sus alrededores. Toribio de Motolinía narra en los primeros capítulos de su *Historia de las Indias de la Nueva España* las tempranas correrías de los frailes por los pueblos cercanos a la laguna.⁵ Dentro de la misma ciudad los frailes muestran más interés por la comunidad indígena que por la española. Así, pese a la escasez de religiosos en esos primeros años y a la cercanía —casi unidad— de los dos antiguos señoríos indígenas, México-Tenochtitlan y Tlatelolco, los frailes respetaron la singularidad de éstos y atendieron “los de un barrio y feligresía un día, y los de otro barrio otro día”, nos dice fray Toribio de Motolinía; y añade que, aun cuando “los domingos y fiestas se ayuntaban todos”, sin embargo “cada barrio [lo hacía] en su cabecera, a donde tenían sus salas antiguas, porque iglesia aun no la había . . .”⁶. Se sabe muy bien que entre las primeras iglesias que se construyeron en la ciudad se encontraba San

modelo evangelizador?”, „*Los Franciscanos en el Nuevo Mundo, Siglo XVIII. Actas del IV Congreso Internacional*, Cholula-Puebla, 22-2 julio 1991, Madrid, 1992, 465-495.

⁵ Toribio de Motolinía, *Historia de los Indios de la Nueva España*, Trat. II, cap. I.

⁶ *Ibidem.*, Trat. II, cap. I.

José de los Naturales, para los indígenas de México-Tenochtitlan, y Santiago para los de Tlatelolco, iglesias que, por cierto, fueron los dos templos más importantes de la ciudad hasta bien entrado el siglo xvi.

*Ermitas en las cabeceras y antiguos barrios
de México-Tenochtitlan*

Además de estos dos señoríos, México-Tenochtitlan y Tlatelolco, los frailes procuraron atender a lo que ellos llamaron las cuatro "cabeceras" de la antigua ciudad, así como a sus diferentes "barrios" en los cuales levantaron numerosas iglesias y ermitas. Fray Pedro de Gante escribe que para 1529, había construido en la comarca de México, "entre iglesias y capillas . . . más de cien casas consagradas al Señor".⁷ La cifra, aun considerando que fray Pedro se esté refiriendo a una zona más amplia que la de la ciudad de México, nos podría parecer un tanto exagerada. Sin embargo existen suficientes testimonios para sostener que, si no hubo un número tan alto de construcciones, sí se dio una gran actividad para construir ermitas en los asentamientos indígenas de la ciudad de México. En una mezcla, aun poco estudiada, de devociones populares españolas, franciscanas y mundo religioso mesoamericano, se fueron levantando, entre ermitas y pequeñas iglesias en la ciudad y sus alrededores, cerca de 50 edificaciones religiosas, número que comparado con otros centros urbanos del Nuevo y del Viejo mundo resulta sin duda, bastante sorprendente.

Las Cuatro Cabeceras y los barrios indígenas del oriente. Muy al principio, dentro del perímetro de México-Tenochtitlan los franciscanos edificaron iglesias en las cuatro antiguas cabeceras de la ciudad indígena: Santa María Cuepopan al noroeste, San Sebastián Atzacualco al noreste, San Juan Moyotla al suroeste y San Pablo Teopan al sureste. El proyecto de los frailes con estas construcciones era atender a cada cabecera en su propio asentamiento, si bien en los domingos y días festivos, preferían que se reuniera toda la población indígena de México-Tenochtitlan en San José de los Naturales, a la que se consideró siempre la iglesia principal de los indígenas de esta ciudad.

Conforme fueron llegando otras órdenes religiosas, o fue aumentando el clero secular, sobre todo a partir de la segunda mitad del

⁷ Fray Pedro de Gante, "Carta a los padres y hermanos de la Provincia de Flandes, 27 de junio, 1529", en Ernesto de la Torre Villar *Fray Pedro de Gante, Maestro y civilizador de América*, México, 1973, 74.

siglo XVI, aparecieron fuertes tensiones entre el arzobispo y los frailes debido, entre otras razones, al control que los franciscanos tenían de los barrios indígenas de la ciudad, así como a las divergentes ideas sobre el modelo de iglesia que los franciscanos querían para esa población, pues mientras que el arzobispo, empujado por los primeros decretos del Concilio de Trento, deseaba organizar parroquias, los frailes querían mantener sólo "doctrinas", o sea comunidades cristianas bajo el cuidado directo del fraile. Quizá por falta de personal o para evitar mayores discusiones, los franciscanos entregaron al arzobispado las iglesias de las cabeceras de San Pablo y San Sebastián, que con el tiempo perdieron su carácter indígena y se convirtieron en parroquias de españoles y mestizos.⁸

En esta forma desapareció en buena medida la presencia franciscana en las comunidades indígenas de la parte oriente de la ciudad, si bien hay algunas interesantes excepciones como son la del barrio de Acatlán, cuya antigua ermita de la Santa Cruz atendieron los frailes al menos hasta principios del siglo XVIII, así como también la de Cuezcontitlan, barrio de antiguo abolengo de la ciudad, en donde los de Culhuacán habían edificado uno de los más antiguos templos prehispánicos de Tenochtitlan. En este último lugar los franciscanos levantaron una ermita dedicada a San Lucas. Otros dos barrios de esa cabecera atendidos por los frailes fueron el de Macuitlapilco con su ermita dedicada a la Purificación de la Virgen y quizás el de Huitzahuac, otro de los más antiguos barrios de Tenochtitlan, y que a fines del siglo XVII aparece atendido por los frailes de Tlatelolco, con una ermita dedicada a San Juan.⁹ Su nombre indígena, "rodeado de espinas", o casa de penitencia, nos indica su origen religioso prehispánico. Este origen religioso no sabemos

⁸ Un tratamiento bastante de este tema se puede ver en Roberto Moreno de los Arcos, "Los Territorios Parroquiales de la ciudad Arzopispal, 1525-1981", *Gaceta Oficial del Arzobispado de México*, XXII, 1982. En el artículo citado en la nota 5 ("Secularización de Doctrinas", p. 479) transcribo parte de una carta que las comunidades indígenas de la ciudad de México escribieron a Felipe II con motivo de esta entrega. El texto dice así: "... van cuatro capítulos que el arzobispo de México nos manda, queriéndonos quitar, como quita, cuatro collaciones, que es San Juan, San Pablo, Santa María, San Sebastián que será causa de que entre nosotros haya diferencias y pleitos. Dicen que lo mandó el Santo Concilio de Trento. No lo entendemos ni lo sabemos..." Capítulo de Carta de los Naturales de México a Felipe II, San José de los Naturales, 25 de marzo de 1556. AGI, México, leg. 94.

⁹ Seguimos en esta parte el artículo de Alfonso Caso, "Los barrios antiguos de Tenochtitlan y Tlatelolco", *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, XV, 1956, 7-63. El autor no está seguro de que el barrio de Huitzahuac, mencionado por Vetancurt (*Crónica* p. 69) sea el mismo de las antiguas crónicas mexicanas.

si tiene relación con su posterior advocación cristiana, pues el cronista fray Agustín de Vetancurt, a quien debemos esta información, no aclara si el título de la ermita, San Juan, se refiere a San Juan Bautista más ligado a la vida penitencial —o San Juan Evangelista.¹⁰

Los barrios indígenas del poniente. Mientras que en la zona oriental de la ciudad los franciscanos encontraron fuerte oposición a mantener una presencia continua, en la parte del poniente hallaron el campo abierto. El hecho de haber escogido para su convento esa parte de la ciudad les abrió la puerta para participar activamente en las comunidades indígenas de la zona y de otros rumbos que estaban fuera de la isla de Tenochtitlan, hacia el sur y sureste, y que en su antigüedad eran dependencias de los mexicas, como lo fueron por ejemplo Acatitla (Santa Marta) los Reyes, o Coxtapan, estos dos últimos actualmente en el Estado de México.¹¹

Hay que aclarar, sin embargo, que más que el convento de San Francisco, fue la “cuasi parroquia” o “doctrina” de San José de los Naturales el motor que impulsó y mantuvo la gran expansión de los franciscanos dentro de las numerosas comunidades indígenas de la ciudad y sus alrededores. Comparada con las otras iglesias que edificaron los frailes en las cabeceras, incluyendo la de San Juan Moyotla, en donde, después de la conquista, se asentó el gobernador indígena de la ciudad, la de San José mantuvo su preeminencia. Así sabemos que el gobernador y alcaldes de la “república” india acudían a los servicios religiosos a la iglesia de San José, en donde inclusive formaron una cofradía, la de “San Juan Bautista de la República”, que todavía a fines del siglo xvii, según testimonio de Vetancurt, tenía allí una fuerte presencia.¹² Hay que añadir que esta importancia de San José fue no sólo para las comunidades indígenas, sino para toda la ciudad, al menos

¹⁰ Agustín de Vetancurt, *Crónica de la Provincia del Santo Evangelio de México*, México, 1967, 69. Celio A. Robelo, *Nombres geográficos mexicanos del Distrito Federal*, México, 1910, p. 51. Ángel M. Garibay, en su edición de la *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, México, Porrúa, 1979, 930, apunta que Huixtlahuac es un nombre que significa en general “el sur”.

¹¹ En cuanto a la continuación de la expansión mexica en los pueblos comarcanos, fuera de la zona lacustre cfr. Charles Gibson, *The Aztecs under Spanish Rule*, Standford, 1964, 34-56.

¹² Cfr. Vetancurt, *Crónica de la Provincia*, p. 42. Es interesante notar que la iglesia de San Juan Bautista de Moyotla, una vez mencionada su fundación por fray Pedro de Gante en varias fuentes, no vuelve a aparecer en los documentos franciscanos del siglo xvi, pese a que nos consta de su existencia, como lo muestra bien el citado *Mapa de México-Tenochtitlan*.

hasta bien entrada la segunda mitad del siglo XVI. Esto nos lo señala el hecho de haberse celebrado en ella las honras fúnebres del Emperador Carlos V y el primer concilio mexicano. Todavía hacia fines del XVII nos la describe Vetancurt como un templo bien dotado, con doce altares, "con sus colaterales unos e imágenes de pinturas otros", siete capillas y ricos ornamentos.¹³

Pero, volviendo al interés por los barrios indígenas, notamos que los frailes, al mismo tiempo que levantaron un gran centro de culto y catequesis para todas las comunidades en la iglesia de San José, procuraron mantener un ámbito más íntimo de celebraciones religiosas propias para cada barrio. Las fuentes más antiguas del siglo XVI son bastante genéricas en su información sobre este punto. Los franciscanos en su "Relación" de 1569 al Lic. Juan de Ovando informan que, además de la doctrina de San José de los Naturales, atienden "al pie de diez y ocho a veinte aldehuelas, sus sujetas". Se podría pensar que se trata de pueblezuelos lejanos, pero asimismo este texto se puede referir a barrios de la ciudad pues añade que "como están cerca, ellos [los indígenas] acuden a oír misa los domingos y fiestas y a recibir los sacramentos [a San José] salvo cuando los van a visitar a sus propios barrios, de cuando en cuando".¹⁴ Desafortunadamente no se dan los nombres de esas "aldehuelas", razón por la cual es difícil identificarlas en otras fuentes tan importantes como el Mapa de México-Tenochtitlan.¹⁵

En otros documentos del siglo XVI se encuentran referencias concretas a pueblos cercanos, pero fuera de la ciudad, que en alguna forma dependieron en tiempos prehispánicos de Tenochtitlan y que durante el XVI dependieron de la doctrina de San José. Así, en una descripción del arzobispado de 1571, se mencionan "seis estancias pequeñas" que dependían de la cabecera de San Pablo, y eran atendidas por los franciscanos de San José de los Naturales: Iztacalco (San Matías), Coxtocan (San Juan), Caxhuacan (Los Reyes) Tlatzontlacalpan (desconozco su advocación cristiana) Acaquilpan (¿Los Reyes?) y Aztahuacan (Santa María). Más adelante, en la misma información, se encuentran como dependiendo de San José los siguientes pueblos, dando sólo su nombre cristiano: San Esteban (media legua de la cabecera), Santa María Magdalena (una legua), San Matías (una legua), San Simón (una legua), La Natividad de Nuestra Señora (una legua), San Este-

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Joaquín García Icazbalceta (ed.) *Códice Franciscano*, 2a ed., México, 1941, 7.

¹⁵ Cf. nota 21.

ban (una legua), San Miguel (media legua), Los Reyes (una legua), San Marcos (dos leguas) y Santa Marta (tres leguas). Por las distancias que se mencionan en esta segunda lista se trata evidentemente de pueblos fuera de la ciudad. Algunos de ellos podrían identificarse con facilidad, por ejemplo Santa Marta que deberá ser Acatitla, o San Matías Iztacalco o San Miguel Chapultepec.¹⁶

Para una lista detallada de las ermitas en los barrios indígenas de la ciudad de México hay que esperar casi hasta fines del siglo XVII. Gracias al cronista franciscano, fray Agustín Vetancurt, contamos con un cuadro bastante completo de los barrios indígenas de la ciudad de México y sus ermitas, en las que los franciscanos celebraban sus fiestas y otras devociones particulares. No hay que pasar por alto que se trata de una lista del siglo XVII en la que, comparando su información con la que tenemos del siglo anterior, encontramos ya bastantes cambios en los barrios. En los cuadros que se ponen a continuación se ha tratado de reunir no sólo los datos que ofrece Vetancurt, sino también los que nos proporcionan otras fuentes o estudios contemporáneos.¹⁷ Se notará que la cabecera mejor atendida es la de Moyotla, sin duda por su cercanía a San José de los Naturales. La cabecera de Cuepopan, también bajo el cuidado de los franciscanos, aparece con muy pocos pueblos o barrios, pero no hay que olvidar que tenía muy cerca a Santiago Tlatelolco desde donde se atendió a gran número de comunidades indígenas en la parte noroeste de la ciudad. Se ve en esa lista todavía testimonios de la presencia franciscana en algunas comunidades del barrio de Teopan. En cambio en el barrio de Atzacualco ha desaparecido completamente de acuerdo a esta lista.

ERMITAS EN TLATELOLCO

El cuadro anterior de barrios hay que completarlo con el correspondiente al convento de Tlatelolco, en donde encontramos una amplia actividad de los franciscanos ya que en esta zona no enfrentaron nin-

¹⁶ AGI, México 336, f. 4 v. y 7 v. Parcialmente publicados por Luis García Pimentel, *Descripción del arzobispado de México hecha en 1570 y otros documentos*. México, 1897.

¹⁷ De particular interés en este aspecto son los estudios de Alfonso Caso, "Los barrios antiguos de Tenochtitlan y Tlatelolco, *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, 15, 1956, 1-63; y los de Sonia Lombardo de Ruiz, *Desarrollo urbano de México-Tenochtitlan*. México, SEP-INAH, 1973.

LISTA 1 *

BARRIOS ATENDIDOS DESDE SAN JOSÉ DE LOS NATURALES

Lugar	Advocación	Ermita	Fuente
1 CABECERA DE MOYOTLA:			
2 Amanalco	San Juan Bautista	†	cf
3 Atizapan	San Diego	†	vt
4 Atlampa	Descendimiento	†	vt
5 Aztacalco	Candelaria	†	vt
6 Chichimecapan	San Cristóbal	†	vt
7 Cihuateocaltitlan	San Juan	□	vt
8 Copolco	San Pedro	□	vt
9 Huchuecalco	San Sebastián	□	vt
10 Necatitlan	Santa Verónica	□	vt
11 Tecpancaltitlan	San Salvador	†	vt
12 Teocaltitlan	Santa Cruz	□	vt
13 Tepetitlan	San Felipe de Jesús	□	vt
14 Tequicaltitlan	Niño Jesús N.	□	vt
15 Tequixquiapan	Los Reyes	†	vt
16 Tezcatzongo	Navidad	†	vt
17 Tlalcocomoco	San Antonio	□	vt
18 Tlaxilpan	Ascención	†	vt
19 Tzapotla	Santiago	†	vt
20 Xihuitongo	Santo Cristo	□	vt
21 Xihuitongo (?)	San Salvador	†	vt
22 Xoloco	San Juan Bautista	?	vt
23 Yopico	Concepción	†	vt
	Espíritu Santo	□	vt
24 CABECERA DE CUEPOPAN:	N. S. de la Asunción	†	cf
25 Atlampam	San Diego	†	vt
26 Analpan	Espíritu Santo	†	vt
27 Copolco	Santiago	†	vt
28 Teocaltitlan	Santa Clara	†	vt
29 CABECERA DE TEOPAN:	San Pablo	†	cf
30 Acatla	Santa Cruz	†	vt
31 Cuezcontitlan	San Lucas	†	vt
32 Malcuitlapilco	Purificación	†	vt
33 Zacatlalmanco	Santa Ana	†	vt
FUERA DE LA CIUDAD:			
34 Acatitla	Santa Martha	†	az

Lugar	Advocación	Ermita	Fuente
35 Iztacalco	San Matías	†	az
36 Tepetlatzingo	Natividad Ntra.	†	az
37 Mexicaltzingo	Asunción	†	pd
38 Mexicaltzingo	Santa Cruz	†	vt
39 Nexticpac	San Juan	†	pd
40 Chapultepec	San Miguel	†	az
41 San Antonio dl Huertas	San Antonio	†	vt

MENCIONADOS EN FUENTES DEL SIGLO XVI Y NO IDENTIFICADOS:

42 Acaquilpan	Los Reyes (?)	?	az
43 Aztahuacan	Santa María	?	az
44 Caxhuacan	Los Reyes	?	az
45 Coatlayahucan	Sta. María Magdalena	?	az
46 Coxtocan	San Juan	?	az
47 Mexicalcingo	San Marcos	?	az
48 Tepecpilco	San Andrés	?	az
49 Ticuman	San Simón	?	az
50 Tlatzontlacalpan (NI)		?	az

* FUENTES:

- cf: *Código Franciscano*, "Relación particular y descripción de toda la Provincia . . . , 1569".
- pf: Papeles Franciscanos, BNM. Publicado por R. H. Barlow, "Las ocho ermitas de Santiago Tlatelolco", *Tlatelolco a través de los tiempos*.
- vt: Agustín de Vetancurt, *Crónica de la Provincia del Santo Evangelio*.
- az: Descripción del Arzobispado de México, MS AGI, México 336-A.
- pd: "Pueblos y doctrinas de México, 1623" Archivo Ibero Americano, 42 (1982) 941-64.
- ff: Fondo Franciscano, v. 146. Archivo Histórico, Biblioteca, Museo Nacional de Antropología e Historia.

SÍMBOLOS:

- †: Barrio con ermita.
: Barrio sin ermita.

guna competencia de otras órdenes religiosas, no así del arzobispo, con quien con frecuencia tuvieron fuertes controversias.

Si bien nos consta que los franciscanos se encargaron de cristianizar a las comunidades indígenas de Tlatelolco desde 1524, pocos años después, quizá alrededor de 1530, esta zona se entregó al clero secular a quien perteneció hasta 1536 cuando regresaron a ella los franciscanos para encargarse del recién inaugurado Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco.¹⁸

No sabemos si, antes de este retorno, o a raíz de él, se construyeron ocho ermitas alrededor de la iglesia principal de Santiago, siguiendo al parecer, la antigua traza del centro ceremonial indígena. De ellas, sólo una ha llegado hasta nuestros días, la de Santa Ana Atenantitech, ahora convertida en parroquia de Santa Ana. Las otras, San Martín Atezapan, Santa Catalina Cohuatlan, Los Reyes Capoltitlan, Santa Inés Huipantongo, San Antonio Tepiton, Santa Cruz Azococolocan y Santa Lucía Telpochcaltitlan, todas las cuales subsistieron hasta el siglo xviii, llevan largo tiempo de haber desaparecido.¹⁹ Se puede notar que las advocaciones de estas primitivas ermitas estén relacionadas con devociones muy populares en el bajo medievo —Santa Catalina (¿mártir?) Santa Inés, Santa Lucía, San Martín— y con ciertos temas religiosos muy íntimos de los primeros franciscanos —Los Reyes, la Cruz. Los primeros hay que verlos bajo la luz de los contactos de los franciscanos con la religiosidad popular en España, mientras que los segundos podrían estar relacionados con los ideales misioneros de los frailes en México. Tanto la devoción a los Reyes, de fuerte raigambre medieval, como la de la Cruz, tan importante en la vida de San Francisco, tomaron nueva fuerza y significado para los hermanos menores bajo la experiencia novohispana, la primera, de acuerdo con fray Toribio de Motolinía, por su relación con la Epifanía del Señor a los gentiles —en este caso, los indígenas— y la segunda, como símbolo de la victoria de la religión cristiana sobre el demonio, considerado por los frailes, autor de la antigua religión indígena.²⁰ Sobre este punto será necesario hacer otras aclaraciones más adelante.

¹⁸ La información de que Tlatelolco había sido parroquia secular aparece en un testimonio de un tal "padre Torres", que en 1535 era "cura de la iglesia mayor de la ciudad de México, el cual afirma que años antes había sido párroco de la Iglesia de Tlatelolco. AGI, Justicia, 122.

¹⁹ R. H. Barlow, "Las Ocho Ermitas de Santiago Tlatelolco", *Tlatelolco a través de los tiempos*, ix (1947) 62-67.

²⁰ Toribio de Motolinía, trat. i, cap. 13, y trat. ii, cap. 9.

LISTA 2 *

BARRIOS INDÍGENAS ATENDIDOS DESDE TLATELOLCO

Lugar	Advocación	Ermita	Fuente
51 Acozac	Sta. Clara	†	vt
52 Apazhuacan	Asunción	†	vt
53 Atenantitech	Sta. Ana	†	cf
54 Atenantitlan	Concepción	†	vt
55 Atezcapan	San Martín	†	vt
56 Atlapahuacan	San Bartolomé	†	ff
57 Azococolocan	Sta. Cruz	†	vt
58 Capoltitlan	Los Reyes	†	vt
59 Cihuatecpán	San Francisco	†	vt
60 Cohuatlan	Sta. Catalina	†	vt
61 Hueipantonco	Sta. Inés	†	vt
62 Huitznuhauac	San Juan	†	vt
63 Mecalinco	San Francisco	†	vt
64 Nonoalco	San Miguel	†	vt
65 Quellan	San Salvador	†	ff
66 Telpochcaltitlan	Sta. Lucía	†	vt
67 Tepiton	San Francisco	†	ff
68 Tepiton	San Antonio	†	vt
69 Tlalpancahtitlan	—	?	ff
70 Tlaxoxiuuhco	N S de Belen	†	vt
71 Tlayacaltitlan	Asunción	†	vt
72 Tolquechiucan	San Pablo	†	vt
73 Xaltiepoc	San Juan	?	ff
74 Yxayoc	Asunción	†	vt
75 Yztatla	San Simón	†	vt
76 Yztatla	San Francisco	†	vt

PUEBLOS:

77 Cuauhtlaiacac	Sta. Magdal	†	ff
78 Ahuehuetepanco	S. Andrés	†	pf
79 Coatitlan	Sta. Clara	†	cf
80 Amaxac	Sta. María	†	pf
81 (?)	San Mateo	†	pf

Xolalpan (Caso, p. 40)

Teocaltitlan (Caso p. 41)

Caso no menciona el No 59,

* Fuentes y símbolos como en la lista 1.

Los barrios alrededor de tlatelolco. Las ocho ermitas primitivas, situadas alrededor de la Iglesia de Santiago están atestiguadas en documentos muy antiguos como el “Mapa de México y sus Contornos”, y el Códice Franciscano.²¹ Probablemente contemporáneas de estas ermitas, aunque un poco más alejadas del antiguo centro ceremonial, se encontraban otras “veinticuatro aldeas con sus iglesuelas”, nos indica el Códice franciscano. Muchas de ellas, si no es que la mayoría, son las que aparecen un siglo y medio después en la crónica del padre Vetancurt.²² Aun teniendo en cuenta los grandes cambios en la población y asentamientos indígenas, debidos a las epidemias y políticas de congregaciones del siglo xvi, es sorprendente la permanencia, para principios del siglo xviii, de 20 barrios indígenas, alrededor de Tlatelolco, cada uno de ellos con su propia ermita. No es posible identificar en la actualidad todos estos barrios, pero por los testimonios que quedan, probablemente estaban situados en un perímetro no mayor de los 15 km². En la lista que pongo a continuación, con datos de Vetancurt y otras fuentes, se identifican las ermitas localizadas en los contornos de Tlatelolco. Con la excepción de los números 78, 57, 64 y 66, que Vetancurt identifica como pueblos, los demás corresponden a barrios dentro de Tlatelolco. Es posible que algunos de ellos se repitan en otras fuentes con nombres diferentes. Así, no sabemos si el San Francisco Mecalínco de Vetancurt (no. 63) sea el mismo que el San Francisco Tepiton del Fondo Franciscano (no. 67).

SANTORAL FRANCISCANO Y MUNDO RELIGIOSO INDÍGENA

Uno de los puntos de más interés en este conjunto de barrios con nombres indígenas y cristianos es la comparación de los dos mundos religiosos que se encuentran en la evangelización, tema que ha tomado recientemente singular relevancia. Por lo que se refiere a la religiosidad de los franciscanos, se han señalado sus raíces espirituales encajadas en el milenarismo medieval, en los movimientos reformistas de fines del siglo xv y en las utopías renacentistas. En cuanto al mundo religioso indígena se conocen bien no sólo sus rasgos fundamentales sino también

²¹ Miguel León Portilla y Carmen Aguilera, *Mapa de México Tenochtitlan y sus contornos, alrededor de 1550*, México, 1986. *Códice Franciscano, siglo XVI*, ed. por Joaquín García Icazbalceta, 2a. ed. México, Chávez Hayhoe, 1941.

²² Agustín de Vetancurt, *Chronica de la Provincia del Santo Evangelio*, México 1967, p. 68-69.

algunas de sus respuestas al cristianismo. Con la ayuda de estos estudios se puede intentar un acercamiento a la relación entre el santoral franciscano y los antiguos barrios de la ciudad.²³

Religiosidad franciscana y evangelización. Se recogen a continuación las advocaciones cristianas de 81 lugares que, entre barrios y pueblos enclavados en la ciudad de México y sus alrededores, los franciscanos atendieron al menos hasta la primera mitad del siglo xviii. (Véase lista 3). Resalta de inmediato el gran número de nombres relacionados con los Apóstoles, la Virgen María y Jesucristo, y otras advocaciones que, por su fuente original, podríamos llamar bíblicas aunque un buen número de ellas haya alcanzado su pleno desarrollo a partir de los siglos iv y v de la era cristiana. Se usa aquí el término "bíblico" en un sentido amplio para referirnos tanto a los libros canónicos, como a los apócrifos. Tal sería por ejemplo el caso de Santa Ana, cuyo nombre aparece mencionado sólo hasta el siglo ii en el protoevangelio de Santiago o el de Santa Verónica que aparece por primera vez en los Actos de Pilatos.²⁴

Se notará por otra parte que las advocaciones relacionadas con santos, digamos, extra bíblicos, se encuentra muy pobre. Si hacemos a un lado los santos franciscanos, también muy reducidos, nos quedarían sólo unos 8 nombres ya que algunos se repiten, lo que no deja de llamar la atención conociendo la riqueza del santoral cristiano de principios del siglo xvi.²⁵

²³ De los más recientes estudios, véase, en cuanto a los antecedentes espirituales de los frailes, además de las obras citadas en la nota 5, José García Oro, *Prehistoria y primeros capítulos de la Evangelización de América*, Venezuela, 1988. Sobre al mundo indígena véase el breve, pero bien documentado artículo de Miguel León-Portilla, "Religiones en México Antiguo", *Franciscanos en América. Quinientos Años de presencia evangelizadora*, México, 1993, 63-85. Es interesante notar los esfuerzos que recientemente se están haciendo para encontrar un acercamiento más serio a la comprensión de las religiones indígenas y la cristiana. Véanse, por ejemplo, entre otros, Jorge Klor de Alva, "Spiritual Conflict and Accommodation in New Spain: Toward a Typology of Aztec Responses to Christianity", *The Inca and Aztec States, 1400-1800. Anthropology and History*, New York: Academic Press, 1982; L. Cline, *Colonial Culhuacán, 1580-1600*, Albuquerque: University of New Mexico Press, 1986; Serge Gruzinski, *Man-Gods in the Mexican Highlands: Indian power and Colonial Society, 1520-1800*. Stanford: Stanford University Press, 1989; Louise M. Burkhart, *The Slippery Earth. Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*, Tucson, The University of Arizona Press, 1990.

²⁴ Cfr. *Biblioteca Sanctorum*, v., i, y xii.

²⁵ Sin duda, una de las fuentes más importantes de estas corrientes devocionales es la "Leyenda Áurea" de Jacobo de Voragine que circuló manuscrita e impresa por toda Europa durante los siglos xv y xvi. En España, en la primera mitad del siglo xvi, se hicieron dos ediciones de una obra muy relacionada con la "Leyenda

LISTA 3

TIPOS DE ADVOCACIONES EN LOS BARRIOS DE MÉXICO

Tlalpan	—	—	ff
Tlatzontlacalpan	—	—	az
?	San Esteban	Bíblico	az
?	San Mateo	Bíbl.Ap.	pf
?	San Esteban	Bíbl.Ap.	az
Ahuehuetepanco	San Andrés	Bíbl.Ap.	pf
Atlapahuacan	San Bartolomé	Bíbl.Ap.	pf
Chichimecapan	San Juan	Bíbl.Ap.	vt
Cihuateocaltitlan	San Pedro	Bíbl.Ap.	vt
Copolco	Santiago	Bíbl.Ap.	vt
Cuezcontitlan	San Lucas	Bíbl.Ap.	vt
Huitznahuac	San Juan	Bíbl.Ap.	vt
Iztacalco	San Matías	Bíbl.Ap.	az
Mexicalcingo	San Marcos	Bíbl.Ap.	az
Nextipac	San Juan	Bíbl.Ap.	pd
Teopan	San Pablo	Bíbl.Ap.	cf
Tepecpilco	San Andrés	Bíbl.Ap.	az
Ticuman	San Simón	Bíbl.Ap.	az
Tlaxilpan	Santiago	Bíbl.Ap.	vt
Tolquechiucan	San Pablo	Bíbl.Ap.	vt
Xaltièpoc	San Juan	Bíbl.Ap.	ff
Yztatlá	San Simón	Bíbl.Ap.	vt
Acatitla	Santa Marta	Bíblico	az
Chapultepec	San Miguel	Bíblico	az
Cotlayahucan	Santa Ma. Magdalena	Bíblico	az
Coxtocan	San Juan (B?)	Bíblico	az
Moyotla	San Juan (B?)	Bíblico	cf
Nonoalco	San Miguel	Bíblico	vt
Xihuitongo	San Juan B	Bíblico	vt
Analpan, DF,M2	Espíritu Santo	Bíblico	vt
Yopico, DF,M	Espíritu Santo	Bíblico	vt
Acaquilpan (NI, DF?)	Los Reyes	Bíblico	az
Capoltitlan, Tlat.	Los Reyes	Bíblico	vt
Caxhuacan, DF,M	Los Reyes	Bíblico	az
Tequicaltitlan, DF,M	Los Reyes	Bíblico	vt
Atenantitech, Tlat.	Santa Ana	Bíblico	cf
Zacatlanmanco, DF,M	Santa Ana	Bíblico	vt
Huchuecalco, DF,M	Santa Verónica	Bíblico	vt
—, Mexicalzingo	Asunción	Mariolg	pd
Apazhuacan, Tlat.	Asunción	Mariolg	vt

Cuepopan, Méx.	Asunción (SMRda)	Mariolg	cf
Tlayacaltitlan, Tlat	Asunción	Mariolg	vt
Yxayoc, Tlat	Asunción	Mariolg	vt
Atenantitlan, Tlat	Concepción	Mariolg	vt
Xoloco, DF,M	Concepción	Mariolg	vt
Amaxac, Tlat	Santa María	Mariolg	pf
Aztalauacan, DF,M	Santa María	Mariolg	az
Malcuitlapilco, DF,M	Purificación	Mariolg	vt
Tepetlatzingo, DF,M	Natividad N. Sra.	Mariolg	az
Tlaxoxiuuhco, Tlat	Ntra. Sra. de Belén	Mariolg	vt
Atlampa, DF,M	Candelaria	Mariolg	vt
Mexicaltzingo	Santa Cruz	Cristlg	vt
Acatla	Santa Cruz	Cristlg	vt
Atecocolecan	Santa Cruz	Cristlg	vt
Tecpancaltitlan	Santa Cruz	Cristlg	vt
Atizapan	Descendimiento	Cristlg	vt
Necaltitlan	San Salvador	Cristlg	vt
Quilan	San Salvador	Cristlg	pf
Xihuitongo, DF,M	San Salvador	Cristlg	vt
Tepetitlan	Niño Jesús Nazareno	Cristlg	vt
Tequixquipan	Navidad	Cristlg	vt
Tlalcocomoco	Ascención	Cristlg	vt
Tzapotla, DF,M	Santo Cristo	Cristlg	vt
—, DF,M (S A Huertas)	San Antonio	Francisc	vt
Acozac, Tlat	Santa Clara	Francisc	vt
Coatilan, Edo.T	Santa Clara	Francisc	cf
Teocaltitlan, DF,M2	Santa Clara	Francisc	vt
Amanalco, Tlat	San Diego	Francisc	vt
Atlampan, DF,M2	San Diego	Francisc	vt
Cihuatecpán, Tlat	San Francisco	Francisc	vt
Mecamalinco, Tlat	San Francisco	Francisc	vt
Tepiton, Tlat	San Francisco	Francisc	ff
Yztatla, Tlat	San Francisco	Francisc	vt
Teocaltitlan, DF,M	S. Felipe de J	Francisc Mx	vt
—, DF,M	San Lorenzo	Antigua C	az
Atezcapan, Tlat	San Martín	Antigua C	vt
Atzacualco, Mex	San Sebastián	Antigua C	cf
Copolco, DF,M	San Sebastián	Antigua C	vt
Azcapalco,DF,M	San Cristóbal	Antigua C	vt
Tepiton, Tlat	San Antonio Abad ?	Antigua C	vt
Tezcatzongo, DF,M	San Antonio Abad ?	Antigua C	vt
Cohuatlan, Tlat	Santa Catalina	Antigua C	vt
Hueipantonco, Tlat	Santa Inés	Antigua C	vt
Telpochcaltitlan, Tlat	Santa Lucía	Antigua C	vt

En un intento de agrupar estas advocaciones señalo los siguientes temas: bíblicos (dentro de la que se puede poner una subdivisión relacionada con los nombres de los apóstoles); marianos, relacionados con la virgen María; cristológicos, nombres relacionados con Cristo; santos franciscanos, y santos de la antigua cristiandad, que explicaremos más abajo. Sin duda se pueden presentar otras agrupaciones, pero a nivel de ensayo, podemos intentar un análisis de estos grupos.

Si tomamos estas advocaciones como indicación de las preferencias religiosas de los franciscanos, no se puede pasar por alto, según se señaló en líneas anteriores, el gran número que aparece de nombres de origen bíblico, o relacionados con la tradición bíblica, sea canónica o apócrifa. Sin incluir los temas marianos y cristológicos, que también se podrían considerar bíblicos, aquellos forman el 42%. Entre ellos sobresalen los nombres de los apóstoles, cuya lista es casi completa, con la excepción de Santo Tomás (el incrédulo) y San Judas Tadeo. Por otra parte, se repiten algunos apóstoles, por ejemplo, San Juan, aunque a veces es muy difícil distinguir si se trata de San Juan Evangelista o de San Juan Bautista, no siendo raro el caso de que el primero, con el transcurso del tiempo, se convierta en el segundo, como parece ser sucedió en la cabecera de Moyotla.²⁶ Otros apóstoles que repiten nombre dos veces son San Pablo, San Simón y Santiago, si bien habría que recordar que en la tradición bíblica, se encuentran dos Simones, el de Alfeo y Simón Pedro, y dos Santiagos, el Mayor y el Menor. Otra advocación de tema bíblico, aunque sin duda devoción ampliamente Enriquecida en el medioevo, es la de los Santos Reyes, cuyo nombre llevan cuatro barrios. Según ya se indicó, los frailes impulsaron mucho esta devoción entre los indígenas, por relacionarla con su conversión al cristianismo.²⁷

Ciertamente varias de estas advocaciones que aquí llamamos bíblicas tomaron fuerza popular durante el medioevo, por ejemplo, María Magdalena, Santa Ana, Verónica. Aun así, esta nomenclatura conectada con otras actividades misioneras, como por ejemplo, los temas que aparecen en las más antiguas obras del teatro evangelizador, creado e impulsado por los franciscanos, nos lleva a pensar que éstos trajeron

Áurea”, a saber *Flos Sanctorum o La vida de Nuestro Señor Jesucristo y de su santísima Madre y de otros santos según la orden de sus fiestas*, escrita por fray Pedro de la Vega (Jerónimo) y publicada en Zaragoza en la imprenta de George Coci (alemán) c. 1521 y 1544. Muy probablemente esta obra circuló muy pronto en la Nueva España gracias al transporte de libros que los frailes traían como parte de su menaje.

²⁶ Cfr. Moreno de los Arcos, *Territorios parroquiales*, p. 160.

²⁷ Motolinía, *Historia*, trat. I, cap. 13.

a la Nueva España una piedad basada en un gran aprecio a la Sagrada Escritura. Las raíces de esta piedad se pueden encontrar, bien en las corrientes pre-reformistas que ya antes del movimiento luterano buscaban un retorno a las fuentes de la Biblia como alimento de la religiosidad popular, o bien en la larga tradición franciscana, atestiguada por los escritos de San Francisco, que pide dar a los Libros Sagrados un lugar preferencial en la vida religiosa del hermano menor.²⁸ Ambas corrientes encontraron un amplio cauce en los grupos franciscanos de la reforma observante, de donde salieron los "Doce". No nos sorprende, por lo mismo, ver a estos primeros evangelizadores dando un espacio privilegiado, desde los principios de la Evangelización, a la Sagrada Escritura como nos los indican, entre otras fuentes, los conocidos Colóquios de los Doce en donde con frecuencia se refieren al "*teuamuxtli*" (libro divino), así como al "*ihiyotzin*" y al "*itlatolzin*" (el reverenciado aliento y palabra [de Dios]). No está por demás recordar aquel hermoso texto de la *Doctrina Breve*, de fray Juan de Zumárraga que a la letra dice así.

No apruebo la opinión de los que dicen que los idiotas no leyesen en las divinas letras traducidas en la lengua que el vulgo usa, porque Jesucristo lo que quiere es que sus secretos muy largamente se divulguen; y así desearía que por cierto que cualquier mujercilla leyese el Evangelio y las epístolas de San Pablo, y aun más digo que pluviiese a Dios que estuviesen traducidas en todas las lenguas de todos los del mundo, para que no solamente las leyesen los indios pero aun otras naciones bárbaras...²⁹

Otra preferencia devocional de índole franciscana, atestiguada en la nomenclatura de los barrios, es la que se refiere a la Virgen María que ocupa el segundo lugar en las listas arriba presentadas. En España, los franciscanos de las corrientes "reformistas" mostraron especial predilección por esa devoción motivada, al parecer, tanto por el interés de los frailes por conectarse con los orígenes de la Orden —de ahí las advocaciones de Nuestra Señora de los Ángeles—, como por el deseo de dar un lugar de preferencia a las devociones del pueblo y al culto mariano. Hay que señalar que en los barrios de México las advocaciones maria-

²⁸ Cfr. *Regla Bulada*, cap. 1 y Testamento.

²⁹ Juan de Zumárraga, *Doctrina Breve muy provechosa...* México, MDCXLIV. Juan Cranberger. Una información más amplia sobre este tema se puede encontrar en Johann Specker, "Aprecio y utilización de la Sagrada Escritura en las Misiones Hispanoamericanas", sobretiro de la Revista *San Marcos* (Lima, Perú), 9 (segunda época), 1968.

nas son de índole universal, como por ejemplo, Natividad, Purificación, Concepción, Asunción, mientras que en las Provincias de España llevan un carácter local o franciscano, como anotaremos más abajo. Ciento que las advocaciones de la Concepción y Asunción, que encontramos en los barrios de México, eran patrimonio casi exclusivo de la orden franciscana, y de hecho en el siglo XVII el tema de la Inmaculada Concepción se convirtió en motivo de distinción de las provincias franciscanas en España y en los reinos de ultramar. Se notará, sin embargo, que la advocación de la Asunción es más numerosa en los barrios que el de la Concepción. Se advierte aquí la falta de devociones más íntimas, bien sea de índole franciscano, como la de Los Ángeles, bien sea de índole local, como Guadalupe, pues con la excepción de fray Juan de Torquemada de fines del siglo XVI, no encuentro ningún testimonio documental de ese siglo que ligue a los frailes menores con los santuarios de esas advocaciones situados en territorio de influencia franciscana dentro de la ciudad.³⁰

Las advocaciones de tema cristológico y franciscano ocupan casi el mismo lugar en la nomenclatura de los pueblos; lo que no es de extrañar ya que se trata de devociones muy profundas en el sentir religioso de los frailes menores. La nomenclatura de temas franciscanos resulta bastante equilibrada con dos santos sobresalientes: San Francisco y Santa Clara. San Diego aparece dos veces, quizá por el aprecio que le tuvieron los grupos de la estricta observancia de la que proceden los primeros misioneros. Posteriormente, a fines del siglo XVI, esta será una advocación propia de los franciscanos "descalzos" o sea la rama institucionalizada de la más estricta observancia. La devoción a San Diego, sin embargo, parece que permaneció viva entre todos los grupos franciscanos. Es de notarse la advocación de San Felipe de Jesús, testimoniada por Vetancurt a fines del siglo XVII, cuando sólo se trataba de un Beato, pues San Felipe no fue canonizado sino hasta 1862. Así, uno se queda con la duda si su advocación es signo de una devoción franciscana o de un orgullo criollo mexicano.

En relación con los temas cristológicos de inmediato resalta el alto número de nombres relacionados con la pasión de Cristo, sobre todo bajo la advocación de la Santa Cruz, devoción que impulsaron los frailes y que, al parecer, fue ampliamente acogida por los indios, como lo testifican innumerables monumentos arquitectónicos virreinales y costum-

³⁰ Una opinión contraria a este tema se puede encontrar en Fidel de J. Chauvet, *El Culto guadalupano del Tepeyac. Sus orígenes y sus críticos en el siglo XVI* México, 1978.

bres devocionales que nos han llegado hasta la actualidad.³¹ En cambio, temas cristológicos de larga tradición franciscana, como los de la Infancia de Jesús —no hay que olvidar que San Francisco fue el iniciador de los “nacimientos”, apenas si aparecen en los barrios de México. Entre los pocos casos está el del barrio de Tepetitlán dedicado al Niño Jesús Nazareno y sobre el que existe interesante información que preparo para una próxima publicación.

El último lugar en estas preferencias devocionales testimoniado por la nomenclatura de los barrios de la ciudad, lo ocupa el santoral “extra bíblico” no franciscano que, para sorpresa de no pocos, es de una limitación sorprendente: sólo ocho nombres de santos (dos de ellos se repiten, San Sebastián y San Antonio Abad) entre los que hay que incluir tres mujeres. De hecho, aun incluyendo los santos franciscanos, San Francisco, Santa Clara, San Antonio y San Diego, cae uno en la cuenta de una extremada pobreza del santoral, comparada con la riqueza de las advocaciones bíblicas, marianas y cristológicas. Es evidente que nos encontramos con una religiosidad muy diferente a la que estaba a punto de formarse en la Europa de la Contra-Reforma y del Barroco. Nuestros pueblos recibieron de los primeros evangelizadores, según esta nomenclatura, una religiosidad poco complicada y más cercana al modelo de la primera iglesia que los frailes proponen con frecuencia como ideal de la evangelización.³² De hecho, aun los santos escogidos como advocación de los barrios pertenecen al martirologio de los primeros siglos de la Iglesia. San Sebastián, San Lorenzo, y las tres santas, Inés, Lucía y Catarina gozaban de un culto inmemorial en Europa. San Martín, San Cristóbal y San Antonio Abad, también de venerable antigüedad se pueden contar entre los santos más populares del medioevo.

Las advocaciones religiosas en los conventos de España. Estas preferencias devocionales de los primeros franciscanos se pueden comprobar en otras fuentes. Por ellas se ve que existía una larga tradición entre los franciscanos de España por las advocaciones bíblicos y marianos. Pongo a continuación las advocaciones de los conventos de la Provincia de San Gabriel, de donde proceden los Doce primeros. Uso como fuente

³¹ Sobre la forma como los indios acogieron esta devoción en el siglo XVI véase el texto ya citado de Motolinía en su *Historia*, trat. II, cap. 9.

³² Véase el interesante estudio sobre este tema en el ya citado libro de John F. Phelan, *El Reino Milenario de los Franciscanos en el Nuevo Mundo*, México, UNAM, 1972.

el *Memorial de la Provincia de San Gabriel*, cuya primera edición es de 1592.³³ (Ver Lista 4.)

Las semejanzas en advocaciones entre los conventos de la Provincia de San Gabriel y los pueblos y barrios de la ciudad de México son notables, con distinciones pequeñas, pero significativas. Igual que en México del siglo xvi, en la Provincia de San Gabriel prevalecen los temas bíblicos y marianos, con la diferencia que en España los últimos superan a los primeros. Se notará además que las devociones marianas en la Provincia española tienen un carácter más localista, por ejemplo, Nuestra Señora de Rocamador, de la Agua Santa, de Montevirgen, de Monteceli, todas ellas con claras referencias a devociones locales, mientras que en México, como se señaló, son más universales. En lo que se refiere a los nombres, por así llamarlos, bíblicos, se puede ver que en la Provincia de San Gabriel apenas aparece la advocación de los apóstoles. De hecho se menciona sólo uno de ellos, y no entre los más importantes, San Bartolomé que, por cierto, aparece dos veces. De acuerdo a esto, la advocación de los apóstoles parece ser más bien una preferencia de los frailes de México. El santoral franciscano de la Provincia española tiene características muy parecidas a las de México. En ambos encontramos los nombres de San Francisco, San Antonio y San Diego. Falta en cambio en los conventos de España el nombre de Santa Clara. Como faltan asimismo las advocaciones cristológicas, con la excepción de la Santa Cruz, tan abundantes en la ciudad de México. Pero por lo que refiere a la advocación de los santos se encontrarán interesantes semejanzas pues en ambas partes su escasa presencia es muy clara.

Barrios cristianos y religiosidad india. Un atento examen acerca de los lugares en que se encontraban los barrios indígenas que atendían los franciscanos en la ciudad de México ha llevado a Antonio Caso a concluir que aquellos corresponden, ciertamente con algunas transformaciones, a los antiguos "calpulli" de México-Tenochtitlan, cuya íntima conexión con el culto de los dioses tutelares es bien conocida.³⁵ Sin negar los notables esfuerzos que se han hecho por relacionar ese culto de las antiguas deidades con las nuevas devociones cristianas, yo he encontrado muy difícil dar una base documental a tales relaciones. En primer lugar, no todos los barrios que atendieron los franciscanos tuvieron ermitas propias, como se notará en las listas anteriormente presen-

³³ Juan Bautista Moles, *Memorial de la Provincia de San Gabriel*, 2a. ed., Madrid, Editorial Cisneros, 1984.

³⁵ Cfr. Nota 17.

LISTA 4

ADVOCACIONES EN LOS CONVENTOS DE SAN GABRIEL

Lugares	Advocación	Tema
1 Alburquerque	Madre de Dios	Mariano
2 Valverde	Madre de Dios	Mariano
3 Brozas	N ^a S ^a de la Luz	Mariano
4 Moncarche	N ^a S ^a de la Luz	Mariano
5 Jerez d l Caballeros	N ^a S ^a de la Agua Santa	Mariano
6 Pedroso de Acim	N ^a S ^a de la Concepción	Mariano
7 Villanueva del Fresno	N ^a S ^a de la Esperanza	Mariano
8 Fuensalida	N ^a S ^a de la Misericordia	Mariano
9 Arcos de la Frontera	N ^a S ^a de los Ángeles	Mariano
10 Cerralvo	N ^a S ^a de los Ángeles	Mariano
11 Villalva	N ^a S ^a de Montevirgen	Mariano
12 Monticeli del Hoyo	N ^a S ^a de Monticeli	Mariano
13 Almendral	N ^a S ^a de Rocamador	Mariano
14 Mérida	N ^a S ^a la Antigua	Mariano
15 Salvatierra	Santa María de Jesús	Mariano
16 Valencia de Alcántara	San Bartolomé	Bíblico
17 Villanueva d l Serena	San Bartolomé	Bíblico
18 Alconchel	San Gabriel	Bíblico
19 Badajos	San Gabriel	Bíblico
20 Deleitosa	San Juan Bautista	Bíblico
21 Jerez de la Frontera	San Juan Bautista	Bíblico
22 Olalla (Santa)	San Juan Bautista	Bíblico
23 Altamira	San Marcos	Bíblico
24 Placencia	San Miguel	Bíblico
25 Trujillo	Santa Magdalena	Bíblico
26 Valdarrago	Santíspiritus	Bíblico
27 Velada	San Antonio	Frncano
28 Sevilla	San Diego	Frncano
29 Barco de Ávila	San Francisco	Frncano
30 Belvís	San Francisco	Frncano
31 Burguillos	San Francisco	Frncano
32 Coria	San Francisco	Frncano
33 Valencia de Alcántara	San Francisco	Frncano
34 Puebla de Ovando	San Isidro	Santoral
35 Jerez d l Caballeros	Santa Margarita	Santoral
36 Lapa	San Onofre ³⁴	Santoral
37 Tabladilla	Santa Cruz	Cristolg

³⁴ Monge del siglo v, discípulo de San Pafnuncio.

tadas (ver listas 1 y 2); y en segundo, los nombres cristianos de esos mismos barrios no parecen establecer una clara relación con los antiguos nombres. Pongo a continuación algunos ejemplos.

Barrios atendidos desde San José de los Naturales

- 1 Cihuateoaltitlan, barrio de la cabecera de Moyotla. El topónimo significa “lugar donde está el templo de las mujeres”. Los frailes lo cristianizaron con el nombre de San Juan, pero al parecer no tenía ermita.³⁶
- 2 Teocaltitlan. El topónimo significa “donde está el teocali” y quizá, por lo mismo, el nombre se encontraba, según Antonio Caso, en cada una de las cuatro cabeceras.³⁷ El barrio de Moyotla lo dedicaron los frailes a San Felipe de Jesús, sin duda en el siglo xvii; no tenía ermita. En cambio el barrio del mismo nombre de la cabecera de Cuepopan, al que los franciscanos dieron el nombre de Santa Clara, tuvo su ermita, naturalmente dedicada a esta Santa. No hay que olvidar que en la cabecera de Teopan (San Pablo) los frailes edificaron una importante iglesia, dedicada a este apóstol. Nuevamente según Caso, el nombre de Teocaltitlan desapareció de esa cabecera, como también la presencia de los franciscanos, pues según dijimos, la iglesia de San Pablo pasó muy pronto al arzobispado.
- 3 Xoloco. Algunos autores relacionan este topónimo con el personaje mítico Xolotl, pero no hay consenso.³⁸ Estuvo dedicado a la Concepción con una antigua ermita quizá relacionada con el hospital que allí levantó Hernán Cortés.
- 4 Yopico, barrio de la cabecera de Moyotla. Es topónimo de un sitio del templo mayor, “en casa de Yopi”, sacerdote que vestía la piel de la víctima.³⁹ Los frailes dedicaron este barrio al Espíritu Santo, pero al parecer no edificaron en él ninguna ermita.
- 5 Huitznahuac. Vetancurt lo pone dependiendo de Tlatelolco. No se sabe si es el mismo de la cabecera de Teopan en donde hubo un templo de

³⁶ Caso, “Los barrios antiguos”, 13.

³⁷ *Ibid.*, 12.

³⁸ Robelo, *Nombres Geográficos*, 82-3; Garibay dice que significa “en la bifurcación”, *Historia General*, 960.

³⁹ Uso, en parte, las anotaciones de Ángel María Garibay en su edición de Bernardino de Sahagún, *Historia General de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa, 1979. Cfr., además, Lombardo, *Desarrollo Urbano*, 166-67.

ese nombre “rodeado de espinas” o mejor, casa de penitencia. En el barrio que dependía de Tlatelolco los frailes levantaron una ermita dedicada a San Juan.⁴⁰

Barrios de Santiago Tlatelolco

- 6 Cihuatecpán. Según Cecilio Robelo el topónimo significa “en el palacio de las mujeres” o “en el palacio de Cihuacoatl”.⁴¹ Alfonso Caso no identifica este barrio, pero sabemos según Vetancurt que ahí hubo una ermita dedicada a San Francisco.⁴²
- 7 Coatlayauhcan. A este topónimo, por su composición de “coatl”, serpiente y “ayahuitl”, niebla, se intenta asociar con Chalchiutlicue. Estuvo dedicado a Santa María Magdalena y tuvo su ermita.

Otros elementos religiosos. Esta información tan fragmentaria acerca del culto prehispánico en los calpulli o barrios de la ciudad de México-Tenochtitlan no nos permite establecer por el momento una bien fundamentada relación entre las antiguas deidades y las advocaciones cristianas que dieron los frailes a esos barrios. Esta conclusión no hay que generalizarla, pues tenemos otros testimonios que nos indican que en otras partes algunas ermitas se levantaron en muy cercana relación con el culto antiguo. Así, por ejemplo la ermita de Guadalupe al norte de la ciudad de México, estaba asentada en el lugar en el que se veneraba antiguamente a *Tonantzin*, nuestra madre, y en la Sierra de Tlaxcala (Chiautempan) los frailes edificaron una ermita a Santa Ana, “abuela de Jesucristo” en el mismo lugar en el que los tlaxcaltecas veneraban a *Toci*, que quiere decir nuestra abuela; y finalmente en San Juan Tianquizmanalco, en donde los franciscanos también pusieron iglesia, se honraba antes del cristianismo al dios Telpochtli, que en náhuatl significa “virgen”, virtud que, entre los apóstoles, se le aplica a San Juan Evangelista.⁴³ Fuera del ambiente franciscano tenemos casos importantes, como por ejemplo el caso del Santuario de Chalma, levantado en el lugar de veneración de una antigua divinidad indígena.

⁴⁰ Cf. Cecilio A. Robelo, *Nombres geográficos mexicanos del Distrito Federal*, México 1910, 51.

⁴¹ Robelo, *Nombres Geográficos*, 29.

⁴² Vetancurt, *Crónica*, 69.

⁴³ Sahagún, *Historia General . . .*, libro xi, Apéndice.

Pero volviendo a los barrios aquí estudiados, a simple vista uno se lleva la impresión de que los misioneros al cristianizarlos no tuvieron en cuenta, o no les preocupó, la antigua tradición religiosa indígena. Hay que añadir que, por otra parte, los nombres indígenas de los calpulli en su gran mayoría son más bien descriptivos: Acatla, "lugar donde hay cañas", Amaxac, "donde el agua se bifurca", Apashuacan "en el tazón de agua", etcétera. El nombre cristiano, al menos para el fraile, no quedaba fuera de lugar en una toponomía de esta naturaleza, aunque queda la pregunta abierta de cómo tomaría esta relación el indígena.

Desde luego, la interrelación religiosa del cristianismo con los barrios indígenas no se concretó a una sobreposición de nombres. Nos encontramos, de hecho, con un buen número de actividades comunitarias, unas de origen cristiano, otras de origen mexica, que les dieron cohesión y supervivencia con un cierto sentido de identidad. Tenemos, por ejemplo, el siguiente testimonio indígena de 1567, relacionado con Tlatelolco y las fiestas de San Francisco. Incluyo aquí el texto náhuatl con la versión al español de Miguel León-Portilla:

Auh in ihcuac ilhuitzin quiz Sant Francisco Sabalotica huel ihcuac in meuh. In teyhtoqueh teopantlacah Francisco Quetzalayatl, Francisco Matlalaca, Andrés Motecpillitohua, Juan Totococ ihuan Juan Martín auh in quimahmaqueh tlahuiztli, casco, chimalli, aztatzontli. Astahuacan tlatquitl.

Auh nohuiyan huallaqueh in altepetl ipan tlacak tlatoqueh mochi mitoticoh. Ihuan moch huallah in intlahuiz in tlamahmalli. Ihuan Juan Martín, Andrés, Francisco. Auh ihcuac nez in Xilannecatl meca-chiuhqueh imaxcan. Tlocalpan in mochihuah Auh ihcuac nez in tepozpanitl Cihuateocaltitlan tlatquitl ihuan quachic calli totenpilolli ihuan teotlatquitl centlamantli coztic, ihuan centlamantli chichiltic.

Y cuando llegó la fiesta de San Francisco, en un sábado, entonces se entonó bien el canto. Los que dirigían la danza, gente del templo, Francisco Quetzaloyotl, Francisco Matlalaca, Andrés Motecpillitohua, Juan Totococ y Juan Martín, recibieron las insignias, un casco, un escudo, un tocado de plumas, todo pertenencia de *Aztahuacan* [Santa María, cfr. lista 1, no. 43].

Y el pueblo y los señores de todas partes de la ciudad venían a bailar. Y traían consigo todas sus insignias y las que habían de llevar a cuestas. Y Juan Martín, Andrés y Francisco también bailaban. Y cuando se vio el baile del *Xilane-catl* 'baile del estómago inflado por el vientre' se supo que era pertenencia de los cordeleros. Y cuando

se vio el baile del *Tepozpanitl* 'el baile de la bandera de cobre' trajeron con él las insignias de Cihuateocaltitlan [San Pedro, cfr. lista 1, no. 7] y un tocado de plumas de pájaro y dos dalmáticas, una amarilla y otra roja. ["Diario de Juan Bautista", ms Biblioteca capitular de Ntra. Sra. de Guadalupe. Texto y traducción tomados de Miguel León-Portilla, *Los franciscanos visitos por el hombre náhuatl. Testimonios indígenas del siglo xvi.* México, 1985, 58-59.]

El texto, que no es único, resulta doblemente interesante. Encontramos en él, por una parte, la sobrevivencia de formas indígenas de manifestaciones religiosas (*Xilanecatl, Tepozpanitl*), relacionadas con los calpulli (Cihuateocaltitlan, Aztahuacan), formas que, al parecer, identifican a cada uno de ellos. Por otra parte, estas manifestaciones se llevan a cabo en frente de los frailes, en su iglesia principal y con ocasión de la más importante celebración de la Orden, la fiesta de San Francisco. Todo esto en el año de 1567, cuando los concilios mexicanos han dado normas tan precisas prohibiendo las manifestaciones de la antigua religión indígena. Seguimos pensando que, al menos durante todo el siglo xvi, la iglesia india que con tanto empeño defienden los frailes en sus polémicas con los obispos, no sólo fue una utopía, sino una realidad establecida, no al margen como se suele afirmar, sino con el beneplácito, si no es que abierta colaboración, de los misioneros.

Otra fuente igualmente importante sobre todo para conocer la interrelación del santoral cristiano con los miembros de las comunidades indígenas de la ciudad de México son los libros parroquiales y los testamentos escritos en lengua náhuatl. Estos últimos, como lo ha demostrado Stephanie Wood para el Valle de Toluca, y L. Cline, para el de México, son posiblemente unos de los más significativos materiales que se tienen para un acercamiento al culto de los santos a nivel personal en esas comunidades.⁴⁴ Por desgracia, los barrios a los que aquí me he

⁴⁴ Stephany Wood, "Adopted Saints: Christian Images in Nahua Testaments of late Colonial Toluca", *The Americas*, 47, 1991, 259-293; L. Cline, *Colonial Colhuacan*.

referido han desaparecido totalmente de la ciudad: sólo algunos nombres de unas calles (ahora ya sin significado y posiblemente a punto de desaparecer) queda como un vago recuerdo de esos barrios.⁴⁵ La “cuasi parroquia” que atendió la parte poniente y sur de ellos, San José de los Naturales, desapareció desde la segunda mitad del siglo XVIII, a raíz de la secularización de las doctrinas del arzobispado. Sería bueno saber si su documentación parroquial pasó en ese entonces al archivo arzobispal. La otra “cuasi parroquia”, Santiago Tlatelolco, sufrió un abandono y deterioro absoluto, desde el siglo pasado, a partir de la exclaustración y terminó convertida, hasta 1947, en almacén de la antigua aduana de la ciudad.⁴⁶

De los libros de bautismos más antiguos que se conocen de esta última parroquia, el de 1585-1606 y el de 1634-1640, he recogido los datos que presento a continuación. Se trata de una comparación de los nombres que se dan a los niños que se bautizan a fines del siglo XVI (1585-1595) y en la primera mitad del XVII (1635 a 1638). He revisado 331 entradas del siglo XVI y 481 del XVII, con los siguientes resultados.

Es pertinente hacer algunas observaciones sobre estas listas. He organizado los nombres usando los mismos grupos que usé en los barrios, a saber nombres bíblicos, bíblico-apóstolicos, franciscanos, santoral cristiano, y mariano. Las fuentes, como anteriormente se indicó, son los dos primeros libros parroquiales de Tlatelolco. Quizá lo primero que se notará es la persistencia de los nombres bíblicos en ambas listas, así como su alto porcentaje —en ambas ocupan el primer lugar— si bien se nota que para el XVII empiezan a desaparecer algunos nombres que ya desde fines del XVI muestran poca concurrencia, como Lázaro, Marta, Gabriel. Asimismo se puede ver que el porcentaje de estos nombres, aunque todavía considerable en el XVII pierde cinco puntos en relación con el del XVI.

⁴⁵ En las zonas colindantes con Tlatelolco quedan aun en la actualidad algunas calles, plazas y barrios con nombres que nos indican sus antiguos orígenes, por ejemplo la plaza de Santa Ana (Santa Ana Atenantitech), el barrio de Tepito (San Francisco Tepiton), la calle de Santa Lucía (Santa Lucía Telpochcaltitlan). En cambio en otras partes de la ciudad han desaparecido nombres de calles de antigua raigambre como, por ejemplo, la de Niño Perdido, ahora convertida en Eje Central Lázaro Cárdenas, que originalmente estuvo relacionada con el barrio de Niño Jesús Tepetitlan.

⁴⁶ No toda la documentación de la doctrina de Tlatelolco está perdida. Además de los libros de bautizos que a continuación menciono, se conoce un testamento en náhuatl de 1623 publicado por Robert H. Barlow en “Testamento de María Alonso, india de Tlatelolco”, *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, México, 1946, v, 2, 198-204.

LISTA 5

**NOMBRES USADOS EN LOS LIBROS DE BAUTIZOS
DE TLATELOLCO**

Años 1585-95 1635-38

NOMBRES BÍBLICOS (Núm. de bautizados)

Ana	12	8
Angelina	8	6
Baltasar	8	6
Gaspar	19	4
Isabel	2	3
José-fa	1	21
Juan-a	48	78
Magdalena	16	2
Melchor	8	13
Micael-a	10	23
Gabriel	1	-
Jacobo	1	-
Lázaro	1	-
Marta	1	-
Esteban	-	1
Verónica	-	1
Sub-total	136 (41%)	169 (36%)

NOMBRES FRANCISCANOS

Antonio	6	7
Bernardino	2	1
Diego	21	22
Francisco	34	22
Pascual	3	22
Clara	2	-
Leonardo	1	-
Sub-total	69 (21%)	74 (15%)

NOMBRES DE APÓSTOLES

Andrés	2	13
Bartolomé	2	1
Felipe	7	8
Lucas	7	3
Marcos	1	4

Mateo	11	2
Matías	3	13
Tomás	1	6
Bernabé	1	-
Pedro	16	-
Paula	-	1
Santiago	-	1
	—	—
Sub-totales	51 (15.5%)	56 (11.5%)

SANTORAL CRISTIANO

Agustín-a	11	10
Domingo	1	1
Lorenzo	1	7
Luis-a	8	5
Sebastián-a	1	18
Anastasia	2	-
Celia	1	-
Clemente	1	-
Favia	1	-
Lucía	9	-
Martín	7	-
Vicente	1	-
Ximeno	1	-
Alonso	-	1
Blas	-	2
Catalina	-	9
Cristina	-	1
Elena	-	2
Gregoria	-	2
Inés	-	3
Jerónimo	-	4
Nicolás	-	51
Roque	-	2
Teresa	-	12
Ursula	-	1
	—	—
Sub-total	45 (14%)	133 (27.5%)

NOMBRES MARIANOS

María	29	49
	—	—
Sub-total	29 (8.5%)	49 (10%)
	—	—
TOTALES	331	481

Esta indicación es interesante, pues si observamos los restantes grupos nos daremos cuenta que hay cambios significativos. Así, el grupo de nombres franciscanos que en el xvi ocupaba el segundo lugar pasa al tercero en el xvii cediendo el lugar al grupo del santoral cristiano que crece considerablemente en ese siglo. Igualmente, el grupo de nombres de apóstoles, que en el xvi ocupaba el tercer lugar pasa al cuarto en el xvii. Los nombres relacionados con la Virgen María conservan su lugar en ambas listas.

Como se ve, la gran novedad en el siglo xvii es el santoral cristiano extra-bíblico, en el que se introducen varios nombres, algunos de ellos de origen antiguo, como Agustín, Nicolás, Mónica; pero otros de reciente adquisición como Teresa, Alonso, Luis. Así, de los ocho santos que aparecen en los barrios en el xvi (véase lista 3), a los que se les podrían añadir otros cinco más que se encuentran en los libros de bautizo de fines del mismo siglo, desaparecen varios (Martín, Cristóbal y Lucía, entre otros), pero se les añaden catorce nuevos, lo que da un total de diecinueve para la primera mitad del xvii.

Puede llamar la atención la frecuencia con que aparece un pequeño grupo de nombres por ejemplo: Juan (con sus diversas variantes, Joan, Joana) 48 veces en la primera lista, 78 veces en la segunda, Nicolás (con su variante Niculás, Nicolasa) 51 en la segunda lista, y María 29 en la primera, 49 en la segunda. Le siguen muy de cerca, Miguel (con sus variantes Micael, Micaela) 10 veces en la primera lista, 23 en la segunda y tres nombres franciscanos, Francisco, Diego y Pascual, cada uno de ellos 22 veces en la segunda lista. ¿Nos estarán indicando estos nombres una particular devoción de la comunidad indígena por estos santos o se trata de otro tipo de influencia, como sería, la fecha del bautismo, el nombre de los padres o padrinos?⁴⁷

Confieso que con la información que tengo a la mano es muy difícil encontrar la razón que motiva esta repetición de nombres. Tomemos, por ejemplo del caso de Juan que es el más repetido. De entrada, es casi imposible saber si se está refiriendo a Juan Bautista o Juan Evangelista. El dato es importante pues el primero se celebra en junio, mientras que el segundo en diciembre. Sin esta información no es posible establecer si la fecha en que se bautiza el niño tiene o no influencia sobre el nombre que se le da. No está por demás señalar que de los 78 infantes que reciben ese nombre en la lista del xvii, 14 se bautizan en junio, o sea un 17%. Pero lo que realmente llama la atención es que

⁴⁷ Sobre la veneración a los padrinos véase el testamento de María Alonso mencionado en la nota anterior.

del total de niños o niñas bautizadas con ese nombre, 53 de ellos tienen padre o madre que lleva el nombre de Juan o Juana. Esto parece ser una indicación de que más que en la devoción al Santo se tiene puesta la vista en el nombre de los padres.

Un caso contrario parece ser el de Nicolás, nombre que no encontramos en los barrios, pero que en los tres años que he examinado en el libro de bautizos del XVII se repite 51 veces. Considerando que se trata del santo obispo Nicolás de Bari, cuya fiesta se celebra en diciembre, nos damos cuenta de que, ni por la fecha en que se bautizan los niños (un solo caso aparece en diciembre) ni por el nombre de sus padres (solamente cinco casos) hay relación con el nombre que se da al bautizado. Esta sí parece ser una nueva devoción comenzada posiblemente en la primera mitad del siglo XVII y que perdura hasta el siglo siguiente como lo demuestra la cofradía de San Nicolás que existió en el convento hasta mediados del XVIII.

De los santos franciscanos he examinado dos casos, el de Pascual y el de Francisco, con tendencias diferentes durante el siglo XVII. En el primero, Pascual, el nombre se da a 22 niños sin relación con el nombre de sus padres (sólo uno lleva ese nombre), ni la fecha en que se bautizan (entran casi todos los meses del año). Esto nos indica una especial predilección por el nombre. En cambio en el de Francisco hay un interesante equilibrio entre el número de los que se bautizan alrededor del 4 de octubre, fecha en que se celebra el santo (9 casos), los que tienen padres o padrinos que llevan ese nombre (6 casos) y los que no tienen relación alguna ni con fecha de bautizo ni nombre de padres (7 casos).

A manera de conclusión del examen de estos nombres se puede señalar que, a un siglo de distancia de la introducción del cristianismo en los barrios indígenas de la ciudad de México, siguen prevaleciendo las advocaciones bíblicas que los franciscanos pusieron a esos barrios. Hay preferencia por un pequeño grupo de nombres, unos antiguos, otros nuevos, pero las evidencias son muy dispersas para poder señalar si se trata de predilección por los santos y de una mera tradición familiar.

PUNTO FINAL

El examen de esta nomenclatura cristiana en los barrios indígenas, enclavados en la ciudad de México, nos señala algunos puntos hasta ahora pocas veces mencionados en los estudios sobre las ciudades co-

loniales. Se notará, en primer lugar, que a la fuerte presencia de las comunidades indígenas en un ambiente urbano normalmente considerado propio de la población criolla y española, hay que añadir la importante actividad de los franciscanos dentro de esas comunidades. De hecho, la sobrevivencia de éstas dentro del sistema urbano colonial se debe, en buena parte, a las diversas organizaciones religiosas que los franciscanos sostuvieron en las ermitas que levantaron en esos barrios. En segundo lugar, hay que señalar el interés de los primeros franciscanos por traer a esas comunidades una piedad bíblica, reflejada en los nombres que dan a sus barrios. Este punto es digno de ser resaltado, pues normalmente se suele asociar la piedad popular de la época colonial con la religiosidad barroca, siendo que esta última es muy posterior. Finalmente, estos nombres de barrios y pueblos nos están mostrando lo que se podría llamar una geografía-hagiográfica urbana de singular importancia ya que fue como una red que vinculó hasta no hace mucho tiempo lo novohispánico con la ciudad actual.

Los franciscanos, como bien se sabe, continuaron en los barrios indígenas de la ciudad hasta mediados del siglo XVIII. Todavía a fines del XVII, si tenemos en cuenta la información de Vetancurt, la presencia franciscana en estas comunidades indígenas era muy activa, manifestándose en cofradías, procesiones festivas y penitenciales, fiestas gremiales (entre otras la de los sastres) y teatro edificante (Neixcuitiles, lo llama Vetancurt). Hay incluso datos que nos hacen ver un crecimiento de esta presencia. Así, algunas ermitas del siglo XVI se convirtieron en capellanías independientes, como por ejemplo, San Miguel Chapultepec, y San Antón Tepito.⁴⁸

Sin embargo, hacia mediados del XVIII los vientos de la Ilustración soplaban demasiado fuerte, tanto en la metrópoli como en los virreinatos de Ultramar. En su afán de modernizar a la sociedad y al gobierno administrativo en todos los reinos de España, las mentes ilustradas de esa época determinaron acabar con la división entre pueblos indígenas y pueblos españoles que con tanto empeño habían defendido hasta entonces los frailes. Esto significaba dar fin a la presencia de los religiosos en las comunidades indias, convirtiendo las "doctrinas" en parroquias y proscribiendo el uso de los idiomas nativos. Una real Cédula de 1749 ordenó que todos los religiosos abandonaran las "doctrinas" de indios y éstas se convirtieran en parroquias. Los franciscanos entregaron la "doctrina" de San José en 1754 y la de Tlatelolco en 1772. A partir

⁴⁸ Cf. Fondo Franciscano, vol. 139. Biblioteca del Museo de Antropología e Historia.

de la ausencia de los frailes se aceleró la pérdida de identidad y desaparición de los barrios indígenas en un proceso que empieza a estudiarse. En la actualidad sólo nos quedan algunos nombres de calles y un par de barrios que tampoco sabemos cuánto tiempo permanecerán pues uno teme que los afanes por “modernizar” la ciudad de México puedan ser tan destructores como los de nuestros “ilustrados” de hace dos siglos.

NAHUATL STUDIES AND THE “CIRCLE” OF HORACIO CAROCHI

JOHN F. SCHWALLER

In the seventeenth century in New Spain there was an extensive literary culture which developed around figures such as don Carlos de Sigüenza y Góngora and Sor Juana Inés de la Cruz.¹ In addition to these famous individuals, there were other literary circles which focused not on Spanish letters, but on the study of the Aztec language, Nahuatl. The circle which developed around P. Horacio Carochi, S. J., was by far the most important of these for the development of the professional study of Nahuatl. This group of scholars provided important groundwork for later students of the language. Moreover, they also contributed to a dramatic change in orientation of works written in Nahuatl. This paper will take a look at Carochi and his circle and their impact on the study of Nahuatl.

The foundations of the study of Nahuatl by the Europeans were laid in the sixteenth century principally by Franciscan friars. The names of these early scholars are common to all students of Nahuatl, since we still rely so heavily on their efforts. The *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana* of Fr. Alonso de Molina serves to this day as the dictionary of choice for most scholars.² Fr. Andrés de Olmos and Fr. Bernardino de Sahagún also rank among the founding fathers of Nahuatl study. Olmos is rightly famous for his

¹ While a large bibliography exists for both Sigüenza y Góngora and Sor Juana, these two works can serve as a beginning: Octavio Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz, o Las Trampas de la Fe*, México, 1982, Fondo de Cultura Económica, also available in English as *Sor Juana, Or the Traps of Faith*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988; Irving A. Leonard, *Don Carlos de Sigüenza y Góngora, a Mexican Savant of the Seventeenth Century*, Berkeley: University of California Press, 1929.

² While the book was first published in 1571, several editions of the work are available. The most common has a forward by Miguel León-Portilla, and is a facsimile published in 1970 by Editorial Porrúa, in Mexico.

early grammar of Nahuatl, *Arte para aprender la lengua mexicana*, although it remained unpublished until 1875.³ Sahagún devoted his life to the study of Aztec life and culture. His most celebrated work is the *Florentine Codex*. He also wrote a Spanish version of the *Florentine Codex* which scholars know as the *Historia general de las cosas de la Nueva España*.⁴ The pace of Nahuatl studies declined notably following the early years of the seventeenth century. Consequently the work of Carochi, coming in the middle of the century, stands as a renewal of interest in the serious study of the language.

Commemorations of the 500th anniversary of Columbus's voyage have helped to foster an interest in the pre-Columbian cultures, and Nahua studies have certainly benefitted from this. Modern scholars often lose sight of the original purpose for the investment of time and energy by the early scholars of Nahuatl. The first students of Nahuatl were priests and friars. They were convinced that the Christian religion was the only true religion, and that it was absolutely necessary to extirpate idolatry and convert the natives to Christianity. The incentive behind the study of Nahuatl language and Nahua culture was to better enable the friars to convert the natives.⁵

The tone and character of works published in Nahuatl through the sixteenth century and early seventeenth century did not change dramatically. Published works still included collections of sermons, catechisms, confessional guides, and grammars. A new trend began in about 1601, principally through the publications of Fr. Juan Bautista. Rather than concentrate on works destined to serve parish clergy in their ministry, there emerged a literature in Nahuatl. The works uniformly dealt with sacred topics, but no longer was their immediate purpose to aid parish clergy, but rather to provide didactic material written in Nahuatl, both for the use of the clergy and perhaps the edification of literate Nahuatl speakers. Included in these works are Bautista's *Vida*

³ For a comprehensive look at works published in Nahuatl see Ascensión H. de León-Portilla, *Tepuztlahcuiloli: Impresos en Náhuatl*, 2 vols., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas e Instituto de Investigaciones Filológicas, 1988, For the works by Olmos see vol. 2, p. 293-294.

⁴ The works of Sahagún are widely available, *Historia general*, México, edited by Angel María Garibay, Editorial Porrúa, 1975, *Florentine Codex*, 11 vols., Salt Lake City, University of Utah Press, 1950-69, translated and edited by Charles Dibble and Arthur J. O. Anderson.

⁵ Luis Nicolau D'Olwer, *Fray Bernardino de Sahagún (1499-1590)*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1987, p. 30-31, et passim. Louise M. Burkhart, *The Slippery Earth*, Tucson, University of Arizona Press, 1989, p. 9-14.

y milagros de San Antonio de Padua and *Libro de la miseria*, his translation into Nahuatl of Motolinia's *La vida y muerte de los niños de Tlaxcala*, and Francisco Medina's *Vida y milagros de San Nicolás de Tolentino*. All of these works appeared in print between 1601 and 1605. It is not until the middle of the century that a similar production occurred, specifically Luis Lasso de la Vega's *Huei Tlamahuizoltica*, in 1649, the narrative of the apparition of the Virgin of Guadalupe. At this same time the members of the Carochi circle were also active, as his *Arte* appeared in 1645.

Before describing the trends in Nahuatl study in the middle of the seventeenth century, one should consider the life of Horacio Carochi.⁶ Carochi was born in Florence in 1579, although there are minor debates about the exact date of his birth. He entered the Society of Jesus in 1601, and arrived in New Spain in 1605. This would indicate that he received his formal training in theology and philosophy in Italy prior to arrival in Mexico. Most of the scholars who have studied Carochi's life have concluded that in 1609 he began his service in the Jesuit college at Tepotzotlan, where he would spend most of the rest of his life. In 1617 he took his final vows in the Society of Jesus. After years of teaching and study, in 1645 he became the rector of the Colegio Máximo in Mexico City. In this office he was involved in the confrontation which the Jesuits had with don Juan de Palafox, the bishop of Puebla, and later viceroy of Mexico, over the payment of the tithe. He also served as the vice-provost of the Casa Profesa in Mexico, until 1647 when he became provost.⁷ By 1657 he seems to have returned to Tepotzotlan, where he remained until his death in 1662.

From the time of his arrival in Mexico, Carochi was involved in ministry directly, and indirectly, to the natives. One source indicates that he served as a missionary in the San Luis de la Paz region of the modern state of Guanajuato, upon his arrival in New Spain.⁸ Regardless of this possible assignment, we know that upon his assignment to Tepotzotlan he became deeply involved in the study of native

⁶ For the biography of Carochi see Miguel León-Portilla, "Estudio introductorio", in Horacio Carochi, *Arte de la lengua mexicana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1983, p. ix-xx. For the basic chronology and bibliography see Francisco Zambrano, *Diccionario bio-bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, México, Editorial Jus, 1965, vol. 4, p. 653-669.

⁷ The records are a bit unclear over the office which he held, and the exact terms. In Spanish the office was *prepósito*. León-Portilla glosses the title as *superior* or *rector*. It might be closer to the modern provost. León-Portilla, "Estudio introductorio", xix. Zambrano, *Diccionario*, vol. 4, p. 657-660.

⁸ Zambrano, *Diccionario*, vol. 4, p. 655.

languages. Curiously his first, and seemingly more intense, interest was in Otomí, not Nahuatl. Most of the early references to him mention both languages. Many sources indicate that his teacher, at least for Nahuatl, was the famous Jesuit, P. Antonio del Rincón. Rincón had published his own Nahuatl grammar, the *Arte mexicana*, in 1595, which was the standard text at the Tepotzotlan college, and among the Jesuits generally, until Carochi's appeared fifty years later.⁹ At least one contemporary letter suggests that Carochi learned his Otomí directly from a local Indian.

Carochi's first book had to do with Otomí not Nahuatl. In 1625 he finished a grammar of Otomí for use within the Colegio. It was never published, however, although there are references to a manuscript copy and a dictionary.¹⁰ It was not until the publication of his *Arte de la lengua mexicana*, that he clearly emerged as a scholar of Nahuatl, but with that one publication he was thrust into the forefront of Nahuatl studies.

The most important feature of Carochi's Nahuatl grammar, which distinguishes it from all others, is the use of diacritics to show long vowels and the glottal stop. The early scholars of Nahuatl, while aware of these features, were hard pressed, using the orthographic methods of Spanish common in the sixteenth century, to indicate the presence of the features. One modern scholar, John Bierhorst has recognized that the priests and friars who studied the language in the colonial period fell into one of two groups according to their orthography of the language. The norm became the Franciscan method, although at the same time there was a Jesuit method.¹¹ The main difference was that the three important Jesuit grammarians of Nahuatl, Rincón, Carochi, and later Aldama y Guevara, utilized diacritical markings to give further information about vowel length and the presence of the glottal stop. The glottal stop was the only aspect which received some early recognition among the Franciscans, and in general it was indicated by the letter "h". Yet the Spaniards also used the "h" to represent sounds not present in Spanish, namely "w" through the digraph "h".¹² Con-

⁹ Joaquín García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1954, p. 420.

¹⁰ Zambrano, *Diccionario*, vol. 4, p. 663-64. Conde de la Viñaza, *Bibliografía española de lenguas indigenas de América*, Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 1892, p. 266, *items*, p. 891-93.

¹¹ John Bierhorst, *A Nahuatl-English Dictionary and Concordance to the Cantares Mexicanos*, Stanford, Stanford University Press, 1983, p. 9.

¹² J. Richard Andrews, *Introduction to Classical Nahuatl*, Austin, University of Texas Press, 1975, p. 5-7.

sequently, until Rincón, neither vowel length nor the glottal stop received the kind of attention they deserved, as important phonological features of Nahuatl.¹³ Just why he paid so much attention to these, after more than a century of neglect, is not known.

In his grammar, Rincón used a simple set of diacritics to represent some of the important sounds of Nahuatl which were not readily apparent in Spanish, specifically vowel length and the glottal stop. His system was the most complex of the three scholars, involving a total of five categories.¹⁴ Rincón identified two types of long vowel, one called *agudo*, acute, which he marked with the acute accent: á. The other long vowel he called the *grave*, grave, and he marked with the grave accent: à. These two long vowels were found in word final position and had either a falling tone, the grave, or a rising tone, the acute. For the undifferentiated vowel, he had a category called *moderado*, moderated, which he marked with the circumflex: â. The glottal stop only occurs following a short vowel. Consequently, Rincón divided short vowels into two categories, those followed by the glottal stop, which he marked with the caron: ā, and those without, which were unmarked. This complicated system, then became the standard for use among the Jesuits. What is interesting about Rincón's system is that he did not use it in the publication of his grammar, but merely in a final section where he contrasted words which could be written the same except for vowel length and the glottal stop.

Following Rincón, no further authors deal with the issues of vowel length or the glottal stop until Rincón's student, Horacio Carochi. The question then arises as to why Carochi would focus his attention on these issues, fully half a century after his mentor had written rather definitively on the subject? One possible reason is that Carochi studied Otomí prior to Nahuatl. In Otomí intonation is key. By having learned to listen more carefully in his study of Otomí, perhaps Carochi then applied the same careful analysis to Nahuatl, and realized that the standard orthography was missing some key elements which Rincón had only partially described.

In his position as professor at the Jesuit Colegio de Tepotzotlan, Carochi had the opportunity to directly change the study of Nahuatl

¹³ Frances Karttunen, *An Analytical Dictionary of Nahuatl*, Austin, University of Texas Press, 1983, p. xix-xxiii.

¹⁴ Antonio del Rincón, *Arte Mexicana*, México, Pedro Balli, 1595, f. 63v-64; Una Ganger, "Philology in America, Nahuatl", *Historical Linguistics and Philology*, Jacek Fisiak, ed. Berlin & New York: Mouton de Gruyter, 1990, p. 110-111.

in his time. Carochi's system of diacritics were a development on those of his teacher. In his work, Carochi lauds the efforts of Rincón but notes that his teacher did not incorporate the diacritics into his published work, an oversight Carochi sought to correct. Where Rincón had recognized five different categories, Carochi uses only four. Carochi does not distinguish between the rising tone and falling tone long vowels, marking all long vowels simply with the macrom: á. The simple short vowel Carochi marked with the acute: á. Carochi provided for marking short vowels which were followed by the stop, using the grave accent: à. Yet when the glottal stop occurred after a short vowel in a phrase final position, Carochi used the circumflex: â.¹⁵

As the Rincón grammar had served as the model when Carochi learned Nahuatl, so Carochi's methods would serve the Jesuits nearly until their expulsion in 1767. José Agustín Aldama y Guevara produced a Nahuatl grammar in 1754 which partially incorporated the system of diacritical marks. He limited them to three, however: the acute for the short vowel followed by glottal stop, the circumflex for the phrase final glottal stop, and the grave for the long vowel. Although Aldama y Guevara credits Carochi for his discussion of adverbs, he does not give any attribution for the system of diacritics.¹⁶ In 1759, another Jesuit, Ignacio Paredes, undertook a revision of Carochi's work. Yet this edition lacked the feature which was so very distinctive in Carochi, and Rincón's work, the use of the diacritical marks.¹⁷ It is small wonder, then, that a circle of scholars would develop around Horacio Carochi.

Of the disciples of Carochi, the one about whom we know the most is don Bartolomé de Alva. All of the evidence points to Alva being the brother of the famous Texcocan historian don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl.¹⁸ Born sometime between 1600 and 1604, don Bartolomé studied theology within the University of Mexico, graduating by about

¹⁵ Carochi, *Arte de la lengua mexicana*, f2-2v; Canger, "Náhuatl", p. 110-112; Frances Karttunen, *An Analytical Dictionary of Nahuatl*, Austin, University of Texas Press, 1983, xix.

¹⁶ José Agustín Aldama y Guevara, *Arte de la lengua mexicana*, México, Imprenta Nueva de la Biblioteca Mexicana, 1754.

¹⁷ Ignacio de Paredes, *Compendio del Arte de la Lengua Mexicana*, México, Imprenta de la Biblioteca Mexicana, 1759.

¹⁸ Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Obras Históricas*, 2 vols., ed. and introduction by Edmundo O'Gorman, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1977, vol. 1, p. 28-30, vol. 2, p. 346-9; Ángel María Garibay, *Historia de la Literatura Náhuatl*, México, Editorial Porrúa, 1953-55, vol. 2, p. 340. Also see José Mariano Beristáin y Souza, *Biblioteca septentrional*, Amecameca, Colegio Católico, 1883, vol. 1, p. 58-9.

1622. Alva was a secular priest, although quite possibly he had been trained by the Jesuits. At one time he served as the parish priest of Chiapa de Mota. This parish, located some sixty miles north-northwest of Mexico City is located in a mixed linguistic area of both Otomí and Nahuatl. Don Bartolomé was a scholar in his own right. In 1634 he published his *Confessionario mayor y menor en lengua mexicana* in Nahuatl for use by parish clergy. The work was dedicated to the archbishop, and appeared the same year as Francisco de Lorra Baquio's *Manual mexicano*, a handbook of parochial administration, based on the manual of the archdiocese of Toledo, but translated into Nahuatl.

The *Confessionario* by don Bartolome de Alva, while important, did not clearly tie him to the Carochi circle. A clearer tie is seen in the prefatory comments Alva made to Carochi's *Arte* in 1645. Alva had been commissioned by the viceroy, the Count of Salvatierra, to review the work to assure that it was morally and theologically correct. Alva expressed his praise for Carochi in the highest terms, even taking into account Baroque hyperbole. Alva exclaimed that Carochi's mastery of both Nahuatl and Otomí was so complete that he must have been tutored by angels. Alva extolled Carochi's efforts, praising and admiring the work, and noting the true devotion Carochi had for the Indians. In short, Alva found the work to be worthy of publication.

One additional piece credited to Alva was written about 1641. For reasons not quite clear, Alva set about translating three Spanish plays, by famous Golden Age playwrights, into Nahuatl. The works include Pedro Calderón de la Barca's *El gran teatro del mundo*, Antonio Mira de Amescua's *El animal profeta y dichosa patricida*, and Lope de Vega's *La madre de la mejor*. The first work was dedicated by Alva to Father Jacome Basilio and the last was dedicated to Horacio Carochi. Between the first and second work is an *entremés*, by an unknown author, which is a satire on clerical and judicial abuses.¹⁹

One can see from these exchanges that the relationship between Carochi and Alva was very warm. The manuscript by Alva of the Golden Age plays eventually formed part of the library of the Jesuit Colegio de San Gregorio.²⁰ It is not unreasonable to assume that Alva

¹⁹ John Frederick Schwaller, "Guías de manuscritos en Náhuatl", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1987, v. p. 55. For a study and modern translation of the Calderón de la Barca piece, see William A. Hunter, "The Calderonian *Auto Sacramental*, 'El Gran Teatro del Mundo,'" *Publications*, Tulane University, Middle American Research Institute, vol. 27, p. 105-201.

²⁰ Garibay, *Historia*, vol. 2, p. 342.

prepared copies of his translations for Carochi, and that the library inherited the copies from the Jesuit, since most of the holdings of the Society of Jesús were collected there after the expulsion in 1767.²¹ The manuscript eventually came to the United States, and it now forms part of the collection of the Bancroft Library of the University of California, Berkeley.

Another manuscript intimately connected with the Carochi circle is also housed in the Bancroft. This is the famous *Huehuehtlahtolli* initially attributed to the Franciscan Fr. Juan Bautista. More recent scholarship has placed it within the Carochi circle because of the use of diacritics.²² The Bancroft Dialogues, or *Huehuehtlahtolli*, are a collection of moral dialogues in the old style, very similar in content and form to other collections of *huehuehtlahtolli* such as those collected by Olmos and Sahagún. They seem to date, generally, from 1570-80 and particularly the Texcoco region. Exactly how Carochi, or the member of his circle, came to work with these dialogues is quite unknown. It seems that they did serve as models for correct speech probably in the courses in Nahuatl which Carochi offered at the colegio de Tepotzotlan.

There is a third manuscript of interest with regard to the Carochi circle. It is held at the Newberry Library, in Chicago, and can be placed generally within the Carochi circle because of the use of the diacritics. The manuscript was incorrectly identified by a seller as a fragment of Martín de León's *Camino del cielo*. It in fact is a collection of fragmentary pieces of sermons, commentaries on Scripture, and discourses on the Ten Commandments. Although diacritics are not used throughout the work, there is one inscription on one fragment which reads: "To Father Horacio Carochi".²³ This implies that the piece was dedicated to Father Carochi, in a manner very similar to the dedication of the Golden Age plays by Alva. One of the scholars studying the Jesuits of Mexico attributed a piece called "camino del cielo" to Carochi, and that manuscript was held in the library of the Colegio de San Gregorio. Moreover the same library also contained

²¹ *Ibid.*, vol. 2, p. 200.

²² Frances Karttunen and James Lockhart, *The Art of Nahuatl Speech, The Bancroft Dialogues*, Los Angeles, UCLA Latin American Center Publication, 1987, p. 2-6.

²³ Schwaller, *Guías*, 18. My deep thanks go to Joaquín Galarza who studied the Ayer collection Nahuatl manuscripts and whose typescript "Preliminary checklist to Mexican manuscripts in the Newberry Library", was as the point of departure for my own research and serves as the original cataloguing of the collection.

collections of sermons by Carochi in Nahuatl.²⁴ Regardless of the authorship or even the title of the work, the Ayer manuscript is a Nahuatl didactic work, containing some sermons and other religiously oriented material, and it has the hallmarks of the Carochi circle.

The three manuscripts studied thus far are all held in the United States, two in the Bancroft Library and one in the Newberry. Yet all at one time formed part of the same collection, all were taken out of Mexico together, and all later sold at auction in Europe. They all came from the Ramírez collection sold in London in 1880. The so-called "Camino" was item 510, the Golden Age comedies, item 515, and the Dialogues, item 521.²⁵

The Ramírez collection was formed in the mid-nineteenth century. José Fernando Ramírez was a collector and bibliophile. He purchased manuscripts on the open market, and seems to have also extracted many from the Franciscan and former-Jesuit conventional libraries. At one point he offered his collection to the Mexican state as the basis for a National Library, with the proviso that he be made the curator of the library. When the political climate shifted, in 1851, he sold his home in Durango and part of his collection, boxed up the rest, and fled Mexico. He continued to collect in exile.

The Ramírez collection returned to Mexico in 1871 and was held first by Alfredo Chávero, who purchased it from Ramírez' estate, and later by Manuel Fernández del Castillo. Eventually the collection arrived on the auction block in London.²⁶ Three people purchased the vast bulk of the collection: the London rare book dealer, Bernard Quaritch; Henry Stevens; and Count Heredia, of Spain. Many of the works purchased by Quaritch ended up in the Ayer collection of the Newberry. Stevens was buying specifically for Bancroft, and so those pieces ended up in the Bancroft Library. Nearly all of the Nahuatl manuscripts went to either Ayer or Bancroft. This explains how these pieces were divided up between two different libraries. In all likelihood, Ramírez acquired all three from the same collection, probably the library of the former Jesuit college.

These three manuscripts are quite different from one another in terms of content. One is a series of admonitions in the old style, another a handbook for parochial administration, the last Golden Age comedies translated to Nahuatl. This tremendous divergence gives some in-

²⁴ Zambrano, *Diccionario*, vol. 4, p. 666-67.

²⁵ José Fernando Ramírez, *Bibliotheca mexicana*, London, Puttick, 1880.

²⁶ Schwaller, *Guías*, p. 9-10.

dications as to the diversity of the Carochi circle. It also demonstrates that Nahuatl studies were on the verge of making an important change. Prior to this point nearly all the production had been centered around missionary activity and Christian indoctrination. The translations of the Golden Age pieces shows that the Nahuatl literary culture had begun to move beyond the religious on to the secular. Garibay describes this movement as the "Broken flight".²⁷

During the middle of the seventeenth century Mexico was undergoing a cultural renaissance. Within the Hispanic world the literary production of Sor Juana Inés de la Cruz and don Carlos de Sigüenza y Góngora are well known. Immediately before they appeared on the scene, there was an equally vital literary culture. Earlier lights had been Bernardo Balbuena and Juan Ruiz de Alarcón. The latter went to Spain for his fame. Given the rather high level of polite interest in literary accomplishments in the colony, it should come as small surprise that among scholars dedicated to Nahuatl a similar circle of scholars might form.

At present it is difficult to determine if the production of this group came from more scholars than just Alva and Carochi. As of yet no other individuals have emerged. It is reasonable to assume that there were others. The nature of the works which came out of the group is diverse enough to indicate more than just two people. Carochi wrote his grammar, Alva a *confessionario* and the translation of the Golden Age pieces. Yet there were still at least two other works without attribution: the *huehuehtlahtolli* and the reputed "camino del cielo". Later scholars did indicate that Alva wrote such a didactic work, and so we might tentatively ascribe it to him. Still the *huehuehtlahtolli* remains a bit of an enigma.

In their study of the *huehuehtlahtolli*, Lockhart and Karttunen posit that the text was in the possession of the Jesuit Colegio before Carochi's time, and that during his residency the diacritics were added and the text revised.²⁸ They also concluded that the piece originally came from the Texcoco region, since that city is mentioned several times in the text and that the popular lore represented corresponds to that described by scholars of the region, notably Juan Bautista Pomar and Fernando de Alva Ixtlixóchitl. This might possibly link the piece to both Carochi and Alva. Alva was, after all, the brother of the historian Alva Ixtlixóchitl. He might well have known much about

²⁷ Garibay, *Historia*, vol. 2, p. 340.

²⁸ Karttunen and Lockhart, *Art of Nahuatl Speech*, p. 6.

Texcocan lore himself. It is not too farfetched to think that Carochi might have sought the assistance of Alva in dealing with the text.

The relation to Alva Ixtlilxóchitl links the Carochi circle to the better known group which surrounded Sor Juan and don Carlos de Sigüenza y Góngora. In 1682 don Carlos de Sigüenza befriended don Diego de Alva Ixtlilxóchitl when the latter sought to gain the title of *cacique* of San Juan Teotihuacan.²⁹ It seems that Sigüenza knew don Juan de Alva, the nephew of don Bartolomé and son of don Fernando, who had previously been *cacique* of Teotihuacan. Upon the death of don Fernando's older brother, don Luis de Alva, the title of *cacique* passed to the children of don Fernando, first to don Juan and later don Diego. Sigüenza y Góngora assisted the family in their prolonged court suits over the possession of the title. Eventually, at some point in the 1680s or 1690s the papers of the Alva family, and a collection of ancient books and manuscripts of the historian don Fernando de Alva, passed to the possession of Sigüenza.³⁰ At least one scholar posits that Sigüenza learned Nahuatl from a member of the Alva family.³¹ Consequently, it is possible that Sigüenza knew don Bartolomé de Alva, and possibly even learned Nahuatl from him. Certainly much of what Sigüenza knew of the Aztec past was due to the family of Alva. It is equally probable that Sigüenza had known Carochi. Sigüenza entered the Jesuit noviate house in Tepotzotlan in 1660, just two years before the Nahuatl master's death.

The legacy imparted by the Carochi circle to Sigüenza y Góngora is difficult to ascertain across the years. Unfortunately the group had no greater impact on Nahuatl studies. Carochi's system of diacritics did not become standard, and in fact has remained unused until rediscovered by modern scholars.³² No other authors attempted to translate European works, other than religious materials, into Nahuatl until the nineteenth century. After Carochi, then, Nahuatl scholarship fell back into the same pattern it had followed for the century prior to his emergence. Some works, like Molina's *Doctrina cristiana*, were reprinted continually. Carochi's own grammar was only reprinted once in the colonial period, in 1759, edited by the Jesuit P. Ignacio de Paredes. Curiously, Paredes did not adopt the system of diacritics in his own works in Nahuatl.

²⁹ Leonard, *Sigüenza y Góngora*, p. 28-29.

³⁰ Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, vol. I, p. 37-42.

³¹ *Ibid.*, p. 92-93.

³² Karttunen and Lockhart, *Art of Nahuatl Speech*, p. 14.

Carochi and don Bartolomé de Alva mark an important moment in the development of Nahuatl letters. They approached the language with a completely new perspective. Their efforts sought to capture the nuances which had been lost to earlier generations of scholars. Carochi sought to avoid the barbarisms which so plagued other nonnative speakers of the language. Alva attempted to broaden the language by presenting European works in it, while also experimenting with the system of diacritics. Yet these attempts failed. The philosophical climate of New Spain in the midseventeenth century could not accept that speaker of the native languages might be served by writings on topics other than religion. The students of Nahuatl were so accustomed to the orthographical system developed by the early friars that the adoption of Carochi's posed a significant effort, which none of them were willing to make. And so this magnificent flight of Nahuatl studies failed.

TONAHUATLAMATILIZ, AXCAN
LA CULTURA NÁHUATL, HOY

LIBRADO SILVA GALEANA

Huel nelli, nepapan mahuiztic tlacah oquiquenamicantlalihqueh in ihcuac ayahmo ahciah in caxtiltecah, ahnozo in ihcuac ye ahcicoh, in tocoltzitzihuan inyollo quimatiah in tohuehuetlamatiliz ahmo polihuiz-quiani. Itechpa inin cencu cualli tlaiximachtli inon mahuiztic cuicatl in yehuatzin nemiliztlahcuiloani itocatzin Fernando Alvarado Tezozomoc, in oquimotenehui intechpa in imacehualcoltzitzihuan. Omihtalhui:

Ayc polihuiz, ayc molcahuaz
in oquimochihuilico,
in oquimotlalilico ipan intlahcuilol . . .
Ihuan yuhquin motlacentlamilaya:
Tiquihtozqueh, tiquimilhuizqueh
in ahquiqueh oc nemizqueh,
in tlacatizqueh . . .

Ihuan yuhquin tocoltzitzihuan intlamatiliztetlacahuilil, maciuuhqui huel huehyi in omochiuh inic monelhuayocopinazquiани ahnozo za nel ahmo momahuizihtaz, mochinin zan onenquiz, ihuan axcan ye tiquihta ipan miec tlachihualli, in itlaneltliliz in huchca tlalli itlamatiliz, in nican tetlalnan in omotlapantlali oc neci, huel neci in toyolia, in tomacehual-nelhuayo.

Inoc ipan inintin tlacuitlapiloa xihuitl, in ipeuhyan in nauhpohual-xiuhtiliztli ixquichcauh axcan ye ohualpanhuetzico ihuan nezquiани tohuehuetlamatiliz ye mozcaltihtihuitz; amapantlazaliztli, tlacanechicoliztli, tlatzotzonaliztli ica in ye huehcauh mecahuehuetl, tlapitzalli, in huey tequitl in quimochihulihtihuitz yehuatzin in Miguel Sabido inic quitemaquixtia in neixcuitilli inic omotemachtli in quixtiano teoticane-miliztli, tlaholtlatlaliliz neixnamiquiliztli; in ye ohualnecico in tlahcui-loqueh in quin oquichihchiuhqueh in Mexihco Macehuallahtoltla-tlalihqueh itlacanechicoliz in quineltilia in ye otiquihtohqueh.

Ipan xihuitl 1987 otipeuhqueh in ticchiuhnihuitzeh in macehuallah-toltlacanechicoliztli can ahciah in momachihqueh, in nahuatlaltohqueh in monechicohtihuitzeh cehcen xihuitl ompa, Santa Ana Tlacotenco ipan Delegación Milpa Alta, in huchue Malacachtepec Momozco, ipan Distrito Federal.

Expresada en diversas formas por distintos personajes de la época prehispánica y colonial hubo entre los antiguos mexicanos de habla náhuatl conciencia sobre la perduración de la cultura indígena. Muy conocido al respecto es el célebre canto del cronista Fernando Alvarado Tezozomoc quien, al referirse a sus antepasados indígenas dice así:

*Nunca se perderá, nunca se olvidará
lo que vinieron a hacer,
lo que vinieron a asentar en sus pinturas . . .*

Y termina diciendo:

*Lo vamos a decir, lo vamos a comunicar
a quienes todavía vivirán, habráu de nacer . . .*

Y así el legado cultural de nuestros abuelos, a pesar de los intentos por extirparla, por cludirla, resultaron vanos y ahora vemos que en distintas formas de testimonios de la cultura occidental implantada en nuestro país están presentes las expresiones del alma de los antiguos mexicanos.

En los últimos años, desde principios de la década de los ochentas para acá, se ha hecho presente una especie de resurgimiento cultural basado en lo indígena. Publicaciones, Encuentros, Recitales de música con instrumentos prehispánicos, talleres de creación literaria, la empresa de recuperación del teatro de evangelización en náhuatl llevada a cabo por el director de teatro Miguel Sabido, concursos literarios, el surgimiento de escritores recientemente agrupados en la Asociación Nacional de Escritores en Lenguas Indígenas, dan testimonio de ello.

Desde 1987 a la fecha se han llevado a cabo reuniones anuales de estudiosos y hablantes de la lengua y la cultura náhuatl en el poblado de Santa Ana Tlacotenco, en la Delegación de Milpa Alta, la antigua Malacachtepec Momozco, en el Distrito Federal.

Aunque, como su nombre lo indica, en estas reuniones tienen prioridad los trabajos relativos a la lengua y a la cultura náhuatl no es sobre éstas lo único que se presenta. De hecho, a alguna de estas reunio-

Macihui ipanin tlacanechicollí mocempanahuiltia in tequitl itechpa in nahuatlamatiliztli, ahmo zan itechpanin moteixpantlalia in tlachcui-lollí, ihuam ahnio zan inin itechpa tlahtolo.

Huel nelli, miecpán in ye omotlahuihqueh in cequih momachtiani-meh ihuan ahquihuán tlatequipanohtihuitzeh itechcacopa in Mexihco macehualtlamatiliztli, ihuan ipan inic ome tlacanechicoliztli oquimixip-tlatihqueh in mayah, in purepecha, in ñahñú ihuan in tzapoteca tlacah.

Ipampa, immanon, tehuán huel melahuac in oticmatqueh itechpa in ocequih macehualtepemeh in impan mochiuhuitzeh inic tictopial-tizqueh in tomacehualtlahtol, in tomacehualtlamatiliz; quemmanian, ihuan hueliz ocachi cualli mihtoz, muchipa, monequi in moixnamiquiz in ohuihcayutl, yuhquin in ahmo cahxilia in tomin, ihuan cenza tetlao-colti in nezquiani in tepan ihcaqueh ahmo quimahuizihta, ahmo qui-cenquizcahta inin tequitl, mahzo nel iuhqui yehuantin quemmanian nezquiani ihuan yahuih in macehualnemiliztli, yece inin pano zan ihcuac itla itech quiquixtiah.

Immanon, yehica inintin macehualtlacah teixiptlahuan no mocatih-tihuitzeh itechpa in tlahtoltatlalilli, huel oticcahqueh intempa ihuan ipan intlahtol in oquipouhqueh in xochitlahtolli, in cuicatl, in centlapantli tlaquetzalli, cequi in moteneuhuitzeh tlahtoltica ihuan in tlein yehuan oquiyocoxqueh; icanin oquitlapalhuihqueh inon tlacanechicoliztli ihuan, no iuhqui, huel ica omoteixpanhui in inecuiltonol, in nepapan llamatiliztli in totlalnan itlapiyaliz.

Huel cualli niquilnamiqui in cenza miec tlacah onenechicoloc immanon, in tepahpaquiltica tlachialoya, neizahuihualoya ipampa hueliz ahmo quemman, ahzo zan immanon, in mochtlacah, in tehuantin, in tiquineaquiah ocequintin macuilli Mesoamérica tlacotolli.

Yece huel cualli mihtoz in quenin mochiuhuitzeh inin tlacanechicollí ipampa hueliz ahmo quemman, ahnozo zan quemmanian mohihua yuhquin in ticchihuah tochan Tlacotenco.

In necentlalilo in iyollohco toaltepeuh. In altepehuaqueh mopa-choah, ahmo mopachoah; quichihuah tlein quinequih, intla mopachoah ompa mocahuah ixquich in cahuitl in quinequizqueh. Ipampa, in mopa-chohtihuitzeh nepapan tlacah, in ahquihuán cenza cualli in ye omo-machtihqueh ixquichcauh in ahquihuán zan tepitzin in quimatih tlapchuaazqueh, tlahcuilozqueh ihuan, ¿tleica monechicoah? Ipampa in ahmo quemman itla yuhqui quihtayah: in temachtihqueh ihuan in na-huatlahtohqueh ompa teixpan tlahtoah nahuatlahitolcopa.

Yece, hueliz cualli yez in titlahtolmelahuazqueh. Mochipa, in ihcuac motlahuia in tlanchuayotocaqueh in mocalactizqueh ipan totlacane-

nes se ha invitado a nativos estudiosos e impulsores de las culturas vernáculas de México y así han estado representadas, en el segundo Encuentro, la cultura maya de Yucatán, la purépecha, la ñahñú, la zapoteca.

Gracias a ello, hemos podido enterarnos de lo que en algunas comunidades indígenas se viene realizando con el fin de preservar la lengua y la cultura locales, en algunos casos enfrentando problemas de diverso orden, sobre todo económicos y muchas veces ante la apatía o la indiferencia de quienes, por otra parte, se ostentan como indigenistas cuando les conviene.

En aquella ocasión, en virtud de que estos representantes indígenas suelen dedicarse a la creación literaria, tuvimos oportunidad de escuchar de sus labios y en sus propios idiomas la lectura de poemas y cantos, de fragmentos de relatos, algunos recogidos de la tradición oral y otros de inventiva propia que le dieron colorido a aquella reunión pero, sobre todo, constituyó una verdadera revelación —por reducida que fuera— de la riqueza cultural de nuestro país.

Recuerdo muy bien cuanta gente había reunida aquella vez y la cara de animación que había en todos pues aquella era una de las pocas oportunidades que teníamos los allí presentes de escuchar en una misma ocasión, y de labios de sus propios hablantes, cinco lenguas mesoamericanas.

En verdad la forma en que se han presentado al público estas *tlacanechicollis*, reuniones, es una muy peculiar y sin duda muy pocas veces vista. Se han llevado en el centro mismo de la población, a ellas puede acercarse todo aquel que lo deseé, y puede también quedarse el tiempo que quiera. Gracias a esto han podido acercarse todo género de personas, desde aquellas que tienen una preparación académica de alto o medio nivel, hasta aquellas que posiblemente sólo terminaron la instrucción primaria, y se han acercado éstas por lo inusitado de aquellas reuniones: maestros que presentan sus trabajos y hablan en la lengua indígena de la región.

Al respecto cabe aclarar que, siempre que se invita a estos Encuentros a los investigadores, se les ha pedido que por lo menos transmitan un saludo a la comunidad en la lengua indígena; todos han respondido a este ruego y no solamente eso, algunos de los ponentes han presentado sus trabajos totalmente en náhuatl, lo cual es digno de tomarse en consideración si recordamos que no tienen a la lengua como materna sino que la han estudiado en los libros y su contacto directo con hablantes de ésta, si ha existido, no ha pasado de ser ocasional.

chicoliz tiquimihtlaniliah za nel ma tetlahpalocan macehualcopa; mo chintin in quichihuah ihuan, no iuhqui, cequih temachtihqueh quite-nehuan mochi intequiuh nahuatlalhtolcopa.

Inin cenza tlayectenehualoni intla tiquilnamiquih yehuantin ahmo otlatcatqueh ipan inin tlahtolli, zan oquizalohqueh ipan amoxtli ihuan huel nelli zan quemmanian, ahnozo ahmo quemman, quincaquih in nahuatlalhtohqueh.

No cualli yez in tiquilnamiquizqueh: intla mochiuhuitzeh inin tlacanechicolli ipeuhyan in omochiuh in ihcuac achiuhqui ahmaca qui nemiliayah ahzo huel mochihuazquiani; no huel cualli molnamiquizqueh in cequih tlakah in tlatequipanoayah immanon ipan Momozco Malacachtepec tecpancalli. Inintin tlakah cualli intlamatiliz ihuan no quimahuizihtayah mochi in toaltepeuhuatlamatiliztli; impaltzinco huel omochiuh inintin nahuatlalhtoltlacanechicolli.

Yehica ipanin tlacanechicolli cenza mahuiztic in intequiuh in ompa quiteixpanhuiah in tlanelhuayotocaqueh yece, inintin tlacanechicolli cenza no tlapalehuia itechpa in ome tlamanli in nican motenehua: inhuicpa in altepetlacah inic quinyollochicahua inic ye ocachi quezquipan quiteneuhtihuitzeh inin totlahtol ihuan no iuhqui quinchihaultia in miec telpocameh, in momachtihuitzeh huey tlamachtilcalco, inic ocachi cualli commatizqueh tohuehuetlahtol ihuan tohuehuetlamatiliz.

No iuhqui, inic ye cequih tlakah ye ocachi cualli quimatih in totlah-tol, inin no ye quinyolehua in tlahtoltlatlalizqueh ihuan ompa tochan ye cequih tlakah achi quezquipan ye tlahcuilohtihuitzeh ica in tlahtolli in ipan otlatcatqueh.

Axcan, yehica inintin intech monequi quitlalizqueh ipan amatl intlanemil, inyolpahpaquiliz, inyoltequipachihuiliz inin ye oquinchihaulti in tlazalozqueh itechpa in tlahtoltlatecpanaliztli ihuan no quinemilih-tihuitzeh itechpa in quenin motecamapantlaliz occehpa in tlahtolli in ayocmo motenehua ihuan in moyocoyaz in yancuic tlahtolli; ipampa, totlahtol ye ocachi momahuizihta ihuan no iuhqui ye quitemaquixtihi-tuitz, manel zan achiton, in ihuehuepepetlaquiliz.

Occehcan, nican Mexihco ihuan huayaltepetlianca no excantica miec tlakah ye ocahcihcamatqueh in ipatiuh in tohuehuemacehualnelhuayo. Inin huel neci intla tiquihta in quezqui tlamachtilcalli ye oncateh canin in tlatlacah, in cihuameh tlaxtlahuah inic quimmachtizqueh tomace-hualtlahtol.

Cenza yectenchualoni in yolchicahualiztli inic miec tlakah quizaloah inin tlahtolli, cequih ye huehyi intlamatiliz ihuan intla oc achiton mix-poloah intech neci in quinequi ocachi cualli quitenquixtizqueh; ye qui-

Bueno es recordar también, que la realización de estos Encuentros tuvo un origen casi casual pues se propuso informalmente, como una mera posibilidad, y reconocer también que, gracias a la presencia en la cabecera delegacional, al frente de la administración de aquella época, de personas sensibles a todo lo relacionado con la cultura tradicional local, ha sido posible llevar a cabo estos Encuentros en los que, aparte de la importancia de los trabajos de investigación presentados, aquellos han influido en distintas formas de las cuales voy a mencionar sólo dos: en primer lugar, en los vecinos de la localidad, estimulando el uso más frecuente de la lengua, en segundo lugar, provocando en algunos jóvenes, casi todos ellos de preparación universitaria, a un conocimiento mejor de la lengua clásica, así como de la cultura prehispánica en general.

Por otra parte, el conocimiento mayor de la lengua ha estimulado la creación literaria y en la región ya hay personas que con asiduidad vienen escribiendo en su lengua materna.

Ahora bien, la necesidad de llevar al papel sus ideas, sus emociones, si bien ha provocado, como decíamos antes a una constante indagación respecto de las particularidades gramaticales de la lengua, esta búsqueda también se ha encaminado hacia otros aspectos no menos importantes, de los que mencionaremos los siguientes: la recuperación de vocablos caídos en desuso así como la creación de neologismos, por lo que la lengua, aparte de ir adquiriendo un mayor reconocimiento social de parte de los propios hablantes, ha ido recuperando igualmente, por lo menos una parte de su antiguo brillo.

Por otra parte, en la ciudad de México y en otros lugares y, por razones que al momento no hay necesidad de mencionar, ha surgido también en un nivel íntimo, personal, algo así como una conciencia del valor de nuestras raíces indígenas. Esto se pone de manifiesto entre otras cosas, por el número de escuelas en donde la gente paga una cuota para tomar cursos de lengua náhuatl.

Es digno de elogio el entusiasmo que tanta gente pone en el aprendizaje de la lengua, algunas de ellas han alcanzado un conocimiento notorio y otras hablan más o menos bien pero en todas hay un evidente afán de mejorar en el uso de esta lengua tan notoriamente distinta de la castellana. El que esto escribe conoce sólo algunas de estas escuelas, pero sabe bien que su número es mayor de veinte.

Pero no solamente en la ciudad de México y en el interior pasa esto. En el extranjero pasan igualmente cosas muy interesantes. En el VI Encuentro de nahuahablantes, celebrado en el antiguo Palacio de

cecepanohtihuitzeh in tlahtolli in quenin mohuihuipana, in quenin cualli mohuihuipana in nahuatlalhtolli yehica cenza occetic in caxtilantlahtolli. In ahquin inin quihcuiloa quimiximati miectin inintin tlamachtilcalli, yece no cualli quimati in ahmo zan cempohualli.

Yece ahmo zan nican Mexihco inon pano. Huehca tlalli no yuhqui itla cenza cualli mochiuhthuitz. Ipan chicuacen nahuatlalhtoltlacanechicoliztli in omochiuh ompa ipan. Axayacatl huehuetecpancalli, in iyo-lohco Mexihco hueyaltepelt, yehuatzin in temachticatzintli León-Portilla omihtalhui quimmach ompohualli huey tlamachtilcalli ipan nemachtilo in totlahtol, in totlamatiliz.

Inin techpahpaquiltia yece, occehcan, no techtlatzahtzilia in tehuan in timexihcatlacah, occensa yehuantin in ahquihuau quimotequitihuitzeh in temachtiliztli inic hueliz ahmo quicemitzihuitzeh inin tlamantli.

Yece, no iuhqui, cequih hueytlamachtilcalli, ahmo zan quitemachtia in tlahtolli, no yuhqui in nahuatlamatiliztli ihuan no quichiuhthuitzeh temachtiliztlahtolli, nononotzaliztli, in impan ahcih temachtihqueh ihuan tlaneluayotocaqueh, no momahuizihta in ompa ahcih in momachtihqueh, teyacanqueh, Americatlamatiliztlapehualtihqueh.

Axcan, huel cualli yez itla mihtoz itechpa in tlacanechicolli in oquitocayotihqueh: "Listening to new voices: the discourse and the plurality of meaning in the Americas, 1492-1992." Inin oquimochihuili yehuatzin in temachticatzintli Gary Gossen, in ye huehcauh quimonelhuayo-toquilihuitz in macehualtlacah tlamatiliztli. Inin tlacanechicoliztli omochiuh ipan huey Nueva York tlamachtilcalli, ompa Albany, in ipan tonalli 1, 2, 3, 4, mahtlactli cetetl metztli, xihuitl 1992. Ompa otiyehueh yehuantzitzin huey tlamatinimeh Beatriz de la Fuente, Miguel León-Portilla.

Ipan maculttetl metztli, tonalli 28 ihuan 29, no iuhqui omochiuh ce macehuallahtolmomachtihqueh ihuan tlaneluayotocaqueh tlacanechicoliztli ompa, Tzapopan, Xalisco, in oquimocencahuili Yehuatzin in Colegio de Jalisco teyacanqui, in itocatzin José María Muriá. Inintzin omomachtihtzino ipan Seminario de Cultura Náhuatl, UNAM.

Inin tlacanechicoliztli in oquitocayotihqueh "In Huehue Nahua-tlahotaltepelt in Inemactiliz Achtotipa ihuan Axcan", omochihuazquiani achto yece ahuel in omochiuh; yehuatzin in Colegio de Jalisco teyacanqui huel miec itechpa in omotequitili inic mochihuaz, huel nelli cenza cualli oquiz.

Miec tlaca ompa oaxihualoto ihuan no iuhqui cenza oquimahuizih-taqueh mochi in ompa omihto itechpa in tohuchuanahuatlamatiliz. Mahuiztiquch temachticatzitzintin ompa omonechicohtzinohqueh: yehuan-

Axayacatl, en el Centro Histórico de la ciudad de México, el doctor Miguel León-Portilla mencionó que son —en los Estados Unidos y Europa— por lo menos cuarenta las universidades en donde se estudia la lengua y la cultura náhuatl.

Esto nos complace pero, por otra parte, ello constituye una llamada de atención a los mexicanos, en particular a los responsables de la tarea educativa por no haber puesto, tal vez, la debida atención al respecto.

Pero, aparte de eso, algunas universidades además de los cursos que ofrecen sobre lengua y cultura náhuatl, vienen realizando actividades de carácter extraescolar como conferencias, coloquios, en las que si bien se presentan maestros e investigadores, también es notoria la importancia que en ellas se le ha dado a la presencia de estudiosos, dirigentes y promotores culturales indígenas de América.

Al respecto cabe mencionar la reunión llamada: “*Listening to new voices: the discourse and the plurality of meaning in the Americas, 1492-1992*” que bajo la inspiración de un distinguido maestro, estudioso de las culturas vernáculas de México, el antropólogo Gary Gossen, tuvo lugar en la Universidad de Nueva York, en Albany, en los cuatro primeros días de noviembre de 1992, en donde estuvieron presentes investigadores de las culturas indígenas de América Latina; los mexicanos presentes fueron los doctores Beatriz de la Fuente y Miguel León-Portilla, y quien esto escribe.

El 28 y 29 de mayo de 1993 también se realizó una reunión de hablantes y estudiosos de la cultura náhuatl en Zapopan, Jalisco, bajo la coordinación de José María Muriá, director del Colegio de Jalisco, ubicado precisamente en Zapopan. El doctor Muriá ha sido alumno del Seminario de Cultura náhuatl de la UNAM.

Esta reunión llamada “*Aportaciones del Pueblo Náhuatl en el Pasado y en el Presente*”, que debió haberse llevado a cabo por lo menos un año antes visto el empeño y la voluntad que había puesto para su realización el citado director del Colegio de Jalisco, resultó un verdadero acontecimiento.

No solamente llegó a ella mucha gente sino, además, ésta mostró un gran interés por los temas de la cultura prehispánica de los maestros que sobre ello hablaron. Destacados maestros como Georges Baudot, Jorge Klor de Alba, Patrick Johansson y muchos más estuvieron presentes y fue particularmente grato escuchar al maestro japonés Yazuaki Yamashita hablar sobre las semejanzas y diferencias entre la cultura de su país y la del México antiguo expresada en náhuatl.

tzitzin in Georges Baudot, Jorge Klor de Alba, Patrick Johansson ihuan occequintin.

Cenca otepahpaquilti oticmocaquihtihqueh yehuatzin in japonecätzintli Yazuaki Yamashita in omotlahtolti itechpa in quenin iuhcatiqueh ahnozo ahmo iuhcatiqueh in itlalniantlamatiliz ihuan in tohue-huetlamatiliz in omoteneuh nahuatlahtolcopa.

Yehuatzin in totemachticatzin León-Portilla, omotlahtolti in itechpa in tohuchuetlahtol itonal; omihtalhui quimmach tetech huel ca in iyollohtzin in tictemaquixtizqueh: inon quinezcayotia in yancuic tlahtolli, in tlahtoltlatlalilli inezcaliliz, in ye mohcuilohtihuitz mieccan, ihuan ye miectin in nahuatlahtotlahcuilohqueh in quiyocoyahtihuitzeh in cuicatl, in neixcuitilli, ihuan in tlaquetzalli.

Ipan tonalli 12, 13, ihuan 14, mahtlactel metztli, xihuítl 1993, no omochiuh occé mahuiztic tlacanechicoliztlí ipan Toulouse 11-Le Mirail huey tlamachtilcalli. Inin omochiuh in ipal in L'institute pluridisciplinaire de'etudes sur l'Amerique Latine a Toulouse, in iteyacancauh in yehuatzin in temachticatzintli Georges Baudot, in cenca quimotlazotilia in tomexihecayo.

In itoca inin tlacanechicolli: "Ye centzontli, macuilpohualli ihuan ce xihuítl: Macehual America ipan xihuítl 93", ye quitemachiltiaya tlein monequia inic mochihuaz: "Huel moyehyecoz inic Mahcihcamatiz tlein in Quinto Centenario itlalnamiquiliz ye oquiyoco, ihuan icanin mocehcemihtaz in ipampa ya ohualpanhuetzico in itechpa in tlane-millili, in tlanahuatilli, in tlahtoltlatlalilli inhuicpa in mecehualtlacah ipanin mahtlactli xihuítl in itlamian in macuilpohualxiuhtiliztlí."

El doctor León-Portilla habló sobre lo que puede ser el destino de nuestra lengua y cultura expresando su confianza en que ésta sobreviva; signo o señal de esta posibilidad es que la *yancuic tlahtolli*, la nueva palabra, expresión del renacer literario de la lengua, está adquiriendo posición en el seno de varias comunidades, pues son ya varios los escritores en esta lengua que vienen creando poesía, teatro y sobre todo narrativa.

Los días 12, 13 y 14 de octubre de 1993, se llevó a cabo otra importante reunión en la Universidad de Toulouse II-Le Mirail, bajo los auspicios del Instituto Pluridisciplinario de Estudios sobre América Latina, cuyo director es el eminente maestro y entusiasta mexicanista, el doctor Georges Baudot. Ya la denominación de este coloquio, “A los quinientos un años: América India 93” daba a entender los propósitos que lo inspiraban: “Intentar un balance crítico de los resultados que las tomas de conciencia relativas a la conmemoración del Quinto Centenario han suscitado; y de esta manera analizar las principales emergencias tanto ideológicas como políticas o jurídicas y literarias que van a marcar para los amerindios esta última década del siglo.”

EL INDIGENISMO LINGÜÍSTICO EN LA OBRA DE MIGUEL LEÓN-PORTILLA *

PILAR MÁYNEZ

Uno de los fenómenos más controvertidos del idioma español es el que atañe a la influencia sustratal del náhuatl.

Al revisar los estudios al respecto, nos encontramos con una serie de trabajos, tanto de historia del español como de dialectología, cuyos enfoques teóricos y resultados pretenden poner en evidencia la reducida infiltración de esta lengua indígena en los diversos dialectos del castellano.¹

Sin embargo, inexplicablemente, estos estudios omiten en la revisión bibliográfica trabajos de importantes investigadores del náhuatl que deberían tomarse en cuenta para poder realizar una evaluación más precisa de este fenómeno de interferencia, como es el caso del *Vocabulario de mejicanismos* de Joaquín García Icazbalceta que, aunque inconcluso, es fuente de primera consulta; el *Diccionario de mejicanismos* de Félix i Duarte, que recoge un buen número de nahuatlismos y sus variantes en los diversos estados de la república; el *Ensayo etimológico de mexicanismos de origen azteca* de Pablo González Casanova; los vocabularios náhuatl-castellano que acompañan a las *Historias* de Sahagún y Durán realizados por Ángel Ma. Garibay y los numerosos artículos periodísticos del mismo, donde se rastrean muchos términos aborígenes que han sobrevivido hasta nuestros días; las monografías de Mariano Jacobo Rojas y Byron McAfee respecto algunas de estas voces

* Agradezco a Guadalupe Borgonio las facilidades que me dio para consultar el archivo del Dr. Miguel León-Portilla.

¹ Por ejemplo, los trabajos de Rafael Lapesa *Historia de la lengua española*, Madrid, Ed. Gredos, Manuales 45, 1983, y de Juan M. Lope Blanch *Léxico indígena en el español de México*, México, 1979, Col. Mex., importantes cada uno en su género, no aluden, sin embargo, a ninguno de los estudios que a continuación se enlistan. Tampoco lo hace Ricardo Maldonado en su interesante artículo “Entre indigenistas, hispanistas y sustratos”, *Nueva Antropología*, noviembre 1983, v. vi, n. 2, p. 119-132 en el que cuestiona las posturas de los hispanistas.

nativas,² así como los trabajos sobre los nahuatlismos en el español de diversas partes de España y América de Miguel León-Portilla, a los que en esta ocasión nos referiremos.

En efecto, el análisis y la evaluación de esta influencia sustratal en los diversos niveles del sistema lingüístico del castellano, requieren, entre otros muchos estudios más, de una exhaustiva revisión bibliográfica en la que se contemplen ampliamente los distintos enfoques existentes sobre el tema. Lo anterior nos permitirá confirmar la mencionada postura sobre la restringida influencia indígena, matizar ciertos aspectos, o bien reconsiderar completamente las afirmaciones de algunos lingüistas hispánicos.

A continuación se presenta brevemente las reflexiones más importantes que, sobre este polémico caso de interferencia lingüística, ha dejado Miguel León-Portilla en algunos libros, artículos de revistas y periódicos.

Según León-Portilla existe, hoy día, una triple participación indígena en el mundo iberoamericano. La primera, y la más importante, es la presencia física de millones de aborígenes; la segunda, los monumentos arqueológicos y los códices; y la tercera, que aquí nos interesa especialmente, son los elementos culturales amerindios que se han insertado como parte integrante de la vida cotidiana de los hispanoamericanos. Entre dichos elementos culturales están los vocablos procedentes de diversas lenguas indígenas, que han matizado y caracterizado las distintas variedades del español.³ En esta ocasión, se tratará particularmente de los nahuatlismos.

La presencia del náhuatl en dos variantes del español

En 1960 Miguel León-Portilla publicó un artículo sobre los nahuatlismos en el castellano de Filipinas, en el que advertía que la infiltración náhuatl en estas islas se debía al sostenido contacto por más de dos siglos y medio entre la Nueva España y Filipinas: "La nao que venía de Manila al puerto de Acapulco traía y llevaba mercaderías, al igual que gente en cuyos labios afloraba con frecuencia el nahuatlismo".⁴

² Existe una abundante información sobre esta clase de estudios en el libro de Ascensión H. de León-Portilla, *Tepuztlahcuilolli, impresos en náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas e Instituto de Investigaciones Filológicas, 1988, t. I y II.

³ "Presencia del mundo indígena", *América indígena*, octubre 1970, v. XXX, n. 4, p. 994.

⁴ "Algunos nahuatlismos en el castellano de Filipinas", *Estudios de cultura náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1960, v. 2, p. 135.

El trabajo presenta una revisión bibliográfica y un breve sondeo de campo, así como la relación de los términos nahuas más comunes en estas islas del Pacífico con su etimología y su acepción. Entre éstos figuran: *aguacate*, *apachurrar*, *atole*, *cacahuate*, *cuamuchil*, *chicle*, *chico* (*por chicozapote*), *chocolate*, *jícara*, *mecate*, *metate*, *pepenar*, *petaca*, *petate* y *tamal*.

En 1981, Miguel León-Portilla saca a la luz un pormenorizado estudio diacrónico sobre la infiltración de nahuatlismos en el castellano de España. Antecede a esta exposición una revisión sobre los diversos trabajos “de muy desigual valor”, respecto a la influencia sustratal indígena en este nivel del sistema lingüístico, entre los que están los de Eufemio Mendoza, Jesús Sánchez, Francisco J. Santamaría, Juan M. Lope Blanch y Tomás Buesa, destacando por su rigor científico los estudios de Joaquín García Icazbalceta y Pablo González Casanova.

En este artículo León-Portilla afirma que es abundante el número de “nahuatlismos usados ampliamente en el territorio nacional y en varios países de América central” y, considera que varios de ellos han traspasado las fronteras de Hispanoamérica para incorporarse en las lenguas de otras partes del mundo.⁵

Miguel León-Portilla identifica siete categorías diferentes de infiltración léxica náhuatl en el castellano de España, según el momento histórico en que se dieron, desde la Conquista hasta nuestros días (como son *achiote* y *metate*, en el siglo XVI; *cacahuate*, *tomate* y *tiza*, en el siglo XVII y, *aguacate*, *chicle*, *chile* y *tequila*, en nuestro siglo), la zona geográfica a la que quedaron circunscritos (*malacate* y *nopal* en las provincias de Huelva y en algunas zonas del sur de España, respectivamente) y el nivel sociocultural que los emplea (*coyote*, *ocelote*, *zapote* y *quetzal* son usados por personas cultas o especializadas en alguna disciplina). También destaca aquellos nahuatlismos que han sufrido cambios de significado en el transcurso del tiempo (tal es el caso de *petaca*, *petate* y *tocayo*)⁶ y los que se insertaron en el español peninsular a consecuencia de la incorporación de elementos amerindios, como fue el caso de *chocolate* y los utensilios empleados para su degustación.

⁵ “Otro testimonio de aculturación hispano-indígena: Los nahuatlismos en el castellano de España”, *Revista Española de Antropología Americana*, Madrid, Editorial de la Universidad Complutense, 1981, v. XI, p. 219.

⁶ Por ejemplo, desde el siglo XIX el significado de *petaca*, como arca o caja se perdió. Actualmente la Real Academia la registra como: “estuche de cuero, metal u otra materia adecuada, que sirve para llevar cigarros o tabaco picado”, *ibid.*, p. 228.

Ahora bien, León-Portilla presenta una interesante reflexión etimológica respecto a esta deliciosa bebida que estaba reservada únicamente a los miembros de la nobleza indígena en el México prehispánico.

En esta revisión diacrónica nuestro autor advierte que dicha voz se encuentra documentada en el siglo XVI en las obras de Francisco Hernández y de Juan de Cárdenas. Siglos después el *Diccionario de autoridades* la registra pero sin precisar su origen, y en 1970 el *Diccionario de la lengua española* señala erróneamente que viene del mexicano *chocóatl*, cuyos componentes son *choco*, cacao y *atl* agua.

Ignacio Dávila Garibi, por su parte, dedica un amplio estudio a desentrañar los componentes morfológicos de esta voz que, a su juicio, son *chakaw*, del maya, y significa “cosa caliente o calurosa” y *atl*, del náhuatl, cuya traducción es “agua”.

Esta interpretación, según Miguel León-Portilla, parece la más acertada pues “la idea de que, entre *chok*, caliente, y *kaw*, cacao, ocurre una asimilación, de suerte que el vocablo puede entenderse como *chokowha*, ‘agua o bebida caliente de cacao’. De hecho en el maya yucateco contemporáneo existe la siguiente expresión: *t’oh chacaw haa*’, ‘hacer chocolate’.⁷ No obstante, a pesar de tratarse de un componente híbrido, la voz se incorporó en la región central de México como lo documentan Francisco Hernández y Juan de Cárdenas, de ahí que el vocablo *chocolate* haya pasado al español universal como nahualtismo.

Por lo que toca a la influencia del náhuatl en el español de México, Miguel León-Portilla considera, como lo hizo Ángel Ma. Garibay, que la incidencia de estos elementos en el castellano de nuestro país es frecuente, y que resulta fundamental analizar de manera más amplia y profunda este caso de interferencia lingüística.

En el trabajo “Los nombres de lugar en náhuatl”, León-Portilla hace una revisión de su morfología, sintaxis y representación glífica. Advierte que los topónimos en náhuatl se conforman mediante sufijos locativos y que los elementos morfémicos que los componen son numerosos, de ahí que los clasifique en subgéneros, como por ejemplo:

a) Las formaciones pronominales y verbales locativas estructuradas mediante prefijos posesivos pronominales, a los que se adhiere un sufijo locativo *no-tlan* “a mi lado”, y mediante una raíz que conserva su sentido temporal a la que se añade un morfema locativo *tlahito-can* “lugar donde se ejerce el mando” respectivamente.

⁷ “Nahualtismos en el castellano de España”, *Boletín de la Academia Mexicana*, México, julio-diciembre, 1981, v. 1, n. 2, p. 111.

b) Las partículas independientes que pueden expresar una referencia espacial adverbial, en forma demostrativa *nican* aquí, *oncan* allá, *ixtlapan* a los lados.

Asimismo expone las diversas funciones que pueden desempeñar los nombres de lugar dentro de la estructura oracional como *Xippacoyan*, “in axcan itoca muchiuhtica in altepetl in nahuac Tollan. Xippacoyan (Donde se hace el prado de las turquesas), ahora se ha hecho su nombre de un pueblo junto a Tula”, donde el locativo adquiere el papel de sujeto. También trata sobre los distintos valores semánticos de estas prolíficas formas.⁸

El trabajo concluye con algunas consideraciones respecto a las representaciones glíficas de los nombres de lugar en náhuatl; enumera algunos estudios relativos al tema y proporciona una relación de las formas en que los escribanos indígenas plasmaron gráficamente los sufijos locativos.

Otro interesante estudio sobre este tema es “La multilingüe toponimia de México sus estratos milenarios”. En él Miguel León-Portilla advierte, coincidiendo con los lingüistas históricos, que los nombres de lugar nos permiten reconstruir las inmigraciones y expansiones de determinado grupo social y conocer las características de los sitios que habitaron “Como resultado de conquistas llevadas a cabo por los mexicas o aztecas, muchas poblaciones, montañas, ríos y otros accidentes geográficos recibieron nombres en náhuatl”.

Así tenemos, por ejemplo, que *Teotihuacán* es “el lugar que tiene por propio transformarse uno en dios”, *Tollan*, “el lugar donde abundan las espadañas” y *Guatemala* “en donde hay abundancia de árboles”.⁹

Otro tema diferente en el estudio de la incidencia náhuatl en el español de México lo abordó en “Animales y mitos del México antiguo”, en donde proporciona un importante elenco de voces indígenas que aluden a la fauna de Anáhuac. Resulta interesante observar cómo la mayor parte de éstas han sobrevivido hasta nuestros días.

Entre los mamíferos estaban los *coyotes*, prototipo de la astucia, los *ocelotes*, tan temibles como los *tecuanis* o pumas, los alegres e inquietos *ozomatin* que eran los monos de esta tierra, los *tlacuaches*, pequeños

⁸ “Los nombres de lugar en náhuatl. Su morfología, sintaxis y representación glífica”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, v. 19, p. 37.72.

⁹ “La multilingüe toponimia de México. Sus estratos milenarios”, *Centro de Estudios de Historia de México*, México, Condumex, 1983, p. 20-22.

marsupiales americanos, distintas variedades de *mázatl* o venados y desde luego también los muy estimados perrillos, los conocidos con el nombre de *itzcuintli*.

De las aves mucho habría que decir. Primeramente estaban las águilas, tan relacionadas con el mundo de la simbología mexica. Especial mención merecen también el *áztatl* o sea la garza, el voraz *zopilote*, el meditabundo *tecolote*, la ruidosa guacamaya, el tan apetecido *guajolote* y también el pequeño y maravilloso *huitzitzilin*, colibrí, pájaro, mosca o chupamirlo.¹⁰

En algunos artículos periodísticos León-Portilla presenta una detenida explicación lingüístico-cultural sobre las diversas connotaciones de algunos términos.

Así advierte que el nahuatlismo *coyote*, frecuentemente empleado en el español de México para aludir tanto al sagaz animal como a los gestores que realizan diversos trámites administrativos en dependencias gubernamentales principalmente, tuvo un gran significado dentro de la cosmovisión prehispánica. Una de las posibles advocaciones de Tezcatlipoca era el coyote, que alertaba a los viajeros, a través de sus varias irrupciones en el camino, de los peligros a los que estaban expuestos. Actualmente, la gente de campo predice los cambios temporales atendiendo a los aullidos del coyote y existe un juego de niños en el que este hábil animal intenta comerse a las gallinas.¹¹

En otro artículo, Miguel León-Portilla proporciona las diversas variantes del término *itzcuintli* (tepeizcuintli, itzcuintepozotli, chichi, tlalchichi y tetlamin) y explica el significado que tuvo en el pensamiento prehispánico. Algunos textos advierten que este fiel animal era "compañero estimado, alegre y divertido seguidor constante de su amo" y cómo resultaba indispensable su ayuda para que los muertos cruzaran el Chiconahuapan en su trayecto al mictlán.¹²

Hoy día es frecuente escuchar cómo los mayores suelen amonestar algún travieso niño mediante el vocativo "escuincle".

También Miguel León-Portilla ha dejado interesantes reflexiones lingüísticas en la traducción y análisis de textos y en trabajos de índole histórica sobre los antiguos mexicanos.

Por ejemplo, en su conocida *Filosofía náhuatl*, León-Portilla incorpora en el comentario de textos una serie de reveladoras expli-

¹⁰ "Animales y mitos del México antiguo", *Sobretiro de retablo barroco a la memoria de Francisco de la Maza*, p. 325.

¹¹ "Coyotes", *Novedades*, 21 de mayo de 1968.

¹² "Itzcuintli", *Sembradores de Amistad*, Monterrey, N. L., año XXIII, v. XXVI, n. 235.

ciones sobre los componentes de numerosos términos y su significado dentro de la cultura indígena, así como al análisis morfosintáctico de varios enunciados y disfracismos, procedimiento común en la literatura náhuatl, que consiste, según Ángel Ma. Garibay en "expresar una misma idea por medio de los vocablos que se complementan en el sentido o son adyacentes".¹³ De este modo, la exposición del pensamiento religioso y mítico prehispánico, concentrado en bellas creaciones literarias o esclarecedores relatos históricos, aparece entremezclada con por-menORIZADAS reflexiones lingüísticas.

Pero veamos tan sólo un ejemplo de este proceder filológico, cuando hace referencia a la frase *in nelli teotl* (el verdadero dios) del enunciado "Allá vive el verdadero dios y su comparte".

... Mas, para comprender realmente el significado de esta frase, es necesario que recordemos la connotación de la palabra *nelli*: verdadero, cimentado, firme. Se dice por tanto que quien allá en el doceavo cielo vive es el dios bien cimentado, el fundado en sí mismo: *nelli*. Y conviene recalcar que se habla de *un dios* (*téotl*) y no de dos o varios, ya que entonces tendría que encontrarse la palabra *teteo* (*dioses*), plural de *téotl*.

Pero siendo uno este *nelli téotl*, se añade en seguida por medio de una forma verbal substantivada, que tiene "su comparte": *i-námic*. Esta última palabra, derivada del verbo *namiqui* (encontrar, ayudar) y del prefijo posesivo *i*- (de él), según el diccionario de Molina, significa literalmente "su igual, o cosa que viene bien y cuadra con otra".¹⁴

Asimismo, Miguel León-Portilla, en la traducción y edición de algunas obras como los *Coloquios y doctrina cristiana*, ha incorporado pertinentes notas sobre la conformación morfológica de ciertos términos y del significado de determinados disfracismos.¹⁵

Éstas son sólo algunas de las reflexiones que sobre los componentes del náhuatl y su incidencia en el castellano ha dejado uno de nuestros más importantes estudiosos del mundo amerindio, cuyos trabajos, al

¹³ Ángel Ma. Garibay, *Llave del náhuatl, Colección de trozos clásicos con gramática y vocabulario, para utilidad de los principiantes*, México, Editorial Porrúa, 1978, p. 115-116.

¹⁴ Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1983, p. 150.

¹⁵ Algunos términos que analiza, por ejemplo, son *joatlatoquiliz* "el seguimiento de su camino" y *tictiximachilia* "Dador de la vida". Fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores, *Coloquios y doctrina cristiana*, edición facsimilar, introducción, paleografía, versión del náhuatl y notas de Miguel León-Portilla, México, UNAM y Fundación de Investigaciones Sociales, A. C., 1986.

decir de Carlos Fuentes, “van desde las profecías encontradas en el *Chi-lam Balam* hasta las más serias investigaciones modernas del mundo tolteca-azteca”.¹⁶

Quedan, sin embargo, en esta revisión bibliográfica sobre la incidencia del sustrato náhuatl en el castellano, numerosos trabajos que considerar, desde las primeras crónicas del siglo XVI hasta los estudios que analizan y evalúan desde diversas perspectivas dicha injerencia, muchos de los cuales, como se puede constatar en este artículo, están a nuestro alcance.

¹⁶ *El espejo enterrado*, México, Fondo de Cultura Económica, 'Tierra Firme', 1992, p. 394.

EL APRENDIZAJE DEL IDIOMA NÁHUATL ENTRE LOS FRANCISCANOS Y LOS JESUITAS EN LA NUEVA ESPAÑA

FEDERICO BEALS NAGEL BIELICKE

Para profundizar en la obra lingüística del mexicano o náhuatl realizada por los frailes franciscanos y los padres jesuitas en el siglo dieciséis y primera mitad del diecisiete, hasta la muerte de Horacio Carochi, es necesario ubicar a los principales *nahuatlaltohqueh* —hablantes de náhuatl— de estas órdenes en el lugar y momento en que vivieron. Para ello, hay que evaluar cómo adquirieron una lengua vernácula americana y su conocimiento de ella. Y se debe explorar la forma en que influyó su comunicación con los indígenas y su trabajo evangelizador con relación al aprendizaje del idioma.

Primero se presenta la labor catequística de los franciscanos que se inició en 1523 observando la región a donde llegaron y la importancia de la comunicación oral, por ende la lengua, para su labor evangelizadora y educativa. En segundo lugar, medio siglo después, el equipo de hablantes de náhuatl que reunieron los jesuitas. Se trata de destacar cómo la organización interna de las órdenes y el momento en que éstas llegaron a la Nueva España cambiaron la forma de aprender y de usar los idiomas nativos.

LA ORDEN DE LOS FRAILES MENORES

El arribo de los primeros franciscanos a la Nueva España

La Nueva España que encontraron los franciscanos al llegar fue muy distinta a la que conocieron los jesuitas casi cincuenta años después. La guerra aún se extendía por Mesoamérica y además, comenzaba ya el desplome de la población.

Los doce franciscanos guiados por su custodio, Martín de Valencia (c1474-1534), llegaron a la ciudad de México en junio de 1524, agotados por la caminata de un mes en que recorrieron 400 kilómetros desde San Juan de Ulúa, tras un largo viaje de tres meses por mar (Motolinía 1541, 1979, 13, 125-126; Mendieta 1596, 1980, 210). Despues de descansar y orar, emprendieron la organización de su custodia. Encontraron a cinco hermanos —dos de las islas que menciona el cronista Jerónimo de Mendieta (1528-1604) sin dar sus nombres y tres de las Tierras Bajas, Juan de Tecto (?-1525), Juan de Aora (?-1525) y Pedro de Gate (c1480-1572)— y juntos decidieron fundar, como fase inicial, cuatro monasterios en ciudades importantes: dos en la cuenca de México —Tetzoco y México— y dos en el valle de Tlaxcala-Puebla —Huejotzingo y Tlaxcala (Motolinía 1541, 1979, 78, 115-116, 126; Mendieta 1596, 1980, 248).

La región central, primera que se evangelizó y donde vivía la mayoría de la gente, tiene algo más de cien mil kilómetros cuadrados de superficie con elevaciones de mil a dos mil quinientos metros sobre el nivel del mar pero también contiene altas cadenas montañosas que fragmentan la región en valles con profundas barrancas, donde corren los ríos y sobresalen muchos de los volcanes que tiene la República mexicana con más de cuatro mil metros de altura.

Fray Toribio de Benavente, Motolinía (c1482-1569), uno de los doce, describe lo accidentado del territorio y las penas que sufrieron los frailes al catequizar porque:

los unos pueblos están en lo alto de los montes, otros están en lo profundo de valles, y por esto los frailes es menester que suban a las nubes, que por ser tan altos los montes, están siempre llenos de nubes, y otras veces tienen de abajar a los abismos, y como la tierra es muy doblada, y con la humedad por muchas partes llena de lodo y resbaladeros aparejados para caer, no pueden los pobres frailes hacer estos caminos sin padecer en ellos grandísimos trabajos y fatigas (Motolinía 1541, 1779, 160).

La población indígena de esta región era, tal vez, de unos once millones en el momento del contacto pero para 1532 ya había disminuido por las guerras y primeras plagas hasta ocho millones. Los españoles habían traído, sin advertirlo, enfermedades contra las cuales la población nativa no tenía inmunidad (Borah y Cook 1963, 73, 78-79, 157; Cook y Borah 1960, 49; Sanders, Parsons and Santley 1979, 184, 218).

Pero los frailes destinados a la conversión inicial del Nuevo Mundo eran insuficientes. Hernán Cortés (c1485-1547) en su carta a Carlos V escribe hacia octubre de 1524:

hasta ahora han venido muy pocos, o casi ningunos, y es cierto que harían grandísimo fruto, lo torno a traer a la memoria a vuestra alteza y le suplico lo mande proveer con toda brevedad, porque de ellos Dios Nuestro Señor será muy servido y se cumplirá el deseo que vuestra alteza en este caso, como católico, tiene (Cortés 1524, 1960, 170).

En 1525, llegó, como decía Jerónimo de Mendieta, otra “barcada” de frailes y algunos más, posteriormente. En 1528 arribó el obispo electo, Juan de Zumárraga (obispo de México 1533-1547, arzobispo de México 1547-1548), a la ciudad de México con sus dos compañeros —Juan de Alameda (?-1570) y Andrés de Olmos (c1491-1570)— quien es de particular interés en este trabajo (Mendieta 1596, 1980, 663). Al siguiente año llegó un grupo numeroso de diecinueve frailes, entre los que estaba Bernardino de Sahagún (c1499-1590) figura clave en el estudio de la etnohistoria y la lengua de los aztecas (Mendieta 1596, 1980, 663).

El número de frailes continuó creciendo. Otras órdenes comenzaron a llegar como los dominicos en 1526; no obstante, el número de religiosos apenas ascendió a ochenta al arribo de los agustinos en 1533. (Motolinía 1541, 1979, 85; Mendieta 1596, 1980, 249; Monterrosa 1974, 250, 258).

Motolinía da una idea escueta del trabajo de estos primeros frailes:

un solo sacerdote había de bautizar, confesar, desposar y velar, y enterrar, y predicar, y rezar, y decir misa, deprender la lengua, enseñar la doctrina cristiana a los niños, y a leer y cantar (Motolinía 1541, 1979, 87).

Mendieta abunda en este sentido:

contar la gente por la mañana, y luego predicarles, y después cantar la misa, y tras esto baptizar los niños, y confesar los enfermos (aunque fuesen muchos), y enterrar si había algún difunto. Y esto duró por más de treinta o quasi cuarenta años; y el día de hoy en algunas partes se hace (Mendieta 1596, 1980, 249).

En esta cita no menciona el aprendizaje de los idiomas de la gente, información que sí agrega en otras partes de su libro como se verá adelante.

*La importancia de las lenguas indígenas
y cómo las aprendieron los primeros frailes*

Fue fundamental que los frailes conocieran el idioma de los nativos para poder comunicarse con ellos y así poder evangelizarlos. Por eso trataron de aprender de inmediato el náhuatl que funcionaba como lengua común (Motolinía 1541, 1979, 186; Heath 1972, 1986, 49...), pero cuando llegaron había poca gente que pudiera enseñarles y tuvieron que captarla escuchando y tratando de hablar con los niños. El comunicarse fue la primera habilidad que necesitaron y, algunos de ellos, mostraron un don para aprender idiomas, al poco tiempo

que los frailes vinieron a esta tierra, dentro de medio año comenzaron a predicar, a las veces por intérprete y otras por escrito; pero después que comenzaron a hablar la lengua predicaban muy a menudo los domingos y fiestas, y muchas veces entre semana (Motolinía 1541, 1979, 131).

Pero los frailes pronto se dieron cuenta que para enseñar a los nativos la nueva religión con sus complejos conceptos, tendrían que tener no sólo la habilidad de comunicarse sino también un conocimiento más profundo de la lengua, y por eso: “los religiosos no se atrevieron a predicar en la lengua de los indios hasta perfeccionarse en ella” (Mendieta 1586, 1980, 225).

¿Y cómo iban los franciscanos a aprender un idioma nativo sin maestros y con pocos hablantes bilingües? Apenas cinco años antes, cuando llegó Cortés a Veracruz con su ejército, tuvo la suerte de contar, por casualidad, con intérpretes. Al tocar la costa de Yucatán, en 1519, rescató a un naufrago, Jerónimo de Aguilar (c1489-c1531), que había vivido seis años entre los mayas y ya hablaba su lengua. Esto lo supo Cortés gracias a Melchor, un intérprete recogido en un viaje de exploración anterior, que sabía maya y algo de castellano (Martínez 1990 1 53; Heath 1972, 1986, 28-29). Más adelante, en Tabasco, le observaron al conquistador algunas mujeres, entre ellas una, después conocida como Marina y hoy como La Malinche (?-c1527), que sabía náhuatl porque era originaria de una región donde se hablaba esta

lengua, y después había aprendido maya. En este sentido escribe el soldado Bernal Díaz del Castillo (1496-1584):

doña Marina sabía la lengua de Guazacualco, que es la propia de México, y sabía la de Tabasco, como Jerónimo Aguilar sabía la de Yucatán y Tabasco, que es toda una; entendíanse bien, y Aguilar lo declaraba en castellano a Cortés; fue gran principio para nuestra conquista, y [...] He querido declarar esto porque, sin ir doña Marina, no podíamos entender la lengua de la Nueva España y México (Díaz del Castillo 1568, 1960, 57).

Con rapidez Marina aprendió español y así desplazó a Aguilar de la cadena de intérpretes y se convirtió en piedra angular del proceso de la conquista.

Pero describamos este lento proceso de asimilación lingüística por parte de los frailes. Los primeros pasos se tomaron al llegar los tres franciscanos en 1523. Pedro de Gante y sus compañeros, según Mendieta, fundaron una escuela en Tetzcoco, en donde “comenzaron a ocuparse, y en coger algunos vocablos de la lengua mexicana” (Mendieta 1596, 1980, 215).

Mendieta también da una visión romántica acerca de cómo los frailes trataron de aprender el náhuatl a través de los niños, porque los adultos apenas les dirigían la palabra debido al respeto que les tenían:

dejando a ratos la gravedad de sus personas se ponían a jugar con ellos con pajuelas o pedrezuelas el rato que les daban de huelga, para quitarles el empacho con la comunicación. Y traían siempre papel y tinta en las manos, y oyendo el vocablo al indio, escribíanlo, y al propósito que lo dijo. Y a la tarde juntábanse los religiosos y comunicaban los unos a los otros sus escriptos, y lo mejor que podían conformaban a aquellos vocablos el romance que les parecía más convenir. Y aconteciale que lo que hoy les parecía habían entendido, mañana les parecía no ser así (Mendieta 1596, 1980, 219-220).

Con seguridad ésta no fue la forma empleada para aprender. Mendieta describe, posteriormente, otro método más factible:

algunos de los niños mayorcillos les vinieron a entender bien lo que decían; y como vieron el deseo que los frailes tenían de deprender su lengua, no sólo les enmendaban lo que erraban, más también les hacían muchas preguntas, que fue sumo contento para ellos (Mendieta 1596, 1980, 220).

Alonso de Molina (c1515-1585), quien llegó de pocos años a la Nueva España, fue figura clave en este proceso de aprendizaje porque aprendió náhuatl jugando con los niños indígenas consiguiendo ser al poco tiempo bilingüe.

Molina vivió desde muy pequeño con los frailes y dedicó toda su vida al estudio del idioma mexicano, incluso llegó a ser el fraile quien vio más libros suyos impresos en la Nueva España del siglo dieciséis (Mendieta 1596, 1980, 220, 551, 685; García Icazbalceta 1886, 1981, 289-290).

Muchos de los franciscanos llegaron a hablar el náhuatl y algunos de ellos pudieron comunicarse en otras lenguas como Olmos que hablaba náhuatl, totonaco, tepehua y huasteco (Mendieta 1596, 1980, 550, 645, 651).

Algunos de los frailes que ya sabían náhuatl empezaron a preparar herramientas para facilitar el trabajo de la siguiente generación con respecto al aprendizaje de este idioma. Las gramáticas y diccionarios que se publicaron tuvieron como finalidad allanar el camino para los evangelizadores pero no se planearon para los indígenas.

Si se toman en cuenta los reportes de Mendieta y los testimonios de varias personas que aparecen en la defensa de fray Juan de Zumárraga ante los cargos de Nuño Beltrán de Guzmán, la gramática mexicana más antigua de la cual no contamos con ningún ejemplar estaba escrita y en uso, ocho años después del arribo de los franciscanos (Mendieta 1596, 1980, 225, 550, 661, 675; Hernández de León-Portilla 1 1988, 11, 12). Lo cual es muy probable, ya que deben haber tratado de identificar desde el principio los conceptos gramaticales del idioma que aprendían.

La *Gramática* de Olmos, la primera que se conoce, tiene fecha de 1547; sin embargo, la primera gramática del náhuatl que se imprimió fue la de Molina, *Arte de la lengua mexicana y castellana*, en 1571, con una segunda edición en 1576. La cercanía de las ediciones evidencia la demanda por un libro de esa índole.

Por otra parte no se conoce la fecha del vocabulario de náhuatl que está incluído en uno de los manuscritos de la *Gramática* de Olmos, pero bien puede ser el más antiguo del que se tiene noticia. Por fin, en 1555 se publicó el primer *Diccionario* de Molina. Él siguió trabajando, amplió la sección castellano-náhuatl y agregó la de náhuatl-castellano, para sacar una nueva edición en 1571 que se sigue reimprimiendo hasta nuestros días (García Icazbalceta 1886, 1981, 121, 246).

No hubo otro intento serio, durante la época novohispana, de compilar un vocabulario, pero Bernardino de Sahagún ha dejado un verdadero tesoro de palabras y ejemplos de sintaxis en su *Códice florentino* (c1577), como el mismo autor hace resaltar en los títulos de algunos de sus libros:

Libro sexto, de la Rhetórica, y philosophia moral, y theología: de la gente mexicana: donde ay cosas muy curiosas tocantes a los primores de su lengua; y cosas muy delicadas tocantes, a las virtudes morales (*Códice florentino* 2 1577, 1979, f1).

Libro undécimo que es Bosque, jardín, vergel de lengua Mexicana (*Códice florentino* 3 1577, 1979, f152).

En estas citas se ven claramente las preocupaciones de fray Bernardino, tanto en relación con el idioma como con la cultura nahuas.

Miguel León-Portilla opina que Sahagún sin duda ayudó a Molina con su *Diccionario* y, cuando finalmente estuvo listo le pidieron su parecer para sacar a la luz la primera edición (García Icazbalceta 1886, 1981, 122; León-Portilla 1970, xxx-xxxi). Con relación a esto se podría pensar que fue un trabajo de equipo y de ayuda mutua, aunque sólo haya aparecido con el nombre de Molina.

Por su parte, el jesuita Juan de Tovar dio su parecer para la publicación de la segunda edición de la *Gramática* de Molina, cuando tenía poco de haber ingresado a la Compañía de Jesús (García Icazbalceta 1886, 1981, 275).

A pesar de los esfuerzos para facilitar el trabajo del aprendizaje de la lengua, es probable que la mayoría de los frailes no tuviera un conocimiento sistemático de las lenguas nativas, eso fue lo que popularizó los confesionarios, doctrinas, catecismos y libros de sermones. Estas obras se publicaron antes que las gramáticas y vocabularios. El más antiguo al que se alude es una *Doctrina Cristiana* que fue ordenada por Juan de Zumárraga y fue el primer libro impreso en la Nueva España (1539) (García Icazbalceta 1886, 1981, 57; Hernández de León-Portilla 1 1988, 4).

El sistema educativo que establecieron los franciscanos en la Nueva España

Tan pronto como llegaron los primeros franciscanos a la Nueva España, empezaron a fundar escuelas para los hijos de la nobleza indígena: quizás la más famosa fue la de Tlatelolco.

Cuando los tres franciscanos flamencos —Juan de Tecto, Juan de Aora y Pedro de Gante— llegaron a la Nueva España en 1523 encontraron que Tenochtitlan estaba totalmente destruida. Se planeaban entonces los primeros pasos para su reconstrucción; por ello, centraron su trabajo en Tetzcoco donde fundaron una escuela y empezaron a enseñar a los niños de los nobles algo de español y catecismo (O'Gorman 1969, 1979, xxiii, 86, 115; Kobayashi 1974, 1985, 167).

Las escuelas, por lo tanto, sirvieron como lugares de confluencia donde por igual los niños indígenas aprendían la nueva religión y los frailes, a su vez, también algo de náhuatl. A los *pipiltin*, nobles, quienes eran educados en los calmecac en la época prehispánica, se les instó a que mandasen a sus hijos a las primeras escuelas; no obstante, hubo muchos nobles que se negaron a ello, como lo manifiesta Mendieta:

muchos de ellos (o por ventura la mayor parte) más por cumplimiento que de gana. Y esto se vio bien claro, porque algunos no sabiendo en lo que había de parar el negocio, en lugar de traer a sus hijos, trajeron otros mozuelos hijos de sus criados o vasallos. Y quiso Dios que queriendo engañar, quedaron ellos engañados y burlados; porque aquellos hijos de gente plebeya siendo allí doctrinados en la ley de Dios y en saber leer y escribir, salieron hombres hábiles, y vinieron después a ser alcaldes y gobernadores, y mandar a sus señores (Mendieta 1596, 1980, 217).

Ahora bien, la realidad existente en ese momento, obligó a que muchos de los señores indígenas tuvieron que aprender el castellano para comunicarse con los encomenderos. La gran mayoría de los indígenas siguieron, sin embargo, monolingües. También gran parte de los españoles no aprendieron ningún idioma indígena. Por eso las escuelas fueron abiertas para crear una clase de intermediarios bilingües entre españoles e indígenas que intervinieron en la tarea catequística, mientras que los frailes tuvieron que conocer ambos idiomas como mediadores entre los nativos y Dios.

Molina, al parecer, instruyó en el náhuatl a Olmos y a Sahagún. Al poco tiempo fueron enviados a distintas regiones pero es verosímil que los tres —aunque las fuentes no mencionan aquí a Molina— coincidieron otra vez cuando se fundó en enero de 1536 el Colegio Imperial de Santa Cruz de Tlatelolco para la instrucción de niños indígenas nobles en latín y para el estudio de la lengua y cultura nahuas (Motolinía 1541, 1979, 170-171; O'Gorman 1969, 1979, 147; Kobayashi 1974, 1985, 207).

Una vez más, por 1540, los tres franciscanos se separan; Olmos va a Hueytalpan, Sahagún al valle de Tlaxcala-Puebla y Molina se queda en Tlatelolco o en San Francisco el grande en la ciudad de México (Hernández de León-Portilla 1 1988, 9-11).

Poco después, Olmos, aún en Hueytalpan, termina su *Gramática* del náhuatl y luego pasa a la Huasteca donde estudia el totonaco, tepehua y huasteco antes de fallecer en Tampico. Con seguridad Sahagún y Molina conocieron el *Arte* de Olmos.

Durante este periodo al parecer no se hizo ningún esfuerzo por crear una escuela en donde se enseñaran las lenguas nativas a los frailes que llegaban de España. A pesar de eso, Tlatelolco sirvió como un importante centro de enseñanza lingüística y cultural. Se puede suponer que la mayoría de los frailes no tenía un conocimiento profundo del idioma y difícilmente podía predicar en náhuatl. Con relación a esto es importante el comentario de Mendieta acerca de la situación en la Nueva España cuando él llegó en 1554 (Mendieta 1580, 1596, 598):

yo que escribo esto llegué a tiempo que aún no había suficiencia de frailes predicadores en las lenguas de los indios, y predicábamos por intérpretes. Y entre otros me acaeció tener uno que me ayudaba en cierta lengua bárbara. Y habiendo yo predicado a los mexicanos en la suya (que es la más general) entraba él vestido con su roquete o sobrepelliz, y predicaba a los bárbaros en su lengua lo que yo a los otros había dicho, con tanta autoridad, energía, exclamaciones y espíritu, que a mí me ponía harta envidia de la gracia que Dios le había comunicado. Tanta fue la ayuda que estos intérpretes dieron, que ellos llevaron la voz y sonido de la palabra de Dios, no sólo en las provincias adonde hay monasterios y en la tierra que de ellos se predica y visita, más a todos los fines de esta Nueva España (Mendieta 1596, 1980, 226).

Es interesante notar que había surgido una clase de intérpretes entre los nativos que servirían a los frailes como intermediarios entre la gente y la iglesia, pero a quienes no se les permitió, oficialmente, formar parte del clero (Mendieta 1596, 1980, 444, 448; Ricard 1933, 1986, 347).

Estos han sido algunos de los primeros pasos que tomaron los franciscanos con relación al uso del mexicano; pero fue otra la trayectoria que siguieron los jesuitas.

LA COMPAÑÍA DE JESÚS

Los jesuitas llegan a la Nueva España

Cuando llegaron los jesuitas a la Nueva España iniciaron la fundación de su noviciado y escuelas para niños españoles. Posteriormente, cuando ya tenían un grupo de hablantes de lenguas indígenas, crearon un colegio para el estudio de éstas, y una escuela para niños nobles indígenas.

Los reyes de España —Carlos I y Felipe II— no habían permitido a la recién fundada orden —en 1540 por la bula de Pablo III *Regimini militante ecclesiae* (Elton 1963, 1979, 238)— su presencia en América, a pesar de varias gestiones en las que se solicitaban a sus padres como educadores. Al fin en septiembre de 1572 cede Felipe II y llegan los primeros quince jesuitas a la ciudad de México guiados por el padre provincial Pedro Sánchez (1526-1609) (Alegre 1 1767, 1956, 110, 114).

Su primer trabajo fue, por una parte, conseguir recursos económicos, y, por otra, permiso del virrey para una escuela y para formar un grupo de novicios. Después de un año de su arribo se obtuvieron las tres cosas.

Gaspar de Villerías (c1562-?), el segundo cronista de los jesuitas de la Nueva España, cuenta cómo los mejores predicadores —Pedro Sánchez, Diego López Fonseca (1531-1576) y Pedro Díaz (c1546-1619)— iban a diversas iglesias para conseguir apoyo político y económico. El resultado fue que

por medio, pues, de sus sermones y de los demás padres, movió la Divina Majestad a algunos eclesiásticos de conocidas partes y talentos bien a propósito para servirse de ellos en nuestra Compañía para el bien de los indios, los cuales, por haber sido los primeros que en esta tierra Dios trajo a nuestra religión, me ha parecido nombrar aquí para perpetua memoria (Villerías 1602, 1945, 21-22).

Alonso Fernández (1525-1587), Bartolomé Saldaña (c1515-1581) y Juan de Tovar (c1541-1626), todos ellos hablantes de náhuatl fueron los primeros en incorporarse a la compañía de Jesús en 1573; ya eran sacerdotes y los primeros dos, hombres maduros. Además de éstos los jesuitas seleccionaron a ocho alumnos de entre los candidatos que tenían, uno de los cuales es de especial interés para este estudio, Antonio del Rincón (1555-1601), quien era *nahuatlahtoh*. Otro hablante de

mexicano fue Cristóbal de Cabrera (1553-1590) (Villerías 1602, 1945, 21-22, 110-111; Pérez de Rivas 1 1655, 1896, 59-60; Florencia 1694, 141-144; Alegre 1 1767, 1956, 135, 136; Zambrano 1 1961, 220-222, 12 1973, 490, 14 1975, 234).

Objetivo fundamental para la Compañía de Jesús, fue el que los novicios hablaran idiomas nativos como recalca Alegre al referirse a la incorporación de Bartolomé Saldaña, en la orden:

aunque muy avanzado en edad, que quasi llegaba a los sesenta, fue recibido por lo mucho que podía servir a los indios, no habiendo aún entre nuestros misioneros alguno que hubiese tenido lugar para aprender su idioma (Alegre 1 1767, 1956, 135).

Y lo mismo sucedió al año siguiente con otros, entre los cuales es importante mencionar a Hernán Gómez (1541-1610) por su conocimiento de las lenguas mexicana, otomí y mazahua (Zambrano 7 1967, 261-262).

La mayoría de este grupo terminaba su noviciado cuando hubo una epidemia especialmente severa —*cocoliztli* y *matlazahuatl*— en 1576 y los siguientes años (Gerhard 1972, 1986, 23). Los jesuitas, al igual que las otras órdenes, tenían que suministrar tanto alimentos y medicamentos como ayuda espiritual al pueblo, y al irse ordenando de sacerdotes los antiguos novicios también tuvieron que escuchar confesiones en las lenguas nativas (Florencia 1694, 252-256; Alegre 1 1767, 1956, 184-185; Zambrano 1 1961, 221, 12 1973, 491, 14 1975, 244).

Hubo varios hechos importantes con relación a este periodo. El primero fue que los jesuitas llegaron con diferentes metas y una organización distinta a la de los franciscanos; fundaron escuelas para los españoles y se sirvieron del auxilio de un grupo de hablantes bilingües nativos; lo cual no fue posible para los franciscanos porque había muy pocos bilingües cincuenta años antes.

En la segunda mitad del siglo dieciséis, la situación en la Nueva España también era muy distinta, ya que la población había continuado decayendo. En el área central, de 8 000 000 en 1532 a 1 700 000 en 1568 y se precipitó otra vez entre 1576 y 1577 por la peste que hubo poco después de la llegada de los jesuitas para estabilizarse en alrededor de un millón por 1620 cuando, al fin empezó a crecer (Borah and Cook 1963, 75; Cook and Borah 1960, 40; Gerhard 1972, 1986, 24). Además había otras órdenes más que ya se habían establecido; en total, alrededor de unos cuatrocientos sacerdotes en la región central.

El hecho de que ellos empezaron inmediatamente con un noviciado bien organizado les dio importantes ventajas. En realidad las órdenes aún no estaban seguras acerca de lo que debían hacer con relación al clero nativo. Esta será una observación constante de Robert Ricard en su libro acerca de la evangelización antes de los jesuitas (Ricard 1933, 1986, 347 . . .).

La situación política en la Nueva España se había normalizado. El cuarto virrey, Martín Enríquez de Almansa (1568-1580), y el tercer arzobispo, Pedro Moya de Contreras (1574-1589), gobernaban con poco temor de perturbaciones aunque las tribus chichimecas al norte de la región central continuaban con frecuentes rebeliones. Entre tanto, México rápidamente se volvía la ciudad más bella y grande de la Nueva España.

Los jesuitas continúan fundando escuelas para los niños españoles ya que había mucha demanda. Mientras, poco a poco, preparaban su equipo de hablantes nativos, y ya en 1579 están listos para dar el siguiente paso. En ese año se les autorizó a trabajar en Huixquilucan para estudiar otomí. Esto les dio una valiosa experiencia con un idioma diferente al náhuatl. Pero su obra allí fue sólo un primer paso, pues ellos buscaban evangelizar otras regiones, y de nuevo el arzobispo Moya de Contreras los auxilió, permitiendo que se establecieran en Tepotzotlán que tenía hablantes del mexicano y otomí.

Allí fundaron el colegio de Tepotzotlán con Juan Díaz (1544-1586) como rector, Hernán Gómez como maestro de otomí y Juan de Tovar para el náhuatl en octubre de 1580. Es importante hacer notar que se planeó el colegio como escuela de idiomas para los sacerdotes de la orden (Villerías 1602, 1945, 57; Alegre 1 1767, 1956, 265; Zambrano 1 1961, 317, 416, 7 1967, 265, 14 1975, 242, 251).

Cinco años después mudaron el noviciado allá. Es significativo que, para terminarlo con éxito, los candidatos tenían que aprender una lengua vernácula. En 1591 el noviciado fue transferido al colegio de Puebla y de allí lo regresaron a Tepotzotlán en 1606 donde permaneció hasta la expulsión de los jesuitas en 1767 (Alegre 1 1767, 1956, 318).

Cuando los jesuitas comenzaron a trabajar en Huixquilucan, planeaban el colegio del Espíritu Santo en Puebla de los Ángeles. Los pasos finales de la organización fueron encargados a Rincón quien se trasladó allá en 1580 para fundar el colegio y para ser el maestro de latín. Él también predicaba en náhuatl y generalmente ayudaba a los indios de la región (Alegre 1 1767, 1956, 271-278; Zambrano 12 1973, 492).

Poco después, en 1586, los jesuitas fundaron su primer escuela para hijos de indígenas en la ciudad de México, el Colegio de San Gregorio y segundo con ese nombre (Zambrano 1 1961, 273). A partir de entonces tuvieron una base firme en náhuatl y otomí. Avanzaron luego hacia la región de los chichimecas en 1589 y al siguiente año fundaron una misión en San Luis de la Paz en lo que ahora es el oriente del estado de Guanajuato (Zambrano 1 1961, 273).

Con estos antecedentes podemos ubicar mejor el trabajo de los primeros *nahuatlahtohqueh* entre los jesuitas en la Nueva España.

La relación entre Tovar y Rincón

Existen sólidas bases para suponer que hubo una estrecha y activa relación en lo tocante al náhuatl entre Tovar y Rincón, los mejores *nahuatlahtohqueh* en la Compañía de Jesús durante el último cuarto del siglo dieciséis.

Juan de Tovar (c1541-1626) pasó sus primeros años en Tetzcoco. Su padre, uno de los conquistadores, era encomendero de Tequecistlan en la jurisdicción de Teotihuacan (Gerhard 1972, 1986, 282). Después, Tovar pasó a la ciudad de México para continuar su educación. Cuando llegó Martín Enríquez de Almansa a la ciudad en 1568 le pidió a Tovar que escribiera una historia acerca de los antiguos mexicanos. Sin duda, su conocimiento del náhuatl fue una razón para la elección y la otra fue, probablemente, su nexo con el clero de la catedral, de la cual pronto formaría parte, ya que en 1570 fue ordenado sacerdote. Cuando llegaron los jesuitas a la ciudad, era ya prebendado y secretario en la catedral (Alegre 1 1767, 1956, 136; Zambrano 14 1975, 234; Warren 1973, 74).

Por lo que toca a Antonio del Rincón (1555-1601) poco es lo que se conoce. Se sabe que también nació en Tetzcoco. Andrés Pérez de Rivas (1576-1655), el tercer cronista y por un trienio padre provincial de los jesuitas, menciona que Rincón se inclinaba a la literatura, y que había concluido sus estudios en las artes y en la teología (Pérez de Rivas 1 1655, 1896, 130).

Tan pronto como los jesuitas abrieron su noviciado entraron en contacto con ellos Tovar y Rincón y tuvieron así muchas oportunidades para utilizar la lengua nativa. Uno puede sacar pocas conclusiones definitivas acerca de los temas que se trataban pero cabe suponer que se fomentaba el uso de los idiomas indígenas entre los novicios como medio didáctico.

Sea como fuere, hacia 1578, Tovar completó la historia que el virrey le había solicitado, y el provisor general de la catedral, Esteban de Portillo, llevó el manuscrito a España donde se perdió y nunca mandó la copia que había prometido. Por 1587 Tovar escribió otra versión, usando el material de un pariente suyo, el dominico Diego de Durán (c1537-1588). Este documento se conoce hoy como *Códice Ramírez*.

Siete años después de que Tovar y Rincón entraron a la Compañía, Tovar fue a Tepotzotlán para ser maestro de mexicano y Rincón a Puebla para ayudar allí en la fundación del colegio. Tovar y Rincón profesaron en México en 1590 y 1592 respectivamente (Zambrano 14 1975, 268). Este último fue uno de los vicerrectores del Colegio de San Ildefonso en esos años (Zambrano 12 1973, 496, 500).

En 1591 Tovar estuvo en Puebla pero no se quedó mucho tiempo porque se le requirió nuevamente en México. Es posible que en esa ocasión fuera para discutir algo con relación a la *Gramática* de Rincón que fue publicada en 1595 gracias a la autorización del quinto general, de la Compañía Claudio Aquaviva, en 1593 (Zambrano 12, 1973, 503; García Icazbalceta 1886, 1981, 419).

En aquella ocasión Tovar dio su veredicto al respecto y Juan de Cervantes (1545-1614) escribe que: 'por mi mandado la vio y examinó el P. Iuán de Touar de la dicha compañía, persona muy experta en las dichas lenguas y certifica ser muy vtil y necessaria para los ministros de los sacramentos a los naturales' (Cervantes 1595, 1888, 228).

También Tovar dio su parecer para la publicación de varios libros en náhuatl como la segunda edición de la *Gramática* de Molina en 1576, para la tercera de la *Doctrina Christiana* del mismo autor en 1578 y para los *Huehuehtlahtolli* de Juan Bautista en 1600 (Rincón 1595, 1888, 228; Baptista 1600, 1988, 10psn; Molina 1571, 1886, 130; García Icazbalceta 1886, 1981, 275, 286, 419, 469).

Por otra parte Rincón sólo autorizó la publicación del *Confesionario* de Bautista que se imprimió en 1598 (Zambrano 12 1973, 505; García Icazbalceta 1886, 1981, 434).

Es probable que a partir de 1592 sólo se vieran Tovar y Rincón cada trienio en las congregaciones provinciales (Zambrano 12, 1973, 500; 14, 1975, 268). Desafortunadamente este último tuvo una embolia, aparentemente en 1595, que dejó la parte izquierda de su cuerpo paralizado. Se comenta que no podía decir misa porque sólo alcanzaba a levantar un brazo. A pesar de esta limitación continuó predicando y visitando las misiones en la región de Puebla hasta 1601. En ese año,

estando en Tepexoxoma, al sudoeste de Puebla, falleció (Zambrano 12, 1973, 500-502, 505-506).

Tovar fue de 1606 en adelante rector del Colegio de San Gregorio de los indios. Hacia 1620 perdió la vista y su salud fue precaria. En 1626 murió en el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo en la ciudad de México (Zambrano 14, 1975, 268, 298).

No puede haber duda con respecto a la constante relación entre estos dos muy importantes *nahuatlalohqueh*, por lo menos desde 1573, cuando ambos ingresaron a la Compañía de Jesús y posiblemente antes de eso, ya que ambos nacieron en la región de Tetzcoco. Ambos estuvieron en contacto y deben haber intercambiado impresiones sobre el mexicano. Por su origen mestizo, ambos eran completamente bilíngües —náhuatl y español— y además conocían el latín. También en algunas fuentes se dice que Tovar aprendió otomí y mazahua (Zambrano 14, 1975, 236).

Ahora bien, ni Rincón ni Molina siguieron la *Gramática* de Olmos y esto se pone de manifiesto en la organización de sus obras. Por lo menos en el caso de Rincón hay que recordar que fue renombrado maestro de latín y se valió de la organización de la gramática nebricense tanto para enseñar a sus alumnos del latín como para planear su gramática del náhuatl.

Aún durante su vida ambos jesuitas fueron considerados excelentes hablantes por sus contemporáneos. Tovar, a menudo era llamado el “Cicerón mexicano” o *teotlaholtli* (*teotlactoli*), palabras divinas o ilustres (Beristáin 1816, 1883, 180), y fue él quien

compuso un Catecismo y otros Diálogos en lengua mexicana, con tanta elegancia, que incitó, no sólo a los nobles Mexicanos, mas también a los más viles macehuales a que los aprendiesen (Zambrano 14, 1975, 235; semejante en Villerías 1602, 1945, 22).

Pérez de Rivas escribiendo acerca del celo y trabajo sin descanso entre sus muchos quehaceres de Rincón, dice que hasta encontraba tiempo para predicar: “a los indios, así sanos como enfermos, que de todas partes le buscaban movidos de sus pláticas y sermones” (Pérez de Rivas 1, 1655, 1896, 121).

Ellos fueron los mejores *nahuatlalohqueh* en la Compañía de Jesús hacia finales del siglo dieciséis. La noticia de sus habilidades llegó a Roma, ya que el padre general Aquaviva, al dar instrucciones al visitador Diego de Avellaneda en 1590, dice que:

Debe V. R. instar mucho de que haya gran celo y fervor, así en aprender las lenguas, como en las misiones y tanto de indios, y sería bien que V. R. se informase de lo que podrá ayudar para ello, de los Padres Antonio Rincón, Hernán Gómez y Juan de Tovar (Zambrano 12, 1973, 499).

De este importante grupo de hablantes de idiomas indígenas, los que sobrevivieron hasta la llegada de Carochi a México en 1605 fueron Tovar y Gómez.

Horacio Carochi en la Compañía de Jesús

El florentino Horacio Carochi (1579-1662) entró en la Compañía de Jesús en la provincia romana en octubre de 1601. Terminó el noviciado y en 1605 pasó a la provincia de México en la Nueva España, donde fue ordenado sacerdote al terminar sus estudios en 1609. Despues partió a Tepotzotlán y de allá a la misión de San Luis de la Paz por poco tiempo (Zambrano 4, 1965, 654-655). Posteriormente participó en diversos trabajos administrativos que no fueron de su agrado.

Existe poca información acerca de él durante sus primeros años como jesuita y menos antes de eso. Es probable que en los archivos jesuitas en Roma se puedan encontrar algunos datos más precisos. En cualquier caso, es verosímil que estuvo en la ciudad de México durante sus primeros años en la Nueva España para terminar su educación y, al parecer, aprender el náhuatl y el otomí. En esta estancia en México, debe de haber conocido a Tovar quien era rector del colegio de San Gregorio. No hay datos específicos para esto hasta su traslado a Tepotzotlán en 1609, donde había una escuela de lenguas indígenas a la que se incorporó a fin de continuar sus estudios del náhuatl y otomí.

Al parecer, Carochi conoció el náhuatl por su estancia en México, donde también aprendió el otomí que cultivó más asiduamente en San Luis de la Paz ya que allí moraba el más importante hablante de otomí que tenían los jesuitas en ese momento, Hernán Gómez, y que en ese año regresó a México donde falleció al siguiente (Zambrano 4, 1965, 655; 7, 1967, 268).

Hay documentos que ubican a Carochi en Tepotzotlán desde 1610 hasta 1617 cuando hizo su profesión religiosa o "cuarto voto" (Zambrano 4, 1965, 655). Sin duda en este tiempo trabajaba empleando el

náhuatl y el otomí y quizá ya era maestro de alguno o de ambos idiomas en el colegio.

De 1624 a 1634 hay correspondencia entre el general y el provincial de la orden acerca del trabajo que realizaba Carochi con la ayuda que le brindaba un hablante del idioma otomí en Tepotzotlán (Zambrano 4, 1965, 655-656). Sus manuscritos —*Arte y Diccionario*— nunca fueron publicados, pero se supone que están en la Biblioteca Nacional de México; sin embargo, aun no han sido localizados. (DPHBGM 1, 1964, 1986, Zambrano 4, 1965, 667).

Por lo menos desde 1631, si no antes, Carochi fue rector del Colegio de Tepotzotlán donde permanece hasta 1638 (Zambrano 4, 1965, 655, 7, 1967, 268). En ese año el padre provincial le asignó el puesto de secretario particular. Resultó claro que a Carochi no le agradó el tener que dejar Tepotzotlán y trató de convencer a sus superiores de permitirle continuar con sus investigaciones allá. Sin embargo, el sexto general, Mucio Vitelleschi, insistió que debía obedecer al provincial que lo había elegido, Luis de Bonifaz (1578-1644) y después al recién nombrado Pérez de Rivas (Zambrano 4, 1965, 465).

Varios años estuvo Carochi en México de secretario, luego como rector del Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo y como prepósito de Casa Profesa. Fue en este tiempo cuando tuvo correspondencia con el obispo de Puebla, Juan de Palafox y Mendoza (1600-1659), con relación a los problemas entre la Compañía y el prelado. Finalmente en 1655 regresó a Tepotzotlán como rector y moró allí hasta su fallecimiento en julio de 1662 (Zambrano 4, 1965, 657-661).

La relación entre los principales jesuitas hablantes de náhuatl al principio del siglo diecisiete

Resulta interesante la interacción que existió entre algunos religiosos nahuahablantes en la Compañía de Jesús. Se puede rastrear, por ejemplo, la relación entre Tovar y Rincón y entre Tovar y Carochi, así como este último y un hijo del historiador, Bartolomé Alva Ixtlixóchil (c1600-c1670).

La mayoría de los autores reiteran la opinión de Francisco de Florencia (1620-1695), el cuarto cronista de los jesuitas en la Nueva España, acerca de la relación entre:

el Hermano Antonio del Rincón natural de Texcoco, y descendiente de los Reyes del, igual en la pericia de la lengua Mexicana al Padre

Tobar, y el primero, que compuso Arte della, que fue por donde le aprendieron los que hasta el año de 1647. La estudiaron en todo este Reyno. Y digo hasta este año, porque en el imprimió otro arte más copioso el Padre Oracio Carochi discípulo suyo, por la qual le han estudiado después acá los q[ue] se han aplicado a aprender esta lengua (Florencia 1694, 144).

Sin embargo, nadie abundó en los hechos y así siglo tras siglo viene repitiéndose la misma información. En el siglo dieciocho Juan José de Eguiara y Eguren cita a Florencia y en el diecinueve Mariano Beristáin de Souza alude a Eguiara y así sucesivamente (Eguiara 1, 1755, 1986, 266; Eguiara 3, 1755, 1986, 483; Beristáin 1, 1816, 1980, 275). La gramática de Rincón tuvo una notable influencia sobre Carochi, la de 1645 es sólo una versión enriquecida de la publicada en 1595, pero Rincón no pudo transmitir sus enseñanzas a Carochi, ya que falleció durante el año que el florentino entró a la Compañía en Italia. Por lo tanto, si Rincón no fue el maestro de náhuatl de Carochi ¿quién lo fue? Es probable que Tovar fungiera como su principal guía. Se desconoce el número exacto de los jesuitas que hablaban mexicano en ese momento, pero como punto de partida, se podría investigar la lista de hablantes de idiomas indígenas de 1596 (Alegre 1, 1767, 1956, 575-579). Las cartas *annuas* y relaciones de las congregaciones provinciales también son importantes fuentes para conocer los puestos y paraderos de los diversos padres. En suma, ¿quién era el maestro de náhuatl en Tepotzotlán al salir Tovar? No se sabe con certeza pero, al parecer el hablante más importante de náhuatl después del fallecimiento de Rincón fue Tovar y más tarde Carochi.

Aquí, y a manera de hipótesis, se supone que Tovar fue el maestro de Carochi en la ciudad de México donde terminó sus estudios. Pero hay otra razón que apoya esta idea. Se dice que Carochi también sabía otomí y mazahua y al parecer estos idiomas deben haberse transmitido de Hernán Gómez a Tovar y de él a su vez a Carochi. No obstante, esta relación necesita un estudio más profundo que apenas se ha esbozado en este trabajo.

Ahora bien, los contactos, fueron menores entre Carochi y Gómez; sin embargo, es importante destacar que ambos fueron expertos en otomí y se supone que ambos escribieron un arte y un diccionario del idioma.

En la década de 1610 quizá Tovar y Carochi se vieron poco, ya que el primero estaba en México y el segundo en Tepotzotlán. A pesar

de eso era probable la relación, ya que la distancia entre dichos lugares es de sólo cuatro leguas (22.3 km). Por lo menos en algún momento estuvieron en estrecho contacto, ya que poco después de morir Tovar, cuando se está planeando el desagüe de la cuenca de México, Carochi hace mención de una salida natural del agua por Pantitlán, dato que dice haber tomado de Tovar y además que estaba presente en un manuscrito, de Cristóbal del Castillo (1526-1606), otro importante *nahualtahoh*. Se puede sospechar, además, que ese documento lo había proporcionado Tovar, a Carochi.

Esto parecería ser un rasgo típico de Tovar, el adquirir información acerca de las antiguas culturas para su uso o el de otros historiadores como fue el caso de José de Acosta (O'Gorman 1940, 1979, 1xxv . . . ; Zambrano 4, 1965, 655; Warren 1973, 81). Lo que es más importante es que esto comprueba que en algún momento Tovar y Carochi participaron en largas pláticas. Uno puede imaginarse a los dos jesuitas, vestidos de negro, tomando chocolate y platicando animadamente en mexicano.

Hubo otro importante hablante de mexicano, Bartolomé de Alva Ixtlilxóchitl, tercer hijo del famoso historiador, que también trabó amistad con Carochi. Puede haber sido el nexo entre ellos una causa de la reticencia en Carochi al tener que dejar Tepotzotlán en 1638 para dedicarse a puestos administrativos en la ciudad. Por lo menos desde 1634 Ixtlilxóchitl moraba en Chiapa de Mota (DPHBGM 1, 1964, 1986, 112), un pueblo en las montañas al poniente de Tepotzotlán y aún estaría allá quizás hasta 1641.

Al igual que con Tovar no puede haber duda acerca de la amistad entre ellos. Uno de los manuscritos de Ixtlilxóchitl —una traducción al mexicano de clásicos del castellano— está dedicado a Carochi en 1641 (Zambrano 4, 1965, 656-657). Varios años después Ixtlilxóchitl daría su opinión acerca de la gramática de Carochi y él

lleva la admiración a su alabanza, pues a alcanzando el Auctor en la lengua Mexicana, y Otomita, a fatigas de estudio el poder con magisterio declarar lo que los mismos naturales, aunque lo llegan a entender, con dificultad lo aciertan a decir (Alva Ixtlilxóchitl 1645, 1983, f.6v numeración inicial).

Entre estos dos amigos de Carochi —Tovar e Ixtlilxóchitl— se puede buscar una posible ruta para el *Manuscrito Bancroft* cuyo origen ubican Frances Karttunen y James Lockhart en Tetzcoco (Karttunen

y Lockhart 1987, 7) y que, al parecer, un hablante nativo anotó para Carochi. Ambos fueron amigos cercanos del florentino, y por lo menos uno, Tovar, es conocido como transmisor de mucha información entre las órdenes —del dominico Durán al jesuita Acosta, del mestizo del Castillo a Carochi— y quién sabe de cuantos más.

Este estudio se considera sólo como un primer acercamiento a la relación entre los autores de algunos de los primeros escritos en náhuatl. Se cree que los jesuitas reunieron un equipo excepcional de nahuahablantes —como lo hicieron los franciscanos antes que ellos— pero la relación tuvo más éxito quizás por tener que enseñar el idioma formalmente a los novicios y padres recién llegados. Los franciscanos no tuvieron un colegio específico para la enseñanza de idiomas indígenas a los recién llegados sacerdotes peninsulares y a los novicios, aunque deben haber tenido algún sistema para esto en San Francisco el Grande. Sin embargo, no se ha localizado información específica acerca de ello.

Aún hay muchísimos documentos que consultar para llegar a conclusiones definitivas. Muchos factores del medio en que vivieron no se comprenden bien y además sólo se ha hecho hincapié en uno de ellos, la demografía.

Se cree que la relación entre ilustres hablantes de mexicano con hablantes nativos fue muy importante para el éxito de las obras de estos *nahuatlahtohqueh*.

BIBLIOGRAFÍA

- ACOSTA, José de, *Historia natural y moral de las indias*, edición y estudio preliminar de Edmundo O'Gorman, México, Fondo de Cultura Económico, 1979.
- ALEGRE, Francisco Javier, *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España, años 1566-1756*, 4 v., Roma, Institutum Historicum S J, 1956-1960.
- ALVA IXTLILXÓCHITL, Bartolomé, véase Ixtlilxóchitl.
- BAPTISTA, Juan, *Confesionario en mexicano*, Tlatelolco, 1599.
- HUEHUELAHTOLLI, México, Comisión Nacional Cosmemorativa del V Centenario del Encuentro de Dos Mundos, 1988.
- BENAVENTE, Toribio de, véase Motolinía.
- BERISTÁIN DE SOUZA, José Mariano, *Biblioteca Hispanoamericana Septentrional*, 3 v., México, UNAM, 1980-1981.

- BORAH, Woodrow and Sherburne F. Cook, *The Aboriginal Population of Central México on the Eve of the Spanish Conquest*, Berkeley, University of California Press, 1963.
- BURRUS, Ernest J., "Religious Chronicles and Historians: A Summary with Annotated Bibliography", *Handbook of Middle American Indians*, Austin, University of Texas Press, 1973, v. 13.
- CAROCHI, Horacio, *Arte de la Lengua Mexicana con la declaración de los adverbios della*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas e Instituto de Investigaciones Filológicas, 1983.
- CERVANTES, Juan de, "Licencia del Gouernador", *Arte Mexicana compuesta por el padre Antonio del Rincón*, México, Museo Nacional, 1888.
- Códice florentino*, 3v., México, Archivo General de la Nación.
- COOK, Sherburne F. and Woodrow Borah, *The Indian population of Central México 1531-1610*, Berkeley, University of California Press, 1960.
- CORTÉS, Hernán, *Cartas de relación*, México, Porrúa, 1960.
- DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, Porrúa, 1960.
- Diccionario Porrúa de historia, biografía y geografía de México*, 3v., (DPHBGM), México, Porrúa, 1986.
- EGUIARA Y EGUREN, Juan José de, *Bibliotheca mexicanae*, México, UNAM, Coordinación de Humanidades, 1986, v. 1.
- ELTON, G. R., *La Europa de la reforma 1517-1559*, México, siglo xxi, 1979.
- FLORENCIA, Francisco de, *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, México, Ivan Joseph Gvillena Carrascoso, 1694.
- GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín, *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.
- GERHARD, Peter, *Geografía Histórica de la Nueva España 1519-1821*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas e Instituto de Geografía, 1986.
- GONZÁLEZ DE COSSÍO, Francisco, *Relación breve de la venida de los de la Compañía de Jesús a la Nueva España, año de 1602*, manuscrito de Gaspar de Villerías, México, Imprenta Universitaria, 1945.
- GUTIÉRREZ CASILLAS, José, véase Zambrano.

- HEATH, Shirley Brice, *La política del lenguaje en México, de la colonia a la nación*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1986.
- HERNÁNDEZ DE LEÓN-PORTILLA, Ascensión, *Tepuztlahcuilolli - Impresos en náhuatl*, 2 v., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas e Instituto de Investigaciones Filológicas, 1988.
- IXTLILXÓCHITL, Bartolomé de Alva, 1641, *Tres comedias de Lope de Vega a mexicano*, manuscrito c1641 (dedicado a Horacio Carochi).
- KARTTUNEN, Frances and James Lockhart, *The Art of Nahuatl Speech. The Bancroft Dialogues*, Los Angeles, University of California, Latin American Center Publications, 1987.
- KOBAYASHI, José María, *La educación como conquista (empresa franciscana en México)*, México, El Colegio de México, 1985.
- MARTÍNEZ, José Luis, *Documentos cortesianos*, México, UNAM, Fondo de Cultura Económica, 1990, v I.
- MENDIETA, Gerónimo de, *Historia Eclesiástica Indiana*, México, Porrúa, 1980.
- MOLINA, Alonso de, *Arte de la lengua mexicana y castellana*, México, Museo Nacional, imprenta de Ignacio Escalante, 1886.
- MOLINA, Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, estudio preliminar de Miguel León-Portilla, México, Porrúa, 1970.
- MOTOLINÍA, Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, edición y estudio preliminar de Edmundo O'Gorman, México, Porrúa, 1979.
- NEBRIJA, Elio Antonio, *Institutione Grammaticae, libri quinque*, Parisiis, Ex Domo Rosa, Mexici, Prostant apud Marianum Galvan, 1840.
- OLMOS, Andrés de, *Arte para aprender la lengua mexicana compuesto por Fr. Andres de Olmos guardián del monasterio de Sant Andres de Sant Francisco en la Nueva España*, México, Museo Nacional, 1885.
- PÉREZ DE RIVAS, Andrés, *Coronica y historia religiosa de la Provincia de la Compañía de Jesús de México en Nueva España*, México, 1896.
- RICARD, Robert, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-24 a 1572*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- RINCÓN, Antonio del, *Arte Mexicana compuesta por el padre Antonio del Rincón De la Compañía de Jesus*, México, Museo Nacional, 1888.

- SANDERS, William T., Jeffrey R. Parsons and Robert Santley, *The Basin of Mexico. Ecological Processes in the Evolution of a Civilization*, New York, Academic Press, 1979.
- WARREN, J. Benedict, "An Introductory Survey of Secular Writings in the European Tradition on Colonial Middle América, 1503-1818", *Handbook of Middle American Indians*, Austin, University of Texas Press, 1973.
- ZAMBRANO, Francisco, *Diccionario Bio-Bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, México, Jus.

DE LA CONQUISTA A LA REFORMA AGRARIA: TENENCIA DE LA TIERRA Y MANEJO DE RECURSOS¹

JOSÉ GONZÁLEZ RODRIGO

Introducción

Con la conquista española, la tierra y el agua que antes controlaban las instituciones indígenas, pasó a manos de los españoles. La región de Texcoco se convirtió en un centro productor de lana; los suelos que antes se destinaban a la agricultura de maíz con riego, fueron utilizados para la ganadería y al cultivo de cereales. Excepcionalmente la agricultura intensiva y las terrazas de cultivo sobrevivieron en algunas comunidades de la región (Palerm y Wolf, 1972).

Hacia finales del siglo XVI las tierras de la ribera del lago y del somontano bajo estaban dedicadas al cultivo de cereales, en donde los españoles establecieron molinos, batanes y las primeras haciendas (Pomar, 1975). En las orillas del lago de Texcoco, además, se extraían diferentes productos comerciales; entre los productos que eran extraídos exclusivamente por indígenas, estaban la sal y el tequesquite; en cambio la pesca y la cacería de aves acuáticas era una actividad que compartían españoles e indígenas (Gibson, 1967).

En cambio, las tierras de la parte alta del somontano, que eran terreno propicio para la agricultura extensiva española, se dedicaron al pastoreo; terrenos que con el transcurso del tiempo y la carencia de controles adecuados para evitar la erosión provocaron graves pérdidas de suelo en una gran superficie de terreno, que actualmente se conoce como la "franja erosionada" y que ocupa la orilla inferior de la parte alta del somontano.

Posiblemente hasta mediados del siglo XVII los pueblos serranos que se localizan en la unión de la sierra con la parte alta del somontano

¹ Una versión de este trabajo fue presentada en el Congreso Internacional Etnobotánica 92; Córdoba, España; septiembre 20-25, 1992.

(Santa Catarina del Monte, Santa María Tecuanulco, San Jerónimo Amanalco, entre otros) eran los menos afectados con respecto a la utilización de la tierra y del agua de los manantiales.

En la segunda mitad del siglo xvii, la hacienda, como organizadora de la producción agrícola afirma su hegemonía, que permanecerá hasta las dos primeras décadas del siglo xx. De esta manera vemos en la región de Texcoco el surgimiento y desarrollo de una serie de haciendas como son, La Grande, La Chica, Aranjó, La Blanca, El Batán, El Molino de Flores y Chapingo. Cuyos cascos estaban generalmente asentados en el somontano bajo y en la planicie lacustre. En algunos casos, como la hacienda de Chapingo, ocupaban vastas extensiones de terreno y se extendían desde la planicie lacustre hasta las partes más altas de la sierra (González Marín, 1977: 19). Es con el establecimiento de estas empresas, cuando los pueblos de la región ven seriamente disminuidos sus recursos. La existencia de la hacienda presupone la expansión territorial y exige la expropiación parcial o total de las comunidades o de sus anteriores residentes. Como la hacienda produce para un mercado local limitado, el único medio para acrecentar la participación de esta empresa en el mercado es el de eliminar competidores, y esto se logra por adquisiciones o por apropiaciones de la base del sustento, la tierra. Otra de las causas de la expansión territorial era la necesidad de asegurar la mano de obra, reduciendo las tierras comunales hasta el punto en que los campesinos no pudieran satisfacer sus necesidades de autoabasto y de esta manera presionarlos, para complementar su subsistencia mediante el trabajo en la hacienda; por eso, la empresa intentaba incluir dentro de su territorio tierras de labor, pastizales, bosques y fuentes de agua (Semo, 1977).

El desarrollo de la hacienda

Durante la Colonia la hacienda que afectó territorialmente al pueblo de Santa Catarina del Monte, fue la de Nuestra Señora de la Concepción Chapingo. El origen de esta hacienda se remonta hacia la primera mitad del siglo xvii, tiempo en el que se formaron cuatro haciendas: Nuestra Señora Concepción, San Bernardino Huexotla, Nuestra Señora de la Soledad y San Pablo Nativitas. Haciendas que en 1699 compró la Compañía de Jesús para formar una sola hacienda,² que fue

² En momento de la compra, el conjunto de estas haciendas tenían una extensión territorial de 9 800 ha.

administrada por los jesuitas hasta el año de 1767, fecha en que fueron expulsados de los dominios españoles. En ese momento la hacienda de Chapingo tenía una extensión territorial de 9 800 ha.

En 1777 esta hacienda se remató en venta a Pedro Caderecha, a quien la Junta Provisional de Enajenaciones se la recogió por incumplimiento en los pagos, rematándola por segunda vez a Antonio de Vivanco en 1786. Permaneciendo en manos de esta familia hasta el año de 1884, fecha en que la compró Manuel González y quien la dio en herencia a sus hijos Fernando y Manuel González, al poco tiempo Manuel vendió la parte que le correspondía a su hermano, para que en 1901, que fue el año de su último crecimiento, alcanzara una extensión de 15 378 ha. (González, 1977).

La adquisición de tierras por parte de la hacienda fue la compra o la usurpación a personas particulares, a la iglesia, al gobierno colonial o a los pueblos indígenas de la región. Aunque la Compañía de Jesús amplió la hacienda con tierras provenientes de los pueblos que estuvieron sujetos a Huexotla, que fueron los que más resintieron su crecimiento (González, 1977); también es probable que otros pueblos perdieran tierra en favor de la expansión territorial de la hacienda de Chapingo.

Las actividades económicas de la hacienda para la época cuando los jesuitas compraron las cuatro haciendas originales, eran el cultivo de trigo, cebada, maíz y alverjón (de los que el trigo era cuantitativamente el más importante); por su parte, el énfasis en la producción ganadera recaía en la cría de ganado menor (las ovejas ocupaban el lugar principal debido a que la lana en ese entonces tenía una alta demanda en el mercado), y de ganado mayor, éste se utilizaba en las labores agroganaderas propias de la hacienda. Para 1775, a raíz de la expulsión de los jesuitas se realizó un inventario, en el que se encontró que el trigo ocupaba el primer lugar en la producción de cereales. En el año 1800, la hacienda tenía una producción mixta, es decir, cerealera, ganadera y pulquera. Tocante a los cereales, el más importante seguía siendo el trigo; la producción ganadera incluía ganado vacuno, caballar, mular y lanar que hacían un total de 2541 cabezas, de las cuales 2205 correspondían a ganado mayor; además había 18 400 magueyes de diferentes calidades y tamaños destinados a la producción de pulque (González, 1977).

La comunidad durante la colonia

Sobre el pueblo de Santa Catarina del Monte, se dice, como de los demás pueblos localizados en la porción superior de la parte alta del somontano que fueron fundados hacia el año de 1418, cuando Netzahualcóyotl escapó de los tepanecas más allá de las montañas, hacia Tlaxcala y Huexotzinco; entonces algunos grupos texcocanos, huyeron de los asentamientos localizados entre Tetzcotzinco y Oxtotipac, estableciéndose en pueblos al pie de la cadena montañosa (Coy, s/f. Como quiera que sea, durante los siglos xv y xvi la población de estas comunidades no debió de haber sido muy importante (Pérez Lizaur, 1975).

En las primeras décadas después de la conquista, los indígenas continuaban utilizando las técnicas tradicionales de cultivo, mientras que para el siglo xviii sólo los "indios pobres" hacían todavía uso de las cosas para plantar; con el transcurso del tiempo y por las presiones españolas, los indígenas fueron aumentando la variedad de los cultivos y de los animales domésticos, que fueron introducidos a la Nueva España (Gibson, 1967). Para los siglos xvi y xvii, por la ubicación de la comunidad con respecto a las fuentes de agua, es de suponer que la zona del fundo legal contará de alguna manera con riego y los terrenos ubicados arriba de la cota donde se localizan los manantiales, se sembrara maíz de temporal, quizás destinando alguna de estas tierras a los cereales europeos (trigo y cebada).

De lo anterior se puede deducir que la economía de la comunidad se basaba fundamentalmente en la agricultura de subsistencia, en la utilización de los recursos forestales y quizás en menor escala, en la venta de fuerza de trabajo en las haciendas. El que la tierra agrícola y los recursos forestales fueran críticos para la economía de la comunidad, por lo menos para el siglo xviii, se pone de manifiesto en dos pleitos en los que estaban en juego estos recursos.

El primero de éstos en 1754, Juan María de Uribe y Pimentel peleó con la Compañía de Jesús un pedazo de tierra llamado "Tenetzco", que formó parte de un mayorazgo que ella poseía y que había dado en arrendamiento a los indios del pueblo de Santa Catarina; el administrador de la hacienda de Chapingo amenazó a los indios con la cárcel si no le pagaban el dinero del arrendamiento; finalmente este caso se resolvió a favor de la Compañía de Jesús (González, 1977). De esto podemos inferir la importancia que tenía la agricultura para el poblado, pero lo que hace más interesante el arrendamiento, por parte de la

comunidad, es que ese pedazo de tierra denominado "Temetzco" es una barranca en donde se encuentra el nacimiento del manantial "Texapo", manantial que actualmente tiene un rendimiento de 19 Lts/seg (*Gaceta del Gobierno*, 1935); lo que nos lleva a pensar que para el siglo XVIII el pueblo de Santa Catarina de alguna manera practicaba el cultivo de riego, quizás utilizando además del manantial "Texapo", el agua —o parte de ella— de los manantiales que actualmente se utilizan en este pueblo.

Además, el paraje "Temetzco" que incluía tierras y aguas, argumentan los habitantes del pueblo de Santa Catarina, formaba parte de su fundo legal del que habían sido dotados el 24 de noviembre de 1609, lo que fundamentan con documento expedido por el Virrey Luis de Velasco, denominado "Testimonio de Protocolización de un documento relativo a la posesión y cesión que el Rey de España, Fernando III, dio del fundo legal del pueblo a los naturales de Santa Catarina, de esta municipalidad, Texcoco" (*Diario Oficial*, 1927), desgraciadamente este documento cuando fue entregado al Departamento Agrario, entre 1907 y 1915, para validar la petición de restitución de tierras se extravió (*Gaceta del Gobierno*, 1963); lo que hace difícil la evaluación de la importancia y extensión del fundo legal del pueblo.

Sin embargo, de lo anterior resaltan dos puntos que conviene discutir. Primero, se hace evidente que para principios del siglo XVII, la comunidad de Santa Catarina del Monte, contaba con el agua de los manantiales dentro de su fundo legal para fines agrícolas; que los títulos de propiedad del fundo legal aseguraban más tierras irrigadas de las que actualmente posee el pueblo, esto se basa en el hecho de que el rendimiento actual de los manantiales para servicio del pueblo es de 28 Lts/seg aproximadamente, si a esta cantidad le agregamos el rendimiento actual del manantial "Texapo", que es de 19 Lts/seg, la cifra total aumenta considerablemente. Segundo, cuando los jesuitas compraron la hacienda de Chapingo, parte de la expansión territorial de la hacienda afectó algunos de los terrenos de la comunidad, entre los que se encontraba quizás las tierras "Temetzco" servidas por el manantial "Texapo", sobre esto, un informante anciano nos decía: "... los abuelitos nos contaban que un sacerdote vino y nos engañó para quitarnos las tierras que ahora son el ejido..."; posteriormente, los jesuitas, como sabemos, dieron en arrendamiento las tierras de Temetzco al pueblo de Santa Catarina del Monte. Finalmente, no existe información directa que nos indique cuál fue la suerte que corrió este paraje a la expulsión de los jesuitas de los territorios españoles, aunque podemos

inferir que los manantiales —incluyendo “Texapo”— y las tierras servidas por éstos estuvo bajo el control de la comunidad, por lo menos hasta finales del siglo XIX, como veremos posteriormente.

El segundo pleito al que se hacía referencia, en 1776, los pueblos de la Purificación, Texontla, Tlaixpan, Nativitas, Santa Catarina y otros, denunciaban que Pedro Caderecha después de haber comprado la hacienda de Chapingo, impidió que los indios cortaran árboles (para leña, carbón, tablas y otros usos) en el “monte” que estaba incluido dentro de las propiedades de la hacienda, cobrándoles dinero por hacerlo y recogiéndoles las hachas a los que fueron sorprendidos cortando sin haber pagado. Además, los denunciantes alegaban que la utilización de este recurso representaba un medio indispensable para su subsistencia, que el hacendado no tenía ningún derecho para impedir el corte de árboles, porque los bosques eran posesión común de varios pueblos. Ese mismo año, la Audiencia Real resolvió el conflicto en favor de los pueblos denunciantes (AGN). Vale la pena recalcar la importancia que tenían los recursos forestales no sólo en el pueblo de Santa Catarina, sino en otros pueblos, principalmente de la parte baja del somontano; lo que es indicativo de que la economía, tanto de los pueblos del somontano bajo y los de la parte alta (serranos) incluía el comercio de productos forestales, productos que extraían de los bosques de la sierra, poseídos en común por los pueblos de la parte baja y alta del somontano.

Para mediados del siglo XVIII, Villaseñor y Sánchez, menciona que los pueblos bajo la jurisdicción de Texcoco sembraban trigo, maíz y otras semillas; y en los pueblos donde la agricultura no era la actividad fundamental para la subsistencia, ésta dependía del trabajo personal en las haciendas de labor inmediata. Y con respecto al pueblo de Santa Catarina este se dedica “...en los cortes de madera... y también mucho carbón que fabrican y conducen en canoas a México para su expendio...” (1952).

También en un informe de mediados del siglo XIX sobre el distrito de Texcoco, se indica que la mayoría de sus habitantes se ocupan de las labores del campo, en el servicio de las haciendas, y cuando éstas cesan, viven por algún tiempo de las semillas cosechadas en sus parcelas, en donde cultivan maíz, frijol, haba, alverjón y cebada (Anónimo, 1854). Por otra parte, también para este periodo, Rivera Cambas menciona que en Texcoco una gran parte de los habitantes trabajan como jornaleros en las haciendas; además, el pueblo de Santa Catarina se

dedica al comercio de maderas y carbón, productos que conducen a México en canoas (Rivera Cambas, 1972).

Para principios del siglo xx, los vecinos de la comunidad de Santa Catarina entablan un pleito con Manuel González, entonces propietario de la hacienda de Chapingo alegando que en 1884 les habían quitado por la fuerza una parte de los terrenos y montes del pueblo, en donde estaba incluído el agua de "Texapo" y las tierras que servía. A partir de esto podemos considerar que el pueblo de Santa Catarina de alguna manera pudo tener bajo su control, por lo menos, una parte de la tierra y el agua de "Temetzco", desde la expulsión de los jesuitas en el siglo xviii hasta finales del siglo xix, cuando Manuel González les quita los terrenos aludidos.

El que Manuel González les quitara los terrenos y el agua, y que después la comunidad reaccionara peleando por ellos, implica, pensamos nosotros, que durante el tiempo que transcurrió desde la expulsión de los jesuitas hasta 1884, la comunidad tuvo en posesión el agua de los manantiales "Texapo", "Tlalicocomane", "Atexca" y "Tlatecilla". El primero de ellos irrigaba las tierras de "Temetzco", mientras que los otros tres irrigaban e irrigan las tierras en donde actualmente está asentado el pueblo.

Los efectos de la expansión de la hacienda de Chapingo a finales del siglo xix, se pueden deducir a partir del censo de 1900 (Dirección General de Estadística, 1901). En donde se registra, para Santa Catarina, una población de 496 habitantes; que al compararla con la cifra de 570 habitantes que da Villaseñor y Sánchez para 1756, se observa una disminución para principios del siglo xx del 13%. Este descenso de la población se puede vincular con el despojo que la hacienda de Chapingo hizo de tierras y aguas hacia 1884. Lo que quizá provocó un desplazamiento de la población a otros lugares fuera del pueblo, al perderse en favor de la hacienda una parte de las tierras agrícolas con riego. Esto, hace resaltar la importancia que la agricultura de riego tuvo —y tiene— para la economía del pueblo de Santa Catarina del Monte, durante la Colonia y en el periodo Independiente, hasta principios del siglo xx.

La recuperación de tierras

Es a partir de la reforma agraria, con la recuperación de las tierras que la hacienda de Chapingo les había quitado, cuando se obser-

van dos cambios muy rápidos en la economía de la comunidad y por ende en la utilización de los recursos. En Santa Catarina del Monte se observa una intensificación en la apertura de tierras para la agricultura de temporal, en la zona que actualmente es el ejido y que antes estaba ocupada por la Hacienda de Chapingo.³ En este periodo, en el que predomina la agricultura de autoabasto, se observa una continuidad tanto en el patrón de cultivos, como en la utilización de los recursos forestales antes mencionados; la diferencia estriba en que la presencia de tierras desocupadas aptas para la agricultura de temporal permitió absorber aquella mano de obra, que antes de la Revolución, estaba destinada al peonaje en las haciendas (Palerm, 1979). Según el *Diario Oficial* (1927), diez años antes de la publicación de la resolución presidencial, los habitantes de Santa Catarina ya habían tomado posesión de los terrenos que se iban a dar posteriormente en dotación.

Otro cambio en la economía de la comunidad de Santa Catarina del Monte tuvo su base en el acceso al riego y a la existencia de las tierras ejidales de temporal; el acceso a estos recursos permitieron plantear nuevas alternativas y estrategias agrícolas. Si en un principio el acceso al riego permitió una cosecha segura de maíz, a partir de los años 60's, la alternativa a seguir es un cambio a cultivos de riego más intensivos, como flores, plantas medicinales y frutales; permitió la introducción de cultivos de carácter comercial. A su vez, la existencia de terrenos agrícolas de temporal auxilió el tipo de estrategia seguida, al permitir el desplazamiento y el reacomodo parcial del maíz y del trigo hacia esta zona de tierras (González, 1990; 1992).

Con respecto a la utilización de los recursos forestales se observa un cambio, que se puede fechar hacia la década de los 40's y quizá, uno de los factores que aceleraron este proceso fue la apertura del camino de terracería que da acceso al pueblo, facilitando el transporte de estos productos. Este cambio, fue estimulado por la decreciente demanda comercial de carbón, leña y tejamanil; y la demanda creciente de hongos comestibles, plantas medicinales silvestres y el follaje de coníferas. Por su parte, la extracción de productos maderables (tablas, tablones, polines, etcétera) ha representado desde la época colonial, una alternativa económica para el pueblo de Santa Catarina del Monte, principalmente en aquellas unidades económicas que no tienen suficiente tierra para riego (González, 1982; 1992).

³ Hacia 1920 y 1950.

Tenencia de la tierra y recursos naturales

Con relación a los bienes ejidales, a raíz del conflicto entablado a principios del siglo XX, entre la comunidad de Santa Catarina y la hacienda de Chapingo en el que los indígenas exigían se les restituyera las tierras que les fueron quitadas en 1884 y en 1912. Para ello, en 1917 solicitaron al Gobernador la restitución de dichas tierras, fundamentando este acto en el documento expedido por el Virrey Luis de Velasco, en el año de 1609 (AGN).

Para 1923, con base en la Ley Agraria de 1915, el gobernador del Estado de México confirmó la resolución de restitución con carácter provisional, en tanto se levantara el plano definitivo de las tierras pertenecientes al pueblo. Al hacerse esto último, los peritos encontraron que de llevarse a cabo la delineación de la restitución con base en los títulos expedidos en 1609, se afectarían a los pueblos de Santa María Tecuanulco, San Miguel Tlaixpan, San Dieguito y San Pablo Ixáyotl; por lo que el deslinde se hizo de tal manera que sólo afectara terrenos de Chapingo. A partir de esto, se procedió a hacer una investigación, que arrojó los siguientes resultados: primero, el título expedido en 1609 por el Virrey de Velasco se consideró que era apócrifo; segundo, al no haber un plano al momento de dictarse la resolución, que indicara claramente los linderos entre la hacienda y el pueblo, se declaró que la hacienda no había despojado de terrenos al pueblo; tercero, al no comprobarse las pruebas para la restitución, se dispuso continuar el litigio por la vía de la dotación (*Diario Oficial*, 1927). Finalmente en 1927, se dotó al pueblo de Santa Catarina con 694 ha. de tierras provenientes de la hacienda de Chapingo.

En el curso del litigio se evidencia, que la comunidad de Santa Catarina del Monte poseía en común con los pueblos vecinos de Santa María Tecuanulco y San Jerónimo Anianalco, la zona conocida localmente como "el monte", con los que tenían linderos convenidos recíprocamente.

Después de la publicación oficial de la Comisión Nacional Agraria, se dio una situación paradójica con respecto a la tenencia de la tierra. En esa época todos los habitantes de Santa Catarina poseían en común las tierras agrícolas de la zona poblada y del monte comunal, pero las tres cuartas partes de los habitantes también eran ejidatarios. Esta situación diferencial en la tenencia de la tierra ocasionó con el transcurso del tiempo y en relación al crecimiento demográfico un reordenamiento

en cuanto a las restricciones que los comuneros imponían a los ejidatarios para evitar que estos utilizaran los recursos forestales de su propiedad. Situación que fue ocasionada en última instancia por las medidas administrativas que estipulaban que las nuevas tierras ejidales sólo podían ser usadas por aquellos individuos que tuvieran derecho a hacerlo.

Con relación a los bienes comunales, en 1958, a raíz de los conflictos que por cuestión de límites tenía el pueblo de Santa Catarina del Monte con los pueblos de Santa María Tecuanulco y San Jerónimo Amanalco, solicitaron al Departamento Agrario la confirmación y titulación de los terrenos comunales que rodeaban el pueblo (*Gaceta del Gobierno*, 1963). Para 1966, después de las investigaciones de rigor, se procedió a la confirmación y titulación de 1736 ha. de terrenos comunales en favor del pueblo de Santa Catarina del Monte (*Diario Oficial*, 1966).

La situación resultante de estos procesos, es que los campesinos que sólo son comuneros, únicamente pueden utilizar los recursos forestales (extracción de leña, madera y carbón) que quedan dentro de los límites de los terrenos comunales; asimismo, las personas que sólo son ejidatarios se limitan exclusivamente a la utilización de los recursos forestales que quedan dentro de los límites de los terrenos ejidales. Desde el punto de vista agrícola las tierras de temporal más productivas son las que se encuentran dentro de las propiedades ejidales. Es por esto, que los campesinos que son ejidatarios y comuneros están en una situación más ventajosa que los que no lo son, pues tienen derecho a utilizar los recursos agrícolas y forestales ejidales y comunales (González, 1992).

Además, las tierras agrícolas que se encuentran dentro de los límites comunales son de propiedad privada; mientras que las tierras agrícolas ejidales, están sujetas a las limitaciones y modalidades que establece la Ley Agraria. Esta circunstancia permite que las tierras agrícolas de temporal dentro de los límites comunales puedan ser dejadas en barbecho por varios años sin que por ello sean afectadas.

Conclusión

El lógico desarrollo de las haciendas tenía su concomitante en el despojo del recurso tierra de las comunidades indígenas, así a lo largo de los tres siglos de funcionamiento de este tipo de empresas logró reducir los recursos necesarios de autoabasto de las comunidades, para lograr la integración de la fuerza de trabajo campesina a los objetivos

económicos de este tipo de empresas, en el marco de las relaciones coloniales de la Nueva España y del México independiente, con los intereses de las grandes metrópolis. Como resultado de la Revolución Mexicana y más específicamente de la Reforma Agraria, las comunidades campesinas indígenas tuvieron la oportunidad de recuperar parte de los recursos alguna vez perdidos, y así integrarse bajo nuevas condiciones a un sistema económico que a su vez estaba bajo condiciones altamente cambiantes.

Es claro que el proceso de cambio en la utilización del ambiente, en el pueblo de Santa Catarina está dado por el acceso a tierras y agua para riego, así como la disponibilidad de una gama de recursos forestales; y además por la existencia de vías de comunicación que permiten entrar en contacto con el ámbito mercantil de las ciudades de Texcoco y México. Aspectos todos que interactúan recíprocamente para moldear los procesos adaptativos dentro del ecosistema de esta comunidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Archivo General de la Nación (AGN), *Ramo de Tierras*, tomo 1708, legajo 3.
- ANÓNIMO, "Estadística del Departamento de México", *Anales del Ministerio de Fomento*, México, t. I, 23-726.
- COY, P. s/f. "The social organization of a mexican irrigation village and its historical antecedents".
- Diario Oficial de la Federación*, "Resolución en el expediente de dotación 1927 de ejidos al pueblo de Santa Catarina, Estado de México", México, t. XLIV (36), 1-5.
- 1966 "Resolución sobre el conflicto por límites y reconocimiento y titulación de bienes comunales del poblado de Santa Catarina del Monte, en Texcoco, Méx.", México, 28 de mayo, p. 6-9.
- Dirección General de Estadística, "El Censo General de la República Mexicana, Estado de México, 1900", Secretaría de Fomento, Colonización e Industria, México.
- Gaceta del Gobierno*, "Resolución definitiva en el expediente sobre dotación 1935 de aguas, a los vecinos del poblado de Santa Catarina del Monte, Municipio de Texcoco", Estado de México, t. XXXIX (12), 1-2.

- 1963 "Solicitud de instauración del expediente de confirmación y titulación de bienes comunales, formuladas por vecinos de Santa Catarina del Monte, Municipio de Texcoco", Estado de México, t. xcv (20), 1-2.
- GIBSON, C., *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, México, Siglo XXI Eds., 531 p.
- GONZÁLEZ, J., "Notas sobre etnomicología náhuatl", *Boletín de la Sociedad Mexicana de Mic.*, 17, 181, 186.
- GONZÁLEZ, J., *Medicinal plants management in a náhuatl peasant community*, en R. Rhoades, V. Sandoval y C. Bagalanon (eds.) UPWARD Best Papers Awards 1990, Los Banos, Laguna, Filipinas, p. 1-12.
- GONZÁLEZ, J., "El manejo de los recursos naturales renovables en una comunidad indígena náhuatl", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 22, 445-459.
- GONZÁLEZ, S., "Chapingo", en E. Semo (coord.), "Siete ensayos sobre la hacienda mexicana, 1780-1880", México, SEP-INAH, p. 19-39 [Colección Científica].
- PALERM, A. y E. Wolf, "Agricultura de riego en el viejo señorío del Acolhuacan", en *Agricultura y Civilización en Mesoamérica*, México, SepSetentas, p. 128-148.
- PALERM, J., "El Acolhuacan septentrional, problemáticas y proposiciones para un estudio diacrónico", en *Equiparación de modelos teóricos y la evolución concreta de un área, el Acolhuacan septentrional (Tres ensayos)*, México, Universidad Iberoamericana, Antropología Social, Tesina, p. 91-181.
- PÉREZ, M., *Población y sociedad, cuatro comunidades del Acolhuacan*, México, SEP/INAH, Centro de Investigaciones Superiores, 228 p.
- POMAR, J., *Relación de Texcoco (siglo XVI)*, México, [Biblioteca Enciclopédica del Estado de México], 69 p.
- RIVERA CAMBAS, M., *Viaje a través del Estado de México*, México, 294 p. 1972
- SEMO, E., "Introducción", en E. Semo (coord.), *Siete ensayos sobre la hacienda mexicana, 1780-1880*, México, SEP/INAH, p. 9-18, [Colección Científica].
- VILLASEÑOR Y SÁNCHEZ, J., *Theatro Americano, descripción general de los Reynos y Provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones (1746)*, México, Ed. Nacional, 382 p.

APORTACIONES RECIENTES SOBRE:
SOCIEDAD Y CULTURA INDÍGENAS
EN EL MÉXICO COLONIAL
LA PERSPECTIVA DE LOS TESTIMONIOS EN NÁHUATL

MIGUEL LEÓN-PORTILLA

The Nahuas after the Conquest. A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteen Through Eighteen Centuries. By James Lockhart (Stanford: Stanford University Press, 1992).

· *Colonial Culhuacan, 1580-1600. A Social History of an Aztec Town.* By Susan L. Cline (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1986).

Indigenous Rulers. An Ethnohistory of Town Government in Colonial Cuernavaca. By Robert Haskett (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1991).

Chimalpahin and the Kingdoms of Chalco. By Susan Schroeder (Tucson: The University of Arizona Press, 1991).

En colaboración con muy distinguidos nahuatlertos —Arthur J. O. Anderson, Frances Karttunen y Frances Berdan— James Lockhart sacó a luz en 1976 dos volúmenes *Beyond the Codices. The Nahua View of Colonial Mexico* (Los Ángeles: University of California Press) y *Náhuatl in the Middle Years* (Los Ángeles: University of California Press). A partir de ese año James Lockhart, que antes había cultivado otros muy diferentes campos de la historia, no sólo se ha dedicado plenamente al estudio de la rica documentación en náhuatl del periodo colonial sino que “ha creado escuela”, formando a varios investigadores.

Los libros que comentaré en este ensayo integran las más recientes aportaciones del propio Lockhart y de sus antiguos estudiantes, Susan

L. Cline, Robert Haskett y Susan Schroeder. Antes, sin embargo, de describir y valorar el contenido de estas obras, muy particularmente la de Lockhart, creo pertinente situar su sentido y enfoque en el contexto de otras investigaciones. Me refiero a las que, acudiendo a testimonios nahuas, se han dirigido a conocer las perspectivas indígenas sobre diversos aspectos y momentos de su historia y su cultura. Efectivamente esto es lo que Lockhart y sus antiguos estudiantes están realizando ahora, tomando como fuentes numerosos documentos redactados por nahuas en su propia lengua.

En busca del punto de vista indígena

Hubo de transcurrir mucho tiempo para que se tomara conciencia de que había testimonios indígenas dignos de atenta consideración para enterarse de cómo vieron los vencidos la Conquista. De su existencia habían hablado, entre otros, fray Toribio de Benavente Motolinía en su *Historia de las Indias de Nueva España* y fray Juan de Torquemada en la *Monarquía Indiana*.¹ Y nada menos que fray Bernardino de Sahagún había incluido en el libro xii de su *Historia General de las cosas de Nueva España* una versión preparada por él de un largo texto en náhuatl con testimonios tlatelolcas acerca de la invasión consumada por los hombres de Castilla. Sin embargo, no fue sino hasta 1959 cuando, con la publicación que hicimos Ángel Ma. Garibay y yo de *Visión de los vencidos*, se tomó amplia conciencia de que en varios códices y textos nahuas se abría la posibilidad de acercarse al punto de vista indígena.

Y también ha sido necesario un sostenido esfuerzo, filológico, lingüístico e histórico —en el que tuvieron enorme importancia los trabajos de Garibay, en especial su *Historia de la literatura náhuatl* (1953-1954)— para mostrar que la documentación en dicha lengua, puesta ya en escritura alfabética, puede arrojar luz para acercarse al conocimiento de la cultura anterior al encuentro y también a lo que se produjo después de éste.

En uno y otro casos el estudio y aprovechamiento de las fuentes portadoras de la perspectiva indígena ha sido enriquecedor. Si bien se mira, la existencia de este género de testimonios no debió tenerse como algo extraño o inesperado. En realidad los mesoamericanos, que habían de-

¹ Las referencias bibliográficas completas de todos los trabajos que se citan pueden consultarse en el libro de Ascensión H. de León-Portilla, *Tepuztlahcuilollí. Impresos en náhuatl. Historia y bibliografía*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Institutos de Investigaciones Históricas y Filológicas, 1988.

sarrollado precisos sistemas calendáricos y asimismo formas de escritura —completa en sentido estricto, la de los mayas y, de menores recursos, otras como la de los nahuas— estaban habituados a llevar el registro de aconteceres pasados y de otras materias como tributos, límites de tierras, mapas e itinerarios, cómputos calendáricos, formas de culto a sus dioses... Tanto en sus códices o libros, como en los relatos tradicionales, preservaban el recuerdo de aquello que les era particularmente significativo e incluso otras formas de expresión ligadas a sus creencias, prácticas y, en suma, a su ser cultural y social.

Pues bien, así como después del encuentro algunos indígenas confiaron a la escritura alfábética testimonios en náhuatl y en menor número en maya y otras lenguas, sobre lo que fue para ellos la Conquista y acerca de diversos aspectos de su pasado prehispánico, otro tanto ocurrió, pero con mayor abundancia, respecto de un sin fin de asuntos a lo largo de los tres siglos de la Nueva España.

Esto fue posible gracias a que, desde tempranas fechas, no pocos indígenas aprendieron en las escuelas de los frailes el arte de la escritura al modo europeo. Se produjo así un impresionante caudal de documentos, redactados por escribanos nahuas en su lengua aun en lugares donde ésta sólo era conocida por un número reducido de personas. El náhuatl, que había sido *lingua franca* en Mesoamérica prehispánica, continuó siéndolo, llegando a alcanzar incluso mayor difusión en el México colonial. Para dar un ejemplo, recordaré que se conservan documentos en náhuatl escritos durante el periodo colonial en varios lugares de Oaxaca, Chiapas, Tabasco, Guatemala y aun en apartadas regiones del norte como en Nombre de Dios, Durango, y en otros de Coahuila y Tamaulipas.

De la copiosa documentación nahua del periodo colonial se habían publicado muestras muy importantes, entre ellas varias cartas de indígenas. En la obra conocida como *Cartas de Indias* hay una en náhuatl en reproducción facsimilar (Justo Zaragoza, 1877, 367-368, 400-406 y facsímile "U"). Por su parte, Alberto Santoscoy, al publicar una colección de documentos relacionados con Nayarit, tomó en cuenta varias cartas en náhuatl dirigidas al obispo de Guadalajara Juan Ruiz Colmenero (Santoscoy, 1899, 1-6). Igualmente interesó a Francisco del Paso y Troncoso reunir para su *Epistolario de la Nueva España* un cierto número de cartas de prominentes nahuas (Paso y Troncoso, 1942, xvi 63-76, 82-83).

Confirmación del interés que se iba despertando por la documentación en náhuatl del periodo colonial nos la ofrece la magna obra de

Manuel Gamio, *La Población del Valle de Teotihuacán*. En ella José María Arreola incluyó un interesante conjunto de diecisiete documentos en náhuatl procedentes de esa región y de los siglos XVI a XVIII (1922, II, 549, 549-594). A su vez Mariano Cuevas reunió otros textos nahuas, entre ellos un testamento, en su *Álbum Histórico Guadalupano del Cuarto Centenario* (1930, 21 y *passim*). También Robert H. Barlow dio atención a estas producciones—testamentos, memoriales, cartas, títulos de tierras, quejas y peticiones—varios de los cuales publicó y en algunos casos aprovechó como fuentes, por ejemplo en sus trabajos acerca de la historia colonial de Tlatelolco (Barlow, 1943; 1944, 173-182; 1945, 62-64; 1946, 38-48; 1946, 55-64; 1949, 42-52; 1961, 95-110...).

A estas aportaciones se han sumado las de quienes continuaron sacando a luz, comentando o aprovechando el contenido de otros escritos en náhuatl del periodo colonial. Entre ellos están Byron McAfee, que dio a conocer títulos de tierras de Tetzcotzinco (1946, 11-127); Arnulfo Velasco, otros títulos asimismo de tierras, de Cuernavaca (1947, 215-222); Ángel Ma. Garibay, otra documentación de Metepec (1949); Charles E. Gibson para su obra *Tlaxcala en el siglo XVI* (1952); Juan A. Hasler, de la región de Misantla en Veracruz (1958, 209-302); Luis Reyes García con sus trabajos sobre documentación nahua de Chiapas (1961, 161-166) y más copiosamente de Cuauhtinchan (1972, 245-313 y 1978); Jacqueline de Durand-Forest, que publicó y comentó un testamento de 1623 (1962, 129-158); Günter Zimmermann, varias cartas de indios nobles (1970); Pedro Carrasco sobre un *calpulli* de Molotla, Morelos (1972, 225-244) y, con Jesús Monjarás, sobre Coyoacán (1975 y 1976); Annelise Mönnich en relación con un *tlalamatl*, papel de tierras de Ocoyoacac (1974, 167-182); Fernando Horcasitas, *Teatro náhuatl* (1974); Miguel León-Portilla sobre testamentos (1976, 11-31) y varias cartas y papeles de tierras (1978, 35-47; 1979, 119-122; 1980, 13-19; 1980, 89-93).

Como puede verse, cuando James Lockhart, en colaboración con J. O. Anderson, Frances Berdan y Frances Karttunen publicaron en 1976 los dos libros ya mencionados, había numerosos antecedentes de ese interés por la documentación en náhuatl de los siglos novohispanos. Y también lo había por conocer, en función de los testimonios existentes en esa lengua los puntos de vista indígena. Esto, lejos de restar merecimientos a lo que ha venido a ser renovado y más amplio esfuerzo de Lockhart, muestra cómo, contra lo que a veces se cree, ha habido con todos los altibajos que se quiera, una cierta continuidad en las investi-

gaciones sobre la cultura indígena que ofrece el más copioso conjunto de testimonios en su propia lengua, referentes a su pasado prehispánico, a la Conquista y al periodo colonial. Por fortuna, el náhuatl, que se mantiene hablado por cerca de millón y medio de personas, vuelve a ser hoy objeto de cultivo. En él escritores indígenas están produciendo ahora nuevas formas de expresión literaria.

*The Nahuas after the Conquest, culminación
de quince años de trabajo*

La aparición del libro *The Nahuas after the Conquest* de James Lockhart (1992), como él mismo lo anunció en *Nahuas and Spaniards* (1991), es "la culminación provisional de quince años o más de trabajo acerca de la historia social en general y cultural de los indígenas del México central durante los tres primeros siglos que siguieron al contacto" (p. xi). Efectivamente, Lockhart con una dedicación ejemplar, desde mediados de los setentas, se ha acercado a un copioso conjunto de documentos principalmente en náhuatl, que ha traducido y estudiado. De esa rica documentación se ha servido luego para iluminar —en busca siempre de la perspectiva indígena— importantes aspectos de la historia social y cultural de los propios nahuas, y en algunos puntos también de los no-nahuas, habitantes asimismo de la región central de México durante el periodo colonial.

Pero además de dedicarse a esto, aportando un considerable número de obras —libros y artículos— que antecedieron a éste, Lockhart ha formado, como dije, a varios estudiantes suyos que se han distinguido ya por sus trabajos. Además de los tres de cuyas aportaciones también me ocuparé, debo mencionar a Stephanie G. Wood y Rebeca Horn.

Para quienes nos hemos dedicado al estudio del pasado de los pueblos nahuas, inquiriendo de modo especial en la documentación que nos dejaron y que nos permite la búsqueda de la visión que tuvieron ellos sobre cultura e historia, la aportación de James Lockhart como investigador y como formador de investigadores merece el mayor reconocimiento.

Lockhart y sus antiguos estudiantes laboran con rigor metodológico; sólida preparación lingüística como conocedores del náhuatl; filológica, de estudiosos de la documentación en dicha lengua, y de escudriñadores de la complejidad de significaciones inherentes a esas fuentes que analizan con sentido crítico. Así capacitados, pueden aprovecharlas para iluminar las situaciones y contextos históricos en que se produjeron.

En ocho amplios capítulos o partes —además de una introducción y conclusión— distribuye Lockhart este *magnum opus* de 650 páginas. Discurre al principio sobre cuáles son sus propósitos. Quiere ir más allá de los que han estudiado a la sociedad y cultura indígena del centro de México acudiendo meramente a fuentes en español. Proceder así, lo expresa con razón, ha resultado en grandes limitaciones y aun distorsiones.

Abarcando en su estudio sobre sociedad y cultura nahuas, desde la perspectiva de sus propios testimonios, el amplio periodo de 1545 a 1770, cubre asimismo un ámbito geográfico relativamente extenso con especial énfasis en lugares bien documentados como Coyoacán, Culhuacán, Cuauhtinchan, Tlaxcala, Valle de Toluca y otros. “Los ocho capítulos del libro —nos dice— tratan sobre temas en todos los campos de la sociedad nahua (incluyendo vida social y política), y cultura (que considero es el saber en común de la sociedad y es, por esto, inseparable de ella), respecto de los cuales las fuentes en náhuatl proporcionan información sistemática” (p. 9).

Elemento muy importante, que destaca Lockhart desde un principio, es que, en varios casos, al estudiar la organización social, familiar, las diferencias sociales, la tierra y el mantenimiento, la vida religiosa, el lenguaje y sistemas de escritura, la documentación muestra que tuvieron ellas persistencia y formas paralelas de evolución a través del tiempo. Por mi parte añadiré que, incluso para comprender formas de proceder, creencias y otros fenómenos sociales y aun políticos del México moderno, los documentos y los análisis que presenta aquí Lockhart pueden ser particularmente reveladores. Ello refuerza la persuasión de que, sin minusvalorar la gran influencia ejercida por la cultura hispánica, perviven en México no pocos elementos y rasgos muy significativos del legado indígena.

Con buen acuerdo, al citar en versión al inglés sus diversas fuentes, ofrece además en notas los correspondientes originales en náhuatl. A tal grado es rico el contenido de esta obra que, como su autor lo insinúa, cada uno de sus capítulos viene a ser como el resumen de otros tantos libros. Por esto sólo me será posible poner aquí de relieve algunos puntos que considero de especial interés.

A pesar de las imposiciones de todo tipo que trajo consigo el régimen español, podemos comprobar a través de los testimonios que Lockhart analiza, que la institución del *altepetl*, que describe como “el estado étnico”, alcanzó a perdurar con muchos de sus atributos originales. Los españoles vieron en el *altepetl* a un *pueblo*, tanto en el sentido de una

entidad social como en el de su relación geográfica no sólo con el espacio donde existía su *población*, sino más ampliamente con aquel sobre el cual se ejercía jurisdicción, al modo de los municipios. Esta correspondencia conceptual se refleja en la práctica en la preservación del *altepetl*. Abarcaba éste su territorio, las partes del mismo, los *calpulli* y *tlaxilacalli*, y una autoridad, la del antiguo *thahtoani*, ya que sólo donde lo había habido perduró el *altepetl*, así como el funcionamiento de muchos cargos y actividades de modo rotatorio a la manera antigua.

El análisis que hace luego de algunos *altepetl* particularmente complejos en los que se mantuvo el viejo carácter étnico, es de particular interés. Tal es el caso de los *altepetl* de Tlaxcala, Chalco, Tezcoco, Cuauhtinchan y Tenochtitlan-Tlatelolco. Su estudio muestra que los españoles respetaron en general las características de cada uno de tales antiguos *altepetl*, por supuesto en cuanto parcialidades indígenas, dentro del concepto de la “república de los indios”.

Los análisis que ofrece aquí sobre las formas y procesos de elección de autoridades indígenas son de interés por sí mismos y también por la luz que pueden arrojar para comprender arraigadas supervivencias en el México contemporáneo. Otros temas dignos de atención son el del empleo de designaciones españolas como “cabildo, alcaldes y regidores”, aplicadas a funcionarios del *altepetl*, así como el de la perduración “del sistema mixto de gobierno local que comenzó a existir en el México central hacia 1580 o antes y que continuó hasta el tiempo de la independencia mexicana” (p. 47).

Lo que Lockhart nos presenta en este capítulo, que es como una síntesis de lo que ha encontrado en sus estudios sobre la documentación en náhuatl, guarda estrecha relación con el contenido del libro de Robert Haskett, *Indigenous Rulers* que, como se indica en su subtítulo es una “etnohistoria del gobierno del pueblo” —en el sentido del *altepetl*— en la Cuernavaca Colonial. Partiendo de una breve exposición de lo que era la organización política de esa región antes de la Conquista, describe luego las peculiaridades del régimen que, con variaciones a través del tiempo, se implantó allí en el periodo novohispano. Atención especial recibe la situación que tuvo Cuernavaca como parte del Marquesado de Hernán Cortés.

También dedica Haskett amplio espacio al tema de los procesos electorales. Al tratar de ellos nota que “de las varias formas de gobierno que se impusieron a los señores indígenas durante el periodo de la conquista [sic por el de la Colonia], ninguno fue particularmente tan da-

ñino a las prácticas tradicionales como el requerimiento de que los funcionarios del pueblo fueran elegidos" (p. 26).

El análisis pormenorizado, apoyado siempre en documentación náhuatl, es de interés por sí mismo y también, como el correspondiente de Lockhart, por la luz que arroja sobre supervivencias que hasta hoy son identificables en algunos aspectos del sistema político mexicano. Un estira y afloja entre las "estrategias indígenas" y los propósitos de las autoridades superiores de controlar las elecciones", se nos torna visible a través de las fuentes.

La operación del gobierno del "pueblo", las actuaciones, actitudes y obligaciones de los funcionarios, así como las "carreras" o preparación de los mismos, en sus múltiples interrelaciones con el medio social y cultural en que vivían y actuaban —todo ello en un esfuerzo por adaptarse a lo que fueron las imposiciones de la que llama Haskett "conquista cultural"— integran el contenido bien estructurado de esta obra. Muestra ella ciertamente en microcosmos o microhistoria las potencialidades de fuentes antes poco tomadas en cuenta. Notaré, por cierto, que el autor no pudo ya tomar en cuenta la aportación de Juan Dubernard que reunió varios documentos asimismo en náhuatl, en el que intituló *Códices de Cuernavaca y unos títulos de sus pueblos* (Méjico, Miguel Ángel Porrúa, Grupo Editorial, 1991). Si ello resulta explicable por la fecha de su publicación de ese trabajo, es en cambio un poco extraño que no tome en cuenta las aportaciones de Eike Hinz y otros, *Aztekischen Zensus. Zur indianischen Wirtschaft und Gesellschaft in Marquesado un. 1540*, 2 vols. Verlag für Ethnologie Hannover, 1983, y de Ismael Díaz Cadena, *Libro de tributos del Marquesado del Valle*, texto en español y náhuatl, Méjico, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1978. Aunque no versan ellas precisamente sobre Cuernavaca, guardan relación con el tema de los tributos en fecha muy temprana y acerca de lugares no alejados dentro del Marquesado.

A otro de los libros cuyo título he dado ya —dispuesto por otra antigua estudiante de Lockhart— interesa volver ahora la atención. Es este el de Susan Schroeder, sobre Chimalpahin y el reino de Chalco. Partiendo de doble género de documentación —las relaciones de Chimalpahin y otros documentos en náhuatl— reconstruye la historia de Chalco, sobre todo en sus aspectos sociopolíticos.

Distribuido su trabajo en cuatro partes, en la primera abarca lo concerniente a la vida de Chimalpahin y a la descripción del ámbito del que era originario, la región de Amaquemecan Chalco. En tres diagramas nos da allí otros tantos logros de su investigación: la genealogía

de Chimalpahin; el elenco de los informantes que tuvo éste con el género de noticias que de ellos recibió, y la historia y vicisitudes de sus propias obras.

Aunque el trabajo de Schroeder difiere por su objeto, sus fuentes y marco temporal, del que Haskett es autor, sin embargo, también en él se percibe la metodología de Lockhart. Ello es visible en las partes segunda y tercera, sobre la evolución y estructura de los señoríos, hasta llegar al "Gran reino de Chalco". El estudio de las unidades sociopolíticas y de los varios grupos en el dicho "gran reino" lo lleva a cabo la autora, atendiendo asimismo a la formación, ubicación y funcionamiento del *altepetl*. En relación con él estudia luego, como lo hacen Lockhart y Haskett, los cargos y rangos sociales, así como los atributos de los funcionarios políticos.

Las comparaciones que pueden hacerse a partir de lo estudiado acerca de Amecamecan Chalco con lo que se sabe sobre otros señoríos, tanto en la época prehispánica como colonial, las señala Schroeder en la cuarta parte del libro. Contrastes y semejanzas la llevan a planteamientos sobre temas por investigar. El libro es realmente aportación valiosa, otra primicia en este género de indagaciones.

Casa, familia, diferenciación social, tenencia de la tierra y mantenimiento

Volviendo ahora a la obra de Lockhart, de la que he analizado lo que expone sobre el *altepetl*, encontramos que sus tres siguientes capítulos abarcan otros aspectos de lo que fue la sociedad nahua en esos tres siglos. Del que versa sobre la casa y la familia diré que conlleva triple género de aportaciones. Por una parte está la que versa sobre la estructuración de la familia, abarcando a quienes integran tal unidad y a lo que es la casa y otras pertenencias de los mismos. Considera enseguida varios aspectos de la terminología de parentesco y, finalmente lo que es la interacción en la vida familiar.

Inquiriendo sobre cuál puede ser el vocablo nahua que tenga connotaciones semejantes al del inglés *household*, aduce varios, entre ellos *cencalli*, que traduce como "una casa", pero que también podría entenderse como "el conjunto de la casa". Atiende también a otros vocablos como *cencaltin*, "los que están en una casa"; *cemithualtin*, "los que están en un patio"; *cenyeliztli*, "acción de estar juntos"; *techan tlaca*, "la gente en la casa de alguien". Sin pronunciarse, se inclina por el difrasismo *quiahuatl*, *ithualli*, "salida, patio", cual si denotara, el con-

junto de los que salen y entran y tienen un lugar de convivencia en el patio.

Esta, que podría parecer discusión de poca importancia, tiene en realidad bastante interés. En el fondo, plantea un tema referente a la conceptualización en las diferentes culturas. La palabra inglesa *household*, que significa literalmente "lo que guarda o contiene la casa", connota tanto a la familia como a todo lo que es pertenencia suya. Por eso en los diccionarios inglés-español, no se da un equivalente único, sino que se ofrecen generalmente dos palabras, "casa, familia". En este sentido *cencalli*, entendido como "el conjunto de la casa", abarcando por supuesto a la familia que vive en ella, podría ser un equivalente aceptable.

Aduciendo varios textos (en particular testamentos y otros del Ramo de Tierras), describe luego, tanto en lo material como en lo sociocultural, la estructura o composición de la que obviamente es esta unidad primaria. Con tal propósito reproduce varios planos de casas y ofrece ejemplos interesantes, uno en particular, el de Juan de San Pedro de Culhuacán que permite seguir lo que fue la evolución de una familia, incluyendo la de sus propiedades.

En el análisis de la terminología de parentesco no en abstracto, sino como se presenta en los testimonios en náhuatl, establece varias precisiones y corrige interpretaciones de estudiosos como Jerome Offner, que se había ocupado de este tema en relación con Tezoco.

El análisis del acercamiento intercultural, que es uno de los intereses de Lockhart, se torna patente en este mismo capítulo, al tratar acerca de "la evolución de los patrones del nombre", es decir en los nombres y apellidos que fueron adoptando los indígenas. La persistencia de un grupo o estrato superior con antecedentes prehispánicos, aunque parecería contradecir lo anterior, más bien corrobora que también en ello hubo, con el paso del tiempo, fusión de elementos culturales. El estudio de los puntos de vista indígena acerca de aspectos como éste y otros —sobre los que versan los siguientes capítulos de este libro— como la tenencia de la tierra, ejercicio del derecho y vida religiosa, lleva a conclusiones que difieren de las interpretaciones formuladas con frecuencia por estudiosos de la sociedad y la cultura novohispanas que rechazan o minusvaloran la existencia de la asimilación de elementos culturales españoles y la sagaz adaptación a los mismos por parte de los nahuas. Caso interesante, por haber postulado una interpretación parecida a la de Lockhart, lo ofrecen los trabajos de síntesis histórica de Colin McLachhan y Jaime E. Rodríguez. Consideran ellos en *The Forging*

of the Cosmic Race. A Reinterpretation of Colonial Mexico (Berkeley, 1980), que, durante los tres siglos novohispanos, se desarrollaron procesos que fueron forjando la fisonomía o “ser histórico” de México, acercando culturalmente a los varios grupos étnicos que vivían en él.

En ocasiones el lector de esta obra podrá lamentarse de que Lockhart haga referencia a textos que no analiza. Un ejemplo lo tenemos en la nota 115 de este capítulo en la que alude a un documento escrito en Xochimilco en 1586 en el que, nos dice, hay un diálogo en que se describe una escena ante el lecho de muerte de una mujer de noble linaje.

Al pasar al capítulo que enuncia como “Diferenciación social”, Lockhart hace una afirmación que, con variantes, reaparece en varios lugares de su libro: “los españoles del siglo XVI encontraron en el México central una sociedad notablemente parecida a la suya” (p. 94). A mi parecer, aunque luego matiza y precisa tal aseveración, formularla, como lo hace aquí al tratar de los estamentos o diferencias sociales, puede conducir a equívocos. En el caso de la España del siglo XVI no hay duda de la existencia de clases sociales plenamente diferenciadas. En el del México indígena, aunque como él señala “la población estaba dividida en dos categorías hereditarias fundamentales, nobles y plebeyos” (p. 94), continúa discutiéndose, como lo hace, entre otros, Pedro Carrasco, aspectos problemáticos en tal diferenciación. Desde luego que comarto en todo el parecer de Lockhart en el sentido de que “nada hay, ni en los testimonios en español o en náhuatl que justifique la interpretación, a la que todavía se adhieren algunos, de que la sociedad indígena era, o recientemente había sido, igualitaria” (p. 94). Una vez más, en este capítulo la riqueza de información que se deriva de las fuentes contribuye a precisar la terminología indígena y a penetrar en las complejidades inherentes a los atributos de los distintos rangos sociales y políticos.

El tema de la tierra y el mantenimiento es otro de los polos de atención en el trabajo de Lockhart. En él abarca asuntos de tanta complejidad como el de la tenencia de la tierra, la estructura de las posesiones individuales, los diversos géneros de tierras en razón de sus poseedores, la problemática que se dejó sentir en esto al imponerse el régimen colonial, así como otros varios aspectos de la vida económica y la cultura material. Reconoce Lockhart que precisamente sobre esto último, en particular precios, técnicas de producción y distribución, son pocas las referencias que existen en la documentación en náhuatl. En cambio, acerca de tenencia de la tierra, la información es mucho más amplia.

En su opinión "las prácticas anteriores a la Conquista relacionadas con la tierra, fueron tan importantes para la tenencia de la misma en la etapa colonial, como lo fue el *altepetl* para la vida política posterior a la Conquista" (p. 141).

Esta afirmación la documenta ampliamente. Y puede añadirse que, con base en las fuentes aducidas, ilumina aspectos tanto del pasado prehispánico como algunos incluso que han sobrevivido de varios modos en el México moderno. Un punto de gran interés es el de su discusión sobre la tenencia en forma comunal, pero a la vez la existencia de posesión a título individual. En su opinión se manifiesta ella en la posibilidad de ventas (*tlalcohualli*) de tierras, según lo muestran varios textos que analiza. La cuestión crucial en este punto es poder deslindar lo prehispánico de aquello que comenzó desde tempranas fechas a verse influido por el derecho y las prácticas introducidas a partir de la Conquista. La cuestión tiene paralelos con la de poder distinguir en las producciones literarias —cantares, discursos, relatos, leyendas...—, entre lo que proviene de la tradición indígena autónoma y lo que es ya de infiltración española. Por mi parte coincido con Lockhart en que los textos nahuas que estudia, aunque son de procedencia colonial, reflejan no pocos aspectos de lo prehispánico. Sin duda estamos aquí ante cuestiones para cuyo esclarecimiento se requiere la máxima cautela.

Los testamentos como fuente para el estudio de la historia social y cultural del altepetl

Tanto en lo referente a la tierra, mantenimiento y vida económica en general, como en relación con los temas que constituyen materia de otros capítulos —la vida religiosa, lengua y formas de escritura— hay un género de fuentes a las que acude el autor como de particular interés. En ellas, de modo a veces implícito, se proporciona rica información. Son éstas los testamentos en náhuatl, que se redactaron desde el siglo XVI hasta el XVIII. Entra aquí de lleno el libro de Susan L. Cline, otra antigua discípula de Lockhart, sobre Culhuacán colonial, 1580-1600. Como ella lo indica desde su prefacio, fuentes primarias que hacen posible estudiar la historia social de ese *altepetl* es un conjunto de testamentos de indígenas, sesenta y cinco, y otros documentos relacionados, provenientes de entre 1572 y 1606.

Algunos años antes, la misma Susan L. Cline y yo habíamos publicado un volumen, *The Testaments of Culhuacan*. (Los Ángeles, University of California Press 1984) en el que, precedidos de breve intro-

ducción se incluye la paleografía y traducción al inglés de esos testamentos que, por una verdadera fortuna, se conservan incluidos en un libro que perteneció a la parroquia agustina de Culhuacán. Dicho volumen se conserva ahora en la Biblioteca de la Universidad Iberoamericana en la ciudad de México. Asombra percatarse del cúmulo tan grande de información que es posible derivar de estos testamentos y asimismo de otros que se conocen.

Como lo señala Cline, quien otorga un testamento se expresa y toma decisiones "al borde de la muerte" (p. 13). Verosímil es que quien contempla así ya su existencia casi *sub luce aeternitatis*, pensando que pronto va a ser juzgado por Dios, sea sincero y justo en lo que dice manifestando su voluntad. Ello confiere una particular significación a los testamentos. Esta institución la hicieron suya los indígenas, sobre todo los de noble linaje, adoptando casi siempre el modelo de los testamentos españoles.

Como lo muestran Cline, y también Lockhart y Haskett en sus respectivas obras, los testamentos arrojan luz para conocer diversos aspectos de la organización familiar, los rangos y *status* de las diversas personas, sus recursos económicos, incluyendo lo concerniente a la tenencia de la tierra. Cline destaca en particular que los testamentos también pueden ser fuentes para esclarecer algunos aspectos relacionados con la administración, tanto civil como religiosa, del lugar en que se otorgaron. A ello dedica así el capítulo IV de su libro bajo el título de "Gobierno del pueblo". El hecho de que en los testamentos de Culhuacán aparecen no pocas personas ligadas por vínculos familiares, le permite también poner al descubierto interesantes aspectos del *tlacamecayotl*, es decir las genealogías de esa gente noble de Culhuacán. Ello la lleva a precisiones incluso respecto de terminología.

Recrea asimismo la imagen del *status* de quienes se ven envueltos en estos testamentos. Tal *status* tiene mucho que ver con las profesiones y ocupaciones de los testadores, varios de los cuales aparecen como *pochtecas* o comerciantes, en tanto que otros tenían diversas profesiones y, en el caso de mujeres, su actividad consistía en atender sobre todo a los asuntos de sus respectivas familias. La variedad de sus posesiones es también una revelación. Los testamentos describen a veces cómo eran sus casas, tierras, chinampas; qué objetos tenían en sus casas, muebles, joyas, ropas, vasijas, utensilios, cuchillos, tijeras, sierras, hachas, incluyendo en algunos casos libros. Al describir las casas se señala con frecuencia cuántos cuartos tienen, si hay en ellos algún *tapanco*, baño de *temazcal*, un granero o *cuescomate*.

La afortunada existencia de un *corpus* documental como este de Culhuacán ha hecho posible que, con ese conjunto de testamentos, expresados desde la perspectiva de la muerte, Susan Cline haya podido elaborar esta microhistoria de Culhuacán hacia fines del siglo XVI y principios del XVII. La obra es ejemplar aportación de lo mucho que puede obtenerse del caudal de documentos que se conservan en náhuatl, en este caso particular, aunque no exclusivamente, sí en gran parte de testamentos.

Otros aspectos de la historia social y cultural estudiados desde la perspectiva de los testimonios indígenas

Un aspecto es el de la historia religiosa de los indígenas novohispanos. Como lo nota Lockhart, esta historia religiosa "ha sido vista con frecuencia en términos de una resistencia exitosa o no frente a las campañas de conversión al cristianismo" (p. 203). La idea del autor es que también aquí puede verse que el, al menos aparente, éxito de las conversiones estuvo relacionado con la fuerza y la cohesión que en materia de conducta y creencias ejercía el *altepetl*. Reconociendo que la religión prehispánica incluía elementos sumamente arraigados, no duda en afirmar que los procesos de conversión forzada afectaron profundamente a las comunidades indígenas. Sin embargo, el hecho de que lo religioso había estado vinculado intensamente a la organización socio-política, es visto ahora como un factor que, en tanto que se preservó el *altepetl*, implicó un reacomodo tanto político, como social y también religioso. En este contexto discute Lockhart el que llama "espectacular documento náhuatl", es decir el *Libro de los coloquios*, en el que recreó Sahagún algunas de las tempranas confrontaciones y diálogos entre franciscanos y sabios indígenas.

La documentación a la que acude abre también las puertas para estudiar las interrelaciones entre los que llama "la gente de la iglesia". Copiosa como es aquí la cosecha que hace a partir de sus fuentes, diré que podría haber abundado aún más, al tratar de las cofradías, en el papel de éstas en áreas como las de la asistencia a los enfermos e incluso su vinculación con los hospitales de indios. De esto conozco y he publicado algunos testimonios en náhuatl. También será de interés en este campo tomar en cuenta, al ocuparse de la vida religiosa de los nahuas, otro género de fuentes. Son ellas los sermonarios, confesionarios, doctrinas y otros materiales en náhuatl elaborados para la cristianización

de los indígenas. Aunque puede argüirse que dichos textos son obra de frailes, esto en varios casos es sólo verdad a medias. Recordemos que fray Juan Bautista en el prólogo a sus *Advertencias para los confesores de los naturales* (Tlatelolco, 1600), describe con pormenores la participación que tenían no pocos indígenas en la preparación de dichas obras. En ellas tenemos, una vez más, la interrelación del hombre náhuatl, si bien ha sido ya moldeado por los frailes, innegablemente mantiene aún elementos de su antigua cultura.

El tratamiento que concede Lockhart al culto de los santos, y en particular a la devoción de la Virgen de Guadalupe, es digno de atención. La riqueza y extensión de esta obra hace muy difícil comentar con detalle lo mucho que aporta en esta materia. Un ejemplo al menos traeré a la consideración. Es este el uso de vocablos, unas veces nahuas y otros préstamos del español, para designar conceptos fundamentales en el proceso de la cristianización. El autor atiende al uso o supresión de palabras como *teotl*, *tonantzin*, *teyolía* y paralelamente a los de Dios, madre de Dios, ánima, y otros con rica carga de connotaciones.

Hablar de esto me lleva a considerar, aun cuando sea sumariamente por razones de espacio, los restantes capítulos de este libro que versan sobre lenguaje, formas de escribir y formas de expresión. En relación con la lengua, documenta Lockhart tres etapas en la evolución del náhuatl durante el periodo colonial, a partir de lo que se conoce acerca del mismo al tiempo del contacto con los españoles. Baste decir acerca de esto que, al establecer al menos en principio estas etapas, siempre con el apoyo en las fuentes, abre camino el autor para nuevas formas de estudio diacrónico de esta lengua.

En su descripción de los rasgos característicos de ella en cada etapa, toma en cuenta, como era de esperarse, algunas de las variedades propias del habla en las distintas regiones en que mantuvo su vigencia. Entre las conclusiones a que llega está la de que “se perciben constantes... continuidades sin ruptura... que trascienden cualquier noción de etapas para no hablar de las muchas largas transiciones y sutiles cambios que hemos observado. Sin embargo, en su totalidad, la secuencia de las tres etapas en la experiencia del México central, durante el periodo que siguió a la Conquista, se refleja en la dimensión lingüística mucho más que en otros aspectos de la cultura” (p. 323). Una tabla que ofrece al final del correspondiente capítulo ilustra de manera muy clara los principales cambios en la evolución de esta lengua en las dichas tres etapas, es decir en aquellas en que ya se produjeron los cambios, o sea aproximadamente después de 1540-1550.

Al tema de la escritura dedica otro capítulo. Después de describir con brevedad lo que sabemos acerca de las representaciones pictoglíficas indígenas, entra ya Lockhart al tema de cómo y cuándo empezó a introducirse el alfabeto latino para representar los fonemas del náhuatl. No deja de reconocer por esto que el sistema pictográfico, con diversas formas de adaptación, perduró por algún tiempo, a veces estando presente al lado de la escritura alfábética en un mismo documento. En su opinión, “en un tiempo tan temprano como la mitad del siglo xvi el alfabetismo lleva amplia ventaja sobre el tratamiento pictórico y esto se incrementó con el paso de cada década” (p. 335). Y añade que el proceso de representar al náhuatl en escritura lineal alfábética, con algunas vacilaciones respecto al uso de determinadas letras para representar algunos fonemas, se inició a fines de los años treintas o principios de los cuarentas.

En este punto aduciré aquí la existencia de un documento que arroja nueva luz al respecto. Se trata de una información que promovió el obispo Juan de Zumárraga para defenderse de los cargos que en su contra había hecho el presidente de la primera Audiencia de México, Nuño Beltrán de Guzmán. En la dicha información, llevada a cabo el 11 de julio de 1531, toman parte personajes bien conocidos como Leonel de Cervantes, Gil González de Benavente, alcalde de la ciudad, Pedro Farfán Sánchez, procurador, los bachilleres Alonso Pérez y Juan de Ortega, García Olguín, regidor de la ciudad, que había participado en la captura de Cuauhtémoc, el dominico fray Domingo de Betanzos y otros varios más. Uno de los puntos acerca de los que se expresaron, fue precisamente el de la enseñanza de la gramática y el arte de escribir a los indígenas. Opinión convergente de todos los que declararon fue que, para ese año de 1531, ya se habían elaborado varios trabajos sobre la gramática o arte del náhuatl y que asimismo había ya muchos indígenas que escribían en náhuatl valiéndose del alfabeto.

Este importante testimonio, conservado en el Archivo General de Indias de Sevilla (Justicia 1006), demuestra que no sólo a partir de fines de los años treintas sino desde antes se produjeron ya textos en náhuatl redactados alfábeticamente. Si a mediados de 1531 había muchos que podían escribir el náhuatl, bien puede inferirse que ello comenzó a producirse por lo menos desde los últimos tres o cuatro años de la década anterior. Puedo recordar aquí que el doctor Francisco Morales ha preparado un estudio acerca de este testimonio, el cual se incluyó en el volumen 23 de *Estudios de Cultura Náhuatl* que apareció en 1993. Tan significativa aclaración viene a precisar un elemento

al que concede particular importancia Lockhart al ocuparse del inicio y desarrollo de la escritura alfabetica para la representación del náhuatl.

Versa el último capítulo de este libro sobre "Formas de expresión", abarcando bajo este rubro otros géneros de composiciones muy diferentes a las que hasta aquí ha atendido el autor. Tales géneros nos dice, "contienen un elevado cociente de reflexión intelectual cultural" (p. 375). Son ellos 1) historias, todas en forma de anales; 2) cantares; 3) teatro y 4) "títulos" tardíos de diversos *altepetl*. Precisa en seguida que no considera que estos géneros de producciones puedan situarse realmente en la categoría de "belles lettres" y añade que la única posible excepción serían tal vez las colecciones de cantares. Esta consideración parece obvia ya que, aunque no hay razón para aplicar a estos géneros nahuas de composición un concepto europeo que les es totalmente ajeno, no por ello resulta carente de sentido considerarlos, como lo hizo Ángel Ma. Garibay K., como pertenecientes a una "literatura náhuatl".

Otra afirmación, que conviene también matizar, es la de "que el proceso de elaboración de las requeridas ediciones y comentarios de gran calidad apenas ha comenzado" (p. 375). Esta aseveración se complementa con otra en la que Lockhart nos dice que, "por algo más de una década, yo y otros hemos estado estudiando detenidamente los géneros de documentos de la vida diaria, de interés cruciales en este libro, y ahora tenemos familiaridad con muchas de las sendas que ellos siguen. Sólo en los últimos cinco años poco más o menos, esta Nueva Filología, como yo llamo a este movimiento, ha comenzado a explorar textos de los géneros tradicionalmente más asociados con los que algunos piensan es alta cultura . . ." (p. 375).

Por mi parte pienso que las "necesarias ediciones y comentarios de gran calidad", de los que nos dice Lockhart apenas han comenzado a producirse, tienen ciertamente no pocos antecedentes asimismo de muy elevado valor que no pueden echarse por la borda. ¿Pensaría que las traducciones y comentarios de textos nahuas preparados por Eduard Seler, Francisco del Paso y Troncoso, Walter Lehmann, Gerd Kutscher, Ángel María Garibay K., Robert H. Barlow, Charles E. Dibble, Arthur J. O. Anderson, Günter Zimmermann, Jacqueline de Durand Forest, Fernando Horcasitas, Georges Baudot, Alfredo López Austin, Thelma Sullivan, Luis Reyes García, Jorge Klor de Alva y otros varios más no son trabajos filológicos de elevada calidad?

El tratamiento que concede luego al primero de los géneros que abarcan este capítulo, es decir los anales, constituye una adecuada visión de conjunto en la que abarca producciones anónimas y otras de cro-

nistas bien conocidos como Chimalpahin, Alvarado Tezozómoc y Ventura Zapata. Desde luego que la lista puede ampliarse pensando, por ejemplo, en el tezcocano Agustín de Ayala (cuyos anales nos son ya conocidos), Juan Bautista, el del "Diario", y Cristóbal del Castillo, entre otros. De cualquier forma la llamada de atención que hace aquí Lockhart es pertinente.

El segundo género es el de los cantares en lengua náhuatl. Después de poner de relieve la importancia de las tres principales colecciones que se conservan (la de la Biblioteca Nacional, la de la Nettie Lee Benson Latin American Collection, de la Universidad de Texas en Austin, y la de los himnos sacros en las compilaciones de Sahagún), plantea varias cuestiones de sentido crítico. Una de ellas es la del origen de estas composiciones. Reconociendo que sobre todo en las primeras de estas colecciones hay un conjunto de cantos que provienen sin género de duda de la época que siguió a la Conquista, afirma que "una cosa está clara: este género debe ser una supervivencia proveniente de tiempos anteriores a la Conquista, ya que tiene elaboradas convenciones estilizadas que implican un largo periodo de evolución, y esas convenciones son radicalmente distintas de cualesquiera que puedan encontrarse en las que cabe tener como sus contrapartes en español" (p. 394).

Percibe Lockhart "que los cantares en náhuatl comparten algunos elementos del vocabulario y retórica con las expresiones oratorias y pulidas, de modo especial las frases paralelas, pero se reconocen diferentes de ellas con un inconfundible tono propio" (p. 394). Coincido en esto plenamente, aunque notaré de paso que hubiéramos deseado tratara directamente acerca de los *huehuehtlahtolli*, discursos de la Antigua Palabra.

Al describir luego otras características de los cantares, sigue fundamentalmente lo que había expresado ya en colaboración con Frances Karttunen en su artículo "La estructura de la poesía náhuatl vista por sus variantes", publicado en *Estudios de Cultura Náhuatl* (1980, vol. 14, p. 15-65).

El otro asunto, que pertenece también a la crítica histórica, es el referente a la posibilidad de atribuir algunos cantos a determinados autores de la época prehispánica. Lockhart nos dice algo que tanto Ángel Ma. Garibay como yo habíamos señalado ya antes. El hecho de que aparezca un personaje hablando en primera persona no es prueba suficiente de que sea él quien compuso la correspondiente producción. A otro género de testimonios hay que acudir. Entre ellos están las atribu-

ciones expresas que en otras fuentes se hace a un individuo en particular, del que se dice además que gozaba de fama de compositor de cantos. Hay varios casos en que esto ocurre. Aludiré aquí tan sólo a cuatro, los de Nezahualcóyotl de Tezcoco, Cuacauhtzin de Tepechpan, Tlalteca-tzin de Cuauhchinanco y Aquiauhtzin de Ayapanco. Acerca de éstos proporcionan referencias Chimalpahin (en el caso de Aquiauhtzin), Juan Bautista Pomar, Fernando de Alva Ixtlilxóchitl y Juan de Torquemada, así como otros cantares anónimos respecto de Nezahualcóyotl, Cuacauhtzin y Tlaltecatzin.

Este género de atribuciones, que en algunos casos mencionan específicamente de qué composición fue autor tal o cual personaje (por ejemplo “el canto de las mujeres guerreras de Chalco” respecto de Aquiauhtzin, o un *icnociuicatl* en el de Cuacauhtzin), no pueden hacerse simplemente a un lado en buena crítica. A esto habría que añadir que en las mismas colecciones de cantares hay algunas glosas en las que se atribuye expresamente una composición determinada, a un personaje en particular. Tal es el caso, para dar dos ejemplos, de lo que se nos dice en el fol 21 r. del manuscrito conocido como “Romances de los señores de la Nueva España”: “De Nezahualcóyotl cuando andaba huyendo del señor de Azcapotzalco”. Otra muestra, proveniente del mismo manuscrito fol. 5 v., es ésta: “De Cacamatzin, último rey de Tezcoco, cuando se vido en grandes trabajos, acordándose del poder de sus mayores, de su padre y de su abuelo”. Coincide al menos Lockhart en no rechazar la posibilidad de estas atribuciones, cuando nos dice que aceptar que son siempre autores los que aparecen en ellas hablando en primera persona no puede tenerse como “proposición general”, dando así a entender que en algunos casos puede llegarse críticamente a correlacionar cantos y autores.

El tercer género del que se ocupa es el del teatro novohispano, del que nos dice que casi todo tiene un contenido religioso. Sigue aquí de cerca la obra de Fernando Horcasitas, de la cual nota que “este trabajo básico, una gran contribución a la filología náhuatl, reúne un conjunto importante del cuerpo que se conserva de producciones dramáticas en transcripciones en náhuatl y en traducciones al español, algunas publicadas a fines del siglo XIX y otras a principios del XX por Paso y Troncoso, y otras descubiertas y sacada a luz por primera vez...” (p. 595). Coinciendo también con lo que varias veces notó Horcasitas, señala luego la importancia de ampliar estos trabajos, dando mucho mayor atención a este género que no abarca meras versiones de obras de teatro originalmente en castellano, sino que conlleva no poco de original.

El último de los géneros que discute es el de los Títulos tardíos de *altepetl*, que se produjeron desde fines del siglo xvii y luego mayor en abundancia en el xviii para legitimar los derechos a un determinado territorio. Lockhart toma aquí en cuenta aportaciones de su antigua estudiante Stephanie G. Wood, entre ellas la que intitula, "Don Diego García de Mendoza Moctezuma: a Techialoyan Mastermind?", aparecida en *Estudios de Cultura Náhuatl* (1989, v. 19, p. 245-268). Este tipo de producciones, que interesaron también mucho al recordado Donald Robertson, ciertamente se nos presenta como "una apertura a un rincón de la mente nahua, al cual no tenemos otro acceso, y como una evidencia de vitalidad cultural y creatividad de generaciones después de la confrontación con los españoles (p. 418).

Éste, que vuelvo a calificar de *opus magnum* de James Lockhart, termina con una conclusión en la que, entre otras cosas, reflexiona sobre la aplicabilidad paralela de las etapas que ha señalado en la evolución del náhuatl, a las otras áreas de la historia social y cultural que analiza en su libro. Otro punto es el de la naturaleza de la interacción cultural entre nahuas y españoles. En su opinión, las fuentes que ha estudiado ofrecen un cuadro muy distinto del que han presentado otros investigadores. Es verdad, por una parte, que a lo largo de esos tres siglos de interacción cultural los nahuas fueron experimentando la ruptura progresiva de su aislamiento. Pero también, en ello insiste Lockhart, la idea de que los nahuas y los españoles mantuvieron "una imagen, unos y otros, como radicalmente distintos", no concuerda con lo que los testimonios revelan (p. 444). Al principio hubo ciertamente total incomprendición y confrontación. Pero, en opinión del autor, "en la raíz de la interacción cultural entre nahuas y españoles hubo un proceso que he llamado de equívoca doble identidad, en el cual cada parte considera que una forma o concepto determinado le es esencialmente ya conocido, no obstante lo cual obra a su vez dentro de su propia tradición y difícilmente toma conciencia de la interpretación que da la otra parte" (p. 445). Esto, que a mi parecer constituye una novedosa hipótesis es lo que, según nos dice Lockhart, ocurrió en la interacción cultural de que está hablando.

The Nahuas After the Conquest, que viene a constituir una obra de requerida lectura y frecuente consulta para cuantos nos interesamos por la historia, la lengua y la cultura de este pueblo, concluye con varios apéndices, amplia bibliografía e índice analítico.

ALGUNAS PUBLICACIONES SOBRE LENGUA Y LITERATURA NAHUAS

ASCENSIÓN H. DE LEÓN-PORTILLA

Como en anteriores volúmenes doy noticia, con breve comentario, de las publicaciones aparecidas recientemente en relación con la lengua y literatura nahuas. Aquí sólo comento las que han llegado a mis manos.

Gramáticas, diccionarios y estudios de índole lingüística

CORONA NÚÑEZ, José, *Diccionario geográfico tarasco-náhuatl*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1993, 94 p.

Explicación de numerosos topónimos tarascos y nahuas dispuestos en orden alfabético. De cada uno de ellos se da el significado en castellano y se explican los fonemas que entran en composición. Al final, el autor añade un apéndice con el título de "Notas explicativas". En él selecciona veintitrés topónimos de los que proporciona amplios comentarios de índole lingüística, geográfica e histórica. Aunque en el título de la obra se dice diccionario tarasco-náhuatl, no hay que entenderlo como traducción de términos del tarasco al náhuatl sino, ya se dijo, explicación de topónimos de ambas lenguas.

GARCÍA DE LEÓN, Raúl, *Diccionario náhuatl, latín, griego. Etimologías*, Guadalajara, 1990, 124 p.

El primer capítulo está dedicado al registro de las etimologías de las palabras provenientes del náhuatl, ordenadas alfabéticamente. El autor las distribuye en dos subcapítulos, uno de ellos integrado por 542 topónimos y el otro por 506 vocablos de diferentes acepciones. El capítulo de los topónimos es más completo pues de cada uno de ellos explica su estructura y significado. De los vocablos presentados en el segundo capítulo, el autor ofrece su traducción al español.

GUZMÁN BETANCOURT, Ignacio, "Mariachi": en busca del éntimo perdido", *Estudios Jaliscienses*, Guadalajara, INAH. Universidad de Guadalajara y Gobierno de Jalisco, agosto de 1992, n. 9, p. 36-52.

Estudio del origen y significado de la palabra *mariachi*. El autor analiza las interpretaciones que de ella han dado autores como Victoriano Salado Álvarez, José Ignacio Dávila Garibi y Félix Ramos y Duarte. Examina también un conjunto de documentos del siglo XIX en los que aparece dicha palabra con diversas acepciones relacionadas con la música, el baile, la fiesta popular. Se fija también en los topónimos que llevan el nombre de Mariachi. Del análisis pormenorizado de un conjunto de datos filológicos, lingüísticos y geográficos, Guzmán Betancourt concluye que la palabra *mariachi* posiblemente está emparentada con el término *cahita mari* madera, y por lo tanto en su origen designaba la tarima del baile. Finaliza reproduciendo la interpretación que Francisco Santamaría hace de la palabra *huapango*, de origen náhuatl, que se aplicaba a una viga de madera y terminó designando un baile popular. Este artículo ya había sido publicado en la revista *Plural*, México, junio de 1992, n. 249, p. 30-39.

GUZMÁN BETANCOURT, Ignacio, "Primeros empleos de la palabra *lingüística* en México", *Plural, Revista Cultural de Excélsior*, México, febrero de 1994, n. 257, p. 52-57.

Como introducción al tema, el autor ofrece una breve descripción de los estudios filológicos y lingüísticos en el México contemporáneo enraizados en una tradición sólida y antigua. Se ocupa después de los orígenes de la palabra *lingüística* y muestra cómo este término se empezó a usar en alemán a fines del siglo XVIII y fue divulgado por los autores franceses de principios del XIX. Respecto del español, encuentra que esta palabra fue usada por vez primera por el carmelita Manuel de San Juan Crisóstomo Nájera en su obra *Disertación de la lengua othomí*. Más tarde Francisco Pimentel y Manuel Orozco y Berra la usaron ya con mayor frecuencia.

HASLER HANGERT, Andrés Teyolotzin, *Hacia una tipología morfológica del náhuatl a partir del dialecto de Zacamilola*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1987, 92 p., maps. [Cuadernos de la Casa Chata, 140].

En el primer capítulo, el autor ofrece una descripción de la variente náhuatl de Zacamilola, haciendo énfasis en la fonología, cambios morfofonémicos y morfología. En el capítulo segundo, el autor presenta una tipología de diecisés variantes nahuas: Acaxochitlán, Almololoa, Amanalco, Clásico, Rafael Delgado, Matlapa, Mecayapan, Milpa Alta, Pajapan, Pochutla, Pómaro, Tetelcingo, Tlaxpanaloya, Tuxtla, Zacamilola y Zacapoaxtla. Describe los morfemas que las distinguen entre sí y los muestra en siete tablas comparativas. Como Apéndice incluye un “Vocabulario breve en náhuatl-español”.

LASTRA, Yolanda, *Sociolingüística para hispanoamericanos. Una introducción*, México, El Colegio de México, 1992, 522 p.

Obra de grandes alcances en la que se abordan temas de la sociolingüística actual en toda América, desde Groenlandia hasta la Patagonia y las Malvinas. Tema principal del libro es el estudio de la situación actual de las lenguas amerindias en los países del Nuevo Mundo con constantes referencias a un contexto histórico. Como introducción, Lastra antepone un capítulo titulado “Diversidad lingüística” en el que presenta un panorama general de las lenguas que se hablan en Europa, Filipinas, Guinea Ecuatorial e Israel. En los capítulos IV al VIII, ofrece una visión de conjunto sobre las principales teorías existentes en el campo de la sociolingüística y asimismo aborda la temática referente a la lengua como medio de comunicación y como símbolo de identidad nacional. Termina su libro con un capítulo sobre las “Aplicaciones de la sociolingüística” en el que hace una síntesis de la planificación lingüística en la historia y en el presente, y examina las modalidades de educación bilingüe sobre todo en América (Estados Unidos e Iberoamérica). Aunque, según la autora el libro está pensado para alumnos de postgrado, por su contenido y método es un sólido tratado para especialistas y amantes de la lingüística que quieran profundizar en el campo de la sociolingüística teórica y aplicada.

LOPE BLANCH, Juan M., *El habla de Diego de Ordás. Contribución a la historia del español americano*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1985, 231 p.

Aunque el libro tiene como objetivo primordial el estudio del español del siglo XVI a través de nueve cartas de Diego de Ordás, Lope

Blanch incluye unas páginas dedicadas a la lengua náhuatl. Se encuentran éstas en el capítulo dedicado a “La fonética”, y llevan como subtítulos, “Fonética de los indigenismos”, “El topónimo Guaçoçingo” y “Conservación y alteración de la fonética amerindia”. En ellas el autor analiza “algunos procesos de adaptación de los americanismos a la fonología castellana” a través de la grafía de varios topónimos nahuas y de unos pocos vocablos de esta misma lengua.

MONZÓN, Cristina, *Registro de la variación fonológica en el náhuatl moderno. Un estudio de caso*, México, CIESAS, 1990, 225 p., maps., cuadros estadísticos. (Ediciones de la Casa Chata, 34.)

Monografía consagrada al estudio fonológico del náhuatl de la región de Zongolica, Veracruz. Para ello la autora recogió el habla de veintitrés comunidades nahuahablantes de la zona citada. Divide su obra en dos partes. En la primera se adentra en el estudio fonológico de cada comunidad y establece una comparación de los veintitrés sistemas fonológicos con miras a proporcionar una organización dialectal de la Sierra de Zongolica. En la segunda, la autora se propone alcanzar un marco fonológico para el estudio descriptivo del náhuatl moderno. Ofrece el cuestionario fonológico que se usó en la investigación y proporciona una comparación del sistema fonológico de Zongolica con el de otras áreas dialectales del mexicano como son Pómaro (Michoacán), San Mateo Almoloa (Edo. de México), Ixcatepec (Guerrero), Sierra de Puebla, varias zonas de Veracruz y Tabasco, la Huasteca potosina, y diversas poblaciones del náhuatl del centro (Hidalgo, Morelos, Ed. de México, etcétera). Finalidad de la obra es entender mejor el náhuatl moderno y favorecer su continuidad a través de un ahondamiento en el estudio de sus variantes, en este caso la de Zongolica.

Náhuatl de Acaxotitlán, Hidalgo, México, El Colegio de México, Centro de Investigación para la Integración Social, 1980, 148 p., map. (Archivo de lenguas indígenas de México, 9).

Dentro del proyecto del Instituto de Investigación e Integración Social del Estado de Oaxaca y del programa Archivos de lenguas indígenas de México, sale a la luz este libro sobre el náhuatl de Acaxochitlán obra de varios autores. La “Coordinación” es de Gloria Ruiz de Bravo Ahuja; el “Prefacio”, de Rudolf Troike; la “Introducción”

de Jorge A. Suárez; el cuestionario de Ray Freeze, la “Recolección” de Yolanda Lastra de Suárez y la “Edición” de Francisco Hinojosa. A través de tres capítulos —fonología, morfofonemática y léxico— los autores analizan la lengua. Importa destacar la metodología usada en los dos primeros capítulos que consiste en hacer un registro de frases en español con su versión náhuatl y su explicación gramatical.

OLMOS, fray Andrés de, *Arte de la lengua mexicana y vocabulario*. Introducción, advertencias, paleografía y apéndices de Thelma D. Sullivan. Edición de René Acuña, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1985, ix + 310 p. + facsímile de 288 fojas r. y v. (Gramáticas y diccionarios: 4).

Edición facsimilar de uno de los seis manuscritos que se conservan del *Arte* de fray Andrés de Olmos. El que aquí se reproduce se guarda en el Middle American Research Institute de la Universidad de Tulane en Nueva Orleans y es el único que conserva el vocabulario. En la “Introducción”, Thelma Sullivan ofrece una síntesis sobre la vida y las obras de Olmos y sobre los seis manuscritos que se conservan. Presta especial atención al *vocabulario* ya que ésta es la primera vez que se publica. De él ofrece la paleografía y además una sección con los verbos nahuas en orden alfabético ya que Olmos los clasificó según su desinencia exclusivamente. El *vocabulario*, aunque breve, tiene la particularidad de que incluye muchos verbos y términos de parentesco. Por su parte René Acuña, quien editó el manuscrito que Thelma dejó al morir, ofrece a su vez una “Noticia sobre los manuscritos del Arte de Olmos” en la que describe detalladamente los seis ejemplares que conocemos.

ROMERO, Héctor Manuel, *Vocabulario gastronómico mexicano*, México, Coordinación General de Abasto y Distribución del Distrito Federal, 1991, 66 p.

Registro de 700 vocablos cuyo significado está relacionado con la comida. Provienen dichos vocablos de diversas lenguas, particularmente del español y náhuatl. Están dispuestos en orden alfabético y de cada uno de ellos el autor aclara el concepto que representan. La mayoría de los vocablos provenientes del náhuatl aparecen con su explicación etimológica.

ROTH SENEFF, Andrés, Cristina Monzón, Ma. Teresa Rodríguez y Lorena Alarcón, *Lingüística aplicada y sociolingüística del náhuatl en la Sierra de Zongolica*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1986, 124 p. (Cuadernos de la Casa Chata, 133).

En dos partes se distribuyen seis trabajos en los que los autores tratan temas relacionados con los problemas que surgen cuando dos lenguas están en contacto. Una de las principales preocupaciones es conocer el grado de mantenimiento del náhuatl en la vida familiar de las comunidades y en la colectividad. Los autores hacen una evaluación histórica con base en datos desde 1930 hasta el presente y dan a conocer los cambios sufridos en zonas de bilingüismo asimétrico. Otro de los temas tratados es el de la escritura, cómo representar los cambios fonéticos que se han sucedido desde el siglo XVI. El libro termina con tres cuestionarios, uno fonológico, otro para medir la calidad de desempeño bilingüe castellano-náhuatl y el tercero para identificar algunos puntos de inestabilidad morfosintáctica en el náhuatl.

VÁZQUEZ, Feliciano Nepomuceno y Noé López Lascano, *Tla'tolpamitl nauatl kojchinankokayotl uan kaxtilantla'toli*, Pátzcuaro, SEP, CIESAS, INI, 1982, 253 p.

En el presente vocabulario náhuatl-castellano de Huauchinango se recoge el habla de esta ciudad del Estado de Puebla. Está realizado dentro del Programa de Etnolingüística de Pátzcuaro. Va precedido de una "Presentación" en la que los autores explican la razón de su trabajo y expresan que lo han redactado pensando en los que aprenden o enseñan náhuatl. Ofrecen unas aclaraciones de carácter fonético acerca del alfabeto y la grafía empleada. El vocabulario registra un buen número de términos según interpretación exclusiva de los autores.

Textos en náhuatl clásico

ANGUIANO, Marina, Matilde Chapa y Amelia Camacho, *Padrones de Tlaxcala del siglo XVI y padrón de nobles de Ocotelolco*. Edición coordinada por Teresa Rojas Rabiela, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1987, 383 p., ils., 3 maps. (Colección Documentos, 1)

Paleografía y estudio de dos documentos en náhuatl referentes a Tlaxcala. El primero de ellos *Padrones de Tlaxcala del siglo XVI* se

guarda en la Sección de Manuscritos de la Biblioteca Nacional de Antropología con el número 377 de la Colección Antigua. Está integrado por un conjunto de fojas con tres numeraciones (2-21), (1-119) y (1-110), en las que se registran los nombres de macehuales y pipiles de las cabeceras de Ocotelolco, Tizatlán y Quiyahuiztlan. Incluyen también las autoras cinco fojas correspondientes a la cabecera de Tepeiticpac que se conservan en el Archivo General de la Nación, Ramo Civil —v. 1277, exp. 3— e Historia, v. 27, exp. 6. Este padrón de las cuatro cabeceras de Tlaxcala data de 1557. El segundo documento es el *Padrón de nobles de Ocotelolco* y se guarda en la Biblioteca del Museo de Antropología con el nº 258 de la Colección Antigua. Son 14 fojas y data de 1555 o 1556. De ambos documentos las autoras ofrecen transcripción paleográfica con abundantes notas explicativas. En la “Introducción”, perfilan el contexto histórico de Tlaxcala a mediados del siglo XVI y analizan la naturaleza y el contenido de los padrones. Matilde Chapa firma un capítulo sobre el valor histórico-sociológico de los topónimos que aparecen en los padrones y otro sobre la nobleza de Ocotelulco. Por su parte, Marina Anguiano presenta un estudio de la división del trabajo en Tlaxcala basado en datos extraídos de los padrones citados y adiciona seis tablas en las que hace una comparación entre los trabajadores de Tlaxcala, México y Huexotzinco. El libro se completa con varios “Índices onomásticos y toponímicos” y un “Glosario de términos nahuas”.

CELESTINO SOLÍS, Eustaquio y Luis Reyes García, *Anales de Tecamachalco, 1398-1590*, México, CIESAS, Fondo de Cultura Económica y Gobierno del Estado de Puebla, 1992, 122 p. + 40 fojas de facsímil r. y v.

Reproducción facsimilar, paleografía y traducción al español del manuscrito que con el nombre de *Códice indígena* se conserva en la Universidad de Texas, *The Genaro García Collection*, G. 2. Escrito en letra gótica, los *Anales de Tecamachalco* registran sucesos acaecidos entre 1398 y 1590, año que se terminó de redactar. La edición va precedida de una “Presentación”, en la que Eustaquio Celestino Solís, habla de los *amoxtlí* prehispánicos y de algunos documentos en náhuatl elaborados en el siglo XVI con el alfabeto latino. Ofrece una visión de conjunto sobre la historia del manuscrito sus poseedores, su contenido y la metodología que se ha seguido para transcribirlo y traducirlo. Hace también un recuento de las ediciones que de él se han hecho, la de Faustino Galicia Chimalpopoca, incompleta, basada en un texto de

los *Anales de México y sus contornos*, y la de Antonio Peñafiel, en 1903 reimprresa en 1981. La edición se completa con un conjunto de “Índices”: onomástico, topónimico, de gentilicios y grupos étnicos, de títulos, cargos y oficios y terminología de conceptos nahuas.

Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles. Traducción directa del náhuatl por Primo Feliciano Velázquez, 3^a edición, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1992, 161 p. + 68 de facsímile. (Primera Serie Prehispánica, 1).

Por tercera vez sale a la luz **esta** publicación cuyas anteriores ediciones son de 1945 y 1975. En **ella se** presentan en facsímile los textos de las crónicas que se anuncian en el **título**, según los manuscritos que se conservaban en la Biblioteca Nacional de Antropología, y que hoy están perdidos. Vale la pena destacar que Primo F. Velázquez no ofrece la paleografía de los textos nahuas sino sólo la traducción. Los *Anales de Cuauhtitlan* versan sobre acontecimientos históricos sucedidos en el Valle de México entre 635 y 1519 d. C., centrados alrededor de la villa de Cuauhtitlan. La *Leyenda de los Soles* es un texto de carácter cosmogónico en donde se narra un tiempo mítico de cuatro soles que antecedieron al tiempo histórico, el quinto sol. El nombre de *Códice Chimalpopoca* le fue dado por el abate Brasseur de Bourboug en honor de Faustino Galicia Chimalpopoca, el primero que tradujo al castellano y publicó los dos manuscritos citados en 1885.

Doctrina cristiana para instrucción de los indios. Redactada por Fr. Pedro de Córdoba, O. P. y otros religiosos doctos de la misma orden, Impresa en México, 1544 y 1548. Edición de Miguel Ángel Medina, O. P., Salamanca, Editorial San Esteban, 1987, 443 p.

Edición facsimilar completa de la *Doctrina cristiana para instrucción e información de los indios* de fray Pedro de Córdoba, mandada imprimir por Zumárraga en 1544 en casa de Juan Cromberger. Al facsímil acompaña una transliteración. Esta doctrina está en español.

Edición facsimilar incompleta de la *Doctrina cristiana en lengua española y mexicana: hecha por los religiosos de la Orden de Santo Domingo*, impresa por mandato de fray Juan de Zumárraga, en casa de Juan Pablos, en 1548. De esta *Doctrina* se reproducen en facsímil los primeros diez folios, r. y v. y el sermón final, “Sobre la salutación”, texto náhuatl y español, a doble columna. El editor, Miguel Ángel

Medina, ofrece además una transliteración del texto español. Ambas doctrinas van precedidas de un amplio estudio introductorio en el que Medina presenta una biografía de fray Pedro de Córdoba y un análisis comparativo de las dos *Doctrinas*, destacando las partes comunes y las adiciones mexicanas que aparecen en la edición de 1548. Respecto de la edición bilingüe, castellano-mexicana de 1548, destaca Medina que en ella se explicitan con mayor amplitud todos los temas incluidos en la de 1544 aunque el contenido es sustancialmente el mismo.

Historia tolteca-chichimeca, Paul Kirchhoff, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García, 2^a edición, México, Fondo de Cultura Económica, CIESAS y Gobierno del Estado de Puebla, 1989, 287 p. (Colección Puebla).

Edición facsimilar, paleografía del náhuatl y traducción al español, muy anotada, del manuscrito que se conserva en la Biblioteca Nacional de París con los números 46-50, 51-53 y 54-58. Lo integran 50 fojas de papel europeo y está escrito con glifos de tradición prehispánica y abundantes textos nahuas en letra cortesana típica del siglo XVI. Vale la pena recordar que la *Historia tolteca-chichimeca*, escrita en forma de anales, registra la caída de Tula y el establecimiento de los toltecas en Cholula, así como la fundación de Cuauhtinchan y su desarrollo ulterior hasta los primeros años del dominio español. La presente edición está precedida de una "Carta" de Paul Kirchhoff y de un "Prólogo" en el que los autores ofrecen un estudio del manuscrito. En él se ocupan de explicar la historia del documento desde que salió de las manos de la familia Castañeda en Cuauhtinchan hasta que llegó a París, pasando por Boturini y Aubin. Analizan los rasgos físicos del manuscrito, la lengua en la que está escrito, los colores, glifos y textos; reconstruyen las fuentes históricas que en él se pueden rastrear y dan como fecha probable de su elaboración los años comprendidos entre 1547 y 1560. Estudian también el mapa que aparece al principio de la *Historia* y piensan, a diferencia de Mengin y Preuss, editores de este texto en alemán, que nada tiene que ver con ella sino que es un documento de 1932. La edición se completa con once cuadros y siete mapas, además de varios índices: topográfico, onomástico, grupos étnicos, títulos y cargos, dioses y términos nahuas.

MAXWELL, Judith y Craig A. Hanson, *Of the Manners of Speaking that the old ones had. The metaphors of Andrés de Olmos in the TULAL*

Manuscript. Arte para aprender la lengua mexicana. With Nahuatl-English, English-Nahuatl Concordances, Salt Lake City, University of Utah Press, 1992, 438 p.

Reproducción facsimilar y amplio estudio del capítulo octavo del libro tercero del *Arte de la lengua mexicana* de fray Andrés de Olmos, según el manuscrito conservado en la Universidad de Tulane, Nueva Orleans. Como se recordará, este capítulo recoge “las maneras de hablar que tenían los viejos en sus pláticas antiguas”, que están expresadas en formas de metáforas. En la “Introducción”, los autores ofrecen un esbozo de la vida y las obras de Olmos y de la naturaleza e historia del manuscrito de Tulane que aquí se publica. Prestan atención a la estructura y significado de las metáforas y hacen un resumen de la grafía tradicional del náhuatl clásico. La parte medular del trabajo está dedicada al análisis de las “maneras o metáforas” desde diversas perspectivas: traducción literal y libre al inglés y una sección amplia, ordenada alfabéticamente intitulada “Nahuatl-English Morpheme Concordance”, seguida de su complementaria “English-Nahuatl Morpheme Concordance”.

Nezahualcóyotl. Poesía. Estudio preliminar, selección y notas de Miguel León-Portilla, Toluca, Instituto Mexiquense de Cultura, 1993, 101 p.

Es ésta la tercera edición del libro que apareció en 1972 con el título de *Nezahualcóyotl Poesía y Pensamiento*. En él Miguel León-Portilla ofrece una antología bilingüe, náhuatl-castellano de poemas de Nezahualcóyotl. Un breve estudio antecede a la poesía; en él el autor se ocupa de resaltar la significación de Nezahualcóyotl en la historia de México y en la universal, hace un esbozo de la vida del rey de Texcoco y analiza los temas existenciales que le preocuparon y que se reflejan en sus poesías.

Nican mopohua, versión original en náhuatl. Traducción del Presbítero Mario Rojas Sánchez. Edición conmemorativa de la segunda visita a México de su santidad Juan Pablo II y de la beatificación de Juan Diego, México, EDAMEX, 1990, 107 p., ils.

Edición bilingüe, náhuatl-español, del famoso relato de las apariciones de la Virgen de Guadalupe, según el texto de Luis Lasso de la Vega, dividido en versículos tal y como aparece en la edición del P. En-

rique Torroella, México, Buena Prensa 1961. El relato va precedido de un “Prólogo”, firmado por el P. Manuel Robledo Gutiérrez. En él se aclara que, en la edición presente, se han revisado algunas palabras “restituyéndoles su composición correcta, dado que en el texto impreso por Lasso no fueron observados algunos espacios interverbales”. El libro está muy ilustrado con fotografías de Vírgenes de Guadalupe y fiestas relativas al culto guadalupano.

ORTIZ DE MONTELLANO, Guillermo, *Nican Mopouha* (sic), México, Universidad Iberoamericana, 1990, 309 p.

Edición bilingüe, náhuatl-español, del texto de las apariciones de la Virgen de Guadalupe, según versión de Guillermo Ortiz de Montellano. La traducción va precedida de una “Primera parte” en la que incluye una serie de consideraciones sobre “el idioma e ideología de los nahuas”. Después un amplio “Vocabulario” en el que se explican palabras y frases detalladamente.

Textos de fray Bernardino de Sahagún

Los once discursos sobre la realeza. Del libro sexto del Códice Florentino.
Introducción, índice, traducción y notas de Salvador Díaz Cíntora, México, Ciudad de México, Librería y Editora S. C., 1992, 140 p., ils. (Pórtico de la Ciudad de México).

Paleografía y traducción al español ampliamente anotada de los capítulos 4, 5, 6, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15 y 16 de libro vi de la *Historia general de las cosas de Nueva España, Códice Florentino*. Tales capítulos corresponden a los folios 12 v. 21 v. y 33 v. — 70 r. Los once capítulos aquí reunidos tienen un fondo temático común: son los discursos —oraciones como dice Sahagún— que se pronunciaban en ocasiones decisivas de la vida de los gobernantes, bien como acción de gracias a la divinidad, bien como amonestaciones y consejos al señor recién electo. En realidad forman parte del cuerpo de *huehuehtlahtolli* que Sahagún incluyó en el libro vi. En la “Introducción”, Díaz Cíntora ofrece apropiadas consideraciones sobre los capítulos que traduce.

Oraciones, adagios, adivinanzas y metáforas. Del libro sexto del Códice Florentino. Paleografía, versión, notas e índice por Salvador Díaz Cíntora, México, Ciudad de México, Librería y Editora, S. C., 1993, 157 p., ils. (Pórtico de la Ciudad de México).

Paleografía y traducción al español, ampliamente anotada, de los capítulos 1, 2, 3, 7, 8, 41, 42 y 43 del libro vi de la *Historia general de las cosas de Nueva España, Códice Florentino*. Incluye los folios 1 v. — 12 r.; 22 r. — 33 r. y 183 v. — 215 v. Los capítulos 1, 2, 3 y 7, contienen oraciones a Tezcatlipoca y el octavo, a Tláloc. Los tres capítulos finales —41, 42 y 43— tratan de los adagios, adivinanzas y metáforas. En la “Introducción”, Díaz Cíntora explica brevemente las características de los textos que traduce. La obra se completa con tres “Apéndices”: de nombres y temas; de palabras nahuas; y de proverbios, adivinanzas y metáforas.

Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses. Introducción, paleografía versión y notas de Miguel León-Portilla. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1992, 173 p., ils. (Fuentes indígenas de la cultura náhuatl. Textos de los informantes de Sahagún, 1).

Segunda edición hecha por la UNAM del libro que apareció en 1958 (Existe otra edición facsimilar de la primera hecha por Edmundo Aviña Levy en 1968). Paleografía, y versión al español de los folios 254 v. — 273 r. de los *Primeros Memoriales* de Sahagún que forman parte del *Códice Matritense del Palacio Real*. En la “Introducción”, el autor hace un estudio de la investigación integral de fray Bernardino: la concepción de un plan para recoger testimonios directos de la historia y el pensamiento de los pueblos nahuas; el método del que se sirvió para hacer su investigación y el doble objetivo que Sahagún perseguía —lingüístico y cultural. Se centra en el contenido de los *Códices Matritenses* y describe los textos que son objeto de la edición presente.

Códices y documentos pictográficos

Lienzo de Tlaxcala, El Textos de Josefina García Quintana y Carlos Martínez Marín. Editor Mario de la Torre, México, Cartón y Papel de México, 1983, 176 p., ils.

Edición facsimilar, en colores, de la que Alfredo Chavero incluyó en el libro *Antigüedades Mexicanas*, publicado por la Junta Colombiana en 1892. En la edición de Chavero se reprodujeron las 80 litografías que integran el *Lienzo*, según copia fidelísima del artista Genaro López, pintor especializado en Códices. El original se perdió. La edición presente está constituida por las dichas 80 láminas, comentadas, una por una, por Josefina García Quintana y Carlos Martínez Marín. Precede

a esta parte un “Preámbulo”, firmado por Josefina García Quintana en el que expone el significado histórico del *Lienzo*, y asimismo un capítulo en el que perfila esta autora el contexto histórico de Tlaxcala en el México antiguo y en el siglo xvi. Por su parte Carlos Martínez Marín se ocupa del capítulo sobre la “Historia del lienzo de Tlaxcala”. En él describe la vida y vicisitudes de este lienzo que se elaboró en la segunda mitad del siglo xvi y que sólo ha llegado a nosotros a través de copias. Señala Martínez Marín cuál fue la suerte del original que permaneció en Tlaxcala perdido en el siglo xix y de las copias que de él se han hecho, una de las cuales, la de Manuel Illanes se conserva en la Biblioteca Nacional de Antropología de México. Describe a los autores que lo han estudiado en especial a Nicolás Mazihcatzin y Próspero Cahuantzi. Señala también las ediciones que de él se han hecho, las pictografías relacionadas con el *Lienzo*, su relación con el Manuscrito de Glasgow editado por René Acuña en 1981 y las falsificaciones de que ha sido objeto. La edición, en gran formato, reúne información y belleza. Como se recordará, el *Lienzo* es un documento histórico en el que por medio de pinturas y glosas en náhuatl se enfatiza el papel de los tlaxcaltecas en la Conquista de México y en los sucesos posteriores hasta la conquista de Guatemala.

Memorial de los indios de Tepetlaoztoc o Códice Kingsborough, Perla Valle P., México, INAH, 1993, 166 p. + 72 fojas de facsímil, r. y v. + 4 maps. + 13 láms.

Edición facsimilar en blanco y negro del *Memorial de Tepetlaoztoc*, documento que se guarda en el Museo Británico, signatura A D D M S S 13964. Paso y Troncoso en el estudio que publicó de este códice en 1912, lo denominó *Códice Kingsborough* y lo dedicó a este americanista irlandés, que lo había adquirido para su colección. En la edición presente hecha por Perla Valle se reproduce el manuscrito tal y como lo publicó Francisco del Paso y Troncoso en su ya citada edición de 1912, Madrid, Fototipia de Hauser y Menet. La reproducción va acompañada de la transcripción paleográfica de los textos en castellano que aparecen en muchas de las láminas, así como de la interpretación de los glifos que son abundantísimos. Todo ello va precedido de un amplio estudio de Perla Valle en el que la autora toca temas tales como los orígenes y la génesis del documento, su contenido y forma, y las noticias que de él se conservan. Asimismo incluye unas páginas sobre la historia del señorío de Tepetlaoztoc, época prehispánica y for-

mación de la encomienda hasta el año de 1554, que es la fecha de la última lámina del códice. El *Memorial* es un documento testimonial en el que los naturales de Tepetlaoztoc se quejan al rey de los altos tributos que por años les han impuesto los encomenderos y le piden una nueva y justa tasación.

WILLIAMS, Barbara J., "La producción y el consumo de maíz: un estudio preliminar de Tlanchiuhca, Tepetlaoztoc", en *Agricultura indígena: pasado y presente*, Teresa Rojas (coordinadora), México, 1990, Ediciones de la Casa Chata, CIESAS, p. 209-226, maps., ils.

Propósito de la autora es calcular la producción de maíz y su consumo en cada unidad familiar utilizando los datos proporcionados por el *Códice de Santa María Asunción*. Elige para ello una parte del *Códice*, la referente a la comunidad de Tlanchiuhca, habitada por 15 familias con un total de 27.5 hectáreas. Estudia ocho tipos de suelo y con base en la calidad de los mismos, calcula la producción. Explica el nombre náhuatl de algunos de los glifos que aparecen en el *Códice*.

Estudios sobre literatura y pensamiento de los nahuas clásicos

LEÓN-PORTILLA, Miguel, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. Con un nuevo apéndice. Prólogo de Ángel María Garibay, séptima edición, México, UNAM, 1993, xi + 461 p., ils.

Estudio histórico-filosófico de la esencia del pensamiento náhuatl distribuido en seis capítulos y tres apéndices. El autor centra su investigación en las preguntas metafísicas que se hicieron los nahuas acerca de la divinidad, el hombre, la muerte, el universo y el más allá. Para responder a tales preguntas León-Portilla somete a un riguroso análisis filosófico-lingüístico a un conjunto de textos extraídos de fuentes primarias en náhuatl. Profundiza en el étimo de muchos vocablos que denotan conceptos filosóficos y muestra cómo los pueblos de habla náhuatl fueron acuñando un lenguaje claro y profundo para comprender y transmitir sus inquietudes metafísicas. El "Apéndice I" presenta en su lengua original los textos usados en los seis capítulos de su tratado. Provienen ellos de los *Códices Matritense y Florentino*, de *Cantares mexicanos*, *Leyenda de los Soles*, *Anales de Cuauhtitlán*, *Coloquios y doctrina cristiana* de fray Bernardino de Sahagún, *Historia Tolteca-Chichimeca*, *Relaciones de Chimalpahin* y *Huehuehtlahotloll* de fray

Andrés de Olmos. El "Apéndice II, incluye un "Breve vocabulario filosófico náhuatl". El "Apéndice III", constituye la novedad de la edición presente. Con el título de "¿Nos hemos acercado a la antigua palabra? Consideraciones críticas en torno a la filosofía náhuatl", el autor ofrece una argumentación bien cimentada al grupo de historiadores que recientemente ha puesto en tela de juicio la autenticidad de los textos recogidos en escritura alfábética en el siglo XVI. Apela a un estudio comparativo de testimonios de toda índole —arqueológicos, códices, documentos, tradición oral diacrónica— para mostrar la autenticidad de la antigua palabra que ha llegado hasta nosotros.

Poesía náhuatl. Paleografía, versión, introducción, notas y apéndice de Ángel María Garibay K. Introducción de Miguel León-Portilla, segunda edición, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1993, 3 vol. (Serie Cultura Náhuatl. Fuentes, 5).

Paleografía, versión al español y estudio de dos manuscritos del siglo XVI, el titulado *Romances de los señores de la Nueva España* y el de *Cantares mexicanos*. Ambos contienen ricas colecciones de poesía. Cabe advertir que Garibay no publica el contenido completo de *Cantares*, y que suprime la poesía épica.

Volumen I, *Romances de los Señores de la Nueva España* de Juan Bautista Pomar, Tezcoco, 1582, XLIV + 101 p. dobles + de la 102-241 sencillas. Este manuscrito se guarda en la Biblioteca de la Universidad de Texas, Colección Genaro García. Consta de 42 fojas, r. y v. (falta la foja n. 33) y contiene 60 poemas que Garibay organiza en cuatro partes siguiendo la distribución del manuscrito. Muchos de los poemas son de Nezahualcóyotl y de varios poetas conocidos. Otros son anónimos, y proceden de Tezcoco, Chalco, Huexotzingo, Tenochtitlan y Tlacopan. Todos están en náhuatl con versión al español y muy anotados. El libro se abre con una "Introducción" en la que Garibay ofrece un estudio del manuscrito, de sus rasgos físicos, su historia y contenido. Se detiene en el análisis de ciertos vocablos nahuas que encierran conceptos profundos relativos a la divinidad y al hombre y examina la estética y la estilística de los poemas. El libro se complementa con dos índices, uno de arcaísmos del castellano y otro de términos nahuas.

Volumen II, *Cantares mexicanos*, primera parte, LXIX + 58 páginas dobles + LXX-XCVII + 59-87 + XCIV-CXIII + 88-140 + CXIV-CXXXIII. El manuscrito de *Cantares* se guarda en la Biblioteca Nacional de México con otros escritos del siglo XVI. Los *Cantares* ocupan las

fojas 1-85. En este volumen Garibay distribuye los poemas estudiados en tres secciones: en la primera presenta las composiciones que provienen de México-Tezcoco y Tacuba; en la segunda las que fueron forjadas por poetas de Chalco y en la tercera, las de los poetas de Huexotzinco. Todos los poemas aparecen en náhuatl con su versión al castellano, acompañados de amplias notas. También en este volumen Garibay antepone una "Introducción" en la que dedica un apartado al estudio de la poesía náhuatl, su significado y su función en el México antiguo, su naturaleza, géneros, temática estilística, métrica, música, autores, etcétera. Otra parte de la "Introducción" está dedicada a la historia y descripción del manuscrito.

Volumen III, *Cantares mexicanos*, segunda parte, xix + 74 páginas dobles + xxiii-lii. Contiene 24 poemas, texto náhuatl y versión al castellano con amplias notas. Estos poemas, de temática variada, tienen en común el que fueron creados para ser cantados y bailados a manera de representación teatral. También van precedidos de una "Introducción" en la que Garibay, además de explicar la naturaleza y contenido de los poemas, se plantea la existencia de una forma de teatro entre los pueblos nahuas.

GARIBAY K., Ángel María, *Historia de la literatura náhuatl*. Prólogo de Miguel León-Portilla, México Editorial Porrúa, 1992, xxx + 926 p. [Colección Sepan Cuantos, 626].

Por segunda vez se imprime este trabajo de Garibay que apareció en dos volúmenes en 1953-1954 en la *Biblioteca Porrúa*. Aunque el autor, en la "Introducción" afirma que es "apenas un ensayo de lo que debe hacerse" y que él "no es especialista en literatura náhuatl", la obra es un tratado de carácter enciclopédico en el que se presenta una rica visión de conjunto de la creación literaria de los pueblos de habla náhuatl desde el siglo XIV hasta 1750.

Garibay estructura su *Historia* en dos partes, precedidas de una "Introducción". En ésta explica el contenido de la obra, da a conocer las fuentes de que se ha valido, ofrece datos importantes sobre la naturaleza de la lengua y analiza el paso de la escritura pictográfica a la alfabetica. La primera parte, titulada "Etapa autónoma (1430-1521)" está integrado por diez capítulos, dedicados a poesía y prosa. A lo largo de ellos esboza un cuerpo de doctrina sobre conceptos fundamentales de los diferentes géneros literarios, temática estilística, categorías, etcétera. En todos los capítulos ofrece multitud de textos, frecuentemente en náhuatl y español, acompañados de notas explicativas de carácter lin-

güístico. La parte segunda, titulada “El trauma de la Conquista (1521-1750)” se extiende a lo largo de diez capítulos en los que teoriza sobre la fusión de géneros y tendencias, analiza la labor histórico-filológico-lingüística de los misioneros y estudia las aportaciones en náhuatl que indígenas y mestizos realizaron en el campo del humanismo. La obra se completa con un “Apéndice” en el que Garibay reúne noticias de treinta y tres poetas prehispánicos, un “Glosario de voces nahuas”, y dos “Índices”, uno de personas y otro de lugares. El “Prólogo” que Miguel León-Portilla ha redactado para esta edición, es una historia sumaria de la vida y los trabajos de Ángel María Garibay.

Estudios sobre toponomía

DORESTE, Tomás, *El enigma de Aztlán. La patria legendaria de los aztecas*, México, Planeta, 1992, 189 p., ils.

Libro acerca de la peregrinación de los mexicas y de la ubicación de sus orígenes. En la primera parte, el autor analiza las fuentes que narran la peregrinación mexica, la llegada de los aztecas al valle de México y los años que transcurrieron hasta que alcanzaron su época de esplendor. En esta parte se incluye un capítulo titulado “Méjico un exagerado número de etimologías” en el que el autor analiza la composición y los significados de la palabra Méjico en los cronistas de los siglos XVI y XVII.

GUZMÁN BETANCOURT, Ignacio, *Toponomía mexicana: bibliografía general*. Prólogo de Leonardo Manrique Castañeda, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia. Dirección de Lingüística, 1989, 75 p.

Registro bibliográfico de 319 títulos de obras que contienen estudios sobre toponomía de la República mexicana, muchos de los cuales versan sobre topónimos nahuas. En la presentación el autor explica las dos acepciones de la palabra toponomía, la de “la disciplina que estudia los topónimos” y la del estudio de “colecciones de topónimos delimitadas geográficamente” acepciones que han sido tenidas en cuenta para redactar el presente trabajo. Cuatro índices completan la obra: “lingüístico, geopolítico y regional, temático y de nombres particulares.”

Estudios de índole histórica hechos con perspectiva lingüística.

LAMEIRAS OLVERA, José, *El Tuxpan de Jalisco. Una identidad danzante*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1990, 282 + lx p. + 10 maps., 1 plano.

Monografía de la ciudad de Tuxpan, Jalisco, en la que se recoge su pasado desde época prehispánica hasta nuestros días. A lo largo de cinco capítulos el autor desmenuza la historia de la citada ciudad, y enfatiza los procesos de cambios que se han producido como consecuencia de hechos históricos importantes. En el capítulo dedicado a la antigüedad ofrece un apartado titulado “De lenguajes”. En él describe las lenguas que se hablaban en la región en la que Tuxpan era una comunidad importante. Señala que la más extendida era el náhuatl y con ayuda de cronistas y visitadores explica los límites geográficos de esta lengua. Al final del estudio, Lameiras incluye catorce apéndices. En el segundo de éstos reproduce el estudio de José María Arreola “Tres vocabularios dialectales del mexicano” que apareció por primera vez en *Investigaciones Lingüísticas*, México, Instituto Mexicano de Investigaciones Lingüísticas, 1934, t. 11, n. 5, p. 428-443. Los tres vocabularios corresponden al habla de dos localidades de Jalisco, San Andrés Ixtlan y Tuxpan y una de Colima, Suchitlán. Fueron recogidos por Arreola en 1919. Complemento de estos trabajos de Arreola es el de Melquiades Ruvalcaba “Vocabulario mexicano de Tuxpan, Jalisco”, que también apareció en *Investigaciones Lingüísticas*, 1935, t. III, n. 3 y 4, p. 208-241, y que aquí también se reproduce.

MACAZAGA ORDOÑO, César, *Un estudio en religión olmeca*, Cuernavaca, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 1991, 64 p., ils.

Estudio de un conjunto de ochenta y seis figuras del preclásico comparadas con sus correspondientes de épocas posteriores. El autor define a cada una de ellas con nombre náhuatl. Explica el significado de todas en el contexto de la mitología mesoamericana y muestra su perduración en etapas posteriores. Concluye que fue en el preclásico cuando se generó todo un sistema de símbolos, la mayoría de ellos de contenido religioso.

ROMERO QUIROZ, Javier, *Atlas ecológico de la cuenca hidrográfica del río Lerma. Historia*. Epígrafe del gobernador Ignacio Pichardo Pagaza, Gobierno del Estado de México, 1993, 308 p., ils.

Estudio histórico-geográfico de la región mexiquense que conforma la cuenca del río Lerma, llamado en náhuatl *Chicnahuapan*. El estudio está distribuido en trece capítulos: los cuatro primeros tratan de la historia de la citada región desde que llegaron sus primeros pobladores hasta el siglo xix. El quinto, está dedicado a volcanes y montes. En los capítulos restantes, es decir del sexto al décimo tercero, se incluyen treinta y dos monografías correspondientes a otros tantos municipios por los que pasa el Lerma. De cada municipio, el autor ofrece un buen número de datos de índole histórica y geográfica, además del glifo según la escritura de los nahuas, y esboza una biografía de sus hijos ilustres. Como otras obras de Romero Quiroz, ésta también está redactada desde una perspectiva lingüística, ya que el autor se detiene en explicar la estructura y significado de numerosos topónimos y vocablos nahuas. En el primer capítulo hace además un estudio de los calendarios nahua y matlatzinca.

Esta obra es complemento de un *Atlas ecológico de la cuenca hidrográfica del río Lerma. Cartografía*, editado también por el Gobierno del Estado de México el año de 1993. El Atlas, de gran formato y excelente presentación, contiene múltiples mapas en color de la región del Lerma y de cada uno de los municipios por los que pasa el río. En su elaboración intervino un equipo de geógrafos y cartógrafos de la Universidad Autónoma del Estado de México, cuyos nombres aparecen al final.

TENA, Rafael, *El calendario mexica y la cronografía*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1987, 129 p., ils.

Estudio detallado del *tonalpohualli* y del *xiuhpoualli* de los nahuas y de la correlación con el calendario juliano. El autor se muestra preocupado por el conocimiento confuso que tenemos del calendario mexica y ofrece varias razones para explicarlo. Analiza los datos históricos que sobre el calendario podemos encontrar en las fuentes del siglo xvi —algunos de ellos entresacados de textos nahuas— y pasa revista a los autores modernos que se han ocupado del estudio de calendarios mesoamericanos. Para terminar, hace un intento de reconstrucción del calendario mexica y de su correlación con el europeo. Complemento

del estudio son varias tablas de correspondencia de los años europeos y mesoamericanos.

Nueva narrativa náhuatl

La antigua y la nueva palabra. Coloquio de nahualtlatos en Zapopan, Jalisco. Coordinador José María Muriá, El Colegio de Jalisco, 1993, 185 p.

En esta publicación se recogen todas las ponencias de los asistentes al Coloquio que tuvo lugar en Zapopan los días 28 y 29 de mayo de 1993. La publicación está presentada por José María Muriá, quien explica el por qué de la reunión y destaca la vitalidad de la lengua mexicana y su futuro halagador. Como introducción, Manuel Alonso Muñoz ofrece unas palabras sobre la fuerza de los *tlamatinime*. A continuación se describen las ponencias que allí se presentaron por orden de aparición en el libro.

LEÓN-PORTILLA, Miguel, “¿Cuál será el destino de nuestra lengua y literatura náhuatl”, p. 13-29.

El trabajo comienza con una alocución en náhuatl en la que el autor se felicita de estar en Zapopan para dialogar acerca del destino del náhuatl. Sigue la traducción al español y, en esta misma lengua, el desarrollo del tema. En él, León-Portilla hace un recorrido histórico de la pervivencia de la palabra en lengua náhuatl desde el siglo xvi hasta nuestros días. Resalta el renacer que se ha producido en las dos últimas décadas de una literatura en lengua náhuatl, *yancuic tlachtolli*, que cuenta ya con un buen número de narradores, en prosa y en verso.

SILVA GALEANA, Librado, “¿Tle in quinezcayotia in huehuetlahtolli itemaquixtiliz. Qué significa el rescate de la antigua palabra?”, p. 31-40.

El autor relata su experiencia personal al descubrir que los discursos que él había escuchado en su juventud en Santa Ana Tlacotenco en ocasiones formales como bodas, bautizos, entierros, etcétera, pertenecían a una vieja tradición literaria de la cual se guardan modelos hermosos en los textos del siglo xvi. Ahonda en el contenido de los *huehuetlahtolli* y expresa su alegría puesto que se conservan en la tradición oral de su comunidad.

MÁYNEZ, Pilar, “¿Qué significa el rescate de las antiguas historias?” p. 41-49.

Sucinta descripción de algunos de los textos escritos en náhuatl en el siglo XVI que hoy son considerados fuentes indispensables para el conocimiento del pensamiento del México antiguo. La autora resalta el papel de los *tlamatinime*, sabios, y de los *amoxhuaque*, poseedores de códices como los ejes que hicieron posible la existencia de una memoria colectiva del inmediato y lejano acontecer.

JOHANSSON, Patrick, “*¿Tle in quinezcayotia in xochitl in cuicatl in intemahuacuixtiliz. Qué significa el rescate de los cantos?*”, p. 51-60.

Texto bilingüe de mexicano y castellano en el que el autor perfila el significado del canto en el México antiguo y en el actual. Analiza el significado del canto como medio de comunicación, el papel que desempeñaban las diversas clases de canto en la vida diaria y ritual y resalta la importancia de la creación de canto en el presente, ya que así “no morirán del todo nuestros abuelos”.

BAUDOT, Georges, “*Intlacxi petlaltzin, intenemactzin in ahmo molcahua in mexica tlamatiliztli. Aportaciones del pueblo náhuatl en el pasado y en el presente. La antigua y la nueva palabra*”, p. 61-84.

Comienza Baudot su artículo con una alocución poética en náhuatl en la que expresa su alegría de estar en ocasión tal en el *huey calmecac* de Zapopan. El texto está redactado con el estilo y sensibilidad de la poesía náhuatl del México antiguo. El meollo del ensayo de Baudot se centra en el rescate de la palabra náhuatl hecho por los franciscanos del XVI. Como antecedente recuerda los viajes al corazón de Asia realizados por dos franciscanos del siglo XIII, Juan del Carpini y Guillermo de Rubruckis con objeto de conocer al “otro”. Destaca Baudot cómo la Orden Seráfica se interesó profundamente en recoger el pensamiento nahua e incluirlo en la historia universal. Concluye que la labor de los franciscanos, y al mismo tiempo la de los cronistas nahuas del XVI, propició una continuidad que hoy vemos plasmada en la *yancuic tlaholtlli*.

KLOR DE ALVA, Jorge J., "Sahagún y el origen de la antropología moderna. La colonización, confesión e inscripción del otro", p. 85-118.

Análisis del proceso que se produjo al entrar en combate españoles y nahuas en el siglo XVI, que, para el autor, dio origen al mundo moderno. Klor de Alva lo centra en tres "ejes fundamentales": la necesidad de colonizar, la necesidad de cristianizar y la necesidad de "forjar nuevos sujetos constituidos por nuevos conocimientos de la humanidad". Para sustentar su exposición del tema analiza el proyecto sahaguntino y su significado en el nacimiento de la antropología moderna.

YAMASHITA, Yasuaki, "Quenin quihta de Japonetecatl in nahuatlalhtolli. Cómo ve un japonés la lengua náhuatl", p. 119-124.

El autor da principio a su trabajo con una página en náhuatl, en la que esboza su biografía y su interés y aprendizaje de la lengua náhuatl. Despues, en castellano, ahonda en ese interés, en lo que representa para él la lengua náhuatl, particularmente en el amor que esta lengua ha despertado en él.

LINARES AGUIRRE, Víctor A., "Itlaquetzal, in cuauhtli", p. 125-129.

Relato, en náhuatl y español de un águila cautiva que, en su cautividad, escucha de otra águila anciana, la historia de la grandeza de Teotihuacán, México y Cuauhtémoc. Al final, alcanza la libertad.

FLORES A., Concepción J., "Yancuic nenonotzaliztli itechpa in xochitl in cuicatl. Nuevo diálogo de flor y canto", p. 131-137.

El ensayo consta de dos textos. El primero es un relato bilingüe de náhuatl y español, en el que la autora ofrece una reflexión sobre sus raíces, su pueblo —Malacatepec Momozco— su identidad, y se pregunta si todos estos sentimientos y valores servirán para algo en el futuro. Termina recalmando la necesidad de defender y cultivar la lengua náhuatl. El segundo texto es una composición poética, también bilingüe, en la cual Concepción Flores, *Xochime*, canta al Dador de la vida que hizo la belleza y al Colegio de Jalisco que hizo posible el encuentro sobre la antigua y nueva palabra.

DAKIN, Karen, "Nahualtahto:lli i:huan in tlahto:lmachiliztli. El náhuatl y la lingüística", p. 141-152.

Después de una breve disquisición en náhuatl, en la cual la autora pondera la importancia de esta lengua, entra de lleno en el tema. Se centra en el interés que todo lingüista tiene sobre cualquier lengua, haya sido o no "sujeta a arte" como dice Nebrija es decir codificada dentro de una gramática y escrita con un alfabeto fonético. Muestra cuán necesario es estudiar las lenguas para conocer no sólo la lengua en sí sino también la historia y el pensamiento de un pueblo. Finalmente ofrece un grupo de estructuras semánticas del náhuatl comparadas con sus correspondientes yuto-nahuas como ejemplo de la expresión de conceptos abstractos.

NAGEL BIELICKE, Federico B., "Mexihcatlahtolli in tlanahuatil iuhquin tlahtolo ompa ipan obispado Guadalajara. Juan Guerra itlachihuall. El arte de la lengua mexicana según se habla en el obispado de Guadalajara por Juan Guerra", p. 151-163.

Comienza el autor con una composición en náhuatl y castellano en la que abre su corazón y confiesa su deseo de aprender a hablar *macehuatlcopa*. El meollo de su ensayo es el análisis de la gramática que el franciscano Juan Guerra publicó en 1692, en la que se estudia el habla de los actuales estados de Jalisco y Durango. Nagel ofrece un esbozo de la vida de Guerra y analiza las peculiaridades de su *Arte* especialmente las fonológicas y léxicas, tomando como modelo de comparación la obra de fray Alonso de Molina. Incluye un texto en náhuatl y castellano original de fray Agustín de Vetancourt en alabanza de Guerra.

GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, Refugio, "Tlatzotzonaliztli. Canto y música nahuas", p. 169-185.

Antología de canciones populares que el autor cantó en el Coloquio. Muchas de ellas están basadas en composiciones poéticas de autores conocidos, en primer término Nezahualcóyotl, y los modernos Fidencio Villanueva, Natalio Hernández, Felipe Bermejo, Jesús Elizarrarás, Carlos López Ávila, Ezequiel Linares Moctezuma, Agustín Mendoza y Juan Gabriel. En todos los casos se dice el nombre de quien les puso música, a veces el propio Refugio González.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo, *Cuentos Indígenas*, 3^a edición, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1993, 118 p. [Serie Cultura Náhuatl. Monografías, 7].

Edición bilingüe, náhuatl-castellano, de catorce cuentos recogidos de la tradición oral y traducidos al español por González Casanova. Están redactados en el náhuatl de la región central de México. La mayoría de ellos tiene como protagonistas a los animales; sólo tres narran acontecimientos referentes al ser humano. Uno de estos tres es precisamente el famoso de “La doncella y la fiera”, “Cihuanton huan yolcatl”, original de Jeanne Marie Leprince de Beaumont. Este cuento es el único, de los aquí presentes, incluido en otra obra de González Casanova, la titulada *Estudios de lingüística y filología nahuas*, UNAM, 1977 y 1989. En esta última publicación el cuento va precedido de unas páginas de don Pablo en las que busca su origen último en la fábula de Amor y Psique incluida en *El asno de oro*, de Apuleyo. La presente edición de los *Cuentos Indígenas* se acompaña de un “Prólogo” de Miguel León-Portilla, redactado para esta ocasión; del “Prólogo” que Agustín Yáñez hizo para la edición princeps, 1946, y, de una “Biobibliografía” de Carlos Martínez Marín aparecida en la segunda, 1965. En ella, Martínez Marín ofrece la vida del filólogo y lingüista resaltando sus principales tareas dentro de la docencia y la investigación.

Literatura de Milpa Alta, México, Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México y Delegación de Milpa Alta, 1992, 297 p.

En éste el tercero de una serie de cinco volúmenes titulados *Historia de mi pueblo*. En ellos se recogen los trabajos ganadores de un certamen convocado por el Centro de Estudios Históricos del Agrarismo y la Secretaría General de Desarrollo Social del Departamento del Distrito General. El concurso, titulado *Historias de mi pueblo. Concurso testimonial sobre la historia y la cultura de Milpa Alta*, tuvo lugar en noviembre de 1990. Los títulos de los volúmenes son: i, *Historia agraria*; ii, *Memoria histórica*; iii, *Literatura*; iv, *Tradiciones*; y, v *Testimonios*. De todos ellos, sólo el tercero incluye textos en náhuatl. El libro se divide en tres capítulos: en el primero se disponen los cuentos, relatos y leyendas; en el segundo, las composiciones poéticas y en el tercero las piezas de teatro. En todos está presente la sensibilidad cultural de la región milpaltense a través del habla y del uso de palabras nahuas aisladas. En unos cuantos hay textos en la citada lengua. A continuación se describen comenzando por el primer capítulo. José

Velarde Paz, "El canto de don Lencho". Contiene un verso en náhuatl. Feliciano Álvarez Jiménez, "Aceite de víbora. Chiahua in coatl".

Segundo capítulo: Francisco Chavira Olivos, "Poemas". La mayor parte están en náhuatl y castellano. Inocente Morales Baranda, "Cantos y poemas". La mayor parte están en las dos lenguas citadas. Algunos cantos son canciones populares muy conocidas como "Las mañanitas"; Alejandro García, "Mujer en flor. Ixpocaxochitl".

El tercer capítulo contiene tres piezas escénicas originales de Francisco Chavira. En las tres hay vocablos nahuas. Sus títulos: *Testimonio del Momozco. Caída de Tenochtitlan; Soliloquio de Cuahtlémoc y Rosa Alarcón.*

SEGREL, Enzo, *Metamorfosis de lo sagrado y de lo profano. Narrativa náhuatl de la Sierra Norte de Puebla*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1990, 508 p.

Colección, en náhuatl y español, de veinticuatro cuentos relatados por hombres y mujeres de San Miguel Tzinacapan, Puebla, cuyos nombres se especifican en cada caso. Los cuentos, presentados a dos columnas en náhuatl y español, están precedidos de una versión al español recogida, transcrita y traducida por el Taller de Tradición Oral del Centro de Estudios y Promoción Educativa para el Campo de la citada comunidad de San Miguel. En el estudio introductorio Enzo Segre analiza las dos raíces —española y mesoamericana— de la literatura oral de México y ofrece una visión de conjunto de las aportaciones que, acerca de este tema, se han hecho en los dos últimos siglos, desde Daniel Garrison Brinton hasta Américo Paredes.

Estudios de índole botánica

NAVARRO, fray Juan, *Historia natural o jardín americano [Manuscrito de 1801]*. Estudio Introductorio de Xavier Lozoya, México, UNAM, Instituto Mexicano del Seguro Social, Instituto de Seguridad y Servicios Sociales de los Trabajadores del Estado, 1992, 314 p., ils.

Edición facsimilar de un manuscrito elaborado por el franciscano Juan Navarro, conservado en la Biblioteca Nacional de México. La obra contiene la descripción y los dibujos en colores de un buen número de plantas de la región central de México con sus nombres en náhuatl y otomí principalmente. En el "Estudio Introductorio", Xavier

Lozoya, ofrece al lector un resumen de la vida del autor, del contenido de la obra, que está basada en los trabajos del protomédico Francisco Hernández y del dominico fray Francisco Ximénez. Analiza Lozoya el contexto ilustrado de fines del xviii y el gusto por los estudios botánicos tanto en España como en México centrado alrededor de Casimiro Gómez Ortega y Martín Sessé. La edición se acompaña de un “Índice de plantas del jardín americano”, “Índice de las enfermedades en que se usan estas plantas” y un “Cuadro comparativo de los topónimos novohispanos consignados por Navarro y sus correspondientes en Hernández”. Estos tres apéndices, así como el glosario final intitulado “Lexicón”, han sido elaborados por Teresa Segovia y Jaime Soler Frost. Otro apéndice más, dedicado a la “Determinación botánica de las plantas ilustradas”, de Abigail Aguilar, complementa la publicación del manuscrito de Navarro que ahora sale a la luz por primera vez.

RAMÍREZ CELESTINO, Cleofas, *Plantas de la región náhuatl del centro de Guerrero*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1991, 340 p., 1 map., ils.

Trabajo en el que se registran, en náhuatl y español, las plantas que crecen en varias comunidades cercanas al río Mezcala, como Xalitla y San Juan Tetelcingo. Aunque la mayoría son originarias de la región unas pocas provienen del Viejo Mundo. La autora las describe una por una y da a conocer sus rasgos físicos, su aprovechamiento como alimentos o medicinas y la manera de prepararlas. En todos los casos ofrece el nombre común y el botánico así como la familia a la que pertenecen. El lenguaje usado para describir las plantas conserva el estilo literario de los textos del náhuatl clásico. Cada planta está representada plásticamente por medio de un dibujo sencillo y bello, obra también de Cleofas Ramírez. El trabajo va precedido de un prólogo firmado por José Antonio Flores Farfán en el que se explican el alfabeto y las reglas de ortografía del náhuatl usado.

Una publicación de carácter singular

Constitución de 1857. Edición facsimilar náhuatl-español. Introducción, notas y selección de documentos, Manuel Suárez Muñoz y Juan Ricardo Jiménez Gómez, Querétaro, Instituto de Estudios Constitucionales, 1994, xl + 59 p. dobles de facsímil + 291 p. de Apéndice y Bibliografía.

Edición Facsimilar de la Constitución federal de los Estados Unidos Mexicanos con sus adiciones y reformas traducida al idioma azteca o mexicano por Miguel Trinidad Palma, Puebla, Imprenta del Hospital, 1888, 59 p. dobles. En edición bilingüe, Palma incluyó, además de la Constitución de 1857, doce decretos de diferentes presidentes mexicanos en los que se dan a conocer adiciones y reformas: dos de Sebastián Lerdo de Tejada, seis de Manuel González y cuatro de Porfirio Díaz. La Constitución contiene ocho títulos que se describen a continuación:

- I. De los derechos del hombre;
- II. De la soberanía nacional y de la forma de gobierno;
- III. De la división de poderes;
- IV. De la responsabilidad de los funcionarios públicos;
- V. De los estados de la Federación;
- VI. Prevenciones generales;
- VII. De la reforma de la Constitución, y
- VIII. De la inviolabilidad de la Constitución.

La edición facsimilar de Palma se complementa con un “Apéndice” que contiene el facsímil y la paleografía de veintisiete documentos, todos en castellano, del Archivo Histórico de Querétaro.

La edición de la *Constitución* va precedida de una “Introducción” en la que los autores abordan diversos temas con objeto de proporcionar un contexto histórico que facilite al lector la comprensión de la Constitución. Destacan los propósitos de la Reforma, muchos de los cuales se plasman en la Carta Magna de 1857. Analizan su contenido a la luz de un estudio comparativo con otras constituciones de México y con la de Estados Unidos. Respecto de la edición de Palma, explican el porqué de la traducción al náhuatl y se ocupan de destacar los neologismos ideados por el traductor para verter conceptos propios del derecho constitucional moderno. Terminan su estudio destacando el significado de la traducción de Palma en el pluralismo cultural del México moderno.

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

27.4

Isabel Kelly, *Trade Beads and the Conquest of Mexico*, Rolston Bain, Windsor, Ontario, Canada, 1992, 290 p., ils.

Asunto de frecuente conversación, casi lugar común, es hablar de las cuentas de vidrio que los españoles regalaban a los nativos del Nuevo Mundo, como se decía “haciendo trueque” para obtener de ellos entre otras cosas, oro, alimentos, ropa y variados servicios. De tal forma de proceder dan testimonio, por supuesto, los cronistas de la Conquista, tanto los que escribieron en castellano como los que se expresaron en náhuatl, maya, quiché y otras lenguas indígenas.

Ahora bien, aunque es lugar común hablar de esas cuentas de vidrio como de baratijas y muestra fchaciente del abuso de los europeos que con ellas engañaban a los nativos, son pocos en cambio los que se han preguntado o han investigado acerca de la procedencia, manufactura, variedad y número de las que también se describen como sartas de piedrecuelas, abalorios, mazos de turquí, rosarios de azabache, gargantillas de vidrios baladíes y con otras formas de designación.

Debemos a la recordada arqueóloga, y asimismo etnóloga, doctora Isabel Kelly, un interesante trabajo que dejó ella inédito, cuyo tema es precisamente: *Trade Beads and the Conquest of Mexico, El comercio de cuentas y la Conquista de México*. Esta su bien documentada obra ha sido publicada gracias al empeño y la aportación económica de dos distinguidos amigos suyos, los señores Amalia y Adolphus Langenscheidt. La obra se distribuye en una Introducción y dos Partes. En su Introducción la doctora Kelly explica las circunstancias que la motivaron a investigar acerca de las cuentas de vidrio que trajeron los conquistadores a México y a otros lugares del continente. Dedica luego la Primera Parte de su trabajo a un examen y comentario de las diversas fuentes que hablan de las exploraciones y conquistas y hacen referencia a los famosos trueques con cuentas de vidrio.

Esta Primera Parte constituye asimismo una toma de conciencia de la amplitud e importancia que tuvieron estos abalorios a partir del En-

cuento de Dos Mundos. En ella acude la autora a relatos tanto de españoles como Hernán Cortés, Bernal Díaz del Castillo, Gonzalo Fernández de Oviedo y otros varios, como de indígenas, entre ellos los informantes de Sahagún, al igual que los textos derivados de la llamada "Crónica X", y, finalmente, aquellos que basan indistintamente sus relatos bien sea en testimonios de los europeos o de los nativos.

La Segunda Parte la dedica por entero a presentar la copiosa información que reunió sobre la procedencia, manufactura, formas, tamaños, designaciones y otros aspectos de las cuentas de vidrio y los otros diferentes abalorios. Su aportación en esto es sumamente estimable. Apoyada en fuentes de primera mano, que incluyen referencias documentales sobre envíos de las dichas cuentas no solamente a México sino a otros lugares como Santo Domingo, La Habana, Honduras y la Isla de Margarita en Venezuela, ilustra en una serie de tablas los diversos tipos de objetos que se remitieron, así como sus características principales. Es de interés añadir que la obra incluye asimismo ilustraciones que muestran cómo se presentaban esas cuentas, en algunos casos formando diversos géneros de collares.

Mi propósito en este breve comentario no es adentrarme en el examen del rico contenido de esta obra. Quiero solamente llamar la atención de los estudiosos y de cuantos puedan interesarse sobre este tema, acerca de la copiosa información que en ella se proporciona. Gracias a Isabel Kelly, ejemplar investigadora y maestra que dejó honda huella en el contexto cultural de México, podemos decir ahora que el tenido como lugar común de las cuentas y abalorios traídos por los conquistadores, es mucho más complejo e interesante de lo que a primera vista puede suponerse. Podemos afirmar por ello que este libro viene a ser una valiosa adición a la copiosa bibliografía acerca del Encuentro de Dos Mundos y en particular de la conquista de México.

MIGUEL LEÓN-PORTILLA

Georges Baudot y Tzvetan Todorov, *Récits aztèques de la Conquête*.
París, Editions du Seuil, 1983, 414 p.

Tardía pero justa revancha del tiempo: 500 años después de haber sido derrotados por las huestes españolas, los aztecas inician una pacífica reconquista a través de su expresión oral o pictográfica, paradójicamente transcrita al alfabeto por religiosos como parte de una estrategia de

evangelización. Este tesoro manuscrito que sale paulatinamente de “inexpugnables” bibliotecas se difunde gracias a una verdadera ofensiva editorial, que pone al alcance de los lectores textos indígenas antes inaccesibles.

Uno de los “fierros de lanza” de esta cruzada lo constituye sin duda alguna el libro de Georges Baudot y Tzvetan Todorov: *Relatos aztecas de la Conquista*, obra escrita originalmente en francés, traducida al italiano, al español y que acaba de penetrar, proféticamente lo esperamos, en el país del Sol Naciente. La reedición casi inmediata de la versión italiana muestra de hecho, la vitalidad de los textos que entraña el libro, textos que vierten como lo indica el título, sobre las peripecias de la Conquista tal y como la vieron los indígenas cuyo testimonio oral fue transcrita y sirvió eventualmente de base documental a una redacción ulterior por parte de historiadores mestizos o españoles.

Tres relatos en lengua náhuatl, tomados del libro XII del *Códice Florentino*, de los *Anales históricos de Tlatelolco* y del *Códice Aubin*, traducidos por Georges Baudot, y tres versiones en español extraídas del *Códice Ramírez*, de la *Historia de Tlaxcala*, y de la *Historia de las Indias de Nueva España* de Durán, reconstituyen, gracias a la pluralidad de los puntos de vista que ofrecen, el “hipertexto” indígena correspondiente a la Conquista. Además, las fuentes tlatelolcas, texcocanas o tlaxcaltecas de los documentos, tejen más allá del relato en sí, la trama política de sus distintas relaciones con el conquistador. Mientras los relatos de los *Anales históricos de Tlatelolco* o el *Códice Aubin* recuerden los hechos de manera relativamente neutra, la versión del *Códice Florentino* muestra un chauvinismo tlatelolca manifiesto, aún denigrante para los tenochcas.

Por otra parte, los textos en español entrañan fuentes originales nahuas, orales o escritas, reestructuradas por historiadores mestizos o españoles que constituyen una mina de datos no sólo sobre la Conquista, sino también sobre la ideología de sus autores.

En su estudio introductorio, Georges Baudot mantiene acusosamente la “opacidad” del soporte material de los textos: el manuscrito, y establece asimismo una dialéctica fértil entre el texto potencial que encierra el documento y una consignación gráfica reveladora de métodos y perspectivas que se reflejan inevitablemente sobre los aspectos formales del relato.

Desde un punto de vista indígena (*Manuscrito de Tlatelolco*, *Códice Aubin*, *Códice Florentino*) hasta la versión de un mexicano de adopción (Durán) pasando por la visión mestiza de los hechos (Muñoz Ca-

margo, Tovar), los *Relatos de la Conquista* establecen una sintaxis metatextual que hace revivir los conflictos ideológicos que existieron a lo largo del siglo XVI respecto a la "legitimidad" de la venida de los europeos.

Más allá de esta "opacidad" reveladora que mantiene siempre presente el manuscrito como tal dentro del texto, el referente indígena y cuando es el caso, el texto mismo, se ven esclarecidos por un aparato crítico que, guía al lector en los laberintos de la historia y del pensamiento prehispánico sin entorpecer la lectura.

Sumamente interesante resulta el paralelo estructural que establece Baudot entre la historia (*itoloca*) y el *melaahuacuicatl* que podríamos asimilar a lo que conocemos como el "canto épico". Esta proposición plantea de hecho el problema toral de la historia para los pueblos precolombinos y sobre todo del aspecto formal que ésta debe revestir para ser funcionalmente *recibida* por el indígena. Baudot sugiere sutilmente que la historia debe ser mito o canto verdadero (*melaahuacuicatl*) para penetrar en las esferas eminentemente sensibles del conocimiento náhuatl. La historia náhuatl o *itoloca*, sería eventualmente un paso hacia la sublimación poética o mítica.

Dos de los textos que presentamos, los *Anales históricos* y el libro XII del *Códice Florentino* son en cierta forma las matrices de un futuro *melaahuacuicatl* de la resistencia tlatelolca que por las circunstancias no pudo madurar.

Esto se traduce en la narrativa náhuatl por una formalización estética que busca "sensibilizar" el receptor a los acontecimientos relatados más que informarlo. En este contexto la traducción cobra una gran importancia, ya que muchos matices del pensamiento náhuatl están estrechamente vinculados con la forma de la expresión.

La "transposición" que realiza Georges Baudot del original náhuatl al español, enriqueciendo la traducción del francés de Guillermina Cuevas en algunos pasajes difíciles, permite al texto indígena pasar airadamente los escollos que conlleva cualquier correspondencia interlingüística. En un capítulo del *Códice Florentino* por ejemplo, Baudot preserva en la versión española el movimiento febril que anima el original:

... y cuatro caballos vienen delante, vienen en primer lugar, vienen en la primera línea de los otros, vienen a la cabeza de los otros, guían a los otros...

... *auh nauteme in cavallos in iacattihuitze in attohuitze, in tecayan-*
tihuitze, in teyacaconotihuitze, in teyacana...

En la última parte del libro, un análisis realizado por el conocido semiólogo francés Tzvetan Todorov atrae la atención del lector sobre distintos aspectos del relato y ayuda a su correcta recepción. Todorov considera las modalidades narrativas, los géneros potenciales y el estilo de los textos antes de examinar su contenido desde el punto de vista histórico. En lo que concierne al estilo, evoca el tenor "paratáctico" que conlleva la transmisión oral de un texto y la abundancia de conjunciones y adverbios que "designan sólo la sucesión temporal, la mera acumulación desprovista de jerarquía interior". Omite sin embargo en estas consideraciones estilísticas, señalar que muchos de estos textos y en lo particular los que componen el *Códice Aubin* fueron transcritos a partir de las imágenes de códices pictográficos y arrastran todavía en su flujo verbal, elementos resultantes de una transposición intersemiótica (imagen/verbo) que las reescrituras ulteriores no suprimieron del todo. La frecuencia de déicticos por ejemplo y la evolución del texto por secuencias narrativas que recuerdan la estructura de los grupos glíficos, son una prueba fehaciente de ello.

En lo que reza con la historia en sí, la visión penetrante del semiólogo descubre los "signos" del texto y los interpreta, ofreciendo asimismo una perspectiva original de los hechos.

Los *Relatos de la Conquista*, aprovechando la brecha abierta por Miguel León-Portilla con la *Visión de los vencidos*, señalan caminos que conducen, por los vericuetos textuales, al corazón mismo del pensamiento náhuatl prehispánico. Un aparato crítico "vigilante" guía al lector y previene cualquier extravío en un texto denso donde se entrelazan frecuentemente lo nativo y lo foráneo.

Con este verdadero códice moderno de relatos antiguos la "tinta negra y roja" de los aztecas (*tilli, tlapalli*) se percibe ahora más netamente sobre el palimpsesto de la historia de México.

PATRICK JOHANSSON K.

Yolanda Lastra, *Sociolingüística para hispanoamericanos. Una introducción*, México, El Colegio de México, 1992, 522 p.

Afortunadamente para quienes se inician en el estudio de la Sociolingüística, disciplina encargada del uso estructurado de la lengua y sus relaciones con lo social, y para quienes desean una explicación clara y sencilla de aquellos conceptos fundamentales que no siempre

aparecen llanamente expuestos en estudios dialectológicos o de esta índole, existe, ya, un amplio trabajo que contiene muchos aspectos de interés sobre el enorme mosaico lingüístico de España e Hispanoamérica.

En efecto, el libro de Yolanda Lastra *Sociolingüística para hispanoamericanos*, incluye explicaciones sobre la naturaleza de esta interdisciplina, que en las últimas tres décadas ha sido objeto de numerosos e interesantes trabajos, sobre sus conceptos operativos (lenguaje, lengua, habla, dialecto, etcétera), sobre las diversas teorías y métodos de análisis de las lenguas en contacto, la situación de bilingüismo en ciertas regiones de América, la variación interna, las causas endógenas y exógenas del cambio lingüístico, la expansión o extinción de algunos idiomas y la función de la lengua como medio de comunicación. Y de interacción social.

La exposición de todos estos puntos viene acompañada de una serie de ejemplos que permiten visualizar prácticamente las hipótesis y teorías propuestas. Además la autora proporciona al final de cada capítulo una útil relación de algunas de las lecturas más importantes sobre el tema en cuestión.

Aunque este amplio e interesante trabajo que le valió el premio "Wigberto Jiménez Moreno", otorgado por la INAH a la mejor investigación lingüística de 1993 es digno de numerosas y pormenorizadas consideraciones, aquí sólo me abocaré a algunos aspectos tocantes a los idiomas amerindios, principalmente al náhuatl.

Según nuestra autora las lenguas indígenas, que posiblemente llegaron de Asia al continente americano por el estrecho de Bering, han corrido diversa suerte. Mientras unas tuvieron un ámbito restringido y terminaron por extinguirse, otras como el náhuatl, lograron extender su influencia por amplios territorios, debido a la supremacía del pueblo que las habló. Estas lenguas que algunos han calificado como mayores por la superioridad numérica de sus hablantes, no sólo fueron dotadas de alfabetos, sino que fueron objeto de minuciosas descripciones gramaticales y léxicas por los misioneros españoles que se vieron precisados a aprenderlas para facilitar su tarea catequística. Así de 1524 a 1570 se realizaron alrededor de 80 gramáticas y vocabularios principalmente del náhuatl.

Yolanda Lastra alude también a estudios recientes sobre los componentes lingüísticos de diversos idiomas amerindios como el comanche, el quechua, el aimará, y hace referencia al trabajo de los Hill sobre el náhuatl de la zona bilingüe de La Malinche.

Resulta interesante la forma en que la autora interrelaciona a lo largo de cada uno de los aspectos que toca su libro, la información lingüística con la social. En efecto, aunque como ella misma lo apunta en el primer capítulo de su libro, no se cuenta aún con una teoría acabada en la que se puedan fundamentar todos los estudios socio-lingüísticos, sino diversos enfoques que atienden más hacia lo sociológico (como el de Fishman) o hacia lo lingüístico (como el de Labov), o, incluso, a la correlación equilibrada de ambos, su exposición presenta armónicamente las implicaciones sociales y lingüísticas de cada fenómeno, muchas veces contextualizada con pertinentes datos históricos.

Esta forma de concebir los hechos lingüísticos nos permite comprender los factores externos que intervienen en la elección de un determinado código en una comunidad específica y las causas que originan la variabilidad.

Así, por ejemplo, la autora destaca en el trabajo de Jane y Kenneth Hill este tipo de alternancia. Mientras los hablantes de La Malinche insertan numerosos elementos castellanos al emplear el código de poder para legitimizar su discurso, en las conversaciones familiares la influencia del español en el náhuatl se reduce mucho más.

Yolanda Lastra hace un interesante repaso acerca de las políticas lingüísticas que se han seguido respecto a las lenguas amerindias, desde las disposiciones de la Corona española en el siglo XVI hasta nuestros días. Concluye advirtiendo que desafortunadamente las propuestas de educación bilingüe y bicultural sugeridas en la época porfiriana por pensadores como Jesús Díaz de León y reafirmadas desde 1948 a la fecha no han prosperado, pues las tendencias educativas en las zonas que presentan estas características se inclinan más bien a la castellanización y no a la formación integral.

Sin embargo, existe, todavía, en nuestro país y a lo largo del continente americano, un importante número de hablantes de lenguas indígenas; existen, también, aunque aisladamente, esfuerzos por estimular a estos hablantes a que empleen su lengua y conserven sus tradiciones e, incluso, como lo señala la autora, los indígenas que emigran de su región natal, en busca de mejores opciones de vida, se concentran en barrios y reafirman su identidad. "También se está produciendo el surgimiento de organizaciones indígenas con fines políticos, para mejorar el salario o para hacer que se les reconozca su idioma o que se les den servicios sociales" (p. 67).

Estos son sólo unos cuantos aspectos que podemos encontrar en este completo y útil texto, dedicado para quienes deseen conocer el desa-

rrollo de los estudios sociolingüísticos en Hispanoamérica en el lapso de 1972 a 1986.

PILAR MÁYNEZ

Miguel León-Portilla, *Literaturas indígenas de México*, Editorial MAPFRE, Madrid, 1992, [Colecciones MAPFRE].

Varios son los propósitos con que se ha escrito este trabajo. Uno es mostrar que, a pesar de destrucciones y pérdidas, hay una riqueza extraordinaria de expresiones, dejadas por la civilización que a lo largo de milenios ha florecido en tierras mexicanas. Otro propósito es poner al descubierto la trama y la urdimbre de un gran tejido cultural, elaborado con hilos de múltiples colores, que son los de la expresión en náhuatl, maya, mixteca y otras lenguas. En ese gran tejido, por encima de diferencias y cambios, se percibe el estilo inconfundible de la expresión de los indígenas que, a través de muchos milenios, han sido creadores de cultura en México. Y, por supuesto, entre los objetivos que conlleva este libro está propiciar el disfrute del corpus o tesoro de estas literaturas.

Con estas palabras abre el *Prefacio* de su libro el doctor Miguel León-Portilla, palabras que nos señalan el propósito que lleva al autor a adentrarnos por los laberintos de aquellas literaturas que, lejos de estar perdidas, son lenguas vivas con expresión propia que han perdurado a lo largo de muchos siglos. La tarea no es fácil, por el contrario, el lenguaje de estos pueblos se remonta en el pasado y están presentes hoy día, ya sea en su expresión hablada o escrita, y dentro de esta última tenemos diversas maneras de representarlas como aquellas que utilizaron los diversos pueblos mesoamericanos antes de la conquista europea, que con su genio creativo las dejaron plasmadas en los códices, en el muro, en la piedra, en el barro . . .

El autor ha dividido el libro en siete capítulos a través de los cuales nos va marcando el hilo conductor del contenido del mismo. En la Introducción previa nos presenta el panorama cultural, el espacio y tiempo en que se dieron estas exposiciones y cómo aún alientan en el México actual. A continuación se desarrollan los capítulos de los que vale la pena que hagamos mención especial a los dedicados al mundo prehispánico, ya que contienen riqueza de información sobre el tema

y reúnen lo que hasta el momento se ha escrito acerca de la literatura indígena a lo largo del tiempo y en sus diversas expresiones.

Así, en el capítulo I que lleva por título “Los más antiguos testimonios, siglos VIII a. C.-X d. C.”, León-Portilla se ocupa de la presencia de la cultura olmeca y cómo en ella tenemos testimonios en toda una serie de representaciones en piedra, en las que ya podemos atisbar escenas y glifos como otras tantas maneras de indicar conceptos específicos. Tal es el caso del Altar 3 de La Venta, que representa personajes dialogando, o los monumentos 19 y 13, en donde en el caso de este último vemos a un individuo de perfil con tres glifos al frente y detrás de él otro más en forma de un pie que, según nuestro autor, bien puede indicar que el personaje se dirige a un determinado rumbo. Este glifo del pie con ese significado lo vamos a ver presente en varias culturas posteriores.

A continuación se refiere a la llamada “Hacha de Humboldt”, citando la interpretación que de la misma ha hecho el doctor Michael Coe. Sin embargo, nos interesa transcribir lo que León-Portilla asienta acerca de los olmecas y su influencia en las diversas culturas mesoamericanas, a partir de las escenas representadas en estelas y altares de esta civilización. Dice el autor:

En tales representaciones, que integran muchas veces escenas de la existencia humana y divina, surge una forma de expresión que perdurará a lo largo de la evolución cultural de Mesoamérica. Más tarde, en las estelas mayas, en las pinturas murales teotihuacanas, en las de las cámaras mortuorias de los mixtecas, en los códices o libros indígenas y en la riqueza del arte escultórico de los mexicas o aztecas, la representación de imágenes de hombres y dioses, plantas y animales, acompañadas de caracteres glíficos, seguirá siendo el medio de expresión por excelencia.¹

Y atendiendo a este orden, enseguida se refiere a las lápidas y estelas de Monte Albán, en especial a las más antiguas como son las de los “Danzantes”, así como a la estela 14, visible en el edificio “J” y que, según interpretó don Alfonso Caso, se trata del registro de alguna conquista militar. A continuación hace ver León-Portilla la importancia de los sistemas calendáricos y las fechas presentes en relieves y en otras formas dentro de varias culturas, además de lo que significa encontrar

¹ Miguel León-Portilla, *Literaturas Indígenas de México*, Madrid, Editorial MAPFRE, 1992, p. 43.

verdaderas narrativas míticas visibles en estelas como las de Izapa, en donde presta especial atención a la estela 5.

En el caso de los mayas clásicos, destaca la existencia de las estelas y de la cerámica con su rico contenido glífico. Actualmente se ha podido descifrar en parte muchos de los glifos mayas y sobre esto apunta el autor:

Se han descifrado cerca de ochocientos glifos, los cuales suelen presentarse en combinación, incluidos en una especie de rectángulo o cuadrado. Asumen así la apariencia de lo que se ha llamado un cartucho o un "bloque glífico". Al estructurarse un cartucho, entran en combinación varios elementos glíficos con los que se representan diversas sílabas o a modo de afijos que modifican la función morfológica de la palabra. Esto último ocurre cuando la palabra así modificada adquiere el carácter de verbo, adjetivo, sustantivo, bien sea en estado absoluto o relacionado. Cada uno de los cartuchos o bloques glíficos aparece en las estelas y en otros monumentos, en objetos como vasos de cerámica y en los códices o libros, integrando secuencias lineales verticales u horizontales".²

Para finalizar el capítulo, se refiere a lo que denomina himnos y cantares, expresados fundamentalmente en la pintura mural teotihuacana. Hay que resaltar que aquí vemos uno de los glifos que van a perdurar a lo largo del desarrollo de los pueblos mesoamericanos con el mismo contenido: me refiero a las vírgulas o volutas que significan que se está hablando. Al referirse a esta expresión de la palabra, León-Portilla nos dice que existen afijos como son las flores o protuberancias presentes en los bordes de la voluta, los que se han interpretado como símbolos de "canto". También hay infijos que están ordenados verticalmente en una o dos columnas. Es necesario añadir que estos glifos en ocasiones salen de la boca de deidades, sacerdotes o animales, pero también de las manos de los primeros.

Algo interesante señala el autor al final del capítulo y es cuando se refiere a la correlación de los grafemas que están dentro de las volutas con fonemas del nahua "De hecho" —nos dice— "existen razones para afirmar que al menos una parte de la población teotihuacana hablaba dicha lengua".³

Existe un pintura teotihuacana que se le conoce como "mural de los glifos". Se encontró cerca de la pirámide del Sol y presenta una

² León-Portilla, *ob. cit.*, p. 60-61.

³ León-Portilla, *Ibidem*, p. 78.

deidad repetida en dos ocasiones con gran tocado y alrededor de ellas una enorme cantidad de glifos. También hay que mencionar el mural de las plantas, que llevan en el centro un glifo, actualmente en el Young Museum de San Francisco, pues son claro ejemplo de expresiones con un lenguaje específico.⁴

El capítulo II está dedicado a la literatura del periodo postclásico, siglos X-XVI d. C. empieza por objetar el concepto de "periodo histórico" que en ocasiones se ha dado a este momento del proceso mesoamericano. En efecto, ya no son sostenibles toda una serie de conceptos que tradicionalmente la arqueología había venido utilizando ya que su contenido ha sido totalmente rebasado en la actualidad. Para esta parte del devenir de los pueblos mesoamericanos, León-Portilla ve tres formas diferentes de testimonios que nos permiten aproximarnos a las expresiones del pensamiento y de la palabra. Estos son los vestigios arqueológicos, los diferentes códices mesoamericanos y los textos indígenas en náhuatl, maya y otras lenguas transcritas con el alfabeto latino.

Se inicia el análisis con los mayas, especialmente con la pintura mural, de la que el autor dice que son a manera de páginas de códices, aunque hace notar que estas expresiones pictóricas bien pueden inscribirse más dentro del campo de lo artístico que de lo literario. Menciona también algunos relieves como los de Chichén Itzá, pero en lo que va a poner mayor atención es en los códices mayas. Nos da algunos datos del nombre con el que se les conoce y otros pormenores, para pasar a la descripción de su contenido. Si tomamos como ejemplo el *Pereziano*, actualmente en la Biblioteca Nacional de París, pintado hacia los siglos XIII y XIV d. C., vemos que se divide en tres partes: la primera tiene ciclos de veintenas (katunes) con los actos rituales correspondientes; la segunda alude a los signos introductores del año; la tercera se dedica a cómputos calendáricos y prácticas rituales. El autor escogió el texto de la página 6 para darnos una idea de la lectura del mismo, hecha por cierto por Knorosov. En el centro de la lámina está el dios Chac, dios de la lluvia, portando una ofrenda que muestra a otra deidad difícil de identificar dado el deterioro del documento. Parte del texto se lee así:

Benévolο Señor que gobiernas,
Benévolο Señor . . .

⁴ Ver el catálogo *Teotihuacan*, Editado por Thames and Hudson, 1993, acerca de la Exposición Teotihuacana en el Young Museum de San Francisco, en particular el artículo de J. C. Langley "Symbols, Signs, and Writing Systems", p. 128-139.

... Lo que puede ser su destino adverso,
El Dios Itzamná.

(...) Es la venida del aliento favorable.

... Tiempo de hacer súplicas,
... el grano, maíz que alimenta,
el dios sol se adueña del cielo...

... rige los años 1, 2 y 3 del Katún
veintena de años de signo 7-Ahau ...

El dios de la muerte además arruina,
arden las sementeras.

víctimas de la guerra serán
los campos de maíz durante diez años;
habrá apoderamiento,
de los que trabajan en el campo.

El dios de la abundancia, el padre dios,
es conquistado, proporciona el maíz que alimenta,
brotá en esta ocasión,
dando orden a los valles,
hay también amenaza de ruina,
... en este tiempo,
el que lleva los dardos ...⁵

Incluye León-Portilla un cuarto códice, el llamado *Códice Grolier*, cuya autenticidad ha sido puesta en duda.

Del mundo maya nos traslada a Oaxaca. Aquí tenemos un cúmulo de expresiones de diferente tipo entre las que menciona lápidas, pinturas, cerámica, huesos y desde luego los códices de la región. De las primeras nos menciona lápidas de la zona de Zaachila en las que destacan:

Seres humanos en diversas actitudes, elementos asociados con el universo de las realidades divinas, glifos calendáricos, onomásticos y topónimos, integran una narrativa que es mito, historia y arte a la vez.⁶

Al hablar de la pintura mural, se refiere especialmente a la de la etapa mixteca de Mitla y Monte Albán, sin embargo, considero que las tumbas zapotecas de esta última ciudad y otras recientemente descubiertas como la de Huijazoo, contienen manifestaciones riquísimas de

⁵ León-Portilla, *ob. cit.*, p. 99.

⁶ *Ibidem*, p. 104.

verdaderas escenas rituales y glifos que pueden ser “leídas” ya que son portadoras de contenidos importantes.

No olvida León-Portilla la magnífica cerámica policroma mixteca que en ocasiones incluye glifos, así como los huesos tallados de la tumba 7 de los que dice son micro-libros con representaciones pictoglíficas. Pero lo que llama más su atención, al igual que entre los mayas, son los códices mixtecos a los que dedica no pocas páginas. Considera cinco de ellos: el *Vindobonensis*, *Nuttall*, *Bodley*, *Becker 1* y *Colombino* este último procedente de Tututepec y, por cierto, el único códice prehispánico conservado en nuestro país.

A continuación trata las inscripciones nahuas en esculturas mexicas. Comienza con la Piedra del Sol o Calendario Azteca, haciendo ver el numeral “13 caña” que tiene en el lugar en donde parten las colas de las dos Xiuhcóatls que envuelven todo alrededor los demás símbolos. Quiero señalar que en el reciente estudio que hice de este monolito, expuse que el numeral mencionado, que corresponde al año 1479, bien podía tener un doble significado: el ya mencionado y también el del surgimiento del Quinto Sol, lo cual ocurre, precisamente, en un año “13 caña”. Igualmente asentamos que la piedra, que como sabemos desde hace muchos años estuvo colocada en posición horizontal, pienso que estuvo orientada conforme al movimiento del sol, es decir, que el numeral citado se encuentra en el oriente y las cabezas de las Xiuhcóatls hacia el poniente.⁷ Pero volvamos a nuestro tema. Las otras esculturas que menciona León-Portilla son la Piedra de Tizoc, en donde a su juicio se interrelacionan lo humano, lo cósmico y lo divino a través de los glifos y figuras; la lápida de la conmemoración del Templo Mayor el 18 de diciembre de 1487, festejo que fue acompañado de sacrificios de sangre, según se lee en su glífica y, finalmente, la lápida conmemorativa del reinado de Moctezuma II hoy en el Museo Time, Illinois, en la que vemos los distintos soles con la fecha del inicio del reinado de este gobernante.

El capítulo continúa con lo referente a los códices del centro de México, considerados como provenientes de esta región el *Borgia*, el *Fejérvary-Mayer*, *Laud*, *Vaticano B* y *Cospi*, por cierto que de este último hay un reciente estudio de Laura Laurencich Minelli y otros investigadores titulado *Calendario e Rituali Precolombiano*.⁸ A cada uno

⁷ Ver Eduardo Matos Moctezuma, *La Piedra del Sol*, 1992, México.

⁸ Laura Laurencich Minelli, *Calendario e Rituali Precolombiani*, *Códice Cospi*, Ed. Jaca Book, 1992, Milán, Italia.

se va refiriendo el autor indicando el lugar en donde se encuentran actualmente así como el rico contenido que poseen.

A partir del capítulo III dedicado a la supervivencia de códices y relatos históricos, comienza lo relativo a la etapa colonial. Es precisamente en este capítulo en donde nos habla de documentos tan valiosos para la historia antigua como son el *Tonalámatl de Aubin*, el *Códice Borbónico*, la *Tira de la Peregrinación*, los códices *Tlotzin*, *Quinatzin* y *Tepechpan*, además de la *Historia Tolteca-Chichimeca*. De aquellos elaborados a petición de autoridades españolas, trata del *Mendocino* y de la *Matrícula de Tributos*, con su invaluable contenido, el *Telle-riano Remense* y el *Vaticano A*.

De la región de Oaxaca señala los códices *Bodley*, *Becker II*, y *Eger-ton*. De otras regiones mesoamericanas incluye documentos de Michoacán, Guerrero y Veracruz. Interesante resulta cuando nos describe los *Anales de Tlatelolco*, escritos en 1528. Se trata de la relación más antigua que se conserva del enfrentamiento con los españoles. Verdadero tesoro de la literatura náhuatl lo considera Miguel León-Portilla. No pasa por alto el manuscrito conocido como la *Leyenda de los Soles*, escrita en 1558. En cuanto a la zona maya, tenemos el *Popol-Vuh*, la crónica de *Nakuk Pech* y, desde luego los libros de *Chilam Balam*.

Acerca de lo aquí tratado, deseo mencionar la enorme importancia que adquiere la labor de los frailes que aprenden las lenguas vernáculas y hacen una verdadera tarea de investigación lingüística al transcribir a escritura alfabética, con base en los sonidos de las diferentes lenguas, mitos, historias, relatos, etcétera, dándonos muchos de estos documentos que hoy son de gran valor para quien desee penetrar en los pueblos antiguos.

Aunque para mí los dos primeros capítulos son de primordial importancia por tratarse del mundo prehispánico, en los siguientes capítulos vemos nuevamente referencias a él. Al tratar acerca de temas que, recogidos en la época colonial, nos ilustran acerca del pasado prehispánico. Así, el capítulo IV está dedicado a los *Huehuehtlahtolli*, la antigua palabra, con información valiosa no sólo en cuanto al contenido de los mismos, sino también al estilo y a la manera en que se hizo la transcripción. El capítulo V se dedica a los poemas y cantos en donde se ven los orígenes, géneros y temas de ellos, incluidos los mayas y los otomíes. En el capítulo VI vemos un tema al que el autor ha contribuido de manera notable: la presencia de los poetas. Para terminar, el capítulo VII lleva el sugestivo nombre de "No acabarán mis cantos". Aquí estamos ante lo que considera un verdadero renacimiento de las lenguas indígenas que, aunque nunca dejaron de estar presentes, ahora cobran

un nuevo impulso gracias a poetas y escritores actuales que dejan en sus obras la riqueza de lenguas cuyo origen se pierde en el tiempo y que habrán de perdurar para siempre.

Para terminar deseo transcribir una parte del pensamiento de Joel Martínez Hernández, hablante del nahua, quien en 1983 escribió lo que sigue:

Nosotros los macehuales estamos por todas partes
De estas tierras de México . . .
Por esto bien podemos decir,
aunque quisieran que desaparezcamos,
los macehuales no nos extinguimos,
los macehuales crecemos, vamos en aumento . . .⁹

Queda pues, el testimonio recabado en este libro por Miguel León-Portilla que ha sabido adentrarnos en el mundo apasionante de la literatura mesoamericana del pasado y del presente. Las últimas palabras del autor en esta obra son relevantes:

Del gran caudal de estos testimonios de rostros y corazones indígenas, el presente libro ofrece algunas muestras, como introducción a la antigua y la nueva palabra, dignas de la atención que se les concede, cada día más grande, dentro y fuera de México. Son en verdad un capítulo de la que ha de ser algún día Gran Historia de la Literatura Universal, la de todos los tiempos, todas las lenguas y todos los hombres.¹⁰

EDUARDO MATOS MOTEZUMA

⁹ Incluido por León-Portilla al final de la obra reseñada, p. 335-336.

¹⁰ León-Portilla, *ob. cit.*, p. 336.

NORMAS EDITORIALES PARA LA PUBLICACIÓN DE ARTÍCULOS Y RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS EN *ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL*

La revista *Estudios de Cultura Náhuatl* publica trabajos inéditos en náhuatl, español, francés e inglés. El material recibido se turna al Comité Académico Editorial que opinará sobre su calidad profesional. En los casos que dicho Comité lo estime pertinente, podrá dirigirse al autor haciéndole sugerencias sobre su aportación.

Estudios de Cultura Náhuatl no se compromete a publicar necesariamente los trabajos que se le remitan. Esta revista tampoco mantendrá correspondencia con autores cuyos trabajos no sean solicitados y que, a juicio del Comité Académico Editorial, no cumplan con las normas editoriales establecidas o no constituyan una aportación profesional en la correspondiente área de investigación.

Los originales deben presentarse escritos a doble espacio. En hojas aparte se enviarán las correspondientes notas y bibliografía, también a doble espacio. Las notas aparecerán en la revista publicadas a pie de página. Es muy deseable que se entregue el artículo o reseña acompañados por un diskette utilizando, de ser posible, el programa WORD. Si el artículo requiere ilustraciones, éstas deberán ser de buena calidad y con sus respectivas referencias.

Normas para redactar las referencias bibliográficas

a) Libros:

Nombre del autor(es), título del libro, indicación de número de volúmenes si son más de uno, lugar de publicación, editorial, fecha.

Guerrero Icazbalceta, Joaquín, *Don Fray Juan de Zumárraga, Primer Obispo y Arzobispo de México*, 4 vols. México, Editorial Porrúa, 1947.

Cuando se trate de textos anónimos, la entrada se hará por título. No se traducirán los nombres de autores, editores, ciudades, editoriales y colecciones.

Cualquier otra información que se deseé especificar será entre corchetes y al final de los datos ya consignados.

b) Artículos:

Nombre del autor(es), título del artículo entre comillas, título de la publicación en cursivas, lugar, editorial, número o volumen, año y páginas.

CARLOS, Navarrete, "Dos deidades de las aguas, modeladas en resina de árbol", *Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, México, INAH, núm. 33, 1968, 39-42.

Estudios de Cultura Náhuatl, vol. 24, 1994
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 18 de noviembre de 1994. 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 Pilar Mánynez y Guadalupe Bor-gonio. Tipografía de Ramón Luna S.



PORTADA:

Vasijas trípodes, procedentes de La Ventilla, Teotihuacan. Encontradas en las excavaciones del Proyecto especial Teotihuacan, INAH, 1993.

Cortesía: Eduardo Matos Moctezuma.