

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

23



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

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

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

Toda correspondencia relacionada con esta revista, dirigirla a:

Estudios de Cultura Náhuatl

Instituto de Investigaciones Históricas

Ciudad de Investigación en Humanidades

3er. Circuito Cultural Universitario

Ciudad Universitaria

04510 México, D. F.

ESTUDIOS DE CULTURA NAHUATL

Volumen 23

1993



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

Primera edición: 1993

CLASIFICACION:
ADQUISICION:
FECHA: 14-I-1994
DESCRIPCION: UMM-
11 Históricas

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 la Investigación Científica de París)

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 Munich)

FREDERICK SCHWALLER (Universidad de Florida)

RUDOLF VAN ZANTWIJK (Universidad de Amsterdam)

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

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

Editor: Miguel León-Portilla

Editora asociada: Guadalupe Borgonio

SUMARIO

Volumen 23

- 1993, Año Internacional de los Pueblos Indígenas 13
- Sahagún's Manual del Christiano
Arthur J. O. Anderson y Wayne Ruwet 17 37
- Composición yutoazteca en el náhuatl: algunas etimologías
Karen Dakin 47 274
- Los franciscanos y el primer *Arte* para la lengua náhuatl. Un
nuevo testimonio
Francisco Morales, OFM 53 274
- Noticias tempranas acerca de la variación dialectal del náhuatl
y de otras lenguas de México
Ignacio Guzmán Betancourt 83 274
- Los nahuatlismos en el español de México desde la óptica de Ángel
Ma. Garibay
Pilar Máynez 117 274
- El uso de la forma reverencial en náhuatl de Santa Ana Tla-
cotenco
Librado Silva Galeana 127 274
- El *Diario* de Colón. Aspectos comunicativos y lingüísticos del primer
contacto entre europeos y americanos
María Angeles Soler Arechalde 143 274

Tributación y festivales. <i>Códice Azoyú 2 y Humboldt Fragmento 1</i> <i>Constanza Vega Sosa</i>	155 3
Decapitation among the Aztecs: mythology, agriculture and politics, and hunting <i>Elizabeth Baquedano y Michel Graulich</i>	163
Tezcatlipoca o Quetzalcóatl: Una disyuntiva mítico-existencial precolombina <i>Patrick Johansson</i>	179
El árbol en el mito y el símbolo <i>Doris Heyden</i>	201
Distribución de cerámicas prehispánicas en Tlatelolco-Tenochtitlan <i>Eneida Baños Ramos</i>	221
La mexicanista Georgette Soustelle <i>Ascensión H. de León-Portilla</i>	251
La censura y su evasión. Jerónimo Román y Bartolomé de las Casas <i>Rolena Adorno</i>	263 33
Comunidades indígenas del siglo XVI y XVII del centro y la montaña de Guerrero <i>Rafael Rubí Alarcón</i>	297 30
Lecturas de la palabra de doña Luz Jiménez <i>Miguel León-Portilla</i>	343
Teotlacxochitl. Flor del atardecer <i>José Antonio Xokoyotsij</i>	361 2
Algunas publicaciones sobre lengua y literatura nahuas <i>Ascensión H. de León-Portilla</i>	365 2
Reseñas bibliográficas	393 27

COLABORADORES

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; como colaborador de *Estudios de Cultura Náhuatl* ha escrito: "Sahagun's texts as indigenist documents"; "Materiales colorantes prehispánicos"; "Refranes en un santoral mexicano".

WAYNE RUWET. Norteamericano. Bibliotecario en la Biblioteca de la Universidad de California en Los Ángeles. Especialista en el estudio de antiguos manuscritos y obras del siglo XVI, algunas de ellas referentes a la cultura náhuatl.

KAREN DAKIN. Norteamericana. Doctora en lingüística por la Universidad de Wisconsin. Actualmente labora en el Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha escrito: *Dialectología náhuatl de Morelos: un estudio preliminar*; *Nahuatl Plural Formations* y *Pedro Cuaresma and Other Nahuatl Stories*; *Evolucion fonológica del protonáhuatl*.

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 Mexico, Seventeenth Century*; *Clero y política en México*; Inventario del Fondo Franciscano del Archivo Histórico del Museo Nacional de Antropología e Historia.

IGNACIO GUZMÁN BETANCOURT. Mexicano. Lingüista, con maestría en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Ha realizado investigaciones entre varias comunidades de lengua náhuatl. Entre sus publicaciones sobresale: *La gramática del náhuatl de Santa Catarina*, Morelos; "Fray Manuel de San Juan Crisóstomo Nájera (1803-1853) primer lingüista mexicano".

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*.

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

MARÍA ÁNGELES SOLER ARECHALDE. Pasante del doctorado en lingüística hispánica de El Colegio de México. Investigadora del Instituto de Investigaciones Filológicas y maestra en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Ha publicado varios artículos y reseñas de lingüística. Colaboró en la publicación del *Cancionero folklórico de México*.

CONSTANZA VEGA SOSA. Mexicana. Doctora en antropología. Investigadora de la Dirección de Etnología del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Entre sus recientes publicaciones están: *Un mito tlapaneca y sus relaciones con el Lienzo de Tlapa-Azoyú*; *Annals of the Tlapanecs, Códice Azoyú 1*; *El reino de Tlachinollan*.

ELIZABETH BAQUEDANO. Mexicana. Doctora en arqueología por la Universidad de Londres. Investigadora invitada en el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM. Entre sus publicaciones pueden citarse: *Aztec Sculpture* y *Los Aztecas*.

MICHEL GRAULICH. Belga. Doctor en historia del arte y arqueología por la Universidad Libre de Bruselas. Profesor de historia del arte y de arqueología en la Universidad Libre de Bruselas y en la Universidad de París, Sorbonne. Entre sus publicaciones están: *Quetzalcóatl y el Espejismo de Tollan* y *Mythes et Rites des Vingtaines du Mexique Central Préhispanique*.

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

DORIS HEYDEN. Norteamericana. Doctora en antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México. Investigadora de religión e historia prehispánica en el Instituto Nacional de Antropología e Historia. Autora de: *Mitología y simbolismo de la flora en el México prehispánico*; traductora junto con Fernando Horcasitas de las obras de Diego Durán.

ENEIDA BAÑOS RAMOS Mexicana. Arqueóloga por la Escuela Nacional de Antropología. Investigadora de la Subdirección de Salvamento arqueológico del INAH. Es autora de: "Begrabnisfunde und — rituales bei den Bervohners von Tlatelolco"; "Elementos de juego de pelota mexicas en la ciudad de México".

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

ROLENA ADORNO. Norteamericana. Doctora en historia. Actualmente profesora en la Universidad de Princeton, New Jersey. De su amplia bibliografía pueden citarse: la edición que preparó de *La Nueva Crónica y Buen Gobierno* de Guamán Poma de Ayala y *From Oral to Written Expression: Native Andean Chronicles of the Early Colonial Period.*

RAFAEL RUBÍ ALARCÓN. Mexicano. Licenciado en historia por la Escuela de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Guerrero. Socio fundador de la Asociación de Historiadores de Guerrero. Ha publicado: *Tributo prehispánico en el actual Guerrero; Chilpancingo. Orígenes del siglo XVI y XVII.*

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. Actualmente investigador 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 Spirituality;* y editor de *Coloquios y Doctrina Cristiana de fray Bernardino de Sahagún.*

JOSÉ ANTONIO XOKOYOTSIJ. Seudónimo de Natalio Hernández. Mexicano. Maestro Normalista. Presidente de la OPINAC (Organización de Profesionistas Indígenas Nauas, A. C.). Autor de numerosos relatos y poemas en náhuatl de la Huasteca Veracruzana.



VOLUMEN 23

1993, AÑO INTERNACIONAL DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

Marco temporal es este para reflexionar sobre la historia, la realidad contemporánea y el futuro de los pueblos indígenas de México y otros lugares del mundo. Con acierto, después de la conmemoración del V Centenario del Encuentro de Dos Mundos, este 1993 ha sido declarado por las Naciones Unidas Año Internacional de los Pueblos Indígenas.

Al hablar de pueblos indígenas se hace referencia a los que también se reconocen como *originarios*, es decir los que han vivido en una región determinada desde tiempo inmemorial, con anterioridad a cualquier invasión, encuentro violento o pacífico, sojuzgamiento u otra forma de presencia étnica distinta, incluyendo aquellas fruto de fusiones o mestizajes. En este sentido son descendientes de los pueblos originarios del Nuevo Mundo los cerca de cuarenta millones de seres humanos que, desde Alaska hasta la Patagonia, mantienen vivas sus tradiciones, lenguas, creencias, visiones del mundo, formas de organización social y cuanto es legado de sus correspondientes culturas. En el caso de México perduran más de cincuenta naciones indígenas que, con pleno derecho, deben reconocerse como pueblos originarios en esta vasta extensión que comprende la mayor parte de Mesoamérica y las tierras norteñas llamadas por algunos Árida América. Más de diez millones de personas, que mantienen aquí vivas sus lenguas son presencia viviente de los pueblos originarios de México.

En su historia de milenios, anterior al encuentro con quienes vinieron de más allá de las aguas inmensas, hay capítulos de grandeza extraordinaria. Bastará con recordar el desarrollo de la agricultura en Mesoamérica desde hace más de siete milenios y el nacimiento de la cultura olmeca, arranque de la civilización mesoamericana, cerca de dos mil años antes de Cristo. Nuevo capítulo lo integra la magnificencia del periodo clásico con sus grandes ciudades, templos, palacios, pinturas murales y esculturas, así como con inscripciones en piedra, en barro y en sus libros o códices. A ese esplendor de los mayas, teotihuacanos, zapotecas

y otros muchos, siguió luego el periodo postclásico en el que hubo también florecimientos como el de los toltecas, los mixtecas y finalmente los mexicas. Estos últimos, en menos de dos siglos, forjaron un estado poderoso que difundió su visión del mundo, sus creencias y su lengua en muchos lugares de Mesoamérica.

Los hallazgos arqueológicos, los códices y los numerosos textos en lenguas indígenas que se conservan permiten acercarnos a esa larga etapa de florecimiento autónomo de los pueblos originarios de México. Todo cambió para ellos a partir del encuentro o choque con los invasores procedentes de lo que hoy llamamos el Viejo Mundo. Dramática fue la confrontación con hombres dueños de armas y otros recursos técnicos que les permitieron imponerse sobre los mesoamericanos. Como se lee en un viejo cantar en náhuatl, la herencia de éstos "fue una red hecha de agujeros". Tres siglos del periodo colonial y cerca de dos de vida independiente han sido tiempo de sufrimiento, sujeción y penuria para los pueblos originarios. Apenas hace unos cuantos años se reconoció al reformarse el artículo 4º de la Constitución mexicana el carácter pluriétnico y multilingüístico de nuestro país. Dicho reconocimiento, aunque tardío, traslada al marco jurídico la conciencia de una realidad insoslayable. Si algo hay que celebrar a quinientos un años del Encuentro de Dos Mundos es precisamente la presencia de millones de mujeres y hombres que mantienen vivas sus lenguas, así como muchos rasgos de sus antiguas formas de cultura.

Entre los cerca de cincuenta grupos o naciones indígenas que perduran en México, hay algunos que, desde las últimas décadas, han iniciado la creación de nueva literatura. Cierto es que nunca se habían perdido los recuerdos, relatos, tradiciones, cantares que de un modo o de otro se conservaban en el corazón de la comunidad. Pero, como lo muestran entre otras las numerosas producciones literarias en lengua indígena, de autores cuyos nombres y biografías bien conocemos, y que se han incluido en *Estudios de Cultura Náhuatl*, florece ahora una Nueva Palabra. Y, así como surge y se difunde ésta en náhuatl cada vez con mayor amplitud, también ello ocurre en otras lenguas de Mesoamérica, entre ellas el maya, zapoteca, mixteca, otomí, tzeltal y tzotzil, para sólo citar algunas.

En la actualidad se disfrutan y estudian no ya sólo en México sino en otros lugares del mundo los más sobresalientes testimonios de la Antigua Palabra. Me refiero a los textos que, a partir de tempranas lecturas de algunos antiguos códices y asimismo con apoyo en la oralidad, se transcribieron valiéndose ya del alfabeto. Muchos de esos textos han sido objeto del análisis y traducción de filólogos, historiadores y hu-

manistas. Entre estos últimos, sobresale la figura de Ángel María Garibay K. (1892-1967), que hizo magna aportación en su ya clásica *Historia de la literatura náhuatl*.

Es de interés mencionar que en este Año Internacional de los Pueblos Indígenas se ha creado el "Programa de Lenguas y Literaturas Indígenas". La concepción y organización de este Programa la han tenido a su cargo la Dirección General de Culturas Populares y el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, de México. Entre los objetivos del Programa están promover la creación literaria en los idiomas vernáculos y fomentar su divulgación, tanto entre las respectivas comunidades indígenas como en el seno de la nación y aún de fuera de ella.

Para encaminar este Programa se ha integrado un Comité Asesor del que forman parte el doctor Jacinto Arias (tzotzil), el doctor Ramón Arzapalo (maya), los maestros Víctor de la Cruz y Andrés Henestrosa (zapotecos), Rigoberta Menchú Tum, Premio Nobel de la Paz, 1992 (quiché), Miguel León-Portilla y Luis Reyes García (náhuatl), Irenero Rojas Hernández (purépecha), así como el maestro Carlos Montemayor.

La Comisión Consultiva del Programa de Lenguas y Literaturas Indígenas la componen el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CISINA), la Dirección General de Educación Indígena, el Instituto Nacional Indigenista, la Universidad Pedagógica Nacional y la Universidad Nacional Autónoma de México.

Del trabajo, que deseamos sea fecundo, de proyectos y programas como éste, dependerá que el Año Internacional de los Pueblos Indígenas deje huella y frutos de recordación perdurable. México y otros muchos países de América Latina, en los que se deja sentir vigorosa la presencia de los descendientes de los antiguos pueblos originarios, serán más ricos con la aportación vigorosa de quienes mantienen vivas sus lenguas y tradiciones diferentes. De primordial importancia es apoyar a estos pueblos que luchan porque se les haga justicia y se les remuevan los innumerables obstáculos y vejaciones que han impedido el florecer de sus rostros y corazones. Sacrificar identidades en las que perviven semillas de nueva creatividad es lesionar no sólo a los pueblos indígenas sino a la concepción misma de los derechos humanos y a la integridad de las naciones americanas, que de tantas formas han pugnado por su independencia y un justo trato en lo económico, social y político, en el contexto más amplio de los países del mundo.

SAHAGÚN'S MANUAL DEL CHRISTIANO¹ HISTORY AND IDENTIFICATION

ARTHUR J. O. ANDERSON
WAYNE RUWET

The *Manual del Christiano* has been included in the bibliography of the works of Fray Bernardino de Sahagún, ever since Alfredo Chavero described the manuscript.² It passed along with a number of other Sahagún manuscripts which Chavero had obtained from José Fernando Ramírez, into the library of Sr. D. Manuel Fernández del Castillo. The manuscript was later sold at auction by Messrs Puttick and Simpson³ in their London sale of 1880, where it is described as:

544 MEXICAN. The loose leaves from different Mexican MSS. of the 16th Century (*some with beautiful illuminated initials*). Four leaves signed Don Martin Enriquez and dated Mexico, 16th of February, 1578, on the last leaf. 4to. These leaves seem to be the remnants of an unknown work of the indefatigable Fr. B. DE SAHAGUN, as the last leaf contains the permission on the Viceroy given to him to print "el dicho Manual del Christiano." Whether it were ever printed or no we are unable to state, as the present is the only reference to the work mentioned, which we know of.

While most of the Sahagún manuscripts were sold to Bernard Quarich, the famous London bookseller, and then to Edward Ayer in Chicago, the *Manual del Christiano* disappeared from view after the 1880 sale.

Item No. 544 was sold to Ricardo Heredia y Livermore, conde de Benahavis, a noted nineteenth-century book collector. The Heredia library was sold at auction by the firm of E. Paul L. Huard et Guillemin of Paris in 1891,⁴ where the *Manual* was described as follows:

¹ Prof. Louise Burkhart kindly read our manuscript in its final stages and made many useful suggestions, which we gratefully acknowledge. We are responsible, however, for any imperfections and errors that may remain.

² Chavero 1877: 99-101.

³ Puttick and Simpson 1880: 74.

⁴ Heredia y Livermore 1891-94, 1: 81.

252. FRAGMENTS DE MANUSCRITS MEXICAINS. In-4 de 14ff. non reliés.

Dix feuillets proviennent de manuscrits mexicains du XVI^e siècle, avec des lettres initiales en couleur. Quatre feuillets signés par M. Martin Enriquez et datés de Mexico 16 février 1578, semblent provenir d'un ouvrage inconnu de Fr. B. de Sahagun [sic] "Manual del Christiano" car sur le dernier feuillet on lit la permission délivrée par le vice-roi d'imprimer ledit livre.

Ces fragments proviennent de la vente Ramirez.

Who purchased item 252 at the Heredia sale is unknown, but the manuscript entered the collection of the Bibliothèque Nationale of France soon after 1899, when Henri Omont⁵ published the last complete catalogue of the Mexican manuscripts in the Bibliothèque Nationale. The last entry in the Omont catalogue is MS No. 401. Manuscript number 402 is the manuscript of the *Manual del Christiano*.

The manuscript contains twelve folios. The first folio is an unnumbered folio with the following nineteenth century inscription:

Mexican 402

Los manuscritos(?)
[five or six illegible words followed by] de los frailes
de los ultimos tiempos
10 hojas de diferentes codices Mejicanos
del Siglo xvi.
4 hojas que se suponen pertenecer
a una obra desconocida de Fr. B. de
Sahagún "Manual del Christiano".
Londres (1880) V. Ramírez £10-10.

The reverse of this folio is blank; folios 1 - 3 are fragments from a Nahuatl version of the Gospels; folio 4 is a fragment from a Nahuatl religious work in two columns; folios 5 - 7 are missing; folios 8 - 10 are additional fragments from the Nahuatl version of the Gospels; folios 11 - 13 contain a Nahuatl text on marriage; folio 14 has the end of the permission (in Spanish) to publish the *Manual del Christiano* granted by Don Martín Enríquez.

The volume is obviously made up of a number of fragments from several different works. The only stated indication that any of the items

⁵ Omont 1899.

might be by Sahagún is in the permission granted by Viceroy Enríquez to have Sahagún's *Manual del Christiano* printed. The marriage texts are the obvious choice as the fragments from the *Manual del Christiano*, Chavero⁶ and García Icazbalceta⁷ both attributed these pages to the *Manual del Christiano*.

A number of Nahuatl scholars have noted that Sahagún used a unique orthography in his Nahuatl. We may be able to attribute texts based on the orthography used. A comparison of the spellings used by Sahagún with other sixteenth-century Nahuatl writers indicates that his orthography is rather idiosyncratic⁸ (see Table I). However, it should be remembered that the orthography is particular to Sahagún, and that any scribe copying a Sahagún text may or may not have used Sahagún's orthography. For example, the copyist of the *Florentine Codex* uses Sahagún's orthography while the copyist of the main body of text of Sahagún's *Sermones* manuscript (Ayer MS 1485) does not use this orthography. The Sahagún orthography is then proof of Sahagún's authorship, or at least of one of his pupils, but a different orthography is no proof that it is not by Sahagún.

When Sahagún uses *teujutica* he is possibly showing in this instance a representation of the long /o/ or at any rate a distinctive spelling of "teōyōtica."⁹

In his use of *yoan* and *cemanaoac* Sahagún presents a different representations of syllableinitial /w/.

Sahagún has a strong tendency to drop word-final /n/ (i.e., -*pilhoan*) for -*pilhuan*); the other important authors of the sixteenth century tend to retain word-final /n/.

Table I shows that the Sahaguntine orthography was used throughout folios 11-13. The reference in the permit to publish Sahagún's *Manual del Christiano* and the idiosyncratic orthography indicate that folios 11-13 are Sahagún's work, while the subject certainly is what might be expected within a "Manual del Christiano." There can be little doubt that these folios were part of Sahagún's *Manual del Christiano*.

The license to print states Sahagún may proceed "*ymprimjendo todo en vn cuerpo, conforme al original que a recibido, o por partes y tratados como el dho autor qujsiere.*" This indicates that the *Manual del Christiano* was composed of a number of different works. Fray

⁶ Chavero 1877: 99.

⁷ García Icazbalceta: 1886: 265.

⁸ Private communications from Dr. James Lockhart and Barry Sell.

⁹ See Carochi 1983 or Karttunen 1983 for the long vowels in this word.

TABLE I

<i>Manual del Christiano</i>	<i>Sahagún</i>		<i>Other writers</i>			
	<i>Psalmodia Christiana</i>	<i>Sermones 1540/48*</i>	1548 <i>Doctrina</i>	1565 <i>Doctrina</i>	1569 <i>Confessionario</i>	1577 <i>Sermonario</i>
teujutica	teuiutica	---	teoyotica	teoyotica	teoyotica	teoyotica
yoan	yoan	yoan, yvan	yuan	yhuan	yhuan	yuan
cemanaoac	cemanaoac	cemanaoac	cemanahuac	cemanahuac	---	cemanahuac
iehica	iehica	iehica	yehica	yehica	yehica	yehica
-pilhoa(n)	-pilhoa(n)	-pilhoa	pilhuan(e)	-pilhuan	-pilhuan	-pilhuan
iehoatl	iehoatl	iehuatl, ichoatl	[various, none exactly like Sahagún]	yehuatl	yehuatl, yeuatl	yehuatl

* Sermones 1540/48 - Ayer MS 1485 (only marginalia which are in Sahagún's hand).

1548 *Doctrina* - Anonymous (O.P.)

1565 *Doctrinal* - Fr. Domingo de la Anunciación (O.P.)

1569 *Confessionario* - Fr. Alonso de Molina (O.F.M.)

1577 *Sermonario* - Fr. Juan de la Anunciación (O.S.A.)

Juan de Torquemada in the *Monarquía Indiana* gives a list of Sahagún's works, most of which are lost.¹⁰ The following religious titles are given:

1. Declaracion Parafrastica y el Simbolo de Quicumque vult.
2. Declaracion del mismo Simbolo, por manera de Dialogo.
3. Platica para despues de el Bautismo de los Niños.
4. La Vida, y Canonización de S. Bernardino.
5. Lumbre Espiritual.
6. Leche Espiritual.
7. Bordon Espiritual.
8. Espejo Espiritual.
9. Espiritual, y Manjar Solido.
10. Escalera Espiritual.
11. Regla de los Casados.
12. Fruta Espiritual.
13. Impedimento de el Matrimonio.
14. Los Mandamientos de los Casados.
15. Doctrina para los Medicos.
16. Tratado de siete Colaciones, mui Doctrinales, y Morales.

Since the known text is about marriage, it has been assumed that the *Manual del Cristiano* dealt with matrimonial material exclusively. Wigberto Jiménez Moreno¹¹ suggests that the three works on marriage, the "Regla de los Casados", "Los Mandamientos de los Casados", and the "Impedimento de el Matrimonio", were part of the *Manual del Cristiano*. We can argue that not only the three items on marriage were part of the *Manual del Cristiano* but that in fact most of the titles in the list would comfortably fall within a volume titled *Manual del Cristiano*. Certainly numbers 2, 5-14 and 16 should be included as likely titles which were individual treatises making up the larger work for which authorization for publication was granted.

From the fragment of text available some determination may be made whether Sahagún merely translated some European original or composed the text himself. Dr. Stafford Poole, C. M., kindly read the text in the hope of spotting some European source and wrote the following:

¹⁰ Torquemada 1969, 3: 488.

¹¹ Jiménez Moreno 1938: 21.

It is possible that Sahagún borrowed his material from some European source, but I am inclined to doubt it. The language, tone, and emphasis appear to me to be entirely different from that of any standard theological work of the sixteenth century. It lacks the dry, scholastic approach and seems to be more kin to the speeches that Mexica elders used to give. The treatment of marriage is also more pastoral and sympathetic than is usually found in tracts of the times. Though there is the usual, obligatory nod to the superiority of celibacy, in general he seems to be presenting an attractive picture of what marriage should be. Most manuals of that time would have emphasized the dangers in marital relations, specified the times when they could or could not be used, and would more strongly have emphasized a sense of sin. I think that his variance from the standard treatment makes Sahagún somewhat unique.

The pastoral, sympathetic style which predominates in the text is very typical of the known religious works from the pen of Sahagún. They show Sahagún as a sympathetic and caring priest, whose Franciscan philosophy was in touch with the people to whom he ministered.

Commentary

On the basis of the foregoing history and analysis of these fragments, as well as because they were known, described, and identified by such authorities as García Icazbalceta, Chavero, Ramírez, Jiménez Moreno, and others, and because, while the text is untitled, unsigned, and undated, the last folio, part of Viceroy Enríquez's license to published, both names the author and provides the title of the work, we can surely enough assume that in these fragments we have what remains of the *Manual del Christiano*.¹² In a schedule of Sahagún's most important known evangelical literary activities¹³ it fits as follows:

1540 – *Sermonario y Santoral* written

1548 – Both extant copies of *Sermonario* made.

¹² Nicolau d'Olwer 1952: 107; Quiñones Keber 1988: 345; Jiménez Moreno 1938: 20-21, n. 46.

¹³ Based on data in Nicolau d'Olwer 1952, Nicolau d'Olwer and Cline 1973, Ballesteros 1973 and Quiñones-Keber 1988. The list is meant as a guide, and is neither complete nor completely consistent; for instance, undatable works and some lost manuscripts are omitted while the *Postilla*, about which no one can be certain, is nevertheless included. Revisions were made by Wayne Ruwet and Bary Sell.

- 1559-61 – *Psalmodia Christiana* dictated:
text of the *Postilla* dictated
- 1563 – *Sermonario y Santoral* revised [supervised by Sahagún]
(1548a MS)
- 1564 – *Colloquios* produced
- 1569 – *Psalmodia* revised
- 1574 – *Exercicio Quotidiano* produced
- 1578 – *Manual del Christiano* (date of
viceroy's license to publish)
- 1579 – *Veintiséis Addiciones desta Postilla*
and *Apéndiz de la Postilla* written
- 1583 – *Psalmodia Christiana* published
- 1583 – *Sermonario* revised [not supervised by Sahagún]
(1548b MS)

Only four folios of the *Manual* remain; the first of these is titled *Jzcatquj yn jnnemjliz yn teujutica omonamjctique* (Here is the Way of Life of Those Joined in Holy Matrimony); and of the rest we have the following:

<p>Jnjc ce cap.º vncan mjtoa yn quenjñ cenca qualli cēca tlaçotli cenca iecteneoalonj yn teujutica nenamjctiliztli: auh ynjn ca sacra- mento.</p>	<p>First Chapter. Here it is told in what ways holy matrimony is very good, very precious, very praise- worthy; and this [holy matrimony] is a Sacrament.</p>
---	---

Thirteen reasons are given - its having been instituted by God in the beginning, its association with Adam and Eve, Noah, and the Virgin Mary and Saint Joseph, its being a Sacrament, and so on, and the chapter, which is incomplete, breaks off at the beginning of a homily on the virtues of chastity, continence, and virginity that might, judging by the way it starts, have shown some resemblance to the latter part of the Fifth Admonition in Sahagún's *Apéndiz de la Postilla*.

The heading and first part of the fifth chapter are lost, but probably most of the text survives.

The obligations of the married man are its subject-matter. He is to love his wife's soul more than here body; he is to instruct her in the

knowledge and application of Christian principles and to guide her; he is to provide sustenance and shelter for her and their children; he is never to abandon her, and so on.

Jnjc. 6. cap.º vncã mjtoa, yn jzqujtlamantli yn jnnaoatil muchiuhlica yn ciua: yn ipãpa jnne-mamjctiliz.

Sixth Chapter. Here are told all the obligations that are the concerns of women because of their marriage.

The married woman is to love her husband's soul more than his body, to see to his physical needs and comfort, to remain chaste, to respect her husband, to satisfy his sexuality, to manage their children and property well and efficiently, and so on. This chapter is complete.

Jnic. 7. cap.º vncã mjtoa, yn tley nnaoatil yn teujutica omonactiç, yn jnpampa yn jnpilhoa ynjc vel qujnoapaoazque, ynjc vel qujmjzcalizque.

Seventh Chapter. Here is told what are the obligations of those joined in holy matrimony because of their children, so that they may rear them well, so that they may bring them up well.

After a few lines most of this chapter is lost; it breaks off after mention of the acceptable sexual behavior of married women and of pregnancy.

Perhaps most of the viceroy's license to publish survives. The first part is lost.

So that all that remains of the *Manual* are these four chapters (three of which are incomplete) and probably the greater part of the license to publish. There is not enough left to justify speculation as to how long the original was nor whether the total subject-matter may have been the same as that of any of the short works that Torquemada refers to in Book xx, Chapter 46, of his *Monarquía indiana*; possibly the *Reglas de los Casados*, the *Impedimento del matrimonio*, or *Los Mandamientos de los Casados*,¹⁴ for instance? Since the viceroy's license to print permits publication of the work either as an entire volume (*ymprimjendo todo en vn cuerpo*) or in parts (*o por partes y tratados como el dho autor qujsiere*), almost any of the titles listed by Torquemada could indeed have served as components of the *Manual* divided

¹⁴ Jiménez Moreno 1938: 20-21; Nicolau d'Olwer 1952: 107.

into parts or treatises,¹⁵ though one would need much more than these four chapters in order to support an opinion on the matter.

The fifth, sixth, and seventh chapters of the *Manual* may be compared with Sahagún's sermons on marriage. An earlier one (headed *dominica 2a. post epiphaniam*),¹⁶ on marriage as a Sacrament and its *nenamictiliztli. . . cenca qualli cenca vei ca Sacramento* (holy wed-consequent inviolability, contains little that refers directly to our remnant of the *Manual*, though like it begins by saying that *Jn teoyotica nenamictiliztli. . . cenca qualli cenca vei ca Sacramento* (holy wed-lock. . . is very good, very great; it is a Sacrament). A later sermon (*Post quartam dominicam feria 6º*),¹⁷ however, contains much that parallels the discussions in the *Manual*. Though it appears unlikely that Sahagún used the sermon in composing the *Manual*, it is worth while to compare them.

That the *Manual's* two chapters on the obligations of husband and wife are much better organized than the two sections of the sermon devoted to the same subject is not surprising. The sermon was composed almost forty years before the *Manual* was written and was to be heard by newly and no doubt incompletely indoctrinated men and women; the *Manual* was obviously written to be studied, probably by men. So in the *Manual* each chapter develops and somewhat expands eight obligations that emphasize spiritual over physical love, knowledge of Christian principles, chastity, mutual respect, economic support of the family and household management, constancy, and acceptable sexual behavior.

The sermon is built about the same obligations, but whereas the *Manual* addresses first the men and then the women, separately, as if they were in different rooms,¹⁸ the sermon addresses first the men and then the women, together, as a mixed congregation. If it is less impressive as a literary item, it was probably more effective for the listeners; it is more colloquial, more intimate. For example, while in the *Manual* the

¹⁵ Except, probably, the *Tratado de Siete Colaciones*, considering that Sahagún (in his *Veintiséis Addiciones desta Postilla*) refers to the *Apéndiz de la Postilla* as "*un tratado que contiene siete collaciones.*"

¹⁶ Sahagún 1548a: fol 19r. Barry Sell and Wayne Ruwet (University of California, Los Angeles), to whom thanks are due, provided copies of the first 15 of these sermons.

¹⁷ Sahagún 1548b: fols. 84r-86v. Barry Sell and Wayne Ruwet provided a copy of this sermon.

¹⁸ "The separate treatment of men and women might also imply that the text was intended for use in sex-segregated catechism classes and/or confession (including examination before marriage)." Louise Burkhart, personal communication, January 11, 1993.

man "is to seek what his wife needs, for it is the man's obligation to be responsible for the work by which he is to produce what his wife and his children need" (*yn oquichtli qujtemuliz yn itech monequj yn jcioauh ca ynaoatil yn oqujchili yn qujmocujtlaujz y tlategujpanoliztli ynic qujnextiz yn jtech monequi yn jcioauh yn jpilhoa*),¹⁹ in the sermon the man is told: "it became your obligation to seek for your wife what she needs, and you are to support your children. You are to produce corn, beans, chía, chilli" (*monavatil omochiuh in tictemoliz mocivauh itech monequi yvan in mopilhuan tiquintlaiecoltiz ticnextiz in centli in etl in chian in chili*).²⁰

Another point of interest in comparing these two writings is the greater tolerance and flexibility of the *Manual's* admonitions as compared with those of the sermon, qualities perhaps best noted in matters pertaining to male dominance and female submissiveness. Both are always taken for granted, but the harshness of the one source contrasts with the understanding evident in the other. The following passages illustrate this point. The first is an extract from the sermon:

motech monequi in toquichtli tic-
tlaçotlaz in ianima monamic vela-
q̄uh motech monequi tictlatzacuil-
tiz tictoliniz intlacamo vel quichiva
in amo quicaqui in iaña itech mo-
nequi, auh in tevatl ticivatl in
ianima monamic tictlaçotlaz tic-
malhuiz intla ticmati tlatlacoa amo
monavatil ynic ticavaz tictoliniz,
çan monequi iviã iocoxca ticno-
tzaz tetlaçotlaliztica ivan ipampa
tictlatlauhtiliz in dios inic quimo-
tlaoculiz, yn ticivatl ytla ticava tic-
nāquilia in monamic cenca titla-
tlacoa iuhquin mictlan covatl te-
mamauhti. . .

[Y]ou the man, must love your
wife's soul; most especially you
must punish her, afflict her, if she
does not do or heed what her soul
needs. And you, the woman, must
love your husband's soul; you are
to treat it well. If you know that
he sins, it is not your obligation to
scold him or afflict him. It is ne-
cessary only to speak to him calm-
ly, quietly, lovingly. And you
must therefore beseech God to have
mercy on him. If you, the wo-
man, scold him, if you answer him,
you sin greatly. Your deed, like a
snake from hell, is frightening. . .²¹

¹⁹ Sahagún 1578: fol. 12v.

²⁰ Sahagún 1548b: fol. 85r.

²¹ *Ibid.*, fols. 85v-86r.

The *Manual* approaches matters like these somewhat differently:

yn oquijchtli monequj qujzcaliz yn jciuah; qujcaoltiz yn aqualli, qujnonotzaz ynic amo iuh qujchiaoaz yn amo chioalonj yn jiolitlacolocatz dios. Auh yntlacamo muzcaliznequj, tenonotzaliztica caoaz, atl, cecec, tzizicaztli qujtoctiz: auh yntlacamo ic mozcaliznequj qujtlatacujltiz, tel çan tlaixieicoz. . . auh yntla ytla tlatlaculli ypan caoaznequj, amo teixpan qujchiaoaz amo teixpan caoaz yn anoço qujpinauhtiz. . .

[I]t is necessary that the man instruct his wife; he is to prevent what is bad; he is to tell her not to do what is illicit, what is offensive to God. And if she does not wish to be instructed, he is to reprimand her verbally - to strengthen her with cold water, with nettles. And if she does not wish thus to be instructed, he is to punish her, though only in moderation. . . And if he should wish to reprimand her about something sinful, he is not to do so before others; he is not to scold nor shame her before others. . .²²

ynjc vel qujtlaçotlaz yn janjma yn joqujchhuj, monequj cenca ypampa qujmotlatlauhtiliz yn tote^o Dios, ynjc qujmomaqujliz yn iGrätzi, ynjc vel nemjz ynjc vel qujpiez yn jtenaoatiltzi dios: auh yntla ytla tlatlaculli qujmachilia yn ynamjc, qujnonotzaz qujtlacaoltiz ynjc qujcaoaz. . . cenca monequj amo qujqualancanotzaz, amo qujqualancanancujliz yn jquac caoaz: çan acoujc qujttaz. . . monequj yn ciuatl qujtlacamatz yn jnamjc: qujchiaoaz yn tlein ic qujnaoatiz yn qualli. Auh yntla ytla aqualli yc qujnaoatiz amo monequj qujtlacamatz.

[I]n order [for the woman] to love her husband's soul well, it is therefore necessary that she urgently importune our Lord God that He bestow His grace upon him, so that he may live well, so that he may keep God's commandments. And if she knows of some sin of her husband, she is to admonish him, she is to forbid it, so that he will cease. . . [I]t is very necessary that she not address him angrily, not look at him angrily, not answer him angrily; she will just look up to him. . . [I]t is necessary that the woman obey her spouse; she should do what he demands that is good. But if he should demand something evil, it is not necessary that she obey him.²³

²² Sahagún 1578: fol. 12r.

²³ *Ibid.*, fol. 13r.

Admonitions as to sexual behavior, pregnancy, and childbirth are similar in both sources, but here too the tone is less uncompromising in the *Manual*. Contrast these statements; the first is from the sermon, the second is from the *Manual*:

in civatl ca itequiuh ynetoliniliz in
iquac otztlī in icuac tlacachiva cen-
ca motolinia tlaihiyovia nētlamati
ipampa in toquichtli monavatil
inic titlatequipanoz.

yn jquac mococoa yn cioatl anoço
ie vtztli, yn joqujchhuj monequj
ypan tlatoz ynjc paleujloz yn
ciuatztintli, ynjc amo tlatequjpano-
liztica mococolizcujtiz: auh yn
jquac omjxiuh yn ciuatztintli mone-
quj malhujloz ynjc amo tlatequjpa-
noliztica mocaxanjz. Jn ichoanti
oqujchti, yn qualli ÿiollo, cenca
qujnmalhuja qujnmocujtlauja yn
jnnamjchoa yn jquac vtzti, anoço
yquac mjxiuhuj.

[As for] the woman, it is her work,
it is her affliction when she is preg-
nant; when she bears a child she
is much afflicted; she suffers; she is
uncomfortable. Therefore, as to the
man, it is your obligation to work.²⁴

[W]hen the woman is sick or is al-
ready pregnant, it is necessary that
her husband defend her, so that the
little woman may be helped, so
that she may not become sick
through working. And when the
little woman has given birth, it is
necessary that she be well treated
so that she may not have a relapse
because of working. Those men
who are good of heart treat their
spouses very well, take good care
of them when they are pregnant or
give birth.²⁵

Two explanations of the difference between these documents have been mentioned above. 1) The *Manual* was addressed to a literate, select audience; the sermon was meant for a miscellaneous congregation. 2) The sermon was written in 1540 or thereabouts, about ten years after Sahagún arrive in New Spain,²⁶ the *Manual* was written

²⁴ Sahagún 1548b: fol. 85v.

²⁵ Sahagún 1578: fol. 13v.

²⁶ Sahagún states that he wrote the sermons in 1540 and revised them in 1563; the Ayer MS is dated 1548. "I have found that regardless of when a text might have been composed, people put in the date that they copied or printed it. Both the Ayer and the Biblioteca Nacional MSS have the date of 1548. In the latter case, someone with a hand different from that of the original scribes went through it and changed it in 1583, making a minor 'correction' here as he did throughout the MS. The Ayer copy was done under Sahagún's direct supervision on cheaper *amate* paper but by an excellent scribe who evidently had the time necessary to do careful work (undoubtedly one of Sahagún's own students or graduates) while the BNM copy was done on more expensive paper, attempted to be fancy, and has the hands

in or about 1578, nearly forty years later, long enough for Sahagún to have become better acquainted with the social arrangements of the Indian population and better equipped to appreciate the fact that though Nahua society was as always male-dominated, the position of women was not what a newly-arrived Spaniard might expect. It has been noted by Lockhart, for instance, that “[i]n both Spanish and indigenous cultures during the postconquest centuries, women were subordinated in some ways, able to assert themselves in others. The overall picture in the two spheres was quite similar, but the details varied considerably”, and as illustration he quotes a statement by a magistrate, Gonzalo Gómez Cervantes, which ends by saying: “so that these people are submissive to the will of the women”²⁷ (a judgment not to be taken too literally). A Nahua point of view is suggested in one of the *huehuetlatolli* compiled by Fray Andrés de Olmos, perhaps at about the time that Sahagún was writing his sermons, and published at the turn of the century by Fray Juan Baptista, in which a mother admonishes a daughter; the following is Olmos’s somewhat paraphrased Spanish version of the Nahuatl:

Quando te casares, y tus padres te dieren marido, no le seas desatada, mas en mandándote hazer algo, óyelo y obedece, y hazlo con alegría, no le enojés, ni le bueluas el rostro, y si en algo te es penoso: No te acuerdes allí de ello. Ni lo tengas en poco, mas antes le honra mucho, puesto que viua de tu hazienda, pónlo en tu regaço y falda con amor, y no le seas fiera, como Águila o Tigre. Ni hagas mal lo que te manda, porque harás peccado contra los Dioses, y castigarte ha tu marido. Con todo esto le di en qué te da pena mansamente. No le afrentes delante de otros, porque a ti te afrentaras en ello, y te echaras en vergüenza.

...Si tu Marido fuere simple, o bobo, auísale cómo a de viuir, y ten buen cuidado entonces de el mantenimiento, y de lo necesario a toda su casa...²⁸

Conclusion

From the small fragment of the *Manual* that has survived, it is impossible to draw many conclusions. Like the sermons, it was one of many scribes who evidently had to do a rush job” (personal communication, Barry Sell, October 8, 1992). The first 30 folios of the BNM MS were apparently copied (without revisions) from the 1540 *borrador* (*ibid*, July 9, 16, 23, 1992).

²⁷ Lockhart 1991: 68-9.

²⁸ Baptista 1988: fols 90r-90v of the facsimile. Librado Silva Galeana’s excellent translation of the Nahuatl is on pp. 321-23.

the means of indoctrinating and converting a population totally different from any that these pioneer friars had hitherto dealt with. Of his population, León-Portilla has written:

Hubo ciertamente conversiones, pero también muchos se quedaron sin rumbo, *nepantla*. Sólo menguado triunfo de los sacerdotes y sabios nativos fue hacer posible el ocultamiento y la preservación parcial de lo propio bajo la apariencia de los nuevos ritos y creencias que el corazón rechazaba como incomprensibles.²⁹

That Sahagún sensed that he was exhorting congregations many of whose members were still *nepantla*-in between, still not clearly one or the other-is evident in many of the sermons as well in many parts of such works as his *Veintiséis Adiciones desta Postilla* and his *Apéndiz de la postilla*. Whether the same could be said of the *Manual del Christiano* cannot be argued, since most of it is lost. Circumstances indicate, however, that the almost forty-year interval between the writing of the sermons and the writing of the *Manual* had modified Sahagún's reactions to native mores. Not that he was compromising. For instance, the few cases in such a work as his *Psalmodia Christiana* that in the use of certain figures of speech might appear to suggest the possibility of compromising or giving way are in fact well attested or accepted in the Gospels, liturgy, and hymnology which Sahagún and his colleagues were using and teaching. Nor do they seem ever to have been trapped into debating or arguing, for they were dealing not with questions but with answers.³⁰ As Lockhart has put it in a discussion of the *Colloquios*, "the friars, rather than emphasizing persuasive arts, immediately undertake detailed instruction on the basic tenets of Christianity".³¹ In the regards Sahagún was like his colleagues and his superiors; but writings like the *Manual* show how he was also, as has been noted, the "sympathetic and caring priest, whose Franciscan philosophy was in touch with the people to whom he ministered".

²⁹ León-Portilla 1974: 33.

³⁰ Prof. Burkhart, however, finds "a lot of ambiguity and double meanings in Nahuatl devotional texts, with the friars *unintentionally* 'compromising or giving way' quite a bit. I agree . . . that their reluctance to debate reflects the security of their position as providers of answers, but that does not preclude their answers' being incorporated somewhat differently by Nahuas, and even intentionally recast by their 'assistants'. These are, of course matters of interpretation." Personal communication, January 11, 1993.

³¹ Lockhart 1992: 206.

MANUAL DEL CHRISTIANO

Text and Translation

[11r] Jzcatquj yn jnnemjliz yn teujutica omonamjctique.

Jnyc ce cap.° vncan mjtoa yn quenjn cenca qualli cēca tlaçotli cenca iecteneoalonj yn teujutica nenamjctiliztli: auh ynjn ca sacramento.

Miec tlamantli ynyc neci, yn quenjn cenca qualli yn teujutica nenamjctiliztli. Jnyc centlamantli ynyc neci, yn ca cenca tlaçotli ca iehoatl yn teujutica nenamjctiliztli vel iehoatzi totecujio dios oqujmo-peoaltli oqujmotlalili yn vmpa Parayso terrenal, yn jquac oqujmonamjctili yn achto tota, yn achto tona yn Adam yoan Eua. Jnyc vntlamantli ynyc neci, ca cenca qualli yn teujutica nenamjctiliztli, ca iehoatl: ca cenca qualcan yn omuchiuh, ca vmpa yn jiectlal-pantzinco yn totecujio dios Parayso Terrenal. Jnyc etlamantli, ynyc neci, ca cēca qualli yn teujutica nenamjctiliztli, ca yehoatl: njman yquac omuchiuh yn jquac tzentic cemañoac. Ynyc nauhtlamantli ynyc neci cenca qualli yn teujutica nenamjctiliztli, ca yeoatl ca yn jquac omuchiuh aiatle tlatlaculli. Jnyc macujllamantli ynyc neci ca cenca qualli yn teujutica nenamjctiliztli, ca iehoatl: ca yn jquac oapachiuhque cemañoac tluca, ca çan iehoantī omomaqujxtique y monamjctiḡ yn Noe, yoan yn jcioauh: yoan eyntin ypilhoā, yoan yncioaoan. Jnyc chiquacentlamantli, ynyc neci ca cenca qualli yn teujutica nenamjctiliztli: ca yeho-

Here is the way of living of those joined in holy wedlock.

First Chapter. Here it is told in what ways holy wedlock is very good, very precious, very praiseworthy, for this [holy wedlock] is a sacrament.

For many reasons it is evident how very good holy wedlock is. The first reason it is evident that this holy wedlock is very precious is that our Lord God Himself began it; He established it there in the Earthly Paradise when He married our first father and our first mother, Adam and Eve. The second reason it is evident that holy wedlock is very good is this: it was in a very good place that it occurred, there in our Lord God's good place, the Earthly Paradise. The third reason that it is evident holy wedlock is very good is this: the very time it occurred was when the world had its beginning. The fourth reason it is evident that holy wedlock is very good is this: when it occurred sin did not exist. The fifth reason it is evident holy wedlock is very good is this: when the people of the world were drowned, the only ones who were saved were married, Noah and his wife, and his three sons and their wives. The sixth reason it is evident that holy wedlock is very good is that the mother of God, Saint Mary, was married; she was married to Saint Joseph. The seventh reason it is evident that holy wedlock is very

tzi yn jnantzi Dios, Sancta Maria omonamjctitzino: oqujmonamjcti yn sant Joseph. Jnjc chicūtlanmantli ynjc neci ca cenca qualli yn teujutica nenamjctiliztli ca iehoatl: ca iehoatzi totecujo Jesu xp̄o, yn jquac talticpac monemitiāia: vmpa moujcac yn nenamjctiloyā yn atl, vino qujmocuepili. Jnjc chicuetlanmantli ynjc neci yn ca cēca qualli yn teujutica nenamjctiliztli, ca iehoatl: ca ÿ monamjctia ynpan [11v] muchioa yn Bendicion yn jquac ynepantla Misa: vel xypantzincō in sanctissimo sacramento. Jnjc chicunauhtlanmantli ynjc neci, yn ca cenca qualli yn teujutica nenamjctiliztli, ca iehoatl: ca yn jnpilhoā yn teujutica omonamjctique, tlateuchioalpiltzitzinti muchioa: aulh yn jquac omonamjctique, no ypilhoā yn sancta yglesia muchioa ilhujcac pouhque. Jnjc matlactlamātli ynjc neci yn ca cenca qualli yn teujutica nenamjctiliztli yn ca sacramento ca yoampo yu chicuntetl sacramentos. Jnic matlactlamantli vce ynjc neci ca cenca qualli yn teujutica nenamjctiliztli, ca iehoatl: ca ypampa sacramento yn jquac qujnepanoa yn jnnacaio, yn teujutica omonamjctique amo tlatlacoa. Ynjc matlactlamantli vmume ynjc neci ca cenca qualli ÿ teujutica nenamjctiliztli, ca iehoatl: ynjc muchioa yn jcnjuhiutl yn oaiulcaicutl: yoan yc veyia yn tetlaçotlaliztli. Jnjc matlactlamātli vmey ynjc neci ca cenca qualli yn teu-

good is this: our Lord Jesus Christ, when he lived on earth, went there to the marriage place; he changed water into wine. The eighth reason it is evident holy wedlock is very good is this: the benediction is accorded those who marry in the middle of the Mass in the very presence of the most holy Sacrament. The ninth reason it is evident holy wedlock is very good is this: the children of those joined in holy wedlock become blessed children, and when [the parents] have been married, [their children] also become children of the holy Church; they are dedicated to Heaven. The tenth reason it is evident holy wedlock is very good is that it is a Sacrament; it is one of the Seven Sacraments. The eleventh reason it is evident holy wedlock is very good is this: because it is a Sacrament those who are joined in holy wedlock, when they unite their bodies [in coition], do not sin. The twelfth reason it is evident holy wedlock is very good is this: thus are generated sociability, blood relationship, and thus one's love of others increases. The thirteenth reason it is evident holy wedlock is very good is this: since those joined in holy wedlock are as one, since they live together, their children are very well brought up and educated. But although holy wedlock is very good, many sorts of misery befall those joined in holy wed-

jutica nenamjctiliztli, ca iehoatl: ca ynjc cencate ynjc cennemj, yn teujutica omonamjctique, ca cenca vel izcaltilo yoã izcalilo yn jnpilha. Auh maciuj yn teujutica nenamjctiliztli yn cenca qualli ca mjec tlamantli netolinjiztli ynpan muchioa yn teujutica monamjctia: ypampa yn nepializtli yn jchpuchnemjiztli ÿ telpuchpieliztli oc cenca qualli oc cenca tlananauja: ca yn teujutica nenamjctiliztli iuhqujnma qujneneujlia yn amuchitl yn ciuatl vel mopia yn jquac omjc yn joquichhuj, auh yn oqujchtli yn vel mopia yn jquac omjc yn jcioauh iuhqujnma iztac teucujtlatl ytech moneneujlia. Auh yn jchpuchnemjiztli yn necēpializtli: iuhqujnma cuztic teucujtlatl qujneneujlia [yn nepi]aliztli. . .

[Chapter I breaks off here.]

[12r]. . . tlazque yn jnnamjchoa, yn juh qujtlaçotla yn jnnacaio. Yn oqujchtli monequj quijtlaçotlaz yn jnacaio yn jcioauh, yoan yn janjma oc cēca iehoatl qujtlaçotlaz yn janima yn jcioauh yn amo iuh qujtlaçotla yn jnacaio. Yn juh qujtlaçotla yn jnacaio yn oqujchtli: çan no iuh qujtlaçotlaz yn jnacaio yn jnamjc yn jcioauh yn çan teujutica. Auh yn oqujchtli ca ynaoatil yn teujutica qujtlaçotlaz yn janjma: çã no ynaoatil yn teujutica qujtlaçotlaz yn janjma yn jnamjc. Ynjc vntlamantli yn jnaoatil yn oqujchtli, ca iehoatl: ca monequj

lock. Therefore chastity, a virgin's way of life, the maintenance of male virginity, are especially good, surpassingly [good]. For holy wedlock is like and comparable to tin; the woman who can abstain when her husband has died and the man who can abstain when his wife has died are like and comparable to silver. But a life of virginity, of complete chastity, is like and comparable to gold. Chastity. . .

[Chapter V]

. . .are to [love] their spouses. As the man loves his body, [so] must he love his wife's body and her soul. The man is to love his wife's soul more than he loves her body. As the man loves his body, so likewise he is to love his wife's body, only spiritually. And it is the man's obligation to love his soul spiritually; so likewise it is his obligation to love his wife's soul spiritually. The man's second obligation is this: he must teach his wife what is good, what is proper, the word of God, and he is to incline her toward a good way of life and to

qujmachtiz yn jnamjc yn qualli iectli, yn teutlatolli, yoan qujcujtlauijtz yn qualnemjlitli, yoan qujcaoaltiz: yn amo qualli yn amo iectli. Ca qujmjtalhuja yn San Pablo. Si mulieres aliquid volunt discere, domj viros suo interrogent. q. n. Jn ichoanti ciua yntla ytla qujmatiznequj, cali qujntlatlanizque yn imoqujchoa. Auh yn ciuatl yntlacamo vel qujtlatlanjz yn jnamjc: monequj ichoatl yn oqujchtli qujtlatlanjz yn jcioauh yni qujlhujz. Nopltzitzine? njccauhtzine. cujx ticmati yn Credo. Pñ. nñ. Aue Maria. Salue regina. Cujx ticmati yn neltoconj, yn jtenaoatiltzi dios: auh yntla qujmachtiz, çan juja, çan tetlaçotlalitzica, no yoan qujlhujz. Niccauhtzine? quenjn ticmo-caqujtia yn teutlatolli, yoan yn jtenaoatiltzi dios, cujx ticmelaoacaquj? Yn tleyn qujnequjz moiolotzi ynjc tinechtatlanjz ca njmjtzilhujz? yntla njcmati: auh yntlacamo njcmati njctatlanjz ÿ teupixquj çatepan njmjtznolhujliz. Jnyc etlamantli, yn oqujchtli monequj qujzcaliz yn jciuah: qujcaoaltiz yn aqualli, qujnonotzaz ynjc amo iuh qujchioaz yn amo chioalonj yn jiotlacolocatzi dios. Auh yntlacamo muzcaliznequj, tenonotzalitzica caoaz, atl, cecec, tzitzicaztli qujtoctiz: auh yntlacamo ic mozcaliznequj qujtlatzacujltiz, tel çan tlaixieiecoz. Jnyc nauhtlamãtli, yn oqujchtli qujmaujztiliz yn jnamjc yn jcioauh qujpaccanotzaz amo qujpapacaz amo teixpan qujpi-

make her cease [doing] what is evil, what is not proper. For Saint Paul says: Si mulieres aliquid volunt discere, domi viros suos interrogent. This means: If women wish to know something, in their homes they are to ask their husbands. And if the woman cannot question her husband, he, the man, must question his wife; he is to say: My child, my younger sister, do you know the Creed, the Lord's Prayer, the Hail Mary, the Salve Regina? Do you know the Articles of Faith, the commandments of God? And if he is to instruct her, it is to be only gently, only lovingly. Likewise he is to say: My companion, how do you understand the word of God and the commandments of God? Do you understand them properly? What does your heart wish to ask me that I may tell you, if I know it? And if I do not know it, I shall ask a clergyman; then I shall tell you. Third, the man must instruct his wife; he is to make her cease [doing] what is bad; he is to tell her that she is not to do what is illicit, what is offensive to God. And if she does not wish to be instructed, he is to reprimand her verbally, he is to correct her. And if she does not wish thus to be instructed, he is to punish her, though he is to act moderately. Fourth, the man is to respect his spouse, his wife. He is to speak pleasantly to her; he is not to insult her; he is not to shame

nauhtiz: auh yntla ytla tlatlaculli ypan caoaznequj, amo teixpan qujchioaz amo teixpan caoaz yn anoço qujpinauhtiz çanjoca. Jnyc macujllamãtli yn oqujchtli monequj qujiacanaz yn j[12v]cioauh qujmachtiz yn tleyn qujchioaz, auh yn tleyn amo monequj qujchioaz qujcaoaltiz. Jnyc chiquacentlamantli, yn oq'chtli qujtemuliz yn jtech monequj yn icioauh: ca ynaoatil yn oqujchtli yn qujmocujtlaulz, ÿ tlatequjpanoliztli ynyc qujnextiz yn jtech monequj yn jcioauh, yoan yn jpilhoa yoan ytequjuh yn qujncaltiz yn jpilhoa. Jnyc chicuntlamantli, yn oqujchtli aic qujtlalcaujz yn jcioauh: monequj cennemjzq̃, cencochizque, centlaquazque, ceniez yn jntlatquj. Auh yn oqujchtli yntla canapa iaz, qujlhujz yn jcioauh, yoan qujtenehujliz yn quezqujhujtiz yquin oallaz: auh yn campa aciznequi, çan monequj amo cenca vecaoaz, ÿtla etetl metztli vmpa nemjz cenca vecaoaz: ca amo qujmonequjltia yn tonantzi sancta yglesia yn vecauh-tica qujtlalcahujz yn oqujchtli yn jnamjc yn manel ypampa netlaie-cultiliztli. Jnic chicuetlamantli yn oqujchtli, monequj qujtlacamatiz yn jcioauh, yn jtechpa yn nenepanoliztli, iehica ca ynaoatil ynyc qujtlacamatiz, ca yoan ynaoatil, yn aiac oc ce ciuatl ytech aciz. Yn aqujn çan qujxcahuja ycioauh yn jxqujch cauajtli nemj, cenca qujnmocneliliz yn dios, ca uey nepializtli, vey tlamaceoaliztli.

her before others. And if he should wish to reprimand her about something sinful, he is not to do so before others, he is not to reprimand her before others nor to shame her; [he is to do this] only in private. Fifth, the man must guide his wife; he is to teach her what she should do, and he is to make her cease [doing] what she must not do. Sixth, the man is to seek what his wife needs, for it is the man's obligation to be responsible for the work by which he is to produce what his wife and his children need, and it is his task to provide shelter for his children. Seventh, the man is never to abandon his wife. They must live together, sleep together, eat together; their possessions are to be [owned] jointly. And if the man is to go somewhere, he is to speak to his wife and tell her that he is to spend several days [away], when he will return, and where he intends to arrive. Only he must not be [away] very long; if he should live there for three months, he would be [away] for a very long time; our mother the holy Church does not wish that a man abandon his wife for a long period of time, even because of gaining a livelihood. Eighth, the man must obey his wife regarding coition, because it is his obligation thus to obey her, and it is also his obligation to go to no other woman. God will greatly favor him who has no other [woman] than

Jnyc 6. Cap.^o vncã mjtoa, yn jzqujtlamantli yn jnnaoatil muchi-
uhtica yn ciua: yn ipãpa yn jnne-
namjctiliz.

Chicuetlamãtli monequj quj-
chioazq̃ yn ciua: yn jpampa yn
teujutica nenamjctiliztli: ca iuh-
qujnma teujutica ynnetol omu-
chiuh, yn jquac oronamjctiq̃. Jnyc
cẽtlamantli yn ciuatl teujutica omo-
namjcti, monequj cẽca qujtlaçot-
laz yn joqujchhuj ca ynaoatil yne-
tol. Auh ynic vel qujtlaçotlaz yn
jnamjc, monequj achto qujtlaçotlaz
yn janjma yn joqujchhuj: catepã
yn jnacaio quj[13r]tlaçotlaz. Auh
ynjc vel qujtlaçotlaz yn janjma yn
joqujchhuj, monequj cenca ypam-
pa qujmotlatlauhtiliz yn tote^o Dios
ynjc qujmomaqujliz yn jGrãtzi,
ynjc vel nemjz ynjc vel qujpiez yn
jtenaootiltzi dios: auh yntla ytla
tlatlaculli qujmachilia yn jnamjc,
qujnonotztaz qujtlaçaoaltiz ynjc
qujçaoaz. Auh ynjc vel qujtlaçot-
laz yn jnacaio qujchiujliz yn atl
tlaqualli: oc cenca yquac ÿ mo-
cocoa, cenca qujmocujtlaujz yn
jpampa yn atl tlaqualli yoã yn
patli: yoan qujchiujliz yn jcamisa,
yn jçarauales: auh yn jquac mo-
cocoa qujcujtlaujltiz ynjc iciuhca
moiilmelaoaz mocencaoaz. Jnyc
vntlamãtli monequj yn ciuatl cen-
ca mopiaz cenca momalhujz: iehi-

his wife all the time that he may
live; it is a great abstinence, a great
merit.

Sixth Chapter. Here are told all
the obligations that are the con-
cerns of women because of their
marriage.

The women must do eight things
on account of holy wedlock, for
such was their sacred vow made
when they were married. First, the
woman married in holy wedlock
must much love her husband; it is
her obligation, her vow. And in
order to love her spouse well, first
she must love her husband's soul;
then she is to love his body. And
in order to love her husband's soul
well, she must therefore urgently
importune our Lord God that He
bestow His grace upon him, so
that he may live well, so that
he may keep God's commandments
well. And if she knows of some
sin of her husband, she is to ad-
monish him, she is to make him
stop it, so that he will cease. And
in order to love his body well,
she is to prepare his drink and his
food for him. Especially when he
is sick she is to be very careful
because of the food, drink, and
medicine. And she is to make his
shirts and his breeches for him;
and when he is sick she is to urge
him to make his confession promp-
tly, to prepare himself. And second,
a woman must carefully keep her-

ca ynaoatil yn çan qujxcaujz yn jnamjc: yoan ynjc aiac oqujchtli queleujz. Auh ytla aca tlatoanj anoço pilli anoço Castiltecatl: anoço teupixquj, cenca qujcujtlauijtiz ynjc qujchiaoaz ȳ tlatlaculli, njman amo qujtlacamatz (yntlanel ypampa qujmjtiz, yn vel ymac mjqujz). Jnyc etlamantli monequj in iehoatl qujmacaciz qujxtiliz yn joqujchhuj: amo iuhqujnma yiaouh ypan qujmatiz: ca iuhqujnma teujutica ytecujo: yc cenca monequj amo qujqualancanotzaz, amo qujqualancanqujliz yn jquac caoaz: çan acoujc qujttaz. Jnyc nauhtlamantli monequj yn ciuatl qujtlacamatz yn jnamjc: qujchiaoaz yn tlein ic qujnaoatiz yn qualli. Auh yntla ytla aqualli yc qujnaoatiz amo monequj qujtlacamatz. Jnyc macujllamantli monequj yn iehoatl ciuatl, qujtlacamatz yn jnamjc, yn jtechpa yn nenepanoliztli (yn jquac pactica yn atle cuculiztli). Jnyc chiquacentalamantli monequj ȳ iehoatl ciuatl, cenca qujmaujztiliz yn jnamjc; yn jquac qujnotza, anoço yn jquac qujnonotza: iectli tlatolli qujlhuja, tetlaçotlaliztlatolli ynjc qujnqujliz amo tle tepinauhti tlatolli ycamacpa qujçaz. Jnyc chicuntlamantli monequj ȳ ciuatl aic qujtlalcaujz yn jnamjc: cennemjzque, cenco-chizque, centlaquazque, cēiez yn jntlatquj, çan cētetl iez [13v] yn jniollo. Auh yn ciuatl yntla qujttaznequj yn jnantzi, yn jtatzi, ano-

self [chaste] and take great care of her honor; because it is her obligation to have only one spouse; and to covet no [other] man. And if some ruler or nobleman or Spaniard or clergyman should strenuously urge her to commit a sin, she is by no means to obey him (even if he should kill her because of it, [even] if she should die at his very hands). Third, she must revere and respect her husband. She should not regard him as her foe; but as if he were her spiritual lord. Hence when he reprimands her she certainly must not speak to him angrily, not look at him angrily, not answer him angrily; she is only to look up at him. Fourth, the woman must obey her spouse; she should do what he demands that is good. But if he should demand something evil, she need not obey him. Fifth, this woman must obey her spouse as to coition (when she is content, when there is no sickness). Sixth, this woman must greatly respect her spouse; when he calls to her or when he converses with her with fitting words, she is to answer him with loving words; no offensive words at all are to issue from her mouth. Seventh, the woman must never abandon her spouse. They are to live together, they are to sleep together, they are to eat together. Their possessions are to be [owned] jointly. Their hearts are to be as one. And if the woman should wish to visit her mo-

ço qujnmatiznequj yn joaiulque qujnaoatiz yn joqujchhuj, anoço qujujcaz yn vmpa iaznequjz, njman amo moiocuxtiaz yn cāpa iaz. Jnjc chicuetlamantli monequj yn ciuatl, qujchioaz yn jtequjuh ynjc qujio-laliz yn jnamjc: ca yn ciuatl ytequjuh yn qujchioaz yn atl tlaqualli, yoan hiqujtiz, tzaoaz, tlachpanaz, njman amo monequj tlatziujz, yoan monequj qujnmjzcaliz qujnmocujtlauijz yn jpilhoa: yoan qujpiaz yn jxq'ch cali onoc yn qujnextia yoqujchhuj amo monequj çan jliujz tlapopoloz, monequj qujmatiz yn jnamjc yn tleyn qujtemacaz yn manel yoaiulq̄ qujnmacaz. Auh yn jquac mococoa yn cioatl anoço ie vtztli, yn joqujchhuj monequi ypan tlatoz ynjc paleujloz yn ciuatztintli, jnjc amo tlatequjpanoliztica mococolizcujtiz: auh yn jquac omjxiuh yn ciuatztintli monequj malhujloz ynjc amo tlatequjpanoliztica mocaxanjz. Jn iehoanti oqujchti, yn qualli ÿiollo, cenca qujnmalhuja qujnmocujtlauijz yn jnnamjchoa yn jquac vtzti, anoço yquac mjxihuj.

Jnjc. 7. Cap.° vncã mjtoa, yn tleyn ynaoatil yn teujutica omonamjctiç, yn jnpampa yn jnpilhoa ynjc vel qujnoapaoazque, ynjc vel qujnmjzcalizque.

Jn iehoatl yn nenamjctiliztli, ca oc cenca ie ypampa muchioa yn

ther of her father, or should wish to know her relatives, she is to ask her husband's permission or take him where she wishes to go. She is by no means to go where she is to go impulsively. Eighth, the woman must do her work in order to give comfort to her spouse. For the woman's work is to make food and drink, and weave, spin, sweep. She must certainly not be lazy. And she must bring up and take care of her children and guard everything that lies in the house that her husband provides. She must not just thoughtlessly be wasteful. Her spouse must know what she gives to others, even if she gives to her relatives. And when the woman is sick or is already pregnant, her husband must favor her, so that the little woman may be helped, so that she may not become sick through working. And when the little woman has given birth, she must be well treated so that she may not have a relapse because of working. Those men who are good of heart treat their spouses very well, take good care of them when they are pregnant or give birth.

Seventh Chapter. Here are told what are the obligations of those joined in holy wedlock because of their children, so that they may bring them up well, so that they may educate them well.

This marriage is contracted es-

nepilhoatiliztli. Ypampa y, yn oquj-
 chtli yn ciuatl ÿ teujutica omo-
 namjctique, cenca monequj quin-
 mocujtlauczque yn jnpilhoa: vel
 achto iehoatl yn ciuatl, monequj
 momalhujz, yn jquac muchioa ne-
 nepanoliztli: ynjc amo ytlacaujz,
 ynjc amo vetziz yn tlacaxinachtli.
 Auh yn jquac ie vtztli, monequi yn
 jxq'ch yn tecoco tetolinj, amo
 qujchioaz vel mopiez, yn jxqujch
 cauajt vtztitiez ynic amo motlau-
 linjliz: auh yntla motlaolinjliz
 yntla qujtlaçaz yn piltzintli, yn
 jpampa. . .

[Here the text breaks off.]

pecially because of procreation.
 Because of this the man and wo-
 man joined in holy wedlock must
 take great care of their children.
 First of all the woman must take
 care of herself when coition takes
 place so that it not fail, so that
 the semen does not fall out. And
 when she is already pregnant, she
 must do nothing hurtful of afflict-
 ing. She is to guard herself well
 all the time she may be pregnant,
 in order not to have an accidental
 miscarriage; but if she should have
 a miscarriage, if she should eject
 the child because. . .

[Fragment of license to print]

[14r]. . . para que libremente pueda hazer ymprjmjr el dho *Manual del chistiano*, a qualquiera ympresor a qujen enseñalara y fue-re su voluntad lo haga por tpo de diez años primeros sigujentes ymprimjendolo todo en vn cuerpo, conforme al original que a recibido, o por partes y tratados como el dho autor qujsiere y dentro de dho tpo otro njnguno ympresor nj persona particular lo ymprjma, nj haga ymprimjr sin permission del dho fray Bernardino de Sahagun, so pena de qujnientos pesos de oro, para la camara y fisco de su magestad y de perder los moldes y aparejos de la enprenta y perdidos los libros que se hallaren auer ymprimjdo sin la dicha licencia y cumpliendo esto mando que en ello por njngunas Justicias y otras personas no se le pōga Embargo ni ympedimjento alguno: fecho en Mex^{co} a deziseys de Hebrero. de mjll y qujnientos y setenta y ocho años.

Don Martin EnRiquez.

. . . so that he may freely have the said *Manual del Christiano* printed by whatever printer he may designate and may wish to do it, over a period of the next ten years, printing it all in one volume according to the original that he has received or in parts or treatises, as the said author may wish. And in the said period of time no other printer or private person may print it or have it printed without the permission of the said Fray Bernardino de Sahagún under penalty of [paying] five hundred pesos in gold to His Majesty's exchequer and treasury and losing the printing forms and equipment and losing the books found to have been printed without said license. And in executing this I order that no judge or other person may lay an embargo or other impediment on him. Done in Mexico on the sixteenth of February, 1578.

Don Martín Enríquez.

Don Martin EnRique fe.

BIBLIOGRAPHY

Anonymous

- 1548 *Doctrina christiana en lengua Española y Mexicana*, México, Juan Pablos.

ANUNCIACIÓN, fray Juan de la

- 1565 *Doctrina Xp̄iana breve y cõpendiosa por via de dialogo entre un maestro y un discipulo*, México, Pedro Ocharte.

ANUNCIACIÓN, fray Juan de la

- 1577 *Sermonario en lengua Mexicana*, México, Antonio Ricardo.

BALLESTEROS GAIBROIS, Manuel

- 1973 *Vida y obra de fray Bernardino de Sahagún*, León, Institución "Fray Bernardino de Sahagún", C. S. I. C.

BAPTISTA, fray Juan

- 1988 *El libro de los huehuetlatolli: testimonios de la antigua palabra*, Librado Silva Galeana, tr. Miguel León-Portilla, ed. México, Comisión Nacional Conmemorativa del V Centenario del Encuentro de dos Mundos, With facsimile of the 1600 edition of *Huehuetlatolli*.

CAROCHI, Horacio

- 1983 *Arte de la lengua Mexicana con la declaración de los adverbios della*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

CHAVERO, Alfredo

- 1877 *Sahagún*, México, Imprenta de José María Sandoval.

GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín

- 1886 *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, México, Librería de Andrade y Morales, Sucesores.

HEREDIA Y LIVERMORE, conde de Benahavis

- 1891-94 *Catalogue de la bibliothèq̄ue de M. Ricardo Heredia, Conde de Benahavis*, Paris, Em. Paul L. Huard et Guillemin.

JIMÉNEZ MORENO, Wigberto

- 1938 *Fray Bernardino de Sahagún y su obra*, México, Editorial Pedro Robredo.

KARTTUNEN, Frances

- 1983 *An Analytical Dictionary of Nahuatl*, Austin, University of Texas Press.

LEÓN-PORTILLA, Miguel

- 1974 "Testimonios nahuas sobre la conquista espiritual", *Estudios de Cultura Náhuatl*, 11, p. 11-36.

LOCKHART, James

- 1991 *Nahuas and Spaniards: Postconquest Central Mexican History and Philology*, Nahuatl Studies Series, No. 3; James Lockhart and Rebecca Horn, eds. Stanford, Stanford University Press.
- 1992 *The Nahuas After the Conquest: a Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth Through Eighteenth Centuries*, Stanford, Stanford University Press.

MOLINA, fray Alonso de

- 1569 *Confessionario mayor en la lengua Mexicana y Castellana*, México, Antonio Espinosa.

NICOLAU D'OLWER, Luis

- 1952 *Fray Bernardino de Sahagún (1499-1590)*, Col. Historiadores de América, IX, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia.

NICOLAU D'OLWER and HOWARD F. Cline

- 1973 "Sahagún and His Works", *Handbook of Middle American Indians*, 13, Robert Wauchope, ed. Austin, University of Texas Press.

OMONT, Henri

- 1899 *Catalogue des manuscrits mexicains de la Bibliothèque Nationale*, Paris, Emile Bouillon.

PUTTICK and SIMPSON

- 1890 *Bibliotheca mexicana or a catalogue of the library of rare books and important manuscripts relating to Mexico and other parts of Spanish America, formed by the late Señor Don José Ramírez...* London, Puttick and Simpson.

QUIÑONES KEBER, Eloise

- 1988 "The Sahaguntine Corpus: a Bibliographical Index of Extant Documents", *The Work of Bernardino de Sahagún*, J. Jorge Klor de Alva, H. B. Nicholson, and Eloise Quiñones Keber, eds. Albany, State University of New York.

SAHAGÚN, fray Bernardino de

1578 *Manual del Christiano*, Bibliothèque Nationale, Paris, MS 402.

1583 *Psalmodia christiana y sermonario de los sanctos del año en lengua mexicana*, México, Pedro Ocharte.

1548a *Sermones y santoral*, Ayer Collection, Newberry Library, Chicago, MS 1485.

1548b *Sermonario*, Biblioteca Nacional de México, MS 1482.

TORQUEMADA, fray Juan de

1969 *Monarquía indiana*, México, Editorial Porrúa.

COMPOSICIÓN YUTOAZTECA EN EL NÁHUATL: ALGUNAS ETIMOLOGÍAS

KAREN DAKIN

INTRODUCCIÓN

Cuando surge la pregunta, ¿cómo es la lengua náhuatl?, ¿qué rasgos la caracterizan?, casi siempre la respuesta la describe como una lengua en la que abunda la composición. Es decir, donde se juntan varias raíces para formar palabras más complejas. Por ejemplo, Carochi menciona entre otras la frase *xiuhcoyoltzi tzilica in teo: cuiilahuehuell*, “el tambor de plata suena como cascabeles de turquesa”, que muestra composición tanto del verbo como del sustantivo que es el sujeto.

El enfoque de mi trabajo en general es sobre la historia de las lenguas. Las lenguas van cambiando por varias razones. Una de ellas es que los hablantes forman grupos que pierden el contacto entre sí de interacción diario. Fue de esta manera, por ejemplo, que los hablantes del latín se iban dispersando en grupos que poco a poco llegaron a hablar español, francés, italiano, y portugués, para mencionar algunas de las lenguas romances.

Ahora por el mismo proceso de cambio el náhuatl y los idiomas emparentados con él, que incluyen el huichol y el cora, el tarahumara y el guarijío, el yaqui y el mayo, el eudeve, las lenguas tepimanas como o'odham (pima-pápago), tepehuán norteño, tepehuán sureño, tepehuán del suroeste, y las lenguas habladas en los Estados Unidos como el hopi, el cahuilla, el cupéño, el luiséño, y el shoshone, el comanche, el payute sureño, el payute norteño y la lengua más norteña, el mono, que se habla ya cerca de la frontera con Canadá, se han ido evolucionando. En un momento los hablantes de una lengua que llamamos protoyutoazteca empezaron a dispersarse en grupos, y la lengua que hablaban los miembros de cada grupo se iba cambiando, hasta que se hicieran distintos todos los idiomas. Lo que me interesa aquí es tratar de averiguar cuáles de los rasgos del náhuatl parecen ser heredados de

esta lengua materna protoyutoazteca. Para comprobar eso hay que ver que esos rasgos son compartidos por las otras lenguas de la familia. En este caso particular, quisiera mostrar cómo algunas de las palabras compuestas del náhuatl se han heredado, y además notar que hay palabras en náhuatl que se ven hoy en día como palabras sencillas, pero que históricamente se derivan de palabras yutoaztecas compuestas.

PALABRAS COMPUESTAS DE RAÍCES PROTOYUTOAZTECAS

1. *Palabras de *tiwi 'ver'*

En algunas variantes del náhuatl el verbo 'ver' es *itwi*, como se encuentra en la forma del náhuatl clásico, *ilatwi* 'amanecer'. Esta raíz corresponde a *tewa-n* 'ir a visitar' en eudeve, por ejemplo.

Por las reglas de cambio en los sonidos del náhuatl, también la forma pYA **tiwi* 'ver' da *te:* cuando siguen otros morfemas. Parece probable, por ejemplo, que el verbo *te:mowa* 'buscar' se deriva de la raíz pYA **tiwi* 'ver' y **mi*, 'andar' con un significado compuesto de 'andar viendo'. Otras formas que pueden contener el *te:* del pYA **tiwi* 'ver' incluyen *te:-miki* 'soñar' que probablemente venga de *te:-* más *miki*, que parece haber tenido un significado en yutoazteca más cercano a 'sufrir' que el más específico 'morir' y *te: -s-ka-* 'espejo', donde la /-s-/ es un sufijo que indica acción potencial, 'instrumento para verse'.

2. *Palabras de *tiwi 'hombre'*

Hay otro *te:-* en náhuatl que parece originarse en un **tiwi* pYA que quiere decir 'hombre'. El prefijo verbal *te:-* que se traduce como 'gente' u 'objeto humano no específico' debe derivarse de esa forma.

3. *Palabras de *na?i 'fuego'*

En el protoyutoazteca parece que había dos raíces para 'fuego', **tahi* y **na?i*. **tahi* es el origen de *tle-tl* en náhuatl mientras que *na?i* y formas cognadas se encuentran como 'arder' en muchas lenguas yutoaztecas; por ejemplo en el pima de Onavas, Sonora, es *naid*, 'ender, hacer lumbre'; en tarahumara 'hacer fuego' es *na?lá*; y en

guarijío, *na?i* es 'lumbre'; también en payute sureño 'hacer fuego' es *na?á-*, y en luiseño *na?*, y en huichol *nai-*.

Aunque *na-* no se encuentra como raíz sola en náhuatl, al examinar un número de formas compuestas, lo vemos. Por ejemplo, *cinawi* 'arder (campos)' de deriva de **ci-* 'material vegetal, palo agudo' + *-na* más un sufijo *-wa*. Puede ser que *to:na* 'hacer calor, brillar el sol' venga de **tape* 'sol' y *-na?i* 'arder', porque **tape* da *to:-* en náhuatl antes de otro morfema, como *to:cin* 'conejo' del pYA **tapi-ci-mi*.

Lo que llama más la atención es que **na?i* se encuentra en varias palabras que se relacionan con enfermedades y con calentura. Por ejemplo, hay *tena* quejarse (un enfermo); *cipi-no-wa* 'estar chipil' < **cipi-na-wa*; *tla-na-wi* 'estar muy enfermo' < **tahi -na?i(-li)-wa*; *cikw-no-wa* 'tener hipo' *pi:-na:-wa* 'avergonzarse' < **pu* 'cara' + *na?i* + (-li)-*wa* 'arder la cara', y tal vez *to:-ne[:]-wa* 'sufrir dolor'. En yute, lengua hablada en Colorado, se ve esta misma relación porque *naáy-* quiere decir 'estar enojado', y en guarijío encontramos *naharí* 'sufrir'.

Hay algunos sustantivos del náhuatl que también tienen la raíz *na?i* 'arder'. Se ve que *nestli* 'cenizas' viene de **na* más **sa* porque en mayo *na-po-sa* y en guarijío *nahpísó* hay otra raíz en medio. El nombre del dios *Na:na:huahtzin* 'el buboso' se deriva de *nana:wa-* 'bubo' que puede incluir los llamados 'fuegos' en la boca. La reduplicación de la primera sílaba es común en la derivación de sustantivos con el significado de 'imitación', como en *kokone:tl* 'muñeca' de *kone:tl* 'hijo', y *nanakatl* 'hongos' de *nakatl* 'carne'.

4. *mi-ki* 'sufrir, atormentarse; morir' del pYA **muku*

Algunas palabras compuestas del náhuatl que se han comentado más incluyen el verbo *miki*, que solo quiere decir 'morir'; como ya se notó, parece significar más bien 'atormentarse, sufrir' en composición con otras raíces. Por ejemplo, en náhuatl hay las siguientes formas:

elinkowa (< **eli-miki(-li)-wa*) 'hartarse';

te:-miki 'soñar';

apis-miki 'tener hambre';

a:-miki 'tener sed';

y posiblemente también *na:-miki* 'encontrar' y *na(:)-nki-liya* 'responder' (El *na:-* aquí parece ser otro que el de 'fuego'. Más bien, probablemente se relaciona con una raíz homófona que significa 'pensamiento'.)

En otras lenguas yutoaztecas también aparecen formas con *muku. En hopi, por ejemplo, hay *sölmoki* 'desear' y '*tuu-moki* 'soñar'.

5. *o:sto:-tl* 'cueva'

Como último ejemplo de una palabra compuesta heredada del protoyutoazteca, hay una forma del náhuatl que parece sencilla pero que tiene una historia complicada, *o:sto:-tl* 'cueva'. Viene de dos palabras *tipi 'roca' y *so?i- 'perforar', que da 'roca agujerada'. Estos mismos elementos aparecen en las palabras para 'cueva' o 'guarida' en hopi, o'dham, tarahumara y mayo. Formaciones similares, pero con la raíz para 'casa, recipiente' en vez de la para 'perforar' se encuentran en otras lenguas yutoaztecas: *tibbuku* 'cueva' de 'roca' más 'casa' en payute norteño, y *tikahni* 'roca' más 'casa' en cahuilla. Para náhuatl *tipi 'roca' se volvió *to:- ante el *-so?i, que dio *to:so:. Luego la *t y la *o se cambiaron para dar *o:t-so:. Hay una regla en la evolución del náhuatl que no permitió *t-s, causando una metátesis a *s-t, para dar *o:sto:-tl*. La última metátesis también se ve en la derivación de *ista-* 'blanco' de *tisa- 'blanco', y de *astatl* 'garza' de *pa- 'agua' y *tisa.

6. Conclusiones

Las etimologías propuestas aquí muestran una historia compartida de los nahuas con los otros pueblos yutoaztecas. La historia de una lengua es la historia intelectual de sus hablantes. Refleja la evolución de la visión de la vida, las emociones y los estados físicos; también nos describe el ambiente que los rodeaba y al cual tenían que adaptarse.

REFERENCIAS

- CAMPBELL, Lyle y Ronald W. LANGACKER, "Proto-Aztec Vowels", *International Journal of American Linguistics*, 1978, 44, Pt. 1, 85-102; II, 197-210; III, 262-279.
- CANGER, Una, *Five Studies inspired by Nahuatl Verbs in-oa*, Travaux du Cercle Linguistique de Copenhague, 1980, v. 19, 255 p.
- DAYLEY, Jon, *Tümpisa (Panamint) Shoshone Dictionary*, University of California Publications in Linguistics, Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1989, v. 116, 516 p.

- LANGACKER, Ronald W., *An Overview of Uto-Aztecan Grammar*, Studies in Uto-Aztecan Grammar, 1 Dallas: The Summer Institute of Linguistics y The University of Texas - Arlington, 1977, 199 p.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1980, v. 1, 490 p., v. 2, 334 p.
- VOEGELIN, Carl F., Florence M. VOEGELIN, y KENNETH L. Hale, *Typological and Comparative Grammar of Uto-Aztecan I (Phonology)*, Indiana University Publications in Anthropology and Linguistics, Memoir 17 de la *International Journal of American Linguistics*, 1964, 144 p.
- WHORE, Benjamin L., "The comparative linguistics of Uto-Aztecan", *American Anthropologist*, 1935, 37: 600-608.

LOS FRANCISCANOS Y EL PRIMER ARTE PARA LA LENGUA NÁHUATL

UN NUEVO TESTIMONIO

FRANCISCO MORALES, OFM

Se conocen diversos testimonios acerca del empeño que pusieron los primeros franciscanos del siglo xvi para aprender los idiomas indígenas. Algunos de estos testimonios nos los ofrecen los mismos frailes que se entregaron a esta tarea, como por ejemplo, fray Pedro de Gante que en carta dirigida a sus hermanos de la Provincia de Flandes en 1529 dice:

Mucho había deseado escribiros desde esta tierra en que ahora vivimos; pero tiempo y memoria me faltan. Grandes estorbo fue también haber olvidado del todo mi lengua nativa; y tanto, que no acierto a escribiros en ella como deseaba. *Si me valiera de la lengua de estos naturales no me entenderíais.* Mas he aprendido algo de la castellana, en la cual, como pudiere, os diré algo.¹

No deja de llamar la atención el hecho de que, en un tiempo relativamente temprano del siglo xvi, uno de los misioneros confesara que hablaba mejor la lengua náhuatl que su propio idioma. La salutación final con la que, en esta carta, se despide de sus hermanos, "*Ca ye ixquich ma moteneoa in toteh in tollatocauh in Iesu Christo*", indica no sólo el saber, sino el orgullo en este conocimiento. Fray Juan de Zumárraga, en carta al Emperador escrita el 27 de agosto de 1529 nos da un testimonio más de la competencia de este religioso en la lengua náhuatl. Afirma el obispo electo, que al llegar a México:

¹ "Carta de fray Pedro de Gante a los Padres y Hermanos de la Provincia de Flandes, 27 de junio de 1529", en Ernesto de la Torre Villar, *Fray Pedro de Gante, Maestro y civilizador de América*, México, Seminario de Cultura Mexicana, 1973, p. 71.

Juntáronse mucha copia de señores y principales de la tierra y fuéronme a ver y saber lo que Vuestra Magestad les mandaba, a los cuales, con un religioso flamenco, buena lengua, que se dice fray Pedro de Gante, les dije que Vuestra Magestad había sido informado. . .²

Otros testimonios contemporáneos, como los que se encuentran en los procesos de la década de 1530, en los que se menciona a frailes como *intérpretes*, señalan el avance de los franciscanos en el conocimiento del idioma náhuatl durante las primeras décadas de la evangelización.³

Pero no fue solamente el empeño por aprender el idioma. Hubo, desde muy temprano, el interés por escribir un “arte” de las lenguas indígenas. Gracias a eso, para 1547 se tenía ya publicado el *Arte de la Lengua Mexicana* de fray Andrés de Olmos, obra básica para la enseñanza de este idioma a los misioneros que llegan de España durante el resto del siglo xvi y fuente de singular importancia para los lingüistas modernos. Se sabe, además, que otros franciscanos intentaron, antes que Olmos, una obra semejante. Fray Jerónimo de Mendieta, entre otros cronistas del xvi, afirma que “los primeros que salieron con ella (la lengua náhuatl) fueron fray Luis de Fuensalida y fray Francisco de Ximenes, *que después compuso arte en ella*”.⁴ Más adelante, en otro texto, el mismo cronista nos dice que fray Alonso Rengel, que llegó a la Nueva España en 1529, “aprendió en breve tiempo las dos lenguas más generales de esta Nueva España, es a saber, mexicana y otomí, y las puso en arte, particularmente la mexicana, de la cual hizo arte muy perfecta, y sirvió muchos años a los que la aprendieron”.⁵

Se conocen otras referencias que confirman la existencia de estos trabajos anteriores a los de fray Andrés de Olmos. Respecto de fray Alonso Rengel hay una anotación en una de las dos copias del *Arte* de Olmos que se conservan en la Biblioteca Nacional de París en la que se alude a la aportación de aquel a la elaboración de un “arte” de la lengua náhuatl. Quien puso en forma marginal dicha nota expresó: “esto está mejor en el *Arte* de Rengel”, dando así a entender que éste

² Joaquín García Icazbalceta, *Don Fray Juan de Zumárraga, Primer Obispo y Arzobispo de México*, 2a. ed., 4 vols., México, Editorial Porrúa, 1947, II, p. 222.

³ Véase, por ejemplo, el proceso de Mixcoatl y Papalotl por hechicería, en el que se menciona a fray Francisco Ximénez, guardián de Cuautitlan como intérprete. *Archivo General de la Nación*, vol. III, p. 54.

⁴ Jerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, libro III, cap. 14. Véase también cap. 49.

⁵ *Ibid.*, lib. v, cap. 40.

existía ya antes del trabajo de Olmos.⁶ Los testimonios que a continuación presentaré en este artículo son una corroboración más de la existencia de estas primeras artes. En ellos se indica que para 1531 los franciscanos ya tenían hecho un arte de la lengua mexicana. No estamos seguros aún sobre la conexión entre esas obras antiguas, todavía desconocidas, y las otras que, posteriormente, siguieron. El documento que aquí se presenta, proviene de fray Juan de Zumárraga. Es cierto que para la fecha en que está redactado ya llevaban algún tiempo en la Nueva España tanto Olmos como Rengel. Sin embargo, del contexto de la información parece inferirse que no son estos frailes los que están detrás de estos primeros esfuerzos, sino que se trata de una obra colectiva de los franciscanos, quizá relacionada con los esfuerzos del aprendizaje del náhuatl que nos narra Mendieta en el libro tercero de su *Historia*, como después veremos.⁷

Historia del Documento

El origen del presente documento es muy ajeno al tema de la lingüística mexicana. Su procedencia se encuentra en los duros enfrentamientos que se dieron en los años de 1529 y 1530, entre fray Juan de Zumárraga y los miembros de la primera Audiencia, Nuño de Guzmán, Diego Delgadillo y Juan de Matienzo.

Como es bien sabido, la década de los años veintes, sobre todo en los últimos, fue un periodo particularmente difícil en la formación de la sociedad novohispana. Acentúan lo complejo de estos años formativos, por un lado, las lamentables consecuencias de la conquista para los pueblos indígenas, y por otro, las luchas y rivalidades por el poder entre las diversas facciones de conquistadores y primeros colonos españoles.

Los intereses, tanto individuales, como colectivos, del grupo conquistador, enfrentados ante los ideales religiosos y humanistas de los misioneros, o ante los planes políticos del Estado español, dieron lugar a luchas a veces tan violentas que estuvieron a punto de ocasionar crisis de autoridad semejantes a las que ocurrieron en Perú en años posteriores.

⁶ Biblioteca Nacional de París, Colección Manuscritos Mexicanos No. 364. Procede esta información del estudio, introductorio de la nueva edición del *Arte* de Olmos, actualmente en prensa, debida a Ascensión y Miguel León-Portilla.

⁷ Para una información completa sobre este tema véase Ascensión H. de León-Portilla, *Tepuztlahcuilolli. Impresos en Náhuatl*, 2 vols. México, Universidad Autónoma de México, 1988. En esta obra ya se hace referencia, y se publica en parte, el documento que presentamos en este artículo. *Cfr.* I, 11 y 12.

La primera Audiencia contra Zumárraga y los franciscanos

Esta peligrosa situación se hizo presente de una manera especial en los años de 1529 y 1530. En el primero, fray Juan de Zumárraga, recién llegado de España con el título de defensor de los indios, se enfrentó valerosamente, en privado y en público, con el presidente de la Audiencia, Nuño de Guzmán y sus compañeros, para oponerse a sus innumerables abusos contra los indígenas. El caso más sonado en este enfrentamiento fue el que sucedió en Huejotzingo en la primavera de ese año, cuando los franciscanos residentes en ese pueblo, avisados por Zumárraga, acogieron en su convento a los señores indígenas de allí, a los que los oidores querían castigar por quejarse ante el obispo electo de los desmanes de la Audiencia. En reunión extraordinaria que, con este motivo, tuvieron los franciscanos en Huejotzingo, acordaron seguir albergando en el convento a los indígenas y pedir al guardián de San Francisco de la ciudad de México, fray Antonio Ortiz, que en la primera oportunidad que tuviera, llamara la atención públicamente a la Audiencia por sus arbitrariedades. Fray Antonio llevó a cabo esta difícil encomienda en la fiesta de Pentecostés de ese año, con el consiguiente escándalo, pues Nuño de Guzmán, presidente de la Audiencia, no pudiendo callar al guardián lo hizo bajar del púlpito con violencia por medio de un alguacil y de varios amigos del factor Salazar.⁸

En el siguiente año, 1530, se tuvo otro enfrentamiento quizá más peligroso que el anterior, ya que desató un violento choque entre autoridades civiles y eclesiásticas que dejó en una situación muy precaria al gobierno de la Nueva España. Con motivo de haber violado la Audiencia el derecho de asilo del convento de San Francisco de México, al sacar por la fuerza a dos clérigos tonsurados, Cristóbal de Angulo y García de Llerena, los franciscanos, junto con los dominicos y otros clérigos, fueron en procesión desde la catedral hasta la cárcel de la ciudad a cuyas puertas intentaron levantar un auto sobre la violación cometida. El oidor Diego Delgadillo, según versión de Zumárraga, no sólo insultó a los frailes sino que los acometió con una lanza, al mismo tiempo que convocaba a los vecinos de la ciudad a levantarse en armas, si era necesario, para desalojar de las calles a los frailes y llevarlos a sus conventos. Zumárraga reaccionó excomulgando a los oidores, y poniendo en entredicho eclesiástico a la ciudad de México, hecho que causó serios trastornos en el gobierno de las recién conquistadas tierras.

⁸ Una de las mejor documentadas y detalladas narraciones de estos sucesos sigue siendo la de García Icazbalceta. *Cfr. Zumárraga*, II, 48-65.

Información documental sobre estos hechos

Información detallada de todos estos incidentes se encuentra en documentos provenientes tanto de la Audiencia como de Zumárraga. Sobre el asunto de Huejotzingo de 1529 se conoce un inflamatorio libelo contra Zumárraga y los franciscanos que Nuño de Guzmán envió al Consejo de Indias (abril de 1529), información que en este trabajo citaremos como Documento A1. Un poco antes se habían levantado otras dos informaciones, ambas también conocidas, una contra los frailes de Huejotzingo, del 22 de abril de 1529, y otra contra los frailes de Cholula, del 3 de mayo de 1529. Finalmente en ese mismo año, el 23 de agosto el escribano de la Audiencia, Gonzalo de Medina, levantó información contra los franciscanos de México. Todos estos documentos han sido publicados, el primero en el volumen 40 de la *Colección de Documentos Inéditos del Archivo de Indias*, y los restantes por Joaquín García Icazbalceta en su obra sobre Zumárraga. Gracias al mismo Icazbalceta se conoce la respuesta a estas acusaciones que escribe Zumárraga en una extensa carta al Emperador (agosto de 1529) en la que el obispo electo detalla los abusos y corrupciones de la Audiencia.⁹ Este documento se mencionará aquí como documento B.

Sobre los sucesos de 1530 se conocen también varios documentos. Hay un extracto de información que levantaron Diego Delgadillo y Juan Matienzo el 5 de marzo de 1530 con motivo de la protesta de los frailes por la violación del derecho de asilo de su convento, así como un requerimiento de los oidores en que piden se les levante la excomunión impuesta por Zumárraga (13 de marzo de 1530). Citaremos estos documentos como A2 y A3 respectivamente. De parte de Zumárraga se conocen algunas cartas en las que explica los motivos por los que ha impuesto penas eclesiásticas a los oidores y responde a los requerimientos de los fiscales con motivo de las mismas.¹⁰ Nos faltaba sin embargo, una versión más completa de parte de Zumárraga de los acontecimientos de 1530. Esto es lo que nos da el documento que aquí reproduciremos parcialmente, escrito en julio de 1531, y que llamaremos Documento C.

⁹ Véase Joaquín García Icazbalceta, *Zumárraga*, documentos 1-4 (vol. II de la edición citada, p. 161-246).

¹⁰ *Ibid.*, documentos 5-8, vol. II, 246-256.

Contenido general del Documento de 1531 (Documento C)

La segunda Audiencia llegó a México a fines de diciembre de 1530. Entre sus principales tareas estaba la de tomar juicio de residencia a sus precedesores y llamar la atención a Zumárraga por las diversas acusaciones que se le habían hecho en los dos años anteriores.

Zumárraga, en sendas cartas, firmadas en la misma fecha, 28 de marzo de 1531, enviadas a la Emperatriz y al Consejo de Indias, deja entrever algunas de las acusaciones que se le hacían: desprecio de la autoridad real, parcialidad hacia Hernán Cortés, causar desasosiegos y escándalos.¹¹ Éstos serán los temas importantes del documento C, en el que dará satisfacción detallada de tales cargos.

Pero a Zumárraga también le interesaba dejar en claro cuál había sido la conducta de los primeros misioneros que tan vilipendiada habían dejado los miembros de la primera Audiencia. Por eso las primeras referencias del documento C van en defensa de los misioneros en la que hace una enumeración de las diversas actividades que en favor de la evangelización y del bienestar de los indígenas estaban realizando. Es aquí en donde aparece la información sobre los primeros trabajos de los frailes para elaborar un "arte" de la lengua mexicana.

Otros temas a los que hace referencia este documento son los siguientes: defensa de los pueblos indígenas por los franciscanos en los casos de abusos de los encomenderos; respeto y obediencia al Rey de parte de Zumárraga; buen tratamiento de los indígenas por los franciscanos; malos tratos de los pueblos indígenas por los miembros de la primera Audiencia; el caso de Cristóbal de Angulo y la violación del derecho de asilo; informaciones hechas contra los frailes con testigos perjuros; problemas de jurisdicción civil y eclesiástica; persecuciones contra Zumárraga; actitud de Zumárraga hacia Cortés.

Como se podrá ver, el documento de Zumárraga de 1531 incluye los asuntos que causaron más serias desavenencias entre la primera Audiencia y Zumárraga. Comparado con la extensa carta de Zumárraga de 1529, en la que encontramos también una amplia defensa de su conducta y de los misioneros, este nuevo documento cubre más acontecimientos y ofrece más detalles sobre los sucesos de 1529 y 1530. A continuación presentamos un cuadro comparativo de los documentos aquí referidos:

¹¹ Ambas cartas las publica García Icazbalceta. *Zumárraga*, II, p. 271-281.

COMPARACIÓN DE DOCUMENTOS

(Los números de los documentos A1 y C se refieren a las preguntas del interrogatorio)

Acusaciones, 1^a Aud. Documentos A1, 2, 3

Zumárraga, 1529 Documento B

Zumárraga, 1531 Documento C

1) Zumárraga es parcial de Cortés; junto con los franciscanos acusa falsamente a los oidores; los dominicos no lo apoyan (A1:2, 21-40)

Abusos de los oidores en la población indígena, en los bienes de Cortés y de sus amigos; listas de sobornos y cohechos (B)

Zumárraga no es parcial de Cortés: no niega sus faltas; pero dice que no se le puede llamar traidor mientras no se le juzgue. Presenta como testigos de su información a varios frailes dominicos (C:47 y 51)

2) Zumárraga descuida las cosas eclesiásticas, (A1:4)

Vida de Zumárraga dedicada a su Iglesia (C:10 y 11)

3) Abusos e inmoralidades de los franciscanos: Zumárraga se sirve de los indios (A1:3) los franciscanos se han adueñado de la tierra pues tienen a los hijos de los principales (A1:5) tienen cárceles en sus monasterios (A1:6) castigan públicamente a los señores principales de Texcoco (A1:7) Otumba (A1:8) Cempoala (A1:9 y 10) Cuernavaca (A1:12). Abusan de las indias (A1:11). Los indios catequistas son inmorales y abusivos (A1:13). Los indios están atemorizados y no hacen sino lo que los frailes mandan (A1:14)

Acusaciones hechas por un clérigo ex fraile. Zumárraga pide el libelo para contestar. Se lo niegan. Finalmente los oidores prometen quemarlo (B)

Vida apostólica y observante de los frailes. Su trabajo entre los indios y defensa de ellos (C:2-4)

- | | | |
|---|---|--|
| 4) Los frailes en Huejotzingo acusan falsamente a la Audiencia de maltratar a los indios, los frailes son los que los maltratan con la construcción del convento y acueducto (A1:15, 16 y 17) | Los frailes defienden a los indios de Huejotzingo de los abusos de los oidores (B) | Los frailes cuidan de los indios, mientras los oidores los maltratan (C:12-18) |
| 5) Acusaciones contra Motolinía, parcial de Cortés (A1-18) envió oro a su hermana (A1:19) encarceló a oficiales reales en Huejotzingo (A1:20) | Las acusaciones las propala el regidor Antonio de Villaroel, que ha dado excesivos repartimientos (B) | |
| 6) Escándalos en relación con el quebrantamiento del asilo eclesiástico (A2) | | Detalles del alboroto enfrente de la cárcel civil debido a la agresión de Delgadillo y la respuesta de Zumárraga (C:19-33) |
| 7) Escándalos por la excomunión de los oidores (A3) | | Explicación de Zumárraga de su actitud en este asuntos C:(53) |
-

Los testigos de estas informaciones

Aunque este no es el lugar más apropiado para un estudio de todas las circunstancias históricas que se desarrollan alrededor de estos documentos, ya que se trata de presentar sólo una breve introducción a los testimonios sobre el primer arte de la lengua náhuatl, pongo a continuación algunas referencias sobre los testigos que participan en estas informaciones.

De parte de Zumárraga encontramos, primeramente, un buen número de personas bastante conocidas por sus actividades en la incipiente sociedad novohispana. Tales son los casos, por ejemplo de Leonel de Cervantes, comendador de la Orden de Santiago y fundador de conocidos linajes de la ciudad de México, o de Gil González de Benavides, alcalde de la ciudad y uno de sus más ricos vecinos, o de Pedro Farfán Sánchez, procurador y alcalde de la ciudad.¹² Existen en estas personas

¹² Información sobre estos personajes se puede encontrar en Guillermo Porras Muñoz, *El Gobierno de la ciudad de México en el Siglo XVI*, México, Universidad Nacional Autónoma, 1982; p. 72, 84, 90, 119, 250-57.

fuertes simpatías hacia los franciscanos, a los que apoyan y favorecen en sus diversos proyectos y actividades con su influencia y bienes. De hecho, el comendador Leonel de Cervantes fue considerado por los franciscanos como un insigne bienhechor de la Orden.

Otro número notable de testigos en las informaciones de Zumárraga es el de eclesiásticos, clérigos y frailes, franciscanos y dominicos, respetables por su honradez, como fray Pedro de Gante, o fray Domingo de Bentanzos y fray Julián Garcés. Llama la atención el ver a los dominicos que, a invitación de Zumárraga, acuden a testimoniar en favor del obispo electo, probablemente para contrarrestar la opinión que se sostenía en amplios círculos de la sociedad novohispana sobre las disidencias entre franciscanos y dominicos en diversos asuntos de política indigenista y de evangelización. Este documento nos viene a confirmar lo que ya sabíamos por otras fuentes: que el grupo dominico alrededor de fray Domingo de Betanzos fue un fiel aliado de los franciscanos.

Finalmente encontramos entre los testigos de Zumárraga al grupo de conquistadores y amigos de Cortés que se habían visto duramente castigados por la primera Audiencia. Entre estos hay que mencionar al bachiller Alonso Pérez, conquistador, valiente soldado, y letrado de la ciudad desde 1529; al bachiller Juan de Ortega, uno de los primeros alcaldes ordinarios de la ciudad, íntimo amigo de Cortés, acusado por la primera Audiencia de varios delitos, y a García de Olguín, alcalde ordinario y regidor de la ciudad que mencionaba entre sus glorias el haber participado en la captura de Cuauhtémoc.¹³

Si comparamos estos testigos con los que la primera Audiencia llama en sus alegatos contra Zumárraga notaremos que en ambos grupos hay círculos sociales bastante semejantes, sólo que con intereses muy diversos. Así entre los testigos de la Audiencia están en primer lugar los miembros del gobierno de la ciudad de México, fieles a las políticas colonizadoras de aquella basadas en los abusivos tributos indígenas, en la esclavitud de los mismos y en su idea de despojar a Cortés de cualquier participación en el gobierno de la Nueva España. Tal es el caso del doctor Cristóbal de Ojeda, médico, regidor de la ciudad de México, por provisión real, que junto con Antonio de Villaroel, también regidor, es el promotor de los excesivos repartimientos de indios aprobados por la primera Audiencia.¹⁴ Se encuentran también conquistado-

¹³ Guillermo Porras, *Gobierno de la Ciudad...*, p. 374-77 y 383-88; *Guía de las Actas de Cabildo de la Ciudad de México, Siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1970, nos. 255 y 292.

¹⁴ *Cfr.* carta de Zumárraga al Emperador, agosto de 1529 en Icazbalceta, *Zumárraga*, II, p. 194. Véase, además, *Actas*, nos. 138, 145, 254, etc.

res, como Diego Pacheco y Pedro Solís, enemigos declarados de Cortés, y hasta misioneros como el dominico fray Vicente de Santa María que apoya a la primera Audiencia y acusa a los franciscanos de querer apoderarse del gobierno de los indios de la Nueva España y que todavía en 1531, según los miembros de la segunda Audiencia, estaba en contra de “la entera libertad” que se estaba dando a los indios.¹⁵

Los testimonios sobre el primer arte de la lengua náhuatl

El tema de mayor interés que presenta para nosotros el documento de Zumárraga de 1531 es el que se refiere al primer arte de la lengua náhuatl. Según el interrogatorio presentado por el obispo electo, los franciscanos para ese año no sólo habían “trabajado en aprender la lengua [náhuatl]” sino que ya tenían “fecho arte de ella”.

Las respuestas que la mayoría de los testigos dan a esta pregunta (23 testigos de 38 presentados) nos ofrecen suficiente información para poder sostener que para esa fecha corría ya de mano en mano entre los frailes una gramática, quizá rudimentaria, del náhuatl que éstos habían hecho para mejor aprenderlo.

¿Qué frailes habían participado en este trabajo? Resulta sorprendente constatar que en ninguno de los testimonios aparezca el nombre del autor o autores de ese “arte”. Ni siquiera fray Pedro de Gante, buen conocedor, como hemos visto, de la lengua náhuatl y uno de los testigos más calificados de esta información, parece dar importancia a este asunto. De hecho, su testimonio es uno de los más breves. Se menciona el nombre del Custodio, fray Luis de Fuensalida (1527-1530) como uno de los promotores de este trabajo (testimonio de Alonso Pérez), lo cual nos podría indicar que antes de 1530 ya estaban los frailes ocupados en esta obra. De ser esto así, se trataría de una obra colectiva, de índole muy cercana a la que describe Mendieta en el libro III, capítulo XVI de su *Historia Eclesiástica Indiana*, en donde leemos que los primeros franciscanos, “dejando a ratos la gravedad de sus personas, se ponían a jugar con ellos [los niños] con pajuclas o pedrezuelas”. En esta forma, y “con papel y tinta a la mano” los frailes iban escribiendo vocablos y el “propósito” en que se decían. Este material, añade Mendieta, lo compartían por las tardes, “y lo mejor que

¹⁵ Las acusaciones contra los franciscanos se encuentran en la información contra Zumárraga publicadas en la *Colección de Documentos Inéditos del Archivo de Indias*, segunda serie, vol. 40, p. 549-552; la carta de la Segunda Audiencia la publica Icazbalceta en *Zumárraga*, II, p. 283-299.

podían, conformaban a aquellos vocablos el romance que les parecía más convenir”, no sin la frustrante experiencia de que “lo que hoy les parecía habían entendido, mañana les parecía no ser así”.

De acuerdo con este testimonio, y los que se podrán ver en la información aquí presentada, se notará que este “arte” nació en un contexto eminentemente misionero, aunque, se debe señalar, sus resultados sobrepasaron muy pronto el campo religioso-cristiano. De nuevo, siguiendo los datos de esta información, sabemos que al menos desde 1531 hay jóvenes indígenas muy buenos escribanos preparados por los frailes para leer y escribir no sólo la lengua castellana, sino su propio idioma. Afirma, entre otros testigos, Juan de la Zarza que “ha visto crecer a algunos de los dichos indios las cosas de nuestra santa fe católica en su lengua”. El número de jóvenes indígenas que atendían estas escuelas de lectura y escritura en los conventos era bastante elevado, particularmente en el de san Francisco de la ciudad de México en el que había cerca de 600 niños, según afirma fray Pedro de Gante, encargado de ellos. Con menor número de estudiantes indígenas, pero con el mismo cuidado, se tenían escuelas de escritura y lectura en los conventos de Cholula, Huejotzingo, Tlalmanalco, Tepeaca, Tezcuco, Cuahutitlan, Tula, Coyoacán, Cuernavaca, Acapistla, Tlascalá y en las provincias de Mechuacan. Según afirma Zumárraga el total de estudiantes en estas escuelas sería de “cerca de cinco mil muchachos indios”.

Tenemos así en época muy temprana, extendido por algunos de los centros más importantes de la cultura náhuatl y tarasca, el instrumento —la escritura— que daría oportunidad a la transmisión, en caracteres latinos, de numerosos e importantes elementos de la cultura indígena, así como también a la fecunda proliferación de la literatura náhuatl de la época virreinal. O sea que los esfuerzos de los franciscanos por vaciar la riqueza de la lengua náhuatl en los moldes gramaticales de las lenguas occidentales no quedaron en la elaboración de una mera copia servil de las “artes” de las lenguas modernas que, a partir de Antonio de Nebrija, empiezan a aparecer en Europa, sino que fueron el primer paso para crear un instrumento que hizo posible la supervivencia y transmisión de uno de los elementos culturales más importantes de México: las lenguas indígenas.

A manera de conclusión

Este hecho nos señala que la obra evangelizadora que los franciscanos realizaron en nuestros pueblos es mucho más rica en significado

de lo que a primera vista puede parecer. La cristianización de los pueblos indígenas, observada desde un punto de vista secularizado, como lo es el de nuestra cultura actual, puede considerarse o como un acontecimiento al margen del desarrollo histórico de éstos, o como un fenómeno extraño que se incrustó más o menos superficialmente en la cultura indígena, o como un hecho meramente negativo, sobre todo si se hace resaltar la destrucción que algunos misioneros hicieron de diversos elementos de las culturas antiguas.

La lectura de los documentos aquí transcritos abre una óptica más amplia del proceso evangelizador. Éste, con todas sus limitaciones, no es un acontecimiento marginal, sino un hecho de suma importancia en la conformación de los pueblos nativos en los que, además de introducir nuevos elementos religiosos y culturales, como el cristianismo y la escritura fonética, permitió, consciente o inconscientemente, que con ellos, o gracias a ellos, sobreviviese buena parte del antiguo acervo cultural indígena. Ciertamente que la religión cristiana puso límites muy estrechos a la visión y actitud del misionero ante las religiones indígenas; pero sin duda fue también esa religión cristiana —sobre todo tal como la practicaban aquellos primeros frailes— la que impulsó el acercamiento al hombre indígena y a su entorno cultural, no sólo como un medio de captar benevolencia, o de dominio, sino como una consecuencia natural del concepto cristiano, asumido de una manera tan intensa por Francisco de Asís, de fraternidad universal. Dice uno de los testigos de esta información (Francisco Montañón) que “los frailes hacían [y] que asy [h]a visto este testigo, que los dichos religiosos [h]an hecho e hazen a los naturales obras de hermanos carnales”. Los franciscanos se integran al mundo indígena y consideran a los indios como “hermanos carnales”. Los idiomas indígenas que los frailes aprenden, en un principio como parte de su tarea evangelizadora, formarán muy pronto parte de su saber cotidiano, en forma tal que éstos tomarán a esas lenguas como algo propio para alabar a Dios y a sus seres más queridos, por ejemplo a san Francisco de Asís (véase la salmodia y los himnos compuestos por Sahagún y en parte ya publicados en el vol. 20 de esta revista).

Se pueden señalar varias actitudes de los franciscanos frente a las culturas indígenas. Quizá una de las más notables y de consecuencias más importantes para la sobrevivencia y desarrollo ulterior de éstas, sea el interés de los frailes por los idiomas nativos y los trabajos que realizaron desde muy temprano para integrarlos dentro del mundo humanístico de su época.

El documento que se transcribe a continuación abarca sólo los testimonios que se refieren al “arte” de la lengua náhuatl. Para su transcripción se han seguido los señalamientos de la Primera Reunión Interamericana sobre Archivos que se celebró en Washington, D. C. en octubre de 1961.¹⁶ He puesto los encabezados para hacer más fácil la lectura del documento, así como los subrayados de las respuestas para señalar la información sobre el “arte náhuatl”. Espero que este testimonio abra nuevos cauces en la investigación de las actividades de los franciscanos en relación con el estudio de las lenguas indígenas de México.

¹⁶ Publicados por Vicenta Cortés, *La escritura y lo escrito. Paleografía y diplomática de España y América en los siglos XVI y XVII*, Madrid, Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1986.

TEXTO

Archivo General de Indias Sevilla
Justicia 1006

Presentación

[f. 1v] En la gran çibdad de Tenuxtitan México, de la Nueva España, a honze días del mes de julio del naçimiento de nuestro Salvador Ihesu Christo de mill e quinientos treynta e un años, ante los muy magníficos señores liçenciados Juan Salmerón e Alonso Maldonado e Francisco de Çeynos e Vasco de Quiroga, oydores del Abdiencia e Chanceluria Real desta dicha Nueva España, e en presençia de my, Alonso Lucas, escriuano de cámara de sus Magestades e de la dicha Abdiencia Real, pareció el bachiller Nuñez, en nombre del muy reverendo e magnífico señor fray Juan de Zumárraga, electo obispo desta dicha çibdad, e hizo presentación de una carta de poder e de un escripto de pedimyento e preguntas en el tenor de lo que se sygue: [sigue la carta poder y otros documentos].

Interrogatorio

i. Primeramente, si conosçen al dicho electo, fray Juan de Zumarraga e a los custodios, guardianes e religiosos de la horden del señor san Francisco que [h]an estado y están en esta Nueva España, desde el tiempo que se comenzó a conquistar hasta agora, e si conosçen a Nuño de Guzmán, e a los liçenciados Juan Ortiz de Matienzo, e Diego Delgadillo, presydenete e oydores que fueron en esta dicha Abdiencia real.

ii Yten, si saben, etcétera, que los dichos custodios e guardianes e religiosos que [h]an estado y están en esta Nueva España siempre [h]an estado y están en ella muy recogidos, bibiendo en ella tan estrecha vida como los otros sus hermanos que están en la provinçia de san Graviel y de los Angeles, dando de sy muy buen enxenplo e dotrina, sirviendo a Dios e a su Magestad, ansy en las consolaçion e doctrina de los españoles,

como en la conversyon de los naturales destas partes, andando trabajando de vnas partes a otras para lo hazer, quitándoles sus ídolos, cúes e sacrificios humanos que acostumbraban fazer y hedificando templos e casas de oración, y que esto [h]an fecho [f 2r] y hazen mucho fructo de que Dios nuestro señor y su Magestad [h]an sido muy serbidos y los yndios muy dotrinados y enseñados en las cosas de nuestra santa fee católica, tanto que se tiene en admirasçion la buena obra que en tan poco tiempo [h]an fecho los dichos religiosos entre los dichos indios.

iii Yten si saben, etcétera, que para hazer lo susodicho y convertir los dichos yndios, *los dichos relygiosos [h]an trabajado de aprender la lengua de la tierra, y [h]an fecho arte en ella*, apartándolos de sus herrores, tenyendo em esta çibdad en su orden seyscientos muchachos, poco más o menos, y en los otros monesterios de Cholula y Guaxoçingo, Talmanalco, Tepeaca, Tezcuco, Guatitlan, Tula, Coyoacán, Cuernavaca, Acapistla, Tascaltecle, y en las provincias de Mechuacan, çinco mill muchachos yndios, poco más o menos, dotrinándolos en las cosas de nuestra santa fee, enseñándoles leer y escrebir y deçir las [h]oras canónicas y oficiar las misas y aprender el canto de la Yglesia, como lo hazen, pasando en ello, y en las confesyones de los yndios, mucho trabajo a fin de los atraer al serviçio de Dios y de su Magestad e que sepan vivir políticamente. [Siguen 51 preguntas más].

*Respuestas de los testigos a la tercera pregunta
Testimonios sobre el arte náhuatl*

Diego de Ocaña:

iii A la terçera prenunta, dixo que sabe lo contenydo en la dicha pregunta quanto en lo que toca a esta çibdad, por que lo [h]a visto, y en lo de los otros menesterios fuera de aquy dixo este testigo que es público e notorio.

Alonso Pérez:

iii A la terçera pregunta dixo que sabe el testigo *que [h]an trabajado y que cree este testigo que [h]an fecho arte para hablar la lengua, porque fray Luys de Fuensalyda, custodio que fue, hablando con este testigo, dixo como trabajavan los frayles de façer un arte para bien saber la lengua para les predicar la fee a los naturales, e que sabe este testigo que les predicaban en su lengua de México, e les declaravan en la lengua castellana, donde vía [?] este testigo que haçian gran provecho, e que sabe este tes-*

tigo que en la dicha orden tienen mucha cantidad de mochachos en los monesterios, e que a visto este testigo deçir las horas canónycas en los monesterios desta çibdad e Tescoco e Cuernavaca, porque el testigo lo [h]a visto. e ansy cree que en los otros menesterios lo abrán fecho e lo harán, e les [h]a visto a los frayles deçir mysa, e aun ofiçiar los yndios naturales la mysa, ansy por vía de canto de órgano, como por canto llano, e que no puede ser menos syno que los dichos religiosos ayan padeseçido e padeseçen mucho trabajo por enseñar lo susodicho a los dichos yndios naturales. E que esto es lo que sabe desta terçera pregunta.

Juan de la Çarça:

iii A la terçera pregunta dixo que este testigo [h]a visto *muchos religiosos de la dicha horden saber la lengua de los dichos yndios, e les [h]a visto predicar en la dicha lengua a los dichos yndios, e que este testigo [h]a visto arte escripta para mostrar los yndios leer e escribyr, e que [h]a visto escrevir a algunos de los dichos yndios las cosas de nuestra santa fe católica en su lengua, e que les [h]a visto predicar muchas bezes a los dichos yndios syenpre guiados por los religiosos de la horden de señor sant Francisco, e que este testigo lo a oydo dezir, e ansy es públyco e notorio en esta Nueva España, que los dichos religiosos [h]an trabajado, e trabajan, por apartar a los dichos yndios de sus herrores e ley, que antes que fuese e estuviere el yugo ynperial, tenyan, e que [h]a visto mucha cantidad de nyños e de muchachos de mayor hedad en los monesterios de sant Francisco desta çibdad e de algunas partes desta Nueva España, enseñándoles cosas sobre de nuestra santa fee, e leer e escrevir, e que les [h]a oydo dezir las [h]oras canónicas e ofiçiar las mysas e aprender el canto de la yglesia, e que esto es lo que sabe de esta pregunta.*

Juan Altamirano:

iii A la terçera pregunta dixo que sabe que [h]ay entre *los dichos religiosos grandes lenguas e yntérpretes de la lengua de los yndios, e que predicán en ella, e que por su cabsa [h]ay yndios que predicán nuestra fee a los otros, tanto que es cosa de admyraçión, e que es en mucha cantidad de muchachos los que [h]ay en los menesterios de la dicha horden de san francisco que aprenden a leer e a escrevir e a ofiçiar las [h]oras cantadas.*

Juan Ortega:

iii A la terçera pregunta dixo que la sabe como en ella se contiene porque este testigo lo [h]a visto ansy porque *muchos de los dichos relygiosos*

[h]an aprendido la lengua e son muy grandes intérpretes de los yndios y les [h]an predicado en su lengua, donde [h]a vido mucho provecho e hecho mucho serviçio a Dios, a cuya cabsa se [h]an convertido muchos yndios, e sy ellos no [h]ovieran entendido, como [h]an entendido en la conversión dellos, se estovieran como estavan ynfielos, a cuya cabsa [h]ay por las órdenes e por los dichos monesterios, muchos yndios que saben muy bien ofiçiar una mysa e deçir las [h]oras canónycas porque este testygo los [h]a visto, en lo cual los dichos relygiosos [h]an pasado mucho trabajo.

Diego de Ocampo:

iii A la terçera pregunta dixo que sabe que [h]an aprendido la lengua de la tierra algunos religiosos porque quando venyeron los treze primeros, y dende algunos días, *él oyo ablar sobre façer arte para tomar la lengua de los yndios para efeto de los convertir e que después acá los [h]a visto darse a ella con lo que [h]a este testigo conversado e visto que sabe que muchos dellos [h]an salydo buenas lenguas e que les [h]a visto predicar muchas vezes a los dichos yndios los dichos religiosos en la lengua de los dichos yndios, porque este que depone lo [h]a visto e se hallado presente e que sabe que es muy público que lo suelen ansy façer muy a la continua, e que trabajan de los apartar de sus herroses e que sabe que tienen mucho número de mochachos en esta çibdad de México e en otras çibdades e lugares donde tienen monesterios, que este testigo [h]aya visto, pero que este testigo no sabe el número dellos, e que sabe que los tienen enseñándoles leer e escrebir e deçir las [h]oras canónicas, segund dicho tiene en la pregunta antes desta, e que ofiçian misas e aprenden el canto de la yglesia e que cree este testigo, e conosçe e tiene por çierto que en lo susodicho los dichos religiosos [h]an trabajado e trabajan mucho para traellos al serviçio de Dios, e que vivan politicamente, ansy a los que tienen en casas como a los que casan [?] e que esto es lo que sabe desta pregunta.*

Garçía Olguín:

iii A la terçera pregunta dixo que la sabe como en ella se contiene. Preguntado como la sabe dixo que porque este testigo [h]a visto en algunos menesterios, contenidos en la pregunta, todo lo en ella contenido e [h]a visto e vee este testigo *que todos los religiosos [h]an aprendido la lengua desta Nueva España e [h]an fecho arte para la mejor aprender para poder ser más partes para yndustrial los yndios naturales en las cosas de nuestra santa fee católica, e que [h]a visto e vee este testigo que les predicán en su lengua e que tienen muchos muchachos que saben leer e escrebir, e*

oficiar una mysa, e dizen las horas canónicas; todo lo qual los dichos religiosos [h]an fecho e hazen con mucho trabajo, e que lo mismo [h]a visto este testigo en otros menesterios de la dicha horden fuera desta çibdad.

Francisco Solís:

iii A la tercera pregunta dizo que sabe e vido este testigo que entre los dichos rreligiosos [h]ay algunos muy grandes lenguas, que [h]a oydo este testigo dezir que *los dichos rreligiosos [h]an buscado arte para aprender la lengua de los dichos yndios para que todos pudiesen fazer el beneficio que hazen de enseñar los naturales en las cosas de nuestra santa fee católica*, e que ansy [h]a visto e vee este testigo en el menesterio de señor sant Françisco desta çibdad de México muchos mochachos que saben leer e escrebyr e los diez mandamyentos e las otras cosas que un christiano debe de saver, e les [h]a visto este testigo oficiar una mysa e dezir las [h]oras que es plazer verlos e que lo mysmo [h]a visto en los menesterios e casas de la dicha horden de Tescuco e Acapistla e Talmanalco e Cuyucacán e otras casas e que el número de los mochachos [h]a visto este testigo e vee que es mucho pero este testigo no sabe en cantidad e al paresçer de este testigo lo susodicho no se puede [h]aver fecho ny fazer syn los dichos rreligiosos [h]aver puesto mucho trabajo e astuçia e vigilançia en ello e que esto es lo que sabe desta pregunta por que ansi lo [h]a visto.

Luis Marín:

iii A la tercera pregunta dixo que lo que della sabe es que este testigo como dicho tiene en la pregunta antes desta [h]a visto e vee a los religiosos de la dicha horden poner e tener mucha vigilançia e solçitud en el yndustriar de los naturales en las cosas de nuestra santa fee cathólica e que *para se la enseñar heçieron arte para los dichos religiosos saber la lengua e ansy [h]a visto este testigo que algunos de los dichos religiosos la hablan muy bien e predicán a los naturales en su lengua e que ansy mismo [h]a visto este testigo en el monesterio de la dicha horden en esta çiudad de México e en otras de las contenidas en la pregunta, muchos mochachos yndios los cuales los dichos religiosos enseñan a leer e a escribir e algunos lo saben e otras cosas que conviene saber qualquier christiano, ansy como los mandamyentos de la madre santa yglesia, e los artículos de la fee e otras cosas, e que [h]a visto este testigo algunos yndios que predicán a los demás en su lengua cosas de Dios e de sus mysterios, e que ansy mismo [h]a visto este testigo que ofician mysas e aprenden el canto de la yglesia e dizen las [h]oras e que al paresçer de este testigo no puede ser menos syno*

que en lo susodicho los dichos religiosos [h]ayan pasado e pasan mucho trabajo, e que con lo susodicho [h]a visto e vee este testigo que los naturales están algunos dellos e en mucha cantida ynstruydos en las cosas de nuestra fe cathólica, pero este testigo no sabe qué tantos, mas de [h]aver visto gran número dellos e que es todo lo que sabe de esta pregunta.

Gil González de Benavides:

A la terçera pregunta dixo que la sabe como en la dicha pregunta se contiene. Preguntado como la sabe dixo que porque este testigo [h]a visto que los dichos religiosos [h]an fecho el arte de aprender la lengua de los naturales de estas partes para mejor poderlos yndustriar en las cosas de nuestra santa fee cathólica e que asy [h]a visto este *testigo que entre los dichos religiosos [h]ay grandes lenguas*, los cuales predicán a los naturales las cosas de nuestra santa fee en su lengua, e que [h]a visto este testigo en el monesterio de señor sant Françisco desta çuudad, e en otras casas e monesterios de la comarca, muchos mochachos, los quales deprender a leer e a escribir e cantar el canto de la yglesia e los [h]a visto este testigo deçir oraçiones muchas e officiar mysas e las [h]oras, e que cree este testigo e tiene por çierto que los dichos religiosos pasan en los enseñar a los dichos naturales arto trabajo e que sabe e vee este testigo que de lo susodicho redunda mucho serviçio de Dios nuestro señor e de su magestad.

Diego de Soria:

iii A la terçera pregunta dixo que la sabe como en ella se contiene porque ansy es público e notorio e este testigo [h]a visto la mayor parte dello, especialmente en los monesterios desta çuudad e comarca.

Françisco Montañó:

iii A la terçera pregunta dixo que sabe este testigo lo contenydo en la dicha pregunta porque este testigo [h]a visto que *algunos de los religiosos de la dicha horden son muy grandes lenguas e que es público e notorio que ellos [h]an procurado arte para la saber bien para tener mejor aparejo para la conversyon de los naturales*, e que asy [h]a visto este testigo que los dichos religiosos [h]an hecho e hazen a los naturales obras de hermanos carnales e anymallos e tenellos en mucho a fin de convenyllos para que vengan en conosçimiento de nuestra santa fee cathólica e religion christiana, e que asy [h]a visto este testigo en la casa de señor sant Françisco desta dicha çuudad e en otras casas e comarcas della, de las con-

tenydas en la dicha pregunta, muchos mochachos e hijos de señores de los naturales, los cuales tienen enseñádoles a leer e escrevir e cantar e las [h]oras e ofiçiar mysas e que muchos dellos lo saben, e es para alabar a Dios la horden que los dichos religiosos [h]an dado e dan çerca de lo susodicho, e que este testigo [h]a visto muchos mochachos en cantidad pero que no sabe que tantos serán por ser muchos, e que este testigo [h]a visto demás de lo susodicho a los dichos religiosos yr por las dichas provinçias en días que la yglesia da de guardar e traer los naturales de sus labranças e repehenderles e predicarles que guarden las fiestas, lo qual los dichos religiosos [h]an fecho e hazen con mucho amor, e que cree este testigo e tiene por çierto que en los susodicho, los dichos religiosos [h]an pasado e pasan mucho trabajo a fin de los atraer a conosçimyento de nuestra santa fee cathólica.

Pedro de Morales:

iii A la terçera pregunta dixo que lo que desta pregunta sabe es que entre *los dichos religiosos [h]ay algunos que saben muy bien la lengua de los naturales e [h]a visto este testigo predicalles en la dicha lengua las cosas de nuestra santa fee cathólica* e que ansy mismo [h]a visto este testigo en esta çivdad de México, en la casa e monesterio de señor sant Françisco que los dichos religiosos tienen muchos muchachos yndios naturales destas partes a los quales enseñan a leer escrevir e dezir las [h]oras canónicas e ofiçiar las mysas e aprender el canto de la yglesia, e que [h]a visto este testigo algunos dellos predicar a los demás, e que lo mismo [h]a visto este testigo en algunas de las casas que están en comarca desta dicha çivdad, espeçialmente en la çivdad de Tescuco e que en las demás casas contenidas en la pregunta [h]a oydo este testigo dezir publicamente que se haze segund e como en la pregunta se contiene, e que cree este testigo e tiene por çierto que los dichos religiosos pasaron mucho trabajo en fazer como fazen lo contenydo en esta pregunta.

Francisco de Herrera:

iii A la terçera pregunta dixo que este testigo [h]a visto hablar muy bien la lengua destas partes a algunos religiosos de la dicha horden e ansy mismo predicar a los naturales en la dicha lengua, faziendo trandes ayuntamientos en los templos y fuera dellos para oyr los dichos sermones, ansy de [h]onbres como de mujeres e *ansy mismo este testigo [h]a visto çiertas*

artes que los dichos religiosos ynventaron para poder aprender la lengua para mejor continuar el zelo que [h]an tenydo e tienen en la conversyon e doctrina de los dichos naturales, e que es público e notorio lo susodicho, e que ansy mismo [h]a visto este testigo en sus hordenes e casas muchos mochachos naturales aprendiendo a leer e a escrevir e las cosas de nuestra santa fee cathólica entre los quales [h]ay algunos que están yndustriados en las cosas de nuestra santa fee cathólica, los quales pedican e enseñan en ellas a los demás, lo qual [h]a visto este testigo en el monesterio de señor sant Françisco desde çivdad, e en Cuernavaca, e en Tescuco y en Guaxoçingo y en Tascala comarcas desta dicha çivdad, e [h]a oydo dezir que lo mysmo se haze e [h]ay en los demás contenydos en la pregunta, pero que segund el número dellos que [h]a visto este testigo en cada vno de los dichos monesterios que cree que llegarían a lo contenido en la pregunta, e que ansy mismo [h]a visto este testigo los dichos naturales . . . ençar aprendiendo a leer e a escrevir el canto de la yglesia e dezir las [h]oras e ofiçar las mysas e [h]a visto este testigo algunos dellos como dicho tiene, muy diestros e muy enseñados en los susodichos e cree este testigo e tiene por çierto que los dichos religiosos en fazer tal beneficio tienen mucho trabajo e [h]a visto este testigo e cree que la intençion e voluntad de los dichos religiosos es que los dichos naturales sean ynstruydos e enseñados en las cosas de nuestra santa fee cathólica por la vigilancia e soliçitud que este testigo [h]a visto e vee que los dichos religiosos çerca de lo susodicho [h]an tenydo que [h]a sydo mucho.

Garpar López, clérigo presbítero:

iii A la terçera pregunta dixo que sabe este testigo que algunos de los dichos *religiosos son muy buenos naguatatos de la lengua de los naturales e que [h]a oydo dezir que los dichos religiosos [h]an fecho arte para aprender la dicha lengua e que cree este testigo que sería a fin de tener mejor aparejo de enseñar a los naturales destas partes* en las cosas de nuestra santa fee cathólica e que en el monesterio de señor sant Françisco desta çivdad e en el de Cuyuacán e Talmanalco e Tescuco [h]a visto este testigo mucha copia de mochachos a quyen los frailes religiosos yndustriavan en las cosas de nuestra santa fee cathólica e a leer e a escrevir e a cantar, ansy canto llano como canto de órgano, e que [h]a oydo este testigo dezir que los dichos religiosos fazen a muchos de los naturales destas partes, confesar para ello fazer venyr más en conosçimyento de las cosas de nuestra santa fee, e que desto cree este testigo e tiene por çierto que los dichos religiosos no lo podían fazer syn trabajo.

Juan Díaz, clérigo presbítero:

iii A la tercera pregunta dixo que sabe e vido que los dichos religiosos, *para mejor poder enseñar e dotrinar a los naturales en las cosas de nuestra santa fee cathólica, [h]an aprendido la lengua de la tierra e [h]ay muchos dellos que la saben muy bien, e vee este testigo que predicán en la dicha lengua a los naturales, e que ansy mismo sabe e vido este testigo que en la casa e monesterio desta çibdad [h]ay muchos mochachos que los religiosos enseñan a leer e a escrevir e a cantar el canto de la yglesia e a oficiar las mysas e dezir las [h]oras canónicas, e que este testigo [h]a visto algunos dellos estar muy yndustriados e ellos predicán en su lengua e enseñan a otros e que lo mismo [h]a visto este testigo en las casas de Tascaltle e Tescuco e Talmanalco e Guaxoçingo e que tienen mucho número de muchachos que este testigo no sabe en qué cantidad.*

Hernán Martín, clérigo presbítero:

iii A la tercera pregunta dixo que sabe este testigo que *los dichos religiosos [h]an tenido arte e lo [h]an fecho para mejor aprender la lengua para mejor poder ynstruyr a los naturales en las cosas de nuestra santa fee cathólica e que este testigo [h]a visto que [h]ay entre ellos grandes lenguas los quales predicán en la dicha lengua a los naturales e que [h]a visto este testigo en la casa e monesterio desta çibdad de Mexico muchos mochachos naturales los quales ensenian los dichos religiosos a leer e a escrevir e a cantar e las [h]oras e otras muchas cosas tocantes a nuestra santa fee católica, e [h]a visto este testigo muchos que lo saben fazer e que lo mismo [h]a visto este testigo en las casas de señor sant Francisco en la çibdad de Tescuco e Guautitan e otras partes, pero que el número de los mochachos este testigo no lo sabe mas de ver que son en mucha cantidad.*

Antón Conytre, clérigo presbítero:

iii A la tercera pregunta dixo que este testigo *[h]a visto entre los dichos religiosos algunos dellos que saben muy bien la lengua, e que sabe este testigo que [h]an fecho arte della para tener mejor dispusyçion de aprenderla para enseñar a los naturales en las cosas de nuestra santa fee cathólica, e les [h]a visto este testigo predicar a los mismos yndios, e que este testigo preguntava a los yndios que les pedicaban e que los dichos yndios desyan a este testigo que las cosas de Dios e que este testigo [h]a visto en esta çibdad e en otras partes de las contenydas en la pregunta mucha parte de nyños recogidos e para que enseñarles las cosas de nuestra santa fee cathó-*

lica e religión christiana, a muchos de los quales [h]a visto este testigo leer e escrevir e dezir las [h]oras canónicas e oficiar las mysas e prender el canto de la yglesia, e que en esto sabe este testigo que resçiben los dichos religiosos mucho trabajo en enseñarselo porque no puede ser menos, e que la cantidad de mochachos este testigo no la sabe mas de que son muchos.

Rodrigo de Torres, clérigo presbítero:

iii A la tercera pregunta dixo que la sabe como en ella se contiene porque este testigo lo [h]a visto como en ella se contiene en esta çibdad de Tenuxtitan e en la çibdad de Tescuco e [h]a visto este testigo que los dichos religiosos [h]an dotrinado e dotrinan mucho número de mochachos de los naturales en las cosas de nuestra santa fee cathólica e a leer e a escrevir e a cantar canto llano a canto de organo, e dezir las [h]oras de nuestra señora en coro e con solegnidad (?) como las dizen en qualquier coro, e que [h]a visto este testigo a los dichos mochachos oficiar mysas e algunos dellos predicar a los otros, e algunos de los dichos religiosos ansy mismo, *e sabe este testigo e vido que para poderlo fazer mejor e tener mejor aparejo para ello vido este testigo que [h]an procurado de aprender la lengua dellos e por arte, e que [h]an salido algunos dellos grandes lenguas.* De todo lo susodicho [h]a redundado e redundada mucho servicio de Dios e avmentación de nuestra santa fe católica e ençalsamyento de la corona real, e que por lo susodicho es paresçer deste testigo que los susodichos religiosos mereçían premio galardón espiritual e temporal, e que esta es la verdad e lo que sabe.

Francisco de Horduña:

iii A la tercera pregunta dixo que sabe e [h]a visto que muchos religiosos [h]an aprendido la lengua de los yndios por cabsa de mejor admystrar e platicar nuestra sante fee con los yndios e que en sus monesterios [h]a visto este testigo que tienen mucha cantidad de mochachos yndios a mostrandoles e ynponiendoles en las cosas de nuestra santa fee católica e que en ello pasan mucho trabajo.

Pedro Sánchez Farfán, vecino e regidor:

iii A la tercera pregunta dixo que lo que della sabe es que este testigo [h]a visto e vee entre los dichos religiosos algunos que saben muy bien la lengua e andan predicando en ella a los naturales, e [h]a visto este testigo que en la casa e monesterio de señor san Françisco desta çibdad de

México e en muchas de las casas contenidas en la pregunta este testigo [h]a visto número de mochachos naturales de la tierra que los dichos religiosos tienen recogidos de la tierra en las dichas casas enseñandoles a leer e a escrevir, el canto de la yglesia ansy de canto llano como de organo e las [h]oras canónicas, e ofiçiar las mysas a algunos de los quales este testigo [h]a visto fazer lo susodicho e estar muy enseñados en ello e que no pueden ser menos syno que los dichos religiosos pasan trabajo en lo susodicho e que esto es lo que sabe de esta pregunta.

Alonso de Ávila:

iii A la tercera pregunta dixo que sabe que muchos de los dichos religiosos [h]an trabajado e trabajan de aprender la lengua de la tierra por todas las vías e maneras que [h]an podido y [h]an hecho arte para mejor la deprender y [h]ay en ellos buenos predicadores que les predicán para apartalles de sus herrores y que sabe que en todos los monesterios [h]ay mucho numero e copia de muchachos deprendiendo y en ellos buenos escrivanos e letores e cantores, y en ellos personas suficientes para salir e mostrar e dotrinar por otros pueblos, e que esto sabe porque lo [h]a visto en la mayor parte de los monesterios porque [h]a estado en ellos muchas vezes y que esto no se [h]a podido fazer syn mucho trabajo e fatiga para traellos al servicio de Dios y de su magestad.

El comendador Leonel de Cervantes:

iii A la tercera pregunta dixo que este testigo [h]a visto a los dichos religiosos el arte que [h]an fecho para aprender la lengua para tener mejor aparejo de yndustriar a los naturales en las cosas de nuestra santa fee cathólica e que el [h]a visto que los dichos religiosos tienen en el monesterio desta çibdad de México e este testigo los contó un día quynientos e setenta mochachos poco más o menos, e ansí mysmo [h]a visto mucho número dellos en las casas de Tezcuco e Cuernavaca e que este testigo [h]a oydo dezir que ansy los [h]ay en las demás casas contenidas en la pregunta e que [h]a visto este testigo que algunos dellos saben muy bien leer e escrevir e cantar ansi canto llano como canto de órgano e las [h]oras canónicas e ofiçiar las mysas e fazer otras cosas de nuestra santa fee e que en lo susodicho, en enseñar a los dichos mochachos naturales, [h]a vitso este testigo que los dichos religiosos padescían e pasan mucho trabajo.

Pedro de Aldama:

iii A la tercera pregunta dixo que lo que desta pregunta sabe e vido es que entre los dichos religiosos [h]ay grandes lenguas de la lengua desta

tierra e que este testigo [h]a visto el arte que [h]an fecho para aprendella e [h]a visto este testigo que [h]an predicado a predicán en ella a los yndios para apartarlos de sus herrores, e que este testigo [h]a visto en el monesterio desta çibdad de México e en la çibdad de Tescuco tener los dichos religiosos muchos mochachos naturales destas partes enseñandoles a leer e a escrevir e a cantar y las [h]oras y todo lo demás tocante a nuestra santa fee, e que [h]a visto este testigo algunos dellos e artos saber leer e escrevir e cantar canto llano e de órgano e dezir las [h]oras canónicas e oficiar una mysa syn yntervenyr en él otro religioso ni clérigo syno ellos, lo qual es verlo para alabar a Dios, e que ansy [h]a oydo este testigo ser e es público e notorio que se faze en las demás casas contenidas en la pregunta e que en lo susodicho [h]a visto este testigo que los dichos religiosos por ellos [h]an mucho trabajo.

Fray Alonso de Guadalupe:

iii A la terçera pregunta dixo que este testigo *[h]a visto la arte que los dichos religiosos tienen para aprender la lengua e que todos trabajan de la aprender eçepto este testigo y otros que son ya de mucha edad, e que [h]ay entre los dichos religiosos muchos que la saben muy bien e que los que ansí la saben predicán en ella a los naturales e los confiesan e se faze mucho fruto, e que este testigo vee que en esta casa de señor sant Francisco, donde al presente este testigo reside, [h]ay mucha copia de muchachos los quales los dichos religiosos enseñan con mucha vigilancia e soliciitud a leer e a escrevir e a cantar canto llano e canto de órgano contrapunto e dezir las [h]oras mayormente las de nuestra señora, que las dizen syempre e ofician las mysas e que este testigo vee que [h]ay entre ellos algunos que leen e escriben muy bien e fazen lo demás contenido en la pregunta, en lo qual vee este testigo que los dichos religiosos pasan mucho trabajo en enseñarlos en lo susodicho e en las cosas de nuestra santa fee católica, e que lo mysmo [h]a visto este testigo en las casas de sant Francisco de Tescuco e Guaxoçingo.*

Fray Antonio Maldonado:

iii A la terçera pregunta dixo que este testigo *[h]a visto e vee que en esta çibdad de México [h]ay en la casa de señor sant Francisco mucho número de mochachos naturales, e lo mysmo [h]ay en las demás casas contenidas en la pregunta, los quales los dichos religiosos enseñan a leer e a escrevir e a cantar canto llano e de órgano e a oficiar las mysas e dezir las [h]oras, espeçialmente de nuestra señora e oficiar las mysas e ser muy*

dotrinados en las cosas de nuestra santa fee cathólica, e [h]ay muchos dellos que lo saben muy bien fazer, en lo qual y en la confesyon de los dichos naturales y en atraerlos a las cosas de nuestra santa fee cathólica [h]a visto este testigo que los *dichos religiosos*]h[an pasado e pasan trabajos, que *ansy mysmo* [h]a visto este testigo que los *dichos religiosos* heçieron arte para aprender la lengua para mejor poder ynprimir la doctrina en los dichos naturales, e que [h]ay entre ellos grandes naguatatos.

Fray Pedro de Aroche:

iii A la terçera pregunta dixo que la sabe como en ella se contiene porque este testigo, como dicho tiene lo [h]a visto e vee de cada día.

Fray Pedro de Gante:

iii A la terçera pregunta dixo que la sabe como en ella se contiene. Preguntado como la sabe, dixo que porque lo [h]a visto e vee, e que este testigo es el que [h]a tenido e tiene a cargo, de syete años a esta parte, de enseñar los niños, juntamente con otros religiosos, e que al presente [h]ay en esta casa de señor san Françisco seysçientos niños naturales, e que entre ellos [h]ay muchos que saben muy bien leer e escrevir e oficiar las mysas e canto de órgano e llano e todo lo demás, e dezir las [h]oras e otras muchas cosas de nuestra santa fee cathólica, en lo que [h]a visto este testigo que se [h]a fecho e faze mucho fruto a Dios nuestro señor e a su magestad.

Fray Antonio Ortiz:

iii A la terçera pregunta dixo que la sabe como en ella se contiene e que es pública e notorio como en la dicha pregunta lo dize.

Alonso de Villanueva:

iii A la terçera pregunta dixo que este testigo [h]a visto que muchos de los religiosos saben bien la lengua de los yndios naturales destas partes y que en ella les predicán e fazen predicar la doctrina christiana, e que cree *este testigo que esta no podrían* [h]aber aprendido *syn estudio e arte que para ello* [h]avían tenido e que en el monesterio desta çibdad y en los monesterios de san Françisco que en esta Nueva España están hedificados, este testigo [h]a visto que los dichos religiosos tienen mucha copia de yndios mochachos que deprenden la doctrina christiana, pero que este testigo no sabe el acopia que [h]abrà e que esto es lo que sabe desta pregunta.

Miguel Díaz de Avx:

iii A la tercera pregunta dixo que lo que desta pregunta sabe es que *este testigo [h]a vista en la dicha horden muchos religiosos grandes lenguas destas partes que [h]an trabajado por dependella a fin de tener mejor aparejo para la conversyon de los naturales*, e que sabe e [h]a visto este testigo que los dichos religiosos [h]an fecho gran serviçio a Dios en [h]aver fecho todo lo contenido en la pregunta çerca de la conversyon e enseniamyento de las cosas de nuestra santa fee católica a los dichos naturales, e que en algunas de las casas e monesterios de las contenidas en la pregunta donde este testigo [h]a estado, como es en esta çibdad de México e çibdad de Tescuco e de Talmanalco e de Guaxoçingo e Tascala e Cuernavaca e Acapistla [h]a visto este testigo mucho número de mochachos naturales enseniales como en la pregunta se contiene, e [h]aver salido e salen cada día muchos dellos muy diestros e sabios en las cosas de nuestra relygión christiana, en lo qual cada día perseveran los dichos religiosos en la conversyon de los dichos yndios e que en los demás monesterios contenidos en la pregunta, que este testigo no [h]a visto, es público e notorio que se haze any como en la dicha pregunta se contiene, en lo qual los dichos religiosos pasan e [h]an pasado e pasarán mucho trabajo.

Christóbal de Benavente:

iii A la tercera pregunta dixo que lo que desta pregunta sabe e vido es que *algunos de los religiosos de la dicha orden son grandes lenguas de los naturales de estas partes e que este testigo tiene por çierto que [h]abian procurado e fecho arte para mejor la saber para tener mejor aparejo para la conversyon de los dichos naturales e que este testigo [h]a visto algunos de los dichos religiosos predicar a mucho número de los naturales en su lengua*, e que [h]a visto que a muchos de los dichos naturales [h]an sydo endustriados en las cosas de nuestra santa fee cathólica por los dichos religiosos apartándolos de sus yrronias (?) y sacrificios humanos que haçían e cometían contra nuestra santa fee cathólica e que en esta çibdad [h]a visto este testigo mucho número de mochachos naturales de la tierra en el monesterio de señor sant Françisco que, al paresçer de este testigo serían más o menos de quinyentos, los quales los dichos religiosos ensenian las cosas de nuestra santa fe cathólica amostrandoles a leer e escrevir e a cantar canto de órgano e llano, dezir las [h]oras e oficiar las mysas, en lo qual cree este testigo e tiene por çierto que los dichos religiosos en los ynstruy en lo susodicho pasarán e [h]abrán pasado mucho trabajo. E que lo demás contenido en la dicha pregunta este testigo [h]a oydo dezir e es muy público e notorio en esta çibdad.

Alonso Lucas:

iii A la tercera pregunta dixo que la sabe como en ella se contiene porque así lo [h]a visto este testigo e es muy público e notorio en esta Nueva España.

Fray Bernaldo de Santa María de la Orden de señor santo Domingo:

iii A la tercera pregunta dixo que este testigo [h]a visto en lo que andado que los dichos religiosos tienen en sus casas muchos mochachos, no sabe la cantidad, e ansy dize los que lo [h]an visto que es en los monesterios que este testigo no [h]a visto, e que vee que [h]ay muchos de los dichos niños naturales que saben muy bien escrevir e cantar por el arte de canto e oficiar una mysa e dizen sus [h]oras cantadas en la yglesia, los quales [h]an enseñado los dichos religiosos, *entre los quales [h]ay muchos que saben la lengua de los yndios, la qual aprendieron con trabajo e [h]an fecho e tienen arte para aprender la dicha lengua, e en ella confiesan a muchos yndios e entienden e saben lo que dizen los naturales* en lo qual, como [h]a dicho, Dios e su magestad son servidos.

Fray Vicente de las Casas de la Orden de señor santo Domingo:

iii A la tercera pregunta dixo que en lo que este testigo [h]a visto e andado e vehe que [h]ay muchos niños aprendiendo las cosas de nuestra fee e *vee que [h]ay arte fecha por mano de los dichos frayles para aprender la lengua desta tierra, la qual algunos de los dichos frayles saben muy bien hablar*, en lo qual fazen mucho fruto porque en la mysama lengua [h]ay muchos de los naturales que declaran en los sermones el hevangelio literalmente e [h]ay muchos dellos que saben cantar e oficiar una mysa e dizen vísperas e todas las [h]oras cantadas muy bien syn yntervenir entre ellos frayles, salvo que ellos están tan abtentos (?) en los que por si lo fazen, en lo qual no puede ser menos syno que [h]a y [h]an pasado mucho trabajo porque aunque fueran españoles no se podían fazer syn ello quanto más syendo yndios, e que esto es asy verdad.

Fray Domingo de Betanzos de la Orden de señor santo Domingo:

iii A la tercera pregunta dixo que [h]a visto e vee que los dichos frayles de san Françisco, *muchos dellos saben muy bien la lengua de los yndios e les pedican en ella para los enseñar en las cosas de nuestra sante fee*, e que vee e [h]a visto que tienen muchas casas fechas donde [h]ay muchos niños para ser enseñados en las cosas de la fee, no sabe el número dellos, mas

de que son muchos, e [h]a oydo dezir que tienen arte para enseñar la dicha lengua e que vee que muchos de los dichos muchachos saben cantar e oficiar una mysa e leer e escrevir bien, e que esto es lo que sabe desta pregunta.

Fray Julián Garcés, obispo de Tlaxcala:

iii A la terçera pregunta dixo que los lugares que este testigo [h]a visto los declaró en la pregunta antes desta e que quanto a aprender la lengua [h]a visto e vee que [h]ay muchos de los dichos religiosos que la saben e hablan, e se lo tienen a gran virtud el trabajo que en ello [h]an tomado y el fruto que dello se les [h]a seguido e en que los mysmos sepan como saben muchos dellos leer e escrevir e rezar e cantar, lo qual [h]a visto en los conventos ya dichos.

Fray Bernaldino de Tapia de la orden de Santo Domingo:

iii A la terçera pregunta dixo que [h]a visto e vee que [h]ay entre los dichos religiosos algunos que saben e [h]an apendido la lengua de los naturales e les predicán en ella, e vee que [h]ay en esta çibdad muchos muchachos en el monesterio, pero no sabe la cantidad y asy dizen es público, que los [h]ay en las otras casas que están en la tierra, e que entre ellos [h]ay algunos que saben leer e escrevir e para mejor lo tomar e aprehender [h]a oydo dezir que [h]an fecho arte para mostrar la dicha lengua, e que vehe que son çelosos de lo que toca al seruiçio de Dios e de su magestad.

NOTICIAS TEMPRANAS ACERCA DE LA VARIACIÓN DIALECTAL DEL NÁHUATL Y DE OTRAS LENGUAS DE MÉXICO

a *Leonardo Manrique*

IGNACIO GUZMÁN BETANCOURT

Y porque tocamos la materia de lenguas diferentes de estas naciones, se puede también decir, que como la variedad y confusión de ellas fue castigo de pecados de aquellos que intentaron levantar contra Dios la torre de confusión que refiere la Sagrada Escritura. Así, multiplicándose los pecados de estas gentes, se han ido multiplicando y confundiendo sus lenguas: y como el demonio es cabeza y príncipe de confusión y división, desde la primera que causó en los ángeles del cielo, no ha parado en hacer lo mismo en la tierra con divisiones de gentes y lenguas, para hacer por este medio más dificultosa la predicación del Euvangelio.

Andrés Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos de nuestra Santa Fe entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe*, Madrid, 1645, Lib. I, cap. VI, p. 20-21.

1. *Introducción*

En el transcurso de los tres siglos que duró la dominación española en lo que actualmente es México, se desarrolló una intensa actividad de investigación en el campo de las lenguas que se hablaban en esta dilatada región, que sólo cesó con el advenimiento, en el año de 1810, de las Guerras de Independencia.

En efecto, al *Arte de la lengua mexicana* del bachiller Rafael Sandoval, publicado en ese mismo año de 1810, corresponde cerrar este primer periodo de la historia de la investigación lingüística en Méxi-

co.¹ Más de tres décadas habrían de transcurrir para que se reinstalara esta clase de investigaciones en el México independiente: la aparición, en 1845, del trabajo de fray Manuel de San Juan Crisóstomo Nájera, *Disertación sobre la lengua othomí*, viene a inaugurar una segunda etapa en los estudios lingüísticos en este país.²

Hasta la fecha no sabemos exactamente cuántas lenguas se hablaban a la llegada de los españoles al territorio que actualmente ocupa la República Mexicana. Con base en datos que proporcionan los diversos historiadores y cronistas novohispanos, los modernos investigadores proponen cifras que llegan hasta las doscientas lenguas habladas por otros tantos grupos étnicos, en el momento de los primeros contactos.³

Es posible que en ese elevado número de idiomas algunos no hayan sido más que variantes muy cercanas de otros, o incluso uno mismo registrado con nombres diferentes (por ejemplo, la lengua *eudeve* es también conocida con los nombres de *heve*, *hegue*, *hequi*, *hehúe*, *dohme*, *dohema*, *batuc* y *batuca*, lengua muy cercanamente emparentada con

¹ Rafael, Sandoval, *Arte de la lengua mexicana*, México, Oficina de Manuel Antonio Valdés, 1810. Esta obra debió de haberla terminado el autor en el transcurso del año 1809, pues los "pareceres" que la acompañan datan, respectivamente, de los meses de enero y febrero de 1810; por consiguiente, debió salir de la imprenta antes de la fecha del surgimiento del brote independentista. Este acontecimiento, en realidad, no puede considerarse como el único factor que influyera en el decaimiento temporal de los estudios lingüísticos en México. El mismo padre Sandoval alude en la Dedicatoria de su obra a otras cuestiones que desde tiempo atrás venían propiciando la disminución del interés por el estudio de los idiomas indígenas, como lo fue la Real Cédula de 1770 en que el Sr. D. Carlos III... permitió que se confirieran los curatos a hombres de mayores letras y virtud, aunque ignoren el idioma de los indios.

² Fray Manuel Crisóstomo Nájera, *Disertación sobre la lengua othomí*, México, Imprenta del Águila, 1845. Esta edición corresponde en realidad a la traducción española (con un apéndice en latín) de una *disertación* redactada originalmente en latín y leída ante la American Philosophical Society de Filadelfia, Estados Unidos; se publicó en las *Transactions* de dicha Sociedad en el año de 1835. Véase mi estudio, "Fray Manuel de San Juan Crisóstomo Nájera, primer lingüista mexicano", en *La antropología en México. Panorama histórico*, México, INAH, 1988, v. 11, p. 19-34, [Colección Biblioteca del INAH], reimpresso en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 1990, v. 20, p. 245-259.

³ Cf. Gonzalo Aguirre Beltrán, *Lenguas vernáculas: su uso y desuso en la enseñanza. La experiencia de México*, México, Ciesas, Ediciones de La Casa Chata, n. 20, 1983, p. 26: "Las lenguas, ininteligibles entre sí, habladas en Mesoamérica son muchas; superan las dos centenas"; Leonardo Manrique, por su parte, apunta: "... ha desaparecido más de la mitad de las formas de habla conocidas por unos 170 nombres en el momento del contacto" (en "Pasado y presente de las lenguas indígenas de México", en Violeta Demonte y Beatriz Garza Cuarón, editores (sic), *Estudios de lingüística de España y México*, México, UNAM-El Colegio de México, 1990, p. 390.

el ópata). Comoquiera que sea, decenas más, decenas menos, el suelo mexicano a principios del siglo xvi debió haber sido un verdadero *mare mágnum* lingüístico, por el que sólo un puñado de individuos se lanzó a navegar, en una travesía que iba a durar tres siglos.

En efecto, es de sobra sabido que durante el periodo de la dominación española en México, el asunto de los idiomas aborígenes quedó en manos de los frailes y curas encargados de la evangelización de los indígenas, con la sola excepción, en todo ese lapso, del laico Pedro de Arenas, quien en el año de 1611 publicó su exitoso *Vocabulario manual de las lenguas castellana y mexicana*.⁴

Estos infatigables paladines del cristianismo no conocieron jamás obstáculo invencible ni barrera infranqueable para hacer llegar a los nativos los principios esenciales de la fe católica. Así, por ejemplo, contra la barrera lingüística opusieron de inmediato las recomendaciones del apóstol san Pablo: "Quiero que todos vosotros habléis en diversas lenguas. . .",⁵ pues "la fe se alcanza oyendo, y lo que se ha de oír, ha de ser la palabra de Dios, y esta se ha de predicar en lengua que los oyentes la entiendan".⁶

Pero estos religiosos no se conformaron únicamente con aprender las lenguas de los indios para predicar y comunicarse con ellos, sino que también muy pronto algunos de éstos, los más dotados para el aprendizaje de idiomas extraños, tomaron conciencia de la importancia que tenían los conocimientos logrados en determinada lengua indígena. Fue así como empezaron a surgir los compendios gramaticales, las recopilaciones léxicas, las colecciones de textos sobre temas religiosos y morales y, en fin, los modelos y guías de conversación destinados a facilitar el acceso a estas culturas a sus cofrades menos dotados del "don de lenguas", o bien para la preparación de los estudiantes de teología en los colegios, seminarios y universidades.

Ahora bien, comparadas con el elevado número de lenguas que se tiene noticia de que se hablaban en este territorio a principios del siglo xvi, muy pocas, por desgracia, fueron objeto de las descripciones

⁴ En 1982 la UNAM reeditó esta obra con un amplio estudio introductorio por la doctora Ascensión H. de León-Portilla.

⁵ San Pablo, *Ad Corinthios*, 14, 5: *Volo autem omnes loqui linguis: magis autem prophetare*; véase fr. Alonso de Molina, *Arte de la lengua mexicana y castellana*, p. 221 de la edición de 1886.

⁶ En fray Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, México, 1571, reimpresso por Editorial Porrúa, México, 1970, cuarta edición. La cita pertenece al *Prólogo al lector*. Fray Alonso la atribuye a San Pablo, en su *Epístola a los Romanos*, pero no la he encontrado ni en ésta ni en otra de las *Epístolas* del "apóstol de las gentes".

y registros antes señalados. En no pocos casos los misioneros evangelizadores se contentaban únicamente con el dominio y manejo práctico de los idiomas de sus neófitos, y cuando se requería el adiestramiento lingüístico de un cofrade recién llegado a una comunidad indígena de la que desconocía el idioma, los misioneros ya instalados en el lugar se encargaban de instruir, verbalmente, a sus nuevos hermanos. Las crónicas de las diversas órdenes religiosas que se asentaron en la Nueva España mencionan por lo regular muchos casos de expertísimos “lenguas” (como se llamaba entonces a quienes dominaban los idiomas indígenas), y de individuos con un notable “don de lenguas”.

Pero una cosa es tener notable aptitud para aprender y expresarse en lenguas diferentes de la propia —esto es, tener dotes de políglota—, y otra ser capaz de orientar los conocimientos logrados en tales o cuales idiomas para sistematizar sus estructuras gramaticales o para inventariar adecuadamente sus léxicos. Dicho de otra manera, no todos los políglotas poseen facultades de gramáticos —o, como diríamos hoy, de lingüistas—, ni de lexicógrafos.

Por otra parte —es justo señalarlo—, se tiene también noticias de no pocos de estos religiosos políglotas que, según se afirma, sí redactaron los preceptos gramaticales de los idiomas que conocían, o elaboraron vocabularios o diccionarios, pero que, por desgracia, ningún ejemplar de ellos logró conservarse. Téngase en cuenta que muchas de estas obras —sobre todo las redactadas durante el primer siglo de la Colonia— no llegaban a la imprenta, sino que sus autores se contentaban con verlas circular manuscritas, para el provecho de los estudiantes, y el uso, el tiempo y la ignorancia se encargaron de aniquilarlas.

Comoquiera que sea, entre las obras, tanto impresas cuanto manuscritas, que han llegado hasta nosotros está representada la mayoría de las familias lingüísticas que desde antiguo se afincaron en el territorio mexicano.⁷

Esta investigación lingüística desarrollada en el México colonial perseguía, como queda dicho, finalidades eminentemente prácticas: lograr un conocimiento y manejo aceptables de los idiomas indígenas para transmitir eficazmente un discurso ideológico.

Pero aunque el propósito principal de la investigación lingüística colonial era fundamentalmente ese —razón por la cual algunos críticos modernos se permiten desdeñar los trabajos lingüísticos de este perio-

⁷ Para la cuestión de las familias lingüísticas de México, véase Leonardo Manrique Castañeda, coordinador, *Atlas cultural de México: Lingüística*, México, SEP-INAH-Planeta, 1988, *passim*; Evangelina Arana et al., *Las Lenguas de México*, México, INAH [Colección *México: panorama histórico y cultural*], 1975, 2, v.

do—, un análisis detenido (y a veces incluso la inspección superficial) revela muchos aspectos de interés tanto en la manera de abordar una realidad lingüística específica, cuanto en la solución concreta de cuestiones teórico prácticas relacionadas con dicha realidad. Hoy nos asombra a algunos, el original desempeño de estos aparentemente improvisados lingüistas, y no sólo en el terreno de la lingüística que llamamos antropológica, sino en el campo de esta ciencia en general. Algunos críticos modernos han pretendido ingenuamente minimizar la importancia de todas estas incursiones americanas en el ámbito de la ciencia lingüística. Al hacerlo, seguramente no consideran siquiera un hecho excepcional en la historia de las ideas lingüísticas, que consiste en el acercamiento enteramente novedoso a idiomas que, hasta ese momento, deberían considerarse indignos de análisis y de sujeción gramatical.

2. *Unidad y variedad de los idiomas: la cuestión de la variación dialectal*

Aun hoy día al hablante común de cualquier lengua cuesta trabajo comprender y aceptar las diferentes clases de variaciones que normalmente se manifiestan en todos los idiomas, pese a ser éste un hecho fácilmente comprobable. En la práctica, cualquier individuo es capaz de percibir que el idioma de sus vecinos de la región aledaña, a pesar de considerarse en principio como el mismo, en realidad no es idéntico, pues se aprecian en él ciertas diferencias en la pronunciación, en el léxico y en la gramática. Y es que toda lengua llevada efectivamente a la práctica, es decir todo idioma empleado normalmente como vehículo de comunicación comunitaria, está sujeto a variaciones de índole temporal, espacial, social y estilística. Así, pues, la idea de que las lenguas son y deben ser unitarias, esto es sin diferencias internas de ninguna clase, es sólo una ilusión que rápido se desvanece ante las evidencias cotidianas.

En la época en la que he situado este estudio —siglos XVI al XVII—, al igual que en épocas anteriores a ésta, la variación de las lenguas —e incluso su diversidad— era, en general, una cuestión mal aceptada o, por lo menos, mal comprendida por la mayoría de la gente, ilustrada o no. Esta actitud negativa hacia el fenómeno de la diversidad y variación de las lenguas es, en cierta manera, natural en los individuos de cualquier sociedad humana, puesto que éstos tienden espontáneamente a rechazar lo extraño, o lo que creen que pone en peligro la supuesta unidad cultural del grupo.

Por cuanto toca al pensamiento occidental, éste encontró dos buenos argumentos para justificar su rechazo a la diversidad y variación de los idiomas. Uno de ellos fue el tradicional prestigio de las dos lenguas cultas de Europa, griego y latín, cuyos elaborados esquemas gramaticales nadie, durante siglos, osó trasponer para analizar y describir otros sistemas, ni mucho menos emplearlos para ajustar las modalidades histórico geográficas de esas lenguas clásicas.

Toda divergencia con los principios expuestos en sus depurados y consagrados tratados gramaticales era considerada en términos de corrupciones y degradaciones aberrantes, indignas del quehacer de los gramáticos y de los filólogos. Por ejemplo, el llamado *latín vulgar*, modalidad de lengua auténticamente empleada por el pueblo romano durante varios siglos en la vastísima región que ocupó su Imperio, no conoció jamás su propio tratado gramatical. Y los productos de ese latín menospreciado —nuestras lenguas romances o neolatinas— sólo empezaron a contar con ese privilegio a partir de finales del siglo xv, cuando el sevillano Elio Antonio de Nebrija publicó, en el año de 1492, las reglas gramaticales de la variante castellana de aquél, ya remoto, latín vulgar.⁸

El otro argumento que propició la actitud negativa hacia la diversidad y variación lingüísticas, fueron las ideas bíblicas en torno a esta cuestión. Difundido por el cristianismo, el mito hebreo del suceso de Babel vino a legitimar el tradicional rechazo hacia estas manifestaciones naturales del lenguaje humano. De acuerdo con dichas ideas, la multiplicidad de lenguas y su constante diferenciación, ocurre como un reiterado castigo de Dios a la soberbia de los hombres; por consiguiente, toda lengua distinta del hebreo —idioma original de la especie humana, según el mito— no es más que el recuerdo, infinitamente refrendado, de la pena que Dios impusiera en Babel al género humano. Variación lingüística es sinónimo de confusión, y ésta, en tanto que resultado de una acción pecaminosa, una trampa diabólica cuya intención verdadera es la de impedir la comunicación entre los hombres para que éstos no alaben a Dios al unísono.

⁸ Anteriores a la redacción —no a la publicación— de la gramática de Nebrija hubo algunos intentos de reducir a reglas las hablas románicas, como por ejemplo, los tratados de Uc Faidit y Ramón Vidal de Bezalú sobre el provenzal (principios del siglo xiii), y las *Regole della volgar lingua fiorentina* que hacia 1443 redactara Leon Battista Alberti. Véase mi trabajo, "La lengua, ¿compañera del imperio?", en *Cuadernos Americanos*, nueva época, núm. 37, v. 1, enero-febrero 1993, p. 148-164.

3. *Unidad y variedad de las lenguas del Nuevo Mundo*

Puesto que los primeros europeos que arribaron a las costas de América, llegaron a ellas creyendo que alcanzaban las del extremo asiático, nada más natural que esperaran encontrar en estas tierras seres de su misma especie; es decir, humanos, y que éstos practicaran lenguas; esto es, que tuvieran también el “don de la palabra”. Asimismo, es de esperarse que las lenguas amerindias hayan sonado a los primeros europeos que las oyeron como una maraña fónica absurda, caótica y, por consiguiente, totalmente incomprensible (y, claro está, lo mismo se experimentaría del lado contrario, al escuchar el castellano). Sin embargo, muy pronto estas barreras habrían de ceder ante la inevitable necesidad de comunicación y de información. Colón habla ya en sus *Cartas de Relación* de la existencia de “lenguas”, sobre todo de españoles que ya eran capaces de comunicarse con los nativos en su idioma.⁹

Ahora bien, en un territorio tan vasto como el del continente americano, en donde las distancias se miden en cientos de kilómetros, en donde se registra la más extensa variedad de climas, de paisajes, de flora, de fauna, y densamente poblado de un variado contingente humano, es de esperarse encontrar también un amplísimo y complejo panorama lingüístico. Y, en efecto, en esta parte del mundo, a la llegada de los españoles, como ya se dijo, los idiomas se contaban por centenas. En muchos casos entre unos y otros había relación, pero también, en muchos otros, ninguna. Para encontrar lenguas muy diferentes entre sí no era necesario recorrer grandes distancias, pues solía ocurrir que en el interior de una apretada región coexistieran varias sin relaciones mutuas. Evidentemente el caso contrario también se daba con frecuencia; es decir, que una misma lengua ocupara una extensa región de la geografía americana. Esto último, como se sabe, es uno de los factores que más contribuye para que se produzca la variación fonológica, léxica y, en general, gramatical de las lenguas, es decir, su dialectalización.

⁹ Véase, por ejemplo, Fray Ramón Pané, *Relación acerca de las antigüedades de los indios*. Nueva versión con estudio preliminar, notas y apéndices por Juan José Arrom, México, Siglo XXI Editores [Colección América Nuestra, 5], 1988, octava edición. Véase sobre todo el Apéndice A, p. 53-58.

4. *Unidad y variedad de las lenguas de la Nueva España*

Tras la breve y nada fructífera experiencia de predicar los evangelios en latín o en castellano, los primeros misioneros se percataron muy pronto de que sus objetivos se cumplirían más rápida y eficazmente si el mensaje se transmitía directamente en los idiomas de los indios. Por otra parte, era más fácil que uno o varios misioneros adquirieran conocimiento y manejo de tal o cual idioma indígena, a que centenares y aun miles de individuos aprendieran en breve tiempo el castellano. Pero he aquí un problema serio; a saber, el de la muy grande multiplicidad lingüística de la población novohispana, asunto que se manifestaba tanto en la existencia de lenguas totalmente distintas unas de otras (por ejemplo, no hay ninguna relación genética entre el tarasco, el náhuatl, el otomí, el maya, el zapoteco, etcétera), cuanto en la fragmentación dialectal de muchas otras (por ejemplo, en lo que llamamos “zapoteco” existen por lo menos cinco lenguas “zapotecas” ininteligibles entre sí y, por si fuera poco, cada una de ellas con varios dialectos). ¿Qué hacer ante esta complicada situación, cuando la empresa evangelizadora tenía carácter apremiante?

Los misioneros comenzaron a introducirse en la espesa e intrincada selva lingüística novohispana por varios caminos. Empezaron por instalar sus “cuarteles generales” (conventos, “doctrinas”) en los centros de población más grandes e importantes, en los cuales aprendían, con ayuda de informantes, el idioma usual del lugar, el cual, por lo general, era el mismo que se empleaba en poblaciones menores sujetas al centro urbano principal.

Sabido es que uno de los principales criterios en que se basa la decisión de otorgar a determinada habla el título de “lengua” o “idioma” (contrapuesto al de “dialecto” o habla regional) toma muy en cuenta el número de individuos que la emplean, así como la importancia política y cultural de éstos en la región. Cualquier habla que cumpla con éste y otros requisitos para elevarse al nivel de “lengua” pasará enseñuida a convertirse —obligatoria o espontáneamente— en modelo o normas para el conjunto de hablas relacionadas.

Los primeros estudiosos de las lenguas de México hacen uso reiterado de ese criterio para determinar, en cada caso, el modelo ejemplar que debería regir sobre determinado conjunto de hablas. En muchos casos la cuestión estaba ya resuelta desde antes, pues ciertos conjuntos de hablas (o de *comunidades lingüísticas*) se declaraban sujetas a de-

terminada pauta tradicional. Todo esto ocurría, naturalmente, cuando las diferencias en un conjunto dado de hablas no eran tan marcadas como para anular o dificultar notoriamente la intercomprensión.

Diversas actitudes manifiestan los lingüistas e historiadores coloniales hacia la variación dialectal de las lenguas que les tocó analizar, describir y establecer sus preceptos gramaticales; o, en el caso de los historiadores, mencionar en sus escritos. Estas actitudes van desde el silencio (no mencionar en absoluto que en la lengua objeto de estudio existen diferencias regionales); la reprobación, enjuiciamiento y rechazo del fenómeno; hasta las que lo asumen y explican con asombroso despliegue de modernidad como una característica universal y natural de las lenguas.

La colección de testimonios sobre la variación dialectal de algunas lenguas de México que presento a continuación ha sido espigada de los diversos tratados gramaticales y léxicos redactados durante la Colonia, así como de algunas obras históricas provenientes del mismo periodo.

El ordenamiento de estos materiales es básicamente cronológico, es decir, se han colocado, bajo el nombre de la lengua a la cual se refieren, según la fecha de su redacción o publicación, a partir de los más antiguos e indicando siempre la fuente de donde han sido tomados. Cuando lo he creído necesario me he extendido en los comentarios sobre determinados testimonios; en otros casos sólo reproduzco las noticias sobre dicho asunto, dejando que el lector formule sus propias conclusiones.

5. *Los testimonios*

(Nota: para facilitarle al lector la lectura de los textos que se citan en este artículo, he actualizado en gran parte la ortografía original de los mismos, así como la puntuación que en ellos aparece, muy distinta de las normas y tendencias actuales).

5.1. *Náhuatl o mexicano*

5.1.1. Olmos, fray Andrés de (c. 1480-1568), *Arte para aprender la lengua mexicana* (1547).

Esta primera gramática conocida del náhuatl “acabóse en primero de henero del año mil quinientos y quarenta y siete”, según precisa el

propio autor, pero se imprimió por primera vez en París en 1875, por Rémi Siméon; la primera edición mexicana vio la luz en 1885 en la *Colección de gramáticas de la lengua mexicana*, suplemento de *Anales del Museo Nacional* (t. III, p. 1-126), que es la que aquí cito.

En el capítulo v de la *Primera parte* (p. 16), Olmos presenta una lista de nombres "los cuales no se pueden juntar con los pronombres *no, mo, y, etc.*", y entre estos nombres incluye dos regionalismos, indicando su origen:

Machico, el que no haze cosas aderechas. (De Tlaxcala, poco le usan)
Tenchico, hombre parlero, que no guarda secreto, o llagado de labio (Tlaxcala).

En el capítulo vi (*De la orthographia*) de la *Tercera parte*, Olmos alude a la "norma" lingüística de Tezcoco y México, al mismo tiempo que señala algunas discrepancias entre ésta y otras variedades regionales del náhuatl (p. 106):

Y puesto caso que cuanto a la congruidad de la lengua de los mexicanos y tetzcucanos hagan ventaja otras provincias, no la hacen en la pronunciación, porque los mexicanos no pronuncian la *m*, ni la *p*; y así por *Mexico* dizen *exico*. Y en todas las esotras provincias no tienen *v* consonante, y las mujeres mexicanas y tetzcucanas la pronuncian y no es buena pronunciación. (...) Y por eso quitamos del abecé la *v* consonante, porque donde se pronuncia no es bien pronunciada, y sería antes abuso que buen uso. La *h* unas veces parece que la comen. y otras la pronuncian mucho.

5.1.2. Molina, fray Alonso de (c. 1514-1579), *Arte de la lengua mexicana y castellana* (1571). Cito la edición de 1886, en la *Colección de gramáticas de la lengua mexicana* (*loc. cit.*, t. IV, p. 127-224).

En el pasaje que enseguida transcribo, fray Alonso alude de manera general, pero muy clara, a las diferencias regionales del náhuatl del siglo XVI:

Y dado que esta variedad y diferencia de accentos aquí dicha, sea provechosa, empero muy mejor se puede saber y aprender con el uso, que con arte alguna, a causa de la diversidad y variedad que hay en cada provincia y en cada pueblo, etc. (Cap. IX, Del buen sonido y del accento y buena pronunciación, p. 217).

Fray Alonso concluye su tratado gramatical de la lengua mexicana con una advertencia —que él llama “notable”— en la que resume interesantes ideas en torno de la variación social, estilística y geográfica de las lenguas. Aquí, por razones de espacio, reproduzco únicamente la parte de dicho “notable” que interesa más de cerca a nuestro propósito:

...y prosupuesto (sic) que en todas las lenguas acaezca esto «es decir, la variación social, estilística y geográfica de las lenguas» ni más ni menos se ha de tener entendido que acaece en esta lengua mexicana: la cual no es menos curiosa y delicada que cualquiera de las otras «...» Y aunque en algunas partes la pronuncien con algunas incongruidades e imperfectamente, lo regulé con las ya dichas reglas deste arte... (p. 222) (Como dato de interés apunto que el bachiller Antonio Vázquez Gastelu reproduce en su *Arte de la lengua mexicana* «Puebla, 1689» íntegramente —con ligeras variantes y sin indicar su proveniencia— estas reflexiones del padre Molina).

- 5.1.3. Molina, fray Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana* (1571). Cito la edición de Editorial Porrúa, México, 1970, con estudio preliminar de Miguel León-Portilla.

En el primero de los “prólogos al lector” de este *Vocabulario*, fray Alonso de Molina expresa interesantes reflexiones en torno de las causas de la diversificación y variación dialectal de las lenguas, acordes con el pensamiento de la época sobre estas cuestiones. En relación con la variación geográfica del náhuatl; nos informa:

...Lo segundo haberseme puesto delante la variedad y diversidad que hay en los vocablos, por que algunos se usan en unas provincias, que no los tienen en otras y esta diferencia sólo el que hubiese vivido en todas ellas la podría dar a entender.

Y más adelante, en el “aviso segundo”, anota:

Para la variedad y diferencia que hay en los vocablos, según diversas provincias, se tendrá este aviso: que al principio se pondrán los que se usan aquí en Tetzcuco y en México, que es donde mejor y más curiosamente se habla la lengua; y al cabo se pondrán los que se usan en otras provincias, si algunos hubiere particulares.

- 5.1.4. Rincón, Antonio del, S. J. (1556-1601), *Arte mexicana*, México, 1595. Cito la edición de 1888, en la *Colección de gramáticas de la lengua mexicana*.

Aunque la “teorización” acerca del lenguaje humano en general y de las lenguas indígenas en particular, no constituye en estos primeros lingüistas la meta de sus investigaciones —cuyo carácter, como queda dicho, es eminentemente práctico—, algunos de ellos, sin embargo, no dejan de formular sus propios razonamientos respecto de determinadas cuestiones de índole que hoy juzgaríamos “teóricas”. Tal es el caso, por ejemplo, de este jesuita de finales del siglo XVI, quien es tal vez el primero en proponer la idea de que las lenguas indígenas de México de alguna manera sostienen entre sí relaciones de parentesco. Por lo menos así lo sugiere la lectura de las siguientes líneas, tomadas de la “dedicatoria” del autor al obispo de Tlaxcala (p. 229 de la edición citada):

...Principalmente en esta lengua mexicana, no sólo porque es general en todas las provincias de la Nueva España, sino porque ella misma es como madre de las demás lenguas bárbaras que en estos reinos se hallan, y así me parecía servía a todos en abrir y llanar el camino de la lengua mexicana, pues por ésta se entra a las demás.

Respecto de las diferencias regionales del náhuatl informa en concreto lo siguiente:

...Acento del saltillo es, cuando la sílaba breve se pronuncia con alguna aspereza como *tlazcollí*. Esta aspereza no es del todo H, hablando propiamente porque en la provincia de Tlaxcalla, y en algunas otras apartadas de México, pronuncian este espíritu áspero muy afectadamente de manera que no sólo es H, mas aún pronunciada con mucha aspereza y fuerza vervegracia, *tlazochtli*, *tlahtoani*, y por esta causa con mucha razón algunos han llamado a este espíritu áspero el saltillo, porque ni del todo ha de ser H, como en Tlaxcalla, ni suspensión de la sílaba como algunos han dicho (lib. V, cap. I, p. 264).

- 5.1.5. Galdo Guzmán, fray Diego de, *Arte mexicano*, México, 1642. Cito la edición de 1890 en la *Colección de gramáticas de la lengua mexicana*.

En la “Advertencia importante para inteligencia deste Arte”, fray Diego parece no manifestar simpatía alguna por el fenómeno de la variación regional del náhuatl:

Para hablar con perfección la lengua mexicana, y escribirla, se ha de advertir que hay algunos vocablos que tienen un suspenso o mediación agudo, el cual para pronunciarlo perfectamente le han puesto una *h*, así como *ahmotzin*, *tlahtlacolli*, *manehnenque*, *cihuatl* . . . y otros muchos, los cuales si se deja el suspenso o mediación se pronuncian impropriamente; y si se les pone la *h* se habla serranamente, como los tlaxcaltecos o cholultecos, que es peor lengua que la serrana.

5.1.6. Vázquez Gastelu, Antonio, *Arte de la lengua mexicana*, Puebla, 1689. Cito la edición de Edmundo Aviña Levy, Guadalajara, 1969.

Este autor hace poca referencia directa a las diferencias regionales de la lengua náhuatl, con la sola excepción del "Notable" que, como ya se mencionó, "plagia" a fray Alonso de Molina, y que incluye, con ligeras variantes, como "Conclusión" de su *Arte* (p. 32-33). En cambio, registra, como la mayoría de gramáticos que compusieron "artes" del náhuatl, casos de usos lingüísticos según el sexo del hablante y del oyente (por ejemplo, ciertos fonemas cuyo empleo estaba reservado a individuos de sexo masculino, o femenino; así como ciertas maneras de dirigirse o de referirse las mujeres a los hombres, y viceversa).

Por otra parte, es importante señalar aquí la conveniencia de realizar un análisis minucioso del contenido de todas las obras gramaticales y lexicográficas sobre el náhuatl escritas durante la Colonia,¹⁰ pues un examen de tal naturaleza revelaría sin duda aspectos de sumo interés respecto del carácter regional o dialectal de muchas formas gramaticales y léxicas, de giros, expresiones, etcétera. Así, por ejemplo, este *Arte de la lengua mexicana* publicado en Puebla, ¿qué tanto refleja el náhuatl de la región poblano-tlaxcalteca? A esta reflexión he llegado tras comparar, casi al azar, un término que aparece en la página 6 del mencionado *Arte*, encabezando una lista de varios sustantivos: *coçochiatl*, "pestaña del ojo", *nocochia*. En el vocabulario de Molina encontramos, bajo *pestaña*, sólo estas formas: *tocochia*, *tococochia*, *cochiatl*. En la parte mexicana-castellana, fray Alonso no registra la forma *coçochiatl*, que cita Vázquez Gastelu.

¹⁰ Debo señalar, sin embargo, que esta tarea ha sido ya en parte emprendida, con buenos resultados, por las investigadoras Thelma Sullivan y Karen Dakin en su trabajo, "Dialectología del náhuatl de los siglos xvi y xvii", presentado en la XVI Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, Saltillo, Coahuila, 1979, publicada en la *Memoria* de dicha reunión, México, 1980, p. 291-300.

- 5.1.7. Guerra, fray Juan, *Arte de la lengua mexicana según la acostumbra hablar los indios en todo el obispado de Guadalajara, parte del de Guadiana y del de Mechoacan*, México, 1692. Cito la edición de Alberto Santoscoy, Guadalajara, 1900.

En esta obra, publicada en la ciudad de México a finales del siglo xvii, por primera vez se reconoce abiertamente y de manera más concreta, que algunas modalidades regionales del náhuatl son tan distintas de la lengua a la que generalmente se tiene como modelo ejemplar de "mexicano" (el del Valle de México y, más concretamente el de la capital de la Nueva España y su región más próxima, Tezcoco incluido), que requieren su propia descripción gramatical y léxica.

Por consiguiente, es la primera vez que surge, con referencia al náhuatl, la idea de la existencia de "dialectos". Así, fray Juan Guerra justifica su empresa con las siguientes palabras, que dirige "al lector":

Aunque hay muchos artes de la lengua mexicana, no sirven para estas partes, porque la lengua mexicana que acostumbran hablar los naturales de ellas es muy diferente que la mera mexicana, porque ya le añaden sílabas a los vocablos, ya se las quitan, y muchas veces son del todo diferentes. Por cuya causa, obligado de la obediencia determiné el destinarme a escribir este Arte conforme la hablan los indios en otras partes... (véase también el libro iv, "De la sintaxis", p. 44).

Sin embargo, a pesar de que el objetivo principal que mueve al autor —la descripción gramatical del náhuatl de Occidente— parece estar bien definido, su desarrollo práctico lo efectúa con bastante torpeza. En primer lugar, se advierte a todo lo largo de la obra un sentimiento claramente prejuicioso hacia su objeto de estudio, al que trata no como materia que requiere su propio análisis y descripción, sino como algo que debe abordar obligado por ineludibles circunstancias. En segundo, pese a referirse a esta variante del náhuatl en términos de "idioma" o del "idioma (o lengua) usual en estas partes", no consigue explicarla como tal; es decir, en sí y por sí, sino siempre en referencia al modelo ya "clásico" del náhuatl, al que llama, muy significativamente, "la mera lengua mexicana". Y tan no pierde nunca de vista dicho modelo, que lo que resulta de su aproximación al náhuatl de Occidente es un estudio contrastivo en el que el "idioma usual" de aquellas partes ocupa un sitio secundario, por no decir incidental. En algunos casos llega incluso a calificar a algún rasgo característico del habla de esta región

como producto de "corruptela del idioma". Comoquiera que sea, la obra de fray Juan Guerra, con todos los defectos que puedan imputársele, no carece en ningún modo de valor, de interés y de méritos propios, pues constituye un documento insustituible acerca de este dialecto (o dialectos) en la actualidad casi completamente extinguido, si no ya del todo.

Por otra parte, conviene señalar, además, que a fray Juan Guerra puede con justicia considerársele como el fundador de los estudios dialectológicos en México, no solamente en lo que al náhuatl se refiere, sino también en términos generales.

- 5.1.8. Pérez, fray Manuel, *Arte del idioma mexicano*, México, 1713. Cito la edición original, existente en la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia.

Hacia el final de este tratado gramatical del náhuatl, el fraile agustino Manuel Pérez proporciona, en un inciso "único" que incluye al final del libro iv (p. 74-75), interesantes noticias acerca de los "modos de hablar" esta lengua, según las regiones:

Los diversos modos de hablar de cada provincia, aunque sean de este idioma, dependen o de haberse adulterado con otros idiomas, o de haberlos recibido así sus primeros fundadores, de lo cual no hay otra razón, sino que *sic voluere priores*.

Y, un poco más adelante, precisa con referencias concretas:

En toda Tierracaliente del lado del sur usan diversos vocablos que acá no se usan; parece necesario ponerlos por si fuera a dar por allá quien los leyere. En México para decir nadie, dicen *ayác*. Allá dicen *Cuixaca*? Acá: no hay nada, *cuiltle*? «...» Acá llaman al gavilán *tohtli*, allá *cuxin*...

- 5.1.9. Tapia Zenteno, Carlos de, *Arte novísima de la lengua mexicana*, México, 1753. Cito la edición de 1885 en la *Colección de gramáticas de la lengua mexicana*.

El bachiller Carlos de Tapia Zenteno es en varios aspectos uno de los lingüistas más interesantes de la Colonia. Por ejemplo, es uno de los

pocos autores que han escrito y publicado más de un tratado gramatical sobre lenguas indígenas diferentes. Además de esta *Arte mexicana*, publicó una *Noticia de la lengua huasteca* (México, 1767), que no es otra cosa que un tratado gramatical sobre el huasteco.¹¹ Es también uno de los pocos gramáticos novohispanos que consciente y expresamente se aparta del clásico modelo teórico metodológico de Nebrija; y es también el primero en emplear el término *dialecto*, aunque en un sentido muy general, no referido exclusivamente a las variantes regionales de una lengua. Su concepto de “dialecto” corresponde más bien con el sentido etimológico de la palabra; es decir, “manera de hablar”, sea cual fuere ésta. Así, llama tanto “dialecto” a la “manera de hablar” el castellano, cuanto a la “manera de hablar” la lengua indígena (mexicano, huasteco). En no pocos casos emplea dicho término como sinónimo de idioma o de lengua (véanse caps. I, p. 7-8; II, p. 12, 15; v, p. 24, 39).

Respecto de las “maneras de hablar” el mexicano o náhuatl según las diversas regiones —e incluso según el nivel social de los hablantes— adopta el autor básicamente dos posturas: una de reprobación o rechazo; otra de justificación y aceptación, como lo demuestran los siguientes ejemplos:

5.1.9.1. Aunque para mí tengo por cierto, que la G y la S no faltan en la rigurosa propiedad de esta lengua, porque estas palabras *nehuatl*, *tehuatl*, *yehuatl*, *cihuatl* y otras, si se escribieran con la G como con la H, estuvieran en todo rigor bien pronunciadas, y tanto, que no se quejara el P. Mtro. Martín de León, dominicano, ni el P. Mtro. Galdo, agustiniano, de que por la H la pronuncien algunos tan ásperamente como los tlaxcaltecas y cholultecas, *que hablan peor lengua que la serrana*, pues entonces no tuviera lugar la dureza que la hace parecer J, pronunciando *tejuatl* por *tehuatl*, al modo que algunos en nuestro castellano bárbaramente pronuncian *jorno* por *horno*, o como algunos todos los vocablos escritos con H, aun en latín, y así dicen *joc* en lugar de *hoc*, *jomo* en lugar de *homo* (cap. I, p. 7).

5.1.9.2. Esta letra «tl» se expresará abiertos los labios, sacando algo la lengua por entre los dientes y afirmándola hacia el lado izquierdo, procurando no equivocarla con la C, como los que, ignorando este dialecto dicen *claclacollí*, *clamancli*, etcétera, en lugar de *tlatlacollí* y *tlamantli* (cap. I, p. 8).

¹¹ En 1985 el Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM reimprimió esta obra, con estudio bibliográfico y notas por Rafael Montejano y Aguiñaga, en edición a cargo de René Acuña. La *Noticia* va precedida en esta edición por el *Paradigma Apologético*, también del mismo autor. Véase el inciso 5.9.

5.1.9.3. La H, en que algunos padres se han detenido, no me parece que hay necesidad de demorarnos, porque no siendo rigurosamente letra, como dice Calepino (...) y Nebrija (...), sólo se pronuncia como aspiración, y siempre tan suavemente, que o degenera en serrano y bárbaro el que la hierde ásperamente, o habla como mujer, si totalmente la omite: como en este pronombre *nehuatl*, si decimos *neuatl*, es femenil, y así sólo se deberá pronunciar como está dicho (*ibid*).

5.1.9.4. Esto es entre los indios políticos, que entre los serranos y de toda tierra caliente es tanta su rudeza, que todos los reverenciales se los aplican a sí, y hablan sin cortesía con las personas a quienes se les debe, y así dicen *Nehuatzin*, mi merced y a las otras personas de respeto llaman de tú y vos, como *Tehuatl*, *Yehuatl*; pero para los que hubieren de ir a estas tierras lleven noticia del estilo de cada una y se acomoden a la práctica de sus moradores, que es lo que más importa para su instrucción y doctrina (cap. III, segunda parte, p. 15).

5.1.10. Cortés y Zedeño, Gerónimo Tomás de Aquino (1724-?), *Arte, vocabulario y confesionario en el idioma mexicano, como se usa en el obispado de Guadalaxara*, Puebla, 1765. Cito la edición facsimilar publicada en 1967 en Guadalajara, por Edmundo Aviña Levy.

Setenta y tres años después de aparecida la obra de fray Juan Guerra en la que se intenta recoger la variante neogallega del náhuatl (véase 5.1.7.), el padre Cortés y Zedeño, “clérigo presbítero y domiciliario en el obispado de Guadalaxara, descendiente de los conquistadores de la Nueva España”, vuelve a tratar la misma cuestión, siguiendo muy de cerca los pasos de su predecesor.

La oportunidad del tratado cortesiano queda debidamente justificada en estas palabras que fray María Joseph Toscano —catedrático de Prima Teología en el convento y casa de estudios del pueblo de san Antonio Tlaxomulco—, plasmara en su “parecer” al trabajo del padre Cortés:

En el Arte observé armonía blanda; en el Vocabulario, copia bastante ... y en toda la obra un medio necesario para el logro de los operarios evangélicos, y acertado cultivo en los naturales de todo el obispado de Guadalaxara. A estos indios notaba yo siempre bárbaros, y sentía mucho el que en gran parte se malograra el sudor de los ministros del Evangelio, porque usando estos el idioma culto, y hablando aquéllos en mexicano castellanizado y castellano mexicanizado, a tan

confuso torbellino caía el grano en terrenos secos . . . por no distribuirse bien la semilla en las palabras; a esto se añadía la notable variedad que padece dicha lengua, aun en la pronunciación.

Por su parte, el autor de la obra plantea interesantes cuestiones respecto del origen y causas de la variación dialectal (véase el prólogo de la misma). Sin embargo, a pesar de reconocer y declarar el parentesco existente entre la “legítima lengua mexicana” y la “lengua mexicana usual en el obispado de Guadalajara”, su “hija”, considera que ésta no es más que una forma “falseada o adulterada” de aquélla:

. . . Esta lengua falseada o adulterada, llámase así por faltarle la pronunciación de la legítima y mera mexicana, porque aunque articula sus términos, no es con aquella naturaleza que el término pide, aunque en la significación no falta, sino que va muy conforme (lib. I, inciso II, p. 6).

5.1.11. Noticias acerca de un supuesto dialecto náhuatl hablado en el sur de Sinaloa: la obra atribuida al padre Nicolás Mercado (1682-1763).

Gracias a una equivocación en el nombre del padre Nicolás Mercado, logró éste alcanzar a figurar en el único tomo publicado de la inconclusa *Bibliotheca mexicana*, de Juan José Eguiara y Eguren (1755), pues lo llama *Bernardo* en lugar de Nicolás, que era su nombre (como se sabe, la obra bibliográfica de Eguiara está organizada a partir del nombre de los autores, y no de su apellido). Así, pues, bajo la entrada *Bernardo de Mercado* (p. 441, n. 627), Eguiara cita a este jesuita nacido en Guadalajara de Nueva Galicia, como autor de un *Artem linguae mexicanae dialecto qua Cinaloensis orae maritimae indi utuntur*, dato al que enseguida agrega: “*quam typis paratam habere a gravissimis viris accepimus*”; es decir, “la cual estuvo dispuesta para la imprenta, según nos aseguran personas muy de fiar”.¹²

¹² Tomo la traducción de esta frase de la edición de la *Bibliotheca Mexicana* publicada por la Coordinación de Humanidades de la UNAM en 1986, t. II, p. 688, n. 627. El encargado de la versión española del texto latino de Eguiara, Benjamín Fernández Valenzuela, traduce impropriamente el título de la obra atribuida al padre Mercado por “Arte para aprender la lengua mexicana que usan los indios ribereños de Sinaloa”. La palabra “ribera”, y su derivado “ribereno”, aunque en la actualidad puede designar por igual el “margen y orilla del mar o río”, según el DRAE, lo más común es (y era) que se la emplee para referirse a las orillas y márgenes de los ríos, de acuerdo con su sentido etimológico. Sebastián

La obra atribuida al padre Mercado por desgracia nunca llegó a la imprenta a pesar de que, como aseguraron a Eguiara, ya estaba preparada para ello. Comoquiera que sea, el dato mismo de su posible existencia es en sí muy valioso, por dos razones, al menos; la primera, sencillamente porque se dan noticias del náhuatl hablado en Sinaloa,¹³ como variante distinta del de la Nueva Galicia, anteriormente descrito por fray Juan Guerra; segundo, y más importante para nuestro caso, por el empleo de la palabra “dialecto” en ese contexto, ya con su sentido moderno y técnico de “variante regional de una lengua”, aunque dicho empleo —y, por supuesto, el concepto— fuese de la cosecha del propio Eguiara.

No disponemos de mayores datos sobre la vida del padre Mercado que los que brevemente consigna Eguiara en la obra citada, mismos que le sirven a José Mariano Beristáin de Souza para redactar el artículo referente a ese jesuita en su *Biblioteca hispanoamericana septentrional* (1816):

MERCADO (P. Nicolás) a quien el Illmo. Eguiara llama *Bernardo*. Nació en Guadalajara de la Nueva Galicia, y tomó la ropa de jesuita

de Covarrubias, por ejemplo, en su *Tesoro de la lengua castellana o española* (1611), pone bajo *ribera* “es la margen y orilla del río, latine *ripa*”; por consiguiente, “ribereño” se referiría al “dueño o morador de un predio contiguo al río” (DRAE, vigésima edición). Pero Eguiara dice bien claro *orae maritimae*; es decir, “la orilla marítima, la costa”, como justamente lo traduce por su parte Beristáin (aunque éste, a su vez, agrega de su cosecha lo del sur). Además, el mismo traductor elimina la palabra *dialecto* que aparece en el título de la obra atribuida a Mercado, y en su lugar nos da el equivalente en circunloquio. Más adelante diré por qué dicha eliminación no es aconsejable (véase la nota siguiente).

¹³ Contra lo que podría pensarse, la referencia al “dialecto que hablaban los indios de la costa sinaloense” es poco clara, al igual que la (pretendida) precisión que añade Beristáin (“que usan los indios de la costa del sur de Sinaloa”). El concepto de “Sinaloa” (provincia de), ha variado con el transcurso del tiempo. Originalmente el nombre de *Sinaloa* fue dado a la región comprendida entre los ríos Petatlán (hoy *Sinaloa*) y Zuaque (hoy *Fuerte*), hábitat de los indios llamados “sinaloas” (o *cinaloas*, según la antigua grafía); más tarde se entenderá por “provincia de Sinaloa” la región comprendida entre los ríos Mocerito, al sur, y Yaqui, al norte. Este último concepto de “Sinaloa” es el que se mantiene prácticamente durante toda la época colonial; los actuales límites del estado de ese nombre quedan fijados a partir de 1830 (véase Eustaquio Buelna, *Compendio histórico, geográfico y estadístico de Sinaloa*, México, 1877). Por consiguiente, el supuesto trabajo del padre Mercado debió de referirse al náhuatl o mexicano de lo que ahora sería la costa norte de la moderna entidad. Hay otro dato que quizás contribuya a confirmar la anterior suposición; a saber, la relación de misiones jesuitas que se enumeran en el artículo “Sinaloa (misiones jesuitas en 1720)”, del *Diccionario Porrúa de historia, biografía y geografía de México*, México, 1964, tercera edición, t. II, p. 1995; todas estas misiones se sitúan en lugares de lo que hoy es el norte del estado.

en Tepotzotlán de México a 24 de mayo de 1700. Después de sus estudios, se le destinó a las misiones de Cinaloa, donde fue el primero que advirtió que los indios de la costa del sur hablaban un dialecto del idioma mexicano, lo que le movió a escribir: *Arte de la lengua mexicana, según el dialecto que usan los indios de la costa sur de Cinaloa*. Manuscrito que estaba preparado para la prensa.

Los datos que sobre el padre Mercado se incluyen en el extenso artículo anónimo "Los jesuitas y las lenguas indígenas de México" (*Anales del Museo Nacional*, iv época, t. v, n. 1, 22 de la colección, México, 1927, p. 97-156), no aportan nada nuevo al respecto. El padre Mercado no figura entre *Los jesuitas muertos en el norte de la Nueva España* (suponiendo que hubiese sido víctima de martirio durante el desempeño de su labor apostólica), obra de Atanasio G. Saravia, cuya primera edición apareció en 1943. Tampoco se refirió a él el padre Cortés y Zedeño en su trabajo citado (5.1.10.), quien sí cita a otros autores de gramáticas del mexicano, que le precedieron.

5.1.12. *Noticias sobre la variación dialectal del náhuatl en diversas fuentes históricas novohispanas.*

Debido a la importancia política y cultural que alcanzaron en el México prehispánico los centros urbanos de Tezcoco y Mexico-Tenochtitlan, el náhuatl de estos lugares tendía a convertirse en norma o modelo ejemplar de lengua para el resto de las hablas nahuas. Con la llegada de los españoles a principios del siglo xvi dicho fenómeno deja de ser simple tendencia para convertirse en hecho consumado. A partir de la dominación española, en efecto, la lengua mexicana desempeñará en la Nueva España la importantísima función de "compañera del Imperio" (usando la célebre expresión acuñada por fray Hernando de Talavera y que Nebrija hace suya en 1492 para presagiar el destino de la lengua castellana); aprovechando para ello una situación que se perfilaba desde mucho antes, motivada primero por la amplia diseminación territorial de los grupos nahuas, y más tarde por la expansión del poderío mexicana.

Gramáticos, historiadores, cronistas, escribanos y funcionarios del gobierno novohispano suelen dar cuenta en sus escritos tanto de la utilización del náhuatl como *lingua franca* en el vasto territorio de la Nueva España, cuanto de sus diferencias regionales, así como la obligada referencia a la norma tezcocano-mexicana.

En los incisos que siguen presento algunos testimonios que ilustran los aspectos que acabo de mencionar.

5.1.12.1. Sahagún, fray Bernardino de (1499?-1590), *Historia general de las cosas de Nueva España* (c. 1577), cuarta edición, 4 v., México. Cito la edición Editorial Porrúa, 1981 [Biblioteca Porrúa].

a) Y estos dichos toltecas eran ladinos en la lengua mexicana, que no eran bárbaros, aunque no la hablaban tan perfectamente como ahora se usa (lib., x, cap. xxix, 1, 22, vol. 3, p. 189).

Sin embargo, un poco más adelante se contradice, cuando asienta:

b) Resta por decir otro poco de los dichos tlotecas, y es que todos los que hablan claro la lengua mexicana, que les llaman nahuas, son descendientes de los dichos toltecas, que fueron de los que se quedaron y no pudieron ir y perseguir a Quetzalcoatl (*ibid.*, n. 24).

c) Los nahuas eran los que hablaban la lengua mexicana, aunque no la hablaban ni pronunciaban tan clara como los perfectos mexicanos; y aunque eran nahuas, también se llamaban chichimecas, y decían ser de la generación de los toltecas... (*ibid.*, 3, 41, p. 194); sobre estas contradicciones sahumantinas véase Leonardo Manrique, "Breve historia de los mexicanos", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, México, 1977, vol. xxii, n. 2, p. 271-314.

5.1.12.2. *Relaciones geográficas del siglo XVI*, edición de René Acuña, 10 vols., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1982-1988. (En adelante, RG).

a) *Relación de Huehuetlan* (15 sept. 1579): La lengua que hablan es mexicana, aunque algo rústica y no pulida; la causa es porque son serranos. (RG: *Tlaxcala*, v. 5, p. 208).

b) *Relación de Mezquitlan* (1 oct. 1579): El lenguaje de que usaban y usan. El lenguaje común desta provincia, y de todas las demás de toda esta tierra, es la misma mexicana, aunque muy avilanaada y muy tosca. (RG: *México*, v. 7, p. 57).

c) *Relación de Mayanala* (1579): La cabecera del pueblo de Mayanala dista del pueblo de Tepecuacuilco tres leguas, y cuatro de Iguala, a la parte del sur, dentro del mismo trópico, clima e influencias que Iguala y toda la provincia de la Cuixca; y en este pueblo son

los más cuixcas: es lengua casi mexicana, que se escribe. (RG: México, v. 6, p. 348-349).

d) *Relación de Tlacotalpa: La Villa de Tuztla* (22 febr. 1580): La lengua que hablan es mexicana muy tosca, y es corrompida en vocablos diferentes de la mexicana. (RG: Tlaxcala, v. 5, p. 290).

e) *Relación de Xalapa de la Veracruz* (20 oct. 1580): Su lengua deste pueblo es la mexicana corrupta, y en esta provincia hay otras lenguas. . . (RG: Tlaxcala, v. 5, p. 344).

f) *Relación de Acatlán: el pueblo y cabecera de Piaztla* (2 ene. 1581): En este pueblo se habla la lengua mexicana corrupta, porque es de la provincia de Totola. (RG: Tlaxcala, v. 5, p. 57).

g) *Relación de Cholula* (1581): Hablan todos la lengua mexicana, aunque algo más tosca que los de México y Tezcucó, a la cual faltan seis letras de nuestro alfabeto. (RG: Tlaxcala, v. 5, p. 126).

h) *Relación de Chilapa* (21 febr. 1582): La lengua es mexicana, aunque no tan pulida como la mexicana. (RG: Tlaxcala, v. 5, p. 111).

i) *Relación de Tistla y Muchitlan* (7 mar. 1582): Este pueblo (Tistla) está asentado y formado por su orden como pueblo de españoles, con sus calles derechas. La lengua es mexicana villana. . . (RG: Tlaxcala, v. 5, p. 269).

j) *Relación de la Alcaldía mayor de las Minas de Zumpango* (10 mar. 1582): La lengua es mexicana, aunque no tan pulida como la mexicana. (RG: México, v. 8, p. 195).

k) *Relación de Tlaxcala* (1585, por Diego de Muñoz Camargo): Y así, estas gentes vinieron de las Siete Cuevas en su demanda y busca destotras gentes que se habían adelantado, siguiéndoles el rastro que habían traído en su venida, maquinando por diversas partes del mundo. . . en demanda y busca de los culhuas y tecpanecas y aculhuaques, chalmecas, ulmecas y xicalancas, deudos y parientes suyos, todos de una descendencia y linaje y lenguaje y frasis. aunque, en cada provincia, tenían su diferente manera de hablar tan solamente en la consonancia o sonsonete que le quisieron dar por diferenciarse en esto: mas en todo lo demás, todo es una cosa, aunque es tenida la lengua mexicana y la tetzcucana por más cortesana y pulida, y, salidas destas, todas las demás lenguas son tenidas por groseras y toscas; y, en esta forma, se va entorpeciendo mientras se van más desviando las provincias de México, presupuesto que toda sea una lengua y una cosa. Y, que se entienda, esta es la que corre por toda esta Nueva España y la mayor parte del Nuevo Mundo; y adondequiera en estas partes, prefiriéndola a las demás lenguas y es entendida por todas las naciones della. Y así, las otras lenguas son tenidas por bárbaras y extrañas, y, entre este barbarismo, la hablan comúnmente, y intérpretes mexicanos que la dan a entender y se precian y estiman de saberla hablar. (RG: Tlaxcala, v. 4, p. 140).

- 5.1.12.3. Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de (1575?-1650?), *Sumaria relación de todas las cosas que han sucedido en la Nueva España* (c. 1625). Edición de Edmundo O'Gorman, 2 v., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1985.

Los mexicanos, o por mejor decir aztlanecas, no es su natural lengua la que hablan ahora, porque, según parece en la historia, su lengua era muy diferente, la que ellos trajeron de su naturaleza, y esta que hablan ahora es la que aprendieron en Tezcucó, aunque con todo eso no es muy buena, porque la hablan con soberbia y poca cortesía; y asimismo, todos los que hablan en lengua náhuatl, cada uno muy diferente, unos como llorando y otros como cantando y otros como riñendo. Al fin, cada nación como la pudo aprender la habla, como entre nosotros hablamos cada nación diferente la lengua castellana como son gallegos, vizcaínos, portugueses y otras naciones de España. . . (v. I, p. 307).

5.2. Zapoteco.

- 5.2.1. Córdova, fray Juan de (1503-1595), *Arte en lengua zapoteca*, México, 1578. Reimpreso por Nicolás León en Morelia, 1886; México, SEP-INAH, Ediciones Toledo, 1987.

5.2.1.1. *De la diferencia del hablar de cada pueblo*. Es agora de notar que entre todos los pueblos que hablan esta lengua (digo aun los que son meros zapotecos) ningún pueblo hay que no difiera del otro poco o mucho, lo uno en poner unas letras por otras: la *a* por *e*, y la *e* por *i*, y así todas las demás, y lo otro en que aunque hablen unos mismos vocablos, unos los toman por una cosa, y otros por otra. Y por estas razones los que trataren, así este arte como el vocabulario no se turben cuando hallaren algún vocablo, no en el significado que ellos le deprendieron, ni con las letras que está en su cartapacio, o que percibió cuando le oyó hablar al indio, porque sepan que el que más sabe de nosotros desta lengua ignora muchos secretos y mutaciones y modos della, los cuales muchos dellos yo cierto ignoraba, hasta que la obediencia fue causa que pusiese mano en este arte. *Et quia vexatio dat intellectum &c.* vine a entender muchas cosas que no entendía. Y aunque esta lengua parece muy bárbara, no lo es tanto que no tenga muchas cosas y en las más buen orden y concierto (p. 119, n. 81).

5.2.1.2. Para lo segundo que apuntamos, ¿qué sea la causa de las distintas pronunciaciones? ¿de dónde provienen las dudas? A esto se responde que en los indios procede de una de dos cosas, o de la gro-

sedad de la lengua, o del uso de la tierra; para lo de la lengua, no es necesaria la prueba como luego diremos. Para lo del uso de la tierra tampoco, pues los religiosos que tratan con los indios lo habrán echado de ver. *V.g.* En Cetoba dicen *chzi* aguzando la lengua, y en Zachilla dicen *chi*, la boca llena, otros vocablos así en otros pueblos. Porque entre nosotros y en nuestra España es lo mesmo que los de Castilla la vieja dicen *haçer* y en Toledo *hazer*, y dicen *xugar* y en Toledo *jugar*. Y dicen *yerro* y en Toledo *hierro*. Y dicen *alagar* y en Toledo *halagar*, y otros muchos vocablos que dejo por evitar prolijidad. Pues por la falta de la lengua entre nosotros a todos consta como pronuncia un ceceoso o un tartamudo, o uno de gruesa lengua (p. 121, n. 82).

- 5.2.2. Córdoba, fray Juan de, *Vocabulario en lengua zapoteca*, México, 1578. Reproducido facsimilamente en 1942, con introducción y notas por Wigberto Jiménez Moreno.

Prefacio al estudioso lector. (Aviso tercero). Es el aviso tercero que que se ha de notar, que para cada vocablo de los nuestros, se hallarán aplicados muchos desta lengua. Y la razón es, porque aunque siempre uno de ellos es el más propio y principal, con todo esto los demás como sinónimos a él sirven. Y los indios en sus pláticas usan por elegancia de todos, porque éste es su modo de hablar. Y también porque aunque en cada pueblo difiera uno de otro en la lengua, no es tanta su diferencia que casi no usen de todos ellos, aunque algunas veces aplicándolos a otros significados, tomándolos en un pueblo para una cosa, y en otro para otra, y mudando, y trocando o quitando letras en algunos de ellos, puesto que todos se entienden, como el castellano que camina por Castilla. Y esta es una de las razones por donde van aquí muchos vocablos acabados, un mesmo vocablo en diversas terminaciones, o letras, y mudadas también en el medio, para que cada uno halle allí el vocablo del pueblo donde se hallare. Y así nadie se turbe cuando encontrare con ellos.

- 5.2.3. Levanto, fray Leonardo (1676?-1758), *Cathecismo de la Doctrina Christiana, en lengua zapoteca*, Puebla, 1776. Reproducido facsimilamente, con introducción de Andrés Henestrosa, México, Ediciones Toledo, 1989.

Al que leyere.

Este catecismo que contiene las oraciones y preguntas breves de la Doctrina Christiana en lengua zapoteca del Valle, se ha recogido cuan-

to a sus partes de la Cartilla que imprimió el señor obispo Feria, ministro de este idioma, y de los manuscritos de los religiosos ministros antiguos. . . El idioma es el que se habla en Zaachiila, cabecera y corte que fue de esta nación, y que entienden todos los indios zapotecos del Valle; aunque en sus pueblos haya la variedad que saben los ministros. . . Advierto que no todos los vocablos que están escritos con dos *ll* se pronuncian como *elles* en romance, sino sólo algunos; los más se pronuncian separadas las *eles*, cargando la vocal antecedente sobre la primera *ele*, y la segunda *ele* cargando sobre la vocal siguiente, v.g. *Rol-la*. Y en Tierra Caliente la primera *ele* la pronuncian como *n*, y la segunda como *d*, v.g. *Quella*, dicen *Quenda*, y así los demás vocablos que tienen dos *ll* separadas. *Item* en Tierra Caliente la letra *e* ordinariamente la pronuncian como *i*, v.g. *Rete* dicen *Riti*.

5.3. *Maya (yucateco)*.

5.3.1. Landa, fray Diego de (1524-1579?), *Relación de las cosas de Yucatán* (1566), México, edición de Pedro Robredo, 1938.

Que la lengua de esta tierra es todo una, y que esto aprovechó mucho para la conversión, aunque en las costas hay alguna diferencia en vocablos y en el tono de hablar; y así los de la costa son más pulidos en su trato y lengua. . . (cap. v, p. 67).

5.3.2. *Relaciones histórico-geográficas de la Gobernación de Yucatán*, edición de Mercedes de la Garza *et al.*, 2 v., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1983.

5.3.2.1. *Relación de la villa de Valladolid* (8 abr. 1579). Estos indios y las indias de Chuaca (Chauac-Ha) son de más sutil entendimiento que los de las demás provincias, y la gente de Chiquinchel (Chikinchel) más cortadas en sus razones ellos y ellas, y más pulida la lengua que hablan, aunque es toda la de Yucatán una (v. II, p. 32).

5.3.2.1. *Relación de Sotuta y Tibilón* (1 ene. 1581). Y estas provincias no tienen más de una sola lengua en todas ellas, la cual llaman maya, que ésta es la más principal aunque en algunos pueblos de la costa difieren en algunos vocablos y no en todo porque todos se entienden muy bien (v. I, p. 146; cf. también la *Relación de Dzudzal y Chalamte*, *ibid.*, p. 426, y la de *Tekal*, *ibid.*, p. 440).

5.4. *Mixteco.*

- 5.4.1. *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, edición de René Acuña, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1984, v. 2.

Relación de Cuilapa (por fray Agustín Salazar, 23 ene. 1581). Estos indios son naturales de la Mixteca que llamamos Alta para diferenciarla de otros términos y calidad de tierra que llamamos Mixteca Baja: son diferentes en el hablar, porque, aunque sea toda una lengua mixteca, la que hablan estos indios y la que hablan los que están en la Mixteca, pero diferéncianse en muchos términos de hablar (p. 178).

- 5.4.2. Reyes, fray Antonio de los (? -1603), *Arte en lengua mixteca, conforme a lo que se habla en Tepuzculula*, México, 1593. Reimpresa en 1890 en París, por el conde Hyacinthe de Charencey.

El fraile dominico Antonio de los Reyes es quizá el más acertado de los gramáticos novohispanos en cuanto al manejo de la cuestión dialectal se refiere. Ya desde el título mismo de la obra precisa que su contenido versa no sobre un "mixteco" a secas, sino acerca de un "mixteco" tal como se habla específicamente en Tepuzculula. Pero, aunque siente particular predilección por el habla de ese lugar (... *la de Tepuzculula es más universal y clara y que mejor se entiende en toda la Mixteca*), no por ello la eleva a modelo ejemplar único, sino que constantemente hace alusión al mixteco de otros lugares, principalmente al de Yangüitlán, sin provocarle esto ninguna repulsa, como era costumbre en su tiempo. El concepto de "lengua" que maneja fray Antonio es claramente el de *comunidad de habla*, una noción amplia que considera a la lengua como la suma total de determinados conjuntos de hábitos lingüísticos distribuidos en el espacio, y no como una entidad autónoma, homogénea e inmutable. Fray Antonio no olvida expresar su opinión respecto de las causas que originan la variación dialectal: la acción del tiempo, los contactos interétnicos, la estratificación social y el bilingüismo. Observador agudo y crítico de los hechos lingüísticos, llega incluso a diferenciar, basándose en el análisis comparativo (acaso sería mejor llamarlo "contrastivo"), dos grupos principales de dialectos mixtecos: uno que comparte las características del habla de Tepuzculula; otro el de las de Yangüitlán. Todo ello nos demuestra que este autor era un

individuo dueño de notables facultades y talento para describir la verdadera naturaleza y funcionamiento real de los hechos lingüísticos: él deja que éstos hablen por sí mismos y no a través de los limitados —y limitantes— artificios frecuentes en los gramáticos del siglo xvi.

Ejemplos:

5.4.2.1. En la misma lengua decían los naturales no haber innovado cosa alguna, ni la mudaron de como se hablaba antes, sino que se acomodaron al frasis y modos que tenían de hablar los naturales, aunque después por discurso de tiempo, con casamientos y victorias en guerras hubo grandes mezclas en la lengua y esto solo tiene más apariencia de verdad, y que las grandes diferencias y modos distintos de hablar esta lengua haya(n) venido a mezclarse los pueblos por guerras o casamientos, porque hoy día se ve que no solamente entre pueblos diversos se usen diferentes modos de hablar, pero en un mismo pueblo se habla en un barrio de otra manera, y en otro la otra, siendo la lengua mixteca toda una. (Prólogo, p. II).

5.4.2.2. Pero hablando sin agravio de los demás pueblos de la Mixteca que merecen mucha loa y tiene(n) otras cosas particulares que notar en ellos, el de Tepuzculula podemos decir que es el que más ha conservado la entereza de la lengua y que con menos mezcla de otras se halla el día de hoy, aunque después de la impresión de la doctrina del padre fray Benito Hernández, por haberse hecho en lengua de Tlachiaco y (de) Chiutla, después en la que se trasladó en lengua de Tepuzculula, se ponen algunos vocablos que no tenían antiguamente. . . (*ibid.*, p. III).

5.4.2.3. Supuesto lo dicho podemos notar que en toda esta Mixteca, dejando aparte la lengua chuchona . . . y la lengua cuitlateca . . . y la lengua cuiquila, que también hablan en pocos pueblos pequeños, todo lo demás es una sola lengua mixteca, que corre muchas leguas, y se hallan diversos modos de hablarla y todos ellos se reducen a las dos lenguas principales que son la de Tepuzculula y Yangüitlán, como raíces de las demás. Aunque como está dicho la de Tepuzculula es más universal y clara y que mejor se entiende en toda la Mixteca (*ibid.*).

5.4.2.4. La de Yangüitlán es general con diferente pronunciación en la primera y tercera persona de los pronombres, porque lo que dicen en Tepuzculula *duhu*, o *di*, por primera persona que es yo, dicen en Yangüitlán *juhu*, aunque la pronunciación de los naturales más se inclina a decir *chuhu* con *c* y *h*, que no a *juhu*, con *j*, jota, pero la cos-

tumbre está ya en contrario en cuanto al escribir y cada uno podrá seguir lo que más gusto le diere y más cuadrare (*ibíd.*, p. iv).

5.4.2.5. Diferéncianse también estas dos lenguas en la declaración de los posesivos, porque para decir mi padre, bastaba decir, como en Tepuzculula, *dzutundi*, i., *taandi*, y en Yangüitlán dicen *cotaanchu*, anteponiéndole esta partícula *co*, que significa posesión de primera persona; y para decir tu padre o su padre, dicen *sitaando*, tu padre, *sitaacha*, su padre, que este *cha* en lugar de *ta* de Tepuzculula sirve de tercera persona, por lo que dicen en Tepuzculula *taiyee*, dicen en Yangüitlán *chaiyee*, y para segunda persona dicen *chocho* en lugar de *doho* (*ibíd.*).

5.4.2.6. A la lengua de Yangüitlán siguen los mixtecos de Cuixtlahuac y se diferencian en algunos vocablos, porque diciendo en Tepuzculula por el día de mañana *yutnaa*, dicen en Yangüitlán, *yutna* y en Cuixtlahuac *yucha*; y para decir mañana, de mañana, dicen en Tepuzculula *yutna dzatnaa*, y en Yangüitlán *yutna dzatna*, y en Cuixtlahuac *yucha dzacha* (*ibíd.*).

5.4.2.7. Las diferencias que se hallan de la lengua de Yangüitlán a la lengua de Tepuzculula son más, por lo que dicen en Tepuzculula *tniño*, que es *tequio*, dicen en Yangüitlán *chiño*, y comúnmente el *ta* de Tepuzculula se vuelve en Yangüitlán en *cha* ... y así otras diferencias de poco momento a que no se pueden dar reglas ni son necesarias, que asistiendo algunos días en cada uno de los pueblos dichos se echará de ver el modo en que cada uno de ellos tienen, y con facilidad se caerá en la cuenta de que son los mismos vocablos, aunque con alguna distinción (*ibíd.*).

5.4.2.8. La lengua de Tlachiaco a (*sic*) Chiutla y otros pueblos que la hablan tienen pronunciación dificultosa y muy distinta de la de Tepuzculula, donde dicen por comer *yosasindi*, pronunciando todas las letras, y en Tlachiaco dicen *yojhajhindj*, y regularmente todos los *dza* de Tepuzculula convierten en Tlachiaco en *sa* ... con otras muchas diferencias, de tal suerte que dejan muchas letras y otras las pronuncian mal, de(s)viando el uso y costumbre de Tepuzculula, aunque tienen algunos modos de hablar exquisitos y cortesanos que exceden a otros pueblos, por haber tenido principales de calificados ingenios que han ilustrado a su lengua (*ibíd.*, p. v).

5.5. Otomí.

Son, en realidad, muy escasas las noticias que tenemos acerca de la variación dialectal del otomí durante la época colonial. En la *Relación*

de *Querétaro*, de 1582, parece aludirse a dicho asunto en los siguientes términos:

Cuanto al capítulo trece, arriba tengo dicho la denominación de los nombres de los pueblos principales. Sólo resta decir que, como estos pueblos fueron poblados de indios de la provincia de Xilotepec, que es prima de la lengua otomí, así, todos los más hablan esta lengua; aunque es verdad que pocos, y éstos ya están convertidos en otomíes, y hablan su lengua y todos son unos. (RG: *Michoacán*, v. 9, p. 234).

Por otra parte, se sabe que en el transcurso del periodo colonial, y desde época temprana, varios religiosos redactaron artes gramaticales y vocabularios de esta lengua, pero muy pocos han llegado hasta nosotros.¹⁴ Entre las obras más conocidas, la de fray Pedro de Cáceres (s. XVI) y la del padre Luis de Neve y Molina (1767), no se da ninguna noticia sobre el asunto que nos ocupa. Sólo en las *Luces del otomí*, obra redactada en el transcurso de la segunda mitad del siglo XVIII, por un padre de la Compañía de Jesús (reimpresa por Eustaquio Buelna en 1893), aparece el siguiente dato general:

Eran «se refiere a los vocabularios» de diversos territorios: por lo que a una misma cosa le daban diversos términos, admitiéndolos unos, rechazándolos otros. Póngolos como los observé. Creo que servirán de alguna luz (capítulo 23, "Diccionario que usaban los eclesiásticos del Hospital Real", p. 29 de la edición de Buelna).

5.6. *Cahita* (*yaqui, mayo, tehueco*).

5.6.1. Basilio, Tomás (1582?-1654), *Arte de la lengua cahita* (primera mitad del siglo XVII, publicada por primera vez en 1737, reimpresa por Eustaquio Buelna en 1890, misma que se reprodujo facsimilarmente en 1989 por Siglo XXI Editores, serie Los Once Ríos, con prólogo de José G. Moreno de Alba).

5.6.1.1. Al lector, Confieso ser muy dilatada su materia «del Arte», pero esto, como no ignoras, es común a todos los idiomas, y si de éste es con especialidad propia la latitud, es por comprender una pro-

¹⁴ Recientemente el Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM publicó el *Arte breve de la lengua otomí*, de fray Alonso Urbano y el *Vocabulario trilingüe* (español-náhuatl-otomí), en edición a cargo de René Acuña, México, 1990.

vincia muy extendida y habitada de innumerable gente: toda esta usa de un mismo idioma, los hiaquis, los mayos y los thehuecos, pero se diferencian en el modo. Sirva de ejemplo: pide lumbré el hiaqui diciendo: *taita vin huaquin hueria*, trae aquí aprisa lumbré: el mayo *taita nuce*, trae lumbré; el thehuéco, *taita nemica*, dame lumbré. En lo cual consta la diferencia por una parte en el modo de hablar, y uniformada por otra en los vocablos, sin que por eso deje de ser uno mismo idioma, pues los latinos dicen a las veces una misma cosa, y varían no poco en el modo de hablarlas, usando unos de ellos de estilo levantado, otros del medio y otros por último del pedestre, siendo todo latín. Mas como para esto es el maestro mejor el uso, aprovechando más con éste los hombres, que con las reglas todas, por eso en este idioma el mejor modo de aprehender es informarse, y hablar con cuidado con los indios (p. 5).

5.6.1.2. En algunas partes no usan de la *h* en lugar de la *se*, como los mayos, y entonces estos verbos acabados en *se*, pierden la *e* para recibir el *naque*, v.g. *buase*, *buasnaque*: *tuse*, *tusnaque* (p. 11, n. 20).

5.6.1.3. Acerca del acento de las sinalefas, no se puede dar regla ninguna, porque unos mismos vocablos los pronuncian los yaquis breves, los thehuecos largos y los mayos unos breves y otros largos (p. 29, n. 30).

5.6.1.4. Los en *si* o en *so* pierden en unas naciones las vocales últimas para recibir el *ta* del oblicuo; como en thehuéco, que dicen *tusi*, la harina, genitivo *tusta* ... en yaqui y en mayo dicen *tuhta* y *mahta*, mudando el *si* y *so* en *h*, para recibir el *ta*: *vaso*, el zacate, genitivo *vahta*: *abaso*, el álamo, genitivo *abahta* (p. 41, n. 127).

5.7. *Cora*.

- 5.7.1. Ortega, Joseph de, S. J. (1700-1768), *Vocabulario en lengua castellana y cora*, México, 1732. Reimpreso en el *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, México, 1860, primera época, t. VIII, p. 561-604.

Advertencias que dan alguna luz de muchas cosas especiales de esta lengua: Tres son los ramos hoy en día en que se ve espaciado el difícil idioma cora; sin que hayamos podido averiguar cuál sea el primitivo. Los que viven en el centro de la sierra, a quienes llaman *muutziztí* en plural, y en singular *muutzicat*, hablan como todos, con sólo la diferencia, que a los más vocablos de la lengua les añaden una *R* al principio, o en medio, o en el fin: *ruihma* dicen en lugar de *huihma*. *Erarit*, en vez de *earit*. *Teatar* en lugar de *teata*. *Teacuaeitzisti* llaman

en plural, y en singular *teacuaeitzica*, a los que viven en los bajos de la sierra por la parte que mira al poniente, contiguos cuasi a la vista de tierra caliente. Estos, aunque en lo más de la lengua van uniformes con los otros, pero tienen muchos otros vocablos en que varían. *Yahhuè cari*, *nauca*, *tixûvi*, dicen en lugar de *yahhuechapoari*, *moauia*, *tamoamata*, que dicen los otros. Y a este modo tienen otros vocablos que los hacen tan cerrados, que muchos no los entienden. El tercer ramo es el de los que viven a orillas del propio Nayaerit, que llaman Jesús María, y en su idioma le dicen los indios *Atè*; por cuya causa llaman a tales indios *ateacari* en plural, y en singular *ateanaca*. Estos hablan la lengua, a mi corto juicio, más propia, y por esta causa, y por la ventaja de ser todos entendidos aun de los más cerrados, he dispuesto este vocabulario en el idioma propio de dichos *atêàcari* (p. 562).

5.8. Totonaco.

5.8.1. Zambrano Bonilla, P. Joseph, *Arte de la lengua totonaca, conforme a el Arte de Antonio de Nebrija*, Puebla, 1752.

(Apéndice del licenciado Francisco Domínguez, cura interino de Xalpan).

a) A los totonacos de la Sierra Alta llaman *tatiquilhati*: y entre ellos a los de Xalpan y Pantepeque, *chacahuaxti*. Los de los religiosos agustinos *ypapana*. *Tatimolo*, a los de Naolingó: y así son cuatro modos de hablar el idioma totonaco. . . (p. 78).

b) El *zo*, y el *za* de Noalingó, es *tza* y *tzo* en Xalpan, también llaman *xapongos* a los de Miahuatlán, porque vuelven la *L* en *R*, v.g. *malaxtocono*, dicen *marraztocono*; *limil*, dicen *trinil*. Y en Atocpa vuelven la *H* en *B*, v.g. *huix*, dicen *bix*. *Catahuil*, dicen *catabil* Otras muchas más diferencias hallará el que más se aplicare (p. 79).

5.9. Huasteco.

5.9.1. Tapia Zenteno, Carlos de, *Noticia de la lengua huasteca*, México, 1767. Reimpresa en 1985 por la UNAM, con estudio bibliográfico y notas de Rafael Montejano de Aguiñaga; edición de René Acuña.

5.9.1.1. Tendrá gran cuidado el principiante en no tropezar en el dialecto, y pronunciación de los de Tamtoyoc, y la mayor parte de la jurisdicción de Tampico, excepto Panoco, que no la pronuncian «la *tz*» como está dicho, mayormente los serranos de Tamtima, sino que

en lugar de la *tz* usan en su lugar de *ch* pronunciándola, como nosotros en castellano, y afectando un remilgo: con esto hacen confusísimo el idioma, y le llenan de equívocos: v.g., para decir propiamente el dulce, decimos *tzic*; y ellos dicen *chic*, que significa unívocamente el orín, y así en infinitos: de manera que para entenderlos es menester recurrir a las generales: *talia sun subjecta, qualia permituntur a suis praedicatis*; y trabaja mucho más el que comienza, aunque si alguno fuere a estas partes, agradecerá la prevención (p. 2).

5.9.1.2. Las mujeres tienen más aguda y clara la pronunciación que los hombres, mayormente los de Tamtoyoc; y para haber de entender a muchos es menester grande aplicación y mucha práctica, porque son tan veloces que las más voces sincopan... (p. 4).

5.10. *Eudeve* (*eudeva*, *heve*, *dohema*, etcétera)

5.10.1. Anónimo, *Notas para aprender con facilidad la lengua heve o eudeva*. Obra redactada probablemente en la primera mitad del siglo xvii,¹⁵ publicada por Campbell W. Pennington, con el título de *Arte y vocabulario de la lengua dohema, heve o eudeva*.

El religioso jesuita autor de esta gramática y vocabulario eudeves emplea los nombres *dohema*, *heve*, *eudeva* de una manera casi abstracta para referirse a un conjunto de hablas más o menos intercomprensibles, entre las cuales el *batuco*, según su opinión, vendría a ocupar el centro del área lingüística cubierta por el "eudeva":

Advertencia a la cartilla eudeva

...También se advierte que los batuqueños hablan la lengua eudeva más pura que otros, que confinantes con otras naciones la hablan vuelta y corrupta, pero para todos sirve la batuqueña, que no dejarán de entender (p. 81).

5.11. *Pame*.

El pame fue de los idiomas indígenas más tardíamente estudiados del periodo colonial; acerca de él se conocen dos trabajos redactados en las postrimerías del siglo xviii. Uno de ellos es la obra inconclusa de fray Guadalupe Soriano, *Difícil tratado del arte y unión de los ydionas*

¹⁵ Cf. Andrés Lionnet, *Un idioma extinto de Sonora: el eudeve*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1986, p. 8-9.

othomii y pamee, cuyos dos ydionas se aprenden por unas mismas reglas..., apuntes redactados entre 1766-1777. El otro es de fray Francisco Valle, *Quaderno de algunas reglas y apuntes sobre el idioma pame...*, escrito probablemente en fecha posterior al de fray Guadalupe; lo publicó por primera vez el Conde de la Viñaza en su *Bibliografía española de lenguas indígenas de América* (Madrid, 1892, ficha 1068, p. 287-315; reimpresa por Ediciones Atlas, Madrid, 1977). Ambos trabajos han sido estudiados con algún detenimiento por Leonardo Manrique: "Dos gramáticas pames del siglo XVIII", en *Anales del INAH*, t. XI, 1960, p. 283-287 y "Análisis preliminar del vocabulario pame de fray Guadalupe Soriano", en *Anales de Antropología*, v. XII, 1975, p. 319-333. No he podido consultar los apuntes del padre Soriano, pero a juzgar por el título que les da, es evidente que para él el otomí, el pame y el jonás son dialectos (o grupos de dialectos) estrechamente emparentados, producto de la diversificación progresiva de una protolengua (Soriano, claro está, no emplearía estas nociones modernas, pero su planteamiento se insinúa claramente).

Por lo que respecta al trabajo del padre Valle, que sí he consultado, abunda éste en referencias acerca de la variación dialectal del pame, algunas de ellas planteadas de manera admirable, con un tinte de sorprendente modernidad. Como muestra basten los siguientes ejemplos:

5.11.1. *De las letras y su pronunciación*. 1. Algunos son de parecer que a este idioma le faltan algunas letras del alfabeto castellano, como son F, L, R doble, como en el castellano se pronuncia *guerra, rayo*, etc., y yo confieso que fui de este parecer en algún tiempo; pero después con el uso y haber oído hablar a los indios de otros pueblos, que hablan el mismo idioma, me he llegado a persuadir (de) lo contrario; pues la F la hallamos en el verbo *afei*, soñar, la L en muchos términos que usan los indios, que llaman la Pamería, como *ulcia*, maíz, *lilui*, muchacho, etc.; la R doble, en muchos términos que usan varias rancherías de estos indios, como *carrajat*, la lavandera, *sarrajat*, el jabón (p. 287).

5.11.2. Verdad es que no en todas partes son muy usadas estas letras, pues en unas partes, las que otros hacen L la convierten en T, y en otras partes la L o T la hacen R; v.g.: en la palabra maíz en Tancoyol dicen *irrua*; en Jalpan, Landa y Tilaco, las más veces pronuncian *itua* y los de la Pamería dicen *ilua* o *ulua*, y así sucede con las otras letras, que parece que faltan. Y como no es fácil saber cuál sea la corrupción, si es el convertir la R en L, o la T en R o la L,

pues a cada cual le parece que el otro que pronuncia de distinto modo que el que se usa en su pueblo, ese es el que corrompe la lengua, por lo que no podemos conocer quienes pronuncian mejor, cómo debe pronunciarse, y por tanto no se puede asegurar (hablando generalmente) qué letras faltan del idioma en rigor; pues sólo parece que se pudiera decir: aquí en este pueblo N no usan de la R o de la L, etc., pero no asegurar que a este idioma en general le faltan éstas o aquéllas letras. (*Ibid.*)

5.11.3. Esto de mudar la pronunciación y las letras en algunos términos, sin mudar la sustancia del término es muy común y frecuente, aun en los indios de un mismo pueblo, usando los de una rancharía de un modo, y los otros de otra, de otro distinto. Me explico con el ejemplo: v.g. el verbo morir, que en Aalpan, Landa y Tilaco dicen muchos de los indios *idú*, yo me muero, y otro, como en Tancoyol, convierten la D en R sencilla diciendo *iru*. Otro ejemplo: en todas estas misiones dicen los indios *ruñau*, que significa lo comió; y en Pacula, Ailiapan y los Montes, dicen *duñau* en lugar de *ruñau*, por lo que no es fácil sentar regla general sobre esto, sino que el uso irá enseñando para entender y hablar como en cada parte usan, según se fuere oyendo, para acomodarse a la pronunciación que se usa en aquel paraje, pues *si fueris Romae, Romano vivito more* (p. 288).

Si fueris Romae...

Acertada y juiciosa, en verdad, es esta recomendación que el padre Valle da a sus lectores y discípulos: los sistemas lingüísticos funcionan según sus propios y peculiares principios y no en virtud de las expectativas de los estudiosos que a ellos se acercan y, por supuesto, operan también independientemente de la capacidad que tengan éstos para dar cuenta de los hechos lingüísticos.

Por nuestra parte, tan oportuno razonamiento nos sirve para concluir este repaso histórico efectuado en el campo de las ideas lingüísticas novohispanas, dominio aún no suficientemente explorado y, por lo tanto, tampoco (y tan poco) apreciado en su justo valor. El examen más o menos veloz (y seguramente incompleto) que hemos efectuado en diversos textos coloniales, ha arrojado interesantes noticias sobre el fenómeno de la variación dialectal experimentado por muchas de las numerosas lenguas de México, al mismo tiempo que ha sido de utilidad para poner de relieve no pocos planteamientos de gran originalidad sobre el asunto, y que ya presagian el advenimiento de la ciencia que, hasta ahora, les ha negado el reconocimiento de la parte que les corresponde en su gestación.

LOS NAHUATLISMOS EN EL ESPAÑOL DE MÉXICO DESDE LA ÓPTICA DE ÁNGEL MA. GARIBAY

PILAR MÁYNEZ

1. *Consideraciones sobre el sustrato náhuatl en el español*

Uno de los fenómenos lingüísticos que ha despertado acaloradas controversias es el relativo a la influencia sustratal del náhuatl en el español de México. Algunos estudiosos resaltan su participación, otros la minimizan y se muestran escépticos respecto a su injerencia en el castellano de nuestro país.

Darío Rubio, Dávila Garibi y López Portillo y Weber, por su parte, destacan la inserción del idioma mexicano en nuestro español, e incluso el último asevera que:

Estamos invadidos de náhuatl por todas partes. Son tan abundantes las palabras de origen náhuatl que casi no hay conversación familiar en que no se deslicen varios aztequismos las más veces, sin que el que los dice, ni el que los oye, pueda darse cuenta cabal de ello debido a la costumbre que tenemos de emplearlos a todas horas.¹

De manera contraria se manifiestan Lapesa y Lope Blanch quienes afirman que su participación es restringida pues, apunta éste “aunque el náhuatl era una de las lenguas indígenas más importantes y una de las más ampliamente difundidas por la América Prehispánica, su influencia sobre la invasora lengua ha sido, al parecer, muy pequeña”.²

Ahora bien, la controversia entre indigenistas e hispanistas que, según Ricardo Maldonado tuvo sus orígenes en el siglo XIX cuando Altamirano y Pimentel polemizaron respecto a las características que debería

¹ Cf. José Ignacio Dávila Garibi, *Del náhuatl al español*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1939, Publicación No. 40.

² Juan M. Lope Blanch, *Léxico indígena en el español de México*, México, El Colegio de México, Jornadas 63, 1979.

reunir la nueva literatura nacional,³ no nos ha permitido visualizar este interesantísimo caso de interferencia lingüística con la debida imparcialidad, pues los hispanistas contravienen posturas extremas de autores cuyo fervor indigenista los hace sostener inverosímiles afirmaciones, como puede observarse en la primera hiperbólica parte de la cita de Portillo y Weber, y toman en cuenta obras de estudiosos indigenistas que no son las idóneas.

Así, por ejemplo, la investigación que llevó a cabo el Seminario de Dialectología del Colegio de México cuyo objetivo fundamental fue constatar el uso y la frecuencia de los nahuatlismos en el léxico del español hablado en la ciudad de nuestro país, tuvo como principal fuente lexicográfica el *Diccionario de aztequismos* de Cecilio Robelo, el cual además de contener numerosos errores etimológicos,⁴ objeción que, sin embargo, se tendría que hacer a la mayor parte de las obras de esta clase, se enmarca exclusivamente a los aztequismos propios de la región de Morelos.

No obstante, quien se haya internado en la historia de la lengua náhuatl sabrá que existen trabajos más representativos, de gran embergadura como el *Vocabulario de mexicanismos* del erudito Joaquín García Icazbalceta que, aunque incompleto, es fuente de obligada consulta, los estudios de aztequismos de Pablo González Casanova y las numerosas reflexiones que al respecto dejó don Ángel Ma. Garibay en prólogos y apéndices de libros y en artículos periodísticos.

De ahí que este pequeño trabajo esté dedicado a uno de los más importantes estudiosos del náhuatl y de su influencia en el castellano hablado en nuestro país, a quien inexplicablemente no se le ha dado el lugar que le corresponde en los estudios relativos a este tema.

³ Ignacio Manuel Altamirano sostenía que nuestra literatura debería diferenciarse radicalmente de la española; para ello habría que rescatar "los millares de vocablos de toda especie que han sustituido en el modo de hablar a sus equivalentes españoles haciéndolos olvidar para siempre". Por su parte Francisco Pimentel afirmaba que "El castellano es, de hecho, el idioma que domina la República Mexicana, es nuestro idioma oficial, nuestro idioma literario. Las lenguas indígenas de México se consideran como muertas y carecen de literatura". Ricardo Maldonado, "Entre indigenistas, hispanistas y sustratos", *Nueva Antropología*, México, nov. 1983, No. 22, vol. vi, p. 119-120.

⁴ Así lo manifiestan Pablo González Casanova en "Aztequismos. Ensayo etimológico de los mexicanismos de origen azteca", *Estudios de Lingüística y filología nahuas*, Estudio introductorio Ascensión H. de León-Portilla, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1977, y Ángel Ma. Garibay en su artículo "Chilaquiles", caja 1, exp. 7, p. 1.

2. *El trabajo lingüístico y filológico de don Ángel Ma. Garibay*

Sabido es de muchos los amplios conocimientos del Padre Garibay en lo que se refiere al ámbito lingüístico. Su vasta cultura humanística lo llevó a estudiar idiomas de estructuras tan diversas como el hebreo y el latín, el castellano y el náhuatl, el griego y el otomí. Su formación teológica le reclamó por igual el manejo de elementos lingüísticos procedentes del tronco semítico y del indoeuropeo a fin de poder realizar, como lo hizo cuando fungió como Canónigo Lectoral de la Basílica de Guadalupe, la versión de los textos bíblicos a partir del hebreo, arameo y griego.

Su labor misional y su acendrado mexicanismo lo hicieron conocer idiomas de distintas protolenguas como la yutoazteca y la otomangué, las cuales estudió y practicó en sus estancias misionales por Xilotepec, San Martín de las Pirámides, Huizquilucan, Tenancingo y Otumba, en una labor comparable, como atinadamente advierte Miguel León-Portilla, con la realizada por aquellos frailes antropólogos del siglo xvi que tan ricos e importantes trabajos lingüísticos nos legaron.⁵

Su profundo conocimiento de los componentes y funcionamiento del castellano que se manifiestan en sus varias reflexiones periodísticas y su amplia cultura literaria lo llevaron a formar parte de la Academia Mexicana de la Lengua.

El Padre tuvo una formación gramatical clásica como él mismo lo advierte en su conocida *Llave del náhuatl*. Con base en la herencia grecolatina emprendió la descripción fonológica, morfológica y sintáctica del mexicano y con base en el pensamiento alejandrino consideró que el análisis gramatical era un medio para comprender e interpretar más ampliamente los textos. Así lo dice al inicio de la *Llave*:

La principal dificultad para el estudio de la lengua náhuatl, mexicana o azteca, es la falta de escritos en ella, que puede ser base de su conocimiento. Mientras abundan gramáticas y estudios parciales, faltan textos, o son muy costosos y raros en su edición. Quise ayudar a los estudiosos reuniendo aquí una buena colección, según yo creo, de fragmentos de la mejor época de la lengua.⁶

⁵ Miguel León-Portilla, "Ángel Ma. Garibay K. (1892-1992), en el centenario de su nacimiento", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1992, vol. 22, p. 170.

⁶ Ángel Ma. Garibay, *Llave del náhuatl, Colección de trozos clásicos, con gramática y vocabulario para utilidad de los principiantes*, México, Editorial Porrúa, 4a ed. 1978, p. 15.

Su interés filológico se observa también en los glosarios y vocabularios que realizó como anexos a las ediciones de las *Historias* de Sahagún y Durán y de su multicitada *Historia de la literatura náhuatl* o de la *Teogonía e historia de los mexicanos*, entre otras.

Son éstos importantísimas herramientas para quienes deseen comprender a fondo aquellos conceptos propios de la cultura mexicana que, en su forma original o adecuada al sistema del castellano, se insertan como elementos designativos insustituibles de esos relatos. Pero también estas relaciones lexicográficas son parte de aquel objetivo principal que se trazó para contribuir a la conformación del diccionario integral del idioma mexicano.

Pero si la elaboración del diccionario y de la gramática respondió en un primer momento a un puro interés filológico, en una etapa posterior parece haber ampliado esta apreciación. Así, en la parte sumaria relativa a las "Etapas de la evolución de la lengua náhuatl" que introdujo en la última edición de su *Llave*, Garibay señala que "También es necesario un estudio más hondo de la lengua misma, a la luz de criterios lingüísticos más modernos".⁷

El Padre otorga aquí igual importancia a la filología y a la lingüística; integra la visión del filólogo que ve a la lengua como un medio para una interpretación cabal de los textos, con la del lingüista cuyo fin principal es el estudio de la lengua en sí y por sí misma, de sus unidades fónicas, de sus estructuras, de sus componentes oracionales".⁸

Profundos e importantes son sus conceptos respecto a la naturaleza de la lengua, al cambio lingüístico, a las reglas que rigen la composición y derivación del castellano, a la diversa procedencia de algunos vocablos y, sobre todo, a la influencia de las lenguas indígenas, especialmente del náhuatl, en el español de México.

Por eso, al acercarnos a un fenómeno tan controvertido como es el de la influencia sustratal, resulta imprescindible atender a las reflexiones de un estudioso que, debido a sus amplios conocimientos lingüísticos del castellano, del náhuatl y de muchas otras lenguas más pudo

⁷ *Ibid.*, p. 313.

⁸ Eugenio Coseriu advierte respecto a ambas disciplinas: "Por filología se entiende hoy comúnmente *la crítica de los textos*, y en un sentido más amplio la ciencia de *todas las informaciones que se deducen de los textos*, especialmente antiguos, sobre la vida, la cultura, las relaciones sociales y familiares, económicas, políticas y religiosas, etcétera, del ambiente en que los textos mismos se escribieron o a que se refieren.

Es decir que, mientras que el lingüista considera generalmente los textos sólo como *hechos lingüísticos*, como fenómenos del lenguaje al filólogo los textos le interesan como *documentos* de cultura e historia. *Introducción a la lingüística*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1983, p. 8.

identificar claramente la procedencia de numerosos elementos constitutivos del castellano de nuestro país.

3. *Concepto de cambio lingüístico*

Objetivo primordial de este trabajo es el de revisar algunas consideraciones del Padre Garibay relativas a la injerencia de los nahuatlismos en nuestro español, las cuales se pueden espigar en ciertos párrafos de su *Historia de la literatura náhuatl* —por ejemplo, cuando alude a la inserción de voces indígenas en algunos textos de Olmos—⁹ y en los prólogos a las *Historias* de Sahagún y Durán. Pero fue sobre todo en sus artículos periodísticos que semana a semana aparecieron primero en el *Excelsior*, luego en el *Universal* y posteriormente en *Novedades* donde dejó importantes reflexiones sobre el tema. Aquí nos concretaremos exclusivamente a veinte de ellos que contienen importantes consideraciones lingüísticas y gramaticales.¹⁰

Con una concepción que recuerda la teoría naturalista del lenguaje desarrollada principalmente en el siglo pasado por August Schleicher, el Padre advierte que las lenguas nacen, crecen y mueren de manera similar al proceso que siguen los organismos vivos. Elementos pertenecientes a diversos niveles se encuentran en el sistema lingüístico en un insesante renacer y morir.

Así “el pueblo sigue, en uso de uno de los pocos derechos que nadie puede quitarle, elaborando nuevos modos, creando nuevas palabras, forjando nuevos giros. Ayer pudieron ser disparates; pasado mañana son perlas del joyero clásico”.¹¹

Esta idea de cambio lingüístico es el marco teórico del que se van a derivar algunos planteamientos importantes que veremos en sus artículos como la incorporación de neologismos, la reaparición de arcaísmos en algunas modalidades de la lengua y la inserción de préstamos, especialmente léxicos, conceptos que, en ocasiones, fueron abordados con un criterio purista. En “Vieja novedad” dice el académico:

No eran aquellos tiempos, como los nuestros, en que la lengua es campo mostrenco —como tanto feos solares sin construir en esta ciudad— en que todo el mundo echa basura y hace lo no decible aquí. Fea han

⁹ Cf. Ángel Ma. Garibay, *Historia de la literatura náhuatl*, México, Editorial Porrúa, 1971, t. II, p. 33.

¹⁰ Estos artículos se extrajeron del Archivo Reservado de la Biblioteca Nacional.

¹¹ “Cuestión de palabras”, caja 2, exp. 27, p. 1.

hecho la lengua con galicismos, anglicismos, germanías, y para decirlo con sus nombres propios, con argot y slang. Y las academias, tan contentas en su sítral.¹²

No obstante, el Padre olvida esta postura prescriptiva cuando advierte en otros artículos que son las necesidades semióticas las que en un momento dado establecen la creación y el empleo de determinadas voces, reducto principalísimo de contenido cultural, y es el estrecho contacto con otros pueblos el que amplía y hace mudar ciertas expresiones.

Garibay concibió claramente la interrelación lengua/cultura cuando afirma que una palabra es un documento y que el estudio y registro de la expresión lingüística de un pueblo conforma el archivo de su historia. Pero estas apreciaciones deben enmarcarse en un concepto más amplio que no se circunscribe únicamente al nivel léxico de la lengua cuando en "Tradición olvidada" manifiesta: "La enseñanza del castellano es necesaria y cada día va en auge. Pero no es impedimento para que se conserve la lengua antigua. Ciñiendo la reflexión a otras esferas, para la vida del espíritu es indispensable que se aprendan esas lenguas".¹³

Y, en efecto, es que a través de las lenguas, el hombre aprehende su entorno, estructura su pensamiento. Mediante los diversos idiomas, como sostuvieron primero Herder, luego Humboldt y más tarde los antropólogos norteamericanos creadores del relativismo lingüístico, el hombre analiza y conceptualiza el mundo que le es propio.

Pero las lenguas sufren alteraciones semánticas y morfológicas y prestan unidades de diversa clase a otras cuando así lo requieren, como fue el caso del náhuatl con el castellano desde el primer contacto entre los del viejo y nuevo mundos.

4. *Los nahuatlismos en el español de México*

En efecto, la lengua de los conquistados se introdujo en la invasora, la tiñó y le proporcionó numerosos elementos fundamentalmente léxicos que se tornaron insustituibles. Así se sabe que ya Nebrija introdujo en 1493 en su *Vocabulario* el antillanismo *canoas*¹⁴ y que los cronistas de la primera etapa de la Colonia insertaron en sus relatos un número

¹² Caja 2, exp. 26, p. 2.

¹³ "Tradición olvidada", caja 1, exp. 5, p. 3.

¹⁴ Cf. José Moreno de Alba, *El español de América*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, p. 50, n. 40.

considerable de voces indígenas. Pero este fenómeno de interferencia lingüística debe explicarse en un contexto más general.

El Padre advirtió reiteradamente en sus artículos la necesidad de realizar una historia del castellano de México que abarcara desde las *Cartas* de Cortés hasta nuestros días.¹⁵ En la elaboración de esta historia debería, según don Ángel, tomarse en cuenta tanto la lengua hablada como la escrita, las formas que el pueblo emplea en su vida cotidiana, como aquéllas que aparecen en obras literarias de marcada tendencia nacionalista entre las que figuran *Tierra que arde* de Guillermo Tardiff. De esta forma se tendría el recuento global de las diversas modalidades del castellano de México.

Ahora bien, el Padre advierte en su artículo "Tarea sin fin" que existen unidades morfológicas y léxicas que particularizan nuestro idioma. Él las llama mexicanismo y las divide en dos: Aquéllas que se crean por derivación a partir de elementos propios del castellano, por ejemplo el verbo *enchinchar* que inexplicablemente no aparece en el *Diccionario de la Real Academia* y que se deriva del sustantivo *chinche*¹⁶ o el prefijo *re* empleado para dar énfasis a expresiones como *resuave*, *re a gusto* tan características de nuestro dialecto, y otras que proceden de las lenguas indígenas, principalmente del náhuatl que se insertaron, como ya se mencionó, desde el primer momento como formas insustituibles de denominación.

Don Ángel afirma que:

Los historiadores primeros de las cosas de México en la parte central se hallaron con muchos problemas de expresión. Por eso sus escritos son mina maravillosa de conocimiento de la historia de las palabras. Sahagún y Durán, para hablar de los máximos, al tratar de describir usos y modos de los indios de habla nahua, se toparon con muchos objetos que no sabían cómo decir en castellano. Era tan abundante y refinada aquella cultura que no hubo palabras en los occidentales para dar su conocimiento.¹⁷

Los artículos periodísticos de Garibay, que desde el principio atraen al lector por lo sugerente e ingenioso de sus títulos, se avocan, entre otras cosas, al esclarecimiento etimológico de ciertos nahuatlismos, esto es, de las voces procedentes del náhuatl que se adaptaron al sistema del castellano; tal es el caso de "Chilaquiles" donde rebate los ele-

¹⁵ "Lengua en ensalada", caja 1, exp. 2, p. 1.

¹⁶ "Tarea sin fin", caja 2, exp. 19, p. 3.

¹⁷ "Cuestión de pelos", caja 1, exp. 5, p. 1.

mentos constitutivos propuestos por Robelo (*chilli, atl y quilil*) y establece que la traducción del vocablo es “metidos en chile”, pues sus componentes son *chilli* y *aquil*. También en “Divagaciones sobre el tapado” trata el origen náhuatl de *tapanco* y asegura que el término procede de esta lengua indígena “por más que la Academia siga en sus trece de decir que *tapanco* viene de “tapar” y dé la voz como de Filipinas”.¹⁸

En “Tres más” examina los componentes morfológicos de *chincolo* que ha dado origen a toda una familia léxica: *chincualear, chincualeo, chincualón, chincualudo*, y proporciona la traducción de *chinampina*, que a su juicio es, “fuego que se repliega”.

En “Lengua en ensalada” enumera algunos nahuatlismos que son comunes en el español de México: *chichicuilote, petatero, juilón*, y en “Otros bocados” ofrece la etimología de *itzcuintli* y una amena explicación de la gran acogida que tuvo este succulento manjar entre los conquistadores, quienes ocasionaron en gran medida la extinción de este animal tan significativo en la cosmovisión prehispánica. También advierte cómo el vocablo se emplea para referirse despectivamente a los pequeños.

En otros artículos expone las unidades constitutivas de *cuate* y *nixcomitl* y proporciona la correcta pluralización de algunas palabras como nahua. Así mismo en “Bello paradigma” y “Salpicón de lengua” reflexiona acerca de los términos *machote* y *pilote*. Del primero dice que nuestros antepasados indios en su sonora lengua le llamaban machiyotl, de donde vino a salir nuestro mexicanismo machote que usamos hasta antes de ayer. Del segundo señala que:

La voz “pilote” viene del náhuatl “pilotl”. La voz es claramente derivada de “piloa”, en su acepción de apoyar que tiene también la de colgar o suspender. Y el sentido del vocablo es sencillamente “estaca” en que algo se apoya, como apoyaron los constructores del viejo México sus casas al meterse a la laguna, esa movediza laguna en que estamos nadando.¹⁹

En ocasiones, el Padre analizó también vocablos pertenecientes a otras lenguas indígenas como *Necaxa*, que a su parecer, procede del otomí *Necatzé* cuyo significado en castellano es “Hilera de árboles de flores rojas” y no del náhuatl como el profesor Franco supuso.

¹⁸ Caja 2, exp. 19, p. 3.

¹⁹ Caja 1, exp. 3, p. 2.

Garibay, a diferencia de Lapesa y Lope Blanch, considera que son numerosos los nahuatlismos que se emplean en el español de México y que muchos de estos términos no han sido incorporados aún en el gran diccionario de la lengua española ni en aquéllos, incluso, que tratan específicamente los mexicanismos, como el de Joaquín Santamaría a quien, sin embargo, califica reiteradamente como “nuestro gran lexicógrafo”. En “Así, sí” asegura que ha recopilado alrededor de un millar de voces nahuas que no aparecen registradas en las citadas obras lexicográficas.²⁰ De ahí que continuamente insista en la necesidad de que los académicos consideren estos elementos de procedencia indígena, muchos de los cuales forman parte del vocabulario común de los mexicanos y revisen constantemente las distintas variantes del español.²¹

Don Ángel hace hincapié en la importancia de realizar el lexicón completo del castellano así como una exhaustiva historia del español de México, en la que el fenómeno sustratal ocuparía un lugar especial.

Así lo manifiesta en “Novedades académicas”:

En esta parte de los estudios lingüísticos hay gran deficiencia. ¿Conoce usted, por ejemplo, un libro, un artículo, un estudio, de los nahuatlismos de construcción? Todos, desde el bendito Robelo para acá, hablan de los términos que derivan su forma del náhuatl, pero no hay un atrevido —*conocedor a fondo de una y otra lengua*—* que dedique sus ocios, o sus desvelos a una detenida exploración de los giros, expresiones, construcciones sintácticas en que va implícito un sustrato de la lengua mexicana. Trabajo tiene el que quiera hacerlo.²²

Y, en efecto, este caso de interferencia lingüística que tan apasionadas y diversas opiniones ha despertado, debe analizarse y evaluarse con base en los resultados obtenidos en una amplia y representativa muestra, en la que se contemplen las distintas modalidades de nuestro español

²⁰ Caja 3, exp. 35, p. 2.

²¹ Garibay advierte también que existen otros términos muy frecuentes en el habla de nuestro país que no aparecen en el *Diccionario de la Real Academia*. En “Tarea sin fin” comenta: Pocas casas hay en que, no sin esfuerzos, se adquiere ese implemento de los hogares en que tenemos guardada una cerveza para los días de bochorno para que esté halagadora. O las amas de casa —cada día más escasas— almacenan sus legumbres y sus latas, para que sometidas a baja temperatura no se echen a perder. A esos aparatos nosotros en México los llamamos “Refrigeradores”. De ruego y encargo ha admitido la de Madrid el término, definiendo que se dice de “los aparatos e instalaciones para refrigerar”. Y eso lo dice en su edición última. No lo decía antes. Lo que ella admitía era “frigorífico”, en su segunda acepción... caja 2, exp. 19, p. 4.

* El subrayado es mío.

²² Caja 1, exp. 6, p. 2—.

tanto diacrónica como sincrónicamente, a fin de que podamos apreciar en toda su magnitud y diversidad la influencia de este idioma que durante mucho tiempo fue la *lingua franca* de un extenso territorio americano.

EL USO DE LA FORMA REVERENCIAL EN NÁHUATL DE SANTA ANA TLACOTENCO, EN EL SURESTE DEL DISTRITO FEDERAL

LIBRADO SILVA GALEANA

El náhuatl es un idioma en el que coexisten dos modalidades, dos maneras distintas de hablar según sea la persona a la que se dirige la palabra. Tan profundamente respetuoso, el indígena de habla náhuatl de la época prehispánica, sabe diferenciar entre quienes deben ser tratados con gran cortesía y quienes pueden ser tratados con un lenguaje que podríamos llamar común, sin que por ello deje de mostrarse el debido respeto.

Actualmente, en el sureste del Distrito Federal, específicamente en las poblaciones de la Delegación de Milpa Alta, la antigua Malacachtepec Momozco,¹ y más concretamente, en la propia cabecera así como en los poblados de Santa Ana Tlacotenco, San Jerónimo Miacatlán, San Francisco Tecozpa, San Juan Tepenahuac, San Pablo Oztotepec, San Pedro Atocpan, las personas de habla náhuatl utilizan el lenguaje honorífico en una forma que podríamos llamar escrupulosa, es decir apegada a la costumbre heredada desde muy antiguo por los habitantes de la región.

Aquí me voy a referir exclusivamente a Santa Ana Tlacotenco y a la propia cabecera delegacional que es donde se conservan un poco más las antiguas tradiciones y donde la lengua náhuatl que se habla actualmente puede no ser igual, pero sí muy afín con la lengua de los antiguos mexicanos.

1. *El sufijo reverencial -tzin*

Por lo común, merecedoras de ser tratados con suma cortesía son las personas de edad avanzada, los ancianos; pero estos mismos están

¹ El nombre náhuatl de esta población que aquí se menciona no es el único, otros de uso muy frecuente son *Momozco Malacachtepec*, en los montes que rodean

obligados a emplear el lenguaje honorífico, aún cuando hablen con personas jóvenes, si éstos son forasteros o desempeñan alguna función pública importante. En la vida familiar, marido y mujer se hablan con el lenguaje cortés y a los hijos se les habla con el lenguaje común, pero cuando se emplea con ellos el lenguaje honorífico, éste adquiere una connotación distinta convirtiéndose más bien en un lenguaje cariñoso, afectuoso.

Es muy importante la cuestión de las relaciones de parentesco religioso. Se da el caso de que dos personas, que pueden ser dos hermanos, que siempre se han hablado empleando el lenguaje no honorífico, se hacen compadres e inmediatamente estas relaciones de compadrazgo los obliga a emplear de allí en adelante, en su trato, el lenguaje cortés, sin que se abandone en ningún momento y bajo cualquier circunstancia.

Son muchos los indicadores que sirven para expresar el lenguaje honorífico en lengua náhuatl; pero todos ellos son utilizados como sufijos en las inflexiones verbales y solamente el sufijo *-tzin* es el que se emplea para expresar reverencia en nombres propios, nombres comunes, pronombres, adjetivos, etcétera. Generalmente, en los sustantivos, después del sufijo de cortesía, va la partícula *-tli*, cuando son utilizados en estado absoluto,² es decir, sin relacionarse con ningún género de partículas o con otras palabras:

temachtihqui, maestro (el que enseña a otros).

temachticatzintli, respetable maestro.

cihuatl, señora.

cihuatzintli, respetable señora.

Algunas cosas de comer llevan con bastante frecuencia la partícula reverencial antepuesta al sufijo del estado absoluto:

etzintli, frijol.

ilaoltzintli, maíz.

atzintli, agua.

a los oratorios, y *Momozco Malacaticpac*, arriba de lo que rodea a los oratorios. Por otra parte, desde época muy antigua a esta población se le conoció como La Milpa.

² Se habla con frecuencia del estado absoluto y del estado relacionado de los vocablos en náhuatl. En el primer caso estarían aquellas palabras que no se hallan ligadas en ninguna forma con otros vocablos. Al segundo pertenecerían aquellos términos que sí ostentan alguna forma de relación con otros términos. Por lo demás, este parece ser el "estado natural" de las palabras en esta lengua.

Los nombres propios de personas suelen llevarlo igualmente, pero en estos casos desaparece la partícula *tli*:

Mariahtzin.

Los pronombres personales reverenciales son *tehuatzin*, tú, *yehuatzin*, él o ella, y sus correspondientes plurales, *namehuantzitzin*, ustedes (rev.) y *yehuantzitzin*,³ ellos o ellas (rev.). También se expresa la reverencia en los nombres comunes precedidos de un prefijo posesivo agregando el sufijo reverencial a aquéllos:

mollapechtzin,⁴ su cama de usted.

imamoxtzin, su libro de ellos.

El plural de la cosa poseída se forma duplicando la partícula señalada y agregando el sufijo plural de posesión *huan*. Sin embargo, por razones fonéticas, el sufijo honorífico, al duplicarse, pierde la letra *n* en uno de sus dos componentes cuando no en ambos:

mocaltzin, su casa de usted.

mocaltzitzihuan, sus casas de usted.

Y también hay casos en que el sufijo plural de posesión se repite. No se duplica porque no va uno junto al otro, sino que están separados por las dos partículas reverenciales, éstas sí duplicadas:

mopilhuan, tus hijos.

mopilhuantzitzihuan, tus hijos (rev.).

Son muy frecuentes las ocasiones en que al sufijo reverencial *-tzin* se agrega el sufijo locativo *-co*, como cuando se está aludiendo a un nombre que indica lugar, aunque no siempre ocurre así:

mochantzinco, tu casa (rev.).

mixpantzinco, frente a ti o con tu permiso (rev.).

mopaltzinco, gracias a ti (rev.).

mollacatiantzinco, tu lugar de origen (rev.).

³ La primera persona no puede nunca expresarse en forma reverencial y, cuando el pronombre correspondiente lleva la partícula mencionada entonces adquiere un sentido de autoconmiseración, ejemplo: *Nehuatzin, cenca ninotolinihtinemí* ¡pobre de mí, siempre ando en apuros!

⁴ La pronunciación de los fonemas de la *ch* y de la *tz* junto a otra *tz*, presenta cierta dificultad. En algunas regiones los nahuas los pronuncian sustituyendo la *ch* y la *tz* por el saltillo, ejemplo: *itlapehtzin*, por *itlapechtzin*, y *mehtzintli*, por *metztzintli*.

En otros sustantivos no se usa la partícula locativa:

mollamachtilcaltzin, tu escuela (rev.).

momiltzin, tu sementera (rev.).

motianquitzin, tu mercado (rev.).

Cuando se emplea el lenguaje honorífico, todos los elementos de la frase que se están expresando aparecen invariablemente en su forma reverencial y esto le da belleza y sonoridad a la lengua hablada:

Tehuatzin otihualmohuicac oticmohtilico in teopixcatzintli.

Usted ha venido a ver al señor sacerdote.

En náhuatl, en general, las frases se construyen con solo las raíces de las palabras que las componen. Esta es una característica del náhuatl clásico que tiene absoluta vigencia actualmente en Tlacotenco. En el caso mencionado, el sufijo reverencial únicamente se coloca en la última palabra de la frase:

In tlazomahuiztelpocatzintli,

El joven querido y respetable.

Pero cuando este tipo de frases van precedidas de una partícula posesiva entonces, como es habitual en náhuatl, se suprime la desinencia silábica propia del sustantivo utilizado, la de la última palabra de la frase:

Motlazomahuiztelpochtzin,

tu querido y respetable hijo.

2. Los sufijos reverenciales de los verbos

Los morfemas que expresan el reverencial en los verbos en náhuatl son muy variados y su uso muy complejo. Pueden señalarse los siguientes: *-tia*, *-ltia*, *-lia*, *-huia*, *-uia*, *-ia* y *-tzinoá*, este último exclusivo de los verbos reflexivos, y otros que podríamos llamar irregulares y que provienen de verbos de igual naturaleza, puede señalarse los verbos *nica*, yo estoy y *nihuitz*, yo vengo, como ejemplo de estos últimos:

Tehuatl tica teopan.

Tú estás en la iglesia.

Tehuatzin timetztica (timoyetztica) teopan.

Tú estás en la iglesia (rev.).

Yehuatl ca llamachtilcalco.

Él está en la escuela.

Yehuantzitzin metzticateh (moyetztcateh) llamachtilcalco.

Ellos están en la escuela (rev.).

Nihuitz tianquizco

Vengo al mercado.

tihuitz teopan

Vienes a la iglesia.

timohuicatz llamachtilcalco.

Vienes a la escuela (rev.).

huitz cualcan.

Viene a buena hora.

mohuicatz tochan.

Viene a nuestra casa (rev.).

huitzeh teotlac.

Vienen en la tarde.

tihuitzeh titomachtizqueh.

venimos a estudiar.

Nammohuicatzeh nammotlamahuizalhuizqueh.

Vienen ustedes a divertirse (rev.).

Una gran mayoría de los verbos en náhuatl forman el reverencial con el sufijo *-lia*. Estos verbos, en su forma no reverencial tienen de hecho una estructura compleja y muy variada. Pueden terminar en *a*, como en:

tiquihita, tú lo ves.

ticmohtilia, tú lo ves (rev.).

Otros terminan en *tza*; éstos, por razones fonéticas cambian la *tz* en *ch* al pasar de la forma no reverencial a la reverencial, como en:

titenonotza, tú platicas.

timotenonochilia, tú platicas (rev.).

Se debe hacer notar que los cambios fonéticos que ocurren en el náhuatl contemporáneo de Tlacotenco, como en el caso de los verbos señalados y otros que suelen ser muy frecuentes, suelen no tener diferencias con los cambios del mismo tipo del náhuatl clásico:

ticmati, tú (lo) sabes.

ticmomachilia, tú (lo) sabes (rev.).

titechinanquetza, tú levantas una cerca de piedras.

timotechinanquechilia, tú levantas una cerca de piedras (rev.).

Otros verbos que forman el reverencial con el sufijo *-lia* son:

tilepitza, enciendes el fuego.

timotlepichilia, enciendes el fuego (rev.).

tillanahuatia, tú das aviso.

timotlanahuatilia, tú das aviso (rev.).

tiohtoca, tú sigues el camino

timoohtoquilia, tú sigues el camino (rev.).

titeltamaca, tú das de comer a la gente.

timoteltamaquilia, tú das de comer a la gente (rev.).

tillapaca, tú lavas.

timotlapaquilia, tú lavas (rev.).

Nótese que en el caso de los verbos que terminan en *tia*, desaparece la última vocal, en este caso la *a* y se agrega la desinencia reverencial; pero si el verbo, en su forma no reverencial, termina en *ca*, entonces la *c* se transforma en *qu*, la *a* en *i* y se agrega la desinencia reverencial mencionada.

Otros verbos forman el reverencial agregando el sufijo *ia*. En algunos casos, cuando el verbo en su forma no reverencial termina en *i*, entonces solamente se agrega la *a*:

Yehuatl ilahtlani, él pregunta.

Yehuatzin motlahtlania, él pregunta (rev.).

ticalaqui, tú entras.

timocalaquia, tú entras (rev.).

Si el verbo en su forma no reverencial termina en *a*, entonces se antepone a esta la letra *i*:

Yehuatl ilachpana, él barre.

Yehuatzin motlachpania, él barre (rev.).

tillahtzoma, tú coses con aguja.

timotlahtzomia, tú coses con aguja (rev.).

Hay verbos cuyo reverencial se forma con las partículas desinenciales *huia* y *uia*. Ambos sufijos pueden de hecho dar lugar a confusión,

pues escuchando atentamente se percata uno de que el último es de pronunciación más suave, en tanto que el primero, con una *h* al principio, es de pronunciación más fuerte y la articulación de aquella *h* es como una *j* suave. Ambas partículas se han escrito generalmente en una misma forma, precedidas de una *h*, pero se pronuncian de manera diferente.

-*Huia* y -*uia*, como sufijos reverenciales, en la mayoría de los casos pueden provenir de verbos que, en su forma no reverencial, terminan en *oa*, *ua* y *o*, ejemplo:

- tillahcuiloa*, tú escribes.
- timotlahcuilhuia*, tú escribes (rev.).
- talmazaloo*, tú almuerzas.
- timalmazalhuia*, tú almuerzas (rev.).
- tillamahuizoa*, te diviertes.
- timotlamahuizalhuia*, te diviertes (rev.).
- tillazaloo*, tú aprendes.
- timotlazalhuia*, tú aprendes (rev.).
- tillacohua*, tú compras.
- timotlacohuia*, tú compras (rev.).
- tillapohua*, tú lees, cuentas o relatas.
- timotlapohuia*, tú lees, cuentas o relatas (rev.).
- tillehco*, tú subes.
- timotlehcahuia*, tú subes (rev.).
- titemo*, tú bajas.
- timotemohuia*, tú bajas (rev.).

En los primeros cuatro verbos reverenciales la *h* suena como una *j* suave, y en los cuatro últimos no suena.

Los verbos cuyos sufijos reverenciales son -*tia*, -*ltia* generalmente provienen de aquellos cuya forma no reverencial termina en -*oa*, -*ua*, -*ui*, -*ia*, -*i* y -*a*. Entre ellos podemos mencionar los siguientes:

- tillahto*, tú hablas.
- timotlahtoltia*, tú hablas (rev.).
- tillachia*, tú miras.
- timotlachialtia*, tú miras (rev.).
- tillacua*, tú comes.
- timotlacualtia*, tú comes (rev.).
- tihuapahua*, tú creces.
- timohuapahuitia*, tú creces (rev.).

ticnequi, tú lo quieres.
ticmonequiltia, tú lo quieres (rev.).
tihuetzi, tú caes.
timohuetzitia, tú caes (rev.).
titzahzi, tú gritas.
timotzahzitia, tú gritas (rev.).
tílacaqui, tú escuchas.
timollacaquitia, tú escuchas (rev.).
titzicuini, tú corres.
timotzicuinitia, tú corres (rev.).

Cuando se emplea el plural en los tiempos pasado y futuro, generalmente los verbos terminan en la partícula *queh*. En pasado esta partícula va precedida, en la mayoría de los casos por el saltillo y éste se repite al final del mismo. En todos estos casos la desinencia *hqueh* del plural va después de la partícula reverencial:

onanlacuahqueh, ustedes comieron.
inammotlacualihqueh, ustedes comieron (rev.).
otlachpanqueh, ellos (ellas) barrieron.
omotlachpanihqueh, ellos (as) barrieron (rev.).
otechtlamacaqueh, nos dijeron de comer.
otechmotlamaquilihqueh, nos dieron de comer (rev.).
onanllanamacaqueh, ustedes vendieron.
onammotlanamaquilihqueh, ustedes vendieron (rev.).
otemachtihqueh, ellos enseñaron.
omotemachtihqueh, ellos enseñaron (rev.).

3. La forma reverencial y el modo imperativo de los verbos

Las partículas *xi*, *xon* (*xi on*), son los prefijos indicadores del modo imperativo, cuando se utilizan, si el verbo termina en doble o triple vocal, suele desaparecer la última de éstas:

timotlacualtia, tú comes (rev.).
ximotlacualti, come (rev.).
timotlamahuizalhuia, tú te diviertes (rev.).
ximotlamahuizalhui, diviértete (rev.).
timopactzinoa, te bañas (rev.).
ximopactzino, báñate (rev.).

timocochcayotihztino, tú tomas la cena (rev.).

ximocochcayotihztino, toma la cena (rev.).

Si se habla en plural entonces se agrega la partícula *can*:

ximotlacualtican, coman ustedes (rev.).

ximocochcayotihztinocan, cenén ustedes (rev.).

ximotlachialtican, observen ustedes (rev.).

4. La desinencia reverencial *-tzi* de los verbos reflexivos

La utilización correcta de la forma reverencial de los verbos a que hemos aludido, puede considerarse compleja por la diversidad de sufijos que se utilizan. Es importante no equivocarse en relación con el tiempo gramatical y el número de los pronombres. Por lo que respecta a los verbos reflexivos, puede decirse que estos no presentan ningún género de dificultad.⁵

Forman estos el reverencial con la desinencia *-tzi* que en el tiempo presente no exige sino agregar una *h* al final de aquellas flexiones verbales que estén en plural:

tehuatl timomahtequia, tú te lavas las manos.

tehuatzin timomahtequihtzino, tú te lavas las manos (rev.).

yehuan momahtequiah, ellos se lavan las manos.

yehuantzitzin momahtequihtzinoah, ellos se lavan las manos (rev.).

En el tiempo pasado desaparece la última letra del sufijo reverencial que corresponden a los pronombres en singular, y en aquellos de número plural se agrega, además, la partícula *-hqueh* que lleva, como se puede ver, saltillo al principio y al final:

tehuatzin otimomachtihztino, tú estudiaste (rev.).

namehuantzitzin onammomachtihztinoaqueh, ustedes estudiaron (rev.).

yehuatzin omopactzino, él se bañó (rev.).

yehuantzitzin omopactzinoaqueh, ellos se bañaron.

⁵ Es necesario hacer notar, sin embargo, que si un verbo es reflexivo en náhuatl no necesariamente ha de serlo también en español. Como ejemplo al respecto está el verbo reflexivo náhuatl *ninomachtia*, yo estudio; otros verbos son reflexivos en español pero no lo son en náhuatl: *nimaxalihui*, acostumbrarse a algo o a alguien, etcétera.

En tiempo futuro sólo se agrega una *-z* a la desinencia reverencial y si la frase está en plural lleva también la partícula *queh* aquí sin saltillo por preceder a esta partícula una consonante:

tehuatzin timomachtihztinoz, tú estudiarás (rev.).

namehuantzitzin nammomachtihztinozqueh, ustedes estudiarán (rev.).

yehuatzin mopactzinoz, él se bañará (rev.).

yehuantzitzin mopactzinozqueh, ellos se bañarán (rev.).

Estos verbos llevan invariablemente los prefijos reflexivos *nino-*, *timo-*, *mo-*, *tito-*, *nammo-* y *mo-*. Tanto los distintos tiempos gramaticales como el modo imperativo del verbo reflexivo no ofrecen diferencias en su estructuración con el verbo no reflexivo.

5. La forma reverencial en los verbos aplicativos y causativos

Cuando el sujeto de un enunciado realiza una acción encaminada al provecho o utilidad de otro o bien, para su daño, entonces utilizamos el verbo aplicativo; éste se forma mediante dos desinencias que originalmente pertenecen a los verbos en su forma reverencial. Estas desinencias son: *-lia* y *-huia*. Una peculiaridad de estos verbos como de los causativos o compulsivos es que siempre van acompañados de los pronombres reflexivos *-nech*, a mí, *-mitz*, a ti, *-c o -qui*, a él, *-tech*, a nosotros, *-amech*, a vosotros, *-quin*, a ellos.

Nimitzpahtia, yo te curo.

Nimitz pahtilia in mococoxcauh, yo curo a tu enfermo.

nimitzmopahtililia in mococoxcatzin, yo curo a tu enfermo (rev.).

Nicalquetza, levanto una casa.

Nimitzcalquechilia, te levanto una casa.

Nimitzmocalquechililia, te levanto una casa (rev.).

A veces el verbo aplicativo no coincide exactamente en su significado con el del verbo del cual proviene:

Tinechquixtia, tú me sacas, me echas.

Tinechquixtilia in noamox, tú me quitas mi libro.

Tinechmoquixtililia in noamox, tú me quitas mi libro (rev.).

Niquintemolia imámox, les busco su libro (lo busco por ellos).

Tiquintemolia imámox, les buscas su libro (por si lo tienen o no).

Tiquimotemolilia imámox, les buscas su libro (rev.).

Niccohua xochitl, compro flores.

Niccohua xochitl in xochinamac, le compro flores al que las vende.

Nicmohuilia xochitl in nonantzin, le compro flores a mi madre (rev.).

El verbo causativo o compulsivo es aquel mediante el cual se obliga a otro a realizar la acción del verbo del cual proviene aquel:

Nitehuica, yo llevo a alguien.

Nitehuicaltia, yo obligo a alguien a que lleve algo.

Nimitzhuicaltia in nocone, hago que lleves a mi hijo.

Nimatzmohuicaltilia in nocone, hago que lleves a mi hijo (rev.).

Las partículas con las que los verbos se hacen compulsivos son: *-ltia* y *-tia*, que también son desinencias reverenciales.

Es muy fácil formar el reverencial de estos verbos, pues en todos los casos se agrega solamente la partícula *-lia*. En ocasiones varía un poco el significado del verbo compulsivo con el del verbo del cual proviene, en otras el verbo primitivo tiene varios compulsivos y cada uno de estos con diferente significado:

Nimitztlacaquitiz, significa literalmente: te haré escuchar, pero en realidad quiere decir: te impondré un castigo.

Nicmati, yo sé.

Nitemachtia, yo obligo a alguien a saber, es decir, le enseño.

Timotemachtilia, tú enseñas (rev.).

Nitemachitia o *nitemachiltia*: yo anuncio o participo o doy información.

Timotemachitilia o *timotemachiltilia*, tú anuncias o participas o das información (rev.).

Nipahpaqui, estoy contento, alegre, etcétera.

Nitepahpaquiltia, le doy alegría a los demás.

Niquimpahpaquiltia in nocniuhhuan, le doy contento a mis amigos.

Niquimmopahpaquiltia in notahtzitzihuan, le doy alegría a mis padres (rev.).

No siempre es necesario expresar con un verbo compulsivo el obligar a otro a que realice algo, esto también se logra empleando el verbo *chihua* al que igualmente se le agrega la partícula *-ltia* de la que hemos venido hablando:

Yehuatl onechtlachpanalti, él me obligó a barrer.

Yehuatzin onechmottlachpanaltili, él me obligó a barrer (rev.).

Yehuatzin onechmochihualtili ma nillachpana, él me hizo que barriera (rev.).

Yehuatl onechtlahuanti, él me obligó a embriagarme.

Yehuatzin onechmottlahuantili, él me obligó a embriagarme (rev.).

Yehuatzin onechmochihualtili ma nitlahuana, él me hizo embriagarme.

6. *La forma reverencial y los verbos compuestos*

Hay unos verbos a los que provisionalmente podríamos llamar compuestos. Éstos, de uso muy frecuente, están formados por un verbo que desempeña el papel de principal y otro el de auxiliar. Ambos están unidos por la ligadura *ti* que además de unirlos les sirve de soporte fonético.

Todos los cambios que pueden sufrir estos verbos compuestos con relación al número y a los tiempos gramaticales se presentan en el verbo auxiliar, no así con relación al paso de la forma no reverencial al reverencial que ocurre en el verbo principal. Los verbos compuestos a los que me refiero son aquellos que llevan como auxiliares verbos como *-huitz*, este con el sentido de venir realizando la acción del verbo principal, *-ehua*, con el sentido de hacer algo con premura e irse inmediatamente, *-nemi*, forma reducida de *nehnemi*, con el sentido de andar realizando la acción del verbo principal, *-ahci*, con el sentido de llegar y realizar de inmediato la acción del verbo de igual calidad y *-huetzi*, con el sentido de realizar la acción del verbo principal apresuradamente.⁶ Citaré algunos ejemplos:

Con *huitz*:

nitlacuahtihuitz, vengo comiendo.

titlacuahtihuitzeh, venimos comiendo.

⁶ Si exceptuamos el verbo *huitz*, los demás auxiliares pueden conjugarse en todos los tiempos que actualmente están en uso en la región de donde venimos hablando.

apizmictihuitz, viene con hambre.
apizmictihuitzeh, vienen con hambre.
mococohtihuitz, viene enfermo.
mococohtihuitzeh, vienen enfermos.
ticochtihuitz, vienes durmiendo.
nancochtihuitzeh, vienen ustedes durmiendo.

Como puede verse, el verbo *nihuitz*⁷ como verbo auxiliar, que es como aquí lo estamos utilizando, solo ha sido usado en tiempo presente, —y es este el único tiempo en que se usa—, y el cambio que en él ocurre solo es el del paso del singular al plural. Veamos ahora algunos ejemplos del paso de la forma no reverencial al reverencial:

titlacuahtihuitz, vienes comiendo.
timotlacualtihtihuitz, vienes comiendo (rev.).
apizmictihuitz, viene con hambre.
mapizmiquitihtihuitz, viene con hambre (rev.).
mococohtihuitz, viene enfermo.
mococohtizinohtihuitzeh, vienen enfermos (rev.).
ticochtihuitz, vienes durmiendo.
nammocochitihtihuitzeh, vienen ustedes durmiendo (rev.).

Con *-nemi*:

nitlahlantinemi, ando preguntando.
timotlahlantinihtinemi, andas preguntando (rev.).
onitlahlantinenca, anduve preguntando.
titetlahpalohtinemi, andas visitando.
titetlahpalohtinemiz, andarás visitando.
timotetlahpalhuihtinemiz, andarás visitando (rev.).
tlachpantinemi, anda barriendo.
tlachpantinemizqueh, andarán barriendo.
motlachpanihtinemizqueh, andarán barriendo (rev.).
tlachpantinencah, anduvieron barriendo.
motlachpanihtinencah anduvieron barriendo (rev.).
tlachpantinemizqueh, andarán barriendo.
nitemachtihitinemi, ando enseñando (dando clases).
timotemachtihitinemi, andas enseñando (rev.).

⁷ *Nihuitz*, venir, es un verbo defectivo que solamente se usa en los tiempos presente y pretérito, y aun en este último solamente en las tres primeras personas del singular, pues en el plural se utiliza su homólogo *nihuallauh*.

nantemachtihñinencah, anduvieron ustedes enseñando (dando clases).

nammotemchtihñinemizqueh, andarán ustedes enseñando (rev.).

titemachtihñinemizqueh, andaremos enseñando (dando clases).

tetlahpalohñinemizque, andarán visitando o saludando.

motetlahpalhuihñinemizqueh, andarán visitando o saludando (rev.).

Con *-ehua*:

niquiztehua, salgo apresuradamente y me voy.

tiquiztehua, sales apresuradamente y te vas.

tiquiztehuaz, saldrás apresuradamente y te irás.

otiquiztehuac, saliste apresuradamente y te fuiste.

timoquixtihñe huac, saliste apresuradamente y te fuiste (rev.).

timoquixtihñe huaz, saldrás apresuradamente y te irás (rev.).

titlacuahtehua, comes con premura y te vas.

otitlacuahtehuac, comiste con premura y te fuiste.

otimotlacualtihtehuac, comiste con premura y te fuiste (rev.).

nammotlacualtihtehuazqueh, comerán ustedes con premura y se irán (rev.).

ilacuahtehuah, comen con premura y se van.

motlacualtihtehua, comen con premura y se van (rev.).

motlacualtihtehuaqueh comieron con premura y se fueron (rev.).

motlacualtihtehuazqueh, comerán con premura y se irán (rev.).

Con *-ahci*:

nitlacuahtahci, apenas llego, como.

titlacuahtahciz, apenas llegues, comerás.

timotlacualtihtahciz, apenas llegues, comerás (rev.).

ninotecahtahci, apenas llego, me acuesto.

timotecatzinohtahci, apenas llegas, te acuestas (rev.).

otitlachpantahcic, apenas llegaste, barriste.

otimotlachpanihtahcic, apenas llegaste, barriste (rev.).

nitlapouhtahciz, apenas llegue me pondré a leer.

timotlapohuihtahciz, apenas llegues te pondrás a leer (rev.).

omotlapohuihtahciqueh, apenas llegaron se pusieron a leer (rev.).

atlihtahciz, apenas llegue tomará agua.

matlitihahciz, apenas llegue, tomará agua (rev.).
titetlahpalohtahcizqueh, apenas lleguemos, saludaremos.
nammotetlahpalhuihtahcizqueh, apenas lleguen ustedes, saludarán (rev.).

Con *-huetzi*:

Nitlacuahthuetzi, como apresuradamente.
Ninopactihuetzi, me baño apresuradamente.
Niquiztihuetzi, salgo apresuradamente.
Nitlahcuilohtihuetzi, escribo apresuradamente.
Nitlachpantihuetzi, barro apresuradamente.
Nitlacouhtihuetzi, compro apresuradamente.
onitlacouhtihuetz, compré apresuradamente.
Titlacuahthuetzizqueh, comeremos apresuradamente.
timotlacualtihtihuetzi, tú comes apresuradamente (rev.).
Nammotlacualtihtihuetzizqueh, ustedes comerán apresuradamente (rev.).
Motlacualtihtihuetziz, comerá apresuradamente (rev.).
Timopactihuetziz, te bañarás apresuradamente (rev.).
Timopactzinohtihuetziz, te bañarás apresuradamente (rev.).
Timopactihuetzini, te debiste haber bañado con premura.
Timopactzinohtihuetzini, te debiste haber bañado con premura (rev.).
Tiquiztihuetziz, tú saldrás con premura.
Timoquixtihtihuetziz, saldrás con premura (rev.).
Quiztihuetzizqueh, saldrán con premura.
Moquixtihtihuetzizqueh, saldrán con premura (rev.).
Otitlahcuilohtihuetz, escribiste con premura.
Otimotlahcuilhuihtihuetz, escribiste con premura (rev.).

Algunos verbos compuestos llevan antepuesto al verbo principal otro verbo. Como ejemplo anoto los siguientes:

nicochiznectihuitz, vengo con sueño.
Timocochiznequitihuitz, vienes con sueño (rev.)
tapizmictinemi, andas con hambre.
Timapizmequitihinemi, andas con hambre (rev.).

Otros verbos, en cambio van precedidos por un sustantivo:

Ninoxopactehua, me lavo los pies con premura y me voy.

Timoxopactzinohtehua, te lavas los pies con premura y te vas (rev.).

Tlahuelmictinemi, anda de mal humor.

Mottahuelmiquilihtinemi, anda de mal humor (rev.).

Timotechinanquechilihtahciz, apenas llegues, levantarás una cerca de piedras (rev.).

Titechinanquetztahciz, apenas llegues, levantarás una cerca de piedras.

Hay que hacer notar que en todos estos casos la presencia del sustantivo en nada afecta a las normas que para los otros verbos compuestos se ha señalado.

EL DIARIO DE COLÓN. ASPECTOS COMUNICATIVOS Y LINGÜÍSTICOS DEL PRIMER CONTACTO ENTRE EUROPEOS Y AMERICANOS

MARÍA ÁNGELES SOLER ARECHALDE

Introducción

La lectura del *Diario de a bordo*, escrito por Cristóbal Colón¹ durante su primer viaje a nuestras tierras, resulta lingüísticamente muy interesante desde diferentes puntos de vista.

En primer lugar porque este texto, redactado originalmente en español, refleja, según afirmación del padre Las Casas —uno de sus más importantes comentaristas—, a un autor “natural de otra lengua, porque no penetra del todo la significación de los vocablos de la lengua castellana ni del modo de hablar de ella”.² En efecto, según coinciden en señalar varios estudiosos del asunto, Colón era hablante nativo del genovés, un dialecto sin escritura; durante su estancia en Portugal aprendió a hablar —mas no a escribir— el portugués; posteriormente aprendió el español ¿en el mismo Portugal o ya en España?³ y fue ésta la “primera lengua moderna que Colón supo escribir” (Menéndez Pidal, p. 27). Todo ello provoca que tanto en el *Diario* como en los otros documentos atribuidos al Almirante se encuentren “rarezas” ortográficas, morfológicas, sintácticas y léxicas.⁴

En segundo lugar, porque la versión que conocemos del *Diario* no es la original, que se supone Colón entregó a los Reyes Católicos en

¹ Empleo la edición de Luis Arranz, *Historia 16*, Madrid, 1985. Anoto, a continuación de cada cita, la fecha que le corresponde en el *Diario*.

² Citado por R. Menéndez Pidal en *La lengua de Cristóbal Colón y otros ensayos*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1942, p. 11.

³ Menéndez Pidal sostiene que fue en Portugal, véase *op. cit.*, p. 27; Consuelo Varela, por el contrario, opina que lo aprendió en España (“Introducción” en Cristóbal Colón, *Textos y documentos completos*, Alianza Editorial, Madrid, 1984, p. xxiv-xxv).

⁴ Véanse Menéndez Pidal, *op. cit.*; Varela, “Introducción” y José G. Moreno de Alba, “Observaciones lingüísticas al *Diario de Colón*”, *Universidad de México*, agosto de 1992, p. 51-55.

Barcelona,⁵ sino una transcripción hecha por el padre Las Casas de dicho documento o de una copia del mismo. De aquí el interés por determinar lo que son palabras textuales de Colón y lo que correspondería a fray Bartolomé. Los editores suelen marcar con distinto tipo de letra los fragmentos que se supone fueron transcritos sin modificación (por ejemplo, los párrafos donde se respeta la primera persona del narrador o aquellos en que Las Casas indica “estas son palabras del Almirante”). Parece ser que incluso las partes que no corresponden a estos fragmentos se apegan bastante al texto original, como sostiene J. Moreno de Alba: “la confiabilidad del documento puede demostrarse no sólo por la precisión de los términos marineros que ahí aparecen en abundancia, sino también por rasgos de carácter enteramente lingüístico, tanto gramaticales cuanto de vocabulario y redacción” (art. cit., p. 55).

En tercer lugar, porque el *Diario* es el primer documento en que podemos estudiar la forma como se iniciaron los contactos entre europeos y americanos, poseedores de lenguas, costumbres y visiones del mundo radicalmente distintas. Nos asaltan preguntas tales como ¿de qué manera se comunicaron?, ¿qué recursos emplearon?, ¿pudieron entenderse?, ¿hasta qué punto se logró una comunicación eficaz? Además, el *Diario* es también la primera fuente para investigar los procedimientos lingüísticos empleados en la descripción de una nueva realidad —totalmente desconocida por los europeos hasta entonces— para que los que no la habían visto pudieran imaginarse como era.

Nuestra intención aquí es presentar los detalles que sobre este último punto hemos podido entresacar del *Diario*, o sea, revisar los procedimientos comunicativos de los primeros contactos y los recursos empleados para nombrar la nueva realidad.

Comunicación verbal y extraverbal

Se ha mencionado infinidad de ocasiones que en su primer viaje a nuestro continente acompañaban al Almirante dos intérpretes que supuestamente entrarían en contacto con los habitantes de los lugares que fueran tocando.⁶ Ellos eran Rodrigo de Jerez, que había estado en Guinea, y Luis de Torres, judío converso que conocía hebreo, caldeo y

⁵ A ellos dirige Colón el *Diario* como se señala en el Prólogo “Porque, cristianísimos y muy altos y muy excelentes y muy poderosos príncipes, Rey y Reina de las Españas y de las islas de la mar. Nuestros Señores” (ed. cit., p. 71).

⁶ Se les menciona en el *Diario*, el día 2 de noviembre.

algo de árabe (recordemos que Colón pretendía llegar a Oriente por Occidente).

¿Qué sucedió la madrugada del 12 de octubre de 1492, al desembarcar Colón y sus hombres en Guanahaní? El *Diario* indica que “se juntó mucha gente de la Isla”; es de suponer que tanto unos como otros se quedarían atónitos, contemplándose, y que muy pronto los intérpretes se deben haber percatado de que sus conocimientos lingüísticos eran inútiles (desde luego, nada de esto se menciona). Las cosas así, la primera forma de acercamiento tuvo que darse por otro medio, el intercambio de obsequios:

Yo [...] porque nos tuviesen mucha amistad [...] les di a algunos de ellos unos bonetes colorados y unas cuentas de vidrio que se ponían al pescuezo, y otras cosas muchas de poco valor, con que hubieron mucho placer y quedaron tanto nuestros, que era maravilla. Los cuales después venían a las barcas [...] y nos traían papagayos y hilo de algodón en ovillos y azagayas y otras cosas muchas, y nos las trocaban por otras cosas que nos les dábamos, como cuentecillas de vidrio y cascabeles. (12 de octubre).

Podemos observar que la finalidad de estos obsequios era mostrar buenas intenciones, amistad, buena voluntad. Este comportamiento se va a convertir en una constante en el *Diario*, aunque su finalidad no va a ser siempre la misma. En muchos casos el trueque va a realizarse para obtener productos vitales como agua o alimentos⁷ y también para “rescatar” el preciado oro, del que se hace mención prácticamente en todas las páginas del texto. Hay una ocasión en que el intercambio toma la forma de una ceremonia muy significativa, de una gran trascendencia, pues a través de ella se establece un pacto entre dos autoridades: el Almirante y Guacanagarí, el cacique amigo en cuyos dominios se establecería la primera fundación española en América, el Fuerte de la Navidad:

Guacanagari [...] se quitó la corona de la cabeza y se la puso al Almirante, y el Almirante se quitó del pescuezo un collar de buenos alaqueques y cuentas muy hermosas de muy lindos colores, que parecía muy bien en toda parte, y se lo puso a él, y se desnudó un capuz de fina grana, que aquel día se había vestido, y se lo vistió, y envió por unos borceguíes de color que le hizo calzar, y le puso en el dedo un grande anillo de plata (30 de diciembre).

⁷ Véanse ejemplos los días 14 y 21 de octubre.

Paralelo al intercambio de regalos tenemos otro procedimiento: el uso de gestos, señas, ademanes.⁸ Colón emplea a cada momento construcciones del tipo “decir por señas”, “entender o dar a entender por las señas”. También es el 12 de octubre cuando se mencionan por primera vez; el 24 del mismo mes insiste en que toda la comunicación es “por señas que me hicieron todos los indios [...] porque por lengua no los entiendo”.

En algunas ocasiones se explica en qué consistían estos gestos, por ejemplo: “Los habían recibido con gran solemnidad, según su costumbre . . . los tocaban y los besaban las manos y los pies maravillándose y creyendo que venían del Cielo (6 de nov.)”; “les ponían las manos sobre la cabeza, que era señal de gran reverencia y amistad” (13 de dic.); “se asentaron todos en señal de paz” (17 de dic.). Pero en la mayoría de los casos sólo nos podemos imaginar cómo fueron las señas; por medio de ellas los isleños le indican lugares, tiempos, distancias, tamaños; afirman o niegan determinados aspectos, preguntan y responden a preguntas, explican motivos, etcétera: “Dijeron por señas que antes de tres días vendrían muchos mercaderes” (10. de nov.); “le dicen por señas que hay diez ríos grandes y que con sus canoas no la pueden cercar en veinte días” (28 de oct.) “por las señas que daban, que estaba de allí cuatro jornadas” (10. de nov.).

Realmente sorprende el número de pasajes en que Colón afirma con gran seguridad conceptos que ha entendido interpretando señas, en contraposición con otros pasajes donde se queja amargamente de no entender prácticamente nada:

no sé la lengua, y la gente de estas tierras no me entienden, ni yo ni otro que yo tenga a ellos; y estos indios que yo traigo, muchas veces les entiendo una cosa por otra al contrario; ni me fío mucho de ellos, porque muchas veces han probado a huir (27 de nov.).

Lo que sucede en muchas ocasiones es que el Almirante interpreta lo que quiere o lo que le conviene entender, aunque ello no tenga nada que ver con la realidad.

No siempre las señas son de beneplácito o de bienvenida; el 27 de noviembre vemos como unos “indios hicieron ademanes de no los dejar

⁸ Sobre este aspecto, véanse Ángel Rosenblat, “La hispanización de América. El castellano y las lenguas indígenas desde 1492” en *Los conquistadores y su lengua*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1977 y Emma Martinell Gifre, *Aspectos lingüísticos del descubrimiento y la conquista*, CSIC, Madrid, 1988.

saltar en tierra y resistirlos”. Incluso hay veces en que la mala interpretación de los gestos se transforma en un peligro; así, el 3 de diciembre sucede lo siguiente:

Uno de ellos se adelantó [...] e hizo una grande plática que el Almirante no entendía, salvo que los otros indios de cuando en cuando alzaban las manos al cielo y daban una grande voz. Pensaba el Almirante que lo aseguraban y que les placía de su venida, pero vido al indio que consigo traía demudarse la cara y amarillo como la cera, [...] diciendo por señas que el Almirante se fuese del río, que les querían matar.

De lo mencionado hasta aquí, podemos deducir que era enorme la necesidad de alcanzar una comunicación mejor —desde luego por medio de la lengua— bien haciendo que algunos habitantes de las islas aprendieran el español, bien que algunos de los hombres de Colón hicieran lo propio con la lengua indígena, para que unos u otros pudieran funcionar como intérpretes. Esta preocupación se manifiesta en el *Diario* desde el primer contacto. Así, el 12 de octubre, después de hacer una larga descripción de los habitantes de Guanahaní, tanto de su aspecto físico como de sus actitudes, concluye Colón: “llevaré de aquí al tiempo de mi partida seis a Vuestra Alteza para que aprendan a hablar” (me pregunto si serían mudos); al continuar viaje el 14 de octubre, efectivamente toma por la fuerza a siete (no seis) personas “para les llevar [a los Reyes Católicos] y aprender nuestra habla y volverlos”. De aquí en adelante, en cada punto que toca va llevándose consigo a algunos habitantes del lugar para que aprendan el español y le puedan servir de intérpretes:

fuera bien tomar algunas personas de las de aquel río para llevar a los reyes porque aprendan nuestra lengua, para saber lo que hay en la tierra y porque volviendo sean lenguas de los cristianos (12 de noviembre).

A cada paso se menciona a estas personas en el *Diario*. El 29 de octubre ya emplea a una para comunicarse con los isleños “envió [...] a una de ellas, un indio de los que traían, porque ya los entendían algo”. Con cada desembarco manda estos intérpretes para tranquilizar a los que están en tierra “Aseguróles el indio que llevaba consigo de los que traía que no hubiesen miedo” (3 de diciembre). Como ya hemos mencionado antes, a pesar de todas las dificultades y a pesar de que Colón se queja en ocasiones de que tampoco sus intérpretes indios

funcionan, tenemos el caso del que les salva la vida a él y sus acompañantes por entender lo que ellos malentienden.

Al mismo tiempo, y gracias a la convivencia en las naves, algunos españoles aprenden un poco de la lengua de los cautivos. Para el 27 de noviembre se nos señala que “salieron tres cristianos diciendo que no hubiesen miedo en su lengua, porque sabían algo de ella, por la conversación de los que traen consigo”.

Desde bien pronto Colón muestra intenciones de que el idioma de las islas se estudie porque “sabiendo la lengua dispuesta suya personas devotas religiosas, que luego todos se tornarían cristianos” (6 de nov.). Mantiene esta idea y así, en su segundo viaje, le acompaña fray Ramón Pané que, por encargo suyo, convive con los habitantes de una región de La Española por varios años, aprende su lengua y escribe una Relación que es la única fuente directa sobre las costumbres y mitos de los antiguos pueblos antillanos, en especial de los taínos.⁹ Pané es el iniciador de una labor continuada por muchos otros durante el periodo colonial americano: ante los múltiples motivos que entorpecían la política castellanizadora, los frailes se dedicaron a estudiar, aprender y hacer la descripción de un buen número de lenguas indígenas para emplearlas como vehículo de la cristianización.

También se percibe el importante papel de la mujer como transmisora del idioma; entre los cautivos del Almirante hay algunas mujeres y señala: “también estas mujeres mucho enseñarán a los nuestros su lengua” (12 de nov.). Piensa que él mismo la podrá dominar: “esperaba en Nuestro Señor que los indios que traía sabrán su lengua y él la suya” (6 de dic.) y se propone hacerla aprender a los suyos: “haré enseñar esta lengua a personas de mi casa, porque veo que es toda lengua una hasta aquí” (*id.*). “Hasta aquí” quiere decir las Lucayas, Cuba y parte de La Española; en esta última va a empezar a encontrar variantes considerables, que agudizan sus problemas comunicativos:

Primero que los entendiese, pasó alguna parte del día; ni los indios que él traía los entendían bien, porque tienen alguna diversidad de vocablos en nombres de las cosas (22 de dic.).

Al final del *Diario* y en sus otros viajes tomará conciencia de la variedad de las lenguas americanas.¹⁰ El 13 de enero, en la región más

⁹ Fray Ramón Pané, *Relación acerca de las Antigüedades de los Indios: el primer tratado escrito en América*, ed. de J. J. Arram, Siglo XXI, México, 1974.

¹⁰ Véase A. Rosenblat, art. cit., p. 95: “En la costa de América Central descubre —¡ingrata sorpresa!— que los nuevos pueblos tienen cada uno su lengua y «no se entienden los unos con los otros más que nos con los de Arabia»”.

oriental de La Española, maravillado de la extensión de la isla, y ya próximo a emprender la vuelta señala que “hallaba diferencia de lenguas por la gran distancia de las tierras”.

Como parte de los procesos de intercambio de regalos y comunicación por medio de señas, así como a causa de la convivencia en las naves, empiezan a aparecer en el español colombino las primeras palabras indígenas, nombres de lugares y de cosas. Con ello en mente, pasamos al otro punto que nos interesa comentar, el de los recursos empleados para nombrar la nueva realidad.

Los nombres de las cosas

Al escribir su *Diario*, Colón se enfrentó al tremendo problema de explicar y nombrar lo nuevo, ya que los destinatarios del texto desconocían por completo la realidad americana. Para ello, echó mano de lo conocido previamente: Europa, África y el mundo imaginario de los mitos occidentales y de sus lecturas;¹¹ éste último le llevará a hablarnos de monstruos con un sólo ojo, hombres con cara de perro, amazonas, sirenas, cuya existencia en absoluto pone en duda: “vido tres sirenas que salieron bien alto de la mar, pero no eran tan hermosas como las pintan” (9 de enero de 1493). ¡Cómo que eran manaties! Ese trasfondo literario será causa de interpretaciones descabelladas como la siguiente:

Caniba no es otra cosa sino la gente del Gran Can, que debe ser aquí muy vecino, y tendrá navíos y vendrán a cautivarlos, y como no vuelven creen que se los han comido. Cada día entendemos más a estos indios y ellos a nosotros, puestos que muchas veces hayan entendido uno por otro” dice el Almirante (11 de diciembre).

Colón cada día estaba más convencido de haber llegado al Oriente, a las Indias; por ello, mientras que los primeros días se refiere a los isleños como *hombres, gente, personas*, a partir del 17 de octubre son *indios*: “todos estos *indios* que traigo” y ya no los va a llamar de otra manera; este nombre, producto del equívoco, permanecerá hasta nuestros días.

El primer procedimiento empleado por el Almirante para explicar lo que va observando es la comparación con el mundo conocido. El 16 de septiembre, diez días después de haber abandonado las Canarias

¹¹ Véase Consuelo Varela, “Introducción”, p. xi.

y sorprendido ante la bondad del clima, señala: “era el tiempo como por abril en Andalucía”. Comentarios similares serán la constante durante el trayecto a través de la Mar Océana. Ya en tierra, le sorprende que en octubre todo sea verdor y clima cálido: “árboles [...] tan verdes y con sus hojas como las de Castilla en el mes de abril y mayo” (14 de oct.), “las noches tan temperadas como en mayo en España en el Andalucía” (23 de oct.). A la isla de Haití la llama La Española precisamente basado en una serie de similitudes:

todo a semejanza de Castilla [...] lenguados y otros peces como los de Castilla [...] oyó cantar el ruiseñor y otros pajaritos como los de Castilla (7 de dic.) llovió e hizo tiempo de invierno como en Castilla por octubre [...] cuasi semejables a las tierras de Castilla [...] por lo cual puso nombre a la dicha isla la Isla Española (9 de dic.).

Pero no se limita a comparar lo nuevo con tierras hispanas; así, el 28 de octubre describe una zona de la isla de Cuba donde “toda la tierra es alta de la manera de Sicilia”. En ocasiones no intenta equiparar sino marcar diferencias: “en estas islas abundan aguas buenas y sanas, y no como los ríos de Guinea, que son todos pestilencia” (27 de nov.).

A su paso por las diferentes islas va dando nombre a cada lugar: cabo, monte, playa, etcétera, como parte del ritual de tomar posesión de la tierra, a pesar de que todo ya tenía un nombre. A Guanahaní la llama San Salvador, a Saomete Isabela, a Cuba isla Juana y a la que según él sus habitantes llamaban Bohío,¹² La Española.

Describe lo que ve en cada lugar. En un principio, emplea nombres genéricos como *árboles*, *peces*, *frutas*, *hierbas*, *casas*; más adelante usa estos términos pero con una explicación de lo que los caracteriza:

halló un perro que nunca ladró (26 de oct.) [los izcuintles].
mujeres y hombres, con un tizón en la mano, hierbas para tomar sus sahumeros que acostumbraban (6 de nov.) [los cigarros, el tabaco].
las mujeres traen una cosa de algodón solamente tan grande que le cobija su natura (*id.*) [las enaguas].
ratones grandes de los de la India (17 de nov.) [la hutía, un roedor antillano].

Otro procedimiento es el de utilizar arabismos, africanismos y otros vocablos que supongo que en aquella época tenían un tinte exótico

¹² Las Casas señala en nota que Colón no debió entender, pues *bohío* significa ‘casa’ en taíno; el nombre de la isla era Haití.

—hasta la fecha algunos lo conservan— para acentuar las diferencias entre este mundo y Europa. A las aves de plumaje colorido las llama *papagayos*,¹³ a las embarcaciones nativas *almadías*,¹⁴ a las casas *alfaneques*,¹⁵ al cereal que siembran *panizo*,¹⁶ a unas raíces “como zanahorias” *mames*, *ñames* o *niames*,¹⁷ a los cacahuates *gonza avellanada*.¹⁸

Poco a poco, algunas palabras indígenas empiezan a entenderse y se empiezan a utilizar para nombrar a los referentes que les corresponden. Las primeras son topónimos como *Guanahani*, *Cibao*, *Caribata*, *Macorix*, *Corvay*, *Guarionex*, *Yamayé*. Otras, sustantivos comunes en general. En un principio se usan tímidamente, dando un sinónimo o una explicación de su significado; después, aparecen solas, totalmente integradas al vocabulario de la lengua española. Este proceso se puede observar en el *Diario*; por ejemplo, las embarcaciones indígenas el 13 de octubre son

almadías, que son hechas del pie de un árbol como un barco luengo y todo de un pedazo y labrado muy a maravilla según la tierra, y grandes [...] y otras más pequeñas [...] Remaban con una pala como de fornero.

El 26 de octubre aparece la palabra indígena

con sus *almadías*, que son navetas de un madero a donde no llevan vela. Estas son las *canoas*.

Para el 3 de diciembre, el término de apoyo ya no hace falta

debajo de ella había otra *canoa* hecha de un madero.

¹³ Corominas, en el *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*, indica que su origen es incierto y que tal vez provenga del árabe *babbaga'*; la primera documentación en español data del *Calila e Dimna* de 1251.

¹⁴ Almadía 'balsa', del árabe má'diya; Corominas señala como primera documentación en nuestra lengua precisamente el *Diario* de Colón.

¹⁵ Alfaneque 'recinto de tela que rodeaba las tiendas de los sultanes de Marruecos', del bereber 'afarág 'recinto'; primera documentación en español: segunda mitad del siglo XII (Corominas, *DCELC*).

¹⁶ Del latín tardío *panicium*, gramínea originaria de Oriente.

¹⁷ Corominas indica que el nombre de esta planta “parece proceder del África, pero es incierto si es palabra hereditaria africana o expresión onomatopéyica, creada en los primeros contactos entre portugueses y bantúes”. En español, la primera documentación se da en el texto colombino.

¹⁸ Portuguesismo por *juncia*, nombre de una planta herbácea con fruto de granos secos (véase C. Varela, “Introducción”).

Hemos de señalar que *canoa* fue la primera de origen americano que pasó a nuestra lengua, pues en el *Dictionarium ex hispaniensi in latinum sermonem* de Antonio de Nebrija (1495) ya se consigna.¹⁹

La palabra *cacique* se puede rastrear de manera parecida. En un principio se usa *rey*

adonde dicen estos hombres que yo traigo, que está el rey y que trae mucho oro (19 de octubre).

El 17 de diciembre aparece *cacique* como 'gobernador'.

Vieron a uno que tuvo el Almirante por gobernador de aquella provincia, que llamaban *cacique*;

el 18 asegura que significa 'rey'

allí supo el Almirante que al rey llamaban en su lengua *cacique*;

El 23 se plantea la duda ¿es gobernador o es rey?

fueronse adelante a hacer saber al *cacique*, que ellos llamaban allí. Hasta entonces no había podido entender el Almirante si lo dicen por Rey o por Gobernador.

Desde luego, le resulta más difícil determinar el significado de un término relativamente abstracto, designador de un rol de poder dentro de la comunidad, que el de palabras que nombran objetos tangibles como *canoa*, *aji* o *hamaca*.

El mismo 23 de diciembre aparece otro indigenismo, relacionado con *cacique* "También dicen otro nombre por grande, que llaman Ni-tayno; ²⁰ no sabía si lo decían por hidalgo o por gobernador o juez".

El concepto para el que se menciona un mayor número de variantes indígenas es ORO. Una aparece el 1o. de noviembre "salvo oro, que ellos llaman *nucay*". Otras se presentan el 13 de enero, con lo que se muestra que la lengua de las islas no es una, o por lo menos no es tan uniforme como Colón pensaba

¹⁹ Dice Nebrija: *canoa*, nave de un madero, *monoxilum* (en Corominas, *DCELC*).

²⁰ Las Casas anota al margen "era principal y señor después del rey" (véase *Diario*, nota 142). Para J. J. Arrom es equivalente de 'noble': *ni* = 'su', *tai* = 'noble', no 'plural masculino' ("La lengua de los taínos: aportes lingüísticos al conocimiento de su cosmovisión" en *La cultura taína*, Sociedad Estatal Quinto Centenario/Turner, Madrid, 1989, p. 53-64.

[un hombre] Llamaba al oro *tuob* y no entendía por *caona*, como le llaman en la primera parte de la isla, ni por *nocay*, como le nombraban en San Salvador y en las otras islas. Al alambre o a un oro bajo llaman en la Española *tuob*.

La última aparece el 13 de enero de 1493: "la isla de Goanin, a donde hay mucho *tuob*"; aquí, una vez más, Colón se confunde: *guanín* es 'oro de baja ley', 'una aleación', 'joya de ese metal', y no el nombre de una isla (*Diario*, nota 182).

Aparentemente *caníbal* y *caribe* se usaban como variantes dialectales "en algunas le llamaban Caniba, pero en la Española Carib" (13 de ene., 1493). En la actualidad tienen diferente significado; *caníbal* remite al que come carne de individuos de su misma especie y *caribe* nombra una región y a los originarios de ella.

Los otros indigenismos antillanos introducidos en el primer viaje son:

aje "niames a que ellos llaman ajes" (21 de dic.). Corominas indica que a partir del siglo XVII es forma anticuada.

ají "hay mucho ají, que es su pimienta [...] y toda la gente no come sin ella, que la halla muy sana (15 de enero, 1493).

bohío "otra tierra o cabo [...] a quien aquellos indios que llevaba llamaban Bohío" (23 de noviembre). Las Casas indica que *bohío* es 'casa' y que hay un malentendido por parte de Colón (véase arriba, nota 12).

cazabi "de su pan que llamaban cazabi" (26 de dic.)

hamaca "cosas de algodón hilado y redes en que dormían, que son hamacas" (3 de nov.)

tiburón "Mataron los marineros una tonina y un tiburón" (25 de ene., 1493).

Todos los indigenismos aparecen en la parte "no textual" del *Diario* y por lo tanto se podrían atribuir a Las Casas. Moreno de Alba señala que si "se considera la fidelidad de la transcripción lascasiana" se puede pensar "que tales voces fueron escritas por el propio Descubridor" (art. cit., p. 54). A estos argumentos se podrían agregar otros pues, por la forma en que la mayoría de estas palabras es introducida en el texto, discutiendo su significado, dando términos afines, comentando que el Almirante no acertaba a determinar si una palabra significaba tal o cual cosa, difícilmente se podría concluir que las agregó fray Bartolomé; además, tres años después del viaje, la palabra *canoa* ya está incluida en un diccionario (véase arriba, nota 19) y Las Casas todavía no viajaba a América por esas fechas.

Tal vez la única palabra dudosa sería *tiburón* porque sólo aparece una vez y no hay una explicación —como es costumbre hacerlo en el *Diario*— de su significado.²¹

En realidad estos indigenismos no son más que unos cuantos. En los viajes sucesivos su número se fue ampliando, se fueron integrando a los textos y al español e incluso algunos han pasado a formar parte del inventario léxico de otros idiomas.²² En conjunto, se han convertido en el testimonio vivo de un pueblo y una lengua infortunadamente desaparecidos.

José Juan Arrom —con sus palabras quiero concluir mis comentarios— resume así la labor lingüística iniciada por el Almirante en su *Diario*:

entendiendo cada vez más el habla dulce “y mansa y siempre con risa” de los tainos, Colón resuelve el problema de expresar en una lengua europea los rasgos inmanentes de la realidad americana. Mediante esos procedimientos sienta las bases de un idioma más extenso y preciso, con sonoridades autóctonas, con algo de perfume a flor, el sabor a fruta y el frescor de los árboles cuyos nombres tanto había deseado conocer. Y a esa lengua, enriquecida y elaborada artísticamente a lo largo de (casi) cinco siglos, es a la que hoy llamamos el español de América.²³

²¹ Véase Moreno de Alba, art. cit., p. 54, n. 18. Corominas la señala como de origen incierto, la atribuye al tupí y da como primera documentación 1519.

²² *Canoa*, en italiano *canoa*, *canotto*; en francés *canot* y *canoe*; en inglés *canoe*, *canoa*; en alemán *kanú*.

Hamaca, en it. *amaca*; en fr. *hamac*, en ing. *hammock*.

Canibal, en fr. *cannibale*, en ing. *cannibal*.

²³ J. J. Arrom, *Imaginación del nuevo mundo*, México, Siglo XXI, 1991, p. 30.

TRIBUTACIÓN Y FESTIVALES CÓDICICES AZOYÚ 2 y HUMBOLDT FRAGMENTO I*

CONSTANZA VEGA SOSA

Los Códices *Azoyú 1*, *Humboldt, Fragmento I* y *Azoyú 2*, nos relatan la historia y tributación de las etnias tlapaneca, mixteca y nahua, que convivieron en el territorio del reino de Tlachinollan. El estudio del *Azoyú 1* (Vega 1991 a), ha mostrado la existencia de este reino a través del registro de sus años, que abarca de 1300 a 1565, los nombres de los pueblos, las genealogías de los gobernantes, las ceremonias de conquista y dominación de pueblos, así como la estratificación social de los personajes. Se localiza en la zona centro-oriente de la Sierra Madre del Sur en el actual estado de Guerrero y queda comprendida entre los pueblos de Chiepetlan al norte, Totomixtlahuacan al sur, Atlimeaxac al este y Quecholtenango al oeste. Los pueblos antiguos de Tlachinollan y Caltitlan fueron su capital, que actualmente se nombra Tlapa.

Estos documentos comparten el llamado calendario tlapaneca. Munro S. Edmonson en su libro *The Book of the Year* (1988:3, 7, 11, 99, 100, 102, 133, 175), ha propuesto que el año tlapaneca de 1521 corrió del 11 de mayo de 1521 al 10 de mayo de 1522. Esto significa que los españoles llegaron a la guarnición mexicana de Tetenanco y a Caltitlan, capital del reino, después de la toma de Tenochtitlan, o sea, hacia finales de 1521, o durante el primer mes de 1522, que todavía correspondía al año 3 Viento tlapaneca y 3 Casa azteca. Si tomamos como base 3 Casa azteca, 3 Viento tlapaneca y 1521 juliano (cuando coinciden de mayo a diciembre y enero del siguiente año), vemos que la serjación de los años en el *Azoyú 1*, el cual posee treinta y ocho folios, se inicia en 1300 (3 Movimiento) y termina en 1565 (8 Viento).

Con esta base se ubica también la cronología de los códices *Azoyú 2* y *Humboldt, Fragmento I* (Vega 1992). El *Azoyú 2* posee dos

* Ponencia presentada en el Simposio sobre Religiones Comparadas, Universidad del Valle de México, Querétaro, diciembre de 1991.

secciones: la correspondiente a la tributación y la de anales. La sección de tributos consta de seis folios divididos en veinticinco cuadretes cada uno de ellos. Los glifos portadores de los años se localizan en la hilera derecha y son solamente siete los años registrados en los seis folios, los cuales van asociados al glifo representativo de la fiesta fija del mes Etzalqualiztli. Inicia su registro en el año 13 Movimiento y termina en 6 Venado, que corren de 1492 a 1498. La sección de anales abarca de 12 Viento a 3 Viento, que van de 1517 a 1555.

El *Códice Humboldt, Fragmento I*, de tributos, posee quince folios divididos en veinticinco cuadretes cada uno de ellos, a semejanza de los del *Azoyú 2*, con los glifos de los años asociados al glifo de la fiesta del mes Etzalqualiztli, que abarcan de 12 Movimiento a 4 Venado, de 1504 a 1522.

El periodo de dominación mexicana en el reino de Tlachinollan según el *Azoyú 1*, se inicia en 1461 con las incursiones de Montezuma I, Señor de Tenochtitlan, y termina con la toma de esta capital por el conquistador español en 1521. Así, la tributación registrada en el *Azoyú 2* se corresponde con el gobierno del soberano Ahuitzotl y la del *Humboldt, Fragmento I*, con el gobierno de Montezuma II, los cuales gobernaron de 1486 a 1502, y de 1502 a 1520 (Davies, 1973: 305).

La tributación

Estos documentos, en los que se anota la tributación, el registro de los años viene asociado al glifo de la fiesta fija llamada Etzalqualiztli, que según fray Bernardino de Sahagún (1956, t. 1: 110-128) corría de mayo 13 a junio 1º juliano, en el siglo xvi. La proposición de Edmonson sobre el inicio del año tlapaneca, se corresponde con la de esta fiesta que se asocia también con el principio del año tlapaneca en estos documentos. (Fig. 1).

La recaudación y entrega de la tributación queda así asociada a las siguientes fiestas fijas, cuyos lapsos eran los siguientes según los registros del citado Sahagún:

Etzalqualiztli	mayo 13-junio 1º
Ochpaniztli	agosto 21-septiembre 9
Panquetzaliztli	noviembre 9-noviembre 28
Tlacaxipehualiztli	febrero 22-marzo 13

Los lapsos entre estos meses son por lo tanto, los siguientes:

ETZALQUALIZTLI, Tecuilhuitontli, Uey Tecuilhuitl, Tlaxochimaco, Xocotlhuetzi

Total: 100 días

OCHPANIZTLI, Teotleco, Tepeilhuitl, Quecholli

Total: 80 días

PANQUETZALIZTLI, Atemoztli, Tititl, Izcalli, 5 días nemontemi- y Atlcahualo

Total: 105 días

Tlacaxipehualiztli, Tozoztontli, Ueytozoztli y Toxcatl

Total: 80 días

Los lapsos de recaudación de los tributos fueron por lo tanto los siguientes: de Etzalqualiztli a Ochpaniztli, cinco meses de veinte días del calendario nativo, que son cien días; de Ochpaniztli o Panquetzaliztli, cuatro meses, que son ochenta días; de Panquetzaliztli o Tlacaxipehualiztli, cuatro meses que son ochenta días, cinco días nemontemi y un mes de veinte días suman ciento cinco días. Finalmente de Tlacaxipehualiztli a Etzalqualiztli, cuatro meses, que son ochenta días. En total 365 días del año, y queda así el mes de Etzalqualiztli, como el primer mes de tributación según el calendario tlapaneca —xihuitl— en la provincia de Tlapa.

La tributación en oro recaudada en cada una de estas fiestas, es semejante de 1492-1498, durante el gobierno del soberano Ahuizotl de Tenochtitlan: 2 tabletas de oro de cuatro dedos de ancho, como un pergamino de grueso, y tres cuartas de vara de medir de largo; 2 medias tabletas de oro amarillo, 2 recipientes con arena de oro amarillo y 10 cuadretes de oro amarillo, según el *Códice Azoyú 2* (fig. 1).

La tributación en oro y mantas recaudada en cada una de estas fiestas en el año de 1519, en el que alcanzó sus más altos niveles, durante el gobierno de Monteczuma II, fue la siguiente: 10 cuadretes de oro, 4 recipientes con arena de oro, 7 tabletas de oro, 6 medias tabletas de oro y 4 cargas de mantas, de acuerdo con el *Códice Humboldt, Fragmento I* (fig. 2).

Los festivales

Dado que la tradición pictórica-histórica de los *Códices Azoyú 1*, *Azoyú 2* (secciones de historia prehispánica) y *Humboldt, Fragmento I*, se manifiesta claramente cuando se les relaciona con el *Códice Magliabechiano*, especialmente en las representaciones de las ceremo-

nias que registran sacrificio humano, con semejanzas definidas en dibujo, posición y expresión, haré referencia principalmente a los textos y representaciones de estas fiestas fijas que se citan en el *Códice Magliabechiano* (fig. 3).

Eçalcoaliztli- Códice Magliabechiano (1938, fol. 22) (fig. 4).

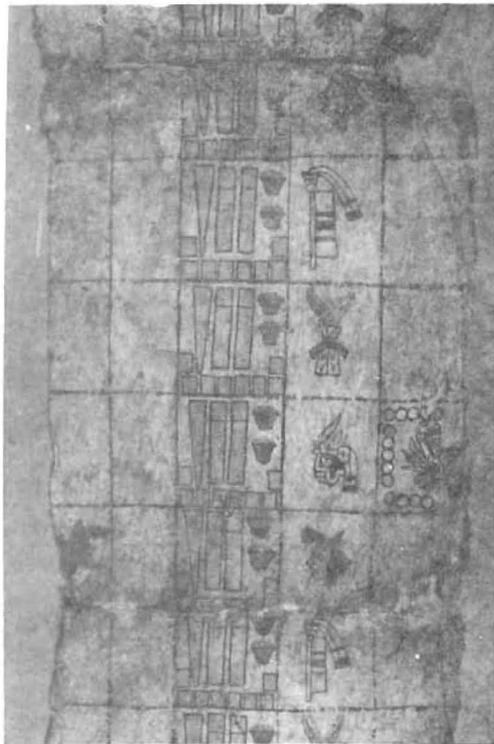
Esta es la fiesta que llaman Eçalcoaliztli que quiere decir comida de ecatl que es una manera de comida de maíz cocido. El demonio que en ella se honraba era quetzalcoatl, que quiere decir culebra de pluma rica, era este dios del aire y decían ser amigo o pariente de otro que se llamaba Tlaloc y hermano de otro que se llamaba Xolotl el cual se pone en los juegos de pelota pintado o de bulto y también este Quetzalcoatl para su invocación de esta fiesta los indios cocían mucho maíz e frijoles que ellos llaman pozole, pintan este sobre un manojo de juncos, en esta fiesta los indios se sacrificaban de sus naturas, que ellos llamaban mote pulizo, que quiere decir esta suciedad sacrificada, dicen algunos que esto hacían por que los indios tuviesen por bien de darles generacion con esta fiesta también, los maceguals tomaban las coas o palos con que cavaban los maíces y arrimadas? en pie a la pared a cada uno, segun era pequeña o grande le ponían en unas hojas de maíz de aquel pozole o maíz cocido y en esta fiesta ofrecían al demonio niños recién nacidos que ellos llamaban teyzoque que es un rito que ellos tienen, convidaban a los parientes a comer, como usan los cristianos en el bautizo de sus hijos.

Ochpaniztli- Códice Magliabechiano (1983: fol. 27) (fig. 5).

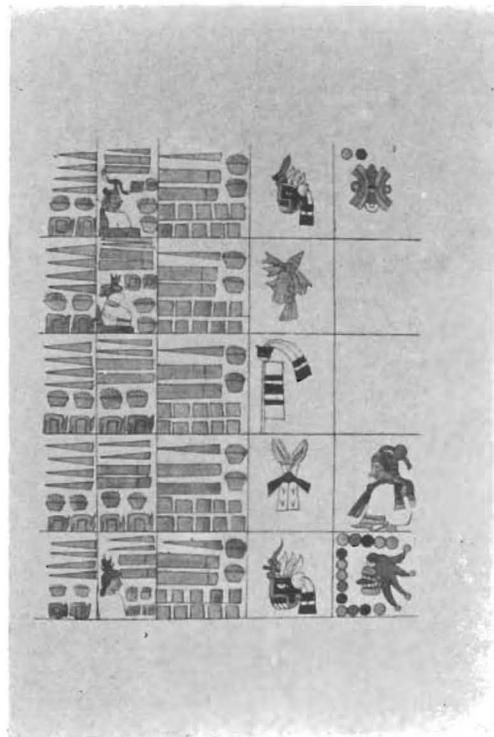
Esta figura es la fiesta que llamaban los indios Ochpaniztli que quiere decir barrimiento, porque en ella ponían al demonio que ellos llaman Toci que quiere decir nuestra abuela una escoba en la mano, en esta fiesta sacrificaban indias en los cues que estaban enfrente de los caminos hacían grandes bailes y borracheras, y estas indias que sacrificaban las desollaban y otras vestían sus pellejos para bailar delante de este demonio.

Panquetzaliztli- Códice Magliabechiano (1983: fol. 30).

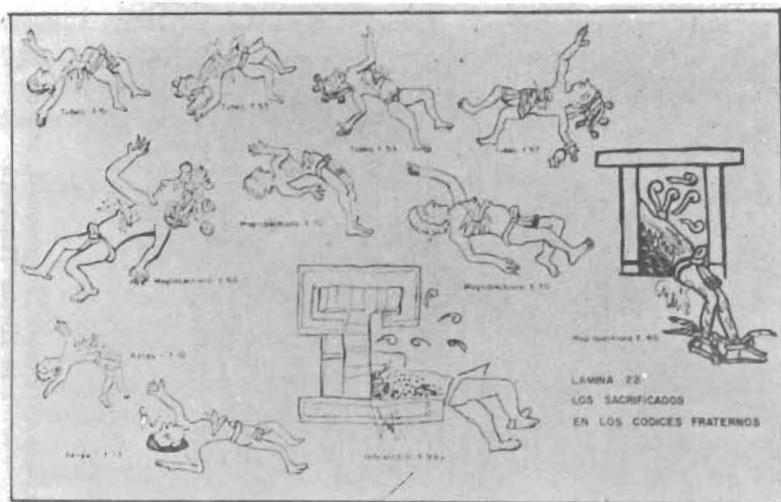
Esta fiesta llamaban los indios Panquetzaliztli que era la mayor fiesta de su año, en ella celebraban al demonio que ellos llamaban Uicilopochtli que era de sus dioses amigo de Tezcatepocatl, llamabase la fiesta Ypan quezaliztli por que en ella ponían al Uicilopochtli encima de la cabeza de una cosa ancha que ellos llamaban pamitl de color azul, los indios llaman textutli y vestíanlo de papel pintado y una rodela de cuero en la mano, en esta fiesta era grandisima la mul-



1. *Códice Azoyú 2*, año de 1493,
14 Viento Tlapaneca.



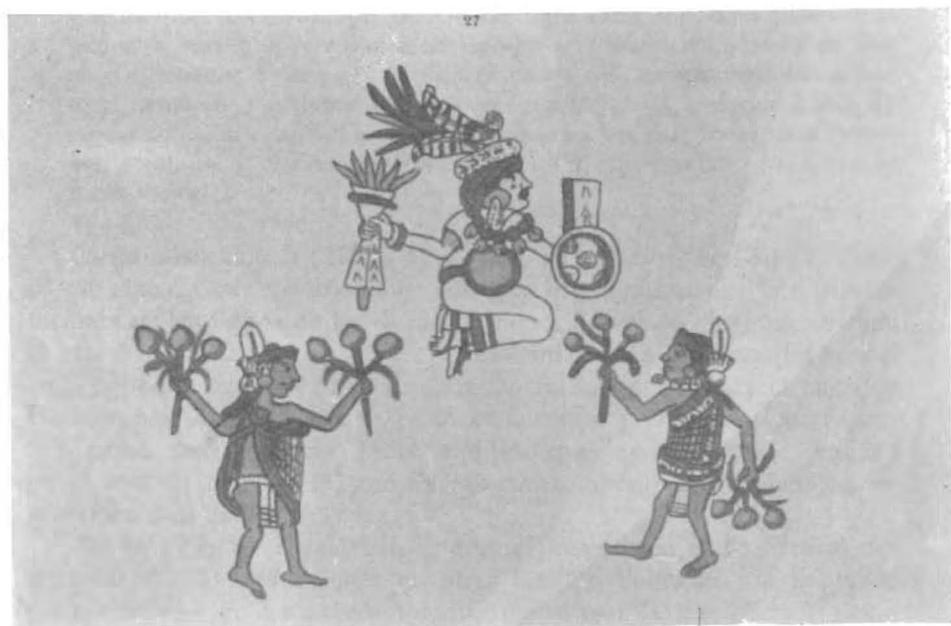
2. *Códice Humboldt*, fragmento I, año de 1519,
14 Hierba Tlapaneca.



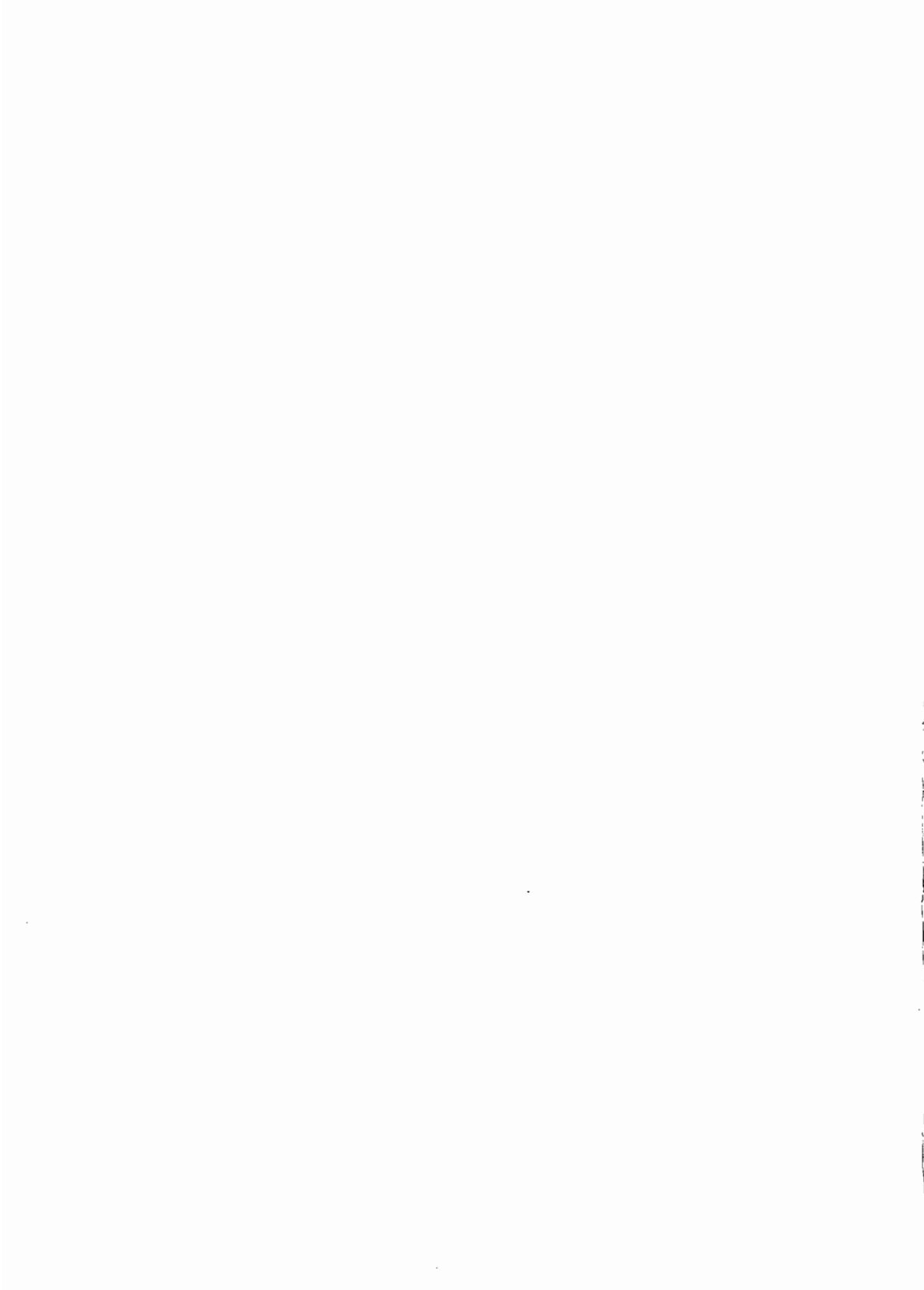
3. Los sacrificados en los códices fraternos.



4. Fiesta de Ecalcoaliztli. *Códice Magliabechiano* (1983:22).



5. Fiesta de Ochpaniztli. *Códice Magliabechiano* (1983:27).



titud de gente que se sacrificaba en Mexico de los que habian preso de Taxcala y Guaxocingo.

Tlacaxipehualiztli- *Códice Magliabechiano* (1983: fol. 18).

Esta figura es de la fiesta que los indios llamaban Tlacaxipehualiztli que quiere decir desollame y comerisme, porque en ella mataban uno que llamaban Toto dezi oxipeu que es este mismo de este modo que este primero que esta atado a una rueda de piedra que ellos llaman temala catli al cual atado le daban un palo en la mano, muy valiente y otro sobrevestido de un pellejo de tigre salia con otro palo en la mano. Y este palo era lleno de navajas y dabanse los dos hasta que el... desollaba y despues vestido el cuero del muerto bailaba delante el demonio que llamaban Tlacateu tezcatepocatli y el que había de pelear ayunaba cuatro dias y se ensayaba muchos dias antes para pelear con el atado, y ofrecia muchos sacrificios a este demonio para que le diese victoria.

Christopher Couch (1985: 60-70), en su trabajo *The Festival Cycle of the Aztec Codex Borbonicus*, nos dice que algunas de las representaciones de las fiestas de los dieciocho meses de veinte días, que forman el año de 360 días (y cinco días nemontemi), están relacionadas con el ciclo agrícola, para asegurar la abundancia de las lluvias y el éxito de las cosechas. Entre siembra -ETZALQUALIZTLI- y cosecha -OCHPANIZTLI- pasan seis veintenas. (Esto significa que las siembras se realizan en el mes de mayo y se cosecha aproximadamente en septiembre, de nuestro actual calendario).

Así, la fiesta de Etzalqualiztli, que se presenta en el *Borbónico*, nos dice Couch, no está descrita en otras fuentes. Sahagún nos habla de las actividades de los sacerdotes que mantienen la disciplina y devoción en las comunidades. En cambio, el *Códice Borbónico* muestra las actividades de los sacerdotes en los rituales agrícolas y ceremonias en relación con la lluvia, y numerosas representaciones de Tláloc. Etzalqualiztli es la fiesta en la que los augurios de una buena cosecha deben auspiciarse con comida especial y procesiones de mendigos. Considera también que estas representaciones pictóricas corresponden a las ceremonias realizadas en Tenochtitlan.

Consideraciones finales

Los datos presentados en estos códices tlapanecas sugieren que las fiestas fijas del año solar —xihuitl— en las que se recaudaba el tributo,

fueron significativas tanto en la vida ritual de Tenochtitlan como en el reino de Tlachinollan. Los datos etnográficos contemporáneos de la región de Tlapa, aportan ya importantes testimonios.

Etzalqualiztli (fiesta con la cual se une el glifo del año tlapaneca en los códices), se relacionaba con la petición de lluvias y la siembra. También se celebraba, posiblemente, el inicio del año tlapaneca. Samuel Villela (1990: 2-9), en su trabajo sobre el Ritual Agrícola en la Montaña de Guerrero, describe los rituales actuales ligados al ciclo agrícola del "tlacolol" o trabajo de milpa en terrenos cerriles y de temporal. Su información incluye también a los pueblos de Petlacala y Zapotitlán que pertenecieron al territorio del reino de Tlachinollan.

Las ceremonias de petición de lluvias, son tal vez el momento más importante de este ritual agrícola. Se inician el 25 de abril, día de San Marcos y continúan a principios de mayo. Los sitios donde se efectúa este ritual tienen una clara vinculación con el legado prehispánico del inicio de la siembra. Las ceremonias se realizan en la cima de los cerros, manantiales, ríos y se ejecutan diversas danzas como la de los Tlacoleros (Horcasitas 1980). En Petlacala, al pie del altar y la cruz se encuentra todavía, un tenate con ídolos.

Un rito tlapaneca existente todavía en lugares cercanos a Zapotitlán, es el de halagar a un roedor y después matarlo, para que no coma las semillas. En Zitlala las mujeres llevan en las manos ramas de ahuehuetes. En Copanatoyac, hay mujeres que representan a la olla de hacer tamales.

En Zitlala se realiza la pelea de los tigres en la plaza municipal, pretendiéndose que la sangre derramada por las heridas infligidas servía para fertilizar la tierra. Probablemente se relaciona esta fiesta con la del mes Tlacaxipehualiztli prehispánico, que ahora se une con Etzalqualiztli. Considero que las próximas recopilaciones de datos etnográficos sobre la cosecha —Ochpaniztli— nos ayudarán a encontrar elementos de origen prehispánico en estos festivales.

BIBLIOGRAFÍA

Códex Alexander von Humboldt

Historische Hieroglyphen der Azteken, im Jahr 1803 imkoni-
greich Neu-Spanien Gesamiet von Alexander von Humboldt.

Códice Azoyú 2

Original clasificado con el núm. 35-109. Sala de Testimonios
Pictográficos de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia,
México.

Códex Magliabechiano

Commentary Zelia Nuttall (1903); Elizabeth Boone (1983). University of California Press, Berkeley-Los Ángeles, Londres.

Códice Mendoza

1964 *Antigüedades de México*. Basadas en la recopilación de Lord Kingsborough, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, México, vol. I.

COUCH, Christopher

1985 *Festival Cycle of the Aztec Codex Borbonicus*. BAR International Series 270, Great Britain

DAVIES, Nigel

1973 *The Aztecs*. Londres, Macmillan Ltd.

EDMONSON, MUNRO

1988 *The Book of the Year. Middle American Calendarical Systems*. University of Utah Press.

HORCASITAS, Fernando

1980 "La danza de los tecuanes", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, v. 14, 239-286.

SAHAGÚN, fray Bernardino de

1956 *Historia General de las Cosas de la Nueva España*. Ángel Ma. Garibay (comp.), México, Porrúa, S. A., v. I.

VEGA SOSA, Constanza

1991 *Códice Azoyú I. El Reino de Tlachinoilan*, México, Fondo de Cultura Económica.

1992 "Relaciones intercalendáricas de los códices *Azoyú I*, *Humboldt*, *Fragmento I* y *Azoyú 2*", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, vol. 21: 99-109.

VILLELA, Samuel

1990 "Ritual Agrícola en la Montaña de Guerrero". *Antropología*. Nueva Época. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, v. 30, 2-9.

DECAPITATION AMONG THE AZTECS: MYTHOLOGY, AGRICULTURE AND POLITICS, AND HUNTING

ELIZABETH BAQUEDANO y
MICHEL GRAULICH

Decapitation in Aztec Mexico was so important that both the written and the archaeological record are full of examples of its practice. Decapitation involves the fields of mythology, politics and economy (agriculture and hunting). All four aspects will be mentioned, but the agricultural one stands out.

The severing of heads or rather the skulls themselves are related to fame and to honouring the deities. Torquemada (1975, p. 221) left the following description: "y parecían que en tener sus templos tan adornados de estas cabezas se mostraban famosos y grandes guerreros, muy valerosos en armas y muy servidores y cultores de sus dioses".

According to Broda (1988, p. 71)

the fundamental concern of Aztec ritual was with rain and fertility. [...]. Another very important element was the extreme conditions of the natural environment of the central Mexican highlands. During the dry season there was a constant lack of water, while during the rainy season the waters could be dangerous by their excess. Thunderstorms and hail, and even frost, could threaten the young crops during the initial months of the rainy season. The obsession for controlling the rains within religion thus had its direct material basis.

Human being, animals (especially quail) were decapitated. The blood of both was used to sprinkle on the images of deities e.g. Huitzilopochtli and Camaxtli. As will be discussed later, decapitation was so valuable an offering that only at the site of Tlatelolco archaeologists unearthed 170 skulls perforated for placing them on poles (González Rul 1963). In many other Mesoamerican sites skulls with traces of decapitation are often found. In the excavations of the Great Temple of Tenochtitlan a great number of offering caches contained supposedly

decapitated human skulls,¹ especially in what Matos has called stage IVb. (1981, 1987) e.g. a skull found in offering no. 6 and a skull-mask found in offering no. 11 at the Great Temple.

According to the conquistador Andrés de Tapia, the great Tzompantli or skull rack at Tenochtitlan supported some 136,000 heads of decapitated victims. Similar platforms in Tula and Chichen Itza were large enough to accomodate also an impressive number of skulls.

A famous drawing of the main pyramid of Huitzilopochtli and Tlaloc, attributed to Ixtlilxochitl shows that the upper part of Huitzilopochtli's shrine was decorated with skulls. In some instances, archaeologists have uncovered building with real skulls inserted in the walls (c.g. Gamio 1915: 129).

Matos (1984, p. 146) mentions that during the Templo Mayor excavations they found

a large relief sculpture (fig. 1), decorated with elements of the rain gods (snails, water currents, etc.) and with a representation of a woman with exposed breasts who is represented on top of another figure, both of whom have the facial features of Tlaloc. The female also has small skulls tied as ornaments to her legs and skulls and cross-bones on her skirt. This relief could be a representation of such a decapitation sacrifice.²

More probably the relief represents an unusual double-faced and female Tlaloc figured in the usual "crouching" position of the earth deities a position comparable to that of "diving" deities) and nothing indicates that the deity is decapitated (Note: It is interesting that one of the two heads deliberately imitates a Teotihuacan-style Tlaloc head).

Mythical Origins of Decapitation and Heart Excision

According to the *Histoyre du Mechique* (1905: 30-1), at the beginning of time Quetzalcoatl and Tezcatlipoca brought from the heavens a "savage beast" with all her joints filled with eyes and mouths", Tlal-teotl ("Earth Deity") and put her in the primeaval water. Then one

¹ NOTE: To be sure that the victim was decapitated, the three upper cervical vertebrae need to have been found with the skulls -we lack information to know if they too really were found this was the case.

² Stone sculptures figuring skulls with perforated temples were found in Copan (e.g. Robicsek 1972: pl 173) but one should speak rather of "artificial orchards", for the wooden racks with their rotting heads were supposed to be fruit trees with ripe fruit; bones of a body (and especially the skull, e.g. the *Popol Vuh*) were assimilated to the stones of a fruit...

grabbed her from the left hand to the right foot and the other from the right hand to the left foot and they tore the earth; the other half was taken back to heaven. To compensate the victim, the gods decided that all fruit of the earth should be born from Tlateotl, "and the goddess sometimes cried during the night, for she wanted to eat the hearts of men and would not be silenced until she had received some, nor would she bear fruit unless drenched with the blood of men".

How exactly Tlateotl was killed is hard to imagine, but we shall see that in ritual it was reenacted by the beheading of a woman. Moreover, several famous Aztec statues of the earth goddess, in particular the colossal so-called Coatlicue and Yolloclicue, represent a beheaded woman with eyes and mouth at every joint (Graulich 1983: 567; n.d.).

According to this fundamental myth of the creation of the earth, man has to die in order to nourish the earth. But he must also feed the sun, for when some 25 years after the earth, the Sun was created, he too asked for hearts so that he could continue his daily course (Sahagún 1956: 2:258-62; 1950-69; 7:3-8; *Leyenda* 1938; 340-48; *Histoyre* 1905; 32), Soon after, he created the holy war for men to nourish their mother, the Earth and himself, their father (*Leyenda* 1938; 352-8; *Historia de los mexicanos* 1941; 216-7). Therefore prisoners of war were sacrificed in great numbers. Their hearts were offered to the sun and then they were decapitated for the Earth (Graulich 1988).

Hearts were the seat of heat (supposedly of celestial origin) and movement, and were therefore particularly appropriated for sacrifices to celestial bodies, made of fire and bound to move continuously. Decapitation on the other hand generated streams of blood that drenched the earth so that she "would bear fruit", as promised in the creation myths. As we shall see, it was obviously related with agriculture, fertility and Tlateotl.

As has been mentioned, the prisoners of war and many other victims impersonating gods were sacrificed by heart extraction first and next by decapitation, in honour of heaven (Sun) and Earth. Some victims however were sacrificed first by decapitation and then by cardiectomy, or only by decapitation. We shall now focus on those immolations in order to establish clearly the link with the earth and fertility.

Decapitation had a long-standing religious and mythological foundation in the Mexica case. According to one version of the myth [we shall mention another one further on] in Coatepec lived a devout woman named Coatlicue, who was the mother of 400 sons. One day, she was sweeping in the temple on the Hill: "And once, as she swept feathers, as it were, a ball of feathers descended upon her. Then Coatlicue

snatched it up and placed it in her bosom. And when she had swept, when she came to take the feather ball which she had placed in her bosom, she found nothing. Thereupon Coatlicue conceived." Her 400 sons were not over-joyed by the prospect of a happy event, so miraculously inspired. On the contrary, they adopted an attitude of righteous indignation against their seemingly wanton mother. Her single daughter even advised them to kill her before her shame became known: "And their sister, Coyolxauhqui, said to them: 'My elder brothers, she hath affronted us; we must slay our mother the wicked one who is already with child. Who is the cause of what is in her womb?'" "

However, one of the 400 played traitor, and told of their plans to Huitzilopochtli, still in his mother's womb. Thus forewarned, he made it his business to be forearmed. On birth, he emerged equipped with shield and buckler, and brandishing the famous Serpent of Fire (Xiuh-coatl) symbolic thereafter as the weapon of the god. The 400 brothers also prepared for war: "They were in war array, which was distributed among them; all put in place their paper crowns their nettles (sic), painted paper streamers, and they bound bells to the calves of their legs. The bells were called oyoalli. And their darts had barbed points."

But Huitzilopochtli ignited his Serpent of Fire: "With it he pierced Coyolxauhqui, and then quickly struck off her head. It came to rest there on the slope of Coatepetl (Coatepec). And her body went falling below; it went fell crashing into pieces; in various places her arms, her legs, her body kept falling.

"Huitzilopochtli then completed his task by routing his 400 brothers; only a few escaped" (in Davics, 1977, p. 14-15). In the National Museum of Anthropology in Mexico City there is a magnificent sculpture of this goddess in decapitated form.

The colossal carving in diorite of Coyolxauhqui (no. 11-3338) shown beheaded, was found in Guatemala Street near the Great Temple of The Aztecs. The sculpture was no doubt a very important one, not only for its size and material (greenstone was the most precious material in Mesoamerica), it is the largest monument carved of diorite (.75 cm in height and .83 cm in width) but because of its location in the sacred precinct. This sculpture and the monolith found at the Great Temple in 1978 are the best illustrations of the myth of the birth of the tribal god of the Aztecs, as she was a victim of Huitzilopochtli. All the symbols in the carving are references to her death e.g. . . . On the hair are representation of balls of down (symbols of Coyolxauhqui's sacrifice) which had caused the pregnancy of Coatlicue, becoming the symbols of sacrificial victims and of the birth of Huitzilopochtli. Coyol-



Fig. 1. *Tláloc-Tlaltecúhtli*. Museo Templo Mayor, México, D. F.

xauhqui is represented decapitated; according to Graulich (1988, p. 393) the sacrifices of prisoners of war always involved decapitation and the extraction of the heart. Furthermore, Coyolxauhqui's head has a relief under its base with the symbol for war, atl-tlachinolli, meaning "water-burned fields". This symbol also stands for the alternation of night and day and for the rainy and dry season, this alternation was essential, and human sacrifice its mover.

Another well known sculpture is the famous Coyolxauhqui relief that sparked off the excavations of the Great Temple of Mexico-Tenochtitlan in 1978. It is a representation of a decapitated and dismembered female nude and carved in relief, according to Matos (1988, p. 136) "Coyolxauhqui images occur in a number of building stages of the Great Temple, suggesting a continuity of this symbolism through time."³

Matos (*ibid*) says that decapitated female skulls were found in offerings associated with the Stage IVb Coyolxauhqui sculpture. Sacrifice by decapitation in the first place was principally carried out in rites involving female victims, but in this case such rituals may have been related to a reenactment of the myth of Huitzilopochtli's victory over Coyolxauhqui."

At the Peabody Museum, Harvard University, Cambridge Massachusetts, there is a sculpted mask of Coyolxauhqui shown decapitated (no. 28-40-20).

Decapitation and Fertility: The Ballgame Complex

It should be mentioned first that beheading was very ancient and widespread in ancient Mesoamerica and that probably from Preclassic times onwards it was centered around two themes: war (and trophy heads, often shrunken: Motolinía 1970: 39) and fertility. The main evidence for the relationship with agriculture comes from ballgame contexts. Teotihuacan-style ball cylindrical vases found in Escuintla (Guatemala) illustrate decapitated player with serpents sprouting from their necks.

(Hellmuth 1975: 16-9). The serpents are well-known symbols of fertility and here they stand for the streams of blood issuing from the

³ As far as we know, there are:

1. A relief of Coyolxauhqui headless, under the famous stone of IVb.
2. The famous Coyolxauhqui relief.
3. The head just mentioned (the big diorite example).
4. Fragments—in the Museo Templo Mayor— of a huge disk like in stage IVB, figuring the deity pierced by a fire snake.

neck. A beheaded ball player with seven serpents (perhaps referring to a prototypical 7 Snake, the Aztec goddess of germination and maize) sprouting from his neck is represented on the Gulf Coast Aparicio reliefs (Dyckerhoff et Prem 1987: 98-9), instead of a seventh, central serpent there is a magnificent luxuriant plant, clear proof of the association of serpents with vegetation. The Mixtec *Codex Nuttall* (p. 3) shows a decapitated woman with Tlaloc mask standing on a ball-court; she is associated with an opossum (see also *Vindobonesis* p. 22). Among the Aztecs also the ballgame was related to beheading and fertility (Krickeberg 1948). A ballcourt ring exhibited in the Sala Mexica of the Mexican National Museum of Anthropology (MNA 11-3512) is decorated with a relief representing a man holding a severed head. On p. 19 of *Codex Borbonicus* and *Tonalamatl Aubin*, Xochiquetzal, a young and beautiful aspect of the Earth goddess, is depicted in front of a ballcourt and a decapitated man. In the center of the ballcourt is depicted a skull with a flow of water. This seems to be a direct allusion to the Aztec and probably Mesoamerican belief in the ballgame as an instrument to help ensure that the dry and rainy season followed each other. When during their wanderings, the Mexicas arrived at Coatepec, they built as usual a temple for their god and also a ball-court with a hole in the middle in which they put water; thanks to the water issuing from that hole, trees and vegetation, fish and game appeared abundantly. But when Coyolxauhqui and the 400 Huitznahua wished to stay there instead of continuing the journey to the promised land, Huitzilopochtli killed them during the night and he cut Coyolxauhqui's throat and excised her heart right over the ball-court's hole. As a consequence, the following morning the water disappeared and also the vegetation and the animals (Tezozómoc 1878: 228-9). The dry season, equated with the day, was succeeded by the rainy season, and assimilated into the night. In this myth, the association between ballgame and fertility is very clear, but Coyolxauhqui's death, though also linked with agriculture, appears to have had a negative effect on it. The explanation may be that Coyolxauhqui in this myth represents, as demonstrated by Seler (1902-23:3: 328-9) almost a century ago, the old waning moon. In Aztec ritual, her death was reenacted during the month of Tititl when a slave impersonating Ilamatecuhtli, the "Old Lady" was sacrificed and beheaded in order to have the dry season succeed the rainy one; but exactly half a year later in Huey Tecuilhuilitl, a "young moon" goddess, Xilonen, was decapitated with the wholly different purpose this time of having the rainy season succeeding the dry one. The old moon and the young

one were opposed to each other like sterility and fecundity (Graulich 1986).

Decapitation and Fertility: The Associated Animals

On the Teotihuacaen ceramics, at Aparicio and at Chichen Itza, snakes sprout from the cut neck. The same theme is found in Late Postclassic times. In the *Tonalamatl Aubin* (p. 15), two snakes replace a decapitated man's head and the same is true for the already mentioned statues of Coatlicue and Yollicue. In the *Codices Nuttall* (p. 3) and *Vindobonensis* (p. 22), the decapitated women wear a head-dress made of intertwined serpents. The telluric and fertility connotations of the serpent in Mesoamerica are well known. Its open mouth could stand for an access to the interior of the earth and it decorated the doorways of shrines dedicated to Ehecatl and to Tepeyollotl ("Heart of the Mountain": see *Codex Borgia*, p. 14, 34; Edificio A at Malinalco; Krickeberg 1950: 320-6). Tlaltecotl is usually figured with a snake's head opened at 180°. *The Face of Talolotl* —the male aspect of the earth—face is covered with snakes and his mouth has fangs. According to Sahagún's informants (1950-69: 2:121-3, 1956: 1:124-5, 151), the serpent also symbolized the fields and maize, and also the thunderbolt that fertilized the earth (*Codex Borbonicus*, p. 7, 29-30; Broda n.d.: Graulich n.d.b.). Finally the snake was also associated with the penis (*Codex Vaticanus A*: 167 pl. 73) and its moulting with the seasonal rebirth of vegetation. But in the decapitation context the snakes primarily stand for blood, the blood that would drench the Earth and make it bear fruit. The colossal statue of Coatlicue is very interesting in this respect. Not only are there two snakes issuing from the cut throat, but two more appear between the female monster's legs. Obviously these last ones also stand for menstrual blood, for the cut throat and the female sex organ were regarded similarly since they were both sources of life. These bleeding, fertile and symmetrical bodily apertures had a common mythical author, the bat. Several codices figure this animal while decapitating or brandishing trophy heads (*Codex Vaticanus B*: 24; *Fejérváry-Mayer*: 41; *Borgia*: 49) and in the *Popol Vuh* (1950: 150), one of the hero twins is beheaded by a bat. Furthermore, the bat is intimately related to menstruation. According to the *Codex Magliabechiano* (p. 61v), at the beginning of time Quetzalcoatl touched his penis and the semen that issued forth was transformed into a bat which tore off a piece of Xochiquetzal's vulva. From this piece the flowers were born. This myth is evidently a myth on the origins of menstruation —of the

bleeding vulva— since menstrua were compared to flowers (e.g. Ichon 1969: 95). Commenting on similar beliefs in South America, Lévi-Strauss (1966: 329-30) remarks that the bat is generally held responsible for bodily apertures or blood emissions. The relationship between bats and fertility is further confirmed by a Cora (Jalisco) myth. According to which, the earth was initially covered with water and it was impossible to work. A bird tried in vain to prepare the fields for sowing. Finally the bat came and ploughed the earth up with its claws so that the water could flow away and the earth be sowed (Lumholtz 1960: 1:500). To sum up, both the bleeding neck and the bleeding vulva on the opposite side of the body were attributed to the bat and connote fertility.

Another decapitating animal, the opossum (*Codex Fejérváry-Mayer*: 38-42; *Codex Nuttall*: 3), is also significantly associated with fertility. When male, his supposedly forked penis indicates outbursting sexuality; when female, its numerous progeny and the fact that it carries its young in the pouch connote abundant fertility and motherhood. relationship between decapitation and fertility. According to confirms different sources that indicate the precise way of killing (many just say Seler, for "body apertures" (Sahagún 1950-69: 11:11-2; Seler 1902-23: 4:21, 511).

Festivals of the Solar Year

The identity of the deities impersonated by the victims confirm the relationship between decapitation and fertility. According to different sources that indicate the precise way of killing (many just say that "they were put to death"), the following victims were decapitated:

1) In Etzalcualiztli, dedicated to Tlaloc, young children, 7 to 8 years old, were slain in the mountains (Pomar 1964: 168). Usually those children were impersonators of the rain and earth deities the Tlaloque;

2) In Huey Tecuilhuil, a young virgin impersonating the waxing moon and earth goddess Xilonen (Durán 1967: 1:127).

Sahagún (1950-82, BK, 2, p. 99-100) describes that in this month, called Uei Tecuilhuil

when they had come to the place where Xilonen was to die, then the fire priest came to receive her. . . And they took her up to the Temple of Cinteotl. First they laid her upon the back of the priest not upon the offering stone, but rather she died upon a priest's back. And

those who died upon a priest's back, they called "those who have backs".

Thereupon she met her fate and (the sacrificing priest) severed her head. . . . And then they all ate, for the first time, tortillas of green maize. Decapitation in this instance is closely related to agriculture, especially maize. Sahagún goes on to say that after Moctezuma's executors, his slayers struck the backs of the criminals' heads. . . . "These men were not noblemen, but only lesser officials, who were under command, who were chosen and approved for their office because of their strength, vigour and ingenuity" . . . It is interesting that the backs of the criminal's heads were struck and that these individuals were decapitated. The sacrificers were known for their strength and vigour, so as to reinforce the agricultural aspect of their pleas to the supernatural.

3) In Ochpaniztli, dedication to the earth, maize and water goddesses, Toci was decapitated (Sahagún 1950-69; 2:110-7; Durán 1967; 1:135-49) in a particularly interesting context, for she was supposed to get married to the sun (or to the king as the slave impersonating the goddess was called). At midnight they brought her to her temple and put her on a priest's back to go inside, as was done during wedding ceremonies. There she was decapitated (made completely fertile) and a young and strong priest donned her skin and impersonated the goddess henceforth. This new impersonator of Toci then went to the temple of the sun, Huitzilopochtli, spread arms and legs like in copulation and then imitated delivery and gave birth to Cinteotl, "Maize God".

The ritual reenacted the creation of the earth at the beginning of time, when Tlaltecotl torn into pieces gave birth to the plants; or, according to variants, when an Earth goddess called Xochiquetzal or Itzpapalotl had intercourse for the first time and gave birth to Cinteotl (Graulich, 1983).

Durán (1971, p. 234) goes on to say that the impersonator of the goddess, all the nobles and knights of the city organized a mock battle. What is interesting is the mixture of agriculture and war in this celebration. The feast ended with those to be sacrificed in honour of the goddess. Durán (*ibid*, p. 234) says

When they reached the spot where the two stood at the summit, those who had ascended with him stood to one side while those on top pushed him. He fell from the poles with a mighty crash and was shattered to bits. They were like fruit falling from a tree—a particularly realistic reenaction the Xocctluetzi, the "fruit falls" ceremony of the previous month.

Once he had fallen, others came to behind him, and his blood was caught in a small bowl. All the victims were sacrificed in the same manner. When the sacrifice had ended, the blood of the victims was carried out in a bowl. This container was covered with red feathers and was set before the Mother of the Gods (Toci)... the wan who impersonated the goddess descended. He wet his finger with that human blood and licked his finger with his mouth... (This was symbolical fecundation. After that, he imitated intercourse with Cinteotl). This rite was called the Nitizapaloo, which means the Tasting of Chalk. This ceremony of the "eating of the earth" was very common at solemn rites especially during the Feast of Ochpaniztli (The Feast of Sweeping).

During the same month of Ochpaniztli, Chicomecoatl the most important Aztec maize goddess was honored with a special ceremony which involved decapitation of her impersonator (Durán, 1371, p. 226) or killing her by shooting an by arrow in her throt (oCstumbres 1945: 40).

Durán (*ibid*) stated that

When the people had gathered, the girl was offered incense again, no less solmenly than on the provious day. Then she was cast upon the piles of ears of corn and seed and decapitated. Her blood was gathered in a small bowl, and the wooden goddess was sprinkled with it. All the chamber was sprinkled with it, and so were the offerings of ears of corn, chili and squash, seeds and vegetables, then the priests donned her skin. On it were placed all the garments the girl had worn —her tiara on his head, her ears of corn on his neck and hands. He was presented to the public while the drums sounded and all danced, led by the man dressed in the skin of the young girl and the robes of the goddess. She had been honoured only to be slain to the glory and honour of the deity.

Durán mentions that afterwards all the lords and noblemen entered and that the ruler gave them presents and that the same was done to all the captains and warriors of the armies and forces... The shooters or archers took up their arms and donned the costumes of the gods Tlacahuepan, Huitzilopochtli, Titlacahuan, the Sun, Ixcozauhqui, and the Four Dawns. Then they gathered their bows and arrows. Captives and prisoners of war then appeared who were crucified upon a high scaffolding which stood there for that purpose. Their arms and legs extended, they were all bound to one board or another. Then the archers dressed in the divine garb shot them with great fury. This was the sacrifice of the goddess. (Durán, 1971; p. 227).

In this celebration there is obviously a mixture of agriculture, and war.

4) In Quecholli, dedicated to the hunting, warrior and a star god Mixcoatl, Yoztlamiyahual, an earth goddess whose name may be an epithet of Itzpapalotl or Chimalman-Coatlicue was beheaded; she is associated with Mixcoatl (Durán 1967: 1:76).

Durán (1971, p. 147-148) says that during the feast of Camaxtli (god of hunting), the dignataries and priests of the temple took charge of a man and a woman. The woman was given the name Yoztlamiyahual, and the man was called Mixcoatontli, and both were dressed in the raiment of the gods they represented. . . . These (two) were taken out in public, and the people paid homage to them. Once their public appearance ended. . . . then they took the woman and knocked her head four times against a large rock which stood in the temple. This rock was known as *teocomiltl*, which means "divine pot". Halfconscious, before she had died of the blows, her throat was slit as one cuts the throat of a lamb. And her throat flowed upon that rock. Once she was dead, she was decapitated, and the head was carried to Mixcoatontli, who took it by the hair and then went to stand in the midst of his attendants. . . ." It is interesting that on the feast day to the god of hunting the striking off of the head was related to females rather than males. Our belief is that there exists a close association between the female sacrificial victims and hunting, and in particular that of roe-deer. Thus the fertility inherent in the female human is mirrored with the fertility of the animal kingdom as a whole.

5) In Izcalli, dedicated to the fire, "two women" were slain and skinned in a ritual that typically belongs to the "month" Ochpaniztli (Motolinía 1970: 33).

Tearing off the heads of animals and people was a common way to honour the gods e.g. during the feast to Tezcatlipoca. "Since all of them had their shrines in their houses, where they kept the images of this god and of many others, on this day they decorated this image and offered it perfumes, flowers and food, and sacrificed quail before it, tearing off their heads. This not only the lords and leading men did, but all the people to whose attention this festival came: and the same was in the calpulcos and on all the pyramids. All prayed and besought of this god that he grant them favours for [it was thought] that he was almighty. (Sahagún, 1950-1982, Bk., 2, p. 37). The fact that quail was the main oblation to Tezcatlipoca is understandable as he was the god of the night, linked with the earth. The quail (*zolin*) is a bird associated with the earth and night (Sullivan, 1982, p. 7).

Ceremonies to both Camaxtli and Huitzilopochtli also involved the beheading of quail and the blood used to feed the image of the deity.

Sahagún describes that in (1950-1982, Bk. 2, p. 38)

the sign called *ce tecpatl*, in the first house, they brought forth all the ornaments of Huitzilopochtli, they cleaned them and shook them out; and they put (them) in the sun. They said that this was his sign and that of Camaxtli. This they did at Tlacatecco. Here they set out, on this day, many kinds of food, very well cooked, like that which the lords eat. They presented all of them before his image. After they had remained there a while, the officials of Huitzilopochtli took them up and divided them among themselves, and ate them. And they also incensed the image offered it quail. They struck off their heads before it, so the blood should be shed before the image. And the lord offered all the precious flowers which the lords used, before the image.

(A well known page of *Codex Borgia* illustrates beheading of quails to Tonatiuh), According to Durán (1971, p. 227) the beheading of quail was an offering of poor people while the beheading of human beings was the offering of lords and noblemen.

Many a time have I asked the natives why they were not satisfied with the offerings of quail, turtledoves, and other birds which were sacrificed. They answered sarcastically and indifferently and those were offerings of low and poor men and that the sacrifice of human beings — captives, prisoners, and slaves — was the honoured oblation of the great lords and noblemen.

Whether Durán's informants gave him a quick answer or not we will never know, what is evident is that every offering was charged with symbolism appropriate to the deity they were celebrating. However, human sacrifices were of course the most valuable offering to the deities.

The former is an example of both folk and elite beliefs, and especially of their economic possibilities, asking the god to grant them favours.

In San Pablito in the modern state of Puebla, even up to the present day, people behead chicken and turkeys at the beginning of the rainy season. The blood is poured onto the earth with the intention to fertilize the earth. Phillip Blacklee (personal communication, 1988) has told one of us that in England, farmers put cattle blood in the earth, also with the belief that the blood nourishes the earth. The spilling of blood is believed to act as a fertilizer for the earth. And it seems to be common practice all over the world, as well as the custom

of beheading victims and animals for the gods with agricultural intentions. The ancient Mexicans considered that blood had basically a nourishing affect. These effect lasted for a limited period of time and it had to be repeated throughout the year. As has already been mentioned, the blood that came out from the decapitated victims was used as a symbol of fertility, especially that of women.

To sum up, the victims of sacrifices beginning with decapitation during the festivals of the solar year were typically women or children and impersonators of earth and rain deities: the Tlaloque; earth or earth and moon deities: Toci, Yoztlamiyahual, Xilonen; and maize and germination deities: Chicomecoatl (and perhaps Xilonen). Every one of them was closely related to agriculture and fertility. In the codices, two more goddesses are related to beheading. First there is Xochiquetzal (*Codex Borbonicus*: 19) [fig. 2] again, whom we have seen is related with the ballgame. In myth, she is the one who had illicit sexual intercourse in the paradise of Tamoanchan; the tree symbolizing the union between the original creator couple and the creatures shattered and the creatures were expelled on earth, where Xochiquetzal gave birth to Cinteotl. She was also the first woman who died in childbirth (*Historia de los mexicanos...* 1966: 33-4; *Historie...* 1905: 33). In some places she is called Itzpapalotl (*Codex Vaticanus A*: pl. 43-4) and in *Tonalámatl Aubin*: 15, this deity is depicted facing a shattered tree and a decapitated man.

Among the animals which were decapitated, there are the quails; beheaded to nourish the sun (e.g. *Codex Borgia*: 71) possibly because their white-dotted gray plumage represented the nocturnal sky that is overcome by the sun every morning. There is also a link with agriculture for quails are a great danger for the recently sown fields, since they eat the grains. They endanger the birth of maize and also of men. According to the *Leyenda* (1945: 121), when Quetzalcoatl went to the underworld to get bones in order to create man again, when he down the bones fell on the ground and were pecked by quails. Now bones and seed are equivalent. In the *Leyenda*, man was made from ground bones, and in Maya-Quiché tradition, from ground maize.

BIBLIOGRAPHY

Antigüedades de México basadas en la recopilación de Lord Kingsborough, 1964-1967 Ed. by J. Corona Núñez, 4 vols., México, D. F.

- BAQUEDANO, Elizabeth, *Aztec death sculpture*. Ph. D. dissertation. Institute of Archaeology. University College. University of London. London. 1989
- BRODA, Johanna, "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo de culto en los cerros de Mesoamérica" in *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*. Eds. J. Broda, S. Iwaniszewski, L. Maupomé. 1991
- Codex Borbonicus*, Bibliothèque de l'Assemblée Nationale, Paris, ed. by K. A. Nowotny, Codices Selecti 44, Graz. 1974
- Codex Chimalpopoca*. Die geschichte der Konigreiche von Colhuacan und Mexico. Ed by Walter Lehmann. Quellenwerker zur alten Geschichte Americas 1, Stuttgart, Berlin. 1938
- Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los Soles*, Ed. Primo F. Velázquez, facs., México, D. F., UNAM. 1945
- Codex Magliabechiano* CL XIII, 3 (B.R. 232), Anon. Vida de los Yndios, Biblioteca Nazionale di Firenze, Ed. by F. Anders, facs., Codices Selecti 23, Graz. 1970
- Codex Nuttall*, facsimile of an Ancient Mexican Codex belonging to Lord Zouche of Haryngworth, England, Ed. by Zelia Nuttall, Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Cambridge, Mass. 1902
- Codex Vaticanus 3773 (Codex Vaticanus B)*, Biblioteca Apostólica Vaticana, Ed. by Ferdinand Anders, facs., Codices Selecti 36, Graz. 1970
- Codex Vindobonensis Mexicans 1*, in *Antigüedades de México*, 4:51-183 (Costumbres, fiestas enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de Nueva España), Ed. by F. Gómez de Orozco, in *Tlalocan* 2, 1:37-63. 1945
- DURÁN, fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España y Islas de Tierra Firme*, escrita en el siglo xvi. Ed. A. M. Garibay K. 2 vols., México, D. F. 1967
- DYCKERHOFF, Ursula and Hanns J. Prem (Eds.), *Le Mexique Ancien*, 1987 · Paris.
- GAMIO, Manuel, "Investigaciones Arqueológicas en México, 1914-1915", in 1915 ICA; Washington (p. 125-133).
- GARIBAY K., Ángel María, *Teogonía e historia de los mexicanos: tres opúsculos del siglo XVI*, México. 1965
- GONZÁLEZ RUL, Francisco, "Un Tzompantli en Tlatelolco", en *Boletín del INAH*, 13:3-5. 1963

- GRAULICH, Michel, "Ochpaniztli, la fête des semailles des anciens Mexicains", en *Anales de Antropología*, 18, 2:59-100.
- 1983 "Myths of Paradise Lost in Pre-Hispanic Central", in *Current Anthropology* 24, México, 5:575-588.
- 1988 "Double Immolations in Ancient Mexican Sacrificial Ritual", in *History of Religions* 27, 4:393-404.
- s.d. "Les grandes statues azteques dites de Coatlicue et de Yollotlicue", in *Hommage a Pierre Duviols* (in press).
- s.d.b. The Aztec festivals of the Rain Gods, in *Indiana* (in press).
- HELFRICH, Klaus, Menschenopfer und Totungsrituals im Kunst der Maya, 1973 Monumenta Americana 9, Berlin.
- HELLMUTH, Nicholas, "The Escuintla Hoards, Teotihuacan Art in Guatemala", in *FLAAR Progress reports* 1,1, Guatemala City.
- 1965 "Historia de los Mexicanos por sus pinturas, en Teogonía e Historia de los mexicanos", *Thes Opúsculos del siglo XVI*, Ed. A. M. Garibay K., México, D. F.
- 1905 "Histoyre du Mexique, Manuscrit français inédit du XVIIe siècle", Ed. by E. de Jonghe. In *Journal de la Societé des Américanistes de Paris*, 2:1-42.
- ICHON, Alain, *La religion des Totonagues de la Sierra*, Paris, 1969.
- KRICKEBERG, Walter, Das mittelamerikanische Ballspied und seine religiöse Symbolik, in *Paideuma*, 3:118-30
- 1950 "Bauform und Weltbild im alten Mexico", in *Paideuma*, 4:295-333.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Du miel aux cendres, Mythologiques* 2, Paris, 1966.
- Leyenda de los Soles*, see *Codex Chimalpopoca*.
- LUMHOLTZ, Carl, *El México desconocido*, 2 vols., México, D. F., 1960.
- MOSER, Christopher L., "Human Decapitation in Ancient America, Studies", in *Pre-Columbian Art and Archaeology* 11, Dumbarton Oaks, University of Harvard, Washington, D.C.
- MOTOLINÍA, fray Toribio de Benavente, *Memoriales e historia de los indios de la Nueva España*, Madrid.
- 1984 POMAR, Juan Bautista, "Relación de Texcoco", en A. M. Garibay K., *Poesía Náhuatl*, vol. 1, México, D. F.
- 1950 *Popol Vuh, the Sacred book of the Ancient Quiche Maya*, Ed. by A. Reinos, University of Oklahoma Press, Norman.

- SAHAGÚN, fray Bernardino de, *Florentine Codex, General History of the*
1950 *Things of New Spain*, Ed. by Arthur J. O. Anderson and Char-
1969 les E. Dibble, 12 vols. The School of American Research and
the University of Utah, Santa Fe, New Mexico.
- Historia general de las cosas de Nueva España*, Ed. A. M. Garibay K.,
1958 4 vols., México, D. F.
- SELER, Eduard, "Das Tonalamatl der Aubinschen Sammlung und die
1890 verwandten Kalenderbücher", in *Actes du 7e Congres Internatio-*
nal des Americanistes (Berlín 1888: 521-735.
- Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach -und Alter-*
1902-1923 *tumskunde*, 5 vols., Berlin.
- TEZOSÓMOC, Fernando Alvarado, *Crónica mexicana precedida del Códice*
1878 *Ramírez*, México, D. F.
- Tonalamatl Aubin*, see Seler.

TEZCATLIPOCA O QUETZALCÓATL: UNA DISYUNTIVA MÍTICO-EXISTENCIAL PRECOLOMBINA

PATRICK JOHANSSON K.

Los caminos de la existencia están hechos de encrucijadas. Lugares de encuentros y separaciones, de convergencia así como de divergencia, de meditación, de espera, de revelaciones o apariciones, las encrucijadas son centros neurálgicos donde se define el destino de los individuos y las colectividades. Todas las culturas del mundo han presentado la importancia simbólica de las encrucijadas, y en los horizontes más distintos se edificaron altares, templos, obeliscos en la convergencia de ejes cardinales o en las encrucijadas. En el México precolombino, el descenso en la dimensión sustancial del inframundo se situaba en los cruces de ejes cardinales o de caminos donde merodeaban por las noches, las terribles *Cihuateteto*.¹

Al llegar a una encrucijada ya sea real o figurativa, el hombre ejerce su trágica facultad de escoger o encuentra, como Edipo, su destino fatal. Hay encrucijadas que desaparecen a medida que uno avanza en el espacio o en el tiempo, dejando resuelto el problema "crucial" de la decisión. Otras quedan grabadas en el alma como estigmas imborrables de una hiriente incertidumbre, irreversiblemente pretérita.

Conmemoramos el año pasado el 500 aniversario de la "invención" de América por los españoles, acontecimiento que colocaría, algunos años más tarde, a los indígenas mexicanos en el punto "crucial" de un encuentro con su destino histórico. Los que aquí esperaban *su* destino vieron llegar *el* destino bajo la engañosa apariencia de los hombres de Castilla, seres de otras tierras, de otro tiempo. El engaño duró poco, pero suficientemente para que fraguara en el espacio mítico-histórico de Veracruz, el futuro de México.

El mexicano de hoy lleva en lo más profundo de su ser la huella cruciforme de un desarraigo cultural. Basta con escuchar la aseveración clásica tocante a la llegada de los españoles para convencerse de ello:

¹ *Cihuateteo*: mujeres muertas en el parto y divinizadas.

“¡ellos nos conquistaron!” o “ellos nos vinieron a conquistar”. Estas lapidarias declaraciones de una impecable lógica sintáctica encierran sin embargo una dolorosa ambigüedad semántica. En efecto, el sujeto del verbo, “ellos”, es también parte constitutiva del complemento de objeto “nos”. Los caminos españoles e indígenas convergieron hace ya casi cinco siglos pero la gramática no conoce el mestizaje, y el referente de “nos”, el alma mexicana de hoy, sigue siendo una cruz donde dos caminos se atraviesan sin encontrarse.

Dos ejes culturales cardinalmente divergentes se aproximaron, tangencialmente en 1517 con los “roces” entre los hombres de Grijalva y los indígenas, y se encontraron luego en una trágica ortogonalidad a partir de 1519 cuando los españoles penetran el “corredor” mítico de *Tlillan, Tlapallan*,² hoy Veracruz, generando lo que se conoce como el trauma de la Conquista. Entonces se realiza el “cortocircuito” entre dos maneras distintas de percibir el mundo. Un saber desiderativo, todavía sentido en carne propia y *vivido* en la simbiosis que une entrañablemente el hombre a la naturaleza se ve fulminado por un conocimiento tan perspectivo como prospectivo que aleja, en términos afectivos, el europeo de una realidad objetivada a la que se quiere imponer. Un mundo relativamente *estático*, mecido por la iteración rítmica de un tiempo cíclico se ve penetrado por otro, *dinámico*, recién librado de la gravedad espacio-temporal característica de la Europa Medieval. Un mundo que *espera* el regreso de un dios desterrado se tropieza con un mundo que *avanza*, en el tiempo y en el espacio, hacia un horizonte geográfico y eidético que proyecta la fría trascendencia de su conocimiento. El mito enfrenta la historia. El *pasado*, matriz eterna de la duración cíclica se ve embestido por el *futuro*, espejismo fugaz del tiempo lineal. Más que dos mundos, dos *tiempos* se encuentran.

La encrucijada traumática que define, a partir de la Conquista, el destino histórico de México cobra una importancia mayor todavía cuando recordamos que fue precedida por otra situada en la atemporalidad del mito indígena precolombino que determinó precisamente el destierro de Quetzalcóatl y la espera subsecuente de su retorno.

Mucho antes de la Conquista, en un momento impreciso de su devenir evolutivo, los pueblos nahuas habían llegado a una encrucijada en la que divergían los caminos de la existencia. En efecto, en lo más profundo de su psique, el hombre de Anáhuac, presintiendo el efecto desgarrador de la conciencia “intelectiva” sobre la dulce ataraxia que representaba una vida simbiótica en el seno de la madre naturaleza,

² *Tlillan, Tlapallan*, “lugar de lo negro, de lo rojo” es decir donde nace el sol.

había plasmado esta difusa disyuntiva en un mito donde, bajo la figura de númenes antagónicos, se articulaba una dialéctica existencial.

La gesta mítica que narra el encuentro de Quetzalcóatl con Tezcatlipoca estructura verbalmente la angustiada disyuntiva del indígena frente a modalidades divergentes de vivir el mundo. Define una opción cultural y expresa el difuso sentimiento de culpabilidad que conlleva el hecho de haber escogido. Este sentimiento generó de hecho una espera, eslabón psicológico que vinculó homológicamente dos encrucijadas, dos etapas del tiempo y encadenó inexorablemente los nahuas a su destino.

El encuentro de 1519 en Veracruz determinó el camino indígena hacia la "crucial" y mestiza indeterminación cultural de hoy. Sin embargo, en la noche del tiempo, en la proyección desiderativa de un mito, los mexicanos habían escogido . . . otro camino.

Cuando los españoles aparecen en el horizonte geográfico y cultural de México, en los albores del siglo xvi, los pueblos nahuas se encuentran en la relativa inestabilidad psicológica de una *espera*. Aunque los acontecimientos posteriores y una visión perspectiva (retrospectiva) de los hechos tendiente a arraigar y justificar la llegada de los europeos en el pasado mismo de los indígenas, hayan sesgado notablemente el sentido de esta espera y de todas las profecías que giraban en torno a ella, es un hecho que el equilibrio socio-religioso de Anáhuac está perturbado por la amenaza de un regreso inminente de Quetzalcóatl.

El pavor que resiente Motecuhzoma al tener que enfrentar al dios, y el engaño subsecuente que sufre cuando llega Cortés son sin duda algunos elementos importantes en los mecanismos de la Conquista.

Conviene ahora considerar los hechos míticos que determinan esta espera y atañen específicamente a dos de los númenes más importantes del mundo náhuatl: Quetzalcóatl y Tezcatlipoca. En efecto, las peripecias del enfrentamiento entre estos dioses llenan de significado el vacío angustiado de la espera y esbozan en la dimensión mítica, los antagonismos existenciales que sacudían la sociedad náhuatl mucho antes de la llegada de los españoles.

Las fuentes proveen tres variantes (complementarias) de este mito fundamental en el *Código Florentino*,³ *Los Anales de Cuauhtitlán*⁴ y *La Historia de los Mexicanos por sus pinturas*⁵ que analizaremos aquí a

³ *Código Florentino*, Fac-simile por el Gobierno de la República Mexicana, Giunta Barbera, México, D. F.

⁴ *Anales de Cuauhtitlán*, in Lehmann, Walter, *Die Geschichte der Konigreiche von Colhuacan und Mexico*, Verlag W. Kohlhammer, Berlín, 1979, p. 330.

⁵ *La Historia de los Mexicanos por sus pinturas*, en *Teogonía e Historia de los Mexicanos*, México, Editorial Porrúa, 1979.

fin de percibir en el horizonte mítico indígena el sentido profundo de la evicción de Quetzalcóatl por Tezcatlipoca y las modalidades reveladoras de su huida.

Esta formalización verbal del mito se arraiga a su vez en una dimensión más profunda donde se borran los atributos específicos correspondientes a la cultura náhuatl y aparecen, en términos más generales, los fundamentos antropológicos de la presencia humana al mundo. Buscaremos en esta dimensión las primeras semillas actuacionales de la gran saga de Quetzalcóatl.

1. RAÍCES PROFUNDAS

El desequilibrio cada vez más marcado entre la presencia fisiológica del hombre en el mundo y la percepción siempre más consciente que tenía de él, lo llevó a plasmar en el difuso espesor mítico agudos cuestionamientos correspondientes a su incipiente trascendencia. Oscuras pulsiones se vieron así articuladas sobre estructuras verbales y “ordenadas” en secuencias narrativas. Los determinismos de la adaptación evolutiva del hombre a su medio generó constantes reestructuraciones de los mitos que dejaron en el meollo de la fabulación verdaderas “estratigrafías”, pruebas de su vitalidad. Para poder comprender el significado profundo del mito que aquí nos interesa, conviene remontar hasta los esquemas actuacionales más profundos que entraña el texto.

A. *El desgarre ontológico del hombre*

La lenta y progresiva emergencia somato-psíquica de la conciencia en las tinieblas biológicas del antropoide consagra este último como *hombre* e instaura así mismo la trágica dualidad ontológica que será su condición: *ser* y verse en el acto de *ser*. Se plantea entonces la ambivalencia entre la presencia inmanente del hombre en el mundo mediante su dimensión corporal y su enajenación relativa por la trascendencia que representa su conciencia. Esta aparición de la conciencia constituye de alguna manera “el parto” del hombre como tal en el ámbito existencial.

Una distinción radical entre “existencia” y “vida” resulta imprescindible aquí para poder aprehender en una justa perspectiva la lidia mítica náhuatl entre las fuerzas diurnas y nocturnas, entre la luz y las tinieblas, entre Quetzalcóatl y Tezcatlipoca. Como lo indica claramente la etimología, *existir* es: *salir de...* (*ex-stare*). El “parto” del hombre

al mundo mediante la luz de su conciencia representa más el “exilio” de una totalidad íntima donde el ser bañaba en una unidad biológica preconsciente que un nacimiento tal y como lo consideramos hoy en día, es decir, como feliz comienzo de la existencia. La lengua náhuatl distingue claramente la vida *yoliztli* de la existencia *nemiliztli* o *nemi* en su aspecto verbal utilizado con más frecuencia, y que encontramos también en la expresión *nehnemi*: “andar”.

Ahora bien en náhuatl “pensar” se dice *nemilia* es decir *nemi* “existir” con una partícula aplicativa *-lia*. De estas analogías lingüísticas altamente significativas deducimos que “existir” es “andar” con todo el aspecto dinámico que el término implica, pero sobre todo “pensar” lo que establece de manera muy clara los dos polos esenciales de la dialéctica náhuatl: el ser inmanente al mundo que *es* y el ser pensante enajenado que *existe*. La lengua náhuatl confirma aquí implícitamente el postulado de Jacques Lacan: “Soy donde no pienso, pienso donde no soy”.

Es muy probable que en los primeros tiempos el hombre haya considerado como nefasto el intelecto incipiente que lo alejaba de sí mismo y del mundo. El indígena náhuatl, como todos los hombres del mundo, luchó ritualmente contra esta evolución inexorable sobre el eje de la existencia que lo arrancaba verdaderamente a la intimidad primordial. Mediante danzas miméticas “camaleónicas” con carácter eminentemente dionisiaco⁶ buscó confundirse con la naturaleza, descender en lo más profundo de su cuerpo que era, de alguna manera, la co-extensión más accesible para él, del mundo ya dramáticamente ob-jetivo. Trató de borrar la conciencia hiriente con trances dionisiacos pero progresivamente asumió su papel humano de exiliado y equilibró, en la sociedad indígena precolombina que conocemos, el magnetismo nostálgico de la intimidad materna, y el llamado de la luz.

El mito cosmogónico del nacimiento de Huitzilopochtli, de su madre Coatlicue, la tierra, así como el de Quetzalcóatl según lo indica Torquemada, corresponden a esta trágica emergencia de la dualidad, y evocan en sus estratos más profundos la aparición de la luz:

Coatlicue se encontraba barriando en el monte Coatepec, cuando descendió del cielo una bola de plumas. Ella recogió y se la puso abajo del huipil quedando así preñada. Tras vencer el antagonismo nocturno que representa Coyolxauhqui (la luna) y los Centzon Huitznahuas (las estrellas) nace Huitzilopochtli, la luz de la *existencia*, desde las profundidades telúricas de Coatlicue.

⁶ Dionisiaco: Tendencia estética donde predomina una fusión en la ebriedad de lo inconsciente.

Por otra parte según Torquemada:

...andaba barriendo Chimalma, halló de un chalchihuitl (...), lo tragó y de esto se empañó, y así parió el dicho Quetzalcóatl.⁷

Esta modalidad de nacimiento es atribuida a Huitzilopochtli por la mayoría de las fuentes, pero el hecho de que sea Huitzilopochtli o Quetzalcóatl el que nace es irrelevante puesto que lo que nace de las profundidades íntimas de la tierra madre es la *existencia* en sí:

Los antagonismos luz/tinieblas, existencia/esencia se estructuran aquí míticamente distinguiendo además la tierra-madre y el cielo-padre que la fecunda. Podríamos establecer hasta este punto un cuadro de antagonismos:

Esencia: <i>Yoliztli</i> (o vida)	Existencia: <i>nemiliztli</i>
Coatlícue madre-tierra	Huitzilopochtli o Quetzalcóatl padre-cielo

B. *Mutación de la oposición primordial esencia/existencia en ritmicidad cíclica alternativa*

Los hombres pugnaron probablemente mucho tiempo mediante rituales dionisiacos por reintegrarse a la intimidad primordial, pero al asumir finalmente la existencia fuera de ella, transformaron esta oposición ontológica desgarradora fundamental, y la convirtieron en una sucesión rítmica de noche y de día, de muerte y de vida, estructurando así míticamente el tiempo. El muy conocido mito náhuatl de la creación del sol⁸ establece esta ritmicidad temporal: Nanahuatzin y Tecciztecatl, el águila y el tigre se arrojaron al fuego para consagrar las dos vertientes del tiempo: el día y la noche.

Entre estas dos entidades que se equilibran los dioses se preguntan:

*¿Quen yez teteoyé? Cuix onlatocazque, onteixtin yuh ilanextizque?*⁹

“¿Cómo será oh dioses? ¿Acaso ambos han de reinar? ¿Ambos han de brillar igualmente?”

⁷ Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana*, México, UNAM, t. III, p. 125.

⁸ *Códice Matritense*, fol. 161, 55 q.

⁹ *Ibid.*

Los dioses hieren al astro de la noche lanzándole un conejo en la cara. *Ehecatl* el viento (Quetzalcóatl) da muerte a las tinieblas, a los dioses, y sopla para hacer avanzar el sol.¹⁰ La evolución del hombre hacia la luz dinamizará la existencia.

La preponderancia de la luz en el dinamismo universal se manifiesta aquí claramente. El tiempo que brotó de la *sustancia* (Tecciztecatl y Nanahuatzin se lanzaron en las ígneas entrañas de la tierra) la trasciende ahora en su movimiento cíclico.

Esencia: <i>Yoliztli</i> (o vida)	Existencia: <i>nemiliztli</i>
Coatlicue	Huitzilopochtli o Quetzalcóatl
madre-tierra	padre-cielo
sustancia	tiempo

C. Desprendimiento "centrífugo" del vector existencial

En esta ciclicidad temporal la luz de la conciencia se vuelve cada vez más ponderosa y provoca un día el "desprendimiento" de una existencia humana que tiende cada vez más a rechazar la oscuridad y afirmar la preeminencia de la secuencia luminosa: Quetzalcóatl, principio de luz, desciende en las entrañas de la tierra, en el mundo de los muertos, el reino de Mictlantecuhtli, recoge unos huesos y, al sangrar su miembro sobre ellos, crea al hombre.¹¹ Mediante esta acción fecundadora. Eros extrae al hombre de Thanátos. La existencia humana brota de la muerte, se desprende de la temporalidad cíclica absoluta en una secuencia lineal relativa, vectorializada, orientada hacia la luz eterna, hacia el progreso.

Esencia: <i>Yoliztli</i> (o vida)	Existencia: <i>nemiliztli</i>
Coatlicue	Huitzilopochtli o Quetzalcóatl
madre-tierra	padre-cielo
sustancia	tiempo
Thanatos	Eros

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ "Leyenda de los dioses", in Lehmann, *Die geschichte der Konigreiche von Culhuacan und Mexico*, Berlin, Verlag Kohlhammer, 1979, p. 330.

En esta lucha vectorial “progresista” para desprenderse de la gravedad sustancial (regresiva), se oponen en el ámbito del conocimiento y de la expresión cultural, los polos de la *inmanencia* que busca integrar analógicamente e intuitivamente el hombre al todo en un *sentir* del universo, y de la *trascendencia* que acentúa cada vez más la distancia perspectiva con el mundo ya objetivado para una mejor *comprensión*.

En el ámbito artístico la nitidez formal “apolínea” disputa la preponderancia expresiva a la difusión caótica de la ebriedad dionisiaca. En la dimensión existencial, el *comprender* se impone cada vez más al *sentir*.

En términos generales una oposición manifiesta se establece en los limbos de la psique indígena entre la *esencia* y la *existencia* y se traduce en los distintos ámbitos de la cultura náhuatl y más específicamente en el horizonte mítico, por un antagonismo latente entre Tezcatlipoca y Quetzalcóatl, entre las pulsiones de regresión esencial y el impulso evolutivo de progresión existencial, entre el *sentir* y el *comprender*.

En la estela de cada vector siguen otras oposiciones que forman el cuadro global antagónico siguiente:

Tezcatlipoca (o todos los númenes vinculados con la noche).	Quetzalcóatl
Esencia	Existencia
Tierra	Cielo
Madre	Padre
Sustancia	Tiempo
Tinieblas	Luz
Thanatos	Eros
Inmanencia	Trascendencia
Dionisismo	Apolinismo
Sentir	Comprender

Mientras la figura de Quetzalcóatl y su función mítica están claramente esbozados, Tezcatlipoca emerge, en tiempos clásicos, de un magma de divinidades nocturnas y telúricas. *Tezcatlipoca* “humo del espejo”,¹² es en una perspectiva existencial, el numen des-estructurante por excelencia, es la noche y el viento (*in yohualli in Ehecatl*), lo im-

¹² La traducción usual de *Tezcatlipoca* como “espejo que humea” nos parece errónea; de hecho, literalmente *Tezcatlipoca* es “humo del espejo”. La distinción es importante puesto que opone radicalmente lo difuso de Tezcatlipoca a la nitidez de Quetzalcóatl.

palpable, lo invisible, la difusión del ser en la noche primordial; es según lo indica Torquemada “el ánimo del mundo”,¹³ la vida suprema (*yoliztli*) del ser. Es la totalidad del mundo natural frente a los contornos individuales más marcados de Quetzalcóatl.

D. Reconducción socio-ontológica del mito

Más allá de su función cósmica como luz y vertiente diurna de la vida, Quetzalcóatl se percibe también como la encarnación mítica de una pulsión evolutiva del ser en la dimensión terrenal y más aún, como la personificación de un deseo progresista y transformador propiamente humano. Quetzalcóatl, como lo ha subrayado Miguel León-Portilla,¹⁴ es el numen civilizador por excelencia, noción plenamente expresada en el concepto de *Toltecayotl* como la *acción transitiva* del hombre sobre su medio natural.

La versión del mito que opone Quetzalcóatl a Tezcatlipoca contenida en el *Códice Florentino*, manifiesta claramente la presencia estructurante del hombre en el mundo: el templo de Quetzalcóatl es muy alto y estrecho:

*cenca huecapan, cenca cuauhtic...*¹⁵

los toltecas sujetos del mismo Quetzalcóatl son gente de acción:

... ahcan in hueca quichihuaya, huel iciuhca acihuetziya in campa huia, auh inic cenca totocaya motocayotia tlancuacemilhuime...

ningún lugar era demasiado distante para lo que hacían, rápido llegaban donde iban (...) por eso lo llamaban *Tlancuacemilhuime* (los que hacen trabajar sus rodillas todo el día).¹⁶

Desde el Tzatzitepetl, Quetzalcóatl da sus instrucciones, dicta las leyes, organiza la vida de una especie de paraíso existencial donde abunda la comida, la belleza, la felicidad en el marco de una religión donde el numen civilizador lleva la batuta.

La pluralidad “estratigráfica” del mito entraña precisamente la mutación progresiva de un esquema actuacional primordial desde un ámbito cósmico hacia una dimensión socio-existencial: Quetzalcóatl sím-

¹³ Torquemada, t. III, p. 68.

¹⁴ Miguel, León-Portilla, *La Filosofía Náhuatl*, México, UNAM, 1979, p. 308.

¹⁵ *Códice Florentino*, lib. III, cap. 3.

¹⁶ *Ibid.*

bolo de luz y de fecundidad pasa a ser sutilmente y sin abandonar sus atributos míticos originales, un símbolo de humanización del mundo, de acción del hombre sobre el medio natural. Quetzalcóatl es de alguna manera un Prometeo mexicano.

La disyuntiva entre la posibilidad de una presencia activa "creativa" del hombre en la tierra y su integración pasiva al orden natural se expresa aquí en la lucha entre los númenes antagónicos que representan en los limbos míticos dos opciones de presencia humana al mundo. Quetzalcóatl es Prometeo y la Toltecayotl es el trabajo que humaniza la naturaleza. Tezcatlipoca representando lo contrario.

El trabajo es el acto humano por excelencia, la expresión concreta de la inteligencia y de la libertad. Implica, como decía Bergson, el exilio cada vez más determinante del instinto. El trabajo es también una transformación inteligente del mundo natural, promueve el utensilio como medio de un fin proyectado e instaura una cadena de mediaciones que da un *sentido* a la *relación* en sí. Con el trabajo el hombre tiende su red relacional sobre el mundo, penetra la materia con la inteligencia y la *espiritualiza*, se proyecta sobre el *objeto*, y sale de sí mismo, es decir "existe". Con el trabajo, el hombre-espíritu (inteligencia) se impone al hombre biológico. En la misma línea de acción *prospectiva* Quetzalcóatl es también el dios de los mercaderes (junto con Yacatecuhtli),¹⁷ es decir uno de los motores del progreso material en la tierra, del avance lineal sin meta específica que transforma en fines los medios, y crea la ilusión de la felicidad en la tierra. Quetzalcóatl permite olvidar la inexorable ciclicidad cósmica en la que la existencia debe sumergirse en la esencia-muerte para resurgir de nuevo. Quetzalcóatl, verdadero Cristo prehispánico busca redimir el hombre de la muerte y librarlo de la gravedad sustancial.

El hombre náhuatl, sin embargo, no se dejó arrastrar tan fácilmente sobre el camino de la enajenación existencial... Quetzalcóatl tuvo que enfrentarse a Tezcatlipoca.

2. LA GESTA DE QUETZALCÓATL

El mito fundamental que opone estos dos protagonistas del mundo religioso azteca se expresa como lo señalamos anteriormente en las variantes narrativas del *Código Florentino*, de los *Anales de Cuauhtitlan*, así como en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*. Las dos prime-

¹⁷ Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España*, México, Porrúa, 1957, t. I, p. 61.

ras están redactadas en náhuatl y constituyen fuentes de primera mano, mientras que la tercera ve los mecanismos actuacionales de la gesta mítica seriamente afectados por el carácter "informativo" que reviste el documento así como por el estilo altamente hispanizante de su transcripción.

En términos generales el mito se divide en dos partes principales: Primero evoca el encuentro de Quetzalcóatl con Tezcatlipoca. Luego describe las peripecias de la huida de Quetzalcóatl que a su vez se articula sobre dos tiempos distintos.

A. *Quetzalcóatl contra Tezcatlipoca*

"Quetzalcóatl vivía muy a gusto en Tula, siendo adorado por dios, pero como la verdad no se puede ocultar largo tiempo¹⁸ sucedió que llegó a Tula otro dios... Tezcatlipoca."¹⁹

Esta versión de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* algo críptica por la interpolación del recopilador, sitúa lapidariamente el encuentro. Los *Anales de Cuauhtitlan* añaden que Tezcatlipoca al presentarse delante el templo de Quetzalcóatl dice a sus criados:

Ca niquihtoa in nehuatl, ma ticmacati inacayo...

yo personalmente le hablaré, le daremos su cuerpo...

Los sirvientes le llevan el mensaje:

Ce ohualla telpochtli mitzmomaquifico auh mitzmotilico in Monacoyo.

Vino el joven Tezcatlipoca, vino a darte a mostrarte tu cuerpo.

A lo que responde Quetzalcóatl:

¿Tlein nonucayo?

¿Qué es mi cuerpo?

El diálogo se repite hasta que Quetzalcóatl accede a ver en su *espejo* su cuerpo monstruoso.²⁰

La oposición *espejo* (trascendencia) cuerpo (inmanencia), parece aquí clara y se abren dos posibilidades divergentes:

a) Se acentúa la trascendencia nulificando la dimensión corporal monstruosa.

¹⁸ Interpolación moralizante del transcriptor español.

¹⁹ "Historia de los Mexicanos por sus pinturas", en *Teogonía e Historia de los Mexicanos*, México, Porrúa, 1979, p. 114.

²⁰ Quetzalcóatl posiblemente asimilado a Nanahuatzin, tiene aquí un cuerpo buboso.

b) Se nulifica el poder perspectivo del espejo borrando la imagen (humo del espejo: *Tezcatl ipoca*) y realizando una difusión del ser en la totalidad biológica que representa el cuerpo.

El mito opta por la segunda posibilidad y Tezcatlipoca ofrece a Quetzalcóatl la bebida embriagante, el pulque, para realizar esta difusión del ser consciente en su dimensión fisiológica. Cinco veces beben Quetzalcóatl y sus servidores del brebaje. Recordemos aquí el significado telúrico de la cifra cinco que corresponde al centro de la tierra o a los cinco sentidos, totalidad del mundo sensible.

El canto de Quetzalcóatl después de la libación es también eminentemente significativo. Al dirigirse a su hermana, Quetzalcóatl le canta:

Nohueltiuh can tiya nemayan ti Quetzalpetlatl, in titlahuanacan.

¿Oh hermana mía, dónde fuiste en el transcurso del tiempo?
¡embriaguémonos!²¹

El cuestionamiento respecto al avance temporal y la regresión en la dimensión caótica de la ebriedad dionisiaca están aquí muy claros.

Adelante en el manuscrito Quetzalcóatl canta:

Ayectli itlapahual centonal nocallan ma nican ayaquen ya ma nican ohuican a ma ye a ma ye ni ya quehua tlallaque zan ya cococ tlacayotl o ica ninozcalia.

La cuenta de los días en mi casa no es buena, aquí nada es posible, es un lugar de dolor yo canto a la tierra, la humanidad es dolorosa y con ella crecí.

En otro canto dice:

Nechitquicatca yehua nonan an ya coacueye in teotl nipillo iyan nichoca iya ye an.

Me trajo mi madre, la diosa con falda de serpiente, soy su hijo, yo lloro.

La evocación de *Coacueye* (Coatlicue) diosa de la tierra corrobora el carácter telúrico de la fuerza antagonista.

Los servidores de Quetzalcóatl a su vez elevan el canto del cisne de los panegiristas del avance existencial:

*Aya techon cuiltonoca yehuan toteuchuan yehuan Quetzalcóatl ommo-chalchiuhpopohua cuahuil ye za catca tlapa ma tic ya iz can yehuan ma tichocacan ye an.*²²

²¹ Para la traducción de *nemayan* cf. *Diccionario* de Molina.

²² Paleografía de Michel Launey in *Introduction a la langue et à la Littérature Aztèques*, París, L'Harmattan, t. II, p. 98.

Nos había enriquecido él, nuestro Señor Quetzalcóatl, el árbol de jade, pero se rompió... ¡lloremos!

Además de dejar la *penitencia* que representaba la victoria de la naturaleza espiritual sobre su dimensión corporal, la *purificación* que manifiesta el deseo de limpiarse de la suciedad terrenal y una aspiración a la vida celeste, Quetzalcóatl tiene que dejar los elementos civilizadores de la Toltecatl antes de partir:

Ma ixquich... xictlatican in oticnextica in paquiliztli, in necuiltonolli, in ixquich taxa, totlatqui.

Escondan todo lo que descubrimos, placer, riqueza, todo nuestro haber, nuestros bienes.

Todo lo que tiene que abandonar Quetzalcóatl connota luz, progreso, fecundidad: el jade, el oro, las conchas, el coral, las plumas de su casa, los oficios artesanales, etc., recuerdan la dimensión celestial.

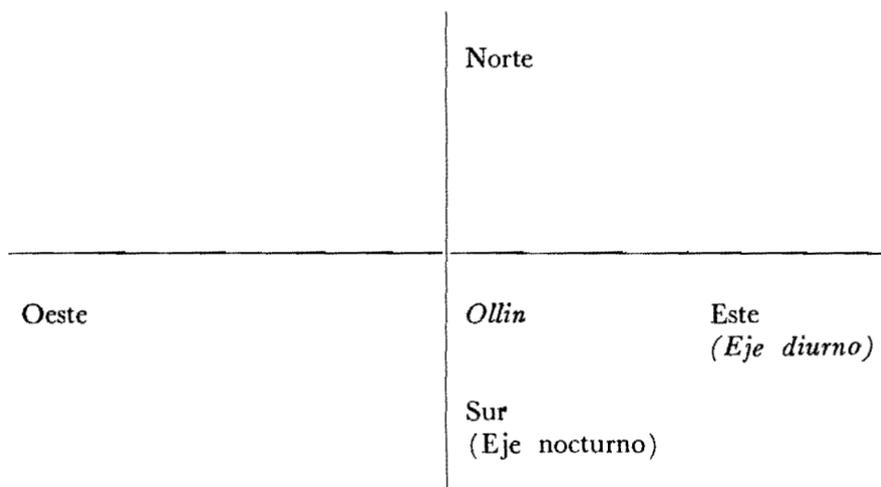
B. *La huida de Quetzalcóatl: una regresión*

Vencido por los maldicios de Tezcatlipoca, Quetzalcóatl tiene que partir, no sólo para dejar el lugar a las fuerzas de la noche sino también para realizar un viaje *regresivo* que lo va a conducir hacia el corazón de la tierra, hacia el centro del mundo, hacia el origen. La dimensión existencial que surgió en la intimidad de la vida tiene que reabsorberse, regresar a su raíz.

Quetzalcóatl sale hacia *Tlillan, Tlapallan*, lugar de lo negro, de lo rojo, hacia el Este es decir en el sentido contrario del recorrido solar. De hecho, el tiempo náhuatl se desplaza en el espacio según una secuencia cardinal muy precisa: El año "Caña" *Acall* asociado con el Este (luz y fertilidad) encabeza la primera trecena de un ciclo de 52 años. Sigue el año "Pedernal" *Tecpatl* espacialmente identificado al norte (tinieblas, muerte). Viene luego el año "Casa" *Calli* o sea el Oeste (vejez, femineidad). Por fin el año "Conejo" *Tochtli*, localizado al Sur, cierra el ciclo antes de que la solemne ceremonia del fuego nuevo dé un nuevo vigor al tiempo.²³

Este, Norte, Oeste, Sur. Los vectores cardinales se entrecruzan en un punto central donde empieza la verticalidad orientada hacia el corazón de la tierra.

²³ Soustelle, *L'Univers des Aztèques*, París, Hermann, 1979, p. 155.



En la cultura náhuatl la orientación cardinal hacia el Norte (horizontal) se encuentra asimilada a una verticalidad que lleva al corazón de la tierra, al mundo de los muertos y de la regeneración eterna. Es como si el eje Sur-Norte girara 90 grados en torno al eje fijo Este-Oeste para encontrarse orientado hacia la dimensión telúrica del mundo.

El hecho de que los rituales principales se realizaran generalmente al medio día o a la media noche confirma el carácter neurálgico del "centro", encrucijada en el tiempo o en el espacio donde se articula *ollin* "el movimiento".

Sin buscar extendernos aquí en demasía podríamos concebir que los dos ejes cardino-temporales eran móviles en el punto central *ollin*, y en un momento dado, moviéndose simultáneamente de 90 grados, se confundirían en una sola dimensión vertical, expresión misma de la sustancia primordial, anterior al tiempo.

Dos elementos parecen ir a favor de esta teoría:

1) El Este es referido generalmente como *Tlillan, Tlapallan* "lugar de lo negro, de lo rojo" colores radicalmente opuesto en el cuadro de valores nahuas prehispánicos. Ahora bien, vimos que el sol (mito de la creación del Sol) y la vida (mito de la creación del hombre por Quetzalcóatl) brotaron de la muerte. *Tlillan, Tlapallan* sería el lugar donde coinciden el negro y el rojo, la vida y la muerte. El Norte y el Este, sitios de lo negro y lo rojo se deben de haber "confundido" en el lugar del origen, cuando todavía no avanzaba el tiempo, cuando el mundo todavía no se desplegaba en los cuatro puntos cardinales.

2) El término utilizado en el mito cosmogónico de la creación del universo para referirse a la formación de la tierra es *momanca* "se extendió" o *uilamamanca* "su extensión". Esta extensión sería el despliegue cardinal de la intimidad sustancial en el espacio tiempo de la existencia.

Sea como fuere, si el curso del tiempo como lo indican las fuentes sigue la secuencia Este, Norte, Oeste, Sur, es decir en términos axiales Este-Oeste, Norte-Sur, el camino de Quetzalcóatl hacia el Este y luego hacia el Norte es un camino *regresivo*.

Quetzalcóatl realiza el camino inverso de la *manifestación*, de la existencia. Debe reabsorber el semen con el cual creó a los hombres, reinspirar el soplo con el cual dio movimiento al sol, a la existencia. Contra la corriente debe regresar al centro de la totalidad, en *Tlillan Tlapallan*, allá donde se realiza la reunión interna de la oscuridad y de la luz, en el reino de la indiferenciación, de la difusión del ser, en la matriz, en la atemporalidad de la sustancia.

El itinerario regresivo consta de dos partes: una dimensión *diurna* en la que Quetzalcóatl se aleja de su reino (Tula) dirigiéndose hacia el Este. Otra esencialmente vertical que parece reproducir un descenso en las profundidades del mundo de los muertos, tal y como lo concebían los aztecas. El trayecto horizontal expresa más específicamente la noción del *exilio*. El descenso, la de *regresión*.

Quetzalcóatl recorre regresivamente toda la extensión temporal del día hacia el Este en la dimensión celestial hasta llegar a la encrucijada entre el mundo diurno y nocturno, la existencia y la muerte. En un punto situado en el *no-lugar* del mito, Quetzalcóatl franquea la línea mítica entre las dos dimensiones del universo, atraviesa el río y penetra regresivamente al *infra-mundo*.

A partir de este momento y según la dialéctica cardinal propia de la cultura náhuatl precolombina, el eje existencial Este-Oeste recorrido regresivamente del Oeste hacia el Este, intercepta el eje Norte-Sur propio de la dimensión telúrica. En el mundo náhuatl el *Mictlan* o inframundo se encuentra, en efecto, al Norte, lo que implica que Quetzalcóatl, al franquear la línea divisoria mítica entre los dos mundos, cambia su orientación cardinal del eje celestial Oeste-Este hacia el eje telúrico Sur-Norte, en un movimiento regresivo hacia el origen atemporal de las cosas.

	Norte <i>Tlillan (Mictlan)</i>	
	Recorrido nocturno "telúrico"	
Oeste recorrido diurno "urano"	<i>Ollin</i>	Este <i>Tlapallan</i>
	Sur	

a) *Recorrido regresivo diurno del Oeste al Este hacia Tlapallan*

La fase diurna del exilio comienza por la quema de la casa de Quetzalcóatl, hecha de oro, de coral y de plumas, es decir símbolos solares de fuerza ascensional, de crecimiento. Tras haber cambiado los árboles de cacao en mezquite, manda las aves adelante en el camino hacia el mar.

– Luego emprende él mismo, el viaje hacia Tlapallan, centro espiritual por excelencia, "en busca de la paz y la verdad".

– Llega a Cuauhtitlan y pide su espejo, se ve y dice:

*Ca ye ni huehue.*²⁴

"En verdad soy viejo".

Quetzalcóatl mediante el reflejo representativo del espejo toma conciencia del avance destructor del tiempo. Sale del Oeste, lugar de vejez, donde el sol baja a su casa.

– Permanece cuatro días en una caja de piedra.

– Procede a lanzar sobre el árbol piedras que quedan incrustadas en un árbol. La significación simbólica de la piedra y de la madera se oponen aquí. La piedra, eterno símbolo de la vida estática hiere aquí el árbol, sometido a los ciclos de vida y muerte, que posee el don de

²⁴ *Códice Florentino*, lib. III, cap. 3.

perpetua regeneración y caracteriza asimismo la vida *dinámica*. Dos conceptos de presencia al mundo se enfrentan aquí en una dramática imagen.

– Quetzalcóatl sigue su camino acompañado por el sonido de la flauta cuya connotación de fecundidad es universal.

– Llega a un lugar donde descansa sobre una piedra, ve hacia Tula (hacia atrás) y llora. Dos lágrimas (como granizo: *tecihuítl*) caen sobre la piedra y la agujeran. La penetración de la piedra por las lágrimas de Quetzalcóatl corrobora el carácter fecundo del dios.

– Las huellas de sus manos y trasero quedan grabadas en la piedra.

– Llega cerca de un río y allí se encuentra con los númenes de la oscuridad que tratan de disuadirlo de continuar. El diálogo entre ellos y Quetzalcóatl revela el esquema de oposición: avanzar/detenerse (dinámico/estático).

– Quetzalcóatl debe abandonar la *Toltecayotl* y todo el aparato civilizador que implica.

– Quetzalcóatl lanza sus joyas al río. Recordemos aquí el valor espiritual que conllevan simbólicamente las joyas.

– Quetzalcóatl franquea el río. Aquí termina el recorrido diurno del dios tolteca hacia el origen de la luz y se inicia el camino míticamente regresivo hacia la materia, lo estático, la noche del mundo de los muertos.

– Último encuentro con el “demonio”²⁵ Tezcaltlipoca que le hace beber el brebaje dionisiaco, vehículo de su descenso en las profundidades de la dimensión fisiológica.

– Se duerme Quetzalcóatl. El sueño funge aquí como puerta de entrada (así como el paso del río) al mundo de los muertos.

b) *Recorrido regresivo “nocturno” hacia Tlillan (Eje Sur-Norte)*

A partir de este momento el camino regresivo de Quetzalcóatl hacia *Tlillan Tlapallan* va a tomar a orientación netamente telúrica, la de un descenso en el mundo de los muertos. Si comparamos las distintas etapas del recorrido de Quetzalcóatl con los diferentes niveles del infra-mundo, tales y como las consigna el *Códice Vaticano Ríos*, encontramos homologías determinantes, aunque a veces en un orden distinto:

²⁵ Interpolación española que favorece a Quetzalcóatl en su lucha entre los númenes de la oscuridad.

- Regresión de Quetzalcóatl Niveles del infra-mundo (*Codex Vaticano Ríos*)
- Tepanoayan: Quetzalcóatl atraviesa el río Apanoayan: los muertos atraviesan el río
- Quetzalcóatl pasa entre los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatépetl. Se mueren los jorobados que lo acompañan por el frío Los muertos deben de pasar entre dos montañas que chocan
- Quetzalcóatl se divierte dejándose caer hacia el pie de la montaña (descenso). *Pacoecoe Tlacayan* "lugar donde se regocija el hombre (5o. nivel)
- Quetzalcóatl deja hilo (de maguay). El hilo vincula el mundo de la luz con el de las tinieblas (regreso a la luz) Itzhehecayan: vientos de obsidiana. Las mujeres se rodeaban de todos sus instrumentos de tejer, según el padre Ríos, para protegerse de los vientos
- Quetzalcóatl construye un juego de pelota (de piedra). Recordemos que Tezcatlipoca se transformó en jaguar y venció a Quetzalcóatl en el juego de pelota. Es una versión que nos da Torquemada²⁶ de los hechos: el principio telúrico (jaguar) vence a la luz (Quetzalcóatl) jaguar que devora el corazón. El corazón, origen profundo del soplo de vida es comido por el jaguar entidad nocturna, representación de Tezcatlipoca (7o. nivel)
- Quetzalcóatl flecha un árbol: el principio masculino, la flecha se clava en el árbol, principio femenino. Lugar donde se flecha, *temimina* (con flechas de piedra)
- La historia de los mexicanos por sus pinturas* situó ahí la muerte de Quetzalcóatl que mete las manos en la hendidura y muere así atrapado. Entre los dos principios esenciales.

²⁶ Torquemada, t. III, p. 124.

Quetzalcóatl construye una casa subterránea en un lugar llamado *Mictlan*

Apochcalocan: lugar de la casa sin aperturas (matriz universal) (*regressus ad uterum*) (8o. nivel)

Quetzalcóatl coloca una piedra en forma de falo. *Hueyepoltetl* "Si uno la mueve con un dedo, oscila; si muchos lo hacen no se mueve"

Itztepetl: montaña de obsidiana. Centro del mundo
– inmutabilidad.

Quetzalcóatl sale sobre una balsa de serpientes hacia el alta mar en la costa, en la dirección *del sol*. Se prende fuego y su corazón (cenizas) sube hacia el cielo (interpolación).

Noveno nivel del inframundo, donde moran *mictlan tecuhli* y *mictēcacihuatl*

c) *En algún lugar de Veracruz: una encrucijada mítico-histórica*

Resulta muy azaroso tratar de ubicar en la geografía real lo que pertenece a una dimensión mítica. La dialéctica luz/tinieblas, vida/muerte, y su homóloga cardinal este/oeste, norte/sur se sitúan en lo irreal; pero la ambivalencia hombre/día de Quetzalcóatl así como el afán del hombre prehispánico de anclar de un cierto modo el universo mítico en la realidad, favoreció el derrame del mito en la historia. Numerosas son las referencias toponímicas que aducen las distintas versiones textuales de la huida de Quetzalcóatl.²⁷

Conociendo la dirección del recorrido diurno de Quetzalcóatl hacia el este (a partir de Tula, vía Cholula) y su punto de llegada, Zempoala,²⁸ y sabiendo que en un punto indeterminado geográficamente los ejes de regresión se cruzan perpendicularmente, podemos emitir la hipótesis que esta encrucijada se encuentra situada en los alrededores del río Panoayan en Veracruz, o Tenenexpan.

El mito y la geografía parecen concordar aquí, puesto que esta bifurcación mítica se realiza en el lugar donde se cruza un río: Panoayan (en náhuatl "lugar donde se cruza el agua"). La indeterminación mítica de un río bien podría concretizarse aquí en la región del río Panoayan, lugar geográfico mítico donde comunicarían el cielo y la

²⁷ No olvidemos que el mito y la historia se funden en la leyenda puesto que *Ce-acatl Topiltzin Quetzalcóatl* fue también un rey tolteca que huyó probablemente hacia el este.

²⁸ *Historia de los Mexicanos por sus pinturas*, p. 116.

tierra en la encrucijada de los ejes cardinales a lo largo de los cuales se efectúa la regresión mítica de Quetzalcóatl hacia el origen.

La historia de los mexicanos por sus pinturas, sitúa en Zempoala el último encuentro entre Quetzalcóatl y Tezcatlipoca cuando éste le hace beber (del otro lado del río) el brebaje dionisiaco que consagra su regresión definitiva en el caos del origen. A partir de este punto Quetzalcóatl descendiendo hacia el origen en la dimensión mítica, progresa geográficamente hacia el Norte y sale al mar por la costa veracruzana.

d) *La neutralización del tiempo*

El significado fundamental quizás de este mito, además del sentido regresivo que contiene en relación con la participación humana en el mundo, se sitúa al nivel del *tiempo*. La regresión de Quetzalcóatl hacia el origen nulifica el tiempo a la vez letal en términos de entropía y como eje de la progresión humana. Entraña el Thanatos atemporal que busca la matriz primordial y cuestiona el bien fundado de la humanización del mundo.

La evolución es irreversible. Quetzalcóatl se fue... pero regresará.

3. UN MUNDO QUE ESPERA

Este mito, esencial para el conocimiento profundo del alma náhuatl, revela la modalidad específica de sus aspiraciones existenciales a través de una selección subliminal. De las dos opciones socio-existenciales que se presentaban, la psique náhuatl escogió en la difusión desiderativa del mito, a Tezcatlipoca: la regresión, la simbiosis sensible en el mundo y el rechazo provisional e inconsciente del avance hacia la luz del dizque progreso.

Todo muestra, sin embargo, que la sociedad náhuatl prehispánica, a pesar del predominio aparente de Tezcatlipoca en el horizonte mítico, evolucionaba paulatinamente hacia estructuras *progresistas* de existencia. En efecto, en tiempos vecinos a la Conquista la importancia creciente de los *Pochtecas*, los comerciantes, lo muestra claramente: los medios de la existencia terrenal cobran un valor cada vez más grande y empiezan a descuidarse de un cierto modo los fines cósmicos. La idea de *felicidad* en la tierra se vislumbra tímidamente en el horizonte cultural náhuatl. Quetzalcóatl puede ya regresar y disputar en el terreno mítico indígena, la supremacía de Tezcatlipoca.

La evolución eidética náhuatl entra en contradicción entonces con el cuadro mítico vigente acentuando así mismo el desequilibrio psico-

lógico de la espera. El hombre náhuatl inicia su avance. El inmovilismo cíclico de su presencia al mundo sufre alteraciones significativas. El "Renacimiento" náhuatl está en gestación.

Estas contradicciones produjeron quizá una reconducción del mito que no conocemos o la iban a generar pronto de no haber llegado los conquistadores. Mientras tanto las polaridades opuestas crean una tensión entre una vida simbiótica con el elemento natural (a través de los rituales representativos correspondientes) y una existencia donde el hombre se quiere afirmar, quiere trascender. Esta oposición genera una angustia... una espera. El numen esperado es Quetzalcóatl, el que tuvo que partir, el exiliado... es en contra de él que se cometió la falta: los pueblos nahuas temen su regreso.

Más allá del dios *humanizador* y progresista de la luz del entendimiento, debemos ver en Quetzalcóatl, la encarnación del tiempo mismo donde se articula la existencia progresista, tiempo irreversible, incompresible que los hombres del Anáhuac quisieron detener un instante... y que regresa ahora inexorablemente como futuro.

EL ÁRBOL EN EL MITO Y EL SÍMBOLO ¹

DORIS HEYDEN

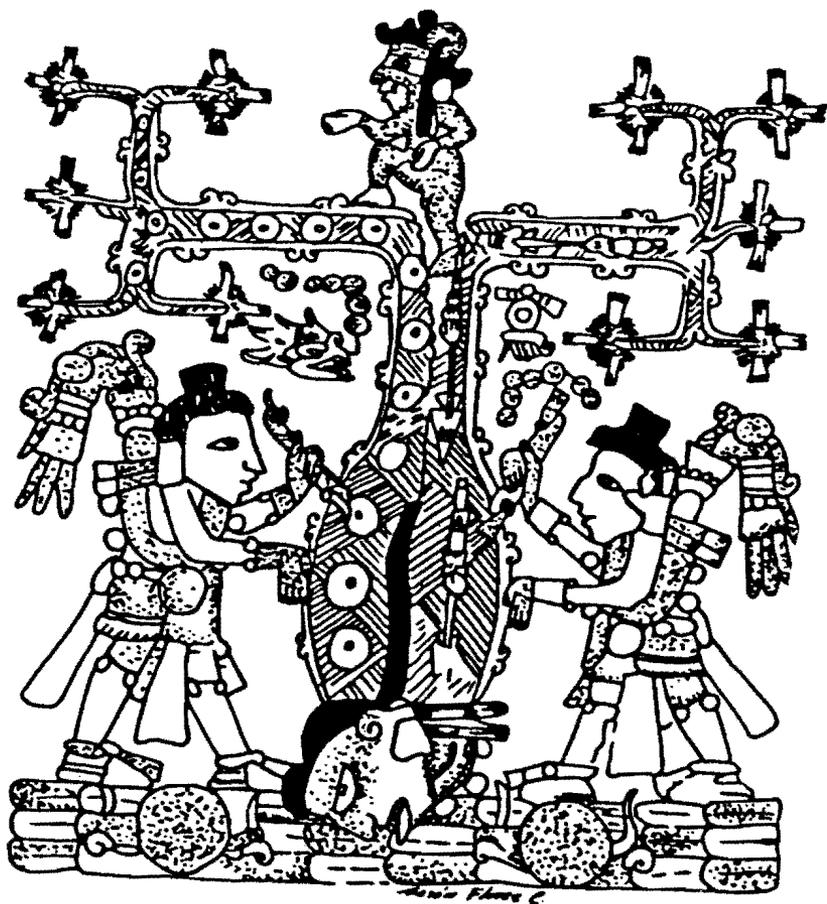
En este trabajo se describe el árbol en la historia y en el pensamiento mesoamericanos, como un ser muy diferente a lo que concebimos hoy, que es simplemente como un material para la construcción (la madera) o —siendo árbol—, como adorno en el jardín o productor de frutas. En tiempos antiguos también servían para estos fines pero de una manera distinta. Porque el árbol con sus productos era uno de nuestros protectores, era nuestro padre, nuestro abuelo.

En el siglo xvii el cronista Jacinto de la Serna escribió que los árboles originalmente eran hombres y por eso conservaban su “alma racional” (1953:231). Núñez de la Vega dijo en 1702 que en Chiapas la ceiba fue tan sagrada que debajo de sus ramas se celebraban actos oficiales como la elección de los alcaldes, y aquí se confirmaban estos actos con incensar a los participantes. Añade Núñez de la Vega que el enorme respeto para la ceiba se debía a la creencia que los linajes de los hombres les llegaban por las raíces del árbol, probablemente después de haber nacido los antepasados míticos en la tierra madre, de donde pasaron por la ceiba para llegar al mundo de los vivos (citado por Thompson, 1950:71). Los lazos ancestrales entre la humanidad y los árboles, vislumbrados en estas líneas, se hacen más evidentes en la región de Oaxaca, donde vemos —en los códices pictóricos *Vindobonensis* y *Selden* y en las palabras de fray Antonio de los Reyes, 1593— que los dioses y los reyes mixtecos de Apoala tuvieron su origen en las ramas de árboles majestuosos que crecían en un río sagrado.² Fray Francisco de Burgoa, 1674, también habla del nacimiento de los mixtecos por medio de los árboles (1934, 1:274).

Veamos lo que dicen estos cronistas.

¹ Una versión de este trabajo se presentó en la XXII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, agosto 1991.

² El árbol del origen de los mixtecos se ve en el *Códice Vindobonensis*, 1963, lám. 37 y en el *Códice Selden* 2, 1964, lám. 2. Jill Leslie Furst hace un estudio de esta tradición en su libro de 1978; también Maarten Jansen, 1982. Véase la bibliografía.



El nacimiento del pueblo mixteco del árbol de la creación.
Códice Vindobonensis, lám. 37.

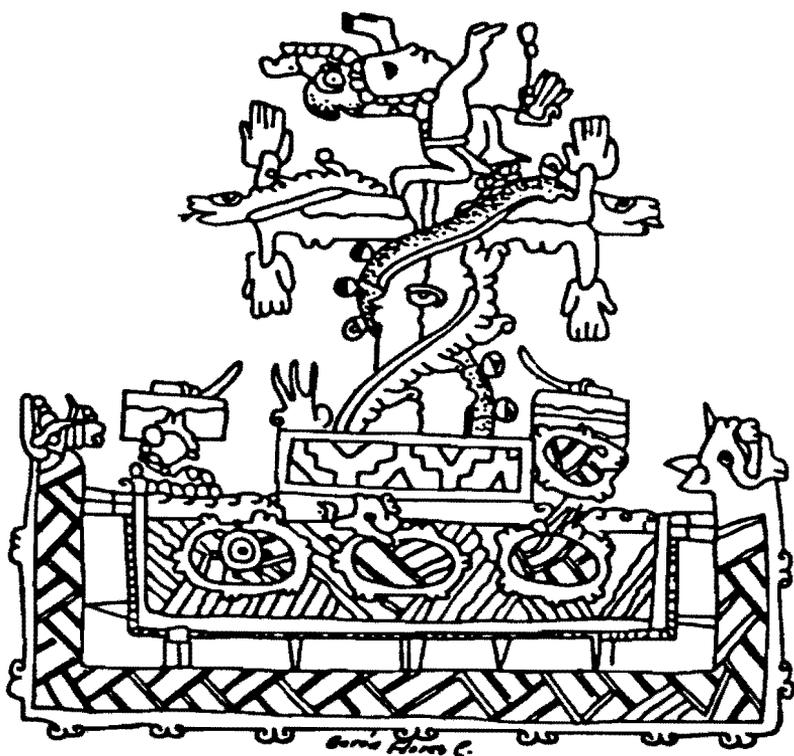
Según Serna, la gente del pueblo de Ocoyoacac, hace más de tres siglos, veía a los árboles como seres animados, como hermanos. Dice que

Piensen que los árboles fueron hombres en el otro siglo . . . y que se convirtieron en árboles, y que tienen alma racional, como los otros; y así cuando los cortan para el uso humano . . . los saludan, y les captan la benevolencia para haberlos de cortar, y cuando al cortarlos rechinan, dicen, que se quejan. Para prueba de esto referiré a (un caso), que teniendo los indios de este pueblo de Ocoyoacac obligación de poner una viga grande en el puente del Río de Toluca, que es paso para toda esa tierra de Mechuacan, cuando fueron a el monte a cortarla, el Gobernador . . . , habiendo convocado todo el pueblo para esta acción, subieron a el monte, y cortaron el árbol, y así como cayó, llegó una india vieja y le quitó las ramas y fue a el tronco de donde había sido cortado, y poniéndolas encima le consoló con muchas palabras amorosas, pidiéndole que no se enojase, que lo llevaban para que pasasen todos los de esa tierra de Mechoacan . . . (1953:231-232).

Thompson, después de citar a Núñez de la Vega, dice que en Yucatán hay la creencia de que una enorme ceiba crece en el centro de la tierra, de donde sus ramas suben tan alto que pasan por los diferentes niveles terrestres y celestes y los espíritus de los muertos ascienden por esas ramas hasta llegar al nivel más alto, donde se quedan. (Evidentemente Thompson aquí está citando a Landa y se nota una influencia cristiana, por el hecho de que ascienden al cielo en vez de residir en el Metnal, el inframundo de los mayas.) Y tomando algo del trabajo de Roys, Thompson menciona el primer árbol del mundo, el *yaxcheel cab*, que alimentó a los primeros humanos. (1950:71). Este carácter del árbol como dueño de los alimentos, protector de los hermanos humanos, nos recuerda al *Códice Vaticano-Ríos* donde se ve un árbol de leche en Xochiatlalpan, "Tierra Florida", donde los niños que murieron en la infancia se alimentaron con leche que fluía por las ramas del árbol. (1964, III:17, lám. 4).

Refiriéndonos a la tradición del nacimiento de los árboles grandes, cito a Burgoa que dice de los mixtecos:

. . .cuyo origen atribuían a dos árboles altivos de soberbios, y ufanos de ramas que deshojaba el viento a los márgenes de un río, de la soledad retirada de Apoala entre montes que después fue población. Este río nace del encañado de dos montes . . . y al pie del uno hace boca una oquedad o cueva, por donde respira violento el río . . . Con las venas de este río crecieron los árboles, que produjeron los primeros caciques, varón y hembra . . . y de aquí por generación se aumentaron y extendieron poblando un dilatado reino . . . (1934, I:274).



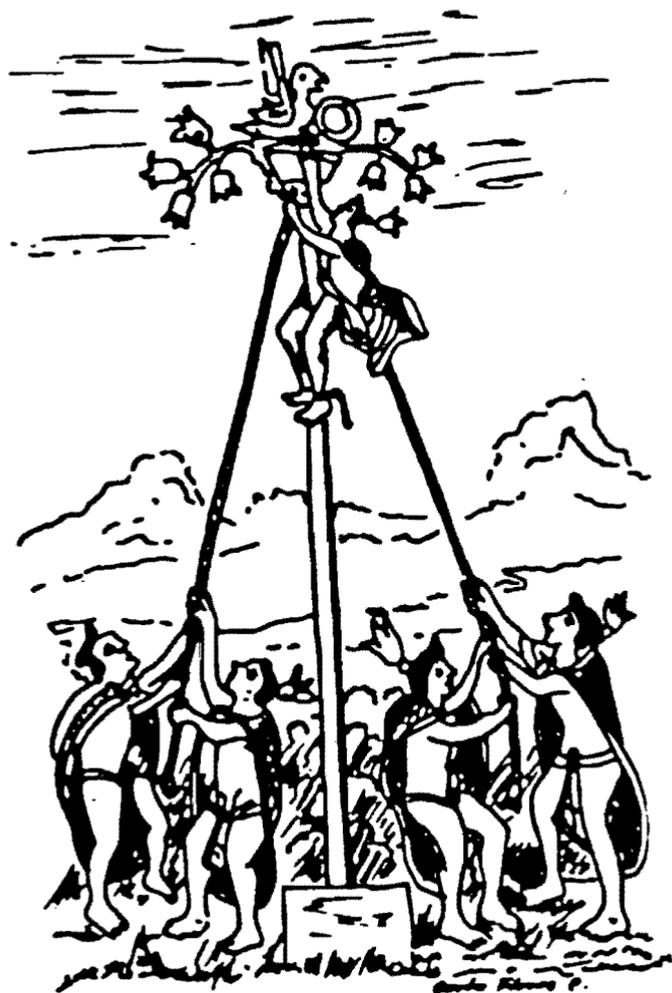
El primer hombre mixteco nace de un árbol sagrado. Códice Selden, 2.

Según el *Popol Vuh* de los quiché maya, entre los ancestros de los humanos los dioses primero formaron a la gente de barro pero éste se desintegró con la lluvia. Luego los dioses probaron la madera, la carne de los árboles, y el resultado fue positivo. Se multiplicaron los hombres de madera y vivieron felices pero se les olvidó honrar a los dioses, por eso fueron destruidos y el maíz sustituyó a sus cuerpos. Este grano tuvo un feliz resultado en esa ocasión, los antepasados del hombre hechos de árboles, tuvo un triste fin. (Recinos, 1953:91-94, 174-176).

Pero el árbol nunca perdió su lugar como material sagrado. No sólo se le encuentra en los mitos de la creación de la humanidad sino, como dijo Cervantes de Salazar, la gente “adoraba como dioses algunos árboles como cipreses, cedros, enzinas, ante los cuales hacían sus sacrificios... Delante de estos árboles ponían los indios fuego y sahumero de copal...” (1914, 1:41).

Yéndonos al altiplano central, vemos en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* que en el mito de los Cuatro Soles, después de la destrucción del mundo en el Sol de Chalchiuhtlicue, fue tanta la lluvia que se cayeron los cielos. Entonces los dioses Quetzalcóatl y Tezcatlipoca se transformaron en grandes árboles y con la ayuda de otros dos dioses y cuatro hombres creados para este fin, alzaron el cielo y lo pusieron en su lugar correcto, con todo y estrellas. Para esta hazaña, Quetzalcóatl fue un árbol llamado *quetzalhuexotl*, “sauce precioso” o “sauce emplumado”, y Tezcatlipoca se convirtió en el *tezcacuahuitl*, “árbol de espejos”. (1973:32).

El árbol está asociado con la creación en otro mito, esta vez en la *Historia de México*. Ehecatl-Quetzalcóatl y Mayahuel bajaron de uno de los niveles celestes a la tierra y se transformaron en un árbol con dos ramas. Una se llamaba *Quetzalhuexotl* y fue la rama de Quetzalcóatl, y la otra fue *Xochicuahuitl*, la de Mayahuel. Cuando los otros dioses se dieron cuenta que se había ido la diosa, bajaron para buscarla. Con esta intrusión las ramas se rompieron y cayeron al suelo. Las deidades reconocieron a la de Mayahuel, entonces tomaron la rama, la rompieron en pedazos y cada uno comió uno. A Quetzalcóatl lo dejaron en paz y regresaron al cielo. Pero Quetzalhuexotl dejó su forma de rama, volvió a ser como había sido antes, juntó los pedazos de Mayahuel que quedaron, es decir, sus huesos, los enterró con cuidado, y de allí nació otro árbol que se llamaba *mell* o maguey. (1973:107). (Sabemos que el maguey no es un árbol sino un agave, pero los cronistas de la colonia suelen llamarle árbol, igual que el nopal. Véase Sahagún 1969, III:290).



Los jóvenes compiten en subir el árbol xocotl con el fin de alcanzar la figura hecha de tzoalli en la cima, durante la fiesta Xocotl Huetzi.
Durán, 1967, lám. 18.

Quetzalcóatl como protector de la naturaleza vuelve a aparecer en las palabras de Ponce de León en el siglo xvi, quien dice que cuando las personas que necesitan madera para vigas u otros usos van al bosque a cortar árboles,

...van al cerro o monte y antes de entrar en él hacen una oración a Quetzalcóatl, pidiéndole licencia y diciéndole que no les atribuya a desacato querer sacar madera de su monte, que les dé facultad para sacarlo de su costado aquella madera, que le prometen de ponerla en parte donde sea venerada por los hombres. Y cortada viga o vigas, y toda para tirarla, le ponen en la punta un poco de piciete y en el medio y en la punta trasera, y luego le da con un madero unos golpes en medio. Invocan a Quetzalcóatl para que les ayude y para que no les suceda mal en el camino, que nadie se lastime y esto mismo hacen cuando acarrean piedras grandes y las sahuman con copal en honor de Quetzalcóatl. (1973:130-134).

Serna (1953:329-330) describe la ceremonia practicada por todos los cortadores de madera al acercarse a los árboles, donde “se valen de sus conjuros”. Se ofrenda *piciete*, el tabaco, encargándole que proteja al bosque y a los leñadores. Luego se dirigen a Quetzalcóatl, pidiéndole protección, después al hacha, que llaman “el chichimeco bermejo”. Le piden al chichimeco-hacha que “no me codicies”, que es una metáfora para “no me vayas a herir, a cortar”, ni al leñero ni al árbol innecesariamente. Finalmente, dirigen unas palabras al árbol mismo, llamándolo “el hijo de *Ce Acatl*”, que según Serna es el signo de las aguas, porque los árboles son felices cuando crecen en o junto del agua, igual que los tules; *acatl* quiere decir “tule”, planta que crece en el agua. Recordaremos, también, que *Ce Acatl* es uno de los nombres de Quetzalcóatl. Es interesante que los leñadores se llamaban *cuauhilatque*, “los señores de los árboles”, es decir, en el sentido de que son los dueños y protectores del bosque.

Este enorme respeto al árbol en el México antiguo me recuerda a un incidente relativamente moderno (tuvo lugar en Saltillo en 1966), cuando la ceremonia del palo volador todavía se hacía con un árbol natural, en vez de usar una varilla de metal como hoy día. Tradicionalmente, el árbol para el palo volador se cortaba en el bosque con mucha ceremonia. Primero se rocía el árbol con algún licor —así lo “bebía”— para que no sienta dolor al cortarlo. Al trasladar el árbol del bosque a la plaza del pueblo, los hombres tenían mucho cuidado de no permitir que sus ramas tocaran el suelo, para no contaminarlo. Después de quitarle las ramas, el árbol o el palo se le colocaba en un agujero donde primero se había depositado, como ofrenda, mezcal, una



Bosque artificial en el patio del gran templo de Tenochtitlan en la fiesta de Tlaloc y en honor del árbol Tota, "Nuestro padre".
Durán, 1967, lám. 14.

gallina o su sangre, cigarros y agua bendita. En Saltillo, por las prisas, los voladores, que habían venido de Papantla, no consiguieron gallina o un gallo y sólo depositaron el mezcal. Sobrevino una tragedia: cuatro de los voladores se cayeron desde lo alto del palo, y dos de ellos murieron. El capitán del grupo afirmó después que el accidente se debía a que no se le había propiciado al árbol con el respeto y las ofrendas acostumbrados.

Sahagún, en el *Códice Florentino*, habla del artesano que talla figuras de los dioses de la madera:

...si algún tallador de madera desea hacer (la imagen) de su dios, va al bosque, donde corta un árbol. Escoge un árbol alto, recto, bueno. Primero corta las ramas. Éstas, las hojas y la corteza las lleva a su casa, donde se utilizan para cocinar su comida. Corta el árbol en partes; hace un tronco, un cilindro de madera. Y a ese tronco lo forma, lo corta, lo talla, con mucho cuidado. Lo convierte en una forma con cabeza, ojos, una cara, y con el cuerpo con pies y manos. Cuando haya terminado, el hombre hace una casa para la imagen contra una pared de su propia casa. La fija bien para que no cae. Cuando el dios está puesto con cuidado en su casa (o altar), el hombre pone ofrendas frente a él. Ante el dios ofrece su propia sangre de sus orejas, las corta. Reza frente a la deidad, hace promesas, llora frente al dios, hace penitencia, pregunta al dios qué es lo que desea de él. (*Códice Florentino*, libro 1:57, 1970). (Este texto es una traducción libre del inglés.)

Se nota que aunque el hombre fabrica su propio dios, lo hace del árbol que él considera sagrado y todo el proceso es ritual. Sahagún continúa con unos comentarios sobre la madera:

La madera es buena, la necesitamos, es una creación de Dios... Pero la madera utilizada para fabricar los ídolos debe ser maldecida (y cita la Biblia): "... (los idólatras) ... dieron el nombre de Dios a la piedra y a la madera; adoraban la piedra, adoraban la madera... Al dirigirse a la madera dijeron, 'Eres mi dios, eres mi señor'. (*Ibid.*: 69).

Sahagún no explica de qué madera fabricaba a su dios para su propio uso. Durán, sí, cuando describe cada una de las deidades que se adoraban entre los mexica, informa de qué material estaba hecha su imagen. Algunas estatuas se hacían de piedra, otras de obsidiana (Tezcatlipoca, probablemente el único), algunas de semillas, y otras de madera. La mayoría eran de madera. El material utilizado probablemente dependía, en la mayoría de los casos, de la facilidad de con-



Un gobernante en Chapultepec, en su “casa pajiza”, hecha de tules; indica su alto rango. *Historia Tolteca Chichimeca* (arriba).



Dos soberanos con sus diademas de turquesa puestas, sentados en los asientos de tules, que eran para los tlatoani y hombres de alta posición. *Códice Florentino*.



El tallador de madera corta el árbol y empieza a fabricar su propio dios.
Salagún, *Códice Florentino*, Libro I.

seguirlo. En una zona boscosa es natural usar la madera. El hecho de que a Tezcatlipoca lo hacían de obsidiana seguramente se debía a razones simbólicas y religiosas, ya que la obsidiana no se encuentra en todas partes y es difícil de trabajar. Recordemos que una de las múltiples personalidades de Tezcatlipocâ fue el cuchillo de obsidiana. Pero regresando al árbol y a la madera, Durán, al hablar del dios del baile, dice que en actos ceremoniales sacaban la figura del dios al patio, donde la ponían junto al “atambor que ellos llaman *teponaztli*”. De este tambor de madera dice que:

Honraban en México y en Tezcoco y en muchas partes de la tierra el *teponaztli*, como a dios y le hacían ofrendas y ceremonias, como a cosa divina, y no me maravillo, que a este instrumento se le hiciesen, pues también se hacía a las cortezas de sus árboles resinosos, a causa de que hacían buena brasa. (1967, 1:189).

Aquí dice Durán, que se adoraba como dios al *teponaztli* hecho de madera, probablemente en gran parte por la música producida por la manera de fabricarlo, el material (madera), y el modo de tocarlo en las ceremonias. Al mismo tiempo Durán se refiere a la corteza de los árboles resinosos, ésta no solamente hacía buena brasa, como dice el cronista, sino tenía gran significado ritual.

La corteza del árbol, la del pino resinoso, el ocotillo o tea, fue una de las cosas requerida como tributo de varios pueblos sojuzgados por los mexica de Tenochtitlan. Esa corteza, que se quemaba con una flama tan brillante, se llamaba “leña para los señores”. Esa tea, el ocotillo, también servía de antorchas para iluminar la ciudad. Pero tal vez su uso más importante fue para formar imágenes de los guerreros caídos en batalla, unos bultos de muerte. Los ritos de luto en que jugaban un papel los bultos de tea eran los que siguen.

El ocote y la muerte

Los *cuauhuehuetque*, eran los maestros de campo de los soldados caídos, iban a las casas de las viudas y tenían largas pláticas retóricas, hablando de los valores de sus maridos y sus hazañas en la guerra. Decían que “no murieron arando ni vacando, ni por los caminos buscando la vida, sino por la honra de la patria son idos, todos asidos de las manos... (y) gozan de aquellos resplandecientes aposentos del sol, donde andan en compañía, arreados de aquella luz suya; de los cuales habrá eterna memoria”.

Acabada esta plática, salían a la plaza los cantores de los que morían en la guerra, los cuales eran cantores particulares diputados para este solo oficio... (Durán 1967, II:287).

Allá en la plaza, tocaban el tambor de madera y cantaban canciones tristes. También en sus cantos se referían al valor de los muertos en la guerra. Salían las viudas, con las mantas y maxtlatl de sus maridos encima de sus hombros. Los hijos llevaban puestas las narigueras y orejeras de sus padres. Las mujeres lloraban con voces fuertes y tristes. Todos lloraban, cantaban y daban grandes palmadas. Esta parte de las exequias duraban cuatro días, al fin de las cuales se hacían las estatuas de los muertos de "palo de tea, hecho rajás". Con estas tiras se formaban el cuerpo, la cabeza, brazos, pies y las facciones de la cara. De papel se hacían los ceñidores, bragueros y mantas. En los hombros ponían unas alas de pluma de gavilán, "para que anduviesen volando delante del sol cada día". Se cubrían las cabezas de los bultos de muerto con plumas y colocaban sus orejeras, narigueras y bezotes. Por fin a las imágenes las llevaban al tlacochcalco, donde las viudas colocaban comida frente a ellos (*tlacatlacuali* = "comida humana", *papalotlaxcalli* = pan de mariposas"). Luego traían vasos de *teotecomatl*, pulque en una "jícara divina" para la estatua de tea, además de flores y "humazos". Las exequias, con estos ritos y otros, duraban 80 días. Durante ese tiempo las viudas no podían bañarse ni lavar la cabeza, pero para evitar demasiada suciedad se untaban las cabezas con la corteza molida de un árbol que se usaba para matar los piojos. Pero antes de empezar los 80 días, al fin del primer día de luto, a la puesta del sol, los viejos que se habían encargado de los ritos prendían fuego a las figuras hechas de corteza, que entonces ardían con mucha facilidad. Los viejos consolaban a las viudas, diciéndoles que "nuestros hijos, los tigres y las águilas", los habían comido el sol.

El luto duraba 80 días, al fin de los cuales las mujeres quedaban libres de tristeza cuando "los ministros diputados para aquel oficio" les raspaban la mugre de la cara y la tiraban fuera de la ciudad. (*Ibid.*, II:287-298).

Cuando se moría un tlatoani o un miembro de su familia, se hacían exequias similares a las que se han descrito, pero eran más elaboradas. Al morir Axayacatl, ca. 1481, los dirigentes y señores de todas las ciudades aliadas llegaron a Tenochtitlan, llevando regalos, entre ellos corteza de árbol y madera resinosa de pino de la región de Chalco. Se hacía la estatua de ocote: "tenían a aquel género de leña en gran reverencia"... era "corteza de árboles y tea" en gran cantidad, usada especialmente "para quemar los cuerpos de los señores" que se ponía

en una enramada hecha especialmente para la ocasión, que llamaban la tlacochcalli. La figura de tea, con insignias del rey, era vestida con los atavíos del dios Huitzilopochtli. Sobre la representación de este dios colocaban las vestiduras de Tláloc, luego vestían la estatua como Youalahuan (un aspecto de Xipe Totec), y finalmente como Quetzalcóatl. A continuación se hacían los ritos funerarios usuales, con los cantos tristes de las mujeres, los cantos de los cantores especiales, el tocado del tambor. A los esclavos y esclavas que habían servido al rey les vestían espléndidamente para que fueran al otro mundo para servirle. Tenían la creencia de que en el más allá se iban a convertir en grandes señores, por eso iban vestidos con lujo. Por fin, después de otros ritos como el derramar pulque por el tlacochcalli y sahumar, los señores principales alzaban la estatua de corteza vestida con ropas de cuatro dioses y la llevaban delante de la estatua de Huitzilopochtli en su templo. Colocando el cuerpo verdadero del rey muerto junto a su semejanza, prendían fuego a ambos.

Finalmente, venían los esclavos y esclavas, los enanos y corcovados del palacio, y junto a las cenizas del tlatoani y de su estatua de tea, colocaban un teponaztli. Este teponaztli servía como piedra de sacrificio, aun siendo de madera y no de piedra. A cada servidor le sacrificaban sobre el teponaztli, cortándole el corazón. Con la sangre rociaban el fuego que todavía ardía un poco en el cuerpo del rey, aunque su estatua se había consumido. Cuando todo terminó, recogieron las cenizas de Axayacatl y las de la madera sagrada, junto con los corazones y las joyas que llevaban los esclavos y sirvientes. Pasados 80 días se repetía la misma ceremonia, con la quema de una estatua de ocote pero sin el cuerpo del tlatoani, claro está. Las cenizas del supremo dirigente y de la figura de tea fueron enterrados en una cavidad al pie de la estatua de Huitzilopochtli, según Durán. Al morir en batalla tres hermanos de Motecuhzoma II, más tarde, se hicieron estas exequias pero “las cenizas las cogieron y las enterraron en el altar de las águilas, que ellos llamaban, que era junto a la piedra del sol”, añade Durán. (*Ibid.*, II:287-300, 435-436).

Las fiestas

En las 18 fiestas prehispánicas, de veinte días cada una (el “mes” antiguo), el ritual tenía un papel importante. Hay mención de madera, de la corteza resinosa, de los árboles, del copal (que en fin es producto del árbol, es como su sangre), en todas ellas. Sin dar descripciones detalladas, señalaré algunas presencias de estos elementos en algunas fiestas.

El primer periodo de veinte días empezó el 2 de febrero según Sahagún, el 2 de marzo según Durán (según nuestro calendario). Se llamaba Atl Caualo, "Se detienen las aguas", o Quauitl Eua, "Cuando empiezan a florecer los árboles". Tenía un tercer nombre, Xuihtitzquilo, "Tomar el año o rama en la mano". Dice Durán que también se llamaba Xilomaniztli, "Cuando nace la mazorca fresca y en leche" (*Ibid.*, 1:239-240). Los cuatro nombres se refieren al nacimiento de la vegetación después de la época fría y seca. La gente iba a las milpas y a las huertas donde tocaban los árboles y las plantas nuevas, como darles la bienvenida.

En las ceremonias del segundo mes, Tlacaxipehualiztli,

Todos los asentaderos con que este día se asentaban habían de ser hechos de hojas de zapotes blancos, el *tzapotl*. . . y de las hojas de éstos hacían asentaderos éstos aquel día para sentarse y no de otra cosa. Superstición diabólica. Duraba esta superstición hasta la fiesta venidera de esta a veinte días. (*Ibid.*, 1:244).

Durante Tozoztontli, tercer mes, se ofrecían las primeras frutas en el templo Yopico, y antes de esta ceremonia nadie se atrevía a oler las flores. Los labradores iban a las sementeras con braseros y echaban incienso a las plantas y los árboles. Ofrecía copal y hule al "dios de su sementera" cada campesino. (1:249).

Durante Huey Tozoztli, en honor de Tláloc, dios de la lluvia y de la tierra, se hizo un bosque artificial en el gran patio frente a la estatua de Tláloc. Pensamos que debe haber sido frente a la parte norte del templo Mayor. Trajeron árboles recién cortados del bosque y los arreglaron en el patio, poniendo un gran árbol en medio, con lazos que daban vuelta a esta majestuosidad central, con sogas que amarraron a cuatro árboles más chicos en cada esquina, quizás representando los cuatro rumbos del universo y el centro. El nombre del gran árbol central fue *Tota*, "Nuestro padre", *Topiltzin*, "Nuestro príncipe", y *Yolometl*, "El que tiene corazón" o "Corazón del maguey". A Tota-Topiltzin-Yolometl lo trajeron de Colhuacan, "Lugar de antepasados, Lugar de abuelos". Al mismo tiempo que en el bosque provisional se instalaban en Tenochtitlan y las ceremonias se llevaban a cabo allá, otros ritos tuvieron lugar en la cima del Monte Tláloc. Después de las ceremonias en la capital mexicana, al árbol principal lo llevaron en una canoa a Pantitlán, con música, ceremonias, y el sacrificio de una niña, desataron las ramas del Tota que se habían amarrado para facilidad en transportarlo, y lo echaron en forma vertical, parado, en un sumidero en el lago. Al lago lo llamaron "Nuestra Madre", así que se juntaron en este acto

simbólico dos míticos miembros de la gran familia de la tierra. (*Ibid.*, 1:80-89).

De las otras festividades mensuales Tlaxochimaco, el noveno mes, fue importante honrar el árbol. Se escogió un gran árbol que iba a tener el papel principal en el siguiente mes, Xocotl Huetzi. El árbol fue "de los mayores y más gruesos que en el monte había". Lo trajeron con mucha fiesta, música, cantos y ofrendas de comidas y sahumerios de copal. El árbol se quedó sin levantarse durante veinte días. Todo este tiempo el pueblo y los sacerdotes lo festejaban con mucha ceremonia y ponían encima del Xocotl —porque así lo habían nombrado— ofrendas de muchos tipos.

En el siguiente mes, el décimo, llamado Xocotl Huetzi, en el primer día el árbol fue levantado en el patio del templo. Antes, especialmente en Coyoacan, en donde "era su particular dios y abogado", fue vestido y adornado con flores, plumas y joyas. Una figura hecha de amaranto/tzoalli fue puesta en la cima del xocotl. Durán dice que fue un pájaro, otras fuentes dicen que un xocotl en miniatura. Se llevaron a cabo ceremonias como bailes de jóvenes, sacrificios de esclavos y ofrendas. Finalmente, "los hijos de señores y principales, no gente baladí ni baja (sino) diestros, animosos y ligeros", competían en subir el árbol o palo lo más rápido posible, para alcanzar la figura de tzoalli. El más ligero, que llegaba primero, ganó la cabeza, los demás, las otras partes del ave hecha de semillas. Eran cuatro jóvenes, a quienes les veían como "escogidos de aquel dios". Entraban en el templo donde ayunaban durante cuatro días como penitencia por haber profanado al dios Xocotl. Sin embargo, afuera, venían los hacheros y derribaban el árbol, echándose la gente encima de él, ansiosas para ganar un pedazo de esa madera sagrada, como si fuera una reliquia del dios. (*Ibid.*, 1:119-123, 270-272). Xocotl Huetzi quiere decir "Caída del xocotl" o "Caída de los frutos" y seguramente correspondía a una época de cosecha.

Otra fiesta que mencionaré es Panquetzalitzli, el mes quinceno. El nombre se refiere al "alzamiento de las banderas" y las festividades están dedicadas a Huitzilopochtli. La victoria del dios, patrono de los mexica sobre sus hermanos los Huitznahua y Coyolxauhqui en Coatepec está representada, pero lo que nos interesa es la ceremonia que se hacía en este tiempo que "a todos los árboles frutales y plantas ponían... unas banderetas pequeñas: a los cerezos, a los zapotales de todo género, a los aguacates, . . . a los tunales, a los magueyes. En fin, a todos los árboles ponían estas banderetas", que era "cosa de superstición". Esta ceremonia se hacía en el Marquesado, en la provincia de

Cholula y de Tlaxcala, pero especialmente en el Marquesado, “que cierto es y era la gente más supersticiosa y agorera y hechicera que había en toda la tierra... y en Malinalco, de donde salían los brujos” (*Ibid.*, 1:284-285). Las “supersticiones” que menciona Durán probablemente no eran más que ceremonias de cosecha, un honor que se hacía a los árboles que daban frutas en ese tiempo de otoño. Por cierto, en la representación que se hacía del triunfo de Huitzilopochtli, cuando mató a sus hermanos rebeldes lo hizo con la *xiuhcōatl*, la serpiente de fuego, que fue hecha de tea, el ocote del pino, que introducía otro simbolismo al acto —el uso del árbol ancestral para eliminar a los parientes peligrosos.

Metáforas

Brevemente mencionaré unas pocas metáforas relacionadas con el árbol. La ceiba, el sauce, el cedro, el ahuehuate, eran metáforas para el tlatoani, el gobernador, el maestro, el que protegía y guiaba al pueblo.

Los árboles se comparaban a los antepasados que seguían protegiendo a sus familiares vivos, como el árbol grande protege a la planta nueva con la sombra de sus ramas.

El árbol quebrado que se ve en la *Tira de la Peregrinación*, el árbol de Coatlicamac o Tamoanchan, que se rompió cuando los mexica se sentaron abajo y por eso tuvieron que separarse de los otros grupos migrantes, es el indicador de eventos nuevos, cambios drásticos.

Los tules, aunque no son árboles, se consideraban en esa categoría en el mundo prehispánico; eran metáforas para la autoridad. En el calmecac los jóvenes nobles eran educados para ocupar el asiento de tules, el asiento de autoridad, de mando.

Conclusiones

Hemos visto que el árbol, simbólica y metafóricamente, fue el ancestro del hombre y simbolizaba el tlatoani y el maestro. Tenía su vida propia y la gente le dirigía palabras de cariño como a un hermano, y le ofrecía dádivas, incienso y su propia sangre. La tea u ocotl formaba el cuerpo, la estatua, del guerrero muerto en batalla. También el cuerpo del dios a veces, como se puede ver en algunas figuras de Tláloc y Chalchiuhtlicue encontradas en una cueva en el Iztaccíhuatl. El copal, que es parte del cuerpo del árbol, servía en todas las ceremonias como incienso y el humo del incienso llevaba mensajes a los dioses. También estaba relacionado con la fertilidad y el agua, ya que Tláloc era el

“señor del copal” (*Códice Florentino*, libro vi, cap. 8:35; Sullivan 1965:43; Heyden 1987:126).

El árbol y sus productos servían a la humanidad en toda su vida en muchas maneras. Simbolizaba la creación, la vida, la muerte, los mantenimientos, la utilidad en muchos sentidos. Fue sagrado, divino, profano, adorado, útil, diabólico, según el cronista que lo describía. El árbol es uno de los regalos de la naturaleza que la gente respeta y hasta convierte en deidad, es un amigo tan fiel, tan constante, que el hombre lo ha visto como un miembro de su propia familia, como antepasado mítico y sagrado, porque tiene, como dijo Serna, un “alma racional”.

OBRAS CONSULTADAS

- BURGOA, fray Francisco de, *Geográfica Descripción*, 2 tomos, México, 1934 Archivo General de la Nación.
- CERVANTES DE SALAZAR, FRANCISCO, *Crónica de Nueva España. Papeles* 1914 *de Nueva España*, tomo I. Tercera Serie, Historia, compilados por Francisco del Paso y Troncoso. Madrid, Hauser y Menet.
- Codex Vindobonensis Mexicanus I*. Akademische Druck-u. Verlag-sansalt. 1963 Graz, Austria.
- Códice Selden 2, 3135*. Interpretación de Alfonso Caso. Reproducción fac- 1964 similar del código, más texto. Sociedad Mexicana de Antropología, México.
- Códice Vaticano Latino 3738 (Ríos)*, en *Antigüedades de México, basadas* 1964 *en la recopilación de Lord Kingsborough*, interpretación de José Corona Núñez, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, vol. III:7-314.
- DURÁN, fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la* 1967 *Tierra Firme*, edición de Ángel María Garibay K. 2 tomos. México, Porrúa.
- FURST, Jill Leslie, *Codex Vindobonensis Mexicanus I, a Commentary*. Ins- 1978 titute for Mesoamerican Studies, publication no. 4. State University of New York, Albany, New York.
- HEYDEN, Doris, *Symbolism of Ceramics from the Templo Mayor*. En *The* 1987 *Aztec Templo Mayor*, editado por Elizabeth H. Boone: 109-130. Dumbarton Oaks, Washington, D.C.
- “Historia de los Mexicanos por sus pinturas”, en *Teogonía e Historia de los* 1973 *Mexicanos. Tres Opúsculos del Siglo XVI*, edición de Ángel María Garibay K. 2ª ed., México, Porrúa, 23-90, [Sepan cuantos... , núm. 37].

- “Historia de México”, *Teogonía e Historia de los Mexicanos. Tres Opúsculos del Siglo XVI*, edición de Ángel María Garibay K., 2ª ed. México, Porrúa, 91-116 [Sepan cuantos..., núm. 37].
- JANSEN, Maarten E.R.G.N., *Huisi Tacu*. 2 tomos. CEDLA, Amsterdam, 1982 Holanda.
- NAVARRETE, Carlos, “Dos deidades de las aguas modeladas en resina de 1968 árbol”, en *Boletín INAH*, México, INAH, 33:39-42.
- PONCE DE LEÓN, Pedro, “Tratado de los dioses y ritos de la gentilidad”, en 1973 *Teogonía e Historia de los Mexicanos. Tres Opúsculos del Siglo XVI*, edición de Ángel María Garibay K., México, Porrúa, 121-153 [Sepan cuantos..., núm. 37].
- Popol Vuh. Las antiguas historias de Quiché*. Edición de Adrián Resinos, 1953 México, Fondo de Cultura Económica.
- REYES, fray Antonio de los, *Arte de la Lengua Mixteca, 1593*. Vanderbilt 1976 University Publications in Anthropology 14. Nashville, Tennessee.
- SAHAGÚN, fray Bernardino de, *Florentine Codex. General History of the 1969 Things of New Spain*. Traducción del náhuatl al inglés por Arthur J. O. Anderson & Charles E. Dibble. Book 1: The Gods (1970). Book VI: Rhetoric and Moral Philosophy (1969). The School of American Research & The University of Utah. Santa Fe, New Mexico. (La obra completa consta de 13 tomos: 1950-1982).
- , *Historia General de las Cosas de Nueva España*, edición de 1969 Ángel María Garibay K., 4 tomos, 2ª ed., México, Porrúa.
- SERNA, Jacinto de la, “Manual de Ministros de Indios para el Conocimiento de sus Idolatrías y Extirpación de Ellas”, en *Tratado de las Idolatrías, Supersticiones, Dioses, Ritos, Hechicerías y otras Costumbres Gentílicas de las Razas Aborígenes de México*. Notas y comentarios de Francisco del Paso y Troncoso. (Primera edición 1892, Museo Nacional, México). 2ª ed., Ediciones Fuente Cultural, México, Navarro, 39-371.
- SULLIVAN, Thelma D., “A Prayer to Tlaloc”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, 1987 México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 5:39-56.
- THOMPSON, J. Eric S., *Maya Hieroglyphic Writing*, University of Oklahoma Press, Norman, 1950

Para mi proyecto sobre los recursos naturales en México, agradezco el apoyo del INAH, el S.N.I., y la John Simon Guggenheim Memorial Foundation.

DISTRIBUCIÓN DE CERÁMICAS PREHISPÁNICAS EN TLATELOLCO-TENOCHTITLAN *

ENEIDA BAÑOS RAMOS

Introducción

El trabajo que aquí se presenta forma parte de un estudio más amplio para conocer la distribución y extensión de los asentamientos humanos en el ámbito insular de Tlatelolco y Tenochtitlan.

Los predios excavados están comprendidos en el área de trabajo de los proyectos Tlatelolco y Renovación Habitacional Popular del DDF, realizados de 1984 a 1985, y de 1986 a 1987 respectivamente, en la delegación política Cuauhtémoc de la ciudad de México, D. F. (lám. núm. 1) y auspiciados por el Departamento de Salvamento Arqueológico del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Uno de los objetivos de la investigación es definir, dentro de lo que permite la arqueología de rescate en la zona metropolitana en cuanto a limitaciones de tiempo y espacio, la posible dimensión de las zonas habitacionales y la distribución y expansión de los asentamientos humanos en el área de las islas primitivas de Tlatelolco y Tenochtitlan, esta última con sus cuatro parcialidades de Cuepopan, Atzacualco, Moyotlan y Teopan en el periodo de Postclásico tardío (lám. núm. 2).

Las excavaciones

En el conjunto urbano "Presidente Adolfo López Mateos", Nonoalco-Tlatelolco, secciones II y III (lám. núm. 3), se excavaron cuatro pozos de 2.00 m. \times 1.00 m. y 3.10 m. Z, y cuatro más en zonas aledañas, dos en el predio de la calle Tenochtitlan núm. 130, con las mismas dimensiones y dos en el predio de la calle Félix Gómez núm. 37, de 1.00 m. \times 1.00 m. y 2.40 m. Z. En estas excavaciones fue necesario utilizar una bomba eléctrica para abatir el nivel freático a partir de los 2.20 Z.

* En las excavaciones participó la P. Ant. Física Alejandra Tenorio H.



Fot. 1. Predio: Leandro Valle Nº 8, Unidad "A" N1E2 y N2E2



En otras excavaciones como la del predio de la calle de República de Argentina núm. 95, el drenaje inundado se presentó a sólo 0.60 m. Z, nivel del piso, en este predio se trazó una retícula de 4.00 m. \times 4.00 m. en el centro de una habitación que forma parte de una construcción del siglo XIX y se excavaron tres cuadros a una profundidad de 2.00 m. En el predio de la calle de Amargura núm. 11 se excavó un pozo de 1.00 m. \times 1.00 m. en una antigua habitación ya destechada de una casa de vecindad, aquí se observó el drenaje inundado a 1.60 m. Z, la excavación se concluyó a los 2.00 m. Z.

En el predio de la calle de Leandro Valle núm. 8, en las inmediaciones de la iglesia de Santo Domingo, se localizó una construcción dedicada a talleres, del que aún se conservaban pisos y estructuras de cemento; después de liberar una superficie se trazó una retícula de 7.00 m. \times 6.00 m. y se excavaron los cuadros referidos como N1E2, N2E2, N3E3, N5E7 y N6E5 a una profundidad de 3.00 m. en promedio; al norte se excavó la unidad "B" con tres pozos más (foto núm. 1). En el predio localizado en la esquina que forman las calles Miguel Alemán y Manuel Doblado se excavaron seis pozos de 2.00 m. \times 1.00 m., alcanzando una profundidad de 3.00 m.

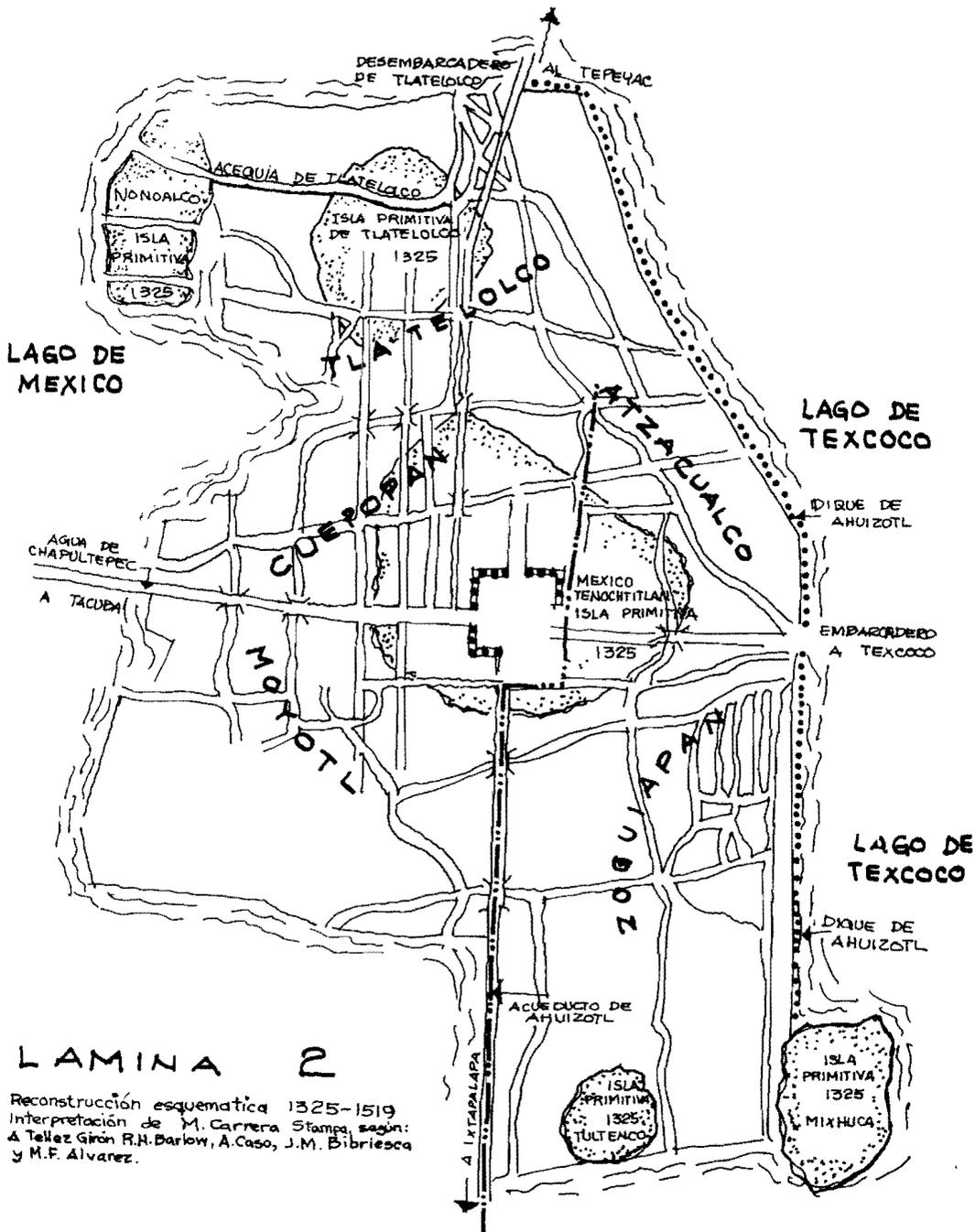
Se incluye también en este trabajo el estudio de los materiales cerámicos obtenidos en excavaciones realizadas por el arqueólogo Humberto Besso-Oberto en el Palacio Nacional en 1973-1974, sitio en donde existieron las Casas Nuevas de Moctezuma y posteriormente las Casas de Cortés y el Palacio de los Virreyes incendiado en las postrimerías del siglo XVI (Besso-Oberto, 1974, B.14:7).

Los materiales de la época colonial fueron analizados y los resultados se darán a conocer más adelante, aquí solamente se hace referencia a la loza colonial en general en el aspecto cuantitativo.

El estudio de los restos óseos humanos encontrados en el área de Tlatelolco se publicó recientemente. (Baños, 1990, Nr. 117:1287-1290).

Las gráficas de distribución de los materiales estratigráficamente están completas, pero para ejemplificar únicamente se presentan 4 gráficas (láms. núms. 10, 11, 12 y 13).

Entre los materiales arqueológicos obtenidos se encuentran también lítica y restos óseos. Con la correlación de estos materiales y otros indicadores y su distribución en las antiguas islas donde se levantaban los centros rectores Tlatelolco-Tenochtitlan, se pretende obtener mayor información para conocer diferentes aspectos del desarrollo urbano.



LAMINA 2

Reconstrucción esquemática 1325-1519
 Interpretación de M. Carnera Stampa, según:
 A. Tellez Girón R.H. Darlow, A. Caso, J.M. Bibriesca
 y M.F. Alvarez.

Localización de los pozos y predios en los antiguos barrios

De acuerdo a la localización de los barrios de Tenochtitlan y Tlatelolco hecha por Caso (1956) los pozos 1, 2 y 4 de la Sección III de Tlatelolco quedarían comprendidos en el barrio de Hueypantonco aproximadamente —barrio de cosas grandes— de ahí partía la calzada de Tlatelolco hacia el norte, donde está la garita que corría a tierra firme. Santa Inés Hueypantonco limitaba al norte con la actual calle de Manuel González, al sur con la prolongación de la calle de Constancia, al oriente con la prolongación de la calle de Allende y al poniente con la calle que salía a la garita.

El pozo 3 en la Sección II de Tlatelolco correspondería al barrio de Capoltitlan —lugar de árboles de capulín— el que limitaba al norte también con Manuel González, al sur, una línea que fuera desde el límite de la calle del General Régules con Lerdo, al oriente con el barrio de Hueypantonco y al poniente con la calle de Lerdo.

El predio de Félix Gómez núm. 37 se incluiría en el barrio de Xolalpan cerca de la plaza de la iglesia de Nuestra Señora de los Ángeles; limitaba al norte con los barrios de Capoltitlan y Hueypantonco, al sur con Coahuatlan y la calle de Sirio, al oriente por Tlatelolco y al poniente con la calle de Lerdo.

El predio de la calle de Tenochtitlan núm. 130, con acceso también por la calle de Jesús Carranza puede incluirse en el límite oriental del antiguo barrio o tlaxilacalli de Telpochcaltitlan —donde está el telpochcalli— Santa Lucía Telpochcaltitlan tenía como límites, al norte la calle de Manuel González y Canal del Norte, al sur las calles del Peñón hasta Santa Lucía y la calle de Rivero, al oriente la calle de Jesús Carranza y al poniente el barrio de Azocolocan; conocido también como Pochtlán se dice que es “de la parte de los mercaderes” (*ob. cit.*, 37). En la parcialidad de Santa María la Redonda Cuepopan o Tlaquechiuhcan, el barrio de Tezcazonco o Atezcatzonco “lagunilla” según menciona Caso (*ob. cit.*, 29) era un lugar pantanoso, en donde ahora se halla La Lagunilla. En este barrio queda comprendido el predio de Amargua núm. 11, el que limitaba al norte con la calle del Órgano, al sur con la de República del Perú, al oriente con la calle de Allende y al poniente con Gabriel Leyva y Santa María la Redonda.

Al sur del antiguo barrio de Coatlan —lugar de culebras— de la parcialidad de San Sebastián Atzacualco o Atzacualpa se localiza el predio de la calle Miguel Alemán esquina con Manuel Doblado, limitaba al norte con la calle de Peña y Peña hasta la calle de Manuel Doblado, por el sur con la calle de San Ildefonso, por el oriente con la

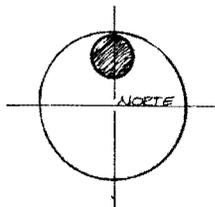
AVENIDA MANUEL GONZALEZ

ATIZAPAN

GUELATRO

CONJUNTO URBANO
PRESIDENTE ADOLFO L. MATEOS
NONOALCO TLAHELCO

TAPALULPAS



III SECCION

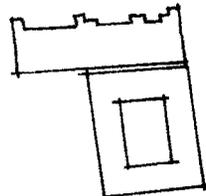
15 DE SEPT. 2 DE ABRIL



4

CHIHUAHUA

IGLESIA DE
SANTIAGO



PLAZA DE LAS
TRES CULTURAS

LAMINA 3

PROYECTO TLAHELCO

DEPTO: SALVAMENTO ARQUEOLOGICO
DEL I. N. A. H. 1985 - 1986.
LOCALIZACION DE LOS POZOS
ESTATIGRAFICOS
EXCAVO: ENIDA BAÑOS RAMOS

10 DE NOV.



6 DE FEB.



REV. DE
1910



MOLINO DEL
REY

II SECCION

EJE CENTRAL
LAZARO CARDENAS

CHAMIZAL



AGUAS CALIENTES

1

CHURUBUSCO

XICOTENCATL

3

△ POZOS
○ ENTIERROS

calle de Rodríguez Puebla incluyendo la plaza de San Sebastián y por el poniente con la calle de Vidal Alcocer (*ob. cit.*, 26). En este barrio hubo una zona palaciega (Calnek, 1974:57).

Perteneciente también a la parcialidad de Atzacualco, estaba el barrio de Cotolco, con una situación indeterminada según menciona Caso (1956:27) limitaba al norte con la calle Héroes de Granaditas, al sur con la calle del Apartado, al oriente con la prolongación de la calle del Órgano, y al poniente con la calle República de Argentina, en esta calle en el núm. 95 se localiza uno de los predios excavados; (Calnek 1974:57) incluye once casas en este barrio, y aparecen tres terrenos más aunque no hay referencias de casas o chinampas.

En la misma parcialidad se incluye el predio de la calle de Leandro Valle núm. 8 situado en las inmediaciones del monasterio de Santo Domingo, en el límite septentrional de la traza establecida por García Bravo en el siglo xvi, hacia el norte el terreno era fangoso e insalubre, de los primeros frailes dominicos que ahí se establecieron, casi la mitad murió antes de un año y la primera estructura construida se hundió tres varas (Álvarez y G., 1971:20). En el plano atribuido a Alonso de Santa Cruz que se conserva en la Universidad de Upsala se ilustra el convento de Santo Domingo (Herrera, E. y C. Ita M. 1982).

En el "Plano de Papel de Amate" que data de los albores de la colonia se representa parcialmente el conjunto urbano de las islas en una concepción ideal (Lombardo, 1973: lám. 20).

Otro documento de gran importancia —construido originalmente en 1430— es el plano que señala los derechos de Pesca en Tlatelolco, ilustra puntos topográficos importantes y establece linderos entre Tenochtitlan y Tlatelolco; la copia de este plano fue realizada por orden de Cuauhtémoc en 1523 (Espejo, 1944, t. 1).

Los materiales cerámicos

La clasificación y análisis de los materiales se ha llevado a cabo agrupando los materiales cerámicos de acuerdo a tipos ya establecidos para el periodo Postclásico en la Cuenca de México (Noguera, 1934, 1965; Franco, J., 1945, 1954; Griffin, J. y M. A. Espejo, 1950; Vega, 1979). Para situar cronológicamente las cerámicas se tomó en cuenta la periodificación hecha por Tolstoy (1958:64), quien ubica la cerámica bicroma Azteca II conocida también como Tipo Tenayuca negro sobre anaranjado, en el periodo Azteca Temprano C-B, correspondiente a 1150 o 1200 d.C.-1400 d.C.

Las cerámicas bicromas tardías Azteca III y IV, Tenochtitlan negro/anaranjado y Tlatelolco negro sobre anaranjado respectivamente

DISTRIBUCION DE TIPOS CERAMICOS

POSTCLASICO TEMPRANO CERAMICA DIAGNOSTICA

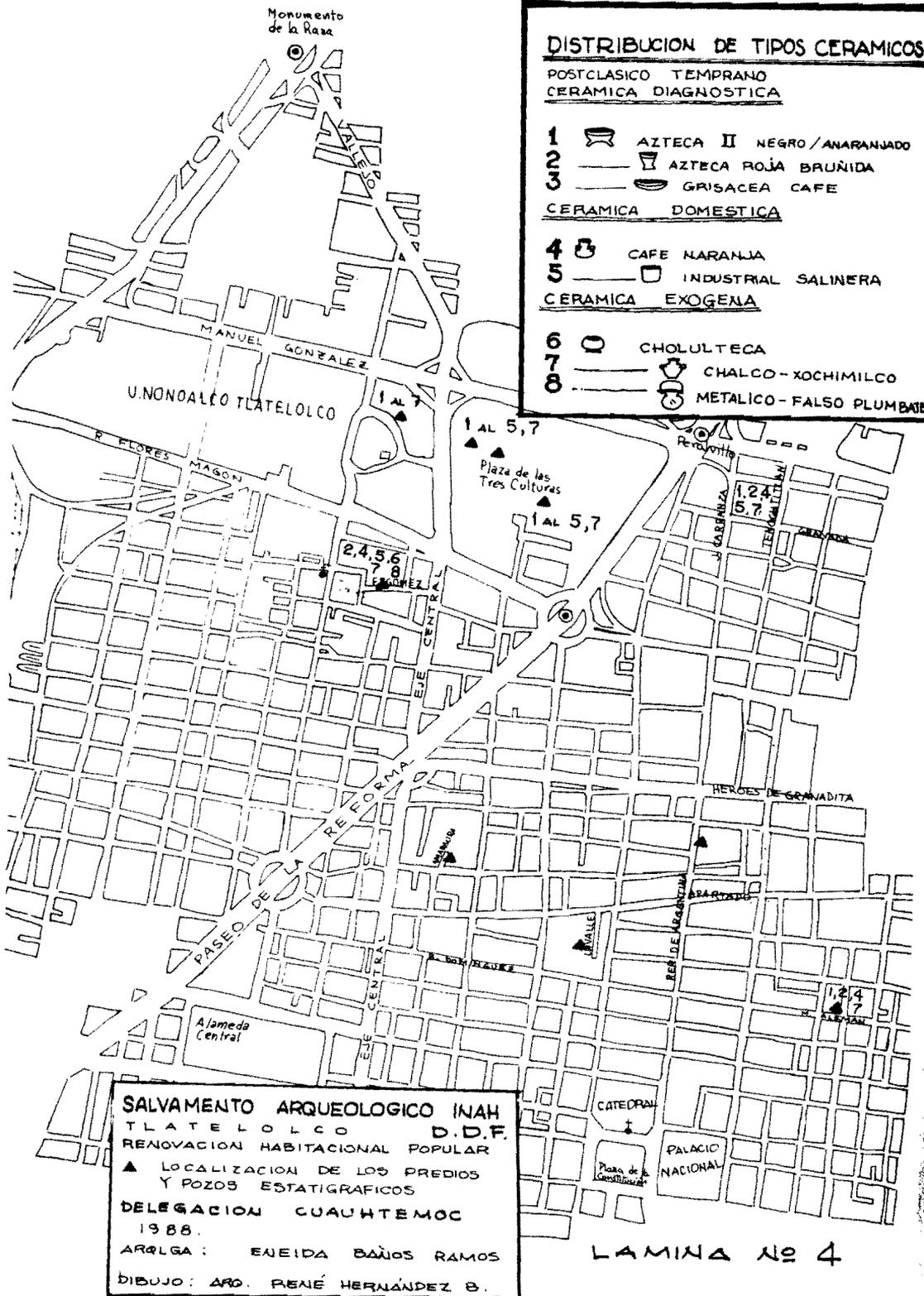
- 1  AZTECA II NEGRO/ANARANJADO
- 2  AZTECA ROJA BRUÑIDA
- 3  GRISACEA CAFE

CERAMICA DOMESTICA

- 4  CAFE NARANJA
- 5  INDUSTRIAL SALINERA

CERAMICA EXOGENA

- 6  CHOLULTECA
- 7  CHALCO-XOCHIMILCO
- 8  METALICO-FALSO PLUMBATE



las sitúa en el periodo Azteca Tardío Post B que va de 1400 d.C. hasta la conquista. Cabe mencionar que se incluye el Tipo grisáceo-café que se establece por sus singulares características en cuanto a forma, pasta, acabado de superficie, color y decoración.

Las cerámicas monocromas de uso doméstico constituyen la mayor parte de los materiales cerámicos, generalmente presentan un acabado de superficie con engobe, alisado y pulido, también se encuentran con decoración incisa y esgrafiada; además de agruparlas por colores se han dividido por grosores, la tonalidad de matices y formas de los cuerpos son indicadores para ubicarlas cronológicamente, considerando algunas de las características señaladas por Tolstoy (1958; 63, 64) para las cerámicas del Postclásico.

POSTCLÁSICO TEMPRANO

Cerámicas domésticas

En los pozos excavados en Tlatelolco, en niveles inferiores a partir de los 2 metros, Capas v, vi y vii, se encuentran asociadas a la cerámica bicroma Azteca II negro sobre anaranjado, las cerámicas domésticas en diversos matices de color café como son los siguientes: 7.5 YR 4/4 dark brown, 5/2 brown, 5/6 strong brown, 10R 7/4 very pale brown. En tonos rojizos se hallan los matices 7.5 YR 6/8 reddish yellow, 5 YR 5/8 yellowish red, 3/3 dark reddish brown (Munsell 1975). Las pastas llevan desgrasantes de arenas de granos finos con cuarzos y algunas con micas; la textura mediana, porosa, generalmente del mismo color que el de la superficie, cocción regular.

Acabados de superficie con engobes, alisados y pulidos, en cuanto a técnicas decorativas hay la esgrafiada, con motivos geométricos.

Las cerámicas en diversos matices de café y rojo presentan similitud en las formas, predominando las ollas de cuellos rectos divergentes y curvos divergentes; bordes redondeados y de media ojiva; cuellos cortos y medianos en relación a su altura; cuerpos globulares; fondos planos y cóncavos; asas sólidas redondas colocadas horizontalmente, los jarros presentan cuellos altos, vertedera en el borde y asas verticales. (Ver distribución en lám. 4). Las dimensiones de las ollas varían desde 0.15 m. de altura hasta las grandes ollas para almacenamiento de agua y granos que miden 0.40 m. de diámetro de la boca, altura 0.60 m., y grosor de las paredes de 0.025m., el grosor en promedio va de 0.005 m. a 0.007 m.

Monumento de la Raza

NOORTE

DISTRIBUCION DE TIPOS CERAMICOS

POST CLASICO TARDIO

CERAMICA DIAGNOSTICA

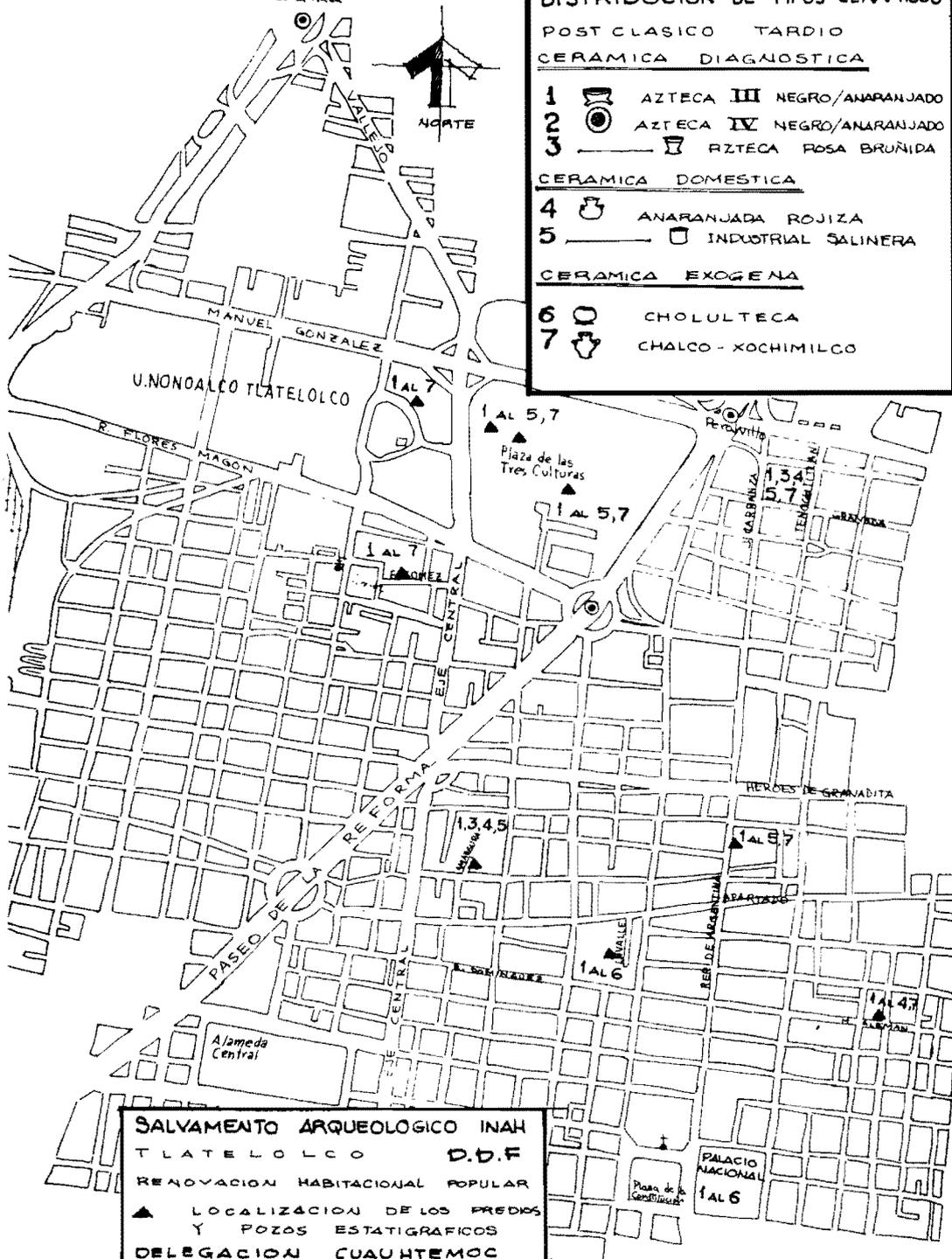
- 1  AZTECA III NEGRO/ANARANJADO
- 2  AZTECA IV NEGRO/ANARANJADO
- 3  AZTECA ROSA BRUÑIDA

CERAMICA DOMESTICA

- 4  ANARANJADA ROJIZA
- 5  INDUSTRIAL SALINERA

CERAMICA EXOGENA

- 6  CHOLULTECA
- 7  CHALCO - XOCHIMILCO



SALVAMENTO ARQUEOLOGICO INAH

T LATELOLCO D.D.F

RENOVACION HABITACIONAL POPULAR

▲ LOCALIZACION DE LOS PREDIOS

Y POZOS ESTADIGRAFICOS

DELEGACION CUAUTEMOC

1988

ARQLGA: ENIEDA BAÑOS RAMOS

DIBUJO: ARG. RENE HERNANDEZ B.

Las formas de apaxtles llevan por lo general bordes rectos expandidos, cuerpos de paredes altas rectas divergentes y fondos planos; diámetro de la boca 0.40 m., altura 0.45 m., grosor de las paredes de 0.015 m. a 0.020 m. en promedio.

Después de las ollas, siguen en porcentaje alto las formas de comales, siendo la más común la Variante I B (Baños, 1980:71) con diámetro de 0.40 m. en promedio, con un ángulo de separación de 15° a 20° y un grosor de 0.005 m. a 0.01 m., bordes extendidos y labios redondeados.

Las formas de cazuelas de silueta compuesta y fondo cóncavo miden aproximadamente 0.48 m. de diámetro de la boca y 0.23 m. de altura.

En cuanto a los cajetes predominan los de paredes rectas divergentes con fondo plano y los de silueta compuesta y fondo cóncavo, los primeros miden en general 0.20 m. de diámetro de la boca y 0.07 m. de altura.

Hay escudillas hemisféricas abiertas, en menor proporción están los cajetes hemisféricos con base anular, los cajetes en sus diversas formas representan el tercer lugar en la totalidad de las cerámicas de uso doméstico.

Los cajetes miniatura se encuentran desde 0.03 m. de diámetro; las hay también con soportes trípodes de botón, posiblemente no todas las formas miniaturas fueron destinadas a uso ceremonial y algunas se utilizaron como juguetes, se hallan también sonajas en formas de figura zoomorfa como monos.

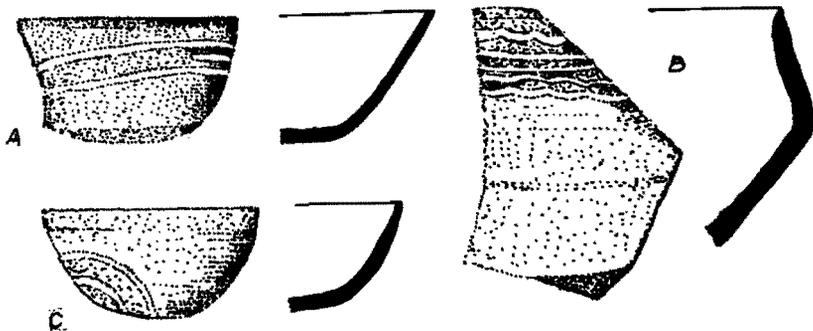
Se encuentran además otras formas de tipo doméstico como cucharones y tapas.

La presencia de malacates es un indicativo de las actividades posiblemente parciales entre la población femenina.

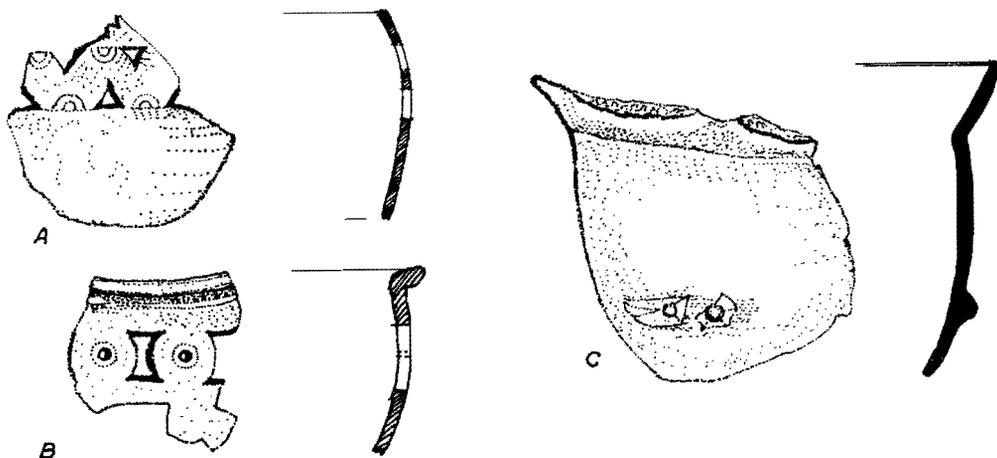
Cerámica Tipo Grisáceo-Café

Se cuenta también con la presencia de una cerámica de color grisáceo-café en matices 10 YR 5/2 grayish brown, 4/2 dark grayish brown, 4/1 dark gray y 5/3 brown. En el tipo cerámico grisáceo-café se distinguen las siguientes formas: ollas, comales y escudillas hemisféricas y de silueta compuesta, estas últimas con decoración esgrafiadas con motivos geométricos (láms. núms. 4 y 6), tiene una textura compacta y desgrasante en la pasta de arena fina con partículas de mica, presenta buena cocción.

Acabado de superficie alisado, el grosor de las paredes es de 0.005 m. a 0.006 m. en promedio. Las formas de ollas presentan cuerpos globu-



LAMINA 6 - TIPO GRISACEA-CAFE, ESGRAFIADO
 A y B POZO 4, C POZO 2 - TLATELOLCO



LAMINA 7 - TIPO - FALSO PLUMBATE
 POZO 1, FELIX GOMEZ N° 37.

SALVAMENTO ARQUEOLOGICO INAH
 RENOVACION HABITACIONAL POPULAR D.D.F.
 CERAMICAS DEL AREA DE TLATELOLCO
 ARQUEA: ENEIDA BAÑOS R. 1988.

lares y cuellos rectos divergentes con 0.20 m. de diámetro de la boca y altura de 0.35 m. aproximadamente.

Los comales corresponden a las formas de la Variante IA de Xocotitlan (Baños, 1980:71) que además del característico fondo de los comales, presentan un perfil con una incipiente pared vertical de escasos 0.002 m. a 0.003 m. de altura, limitando en bordes divergentes, cercanas al borde sobresalen 2 pequeñas asas sólidas; el diámetro es de 0.30 m. en promedio.

Las escudillas llevan bordes de media ojiva, silueta compuesta, fondo cóncavo; también hay de bordes convergentes; tienen un diámetro de la boca de 0.22 m. y una altura de 0.08 m. en promedio. Estas formas de escudillas abiertas están decoradas con técnica esgrafiada y motivos de líneas onduladas y paralelas que rodean la vasija hasta muy cerca del borde.

El tipo cerámico grisáceo-café se detectó en Xocotitlan asociado a cerámica Azteca II, por la suscrita; de la misma forma fue encontrado en Tenayuca por el arqueólogo Gilberto Ramírez (Comunicación personal). Sejourné (1970:33) encontró esta cerámica en Culhuacán asociada al Azteca I.

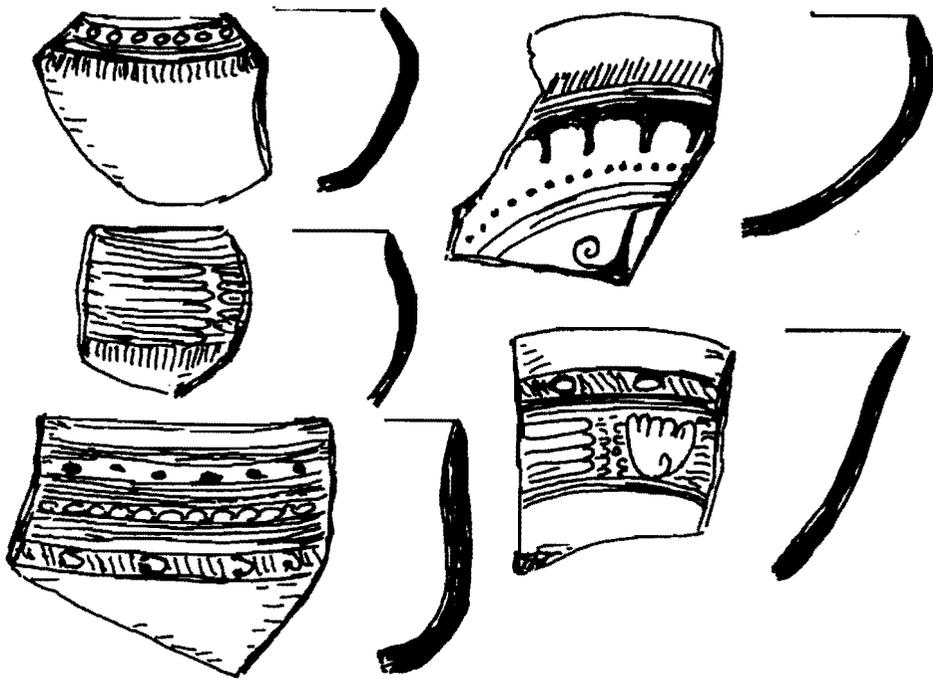
Entre las cerámicas domésticas el tipo grisáceo-café puede considerarse como diagnóstica del periodo Postclásico Temprano.

Cerámica Tipo industrial salinera

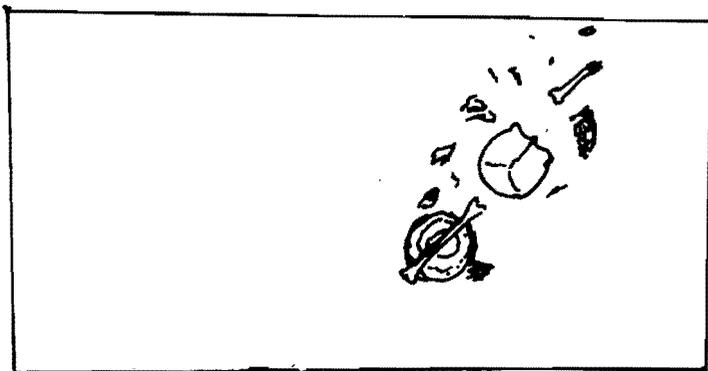
La cerámica industrial salinera con acabado de impresión textil se encuentra también desde los estratos inferiores, en este tipo cerámico se observa la pasta de textura porosa, con desgrasante de arena y partículas de cuarzo lechoso, formando laminillas, el material en sí es deleznable. Las formas son muy peculiares, en el estudio hecho sobre la cerámica con acabado de impresión textil procedente de Xocotitlan (Baños, 1980), se estableció el Tipo industrial salinero con seis variantes de acuerdo a sus formas. Dos de ésta, la IA y la ID se han identificado en la colección cerámica que procede de los Proyectos Tlatelolco-Renovación Habitacional. (Ver su distribución en láms. núms. 4 y 5).

La Variante IA corresponde a cuerpos de paredes rectas, cuyos bordes generalmente son una continuidad de las paredes y están ligeramente reforzados, en ocasiones se observan las paredes divergentes; estas vasijas tienen un diámetro de la boca de 0.18 m. a 0.20 m. y una altura de 0.10 m. a 0.11 m.

La Variante ID presenta fondos en forma cónica, la parte superior del cuerpo limita en un borde plano; el diámetro de la boca mide de 0.06 m. a 0.08 m., la altura oscila de 0.15 m. a 0.20 m.



LAMINA 8 - TIPO AZTECA II BICROMO NEGRO SOBRE NARANJA
POZO 4 TLATELOLCO



LAMINA 9 - ENTIERRO No. 11 POZO 4 TLATELOLCO
PLANTA 2.85 m. Z.

Cerámica de tipo ritual

Entre las cerámicas monocromas hay grandes cajetes de bordes rectos expandidos, fondos cóncavos, trípodes con soportes cónicos redondeados, almenados y de prisma rectangular; presentan técnicas decorativas fileteadas, acordonadas e incisas y miden 0.48 m. de diámetro de la boca, con altura de 0.15 m., están identificadas como braseros, en Culhuacán se encuentran asociados a estratos Azteca I y II (Sejourné, 1970; 43), los procedentes de Tlatelolco son similares a los hallados en Tenayuca asociados a estratos Azteca II (Gilberto Ramírez, comunicación personal), y a los de Xocotitlan (Baños, 1980). Se encuentran ollas miniatura tipo Tlálloc con 0.05 m. de la boca y 0.07 de altura, así como las ollas con asa de canasta también relacionadas con el culto a esta deidad.

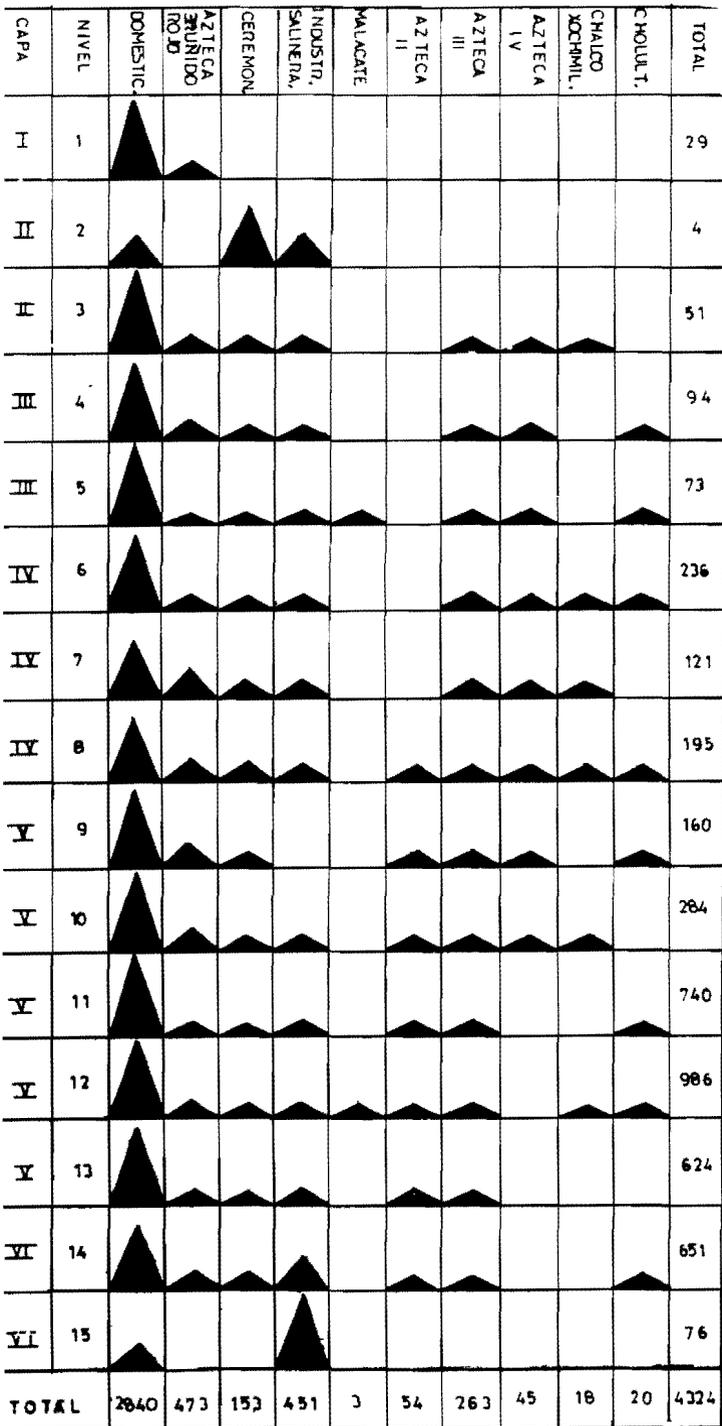
Cabe mencionar que de entre las cerámicas domésticas las ollas grandes construidas para almacenar agua o granos, bien podían en determinadas circunstancias convertirse en recipientes ceremoniales para contener entierros infantiles, como el entierro núm. 1 rescatado por la suscrita, depositado en una olla monocroma de tipo doméstico dedicada en este caso a uso funerario-ceremonial, así como el entierro núm. 9 también de un individuo infantil depositado en una olla de este tipo.

Destinados a uso ceremonial se hallan sahumadores cuyo recipiente lleva decoración impresa y largos mangos con engobe blancuzco y remate zoomorfo—cabeza de serpiente— en forma naturalista y esquematizada.

Respecto a las figurillas aunque fragmentadas se pueden identificar como antropomorfas y algunas zoomorfas manufacturadas con técnicas de moldeado, modelado o bien empleando ambas, predominan las figuras femeninas sedentes o de pie, una de ellas carga un perrito. Seler—1904— identificó a las que llevan un niño como Cihuacóatl (Barlow y Lehmann, 1954:2) si bien existen controversias al respecto. En general corresponden al tipo de figurillas Azteca III-IV referidas por Vaillant (1938:537), que representan a deidades del panteón mexicana como Xochiquetzal, Xipe, Xochipilli y Tonantzin.

Cerámica diagnóstica

La distribución de la cerámica Azteca II Tenayuca negro sobre anaranjado se concentra en el área de Tlatelolco en los niveles inferiores, también se encuentra en escasa proporción hacia el este en el predio ubicado en la calle Manuel Doblado esquina con Miguel Alemán,



SALVAMENTO ARQUEOLOGICO INAH
 RENOVACION HABITACIONAL POPULAR DPE
 GRAFICA DE TIPOS CERAMICOS
 GENERAL ANAYA TLATELOLCO
 POZO 3 PONIENTE
 ARQUEOLOGA ENEIDA BAÑOS R. 1988

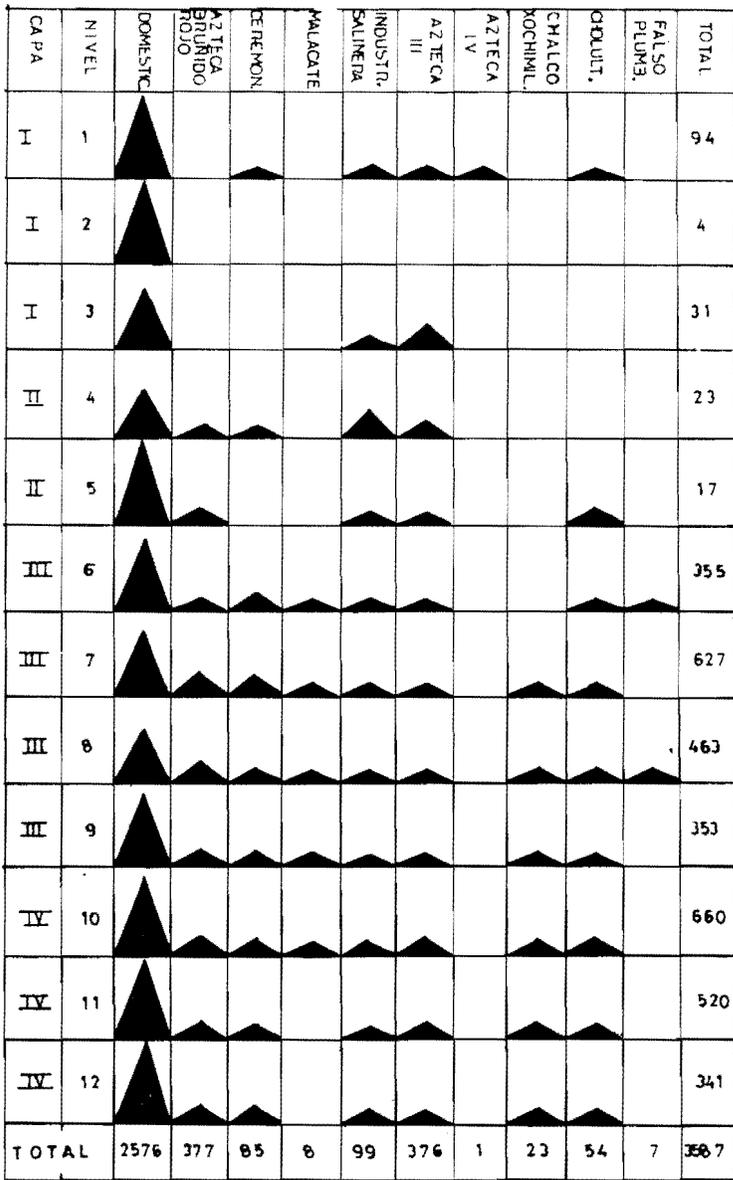


en este sitio el contexto arqueológico está muy alterado, es muy alta la proporción de materiales de la época colonial. En la colección cerámica se encuentran formas diversas del tipo Azteca II (lám. 8) como molcajetes trípodes de fondo inciso y soportes cortos curvos sencillos, escudillas abiertas con protuberancia central en el fondo, cajetes de paredes rectas altas con decoración en el interior y platos extendidos en los que se observa en el acabado un brillo metálico. (Ver distribución en la lám. núm. 4).

Cerámica tipo Chalco o Polícroma de Xochimilco

La investigadora Constanza Vega (1979:49) nombra esta cerámica como Polícroma de Xochimilco, por los estudios hechos por Noguera (1970:107) y en base al análisis petrográfico, el cual indica que en su composición, las muestras cerámicas procedentes del recinto ceremonial de Tenochtitlan: "... son semejantes ... a tiestos procedentes de este sitio —Xochimilco—, ya que el 30% de su arcilla contiene lamprobolita. Se trata de grandes ollas pintadas antes de la cocción en gris oscuro sobre gris claro, en café claro y amarillo sobre café muy claro..." La decoración cubre: "... toda la vasija que posee un baño de engobe de caolín..." Por otra parte el investigador Francisco González Rul (1988:84) la describe como cerámica de decoración café o guinda (Chalco), la cual lleva una capa de color blanco o crema sobre la que: "... se pone una decoración casi siempre de grecas y elementos geométricos (tipo Códice)..." generalmente las líneas gruesas y burdas son de color guinda o café; además agrega que: "... Por el color de la pasta, con partículas de mica, aparentemente esta cerámica no es de fabricación cercana a la ciudad de México, por lo que se supone debe de haber llegado por comercio de la región de Chalco..."

En cuanto a cronología, Sejourné (1970:31) indica que es imprecisa; aunque por su posición estratigráfica podría colocarse desde el Postclásico Temprano (lám. 4). Esta colección presenta características peculiares evidentes en las cerámicas monocromas y policromas, como la pasta que generalmente es de color 10R 5/8 red, 6/8 light red, y el engobe que a simple vista aparece como blancuzco (7.5 YR 8/2 pinkish white (Munsell, 1975). Predominan las formas de ollas monocromas de cuerpo globular, cuello ligeramente divergente y asa, ya sean de forma trenzada o bien de ancha cinta, en ocasiones presentan decoración en la superficie interna del cuello cerca del borde, con técnica decorativa esgrafiada y motivo tipo Códice (láms. núms. 4 y 5, Distr.).



SALVAMENTO ARQUEOLOGICO INAH
 RENOVACION HABITACIONAL POPULAR D
 GRAFICA DE TIPOS CERAMICOS
 FELIX GOMEZ N. 37
 POZO 1
 ARQUEOLOGA: ENEIDA BAÑOS R 1986



Cerámica Azteca Roja Bruñida

La cerámica Azteca Roja Bruñida presenta una técnica de acabado con engobe en diversos matices de rojo bruñido en formas diversas monócromas, bícromas y policromas, Tolstoy la denominó "Red Ware" (1958:45) entre los tipos del periodo Postclásico.

En la cerámica bícroma bruñida predominan las formas de cajetes de fondo recto y paredes rectas divergentes, decorados generalmente en el exterior con pintura negra o blanca sobre engobes bruñidos en diversos matices de rojo; en ocasiones la pintura blanca casi desaparece debido a la técnica decorativa empleada de aplicar la pintura postcocción; otras técnicas empleadas en la decoración, es la aplicación de la pintura antes de la cocción y la de negativo (Vega; 1975:18).

La dimensión de los cajetes en promedio es de 0.20 m. de diámetro de la boca y 0.05 m. de altura, los motivos decorativos son geométricos con bandas, grecas o bien líneas múltiples que cubren la superficie en sentido vertical y combinadas con motivos fitomorfos.

Se hallan además las formas de copas con soporte cónico truncado y cuerpo curvo divergente, la altura varía desde 0.10 m. a 0.25 m., decoradas con los mismos motivos en los que se encuentran también el de plumas esquematizadas.

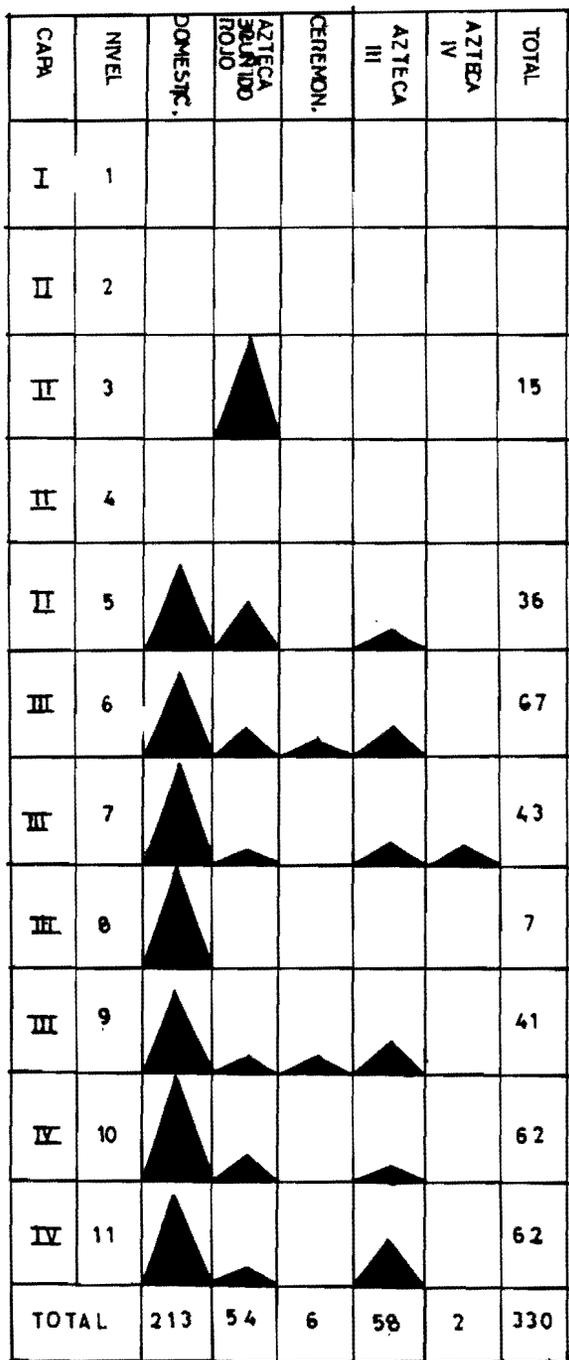
En cuanto a la cerámica policroma, las formas son similares a la bícroma, variando sólo la decoración en la que se emplean colores negro, blanco, rojo, guinda, sobre engobes en diversos matices de rojo, blanco y gris.

En la cerámica monócroma roja bruñida se cuenta con una vasija de tipo ceremonial conocida como "orejona" (González R., 1988:60), sus peculiares asas son grandes y sólidas, integradas en la parte inferior de la vasija, otra forma con este acabado es la pipa.

Se encuentran también las formas de apaxtles, generalmente de fondo recto y paredes rectas ligeramente divergentes y altas con borde recto expandido; el diámetro del fondo es de 0.20 m. y el de la boca de 0.30 m. y una altura de 0.25 m. en promedio, sin embargo, estas dimensiones varían; en la técnica decorativa empleada se encuentran la calada, en relieve y punzonada (láms. núms. 4 y 5 Distribución).

Cerámicas exógenas

Entre las cerámicas exógenas se encuentra la policroma cholulteca, presente con algunos fragmentos del grupo Policroma firme y Policroma laca, según Noguera (1975; 168) esta es la "... típica Mixteca-



SALVAMENTO ARQUEOLÓGICO INAH
 RENOVACION HABITACIONAL POPULAR
 GRÁFICA DE TIPOS CERÁMICOS
 MIGUEL ALEMÁN Y MANUEL DOBLADO
 ARQUEOLOGA; ENEIDA BAÑOS R. 1988
 POZO 2



Puebla que tuvo una gran extensión y por comercio fue llevada a remotos lugares de Mesoamérica. . .”

Otra cerámica foránea es la del tipo Huasteca Pánuco de pasta fina, generalmente ollas bícromas con decoración negra/blanco y cuerpos globulares. (En calas no controladas). Se incluyen como foráneos siete fragmentos con acabado Metálico o Falso Plumbate, procedentes del Pozo 1 en Félix Gómez núm. 37, detectados en la Capa III 1.60 m. Z, corresponden a una forma de olla globular con borde plano prolongado ligeramente, la altura es de 0.11 m. aproximadamente, la pasta es de textura compacta, color 5 YR 5/1 gray, grosor 0.004 m. el acabado exterior es de color 5 YR 3/1 very dark gray, la técnica decorativa es la esgrafiada y calada con motivos geométricos, dos bandas circundantes, la superior lleva círculos calados en la parte central, en un diseño unidimensional, la banda inferior lleva líneas curvas esgrafiadas (lám. núm. 4 y lám. núm. 7, figs. a y b).

Otro fragmento de este Tipo con acabado Metálico o Falso Plumbate corresponde a una forma de olla Tláloc esquematizada, con asa de canasta y pequeñas protuberancias simulando las orejas y nariz de esta deidad (lám. núm. 7, fig. c), fue obtenida en una excavación hecha por máquinas, a 2.00 m. Z, ahí se encontró otra pequeña olla similar en color anaranjado y una canoa miniatura pintada en azul.

Según Sahagún (1969, 1:170) en las ceremonias celebradas durante el sexto mes nombrado etzalqualiztli dedicado a los dioses de la lluvia, los mexicas navegaban hacia Pantitlán en una canoa que llevaba los remos teñidos de azul, así como ollas con acabado en este color y teñidas con “ulli” en cuatro partes, las que contenían corazones de los sacrificados, los que arrojaban en el sumidero de Pantitlán.

POSTCLÁSICO TARDÍO

Cerámicas domésticas

Las cerámicas domésticas de este periodo son en gran porcentaje de colores anaranjados como 5YR 5/8 yellowish red, 6/6 y 6/8 reddish yellow, y rojo en matices 2.5YR 4/8 y 5/6 red. acabado de superficie alisado y pulido, predominan las formas de ollas y jarros, algunos llevan decoración incisa con motivos geométricos de círculos y doble espiral. Los comales son similares a las Variantes 1C y 1D Xocotitlan, con un promedio de 15° en el ángulo de separación en relación al plano horizontal la primera, y de 20° la segunda.

CAPA	NIVEL	DOMESTIC.	AZTECA ARJUNDO ROJO	AZTECA III	TOTAL
I	1				
I	2		▲		4
I	3	▲	▲		7
I	4				
II	5				
II	6		▲		6
II	7		▲		12
II	8	▲	▲		27
II	9	▲	▲	▲	49
III	10				
III	11	▲	▲		68
III	12	▲	▲		42
III	13				
TOTAL		28	178	9	216

SALVAMENTO ARQUEOLOGICO INAH
 RENOVACION HABITACIONAL POPULAR D.D.F.
 GRAFICA DE TIPOS CERAMICOS
 UNIDAD N° LEANDRO VALLE N.º
 BOZO N-5 E-7
 ARQUEOLOGA SENEIDA BAÑOS R 1988



Los cajetes son de paredes rectas divergentes y fondo recto, así como de silueta compuesta y fondo cóncavo, en menor proporción se encuentran formas de escudillas hemisféricas. (Véase distribución en la lám. núm. 5). Una forma singular es una tapa en acabado burdo, la superficie exterior y parte de la interior están cubiertos por líneas rectas entrecruzadas en forma irregular, algo similar a los fondos de los molcajetes, hechas con técnica incisa. Sejourné (1970:42) reporta esta forma asociada a niveles Azteca I.

De reminiscencias teotihuacanas una forma de cuenco trípode posiblemente brasero, presenta en el borde reforzado dos protuberancias moldeadas de cabezas zoomorfas que representan un individuo masculino con deformación craneal y parálisis facial; mide 0.20 m. de diámetro de la boca y 0.18 m. de altura total; formas similares se encontraron en excavaciones procedentes de la Catedral Metropolitana. (Museo de la Catedral Metropolitana).

Se cuentan además con otras formas como malacates, sellos, rodajas, representaciones de maquetas, cunitas, sonajas, bolitas y misceláneas.

Cerámica diagnóstica

Las cerámicas diagnósticas de este último Periodo, conocidas como Azteca III Tenochtitlan negro sobre anaranjado y Azteca IV Tlatelolco negro sobre anaranjado se encuentran en la colección estudiada, concentrándose esta última en los estratos superiores en la zona de Tlatelolco. En el estudio sobre estas cerámicas Griffin y Espejo mencionan que se produjeron durante el auge del grupo mexicana y "... no precisamente en Tenochtitlan mismo, sino en sus lugares aledaños dentro y tal vez fuera del Valle de México..." (Griffin, Espejo, 1950: ix, 38).

En la cerámica Azteca III se observan formas diversas como ollas, jarros, escudillas hondas, platos extendidos con soportes trípodes o bien sin ellos, vasijas de doble fondo o salseras, cajetes y molcajetes con fondo inciso trípodes con diversas formas de soportes generalmente decorados.

En las vasijas miniatura predominan las formas de cajetes, los hay con base de pedestal, calados, o trípodes con la misma diversidad en las formas de soportes. En la cerámica Azteca IV las formas de molcajetes trípodes son las más usuales, en las que además de los singulares bordes ondulados, se encuentra una variedad de soportes decorados. Los motivos que decoran las paredes interiores de estas formas son na-

PORCENTAJE DE CERÁMICA PREHISPÁNICA
EN RELACIÓN A LA LOZA COLONIAL

PROCEDENCIA	CERÁMICA PREHIS- PÁNICA	LOZA COLONIAL	TOTAL	%
TLATELOLCO, p. 1	3 174 99.52	15 0.47	3 189	100.00
TLATELOLCO, p. 2	2 784 99.85	3 0.10	2 788	100.00
TLATELOLCO, p. 3	4 324 100.00	—	4 324	100.00
TLATELOLCO, p. 4	2 216 98.70	29 1.19	2 245	100.00
F. GÓMEZ, # 37	7 280 99.72	20 0.27	7 300	100.00
TENOCHTITLAN, # 130	491 88.78	62 11.21	553	100.00
ARGENTINA, # 95	175 24.30	545 75.69	720	100.00
AMARGURA, # 11	422 48.22	453 51.77	875	100.00
L. VALLE, # 8	788 8.80	8 163 91.19	8 951	100.00
M. ALEMÁN ESQUINA	1 002	4 111	5 113	100.00
M. DOBLADO	19.59	80.40		
PALACIO NACIONAL	4 269 86.98	639 13.01	4 908	100.00

turalistas y reflejan el medio ambiente lacustre con peces, aves y flores (lám. núm. 5, Distribución).

Consideraciones finales

En Tlatelolco González Rul (1988:39) reporta la cerámica Teotihuacana I Fase Patlachique en lo que debió ser una aldea localizada en un islote, y una secuencia cerámica continua de fases posteriores: Tlamimilolpa 200 d.C. a 450 d.C., Xolalpan 450 d.C. a 650 d.C., Metepec 650 d.C. a 750 d.C., Periodo Tolteca-Fase Mazapa 1000 d.C. a 1200 d.C.

La presencia de la cerámica bícroma tipo Azteca II negro sobre anaranjado (lám. núm. 8) marca esta continuidad; según los datos obtenidos las cerámicas del periodo Postclásico alcanzan su mayor porcentaje (lám. núm. 14) en la zona de Tlatelolco, en donde sólo se excavaron ocho pozos, cuatro en las secciones II y III del conjunto urbano "Presidente Adolfo López Mateos"; dos en Félix Gómez núm. 37 y dos en Tenochtitlan núm. 130, lo cual es indicativo de una alta densidad de población en este sitio inicialmente teotihuacano.

En el periodo Postclásico alcanza mayor extensión y ocupación; un dato de Torquemada (1975, 1:404) que refleja la transformación de las islas es el siguiente:

... los tlatelulcas, divididos de los mexicanos, fundaron su ciudad en este lugar dicho, el cual en sus principios no se llamó Tlatelulco que quiere decir montón de tierra echada a mano o terraplano, sino Xaltulco, que quiere decir montón de arena, como en realidad de verdad la hallaron en este dicho lugar...

Al respecto cabe señalar que en el pozo 3, Sección II de Tlatelolco, se hallaron restos de pilotes de madera identificados como de "pino" *Pinus* sp., en el Laboratorio de Paleobotánica del Departamento de Prehistoria (Orden de entrada 2/1986). Estos pilotes se utilizaron para consolidar el terreno fangoso, este sistema constructivo de plataformas artificiales funcionó para la extensión paulatina del espacio residencial de las islas.

Al parecer en el siglo XVI el área urbana ocupaba de 10 a 15 Km², la mayor parte representaba la expansión del área en la zona lacustre y la densidad poblacional fluctuaba en 150 000 a 200 000 habitantes (Calnek, 1974:54). En este estudio los datos arqueológicos apoyan la observación de este investigador (*ob. cit.*, 54) quien refiere que:

...Una considerable proporción del área urbana —aunque probablemente menos de la mitad— se caracterizó por una densa ocupación

del tipo representado por algunas partes de Tlatelolco. . . —y señala que— . . . Tenochtitlan no fue esencialmente una ciudad de chinampas, que las pruebas son totalmente incompatibles con el marco institucional cuasi agrario imputado a la sociedad azteca y al Estado. . .

Un estudio del sector urbano de la sociedad mexicana indica una compleja situación laboral con profesiones muy diversas (Rojas, 1986). En efecto, los mexicanos alcanzaron niveles altos de especialización no agrícola, como fue la industria de la producción de la sal y su monopolio. (Talavera, 1979; Baños, 1980; Sánchez, 1984).

Los materiales cerámicos muestran continuidad particularmente en la zona de Tlatelolco en donde se concentra la mayor parte tanto de cerámicas domésticas como diagnósticas, estas últimas, las bicromas pulidas negro sobre anaranjado Aztecas II y III se detectan en los estratos inferiores; en este contexto se incluye la cerámica Azteca Rojo Bruñido, la Cholulteca y la Chalco-Xochimilco, aunque en menor proporción (láms. núms. 8 y 9). La cerámica Azteca III continúa en los estratos superiores junto a la Azteca IV, en donde es notoria la ausencia de la Azteca II, que es representativa del periodo Postclásico Temprano en el área central y norte del Valle y está asociada con la región de Tula (Parsons, 1976). La cerámica Azteca II es reportada por Vega (1979: 52) en las excavaciones hechas en la Catedral Metropolitana. Respecto a los estudios sobre la obsidiana asociada informa que: “. . . Según los fechamientos obtenidos por hidratación de obsidiana esta ocupación de la isla de Tenochtitlan corresponde a los finales del siglo XI. . .”

Según Fahmel (1988:81) las cerámicas Azteca I y II, Cholulteca I y II y Mazapa compartieron elementos diversos introducidos al altiplano desde el Golfo de México y el área maya hacia el año 800 d.C. Estas cerámicas se han hallado incluso fuera del área, asociadas con los tipos Coyotlatelco, Pánuco V Negro sobre Rojo, Metálica y Anaranjada Fina Isla de Sacrificios.

La convivencia de las cerámicas Azteca I y II, Cholulteca I y II y Mazapa, amplían el horizonte tolteca, lo cual implica otros cuestionamientos. Fahmel (1988:81) comenta que dicho horizonte tal vez sea demasiado largo en términos de la correlación Goodman-Martínez-Thompson, la cual puede cambiarse, y que “. . . Más difícil es empero, sustentar y defender un Kulturkreis tolteca mediante elementos que, al salirse de lo definido, lo invalidan. . .”

Por otra parte Sanders (1979:175) ha planteado que una gran parte del Altiplano Central, alrededor de la Cuenca de México, pudo haber sido parte integral del Estado tolteca.

Mastache, F., y Cobean (1989:280) refieren la fecha de 900-1150 d.C., como de consolidación y expansión del Estado tolteca.

Por lo pronto se toma la cronología propuesta por Tolstoy (1958: 64) quien ubica la cerámica bícroma pulida negro sobre anaranjado Azteca II, en el periodo Azteca Temprano C-B, no sin antes señalar la posible relación entre esta cerámica y la Metálica o Falso Plumbate.

En los predios que se localizan en el ámbito insular de Tenochtitlan, la cerámica Azteca II se halla sólo en el predio de las calles Miguel Alemán esquina con Manuel Doblado. En este terreno y el de la calle de Leandro Valle núm. 8 las cerámicas Azteca III y IV se hallan en baja proporción (láms. núms. 10 y 11 respectivamente), en mayor porcentaje se encuentra la loza colonial (lám. núm. 14). Cabe considerar además que se excavaron más pozos en estos predios y en el suroeste del Palacio Nacional en donde se hicieron numerosos pozos y calas (Besso-Oberto: 1975).

Estos datos confirman mayor ocupación en la época colonial, en el caso del predio de la calle de Leandro Valle núm. 8, que se localiza aproximadamente en el límite norte de la "traza" hecha por García Bravo.

Por la presencia de pilotes de madera empleados para consolidar el terreno, el predio de las calles de Miguel Alemán esquina con Manuel Doblado pudo encontrarse en el límite oriental de Tenochtitlan.

Para conocer algo más del proceso de desarrollo del gran complejo urbano y la sociedad mexicana en este singular medio ambiente que impulsó los cambios, modificando las relaciones sociales, es necesario ampliar el estudio, contemplando la necesidad de nuevas excavaciones en el área de las antiguas islas de Tlatelolco-Tenochtitlan.

BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ Y GASCA, Pedro, "La Plaza de Santo Domingo de México Siglo 1971 XVI", México, Instituto Nacional de Antropología e Historia. Departamento de Monumentos Coloniales, Publicación 25.
- BAÑOS RAMOS, Eneida, "La Industria Salinera en Xocotitlan-Cuenca de 1980 México", México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Tesis profesional.
- 1990 "Begrabnisfunde und -rituale bei den Bewohnern von Tlatelolco", *Ethnologia Americana* Nr. 117:1287-1289, Alemania, Institut für Amerikanische Völkerkunde, Düsseldorf.

- BARLOW H., Robert y H. LEHMANN, "Statuettes-Grelots Azteques de la 1954-55 Vallee de Mexico", Extraits de *Tribus*, Alemania, Stuttgart, t. 4/5, 157-176.
- BESSO-OBERTO, Humberto, "Excavaciones arqueológicas en el Palacio Nacional", *Boletín*, México, INAH, núm. 14, época II, 3-24.
- CALNEK, Edward E., "Conjunto urbano y modelo residencial en Tenochtitlan", *Ensayos sobre el desarrollo urbano de México*, México, Sep Setentas, 11-59.
- CASO, Alfonso, "Los Barrios antiguos de Tenochtitlan y Tlatelolco", México, Academia Mexicana de la Historia, t. xv:7-65.
- ESPEJO M., Antonieta y R. H. BARLOW, "El Plano más antiguo de Tlatelolco", *Tlatelolco a través de los tiempos*, México, Imprenta Aldina Robredo y Rosell, t. I, 43-72.
- FAHMEL GEYER, Bernd, "Mesoamérica Tolteca sus Cerámicas de Comercio Principales", México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas [Serie Antropológica 95: Arqueología].
- FRANCO CARRASCO, José Luis, "Comentarios sobre tipología y filogenia de la decoración negra sobre color natural del barro en la cerámica Azteca II", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, México, enero-diciembre, vol. VII, núms. 1, 2 y 3, p. 163-186.
- 1954 "Cenefas en la Cerámica Azteca", México, INAH-SEP, Museo Nacional de Antropología [Serie Científica].
- GONZÁLEZ RUL, Francisco, "La cerámica en Tlatelolco", México, INAH-SEP [Colección Científica, Serie Arqueología].
- GRIFFIN, J. y M. Antonieta ESPEJO, "La Alfarería correspondiente al último periodo de Ocupación náhuatl del Valle de México", México, Academia Mexicana de la Historia, t. IX, núm. 1:3-54.
- HERRERA MORENO, Ethel y Concepción Ita Martínez, "500 Planos de la Ciudad de México", 1325-1933, México, Secretaría de Asentamientos Humanos y Obras Públicas.
- LOMBARDO DE RUIZ, Sonia, "Desarrollo urbano de México-Tenochtitlan según las fuentes históricas", México, INAH-SEP, Departamento de Investigaciones Históricas.
- MASTACHE F., Alba Guadalupe y Robert H. Cobean, "Tula", *Mesoamérica y el centro de México*, México, INAH-CNCA, Colección Biblioteca del INAH [Serie: Antropología].
- MUNSELL, A. H., *Soil Color Charts*, Baltimore, U.S.A., Munsell Color Co., 1975.
- NOGUERA, Eduardo, "Estudio de la cerámica encontrada en el sitio donde estaba el Templo Mayor de México", *Anales del Museo Nacional*

de Arqueología, Historia y Etnografía, México, TGN, 5ª época, vol. I.

1975 *La cerámica arqueológica de Mesoamérica*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

PARSONS, Jeffrey R., "Settlement land Population History of the Basin of Mexico", *The Valley of Mexico*, Editado por Eric R. Wolf, Albuquerque, University of New Mexico Press, USA.

ROJAS, José Luis de, "México Tenochtitlan Economía y Sociedad en el siglo XVI", México, Fondo de Cultura Económica, Colección Crónica de la ciudad de México, El Colegio de Michoacán.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, María de Jesús, "Zacatenco: Una Unidad productora de sal en la ribera Noroccidental del Lago de Texcoco", México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Tesis Profesional.

SANDERS T., William, Jeffrey R. Parsons y Robert S. Santley, "The Basin of Mexico", *Ecological Processes in the Evolution of a Civilization*, New York, San Francisco, London. Studies in Archeology, Academic Press.

SAHAGÚN, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, -8-, vol. I, México, Editorial Porrúa, S. A.

SÉJOURNÉ, Laurette, *Arqueología del valle de México*, 1, Culhuacán, México, INAH-SEP.

TALavera B., Elena E., *Las Salinas de la Cuenca de México y la cerámica de impresión textil*", México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Tesis Profesional.

TOLSTOY, Paul, *Surface Survey of the Northern Valley of Mexico: the Classic and Post-Classic Periods*, Philadelphia, USA, Transactions of the American Philosophical Society, pt 5, vol. 48.

TORQUEMADA, fray Juan de, *Monarquía Indiana*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, vol. I [Serie de historiadores y cronistas de Indias: 5].

VAILLANT, George C., "Acorrelation of archaeological and historical sequences in the Valley of Mexico", *American Anthropologist n.s.*, Menasha, vol. XL, núm. 4:521-573.

VEGA SOSA, Constanza, *Forma y decoración en las vasijas de tradición azteca*, México, INAH-SEP, Departamento de Monumentos Prehispanicos [Colección Científica núm. 23].

1979 "El Recinto Sagrado de México-Tenochtitlan", Excavaciones 1968-69 y 1975-76, Coord. INAH-SEP.

LA MEXICANISTA GEORGETTE SOUSTELLE

ASCENSIÓN H. DE LEÓN-PORTILLA

“Yo he tenido muchas vidas”, me decía Georgette Soustelle a principios de 1991, poco antes de dejar París para instalarse en Chartres. Hacía unos meses que su esposo Jacques había muerto y ella se disponía a dejar la ciudad en que ambos habían pasado la mayor parte de su vida. Una vida fecunda dedicada al estudio de la historia de México, a la vez que participaban, especialmente Jacques, en acontecimientos importantes del presente que le tocó vivir.

En aquel tiempo, es decir, en vísperas de su traslado a Chartres, Georgette se había despojado de muchas ataduras con su pasado —su casa de la Avenida Henri Martin, buena parte de sus libros, y, en cierta manera, de sus amigos. Daba paso a una etapa que ella definía como “replegada en mí misma”. “Ya no quedamos más que Levy Strauss y yo de los que trabajamos por muchos años en el Museo del Trocadero”.

Aunque con ochenta años a cuestas su memoria es privilegiada y gusta compartir sus recuerdos. Quizás por ello escogió para retirarse una ciudad tranquila; allí tendría muchas horas para gozar repensando su vida llena de momentos muy significativos como etnóloga y como francesa preocupada siempre del acontecer de su país.

Antes de partir definitivamente para Chartres, quien esto escribe —admiradora de Georgette desde el día que la conocí— consideré importante tomar unos apuntes de su memoria. Charlamos varias veces en su casa y como homenaje a ella y a Jacques ofrezco ahora a la comunidad mexicanista estos breves recuerdos de sus “muchas vidas”.

Su vida en el Museo de Etnografía del Trocadero

En 1931, al terminar su carrera, Georgette se casó con Jacques Soustelle, joven recién egresado de la Escuela Normal Superior, famoso ya como alumno brillante. Este hecho marcó su vida: a partir de aquel momento la joven francesa que había pasado parte de su niñez en Ar-

gelia volcada hacia la cultura árabe, enfocó su mirada hacia un mundo lejano, América, con el que se ligó para siempre.

Recuerda Georgette que entonces Jacques aún no había descubierto su verdadera vocación. Al terminar la carrera, fungió como auxiliar en la cátedra de Filosofía. Deseando hacer su tesis doctoral en relación con las ciencias sociales, entró en contacto, al igual que Georgette, con Paul Rivet, secretario general del Instituto de Etnología de la Universidad de París, quien había creado una especialidad de etnología. Este se interesaba en las culturas indígenas del Nuevo Mundo. De esta manera el comienzo de la vida matrimonial era también el principio de una tarea compartida para siempre, la del estudio de la civilización mesoamericana, a la cual dedicaron los dos gran parte de sus vidas.

Desde 1930, cuenta Georgette, Rivet tenía en mente reestructurar el Museo de Etnología del Trocadero, del que había sido nombrado director en 1928. Casualmente este nombramiento coincidió con otro, en cierta forma complementario, el de profesor titular de la cátedra de antropología del Museo de Historia Natural. Rivet logró trasladar esta cátedra al Museo del Trocadero rico ya en colecciones verdaderamente únicas. Ante esta realidad, Rivet pensó en la necesidad de crear un nuevo museo en donde se pudieran exhibir atractivamente para que, a través de ellas, especialistas y aficionados pudieran valorar y admirar los logros culturales de muchos pueblos del mundo. Los esposos Soustelle fueron pronto colaboradores principales en esta tarea, al mismo tiempo que empezaron a elaborar su tesis de doctorado bajo la dirección naturalmente de Paul Rivet. Pero un hecho inesperado, como veremos, les puso de repente en el escenario de las culturas que ellos empezaban a conocer desde una perspectiva teórica.

Diez años entre México y París

Al poco tiempo de trabajar en el Museo, en 1931, Rivet les consiguió una beca en México para comenzar sus estudios de campo. En 1932 ambos partían para su nuevo destino, en el cual tomarían contacto con las culturas que habían admirado desde lejos. Ahora podrían conocerlas en su propio contexto, entenderlas profundamente y desde luego penetrar en las lenguas de sus hablantes. El interés americanista de los Soustelle, que su maestro Rivet les había sabido contagiar, pasaba a ser ya vocación firme y duradera.

Dos años duró este primer viaje que sin duda significó para ellos una toma de contacto con la diversidad cultural de México. Pero de nuevo en París y antes de lo que cerían, en 1935, la fortuna les deparó volver a México durante otros dos años. Este segundo viaje fue ya hon-

da penetración. Se adentraron en la Sierra Gorda y en la Lacandonia. "Viaje maravilloso y no exento de riesgos", recuerda Georgette. Y por último, en 1940 volvieron al trabajo de campo. Para Georgette este fue el viaje definitivo. En él actuó con independencia de Jacques y se desenvolvió como una destacada etnóloga.

En resumen, casi una década en la que ambos consolidaron su carrera de mexicanistas y adquirieron una suma de conocimientos que les permitió elaborar obras hoy clásicas en el área de la historia y la etnología. Veamos un poco más de cerca lo que sucedió en estos tres viajes.

Recuerda Georgette su primera ida a México destacando lo que para ellos significó llegar a la tierra donde vivían los indígenas que ya conocían a través de libros y de las colecciones del Museo: "para dos jóvenes como nosotros, el poder hacer etnología de campo en aquel tiempo, era un privilegio. Estábamos también ansiosos por llegar al país pionero de las revoluciones de nuestro siglo". No les faltaba razón porque en 1931 México vivía un periodo postrevolucionario en el que se sentían profundos cambios. Prueba de ello es el interés que había despertado entre universitarios y políticos progresistas de no pocos países del mundo. Por varias razones, esta primera visita a México estaba llena de la ilusión que alberga el que sabe que va a descubrir algo que será fundamental en su vida.

Pronto la ilusión comenzó a hacerse realidad. Porque inmediatamente fueron muy bien acogidos por los antropólogos más connotados del país, en especial por Manuel Gamio, Alfonso Caso y Pablo Martínez del Río. La suerte los acompañó en su primer acercamiento con la realidad indígena en la región otomí-mazahua, concretamente en la zona aledaña a Ixtlahuaca, en el Estado de México. Allí encontraron amistad y un buen informante, lo que facilitó mucho su tarea principal, enfocada hacia la etnología y la lingüística. Durante el primer año hicieron etnología intensiva, trabajo que completaron el año siguiente con estudios de etnología extensiva, es decir, localizando hablantes de las lenguas otomangués en diversos estados de la República. Fruto de estos años de trabajo fueron dos conocidos libros de Jacques: *Mexique, terre indienne*, publicado en 1935 y *La famille Otomi-Pame du Mexique Central*, que fue su tesis doctoral, editada por la Société des Américanistes en 1937. Georgette, por su parte, elaboró un mapa lingüístico de la familia otomí que hoy día sigue siendo de obligada consulta, a tal grado que ha sido incluido en el *Handbook of Middle American Indians*.¹

¹ Vid. Leonardo Manrique Castañeda "The Otomi", en *Handbook of Middle American Indians*, v. 8, part two, *Ethnology*, Evon Z. Vogt, Volume editor, p. 684.

Esta primera investigación entre mazahuas y otomíes tuvo importantes consecuencias, no sólo para los Soustelle sino también para la comunidad académica. Para ellos abrió el camino del conocimiento de varias culturas y lenguas ya que los pueblos otomianos viven dispersos y casi siempre en contacto con hablantes de otros idiomas. Para la comunidad académica, el estudio de estos pueblos era también de gran interés porque a diferencia de nahuas, mayas, tarascos o zapotecos, los otomíes habían acaparado una menor atención por parte de los antropólogos. En resumen, el trabajo de los Soustelle aportaba nueva luz en el acercamiento a un México escondido, menos conocido y estudiado.

De vuelta a París no pasó mucho tiempo sin que volvieran a surcar el Atlántico. Como ya lo recordé, en 1935 se presentó de nuevo la oportunidad y esta vez los Soustelle proyectaron adentrarse en un México verdaderamente profundo, concretamente en la Sierra Gorda y la Lacandonia. Podemos imaginar cómo serían estas dos regiones en aquel entonces si tenemos en cuenta que aún hoy el adentrarse en ellas no deja de ser difícil, aunque es también una aventura fascinante.

La visita a la Sierra Gorda, cuenta Georgette, “la tuvimos que hacer en mulas y a veces a pie. Coincidió además con la campaña de Lázaro Cárdenas y pocas veces dispusimos de un vehículo. Pero el resultado compensó los esfuerzos ya que adquirimos experiencias que nos mostraron intensamente el alma de una región agreste, intrincada, poco transitada”.

Respecto de la Lacandonia, el relato de Georgette nos hace pensar en una aventura como salida de las páginas de la historia del siglo XIX. Dejemos que ella lo cuente:

Contratamos un guía y un piloto alemán, Franz Bühler, que había estado en la guerra de 1914. Aterrizamos en el rancho de un español muy gentil, Enrique Bulnes y desde allí penetramos en la selva con mulas y muchas latas de conserva. Éramos de los primeros antropólogos que visitaban las comunidades lacandonas.² En aquellos años transitaban pocos madereros y caucheros pues desde la guerra había disminuido la demanda de estos productos en Europa. Muchos caminos se habían borrado; la selva se había cerrado. De manera que encontramos comu-

² Otro francés se había adentrado en la Lacandonia en el siglo pasado, el arqueólogo Désiré Charnay. Él fue el “primer explorador que encontró y fotografió a los lacandonos”. Así lo afirma Jacques Soustelle en su artículo “Los aportes de la antropología francesa”, en *La Antropología en México. Panorama Histórico*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1988, v. 5, p. 278. También a principios de nuestro siglo el estadounidense Alfred M. Tozzer investigó acerca de este pueblo. *Vid.* su libro *A comparative study of the Mayas and the Lacandonos*, New York, 1907, xxix + 195 p.

nidades que no habían sido visitadas y en algunos casos los guías tenían miedo ya que existían muchas rivalidades entre los propios lacandones. Pero el viaje fue maravilloso y nunca olvidaré los paisajes, ríos, lagos, cavernas, campamentos abandonados, ruinas. Para que no faltara nada en esta extraordinaria aventura llegamos a tener escasa la comida, aunque no carecimos de camotes. En fin, un viaje para recordar siempre.

Resultado de esta "extraordinaria aventura" fue una *Memoria* sobre la Lacandonia en la que Jacques hizo la parte cultural y Georgette la religiosa.³

Después de estos dos años en México, los Soustelle retomaron su trabajo de siempre en el Museo del Trocadero. Se estaba construyendo el nuevo edificio y había que guardar todo en cajas para pronto desempacar otra vez y organizar las colecciones. Georgette y Henri Lehman fueron los encargados de preparar lo relativo a América. Un trabajo que ella recuerda como agotador: colocar los objetos en las vitrinas, redactar las cédulas. En agosto de 1938 se inauguró el nuevo edificio con el nombre que actualmente ostenta: Museo del Hombre. Junto a Paul Rivet, director, estaba Jacques como subdirector.

Sin embargo poco tiempo iban a estar los Soustelle en el nuevo Museo. Esta vez fueron los acontecimientos políticos los que determinaron un giro en sus vidas. Veamos cómo fue.

Del pasado de México al futuro de Europa

En 1940 tanto los Soustelle como su maestro Rivet tuvieron que salir de Francia. Rivet marchó a Colombia donde desempeñó una importante tarea en el campo de la antropología. Georgette consiguió una beca para México gracias a su maestro y a Alfonso Caso, sus "patrones científicos". En momentos tan cruciales, Jacques se sintió atraído por una apremiante necesidad, la de ayudar a la liberación de Francia. Primero colaboró en la Embajada de Francia en México haciendo espionaje. Después se alistó en el ejército de Canadá, y, cuando oyó hablar de un general que resistía en Londres, marchó a aquella ciudad. Desde entonces, su vida quedó ligada a la de Charles de Gaulle, quien le encomendó varios servicios en México y Colombia con objeto de hacer propaganda y atraer a la opinión pública en pro de Francia. Fi-

³ Georgette Soustelle publicó en 1959 el artículo "Observations sur la religion des lacandons du Mexique meridional", en el *Journal de la Société des Americanistes de Paris*, t. XLIII, p. 141-196.

Por su parte Jacques, había publicado en 1939 el libro *La culture matérielle des Indiens Lacandons*, Paris, Société des Américanistes de Paris.

nalmente De Gaulle le encargó el departamento de información en el Gobierno francés creado en el exilio, en Londres.

Mientras Georgette se instalaba en Tequila, un pueblecito de hablantes de náhuatl de la Sierra de Zongolica, en Veracruz. Allí llegó un día de 1940 en compañía de su marido, quien la encargó a las autoridades del pueblo para que la acogieran y cuidaran. Durante dos años trabajó intensamente, "confirmé que es bueno estar sola para trabajar". Tuvo tiempo para penetrar en una cultura y una lengua nuevas para ella y aprendió a vivir como cualquier mujer de la Sierra de Zongolica; supo también enriquecer su mundo con la captación del pensamiento y la sensibilidad de los hombres y mujeres que la acogieron. Por ello pronto estableció lazos firmes con sus anfitriones, en especial con la familia de doña Lolita y hasta formó parte de una cofradía. "Ellos me abrieron su mundo; yo les abrí el mío", recuerda con nostalgia, "de tal manera que la francesita era invitada para todo".

Dos años inolvidables en un mundo apacible en el que el hombre es dueño del tiempo y en el que Georgette trabajó mucho reuniendo información para redactar su tesis doctoral. La etapa de Tequila era la culminación de toda una década de estudios mexicanistas que había comenzado en 1932 cuando Jacques y ella llegaron a México dispuestos a conocer pueblos y lenguas descendientes de una de las altas culturas de la Humanidad.

Pero los acontecimientos mundiales que cambiaron el destino de su esposo, a la postre cambiaron el de ella. Porque Georgette, que siempre estuvo junto a Jacques, decidió dejar Tequila en 1942 y se instaló en Londres. Una nueva misión la esperaba: la de leer periódicos franceses distribuidos desde Portugal para recoger las pequeñas noticias de provincias con objeto de observar cómo se desarrollaba la vida cotidiana en Francia. Entresacaba las noticias de alrededor de ochenta periódicos y con los datos obtenidos editaba un *Boletín* de dos páginas. "Era un trabajo que me gustó mucho, y significaba para mí que me tenían gran confianza. Esto también lo hice en Argelia cuando en 1943 Jacques fue nombrado jefe de la resistencia en aquel país. Este año tuve la satisfacción de ser nombrada miembro del gabinete de De Gaulle."

Los años de la guerra fueron un paréntesis en la vida académica de Georgette. Un paréntesis provechoso ya que durante ese tiempo adquirió conocimientos y experiencias nuevas. Además se adentró en la vida política de la que, en cierta manera, nunca se apartó. Porque aunque en 1946 volvió a sus tareas académicas, siempre estuvo al lado de su marido a lo largo de su no fácil carrera política. Con él compartió los buenos tiempos en los que Jacques fue diputado, ministro de Informa-

ción, ministro de las colonias y en 1955 Gobernador General de Argelia. También compartió con él los sinsabores del exilio en España e Italia entre 1961 y 1968. Tiempos buenos y tiempos difíciles pero siempre fructíferos para la investigación.

La madurez de una mexicanista

Volvamos la vista atrás, a 1945. Pocos meses después de ser liberado París, Georgette reanudó su trabajo como jefe del Departamento de América en el Museo del Hombre y realizó un rápido viaje a México para recoger sus papeles. Tarea primordial era la redacción de su tesis que, como veremos, fue publicada en 1958. Fue entonces también cuando se ligó al Centre National de la Recherche Scientifique y a la Universidad de París. En París V comenzó un Seminario de Etnología Americana, de México y Centroamérica, y descubrió una nueva dimensión en su vida académica, la docencia. En l'École des Hautes Etudes también impartió clases. La nueva tarea docente le facilitó conocer a jóvenes que pronto fueron destacados americanistas. "Con ellos pasé horas muy agradables y compartí intereses académicos que enriquecieron mi vida."

Estas nuevas labores no le impidieron desempeñar su trabajo de siempre en el Trocadero. "Precisamente allí, en el Museo del Hombre donde yo empecé mi vida académica, en 1976 tuve el privilegio de fungir como comisaria de la Exposición de homenaje a Paul Rivet en el centenario de su nacimiento." En la publicación que con este motivo redactó, pudo ella evocar lo que Rivet significó en su vida. Con el título de *Paul Rivet, fondateur du Musée de L'Homme*, Georgette nos ha dejado una profunda y emotiva biografía del hombre que despertó la vocación de los Soustelle.⁴

Aun después de jubilada, Georgette ha seguido presente en la vida académica, compartiendo siempre los intereses de Jacques, de sus discípulos y amigos. A sus ochenta años largos recuerda la etapa comprendida entre 1945 y su jubilación, etapa de madurez en la que enseñó y publicó un buen número de trabajos. De todos ellos es su tesis el que le ha dado más fama, el que está en las bibliotecas de antropología y el que vale la pena describir aquí.

Tequila: un village nahuatl du Mexique oriental

Cuando Georgette, en 1939, decidió escribir su tesis doctoral sobre la vida y la historia de Tequila, hizo una excelente elección. En aquel

⁴ El título completo es *Paul Rivet, fondateur du Musée de l'Homme, 1876-1958*, Paris, Imprimerie Nationale, 1976, 40 p.

tiempo la escarpada serranía de Zongolica, escondida en el corazón de la Sierra Madre Oriental, era una región muy aislada, mucho más que en la actualidad. Razón por la cual en la comunidad de Tequila la lengua y la cultura nahuas habían pervivido con gran pureza. Además, a diferencia de otros focos importantes de habla mexicana como Tepoztlán o Milpa Alta, muy visitados por antropólogos desde el principio de nuestra centuria, Zongolica era "campo virgen". El resultado de la elección ahí está; una monografía que supone una valiosa aportación no sólo para los interesados en el conocimiento de las comunidades nahuas sino también para aquellos que se sienten atraídos por los estudios comparativos entre diferentes pueblos de lenguas y culturas mesoamericanas. Vale la pena recordar aquí su título completo: *Tequila: un village náhuatl du Mexique oriental*. Fue publicada años después, en 1958, por el Instituto d'Ethnologie de la Université de Paris y el Musée de L'Homme. Consta de 266 p. más xiv láminas en blanco y negro.

La tesis es ante todo un estudio integral. Por una parte, la autora supo plasmar en ella una perspectiva diacrónica; por la otra, tuvo en cuenta muchos factores de índole etnográfica que dieron como resultado una honda penetración en el mundo difícil del pensamiento y el estilo de vida de los nahuas de aquella región.

Respecto de la perspectiva diacrónica hay que destacar la forma en que Georgette logra conectar el presente con el pasado. Nada es casualidad, todo está meditado y ubicado en el transcurrir histórico, en la realidad prehispánica, y los siglos que siguieron a la conquista. A menudo, con gran flexibilidad toma los rasgos culturales que descubre y los lleva a través de los siglos para confrontarlos con los que nos han dejado los cronistas en sus obras. Entre otros desfilan en sus páginas los textos de fray Bernardino de Sahagún, fray Juan de Torquemada, Hernando Ruiz de Alarcón, Jacinto de la Serna y Pedro Ponce de León. Pero también, como mujer de su tiempo, aprovecha con acierto las interpretaciones de los antropólogos de nuestro siglo, Robert Redfield, Leonhard Schultze Jena, Robert Ricard, Manuel Gamio. Tal manejo de tiempos históricos y de opiniones diversas confiere a su trabajo un lugar dentro de la mejor tradición clásica de los estudios americanistas modernos.

Respecto del contenido, la tesis ofrece un caudal de datos y de reflexiones en torno a ellos. A lo largo de diez capítulos desmenuza ella los elementos que conforman la cultura de Zongolica: el entorno natural, las creencias y los ritos, la organización social, el ritmo de vida, la lengua. Conocedora del náhuatl, pudo ella adentrarse en poco tiempo en la vida de los tequileños y aprender mucho acerca de temas como el

nacimiento y el matrimonio, la enfermedad y la muerte, los lazos políticos y sociales, la administración y el gobierno, la educación y las profesiones, las fiestas y las diversiones.

De especial interés es el capítulo final titulado "El estilo de vida". En él encontramos un estudio penetrante del sentido de lo indígena y lo mestizo a través del tiempo. Para ello Georgette se concentra en el análisis de la vida colectiva y de los sentimientos. A través de estas dos manifestaciones vitales de los nahuas de Tequila, capta el sentido de las relaciones sociales y de los mecanismos que propician el buen funcionamiento y conservación de las tradiciones compartidas por todos los miembros de la comunidad. Y dentro de la vida colectiva cuyo valor resalta ella como excepcional, se fija en los sentimientos que constituyen la intimidad y que se manifiestan en determinados momentos: cortesía, reciprocidad, prestigio, humildad, llanto, risa. Sentimientos que encauzan la vida comunitaria en la que el acercamiento entre los hombres es absolutamente necesario y en la que casi no cabe usar la negación, el concepto de *ahmo*, no.

No es fácil encontrar en las monografías de índole etnológica un análisis tal de los sentimientos, de estos matices culturales sutiles, difíciles de atrapar y de explicar. Ello requiere un espíritu observador, capaz de percibir y penetrar en los rincones del alma y de esta manera develar trazos muy finos que ayudan a perfilar con precisión las culturas. Mérito grande de Georgette es haberlo logrado en las páginas de su tesis.

Para terminar señalaré que el uso de la lengua náhuatl a lo largo del libro logra crear una atmósfera de acercamiento a la cultura estudiada. Porque en todos los temas el náhuatl está presente en multitud de vocablos y de textos. Al traducir éstos al francés, Georgette ofrece explicaciones sobre la etimología de las palabras, lo cual enriquece la comprensión de muchos conceptos. En verdad, la perspectiva lingüística confiere al texto un valor semántico.

La obra de Georgette en la tradición mexicanista francesa

De todos es conocido el interés que los investigadores y viajeros franceses han manifestado por el estudio del México antiguo y de los grupos indígenas que conservan muchos rasgos culturales de las civilizaciones que florecieron en Mesoamérica.

Este interés se hizo palpable a comienzos del siglo XIX cuando los estudiosos de varios países europeos y americanos se volcaron en el estudio de las viejas culturas de la Humanidad. Los brillantes hallazgos

arqueológicos que desde fines del siglo XVIII acaparaban la atención de la comunidad académica fueron un motivo fundamental para el nacimiento de una nueva disciplina: el americanismo. Investigadores y espíritus curiosos se fueron adentrando en el estudio de la arqueología, la etnología, lingüística y otras disciplinas afines que hoy se conocen con el nombre genérico de antropología.

La independencia de los países americanos facilitó la llegada a estas tierras de los americanistas extranjeros. Concretamente a México vinieron muchos de estos hombres de los que venimos hablando, de los cuales varios eran franceses. Poco a poco se fue formando una escuela mexicanista francesa en la que estudiosos de muchas disciplinas han hecho aportaciones muy significativas en el campo de la antropología y de la historia. Sin tratar de dar la lista completa⁵ podríamos recordar algunos nombres que, como si se tratara de una cadena, forman una secuencia desde comienzos del siglo XIX hasta nuestros días: Joseph Marius Alexis Aubin, filólogo y estudioso de los códices; Rémi Siméon, filólogo y lingüista; Charles Étienne Brasseur de Bourbourg, viajero insaciable, descubridor de documentos y filólogo; Eugène Boban, bibliógrafo; Hyacinthe de Charencey, Lucien Adam y Raoul de la Grasserie, lingüistas; Ernest Hamy y Eduard de Jonghe, etnohistoriadores; Désiré Charnay, arqueólogo; León Diguét, etnólogo y Paul Rivet, quien se interesó por la historia de las ciudades mayas.

Paul Rivet, como ya hemos visto, contagió el gusto por el americanismo a Jacques y Georgette. De manera que ellos hicieron de eslabón entre los viejos americanistas y las nuevas generaciones que se formaron después de la segunda guerra mundial. También se puede perfilar una generación hija, en la cual están los nombres de Paul Gendrop, Jacqueline de Durand Forest, Georges Baudot, Christian Duverger y Joaquín Galarza. De la generación nieta, es decir de los americanistas jóvenes que ya están dando sus frutos sería riesgoso tratar de dar sus nombres, pues son tantos que fácilmente se omitirían algunos.

En este contexto, la labor de Georgette se centra en el campo de la etnología y la etnohistoria. Ella fue la primera mujer francesa que se adentra en una comunidad indígena; que se aísla por dos años para aprender la lengua y adentrarse en el espíritu de la gente; que se dedica intensamente a conocer el mundo que la rodea y que nos deja una apor-

⁵ Una descripción más detallada de la escuela mexicanista francesa puede encontrarse en Georges Soustelle, *op. cit.*, y en Ascensión H. de León-Portilla, *Tepuztlahcuilolli. Impresos nahuas. Historia y bibliografía*, México, UNAM, 1988, v. 1, p. 137-142 y 222-225.

tación relevante dentro de la mejor tradición antropológica moderna. Esposa y compañera de Jacques, supo cumplir una misión tradicional y moderna a la vez, estar siempre junto a su marido y tener una vida propia. Viajera del mundo y espectadora de nuestro siglo, aquí nos recuerda su vida y rinde así, una vez más, homenaje a su esposo.

LA CENSURA Y SU EVASIÓN: JERÓNIMO ROMÁN Y BARTOLOMÉ DE LAS CASAS

ROLENA ADORNO *

En 1575, el fraile agustino Jerónimo Román (1536-1597) ¹ publicó un trabajo enciclopédico acerca de las civilizaciones del mundo, al que denominó *Repúblicas del mundo*.² A los pocos meses de su publicación, el Consejo de Indias solicitó a Felipe II que prohibiera su circulación porque deshonoraba a los primeros conquistadores y arrojaba dudas sobre la legitimidad del poder español en el Nuevo Mundo.³ En 1583, *Repúblicas* apareció en el índice de libros prohibidos por la Inquisición Española, y en 1584, en el índice de los que debían ser suprimidos.⁴ Superando estos obstáculos mediante la eliminación de los pasajes que los censores consideraban polémicos (la descripción de las costumbres judías y puntos de vista acerca de la inmunidad eclesiástica y la doctrina cristiana),⁵ Román se las ingenió para lograr una segunda edición,

* Traducido del inglés por Cristina Carbó, del Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.

¹ Nacido en Logroño en 1536, Román tomó los hábitos de la orden agustina en edad madura; se dice que viajó mucho, tanto dentro de España como por el extranjero, recopilando materiales para sus trabajos eclesiásticos y seculares (Moral, 14). No he encontrado evidencia de que viajara al Nuevo Mundo. No fue tres veces provincial agustino de Nueva España, como afirma Juan Friede (62). Pertenecen a la vida de Alonso de la Vera Cruz, los apuntes de fray Jerónimo con respecto a ese oficio (1897, II, 250). Escribió alrededor de 20 libros a lo largo de su vida y fue nombrado cronista de la orden agustina en 1573, dos años antes de publicar su trabajo *Repúblicas del mundo*.

² Puesto que me refiero a tres ediciones del trabajo (la original expurgada de 1575, la versión corregida de 1595 y la moderna versión parcial, de 1897, utilizo, para una adecuada identificación en las citas entre paréntesis, la fecha de la publicación en vez del título abreviado.

³ La consulta del Consejo de Indias está reproducida en Torre Revello, xxv.

⁴ Lea valoró este caso de censura basándose en las instrucciones del Índice Expurgatorio de 1584, de Quiroga. Una nueva edición del Índice de la Inquisición española, 1583, 1584, está en preparación por el Centro de Estudios del Renacimiento, Universidad de Sherbrooke, Québec, bajo la dirección de J. M. de Bujanda.

⁵ Lea (82) y Pérez Pastor (citado en Medina, 398) han analizado este caso particular de expurgación, pero no lo estudiaron en detalle.

publicada en 1595.⁶ Si consideramos ambos aspectos, la censura formal y la inesperada publicación, la notoria intrepidez del autor y el abundante plagio que realiza, el caso de las *Repúblicas del mundo* merece nuestra atención por lo que puede revelarnos acerca de las actitudes y reacciones de autores (y censores) con respecto a la censura estatal y eclesiástica en el periodo de su apogeo.⁷

I. *Los mundos de fray Jerónimo Román*

El trabajo de Román es un estudio de las instituciones y costumbres de diversas sociedades y culturas, caracterizadas en el siglo dieciséis, por su *policía* o civilidad. El término *policía* tenía un doble significado: por un lado se refería a la existencia de un gobierno organizado, y por otro, a las cualidades que definen a un buen ciudadano (véase Rowe, p. 6).⁸ Román diseñó las partes de su trabajo según las funciones representadas por los sacerdotes, jueces y gobernadores, y estudió los elementos constitutivos de una sociedad organizada, tales como religión, gobierno, leyes, y ritos de iniciación (incluyendo el matrimonio y el entierro de los muertos).⁹ "Repúblicas", dijo respecto del título de su

⁶ La publicación de las *Repúblicas del mundo* de 1575 se le ocurrió a Medina del Campo; la edición expurgada de 1595 apareció en Salamanca. En 1897, la sección del trabajo titulada *Repúblicas de los indios occidentales* fue publicada en dos volúmenes con el título de *Repúblicas de Indias: Idolatría y gobierno en México y Perú antes de la conquista*. Todas las citas se identificarán por el año de la publicación de la edición utilizada. Desafortunadamente, no ha habido ninguna edición más reciente o completa de este trabajo.

⁷ Felipe II convirtió a la Inquisición en el instrumento más efectivo para el control político del estado: véase Contreras, *El apogeo del Santo Oficio, 1564-1621* (701-13) y Mohler, para una excelente perspectiva de la censura en España de libros y su instrumentación con respecto a temas del Nuevo Mundo. A partir de 1556, Felipe utilizó la licencia estatal, como mecanismo de censura previa a la publicación, y la Inquisición para la censura posterior a la misma. La competencia y cobertura jurisdiccionales de las autoridades reales y eclesiásticas le prestaban confusión al proceso. Como concluye Mohler (272-73), únicamente estudios detallados de los autores individuales pueden revelar hasta qué punto estas circunstancias afectaban a las publicaciones; esa idea es la que orienta este estudio.

⁸ El concepto de "civilización" no se utilizó sino hasta finales del siglo diecisiete; "policía" fue su equivalente más aproximado durante el siglo dieciséis (Rowe, 7).

⁹ Las *Repúblicas del mundo* están divididas en tres partes. Conforman la Parte Uno la *República hebrea* y la *República christiana*; la Parte Dos la *República gentilica* y la Parte Tres un gran número de "repúblicas" (Moscovia, Venecia, Génova, Etiopía, Inglaterra, Luca, China, Fez y los turcos), a las que se da un tratamiento menor. La *República de los Indios Occidentales* es la que recibe, por lejos, el tratamiento más largo en la Parte Tres, ocupando alrededor de setenta folios del volumen. A su vez se divide en tres libros: El Libro Uno trata de "su religión y dioses con los sacrificios y demás cosas a este propósito" (Román, 1595:

trabajo, fue lo mismo que llamarlo libro de la cosa pública, la cual él, por otra parte, definió como las leyes y costumbres esenciales con las que la gente vivía. Desdeñó hacer la narración de las guerras y los reinados, por considerarlos irrelevantes para su propósito y, como veremos más adelante, su “desinterés” por los asuntos de estado era parte de la crítica que les hacía (1595: v. 1, f. vii, verso; v. 3, f. 22r).¹⁰

La obra *Repúblicas del mundo* pertenece a una tradición bien establecida en el siglo dieciséis. El libro *Las costumbres, leyes y ritos de todas las gentes* de Johannes Boemus, publicado por primera vez en latín, en 1520, traducido y reimpresso muchas veces a partir de esa fecha, era la versión corriente entonces de recopilación de costumbres (Rowe, p. 4). Apareció en español, en 1556, traducido por Francisco Tamara y publicado en Antwerp por Martín Nucio, como *El libro de las costumbres de todas las gentes del mundo y de las Indias*. Tamara le agregó alrededor de ciento noventa páginas acerca de las culturas indígenas del Nuevo Mundo (Rowe, p. 4; Tamara, f. 4v), siguiendo los criterios de Aristóteles con respecto a las instituciones que conforman una sociedad civil. El trabajo de Tamara, a la vez que lamenta que pocas de las sociedades del mundo se caracterizaran por basarse en la *polícia* y la razón, estando en cambio la mayoría repletas de “infieles bárbaros, adoradores del demonio y hombres perversos”, proclama triunfalmente que el mundo amerindio ha sido convertido al Cristianismo.¹¹

El trabajo de Tamara resulta bastante mediocre si se lo compara con la obra cumbre en este género del siglo dieciséis: la magistral *Apológica historia sumaria* de fray Bartolomé de las Casas (1560).¹² El

2: f. 3r); el Libro Dos de “como elegían sus Reyes, y de la justicia que se administrava por todas aquellas gentes, con las más principales leyes que tenían” (Román, 1595: 2: f. 3r), y el Libro Tres, de “las otras cosas tocantes a la paz y guerra” (Román, 1595: 2: f. 3r) “vestidos... mantenimientos y juegos y regocijos... como enterraban sus muertos... el orden de cómo criaban sus hijos e hijas... la manera de hacer guerra... y en fin mostraremos la caída y final destrucción de las dos repúblicas de México y Perú” (Román, 1897: 2: 73-74).

¹⁰ Su intención es mostrar “cómo vivían gentes tan remotas a nosotros, y qué ritos tenían en su religión, y cómo se gobernaban al tiempo que nuestra gente comenzó a tener trato y comercio con ellos” (Román, 1897: 2: 50). Para ello, afirma, no necesita tratar el asunto de los orígenes, ni medir la longitud y latitud de las tierras: “esto quedará a los que tienen cargo de escribir las historias reales, si lo supieren hacer, pues llevan gajes y sueldo de su Rey y señor” (Román, 1897: 2: 50).

¹¹ Él enumera las conversiones al cristianismo, vanagloriándose de que diez millones de indios han sido bautizados nada más que en la Nueva España; ni una sola persona quedó sin convertirse en cuatrocientas leguas y viven “casi libres” (Tamara, f. 289v; véanse también f. 269v, 289r, 304r-v, 307r, 319r).

¹² Para la cronología y fecha de este trabajo, véase Wagner y Parish, 287-92.

objetivo explícito de Las Casas fue examinar “todas y tan infinitas naciones deste vastísimo orbe” y demostrar que los indios del Nuevo Mundo eran tan capaces de crear sociedades organizadas —y que lo habían hecho— como cualquier otro pueblo antiguo o moderno del mundo (Las Casas, *Obras*, v. 3, p. 3-4). En 1967, Henry Raup Wagner y Helen Rand Parish (288-89) dejaron sentado que Román había publicado una parte enorme de la *Apologética*, de Las Casas, en la *República de los Indios Occidentales*. Este es uno de los asuntos que trataremos aquí, pero antes plantaremos el tema de la censura de las *Repúblicas del mundo*, y después la historia de dicha censura.

II. *El censurado Román*

Los puntos de vista de Román acerca de la censura están implícitos en un apartado de uno de los análisis que hace de las sociedades amerindias, en su *Repúblicas de los Indios Occidentales*, libro 2, capítulo 4; en éste se refiere a cómo los indios se abstendían de manera deliberada de castigar todos los pecados de la gente, y más bien permitían que algunos pasaran desapercibidos, “como se hace en todas las Repúblicas bien ordenadas” (Román, 1897, t. 1, p. 271). Al alabar la “buena gobernación” de los pueblos amerindios, Román argumenta que los príncipes no deben prohibir por ley todos los pecados y vicios que su pueblo pudiera practicar, porque eso redundaría más en perjuicio que beneficio. Aconseja a los príncipes fingir indiferencia y “los vicios que con gran dificultad se pueden evitar, necesario es que se pasen debajo de disimulación, así como el fornicar soltero con soltera, hablar osiosamente y tener pensamientos malos” (Román, 1897, t. 1, p. 272-73).¹³

¹³ Él da cuatro razones por las que tales actividades no pueden ser reguladas por ley: “la primera, porque evitar todos los vicios y pecados es sobre la facultad de todo hombre puro, como quiera que no pueda ser sin especial auxilio de Dios; ... la segunda razón es porque la ley humana debe quitar en cuanto pueda la causa de escándalo y las ocasiones de mayores males que pueden suceder en la República, y si quisiese prohibir todos los males y pecados, por evitar uno se seguirán otros mayores... la tercera razón es, porque si el Príncipe quisiese por su ley evitar todos los vicios y defectos de la República, sería cosa inútil, porque no le sería posible, así como conocer y juzgar de los pensamientos de los hombres;... la cuarta, porque las leyes no se constituyen sino para conservar el estado político” (Román, 1897: 2: 273-74).

La “simple fornicación” (entre un hombre y una mujer, ambos solteros) era, hasta el Consejo de Trento, una práctica social generalmente considerada inocente. Fue perseguida por la Inquisición desde 1573, cuando la Suprema Corte se alarmó especialmente por dicha práctica. En Toledo, por ejemplo, Kamen (264) calcula que la “simple fornicación” constituía un quinto de todos los casos que la Inquisición procesó entre 1566 y 1570, un tercio de los ocurridos entre 1581 y 1585, y un cuarto de los proseguidos entre 1601 y 1605. Kamen (264) asegura que la

Estas afirmaciones de Román acerca de la futilidad de cualquier intento del estado por controlar el pensamiento y la conducta son interesantes por varias razones: la primera, por la osadía que demuestran, puesto que son, con toda nitidez, una crítica a la censura; al segunda, por el hecho de que las mismas no fueron tocadas por las órdenes de expurgación de 1584, a pesar de que la fornicación y la blasfemia eran crímenes que la Inquisición castigaba, y la tercera, porque en modo alguno son palabras de fray Jerónimo Román, sino de fray Bartolomé de las Casas. O sea que representan los puntos de vista de Román solamente de segunda mano: la tesis completa con sus cuatro argumentos fundamentales ha sido tomada, palabra por palabra, del capítulo 214 de la *Apologética historia sumaria*, de Las Casas (*Obras*, 4, p. 269-70). Román desafía abiertamente a la censura; veamos cómo le fue.

La *República hebrea* inaugura todo el trabajo. El honor que Román le otorga, intencionalmente, al ubicarla en esta posición se sostiene en su afirmación de que la civilización hebrea es la más antigua del mundo (1897: 1: 318), y en otro tributo que él le hace de manera indirecta. Al explicar la organización de su trabajo, dice que ubicó la *República cristiana* (que está en la Primera Parte), antes que la *República gentilica* (que ocupa toda la Segunda Parte) porque "siempre han de ser preferidas las cosas divinas a las humanas y lo bueno a lo no tal" (Román, 1595: 2: f. 3r). Más todavía, agrega que si bien él dedicó su juventud al estudio de lo antiguo, en su madurez abandonó esas cuestiones triviales para orientarse hacia asuntos mayores. De este modo, afirma que ha trabajado "como el pintor... lo último que haze es acabar el rostro; pero al gozar de la pintura es al revés" (Román, 1595: 2: f. 3r). Del mismo modo, si bien es cierto que la *República cristiana* precede a la *República gentilica*, es también verdad que la *República hebrea*, como la parte del retrato que se aprecia antes que lo demás, ocupa entre todas el primer lugar. Este reconocimiento implícito de admiración y respeto por los antiguos hebreos y las modernas tradiciones judías adquiere sustancia en los noventa folios que Román les dedica.¹⁴

fornicación y la blasfemia fueron dos de las preocupaciones dominantes de la Inquisición española durante los siglos dieciséis y diecisiete. La pregunta, que sigue en pie todavía, es si éstos eran objetivos reales de la Inquisición o si eran simplemente los cargos adecuados por los que la gente podía ser procesada.

¹⁴ La *República hebrea* se compone de dos libros, y su organización temática fue el modelo que se siguió para las otras *Repúblicas del mundo*. El Libro Uno contiene la presentación de la religión de los israelitas, la cual incluye descripciones de los sacrificios, lugares sagrados, festividades solemnes, castigos al mal comportamiento, y la jerarquía eclesiástica (1575: 1: f. 1r-47v). El segundo libro está dedicado a "la manera de como se gobierna esta República, quando tuvo por cau-

Resulta claro que Román estaba desafiando a la censura inquisitorial con su larga narración acerca de la cultura judía. No desistió de hacerlo a pesar de las estipulaciones de los índices de 1551 y 1559 que prohibían estrictamente la publicación de trabajos escritos en árabe o en hebreo o de aquéllos, como el suyo, “que contribuyesen a recordar los ritos judíos” (Pinto Crespo, *Inquisición...*, p. 287). Él no podía ignorar la gravedad de estas restricciones, puesto que su compañero, el fraile agustino, Luis de León, había estado en la prisión inquisitorial de Valladolid desde 1572, bajo la acusación de no aceptar la autoridad infalible de la Vulgata (Bell, *Luis de León...*, p. 154).

En estas circunstancias, la falta de temor de Román sugiere que él consideraba su trabajo como una prueba en contra de todas las prescripciones de la censura. La libertad con que escribió acerca de asuntos polémicos y prohibidos nos orienta en este sentido, y la evidencia revela que tuvo un éxito parcial. El censor real, Esteban de Garibay y Zamañalloa no puso objeciones a ninguno de los pasajes de Román, esencialmente juzgados como perjudiciales por la Inquisición. Después de la censura inquisitorial, Garibay intentó liberarse de culpa y cargo afirmando que él había examinado y autorizado el trabajo, pero que Román había hecho alteraciones posteriores, mientras el libro estaba en prensas. Por lo tanto, “en el índice de expurgación le dieron la censura que sus atrevimientos merecieron” (Lea, p. 84; Esteban de Garibay, p. 344).¹⁵ Cabe preguntarnos si Garibay no protesta demasiado porque esto demostraría que hubo, en la censura previa a la publicación, cierta negligencia por parte de un censor que era él mismo un escritor.¹⁶ Esta resulta una primera indicación en el sentido de que los intelectuales pudieron haber ejercido cierta independencia de juicio en su función de censores, en vez de aplicar estrictamente las reglas. Pero veamos en

dillos Duques, quando juezes, y qué causas uvo para regirse por reyes y sacerdotes” (Román, 1575: 1: f. 48r). Toda la administración de justicia en el orden civil, y las ceremonias relacionadas con el matrimonio y el entierro de los muertos están tratadas extensamente. El resto del libro se dedica a los libros sagrados y canónicos, sus autores, la traducción de la ley de Moisés a otras lenguas, y “qué doctores fueron los Rabinos, qué cosa es Kabala, y Thalmut”. Al final del libro están los debates acerca de la apostasía y el politeísmo antiguos y “las desventuras que padesció esta República, hasta que acabó de todo punto” (Román, 1575: 1: f. 48r).

¹⁵ Lea (82) encuentra sospechosa esta explicación y opina que ningún autor se habría animado a introducir adiciones como las censuradas en un trabajo en el que se habían numerado las páginas manuscritas y estaban firmadas todas las correcciones principales.

¹⁶ Este fenómeno es frecuente (Márquez, 26, 121). Garibay (343) se lamentó de la carga que implicaba su tarea de censura porque interrumpía su propio trabajo literario. El también, como escritor, tuvo problemas con los censores para conseguir que se publicara su *Compendio de las Crónicas* (Lea, 193-969).

este caso lo que hizo la Inquisición en la censura posterior a la publicación.

La copia expurgada de la edición original, de 1575, de las *Repúblicas del mundo* que examiné, la cual se conserva en la Biblioteca Lilly, en Bloomington, Indiana, ha sufrido numerosas supresiones, con líneas del texto manchadas con tinta y folios completos arrancados. A pesar de que la extensión de lo expurgado y los sitios en que fue realizada esta depuración resultan siempre impactantes, la censura sufrida por las *Repúblicas del mundo* no es tan comprensible como pudiera suponerse y, por lo tanto, nos convoca a hacer el intento por investigar las razones.

Los materiales acerca de las costumbres y el ritual judíos fueron los que recibieron la depuración más severa.¹⁷ De los 24 capítulos que constituyen el Libro Uno de la *República hebrea*, todos los cuales estaban dedicados a la religión, se quitaron los dos que hacen referencia a "las fiestas y días solemnes que tenía el pueblo hebreo para honra del Señor" (Román, 1575: f. 46v). El capítulo 14 ha sido tachado con tinta (1575: 1: f. 30v); los folios 31 a 37 del capítulo 15 han sido suprimidos por completo. Aunque no han quedado referencias a los contenidos específicos del capítulo 15, el 14 puede leerse a través de las manchas de tinta.¹⁸

En la edición de 1595, estos capítulos ya fueron omitidos, y la numeración ha sido arreglada para excluirlas. Sin embargo, la evidencia de que algunos materiales fueron suprimidos aparece en el listado de los contenidos de estos capítulos, en el *argumento* del Libro Uno (1595: 1: f. 1r), y en que la numeración de los folios salta del 35 a 42.

¹⁷ Pérez Pastor sustentaba la opinión de que si se hubiera preparado una edición expurgada, las *República hebrea* y *República cristiana* se habrían reducido a un tercio de su volumen original (citado por Medina, 398). Según la copia de la edición expurgada de 1575, que se conserva en la Biblioteca Lilly, los hechos ocurrieron de otra manera. La *República hebrea* se redujo de 90 a 78 folios, y unos diez folios de la *República cristiana* tienen pasajes tachados con tinta; ninguno se quitó. En la edición de 1575 de la Biblioteca Lilly, alrededor del noventa y siete por ciento del texto completo original, no se tocó.

¹⁸ Las partes entintadas son todas legibles hoy en día, pues la tinta se ha desvanecido durante los cuatro siglos transcurridos. ¿Serían tan fáciles de leer entonces? Román comienza apuntando que las fiestas y días solemnes del pueblo judío eran muchos y muy alegres, "los cuales hallo que se dividían en dos partes, como oy las nuestras, porque había fiestas ordinarias y fiestas particulares, como nosotros que tenemos las pasquas y también los domingos, que son de siete en siete días. Ellos así mismo tenían fiestas cotidianas, que eran los sábados, y las calendas, o neomenias, que se celebraban como domingos y de mes en mes... Agora pues digo que cuando a lo primero, es bien que se sepan qué fiestas son las que mandaba Dios, y cuáles después fueron instituidos de los Hebreos" (Román, 1575: 1: f. 30v).

Originalmente, el Libro Dos de la *República hebrea* estaba compuesto por dieciocho capítulos, de los cuales se expurgaron tres. Mientras que asuntos de gobierno, de guerra, de administración de justicia y otros semejantes no fueron tocados, los capítulos que tratan de ritos de iniciación y de libros sagrados fueron parcialmente censurados. El capítulo 3, acerca de las antiguas costumbres y sanciones bíblicas con respecto al matrimonio, fue borroneado con tinta (1575: 1: f. 46v). La misma suerte corrió la disertación de Román acerca de las costumbres matrimoniales judías, a las que se refería diciendo que estaban "llenas de misterios" (Román, 1575: f. 46v).

Aunque se sacaron casi por completo los capítulos 4 y 5 del Libro Dos, resulta claro, por el sumario de contenidos que tenían relación con "Qué letras tuvieron los hebreos, cuántos libros tuvieron sanctos y canónicos, quién fue auctor de cada uno dellos" (Román, 1575: 1: f. 48r). Los folios 47, 48 y 49 y 51, 52 se suprimieron totalmente. A juzgar por el 50, que no se quitó pero que sí fue cubierto de tinta en la edición de 1575, y excluido en la de 1595, esta sección habría incluido un examen acerca de que "Los libros hebreos divídense en tres órdenes, que son, legales, profetales, y agiographos" (Román, 1575: f. 50v). La única parte de esta exposición del Libro Dos, capítulo 5, que se dejó sin censurar es la que trata sobre los libros sagrados que se han perdido.¹⁹

Por último, también fue expurgada la conclusión de la *República hebrea*. Román comienza relatando cómo el emperador Adriano desterró a los judíos de Jerusalem, y "de esta vez nunca más fueron vezinos, ni moradores, ni señores de la ciudad sancta de Hierusalem, ni de su tierra" (Román, 1575: 1: f. 67v; 1595: 1: f. 78r). Continúa afirmando que los judíos que viven a la fecha allí son la gente más maltratada de todos los pueblos y naciones del mundo: "no ay nación adonde no ayan sido maltratados y desterrados, ni ciudad adonde no les aya sido echo algún agravio, o matándolos, o desterrándolos, o quitándoles las haciendas" (Román, 1575: 1: f. 67v-68r; 1595: 1: f. 78r).

Hasta este punto nada se ha suprimido en el texto. Sin embargo, sus observaciones siguientes, en las cuales él involucra a los españoles en la comisión de estas irrazonables atrocidades, están todas manchadas

¹⁹ "Y si me preguntassen que cómo no parecen, respondería de dos maneras, que o se perdieron después de la captividad de Babylonia y se quemaron con otras cosas preciosas, o que viendo que no eran de esencia para la auctoridad de la yglesia y sinagoga no los pusieron entre los libros canónicos, y así perecieron con otros muchos libros, y esto me parece que basta para los libros tocante al testamento viejo" (Román, 1575: 1: f. 53r).

con tinta. Román invita a aquellos lectores que no crean lo que él afirma a que lean las historias de España, en las que

verán qué estragos han sido hechos en ellos, y aún con ser ya Christianos (que creo que pocos lo son buenos) no los pueden llevar. Sea en repúblicas, sea en yglesias y cabildos, sea en congregaciones de religiosos, doquiera son malquistos, y aborrecidos: y perdónenme los de esta nación, que en verdad yo quedo corto en decir mal dellos (1575: 1: f. 68r).

Con esta última afirmación, la cual sólo puede ser leída a través de la tinta del censor, llegamos a la conclusión de la *República hebrea*. En total, alrededor de doce folios, de los noventa originales, han sido suprimidos, y en otros dos o tres fueron tachados algunos pasajes. También se quitaron los relatos de rituales y tradiciones, que los censores consideraron peligrosos porque daban una imagen agradable de costumbres que debían ser erradicadas. Los censores, obviamente, también objetaron las declaraciones de simpatía del autor hacia el pueblo judío, así como la parte donde responsabiliza a los españoles por los crímenes cometidos en contra de dicho pueblo. La valentía y el atrevimiento de Román no decayeron a pesar de que conocía la censura que podía sobrevenirle a su trabajo.

Aunque los libros no sangran, es toda una experiencia inspeccionar la violencia que la Inquisición ejerció sobre ellos. Resulta más inquietante, con toda probabilidad, observar la destrucción de una cantidad de tradición cultural viva, como la de los judíos, que ver censurar libros dedicados a cuestiones abstractas. Dicho con sencillez, este tipo de censura recuerda a los castigados, torturados o, en palabras de Cervantes, "dignos de ser desterrados de la república cristiana, como a gente inútil".²⁰ Según el punto de vista de Román, no podía tolerarse esta xenofobia. Él desafía a los mecanismos de la censura, en algunas ocasiones señalando las similitudes superficiales entre las tradiciones judía y cristiana, tales como la que existe en la organización temporal de los acontecimientos sagrados citada más arriba. En otros momentos, como cuando describe las costumbres matrimoniales judías que, afirma, están "llenas de misterios", apela a la fascinación que ejercen sobre el lector cristiano lo exótico o lo desconocido.

No creo que sean éstas observaciones inmotivadas; al contrario, se erigen en solidaridad con el valor de fray Luis de León y de otros que

²⁰ Esta cita ("dignos de ser desterrados de la república cristiana, como a gente inútil") se encuentra en *Don Quijote*, parte 1, capítulo 47, entre las notas del canónigo con respecto a los libros de caballería y lo que debía acontecerles (1: 482). Agradezco a Andrew M. Shapiro por llamar mi atención hacia ella.

no se dejaron intimidar por los mandatos inquisitoriales. Se sabía, en general, que fray Luis de León estaba preso por otorgar más autoridad al texto hebreo de la Biblia que a la Vulgata, además de por tener ascendencia judía (Bell, *Luis de León* . . . , p. 145). Román debía saber, por ejemplo, que los enemigos mortales de Luis de León, en especial el profesor de griego de la Universidad de Salamanca, León de Castro, habían conservado vigentes los cargos manteniendo su mala voluntad en contra de fray Luis (véase Bell, *Luis de León* . . . , p. 149). La estancia en prisión de éste fue prolongada debido a la brillantez y el vigor de su propia autodefensa; cuando fue liberado, alrededor de cinco años más tarde, se había desistido de todas las acusaciones (Bell, *Luis de León* . . . , p. 151). Aunque no abogara directamente por causa de la libertad intelectual, Román era un simpatizante de la misma, y su *República hebrea* da testimonio de ello.

III. *Censura parcial*²¹

Las múltiples jurisdicciones de la censura y la indiferencia de una intervención con respecto a otra se ponen de manifiesto en lo que podía o no ser censurado. La *República de los Indios Occidentales* no recibió una expurgación cualquiera. Sin embargo, podríamos haber supuesto que declaraciones como la que sigue a continuación, que insinúa la existencia de un conocimiento precolombino del evangelio cristiano, habrían sido censuradas por la Inquisición. Este es el segundo indicio que sugiere que el trabajo de Román estuvo sujeto a una forma mínima de censura.

Basándose en la autoridad de Las Casas, Román relata que los habitantes de la isla de Cozumel, Yucatán, conocían a la Santísima Trinidad: "Todo esto dice el obispo de Chiapa, que supo de informaciones que tuvo en su obispado." (Román, 1897: 1: p. 60). De este modo, relata Román, los indios conocían "al padre, hijo y Espíritu Santo, y a Sancta María nuestra Señora, y a su benedicta madre Sancta Anna, aunque confusamente" (Román, 1897: 1: p. 60-61). Si todo esto es cierto, concluye Román, la fe cristiana seguramente ya ha sido predicada entre estas gentes. Él opina que las grandiosas construcciones de los indios así como sus escritos aportan evidencia adicional que sustenta esta teoría (1897: 1: p. 61). Román toma buena parte de esto del capítulo 123 del trabajo de Las Casas, *Apologética historia sumaria*

²¹ Uso el término en dos de sus sentidos, el de afectar a una parte solamente, y el de favorecer a un sector sobre el otro expresando tendencias, según el caso, potencialmente negativas o positivas.

(*Obras*, 3: p. 427), pero simplifica y distorsiona demasiado el punto de vista de Las Casas sobre este asunto. Román da crédito a la idea de un antiguo conocimiento del cristianismo entre los americanos, idea que los dominicos habían refutado explícitamente.²²

Sin embargo, la censura de la *República cristiana* se realiza y pone de manifiesto una lógica diferente de la ejercida sobre la *República hebrea*. Los libros Uno, Cuatro y Cinco contienen pasajes tachados, pero nunca folios completos. Mientras fueron corregidos en numerosos sitios (1575: f. 205v, 206r, 216v) algunos puntos que tratan acerca del sacramento de la comunión, de igual manera que asuntos relativos a concilios (*ibid.*, f. 224r, 225v), herejías (*ibid.*, f. 259r, 260r, 261v) y, en la *República septentrional*, al bautismo (*ibid.*, f. 351v), es censurada mínimamente una crítica mayor del estado español con respecto a la iglesia, que presenta Román. Esta es la tercera (y más fuerte) indicación de que el caso de Román es uno de censura "suave", por lo menos en ciertos tópicos.

La siguiente afirmación trata de las inmunidades eclesiásticas; lo copio completo, poniendo en *itálicas* la porción que fue censurada:

Al tiempo que se entró Alarico. rey godo, a Roma por fuerza, mandó con pregón público que ninguno, so pena de la vida, matasse ni hiziesse mal a los que se acogiesse a los templos. . . lo qual se guardó con gran rigor. . . Y como fuesse después preguntado cómo avía hecho aquel perdón, respondió, que él no venía a hazer guerra a los sanctos y templos más a los Romanos. Oy por nuestros peccados todo va roto porque cada alguazilejo y alcalde quiebran las leyes divinas y humanas, sacando de los templos, y altares a los que a ellos se acogen, y assí ahorcan y hazen justicia dellos *como si les fuesse concedido de Dios hacerlo*: por lo qual y por otras semejantes cosas tengo por mí que padecemos tantas calamidades y trabajos en España (1573: 1: f. 105r).

Este pasaje es notable por partida doble. Primero, la reducida extensión de la parte suprimida deja la declaración principal intacta. Sólo se quita la frase "como si les fuesse concedido de Dios hacerlo". Se-

²² En este capítulo de la *Apologética*, Las Casas relata que un fraile "de edad madura y honrado" (Las Casas, 3: 426), llamado Francisco Hernández, le informó que se había encontrado con un viejo señor de Yucatán quien le contó que ellos tenían una religión antigua basada en un dios trinitario. Si esto es verdadero, dice Las Casas, pareciera que las nuevas de la fe se hubieran difundido ampliamente; pero puesto que no se ha encontrado entre los indios de alguna otra región (exceptuando a Brasil, donde afirman hay indicios de la visita de Santo Tomás), no puede decirse que los indios tenían el evangelio, sino que ellos gozaban de especiales bendiciones y gran antigüedad, como lo demuestran su arquitectura única y sus tradiciones escritas.

gundo, la declaración misma pone de relieve un asunto ulterior. ¿Acaso sobrevendrían calamidades a España, simplemente porque los oficiales de justicia locales no respetaran la inviolabilidad de los templos como santuario para los acusados? Relacionar la violación de la inmunidad eclesiástica con la ruina de España resulta una afirmación elíptica, que carecería de sentido sin la existencia de otro asunto mayor —y de otro texto— detrás. Ese otro texto es una versión sin publicar de la obra de Bartolomé de las Casas *De exemptione sive damnatione* (Parish y Weidman, *Las Casas*).²³

La cuestión que se trata en *De exemptione* es si los eclesiásticos están exentos del coercitivo poder de los príncipes y jueces seculares, incluso aunque desde su nacimiento hayan estado sujetos a él. Sin embargo, en vez de ser una controversia en el estilo escolástico corriente, que llegara a la conclusión de que los eclesiásticos sí disfrutaban de esa inmunidad, el trabajo tiene una segunda parte. Esta segunda propuesta es una advertencia: Si se desobedece esta ley divina y humana, el castigo es la condenación. El temerario príncipe mundano sufrirá la muerte por partida triple —física, espiritual y eterna. “¡Tenga, pues, cuidado el príncipe católico!”, porque los crímenes contra el bien público traerán guerras, devastación y calamidades (Parish y Weidman, *Las Casas en México*).²⁴

Resulta bastante claro que la censura ejercida sobre la elíptica recapitulación de Román, del juicio y la advertencia de Las Casas es benigna. Se permite que permanezca la crítica de la relación entre el estado y la iglesia, e incluso puede leerse la parte borrada. Este notable ejemplo pone de relieve cuestiones ulteriores concernientes a la censura prescrita (o no, en este caso específico); a la relación global

²³ Helen Rand Parish ha identificado la afirmación de Román como de la autoría de Las Casas. Le estoy profundamente agradecida por su generosidad al compartir conmigo su conocimiento y de ese modo hacer posible el siguiente análisis de *De exemptione*. Wagner y Parish (257) han descrito con anterioridad este tratado como un trabajo de alrededor de treinta y pico de hojas que Juan López de Velasco, el cronista oficial del Consejo de Indias, prestó, junto con otros, a Antonio de Herrera y Tordesillas en 1597. Más recientemente, Parish y Weidman han traducido al español *De Exemptione*, con el título de La exención o la damnación!; ésta se analiza ampliamente en su obra *Las Casas en México*.

²⁴ Véase Parish con Weidman, *Las Casas en México*, para las circunstancias que condujeron a que Las Casas realizara la obra *De exemptione sive damnatione. Quaestio de imperatoria potestate*, trabajo semejante al anterior se publicó después de su muerte, fuera de España. Con la forma de una serie de disertaciones acerca del derecho de los reyes, Las Casas argumenta que ellos no tienen poderes ilimitados, sino que son más bien los servidores de las naciones. Es el pueblo el que designa a los reyes, quienes deben conducir principalmente para que todo marche bien (Wagner y Parish, 188). La Inquisición había intentado perseguir a Las Casas por sus trabajos, pero evidentemente fracasó en hacerlo (*ibid.*).

entre los trabajos de Román y los de Las Casas, a la crítica del Estado que permitían los censores inquisitoriales. Trataremos estos asuntos por orden.

¿Cómo puede explicarse la benignidad de la censura ejercida sobre esta parte de las *Repúblicas del mundo*? Por la fecha de su prohibición y expurgación, sabemos que el trabajo de Román fue sometido a la censura inquisitorial de un equipo que incluía a Juan de Mariana, el escritor e historiador jesuita, y al ya mencionado León de Castro, quien ocupaba la *cátedra* de griego en Salamanca (Márquez, p. 131, 156). Aunque la influencia del reaccionario León de Castro en el Index de 1583 es ambigua, fue Mariana, el gran humanista, el verdadero autor de los índices de 1583 y 1584 (*ibid.*). Se considera a Mariana como un censor liberal (Márquez, p. 150) y podemos suponer que fue su propia y firme visión crítica de la monarquía la que les permitió, a él y a quienes pensaban de manera semejante, aprobar “la otra forma de ver las cosas”, al tener en cuenta las afirmaciones críticas de la corona. Mariana mismo fue, posteriormente, llevado ante la Inquisición, a causa de la publicación de 1609, en Colonia, de sus trabajos que criticaban la real política monetaria; el resultado de esto fue que pasó un tiempo encarcelado en un monasterio (Pinto Crespo, *Inquisición*, p. 226).

Mariana había adoptado el Índice de Expurgación, y su método de preservación parcial, de su inventor, Benito Arias Montano (Márquez, p. 132, 150). Arias Montano, el gran editor de la Biblia Políglota de Antwerp (quien, probablemente, era *converso* de origen),²⁵ había desarrollado este método de censura, relativamente liberal, que prefería seleccionar los párrafos que debían quitarse antes que enviar los libros completos a la destrucción, a partir del Índice de Lovaina de 1570 (Rekers, p. 16-17). Aunque la censura de libros en los Países Bajos era una prerrogativa más del rey que de la Inquisición, porque la Inquisición española no tenía jurisdicción allí (Márquez, p. 131), la iniciativa de Mariana convirtió al Índice de Expurgación en un elemento corriente de la Inquisición a partir del Índice de Quiroga de 1584 en adelante (Márquez, p. 143). Aunque los pasajes tachados con tinta hace cuatrocientos años resultan mucho más legibles hoy en día (a medida que la tinta se desvanece), de lo que fueron en su tiempo, indudablemente se redujo el rigor de las pérdidas que la cultura intelectual sufría por la censura. Tanto en los métodos empleados como en la disposición frente a la tarea, el espíritu crítico, propio de

²⁵ Rekers (3) considera difícil asegurar que Arias Montano era de origen judío. Sin embargo, su enemigo, León de Castro, lo persiguió durante años y por tres países, como si pensara que lo era.

un intelectual, de Mariana es aparente. Él podía seguir las reglas de prohibición en las cuestiones heréticas, y dejar adecuadamente intacta la crítica de los asuntos de Estado.

Esto podría explicar por qué la famosa crítica de Román de las conquistas de México y Perú fue permitida sin fiscalizar, a pesar de la solicitud del Consejo de Indias de que se retirara el libro de circulación y se quitaran del mismo los pasajes objetables (Torre Revello, xxv). ¿Bajo la jurisdicción de quiénes fue a dar esta demanda? El Consejo de Indias pidió al rey que fuera el Consejo de Castilla el que actuara. ¿Cuánta censura realizaba efectivamente el Estado después de haber sido publicada una obra? Los interrogantes que surgen en este caso no pueden responderse aquí. Puesto que no estamos en condiciones de saber en qué momento fue bloqueada o ignorada la demanda podemos, al menos, especular acerca de la oportunidad de la misma. Aparentemente esto tiene que ver con la muerte del extraordinario presidente del Consejo de Indias, Juan de Ovando.²⁶

Ovando fue presidente del Consejo de Indias desde 1571 hasta 1575; murió el 28 de agosto de dicho año y la solicitud del Consejo de retirar el trabajo de Román está fechada el 30 de septiembre de 1575. Antes de esa fecha, el Consejo no habría actuado en contra de una crítica de los conquistadores, pues Juan de Ovando, como visitador real, había señalado con bravura la corrupción que existía en el Consejo de Indias antes de que él llegara a su presidencia, y apoyó todas las leyes de reforma para las Indias que no habían sido modificadas. Fue él también quien comenzó la *Recopilación de las leyes de Indias* (Shafer, 1: p. 129-33). El hecho de que la denuncia en contra del libro de Román apareciera sólo después de la muerte de Ovando sugiere que los consejeros sabían que podrían actuar únicamente cuando él ya no estuviera.

Ovando resulta un personaje interesante como miembro de un círculo de las altas esferas al que, sin lugar a dudas, también pertenecían Román y otros. Antes que miembro del Consejo General de la Inquisición, Ovando fue un hombre de amplios conocimientos y amigo de Arias Montano. Ambos mantuvieron una correspondencia regular durante los años en que el último estuvo en Flandes, supervisando la nueva impresión de la biblia Políglota, trabajando en el *Index de Louvain* y comprando libros para la biblioteca de Felipe en el Escorial, la cual el rey deseaba que pudiera rivalizar con la del Vaticano (Rekers, p. 75, 105, 126). Arias Montano también compró libros para Ovando

²⁶ Agradezco a Helen Rand Parish esta sugerencia.

y la cordialidad de sus relaciones sugiere un encuentro entre mentalidades de mundo, educadas y críticas (Jiménez de la Espada, p. 476-98).

El trabajo literario de Román insinúa su pertenencia a este círculo importante de oficiales y ministros del rey. Su voluntad de desafiar a las autoridades de la censura, como lo hicieron Luis de León, Benito Arias Montano, Juan de Mariana y el ya fallecido Bartolomé de las Casas, revela que la crítica era posible en la aparentemente cerrada sociedad española de la época. Lo que empieza a perfilarse es un grupo pequeño pero decidido de individuos —de seguro pertenecientes a la élite—, quienes no temían desafiar las políticas del Estado y que trabajaban desde el interior del mismo para mitigar sus medidas represivas. Obviamente, todo el siglo dieciséis fue un periodo de vigilancia excesiva. Sí durante la segunda mitad de este siglo (debido a que el protestantismo no había arraigado en España), disminuyó el número de procesos, los casos fueron, de todos modos, más espectaculares y hablan tanto de la continua presión que la Inquisición ejercía, como de la destacada obstinación de algunos individuos intrépidos.

En cuanto a la incumbencia de Felipe II, en este caso se pone de manifiesto en la indiferencia del Consejo de Castilla para actuar en contra del trabajo de Román. Las severas condenas de los conquistadores no eran, evidentemente, un asunto que mereciera el interés real. La segunda publicación del trabajo con licencia real, en 1595, apoya esta conclusión. Aquí, sin embargo, es crucial traer a colación una notificación formal acerca de qué clase de crítica podía expresarse.

El uso que hacía Felipe de la Inquisición para actuar en contra de sus enemigos políticos es otro asunto.²⁷ Por supuesto, algunas veces se perseguía a los individuos por asumir posiciones que se consideraban heréticas en materias teológicas abstractas. Fray Luis de León, quien puso en entredicho la insistencia de la Iglesia con respecto a la autoridad de la Vulgata, fue uno de estos individuos.²⁸ Sin embargo, la per-

²⁷ A medida que la investigación reciente analiza la Inquisición como una agencia de control ideológico (Márquez, 37; Pinto Crespo, *Inquisición*, 307; *idem*, *Control*, 651; Kamen, 84), la posición de Lea, de hace cien años, gana nueva vigencia: "De ningún modo eran sujeto de condenación nada más que los asuntos relacionados con la herejía, sino que ésta cubría una amplia gama de políticas morales, eclesiásticas y seculares; la Inquisición fue un instrumento demasiado útil para el estado como para que no se empleara efectivamente en mantener tanto el absolutismo clerical como el monárquico."

²⁸ Márquez (107) analiza cómo también fueron condenados la traducción y el comentario del *Cantar de los Cantares*, de fray Luis Castilian, pero pone el énfasis en que tampoco en este caso las razones fueron literarias sino teológicas. El desacuerdo de los censores no era con la poesía ni con la elocuencia sino con la disciplina de la filología, la cual desafiaba a la alegórica y autoritaria interpretación de las Escrituras, basada en los padres de la iglesia, e intentaba establecer unos

secución rara vez se reducía a una batalla religiosa. Aunque fue la posición desafiante de fray Luis con respecto al crédito que merecía la Vulgata lo que permitió al rey mandarlo a la prisión inquisitorial, los atrevidos puntos de vista que él manifestara públicamente, con respecto a cuestiones de Estado, también tuvieron que ver en el asunto (véase Bell, *Luis de León...*, p. 265-83). Fray Luis fue un militante intelectual que expuso una doctrina revolucionaria, la cual afirmaba que el señor y el siervo eran iguales por naturaleza y ante la ley; también denunció repetidamente la corrupción y la tiranía (*ibid.*, p. 267, 275). En lo que respecta a las Indias condenó la crueldad y codicia de los conquistadores e insistió en afirmar que ni la ley de Dios ni las de la naturaleza permitían la conversión forzosa de los indios (*ibid.*, p. 279). Después de alrededor de cinco años en prisión, fray Luis fue absuelto de todos los cargos correspondientes a herejía, con lo que resultó más afortunado que otros como Gudiel o Grajal, que murieron encarcelados (*ibid.*, p. 38-61).

El famoso caso de Bartolomé Carranza de Miranda, enviado a prisión por haber escrito un catecismo que, si bien obtuvo la aprobación del Consejo de Trento, después fue considerado supuestamente herético, en 1559, también resulta significativo. Wagner y Parish analizan el caso, y anotan que Menéndez y Pelayo había detectado, en su estudio de los procedimientos, “un enojo ciego indigno de un rey”. Ellos concluyen que la “acusación de herejía hecha a Carranza fue, simplemente, algo que les permitió castigarlo por otros asuntos en los que la Inquisición no tenía autoridad (Wagner/Parish, p. 223).²⁹ Carranza fue liberado y absuelto de los cargos más serios, poco antes de morir, en 1576 (*ibid.*).

Los casos de Luis de León y de Carranza revelan que, mientras las ideas “herejes” eran motivo de censura, ellas solas no eran causa de prisión; cuando el encarcelamiento físico acompañaba a la supresión literaria, algo más estaba en juego. Ambos hombres eran figuras destacadas e influyentes, y críticos desembozados de la política de la corona: Carranza se preparaba para evitar que Felipe II vendiera el Perú y sus habitantes nativos a los encomenderos (Wagner/Parish, p. 213-16) y, como *catedrático*, fray Luis de León tenía acceso a las

críterios formales y empíricos que chocaban con las dogmáticas concepciones de los inquisidores. La filología era la orientación cultural del humanismo cristiano, y a menudo fue considerada hebraica y rabínica, por su preferencia de lo literal antes que de los significados simbólicos. Esta persecución inquisitorial continuó incluso hasta el fin del siglo dieciséis (Márquez, 40-41, 104-08).

²⁹ Véase también el tratamiento del caso de Carranza en Parish, “Las Casas’s Spirituality”, en Casas, *Bartolomé*, 51-53.

mejores mentes jóvenes de la sociedad española, en la principal universidad de España. Con toda seguridad, también otros trabajos eran censurados, pero si las labores intelectuales de sus autores no los convertían en enemigos de Felipe, ellos se libraban de la cárcel. Unos cuantos ejemplos revelarán el contraste.

Juan Huarte de San Juan aplicó los mismos métodos científicos, filológicos que Luis de León.³⁰ Sus trabajos fueron censurados, pero no estuvo preso (Torre, p. 25-35), como tampoco lo estuvo Román. Arias Montado, quien criticó mucho la política de Felipe con respecto a la justificada rebelión de los Países Bajos (Rekers, p. 31), estaba a salvo en el extranjero y luego regresó a la patria para organizar la biblioteca de El Escorial. Allí era tan grande la cantidad de libros que se adquirirían anualmente que a Arias Montano le fue concedido el derecho de expurgarlos sin la intervención de la oficina superior de la Inquisición, lo que le permitió, tanto a él como a sus colegas, desarrollar sus intereses intelectuales sin restricciones (Rekers, p. 108). A la luz de los riesgos que corrían los enemigos de Felipe, resulta claro que ciertos individuos escogidos, como Román y Arias Montano, realizaron una gran contribución a España. Trabajando empeñosa y silenciosamente para mantener a su país abierto hacia el mundo de la cultura europea, pasada y presente, se ingeniaron para hacer aquello que la legislación represiva de la época hubiera convertido en un imposible.

Resulta claro que los principales blancos de la censura (mayores conocimientos, la autonomía de la razón, métodos empíricos, crítica de la Iglesia y el Estado), permanecieron ocultos, al evitar el perjuicio que se producía cuando se ponía en práctica el carácter fortuito de la misma. Examinaremos enseguida dos de estos casos. El primero es la efectiva publicación de Román, con su firma, de la *Apologética his-*

³⁰ El *Examen de ingenios*, de Huarte, figuró en el índice de Portugal de 1585 y en los índices españoles de 1583 y 1584 (Torre, 27). Las instrucciones para su censura ocupaban tres folios del *expurgatorio* de Quiroga de 1584 (Márquez, 153) y el trabajo fue censurado en alrededor de cuarenta y cuatro sitios, dejando solamente tres capítulos sin tocar (Torre, 27). Los "peligrosos" puntos de vista de Huarte consistían en su convicción de que las facultades intelectuales por sí mismas son capaces de conducir a la humanidad a la comprensión de las verdades trascendentales. Torre (29) sintetiza las radicales ideas de Huarte: "La naturaleza es el maestro que enseña a las ánimas cómo han de obrar, . . . el hombre inteligente conoce la verdad y, en consecuencia, sabe discernir cuál es el verdadero sentido de los textos sagrados, que —como ya se ha dicho— no es otro sino el que se atiene a la letra." Márquez (171) también concluye que la censura de Huarte de San Juan no se debió a sus opiniones sobre detalles del dogma (el último capítulo, suprimido por completo, se refería al temperamento de Jesucristo) sino más bien a su racional predilección por reducir a interpretaciones humanas o históricas ciertos fenómenos tradicionalmente considerados trascendentales.

toria sumaria, de Las Casas, y el segundo es la propia crítica de Román de la historia y la política españolas.

IV. *Las Casas en la obra de Román*

En su valioso relato y bibliografía crítica de los escritos de Las Casas, Wagner y Parish (p. 288-89) señalaron la gran confianza que Román tuvo en la *Apologética historia sumaria* de Las Casas, basada en la magnitud de las descripciones del primero de las sociedades nativas de México, Guatemala, Honduras y La Española. Mi propia comparación textual de ambos trabajos ha revelado que, además, Román tomó toda narración acerca de los incas y sus predecesores de la *Apologética*. Román en su *República de los Indios Occidentales* cita a Las Casas alrededor de cinco veces, refiriéndose a él por su título de obispo de Chiapa (nunca por su nombre); comienza en el Libro Uno, Capítulo Uno, cuando anota: "...tengo papeles del santo varón don fray (en blanco) Obispo de Chiapa (1897: 1: p. 46). El espacio para el nombre, dejado en blanco en ambas ediciones, la de 1575 y la de 1595, parece ser una omisión deliberada que, muy acertadamente, no nombra al autor cuyos trabajos fueron suprimidos oficialmente en la década de 1570, tanto por las jurisdicciones locales como por la corona.³¹ Ocasionalmente, Román menciona los "papeles" del obispo con el título de "Apología". No he podido determinar cómo y por qué llegaron a su posesión los manuscritos de Las Casas; sí puede documentarse, en cambio el uso que hizo de ellos.

Román dedicó alrededor de dieciséis, de los cincuenta y dos capítulos de la *República de los Indios*, a las culturas del Perú; Las Casas había destinado al mismo tema unos veinticinco capítulos, de un total de 267. El dato es revelador pues, por una parte, pareciera que Román hubiera ampliado a Las Casas, dedicando un tercio completo de su exposición a la información que había ocupado apenas un diez por ciento en el trabajo de Las Casas. A pesar de que rara vez se desvía de su fuente, Román da mucho brillo a los materiales descriptivos. Por

³¹ En su artículo acerca de la censura de libros que tratan temas americanos, Juan Friede (60-63) atribuye el éxito de Román con los censores a la influencia póstuma de Las Casas. Sin embargo, el secuestro local de los últimos trabajos, desde 1553 en México (véase Parish con Weidman, *Las Casas en México*) y desde 1572 en Perú (Levillier, *Gobernantes*, v. 4, p. 46, 442) fue realizado por orden real que se dio a Juan López de Velasco, el primer cronista oficial de Indias en 1579 (Wagner/Parish, 256-57). Después de la muerte de Las Casas, sus escritos sí disfrutaron de una gran reputación subterránea, entre los militantes reformistas, aunque el informe muestra que los oficiales reales y conciliares hicieron todo lo posible por suprimirlos pues los consideraban peligrosos.

otra parte, lo que pierde en el proceso son las extensas y sofisticadas comparaciones con sociedades antiguas que hace el primero. El propósito de la exposición de Las Casas es mostrar, lo que hace en los capítulos 71-74, la propensión universal y la inclinación natural de la humanidad, por buscar a su hacedor y primera causa, y sugerir la utilidad de la observancia de la religión dejando establecidos los principios que caracterizan a las sociedades que son especialmente religiosas (capítulos 183-86). Estos extensos y notables debates no aparecen en ninguna parte de la obra de Román. Este último brinda una enciclopedia acerca de las costumbres religiosas, cuidadosamente extraída de Las Casas, pero no capta el carácter incisivo y crítico del escrito de éste.³² Román no transmite la riqueza del pensamiento de Las Casas, como tampoco tiene su eficacia para convencer.

La principal diferencia entre Las Casas y Román es que el primero define los puntos de vista nativos como creencias religiosas de buena fe, mientras que Román se refiere a ellas como superstición e idolatría.³³ Creo que estas diferentes prácticas tienen, por lo menos, dos causas. La primera radica en que Román no está comprometido como Las Casas con un proyecto de crítica, evaluativo y probatorio. De hecho, puede colegirse que, convencido por las demostraciones de éste, simplemente resumió sus conclusiones, para afirmar con fundamento que los indios eran menos censurables que los antiguos, en diversos aspectos de sus puntos de vista y prácticas religiosas. La segunda como conocedor y estudioso de las culturas antiguas y paganas de muchas naciones Román, simplemente, no se escandalizaba por la mención de la palabra "idolatría". Las Casas tampoco lo hace pero, puesto que su objetivo es la defensa de los indios, debe manejar con más aplomo sus materiales. Román, estudioso de civilizaciones antiguas y modernas, indaga sobre este tema con el mismo placer con que lo realiza con res-

³² Román sintetiza las conclusiones de Las Casas: "los doctos y curiosos mirasen cuán más crueles y torpes sacrificios hicieron los antiguos que éstos, que son llamados bárbaros, y que mirasen cómo sus dioses no eran tan torpes como los de los Romanos, ni sus fiestas tan deshonestas como las que aquella república tenía" (Román, 1897: 1: 232-33).

³³ Román, por ejemplo, afirma: "Eran más supersticiosos los del Perú que los de Nueva España" (1897: 1: 65). Esto contrasta con Las Casas (*Obras*, 3: 432): "A todas las cosas que les parecía tener alguna calidad señalada... creían tener alguna participación de deidad por lo cual le tenían especial devoción." Con respecto al culto del sol en Perú, declara Román: "...dudo yo si el Sol fue en alguna parte tan estimado y servido desde que comenzó la idolatría" (1897: 1: 69). Las Casas (*Obras* 3: 435): "...plugiese al verdadero Dios, que a ejemplo de aquel que le ignoraba, nosotros que por su benigna condescendencia le cognoscemos, cerca de su servicio fuésemos tan solícitos y devotos como él lo era para con el Sol."

pecto a otros grupos y da por sabidos los terribles asuntos con los que estaba tan familiarizado.

El entusiasmo de Román por su *República de los Indios Occidentales* se delata, a pesar de sus protestas de que ha ubicado esta unidad junto con las disertaciones sobre los moros y turcos porque las tres eran sociedades contrarias al cristianismo; dice “a esta misma república junté las de los turcos y moros, con todo lo que en este propósito se puede hallar. El poner estas Repúblicas contrarias a nuestra sancta fe me pareció acertado, porque no viviera bien entre lo sancto lo profano, y entre las tinieblas la luz” (Román, 1595: 2: f. 3r). Siente gran orgullo e interés por la parte de su trabajo dedicada a “nuestros indios occidentales” y sus afirmaciones de que estas gentes son “contrarias a nuestra sancta fe”, no impiden su interés y simpatía por un pueblo “que es una de las obras más particulares que hubo en el mundo, y que ha de causar admiración a todos los lectores” (Román, 1595: 2: f. 3r). Por sobre todo, Román como escritor aparece, y en eso es semejante a Las Casas, como un católico devoto pero lo suficientemente sofisticado como para no sentirse amenazado por la existencia de otras tradiciones culturales. En ninguna parte se vuelve esto más evidente que en los puntos de vista que ambos comparten con respecto a la tradición escrita de los amerindios.

Román no percibe peligro alguno en estudiar las sociedades paganas y de hecho condena, como había hecho Las Casas, la quema de los libros sagrados de los mesoamericanos. Estos libros notables podrían haber sido útiles, precisamente, para los esfuerzos de evangelización, dice. Esta opinión proviene de Las Casas, quien asegura haber visto enseñar la doctrina cristiana a los indios utilizando las mismas figuras e imágenes que ellos leen, de manera similar a como él leería un documento compuesto por letras (*Obras*, 4: p. 346). Se pregunta Román qué daño podrían hacer libros escritos con dibujos y figuras de animales, los cuales sólo podían ser leídos por los miembros instruidos de la sociedad nativa (1897: II: 65). Hace pública su opinión de que el sector instruido de las sociedades indígenas, como el de cualquier otra sociedad semejante, no se corrompería por el contacto con ideas o doctrinas que se sobreentiende son falsas.

Estas observaciones acerca de los libros religiosos amerindios y de sus lectores especiales, muestran la actitud de simpatía de Román hacia las sociedades nativas, más de lo que pueden hacerlo sus categóricas afirmaciones acerca de sus creencias, las cuales están más de acuerdo con los patrones editoriales eclesiásticos, a los que se somete sin dudar. Al mismo tiempo, gracias a su habilidad para condensar y concentrar

la calidad de las perspicaces aunque algo extensas argumentaciones de Las Casas acerca de todas las otras costumbres nativas, logra recrear una descripción memorable de la sociedad inca. Lo que Román pierde en la presentación de los argumentos de Las Casas, cuyo propósito era mostrar los méritos y el esfuerzo de las sociedades amerindias, lo gana al crear un enérgico y conmovedor cuadro de las tradiciones y la historia incaicas.

El informe de Román sobre los incas, además de haber sido tomado completamente de Las Casas, revela su profunda admiración por su tema. Siguiendo a Las Casas, divide la historia andina en dos periodos: la era de "reyes pequeños" ("se gobernaban siempre por Reyes" (Román, 1897: 1: p. 325; Casas, *Obras*, 3: p. 248-49) y la era de los incas. Descarta que en los Andes hubiera canibalismo, afirmando que existía solamente en un lugar cerca de Panamá (Román, 1897: 1: p. 327; Las Casas, *Obras*, 3: p. 387) y repite la comparación que hace Las Casas de un mito andino de la creación, con uno semejante de los romanos.³⁴ El informe de Las Casas acerca del reino de Pachacuti Inca Yupanqui es una narración magnífica que Román sigue, describiendo a Pachacuti, igual que su fuente, "a manera de aquel gran rey Salomón" (Román, 1897: 2: p. 20); "como otro Salomón" (Las Casas, *Obras*, 4: p. 396). Aquí él apunta que no puede continuar con su acostumbrado orden de exposición, porque de hacerlo así, se vería obligado a saltarse algunas de las cosas notables que existían en aquel reino (Román, 1897: 2: p. 20).

Su interés por las costumbres es tal que repite dos veces la información acerca de las características del matrimonio en la región andina agregando, como una pequeña ostentación, cuando se refiere a los privilegios de que disfrutaba la esposa principal del Inca: "era suya la cama cuando quería" (Román, 1897: 2: p. 113) frase que contrasta con la afirmación de Las Casas, más discreta (con ésta [la mujer principal] tenía el marido más frecuente comunicación en lo público y secreto (Las Casas, *Obras*, 4: p. 389). Román a menudo demuestra su gusto agregando comentarios aclaratorios, y más todavía brindando semejanzas con la historia corriente o reciente de España, para explicar

³⁴ Según el relato andino, la primera gente en la tierra provenía del cielo y, dice Las Casas, los romanos "que se tenían por tan repúblicos", creían algo semejante con respecto a Rómulo (Las Casas, *Obras*, 4: 393; Román, 1897: 2: 9). Sustituyendo nuevamente con su puro entusiasmo la crítica evaluación de Las Casas, Román pasa a la ligera el análisis de su fuente acerca de la relación entre los hechos y la ficción en este mito original, afirmando simplemente que los andinos lo tomaban por ser "verdadero y cierto" (Román, 1897: 2: 8, Las Casas, *Obras*, 4: 393).

a sus lectores el concepto o la práctica en cuestión (Román, 1897: 2: p. 31, 41, 42, 57, 58). Asume en gran medida la opinión de Las Casas en el sentido de que los amerindios disfrutaban de un orden público, afirmando que ellos son “no tan bárbaros”, como muchos escritores los han descrito (Román, 1897: 2: p. 50-51).

Román también concuerda con los puntos de vista de Las Casas acerca de los conquistadores españoles. La primera nota evidentemente lascasiana recae sobre la codicia de los conquistadores (Román, 1897: 1: p. 88, 91, 109). Al describir el pillaje del oro y la plata que adornaban el templo de Pachacamac, hace notar que la avaricia de cualquier gente habría sido suficiente para despojar por completo el lugar, pero que, en este caso, quienes lo hicieron fueron los españoles, cuya codicia era tan grande que sobrepasaba a cualquier otra en la historia (Román, 1897: 1: p. 88). Su condena de los conquistadores del Perú es completa:

Al tiempo que andaban en estas contiendas llegaron Francisco Pizarro y otro su hermano, y después fueron tres, que se llamaron Gonzalo y Francisco [*sic*] Pizarro, los más malos hombres que salieron de otra alguna nación, y más deshonra ganaron los Reyes de España con ellos y sus compañeros... porque por ellos se han dicho muchas cosas entre grandes letrados y hombres de conciencia (Román, 1897: 2: p. 221).³⁵

Entre estos hombres de conciencia, Román tenía en mente, sin lugar a dudas, no solamente a Las Casas, sino también a otros, como fray Luis de León, Benito Arias Montano y Juan de Ovando.

V. *La evasión de la censura*

¿Qué haremos con respecto al plagio que Román realiza de Las Casas, sobre todo a la luz de su reivindicación, en la *República Gentilica*, de haber usado escrupulosamente sus fuentes? Él asegura a sus lectores que no deben preocuparse acerca de la verdad de sus informes, porque “la infinidad de los autores será buen testigo desto, y principalmente estava yo más obligado a esto que los otros autores, porque soy severo censor de los que escriben sin auctores aquellas cosas cuya

³⁵ Se observa un punto de vista bastante diferente del de Las Casas en la alabanza que hace Román de la conducción militar de Cortés, la que se repite y se amplía en la segunda edición (1: 44-45; también en 213). Sin embargo contrasta con ella su condena de Cortés por torturar a Cuauhtémoc, que concluyó con la muerte del noble mexicano, como “cosa la más mala y más cruel que ningún hombre hizo en el mundo, y por tal la pongo yo aquí” (Román, 1897: 2: 214).

fe cuelga de ellos" (Román, 1595: 2: f. 3r). En los varios volúmenes de este trabajo, Román cita una "infinidad de autores"; el asunto es ¿a cuántos de ellos él se los apropió y los asimiló a su propia voz? Aunque afirma al comienzo de la *República de los Indios Occidentales* que ha tenido oportunidad de usar los papeles del obispo de Chiapa, así como los trabajos de otros autores que circulaban impresos, sabemos que se basó exclusivamente en el primero. ¿Cómo interpretaremos entonces la siguiente afirmación, que encontramos en la introducción al Libro Uno, que trata acerca de las religiones nativas: "Y pues yo soy el primero que trato esta materia, bien será que me alargue un poco" (Román, 1897: 1: p. 47).

En este punto yo argumentaría que el caso Román/Las Casas tiene que ver más que con el plagio, con eludir la censura. Román sabía que Las Casas estaba muerto y que los "papeles del obispo de Chiapa" dormirían secretos y sin ser leídos. Había comprendido además que estaba condenado al fracaso cualquier intento por sacar a la luz la obra de Las Casas, con su nombre, en la primera década después de su muerte. No hay dudas acerca de que ese trabajo lo había impresionado mucho.

Darlo a conocer con su propio nombre y bajo la cubierta de *Repúblicas del mundo* fue la forma de garantizar que circulara, al menos este notable compendio de información, ya que no sus complejas y penetrantes disquisiciones. Román había entendido a la censura y ésta no lo atemorizaba. Su voluntad de desafiar la amenaza que significaba se muestra nítidamente en la primera de todas sus "repúblicas del mundo", los noventa folios impresos de la *República hebrea*, y en su deseo de asumir como propia la crítica que Las Casas hacía de los derechos de los reyes. Más todavía: su crítica de las acciones de España en el Nuevo Mundo es más fuerte incluso que su condena de los conquistadores. Como Arias Montano, cuya simpatía hacia las demandas de los flamencos en contra de las rigurosas normas de Felipe II era tan grande que asumió sus puntos de vista para ayudarlos a defender su noción del derecho moral (Rekers, p. 31), Román concentró todos sus pensamientos en las víctimas del abuso español. Terminaremos con una reflexión acerca del examen que hace Román de la historia española, confrontándola con las otras "repúblicas del mundo". Este asunto es el de su actitud hacia los judíos de España y los indios de América como pueblos cuyos caminos históricos se atravesaron con los de los Reyes Católicos.

VI. *Judíos y amerindios en la historia española: persecución y destrucción*

Debe dejarse sentado que este exámen no tiene nada que ver con la teoría del origen de los indios como una de las diez tribus extraviadas de Israel; en realidad plantea todo lo contrario.³⁶ Román se interesó en el tratamiento que los judíos recibieron a lo largo del devenir histórico, y no en inquirir de dónde provenían; en esto coincide con el pensamiento de Las Casas y es probable que incluso vaya más allá.

La teoría de que los indios descendían del pueblo semítico fue la primera idea que sedujo a los pensadores de los siglos dieciséis y diecisiete; arrancaba de la identificación de América con Ophir, sitio descrito en el primer Libro de los Reyes como un misterioso lugar de riquezas, al que los israelitas viajaban y regresaban trayendo oro, piedras preciosas, mármol, y otras preciadas mercancías (Alcina Franch, p. 14-15). Después de su tercer viaje, Colón identificó Haití como Ophir; posteriormente otros lo ubicaron en Perú, siguiendo dudosos argumentos filológicos. Las Casas y Román no aceptaban las teorías que, específicamente, señalaban a los indios como descendientes de los israelitas; ambos, como muchos otros pensadores brillantes y razonables, refutaron por completo esa idea (Román, 1897: 1: p. 317-18; Las Casas, *Obras*, 4: p. 365-66). Sin embargo, Román hizo alguna referencia indirecta a uno o más trabajos académicos que trataban estos antiguos orígenes comunes, opiniones que no compartía, aunque sí respetaba a los autores.

Aquí aparece un nuevo tema: la consideración de ambos pueblos, vistos a través del mismo lente, como víctimas de las usurpaciones llevadas a cabo por los españoles, en su propio suelo en el caso de los judíos y lejos en el caso de los indios. Releyendo una y otra vez a Ro-

³⁶ En el capítulo 241 de la *Apologetica historia sumaria*, Las Casas examina la idea de que los indios podrían descender de los israelitas. Refutando la coincidencia aparente entre algunas palabras hebreas y amerindias, estas últimas utilizadas en La Española, Las Casas descarta la similitud como algo trivial y sin sentido. En el asunto de la práctica de la circuncisión, Las Casas presenta una cantidad de fuentes clásicas para refutar que la coincidencia en esta práctica es prueba de una ascendencia común. Observa que en el mundo antiguo hubo muchas culturas no judías que también practicaban la circuncisión: "empero ni fueron judíos, ni descendieron dellos, ni los unos de los otros tuvieron dependencia" (*Obras*, 4: 365). De este modo Las Casas relegó al olvido un argumento que solía salir a relucir al mencionarse que la circuncisión era practicada en Yucatán; agrega que no ha oído tales informes sobre los indios de ninguna otra parte. Román sigue y sintetiza los argumentos y las fuentes antiguas de Las Casas en estos puntos y también concluye con una afirmación enfática en el sentido de que los indios no podrían ser descendientes de los israelitas (1897: 1: 316-18).

mán y su fuente, Las Casas, puede percibirse cómo la analogía implícita entre los sufrimientos de los antiguos israelitas y los indios contemporáneos llega a ser casi explícita.

En muchas partes de la *Apologética historia sumaria*, Las Casas discurre acerca de la civilización judía, especialmente con respecto a la devoción religiosa y las prácticas rituales. En el capítulo 163, "De la grande inclinación que tuvieron los judíos a la idolatría y de sus causas" (Las Casas, 4: p. 105), su explicación de la apostasia de los israelitas muestra un punto de vista racional y, esencialmente, lleno de simpatía hacia ellos. Las Casas hace una comparación implícita entre el impacto que tuvo el sufrimiento sobre la vida espiritual de los israelitas en cautiverio y la situación de los amerindios después de la conquista. Presenta cuatro razones de por qué los antiguos israelitas se alejaron de Dios: primera, estuvieron alrededor de cuatrocientos años en cautiverio en Egipto, país que era, virtualmente, la cuna de la idolatría (*ibid.*, p. 107). Segunda, fue razonable que su fe se enfriara, al parecerles que su Dios antes que ayudarlos, más bien los conducía a las manos de sus enemigos (*ibid.*, p. 108). Tercera, el culto a dioses falsos, que apelaban a los sentidos y a los impulsos carnales, tuvo de inmediato una gran fuerza de convocatoria (*ibid.*). Cuarta, así como la posición de los cuerpos celestes y la disposición del mundo pueden influir en la conducta humana, la ubicación de la tierra de Canaán no producía inclinación alguna al monoteísmo en sus habitantes (*ibid.*, II, p: 108-109).³⁷

Las semejanzas entre la experiencia histórica de los israelitas y la de los indios de América, que Las Casas deja entrever, se sintetizan en su afirmación, en el sentido de que la fe del pueblo judío en cautiverio disminuía hasta que se fue perdiendo paulatinamente, porque ellos no tuvieron predicadores que los ayudaran a recordar lo que sus antepasados habían aprendido de Abraham, mucho antes que hubieran nacido Moisés y Aarón: "Y esto es cierto que los que viven cautivos y con servidumbre áspera son oprimidos, como era la que tenían los judíos en Egipto, con gran dificultad puede vacar al culto y cosas divinas" (Las Casas, 4: p. 107).

La analogía que Las Casas había elaborado entre la experiencia de los antiguos israelitas y la de los amerindios, tanto de tiempos remotos como presentes, surge por completo en esta coyuntura decisiva y de ella se derivan dos conclusiones: la primera es la tendencia natural hacia el politeísmo; la segunda, las circunstancias sociales que

³⁷ Román no repite este análisis, no lo hace, al menos, en la *República de los Indios Occidentales*; sin embargo no vale la pena leer cuidadosamente su *República hebrea*, para ver si incorpora allí esta explicación de las inclinaciones religiosas de los antiguos israelitas.

impiden que se desarrollen los sentimientos religiosos. La primera proviene del antiguo pasado americano, mientras que la segunda se origina en el estado de sujeción que sufrían las sociedades nativas, como consecuencia de la invasión y conquista españolas. La explicación de Las Casas del politeísmo israelita refuerza sus argumentos acerca de cómo los amerindios perdieron, con el paso del tiempo, su antiguo e imperfecto conocimiento de Dios, y de por qué fracasaron en abrazar el cristianismo cuando les fue brindado. Refiriéndose a los indios, Las Casas aclara su punto de vista con respecto a las condiciones sociales de opresión y la negativa influencia de los opresores: "Mas estando la tierra en el estado en que hoy está, será gran milagro de Dios que algún indio se convierta, porque en nosotros ven todo lo contrario de lo que predicamos y enseña nuestra fe." (Las Casas, 5: p. 536). Acá las opiniones ilustradas y valerosas de Las Casas contrastan con la apología triunfalista de Francisco de Tamara anteriormente mencionada.

Los elementos comunes entre las experiencias religiosas de los antiguos israelitas y los indios contemporáneos, que encontramos en las opiniones de Las Casas, provienen de la formulación básica de su proyecto en la *Apologética*. Como ya se mencionó, Las Casas emprende la tarea de demostrar que hay un empleo universal de la razón natural para construir una vida ordenada, impulso fundamental a partir del cual se establece una relación con la divinidad. Argumenta que toda la humanidad tiene algún conocimiento de la suprema causa que rige el mundo y que, a la par de este conocimiento confuso, tiene también el deseo y la inclinación por conocerla mejor. Los pueblos no pueden vivir sin religión porque sus mismos sufrimientos los conducen a indagar acerca de la fuente de poder que puede remediarlos. El resultado es que, desde que la humanidad comenzó a multiplicarse, "nunca en el mundo faltó culto divino y sacrificio verdadero hecho y ofrecido al verdadero Dios, que llamamos latria, o culto divino erróneo y falso ofrecido a falsos dioses, que tiene por nombre idolatría, contraria y abuso de la latria que es el culto y honra que se debe al solo y verdadero Dios" (Las Casas, 3: p. 244). Según el punto de vista de Las Casas, la historia religiosa del hombre se caracteriza por acontecimientos que aparecen naturalmente: la necesidad de la humanidad de buscar a su creador, la corrupción debida a su ignorancia de la divinidad (que, a su vez se debe al pecado de Adán y Eva) y el nacimiento de la idolatría como una consecuencia natural de lo anterior (Las Casas, *Obras*, 3: p. 241, 244-45).

Si bien Las Casas estudia la vida religiosa de las civilizaciones antiguas para aclarar y defender la relativa sofisticación de las creencias

y prácticas de los indios contemporáneos, él siempre señala las diferencias entre el carácter especial de la antigua cultura hebrea y las otras que analiza. Señala que los israelitas eran el pueblo elegido y amado especialmente por Dios (Las Casas, *Obras*, 3: p. 286; 4: p. 71), y alaba la grandeza de Salomón y la bravura de los macabeos (*ibid.*, 4: p. 332-33). Pero las opiniones de Las Casas acerca de los judíos del periodo moderno siguen, implícitamente, la misma línea de pensamiento, al excluirlos de la lista de "enemigos de Cristo". Las Casas afirma repetidas veces que los enemigos corrientes del Cristianismo son los moros y los turcos y que este antagonismo consiste en "que impugnan la república cristiana con todas sus fuerzas, matando y capturando los miembros de Cristo, como cada día lo vemos, cuyo fin principal es impedir y destruir la fe y nombre de Cristo y dilatar su nefanda secta" (Las Casas, *Obras*, 4: p. 106, 442; 5: p. 488). Evidentemente no incluye a los judíos en este criterio.

Esta última anotación nos remite a la versión expurgada de las *Repúblicas del mundo*, de Román. Éste diserta sobre la herejía en la *República cristiana*, donde realiza una identificación de los "enemigos del Cristianismo". En ella, también Román excluye, al menos explícitamente, a los judíos de la época actual, de esa acusación que sí hace a los moros y paganos. En una afirmación que fue posteriormente expurgada, hace el cargo exclusivamente en contra de los israelitas de tiempos antiguos, ubicándolos junto con los romanos y los persas (Román, 1575: 1: f. 259r). ¿Fue censurada esta observación porque Román no ubicó a los judíos entre los "enemigos de Cristo"? Es probable que sí, puesto que al grupo censor inquisitorial pertenecía, además de Mariana, León de Castro (Márquez, p. 156, Pinto Crespo, *Inquisición...*, p. 192), quien durante años llevó adelante una campaña en contra de Arias Montano en Flandes, España e Italia, y consideraba que quienquiera que fuese más allá de la Vulgata y estudiara el original hebreo merecía "persecución y condenación como *judaizante*, amigo de los rabinos y enemigo declarado de los Doctores de la Iglesia" (Bell, *Benito Arias Montano*, p. 24-25).

El profundo respeto de Román hacia la cultura judía se revela más todavía en su afirmación sobre la antigüedad de dicha cultura. Al venerar a la civilización hebrea como la más antigua del mundo, él se muestra poco paciente hacia los no judíos que piensan que pueden hacer juicios acerca de la larga y compleja historia de ese pueblo. "Y no hay para qué tratar ni averiguarlo [si es gente descendiente de Adán]... Si son del linaje de Japhet, o Sem, o Cham, tampoco hay para qué tratarlo, porque sólo el pueblo hebreo se puede decir de dónde

viene, y no otra nación del mundo” (Román, 1897: 1: p. 318; 2: p. 51). Román se abstiene de asociar a los amerindios con las diez tribus perdidas de Israel, porque las, así llamadas, “semejanzas” de costumbres y conducta estaban, casi siempre, basadas en estereotipos racistas.³⁸ Descalifica a quienes han convertido a los indios en descendientes de los israelitas sin tener la autoridad cultural para hacerlo, autoridad que él deposita en los estudiosos del pasado y la tradición judíos.

De este modo, Román se refiere subrepticamente a fray Luis de León o a Benito Arias Montano, o a ambos. El trabajo de Arias Montano sobre los tiempos antiguos de los judíos, *Antiquitatum Judaicarum libri IX*, formaba parte de la Biblia Políglota, *Apparatus*, la cual fue excluida del privilegio católico en 1576 (Rekers, 189); Arias Montano incluyó la cuestión del origen de los indios del Nuevo Mundo en su comentario bíblico. Fray Luis de León también se refirió a este tópico. Ambos pueden leerse en *Tratado único y singular del origen de los indios occidentales del Perú*, México, Santa Fe y Chile (1681), de Diego Andrés Rocha, en el que se incluyen muchas referencias al trabajo de Arias Montano, finalmente publicado en Leiden en 1593 (Rekers, p. 189), y los numerosos trabajos de fray Luis de León que tratan el asunto.³⁹ Román nunca menciona por sus nombre a Luis de León o

³⁸ Toribio de Benavente Motolinía y Diego Durán fueron de los primeros misioneros que se inclinaron hacia la opinión de que los indios eran descendientes de las diez tribus perdidas de Israel (véase Keen, 119). Para informes sobre estas facciones que arrojan desdoro sobre ambos grupos, véase Durán 1:1-9 y García, 177-314.

³⁹ Rocha estudia las opiniones de Luis de León y de Arias Montano, a quien Rocha se refiere como “mi compatriota”. Retoma los complejos argumentos de Arias Montano, basándose en su gran erudición y en su conocimiento del hebreo y de otras lenguas antiguas, en su identificación de “Perú” con la hebrea “Ofir” y del monte Sefar, con la cordillera de los Andes (Rocha, 62, 85). Rocha señala que Arias Montano se había basado en el comentario que hizo Luis de León del último capítulo de Obadías (véase Metford, 12), identificando la creación de la Nueva Israel con la conquista de las Indias (Rocha, 145): “Los hombres de Negev ocuparán el Monte de Esaú, / los hombres de las Tierras Bajas, el país de los filisteos; / ellos ocuparán la tierra de Efraín y la tierra de Samaria, / y Benjamín ocupará Gilad. / Los desterrados de este ejército, los hijos de Israel, ocuparán Canaan tan lejos como Sarefad; / y los exilados de Jerusalén, ahora en España / ocuparán las ciudades de Negev. Victoriosos, subirán al Monte Sión, / para juzgar a Esaú, / y la soberanía será de Dios Eterno” (Obadías, 19-21; *Jerusalem Bible*, 21).

Rocha incluye a Arias Montano entre aquellos que identifican las profecías de Isaías 18 con el descubrimiento y conquista del Nuevo Mundo (Rocha, 134): “País de arremolinados vientos, / más allá de los ríos de Cush (Egipto), / que envía embajadores por mar, / en esquifes de papiro por encima de las aguas. / Id, raudos mensajeros, / hacia un pueblo alto y bronceado, / una nación siempre en peligro, / un pueblo fuerte y dominante, / en el país todo atravesado por ríos. . . En ese tiempo, las ofrendas serán traídas al Eterno Dios en nombre de la nación alta y bronceada, en nombre de la nación siempre en peligro, en nombre del pueblo

Arias Montano, pero obviamente está familiarizado con los estudios que ellos y otros realizaron.

Las reflexiones finales de Román acerca de la caída de los grandes imperios americanos (libro 3, capítulos 14 y 15), que provocaron la ira del Consejo de Indias, comienzan con la lamentación de que los grandes reinos se derrumbaran justo cuando estaban disfrutando de prosperidad, paz, honor y gloria. No es sorprendente que los ejemplos que presenta sean los persas, los asirios y los hebreos (Román, 1897: 2: p. 211). El principal interés de Román recae, sin embargo, en el paralelismo entre las historias modernas del contacto del pueblo judío con los españoles y de la dominación española de los indios. A través de sus comparaciones implícitas, argumenta que ambos, indios y judíos, han sido atacados sin una causa justa, los unos mediante la persecución y el exilio, los otros por la conquista y subyugación. La persecución de los judíos, como la conquista de los amerindios, fueron llevadas adelante de manera equivocada: los indios nunca habían invadido el soberano territorio español con la intención de apoderarse del mismo; los judíos de España nunca se habían mostrado como "enemigos" de la Cristiandad, intentando divulgar la adhesión a sus creencias. Ambos eran víctimas de la historia española.

A pesar del abismo que separa a culturas diferentes por completo, en circunstancias extraordinariamente distintas, los principios involucrados son los mismos. Incluso después de haber sido censurado y expurgado, Román todavía levanta la misma candente pregunta: ¿Hasta qué punto, en nombre del Cristianismo, la *República cristiana* puede extenderse por encima de las *Repúblicas del mundo*? ¿Debe el simple hecho de sustentar creencias diferentes, sin que ni siquiera exista la intención de propagarlas y difundirlas, producir inevitablemente el esfuerzo por aplastarlas en nombre de todo lo sagrado

Las dos conclusiones de Román en la *República hebrea*, o sea, una escrita antes y otra después de la censura, brindan la respuesta. Recordemos que él comienza este comentario final con una afirmación que aparece en ambas ediciones: "no ay nación adonde no ayan sido maltratados y desterrados, ni ciudad adonde no les aya sido echo algún agravio, o matándolos, o desterrándolos, o quitándolos las haziendas" (Román, 1575: 3: f. 68r). En la edición de 1575, él prosigue observando que (y ésta fue la parte censurada), al leer las historias de España

poderoso y dominante, en el país todo atravesado por ríos, al lugar donde habita el Eterno Dios, en el monte Sión" (Isaías 18: 1-2, 7; *Jerusalem Bible* 1170-71). Según Rocha (133), las opiniones de Luis de León acerca de cómo serían incorporadas a la iglesia las tribus perdidas se encuentran en el comentario prohibido acerca de *El Cantar de los Cantares*, capítulo 8.

viene a la mente el hecho de que en ningún lugar público, religioso o civil de España, eran detestados los judíos y que deplora esta vergonzosa situación (Román, 1575: 1: f. 68r). En ninguna parte se afirma de manera más elocuente el disgusto de Román ante la injusticia cometida con los judíos que en estas observaciones publicadas en 1575 y posteriormente expurgadas. La edición de 1595 trae una conclusión alternativa que puede considerarse, en el contexto de su perspectiva global, más crítica de su propia patria que de los judíos: “De manera que si quieren los lectores advertir lo que aquí se ha dicho en esta República, hallará que ninguna gente fue un tiempo más favorecida de Dios y después más aborrecida, pero todo por sus pecados, como queda visto.” (Román, 1575: 3: f. 78r).

A la vez que satisface a los censores (¿León de Castro?) haciendo adecuadamente una severa y tajante observación acerca de los judíos, la afirmación, vista en el contexto más amplio del trabajo de Román, vuelve una mirada crítica sobre España y advierte acerca de los pecados cometidos por sus ministros civiles y eclesiásticos. Aquí es Mariana, como censor, quien deja pasar la referencia de Román a los augurios de Las Casas con respecto a la suerte de España.

Román fue un crítico de la Inquisición en su patria, de los abusos del poder civil, de la deshonestidad de la corte, llena de “perros y aduladores” y del bajo nivel de la cultura española, incluso entre los grandes de España. A la par de Las Casas condena la que considera sangrienta y vergonzosa empresa de España en América. En 1566, Las Casas en su última voluntad y testamento dejó instrucciones acerca de que todas las cartas y reportes que continuamente le llegaban de las Indias, debían catalogarse y guardarse en el monasterio de San Gregorio en Valladolid:

e porque estas cartas son testimonio de la verdad que yo siempre y por muchos años por misericordia de Dios he defendido, de las injusticias, injurias e violencias, opresiones e calamidades y muertes que aquellas gentes de nosotros han padecido. . . . porque si Dios determinase destruir a España, se vea que es por las destrucciones que habemos hecho en las Indias y parezca la razón de su justicia (Las Casas, *Obras*, 5: p. 540).

El autor de las *Repúblicas del mundo* ve también una advertencia en la historia. Al concluir la *República de los indios occidentales*, Román recuerda el asesinato de Cuauhtémoc realizado por Hernán Cortés como

cosa la más mala y más cruel que ningún hombre hizo en el mundo y por tal la pongo yo aquí para memoria de los venideros, y lo que a más tengo es que no hubo castigo para esto, él se disculpó, pero la disculpa fue tal que trajo consigo culpa, pues por librarse de la infamia que le oponían, quiso matar a un gran rey (Román, 1897: 2: p. 214-15).

Acerca de la destrucción de los incas, recuerda las amargas muertes de los conquistadores, concluyendo que no podría haber testimonio mayor del castigo que Dios hizo recaer sobre ellos que las palabras de Pedro de Alvarado mientras yacía agonizando después de que un caballo lo aplastara. Cuando le preguntaron qué parte del cuerpo era la que más le dolía, él gritó: "¡El alma! ¡El alma!" (Román, 1897: 2: p. 226).

El notable examen que hace Román de todos los pueblos, de todo el mundo, es mucho más profundo de lo que su título pareciera sugerir. Su crítica de la política y la sociedad españolas fue demasiado intensa y demasiado penetrante para ser extirpada por los instrumentos mundanos (y algunas veces superficiales) de la censura. Como advirtió Román (o más bien Las Casas, e interpretado por éste) resulta inútil e incluso peligroso para los príncipes intentar suprimir todos los vicios en la república.

Román, como estudioso de las culturas antiguas y modernas y como crítico de los asuntos del Estado y de la Iglesia, resulta un caso cuyo interés y alcance son mayores de lo que puede ser aclarado plenamente en estas páginas. No dudo que su aportación merece un tratamiento más completo, en particular para desentrañar las relaciones literarias y afectivas que existieron entre el grupo de intrépidos estudiosos de la Biblia y las antigüedades, que conocieron, en diferentes grados, la represión de la Iglesia y el Estado. Es obvia la importancia de tal indagación, si no por otra razón, al menos para dilucidar cómo llega Román a la incógnita con que su trabajo nos deja: ¿hasta qué punto, en nombre del cristianismo, la "república cristiana" abarcará al resto de las "repúblicas del mundo"? Puesto que él proclama que su interés no radica en los orígenes de los reinos, sino en cómo éstos llegan a su fin (Román, 1897: 2: p. 50), sus reflexiones acerca de los triunfos de España no deben ser leídas sin atender también a lo que tienen de proféticas.⁴⁰

⁴⁰ Una versión preliminar de este ensayo se leyó en la reunión "Books of the Americas", Biblioteca John Carter Brown, Providence, Rhode Island, Junio 20, 1987.

Quiero agradecer a Helen Rand Parish, por la información novedosa e importante que me comunicó; a Andrew M. Shapiro por las muchas lecturas que hizo

OBRAS CITADAS

- ALCINA FRANCH, José, "Introducción", en Diego Andrés Rocha, 1988, p. 7-37.
- BELL, Aubrey, F. G., *Luis de León: A Study of the Spanish Renaissance*, Oxford, Oxford University, 1925.
- , *Benito Arias Montano*, Oxford, Oxford University Press, 1922.
- BENASSAR, Bartolomé, *Inquisición española: Poder político y control social*, 2ª edición, Barcelona, Editorial Crítica, 1984.
- BUJANDA, J. M. de, ed., *Index de l'Inquisition espagnole, 1583-1584*, Québec: Centre d'études de la Renaissance, Université de Sherbrooke, Québec (en prensa).
- CASAS, Bartolomé de las, *Apologética historia sumaria. Obras escogidas de fray Bartolomé de las Casas*, III y IV, edición de Juan Pérez de Tudela Bueso, Biblioteca de Autores Españoles, 105, 106, Madrid, Atlas, 1958.
- , "De exemptione sive damnatione", en Parish con Weidman.
- , *Bartolomé de las Casas: The Only Way: A New Restored Version*, editado por Helen Rand Parish, traducido por Francis Patrick Sullivan, Mahwah, N. J., Paulist Press, 1992.
- CERVANTES SAAVEDRA, Miguel de, *Don Quijote de la Mancha*, texto y notas por Martín de Riquer, Barcelona, Juventud, 1985.
- CONTRERAS, Jaime, "Las coyunturas políticas e inquisitoriales de la etapa", en "El apogeo del Santo Oficio, 1569-1621", en *Historia de la Inquisición en España y América*, eds. Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell Benet, 2ª edición, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos y Centro de Estudios Inquisitoriales, 1984, p. 701-13.
- DURÁN, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España y islas de Tierra Firme*, México, Editora Nacional, 1967.
- FRIEDE, Juan, "La censura española del siglo XVI y los libros de historia de América", en *Revista de historia de América*, núm. 47 (junio 1959), p. 45-94.
- GARCÍA, Gregorio, *Origen de los Indios del Nuevo Mundo*, estudio preliminar de Franklin Pease G. Y., México, Fondo de Cultura Económica, 1981.

y por sus profundos comentarios; a la Biblioteca Lilly, de Bloomington, Indiana, y a la Biblioteca Newberry, de Chicago, por permitirme el acceso a las ediciones de Román; y a la Fundación John Simon Guggenheim, por el apoyo brindado a la investigación.

- GARIBAY, Esteban de, *Memorias*, en *Memorial histórico español: colección de documentos, opúsculos y antigüedades*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1854, t. VII,
- HUARTE DE SAN JUAN, J., *Examen de ingenios para las ciencias*, editado por Esteban Torre, Madrid, Editora Nacional, 1976.
- HUERGA, A., "Los hechos y las actividades inquisitoriales en Indias (1569-1621)", en Pérez Villanueva y Escandell Bonet, 1984, p. 919-83.
- The Jerusalem Bible*, Alexander Jones, editor general, Garden City, New York, Doubleday y Co., 1966.
- JIMÉNEZ DE LA ESPADA, Marcos, "Correspondencia del doctor Benito Arias Montano con el licenciado Juan de Ovando", en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 18 (1891), p. 476-98.
- KAMEN, Henry, *La inquisición española*, nueva edición revisada, traducción de Gabriela Zayas, Barcelona, Crítica, 1985.
- KEEN, Benjamín, *The Aztec Image in Western Thought*, New Brunswick, New Jersey, Rutgers University, 1971.
- LEA, Henry Charles, *Chapters from the Religious History of Spain*, Philadelphia, Lea Bros., 1890.
- LEONARD, Irving, *Books of the Brave* [1949], reimpresso en New York, 1964.
- LEVILLIER, Roberto, *Gobernantes del Perú: Cartas y Papeles. Siglo XVI*, v. 4, 5, Madrid, Imprenta de Juan Pueyo, 1924.
- LLORENTE, Juan Antonio, *A Critical History of the Inquisition of Spain* [1823], introducción de Gabriel H. Lovett, Willamstown, Mass., Joyn Liburne, 1967.
- MÁRQUEZ, Antonio, *Literatura e Inquisición en España (1478-1834)*, Madrid, Taurus, 1980.
- MEDINA, José Toribio, *Biblioteca hispano-americana*, Santiago de Chile, 1958, t. I.
- METFORD, J. C. J., *Dictionary of Christian Lore and Legend*, Londres, Thames y Hudson, 1983.
- MOHLER, Stephen C., "Publishing in Colonial Spanish America: An Overview", en *Inter-American Review of Bibliography*, 28 (1978), 3, p. 259-73.
- MORAL, fray Bonifacio, "Noticias de Fr. Jerónimo Román, sacadas principalmente de sus obras", en Román y Zamora, 1897, t. I, p. 13-28.
- PARISH, Helen Rand, "Introduction: Las Casas-Spirituality the Three Crises", en Casas, *Bartolomé*, 9-58.

- PARISH, Helen Rand y Harold E. Weidman, *Las Casas en México: Historia y obra desconocidas*, México, Fondo de Cultura Económica (en prensa).
- PÉREZ PASTOR, G., *Bibliografía madrileña de los siglos XVI y XVII*, 3 v., Madrid, 1891-1907.
- PÉREZ VILLANUEVA, Joaquín, director, *La Inquisición española: Nueva visión, nuevos horizontes*, Madrid, Siglo XXI, 1980.
- PÉREZ VILLANUEVA, Joaquín y Bartolomé ESCANDELL BONET, *Historia de la Inquisición en España y América*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos y Centro de Estudios Inquisitoriales, 1984, t. I.
- PINTO CRESPO, Virgilio, *Inquisición y control ideológico en la España del siglo XVI*, prólogo por Joaquín Pérez Villanueva, Madrid, Taurus, 1983.
- , "Control ideológico: censura e 'Índices de libros prohibidos'", en Pérez Villanueva y Escandell Bonet, eds., p. 648-700.
- REKERS, B., *Benito Arias Montano (1527-1598)*, Londres, The Warburg Institute, University of London, 1972.
- ROCHA, Diego Andrés, *El origen de los Indios*, editado por José Alcina Franch, Madrid, Historia, 16, 1988.
- ROMÁN Y ZAMORA, fray Jerónimo, *Repúblicas del mundo, divididas en XXVII libros*, Medina del Campo, Francisco del Canto, 1575.
- , *Repúblicas del mundo, divididas en tres partes*, Salamanca, Juan Fernández, 1595.
- , *Repúblicas de Indias: Idolatría y gobierno en México y Perú antes de la Conquista*, Madrid, Vitoriano Suárez, 1897, t. I y II [Colección de libros raros y curiosos que tratan de América, 14 y 15].
- ROWE, John H., "Ethnography and Ethnology in the Sixteenth Century", *The Kroeber Anthropological Society Papers*, núm. 30, p. 1-19.
- SHÄFER, Ernesto, *El Consejo Real y Supremo de las Indias*, 2 v., Sevilla, Universidad de Sevilla, 1935-1942.
- SCHONS, Dorothy, *Book Censorship in New Spain*, Austin, University of Texas, 1950.
- TAMARA, Francisco, *El libro de las costumbres de todas las gentes del mundo y de las Indias*, Antwerp, Martín Nucio, 1556.
- TORRE, Esteban, "Introducción", en Huarte de San Juan, 1976, p. 9-54.
- TORRE REVELLO, José, *El libro, la imprenta y el periodismo en América durante la dominación española*, Buenos Aires, Peuser, 1940.
- WAGNER, Henry Raup y Helen RAND PARISH, *The Life and Writings of Bartolomé de las Casas*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1967.

COMUNIDADES INDÍGENAS, SIGLOS XVI Y XVII DEL CENTRO Y LA MONTAÑA DE GUERRERO

RAFAEL RUBÍ ALARCÓN

Introducción

Este trabajo, es un avance de una investigación que tiene como propósito estudiar a las comunidades indígenas y encomiendas del territorio guerrerense.

Considero que la organización política de los pueblos prehispánicos, fue la base de las encomiendas durante el siglo xvi, razón por la cual, estudio previamente a las comunidades indígenas para entender mejor a las encomiendas. Así, de las provincias tributarias que tenían los aztecas en lo que actualmente es el estado de Guerrero, algunas casi íntegramente se constituyeron en encomiendas. Esto ocurrió, cuando la provincia estaba integrada políticamente en torno a señores regionales, de los cuales dependían los señores locales de las llamadas repúblicas de indios. En la Montaña había dos provincias integradas de esta manera, Tlahupha y Quiyauhteopan. Éstas, se constituyeron en las encomiendas de Tlapa o Tlachinola y Olinalá.

Tlahupha por ejemplo, tenía 14 pueblos cabeceras de acuerdo a la *Matrícula de Tributos*, de los cuales 8 se mantuvieron como cabeceras después de la conquista española, surgiendo otros 4, por lo tanto eran 12 los pueblos cabeceras, los que integraron la provincia de Tlapa durante el siglo xvi. Cabe hacer notar, que el pueblo de Tlapa era la cabecera de provincia, de la cual dependían los otros 11 pueblos cabeceras.

Cihuatlan,* en cambio tenía 12 pueblos cabeceras de acuerdo a la *Matrícula de Tributos*, y en base a la *Suma de Visitas* de mediados del siglo xvi, tenía 56 pueblos cabeceras; 34 en territorio guerrerense, y 22 en los motines de Michoacán. Treinta años después habían desaparecido 10 pueblos cabeceras, por lo tanto para esa época eran 46,

* La Costa Grande de Guerrero, en la época prehispánica inmediata a la conquista española, fue la provincia tributaria de los aztecas denominada Cihuatlan, y posteriormente, bajo el dominio español se conoció como la provincia de Zacatula.

de los cuales, 32 estaban en Zacatula y 14 en los Motines de Zacatula en Michoacán.

La provincia de Tlapa, casi íntegramente se convirtió en encomienda, por lo tanto, esto implicó que la organización regional indígena, determinara que esta encomienda fuera la más grande del territorio guerrerense. La situación antagónica la encontramos en la provincia de Zacatula, en donde la organización de las comunidades indígenas era totalmente opuesta a la Montaña.

Los pueblos cabeceras de la provincia de Zacatula, eran independientes unos de otros, es decir, no estaban integrados regionalmente como en la montaña, pero además, el número de estancias que tenían oscilaban entre seis y una, y en algunos casos ninguna, por ende, el número de encomiendas en la provincia de Zacatula fue mayor, pero el número de tributarios de cada una de ellas era reducido, razón por la cual, estas encomiendas fueron inferiores en lo económico en comparación con las de la Montaña.

El presente trabajo está constituido por cuatro partes; en la primera hago una pequeña exposición de los conceptos de algunas palabras, para que el lector conozca el sentido en que las aplico en este trabajo. En la segunda parte, presento un panorama general, de cómo se encontraba el ahora territorio guerrerense en la época prehispánica inmediata a la conquista española; en la tercera parte, me refiero a los pueblos indígenas de la región centro del ahora estado de Guerrero, que para 1582 se encontraban en la jurisdicción de la alcaldía mayor de las minas de Zumpango, y que en la época prehispánica inmediata a la conquista española, constituían la parte sur de la provincia tributaria de Tepēcocuilco. En la cuarta parte, estudio las comunidades indígenas de la Montaña.

Cabe hacer notar, que las comunidades indígenas del centro y la montaña del ahora estado de Guerrero, en un momento determinado estuvieron dentro de la jurisdicción de la alcaldía mayor de las minas de Zumpango. Al respecto Peter Gerhard dice: en 1558, la jurisdicción de este magistrado incluía el área de Zumpango, Chilapa y Tlapa. Cuando la producción de la plata decayó se trasladó a la vecina Chilapa, y en 1579, la región de Tlapa se convirtió en corregimiento. En 1582, de acuerdo con las *Relaciones Geográficas* la alcaldía mayor de las minas de Zumpango, incluía cinco repúblicas de indios: Chilapa, Tistla, Muchitlan, Huitziltepec y Zumpango. Hacia 1600, la alcaldía mayor de las minas de Zumpango se dividió en dos: Chilapa se combinó con Tlalcozautitlan y constituyeron una alcaldía mayor; mientras

que Tistla, Muchitlan, Huitziltepec y Zumpango pasaron a formar parte de la jurisdicción del corregimiento de Acapulco.

Consideraciones conceptuales

Considero necesario, señalar el sentido de algunas palabras que se usan en este trabajo, con el propósito de evitar posibles confusiones en la exposición del tema a tratar, porque, actualmente esas palabras tienen otros conceptos diferentes, y se puede pensar que se usan arbitrariamente, sin embargo, existen razones para que se apliquen en este estudio.

Al consultar los documentos de los siglos XVI, XVII y XVIII, es frecuente encontrar, que al referirse a los pueblos indígenas se les menciona como república de indios, asimismo, en base a lo anterior, también en algunos libros, sus autores al tratar el tema de los pueblos indígenas usan dicha terminología.

Pero, ¿qué significaba para los españoles la república de indios? En principio, podemos decir, que dicha terminología estaba vinculada a los problemas concretos que se les presentaron a los europeos, en relación a la manera de cómo debían tratar a los pueblos recién conquistados, es decir, de qué manera serían integrados los pueblos indígenas en la sociedad novohispana.

Sin entrar en detalles, en la polémica que se presentó en torno al problema de cómo serían considerados los indígenas en la sociedad novohispana, podemos decir, que algunos teóricos reconociendo que los españoles habían llegado a América para quedarse proponían que españoles e indios fueran organizados en dos repúblicas separadas, cada una con sus propias leyes, costumbres y sistemas de gobierno; llegó hasta pedirse que la república india estuviera tan completamente separada que su único nexo con la de los españoles consistiese en que ambas estarían sometidas al mismo virrey. En otras palabras, propusieron que la sociedad novohispana se organizara en base a dos repúblicas: la de los españoles y la de los indios.

En el curso del siglo XVI, aunque nunca llegó a una decisión radical, la corona emitió un buen número de reglas tendientes a mantener separadas las dos comunidades raciales. A los encomenderos se les prohibió establecerse en sus pueblos de indios. En realidad a todos los españoles, negros y criollos se les prohibió avecindarse en tales pueblos. Las ordenanzas eran tan rígidas que los solteros y comerciantes españoles, considerados unos y otros como especialmente tendientes a enseñar malos hábitos a los naturales o a abusar de ellos, sólo eran auto-

rizados a permanecer tres días en un poblado indio, aun si iban por negocios en toda forma.¹

En la práctica, desde luego, la política de separación resultó imposible, porque las necesidades del tributo y mano de obra de los españoles requerían un contacto muy considerable y continuo entre ellos y los indios, de tal modo que aún si los dos grupos permanecieron en asentamientos separados, no podía haber un verdadero aislamiento. En realidad, hubo un intercambio muy considerable, pues buen número de españoles se estableció en los poblados indios para abrir negocios y cuidar sus propiedades, al mismo tiempo que gran número de indios fuero atraídos a los hogares españoles como trabajadores permanentes o semipermanentes.²

Por lo tanto, la república de indios no implicó la defensa del status prehispánico de los pueblos indígenas, porque “ni los misioneros ni los miembros de la burocracia real deseaban verdaderamente conservar la organización precortesiana de la sociedad india. Tal sociedad tenía entre sus elementos integrales una religión que tanto los misioneros como las leyes españolas se sentían obligados a extirpar. Sustituirla por el cristianismo no sólo significaba la destrucción de los ídolos, el fin de los sacrificios humanos y la edificación de iglesias sino, antes bien, una remodelación total de la cultura y la sociedad india. A los ojos de los misioneros, sólo la construcción de un orden nuevo podría erradicar todos los vestigios de errores y dar incentivos para llevar una vida cristiana. No sólo las oraciones de los indios debían ser cristianas, sino también su trabajo, sus juegos, sus vidas familiares y todas las actividades y la organización de la comunidad. En lo fundamental, la corona estuvo de acuerdo aun cuando objetara el costo y la extensión excesiva de la influencia misionera. Además, tanto la burocracia real como los misioneros convenían que los indios debían vivir en una forma de gobierno apropiado, es decir, “que su organización política debía ser remodelada para armonizar con las convenciones europeas”.³

Por lo tanto, la república de indios, eran los pueblos indígenas con autoridades nativas, pero, en la práctica el pueblo cabecera, que era donde habitaba el cacique o gobernador indígena “resultó ser un pueblo al estilo europeo. . . Los funcionarios municipales eran un gobernador, un consejo y oficiales menores, todo ello al estilo europeo, lo cual hacía inútiles las antiguas jerarquías administrativas de los indios. El sacerdote y sus superiores eran desde luego europeos, pero un grupo

¹ Woodrow, Borah, *El Juzgado General de Indios en la Nueva España*, p. 43.

² *Ob. cit.*, p. 44.

³ *Ob. cit.*, p. 45.

subordinado de servidores, músicos, catequistas, etcétera, eran indios y se les pagaba con fondos de la comunidad.⁴

En resumen: de acuerdo con la ideología dominante de los españoles, la palabra república, era sinónimo de vivir "en policía", ya que vivir sin policía era sinónimo de vivir como animal sin Dios ni ley.⁵ Por lo tanto, la república de indios implicaba que los nativos vivieran de acuerdo con las leyes españolas y aceptando la doctrina cristiana.

Para reorganizar la población indígena, los europeos usaron las palabras de origen castellano: pueblo, cabecera, barrio, estancia y sujeto.

La palabra cabecera, se aplicó al pueblo en donde radicaba la autoridad indígena, es decir, el cacique o gobernador. Cabe hacer notar, que la palabra cabecera se usaba en varios sentidos, como por ejemplo: regional y local, así lo indica un documento del Archivo General de la Nación.

Una cosa es cavezera de partido y otra cavezera de tributos: la de Partido es la capital de toda una jurisdicción y la de tributos es un pueblo que tiene un gobernador yndio cavezera de su tlatoque o república del qual son sufraganeos vno, dos o más pueblos que están inmediatos y cuyo gobierno económico sea por alcaldes, estos en señal de reconocimiento, concurren a su presentativa cavezera.⁶

Así, de acuerdo con este documento la cabecera de república de indios era cabecera de tributos, pero era también un gobierno local; en cambio la cabecera de partido, implicaba la capital de un gobierno provincial, como por ejemplo: un alcalde mayor, un corregidor o un gobernador castellano. Estas autoridades eran españolas y dentro de su jurisdicción se encontraban las repúblicas de indios.

Sabemos que las comunidades indígenas prehispánicas, eran unidades internamente estratificadas, pero, además había pueblos cabeceras que estaban sometidas a otros pueblos cabeceras, esta situación, en algunas regiones del estado de Guerrero, desapareció con el arribo de los españoles, en otras, permaneció por más tiempo como por ejemplo en la montaña; por lo tanto, cuando un pueblo cabecera dependía de otra cabecera le podemos denominar sub-cabecera.

Los *barrios*, en general eran las subdivisiones que tenía el pueblo cabecera, pero, en algunos casos, había barrios ubicados a una determinada distancia de la cabecera.

⁴ *Ibidem.*

⁵ Magnus, Morner, *Estado, razas y cambio social en la Hispanoamérica Colonial*, México, Editorial SepSetentas, 1974, p. 8.

⁶ A.G.N. Civil, vol. 241, exp. 12, f. 25.

Estancia,* esta palabra se aplicó en términos generales a los pequeños poblados indígenas dispersos, que estaban ubicados a una determinada distancia de la cabecera, de la cual dependían en lo político, económico y religioso.

La palabra *sujeto*; los españoles la usaron para expresar la relación de dependencia, que tenían los habitantes de las estancias y los barrios, con la autoridad local indígena, pero, además para hacer referencia a otras relaciones de dependencia.

La relación de dependencia que tenían los barrios y las estancias con la autoridad local del pueblo cabecera implicó que en algunos documentos, se usara la palabra *sujeto*, como sinónimo de barrio y estancia. Así, el *sujeto* puede ser definido como una comunidad que debe tributos a su cabecera.

Para la clasificación de cabecera y sujetos, los españoles utilizaron como base la estratificación de las poblaciones prehispánicas. Donde tradicionalmente gobernaban los jefes indígenas llamados *tlatoani* y/o *tecutli*, se estableció el pueblo cabecera y en general el *calpulli* indígena se convirtió en *sujeto* español, ya fuese barrio o estancia, y se subordinó a la cabecera donde residía el *tlatoani* o, el *tecutli*.⁷

En el transcurso de los siglos xvii y xviii, se modifica o desaparece la relación entre pueblo cabecera y sus sujetos. Los caciques y principales indígenas en este proceso, pierden paulatinamente autoridad y un buen número de estancias, se separan de sus cabeceras, transformándose en pueblos por sí, con cacique o simplemente con principales y con frecuencia sin sujetos.

Las causas por las cuales las estancias se separaron de sus cabeceras fueron varias, entre otras, por interés de sus principales porque transformándose éstas en pueblos por sí, ellos gobernarían por sucesión o por elección. En algunos casos, al parecer los principales de algunas estancias promovieron que en su poblado se congregaran otras estancias, para incrementar la población y por ende el número de tributarios, que después podían utilizar como argumento para pedir la separación de su cabecera. En otros casos, las estancias crecieron al tamaño de su cabecera o más, porque se convirtieron en puntos estratégicos

* La palabra *estancia* en la Nueva España, se usó por lo menos en dos sentidos diferentes: 1) para designar a un conglomerado de viviendas indígenas, que se encontraban a una determinada distancia del pueblo cabecera del cual dependían (Ch. Gibson: 336; 1971). En este caso en la república de indios; 2) pero también servía para designar al sitio de ganado, en otras palabras, a los derechos de ciertos lugares para la cría de ganado (F. Chevalier: 121-122); así se decía, *estancia de ganado mayor* y *estancia de ganado menor*.

⁷ Charles Gibson, *Los Aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*, México, Editorial Siglo XXI, 1977, p. 37.

para las actividades de los españoles. El argumento usado para la separación de su cabecera, también fue el hecho de que la estancia tenía más o igual número de tributarios que ella.

El *cacique* y *gobernador*. En la época anterior a la conquista española todos los pueblos del Altiplano Central, habían sido subordinados mediante tributos y servicios militares, a los tlatoque de Tenochtitlan, Texcoco y Tlacopan, y a los pueblos que conquistaron fuera del Altiplano Central, nada más les impusieron tributos. En ambos casos, permitieron que los funcionarios locales y regionales mantuvieran sus posiciones y títulos.⁸ Esta situación implicó, que en la época prehispánica inmediata a la conquista española, las comunidades indígenas estuvieron estratificadas.

Con la conquista española, desaparecen las estructuras políticas imperiales de Tenochtitlan y sus aliados de la Triple Alianza, de los reinos zapotecos y del Estado Tarasco. En otras palabras, desaparecieron los señores imperiales, y sólo quedaron los señores locales y algunos regionales; por eso "los españoles se refieren con frecuencia a la cabecera como pueblo por sí, una frase que implícitamente descartaba o negaba deliberadamente conexiones tribales o imperiales".⁹

Para referirse a las autoridades locales indígenas, los españoles no utilizaron la terminología náhuatl de tlatoani o tecuhtli las sustituyeron por las denominaciones de señor natural, cacique y posteriormente gobernador.

El término "señor natural" suele aparecer en documentos medievales españoles en los cuales se utiliza para referirse a los reyes de Castilla y a los señores feudales que eran reconocidos como legítimos príncipes herederos.¹⁰ Señor por supuesto era una palabra española, y en un principio se aplicó a las autoridades indígenas locales, porque de acuerdo con las costumbres indígenas, eran puestos hereditarios.

Pronto el Estado español, prohibió a las autoridades indígenas locales, que emplearan el título de señor o señor natural, porque hubiera implicado un reto a la legitimidad del gobierno español. En cambio, se les dio el título de cacique y la condición de nobles¹¹ y a los miembros de la nobleza nativa cuya jerarquía era menor a la de los caciques, fueron denominados principales.

El término *Cacique*, los españoles lo tomaron de las Antillas, en donde generalmente se utilizaba para designar a los jefes o señores lo-

⁸ *Ob. cit.*, p. 39.

⁹ Borah, W., *ob. cit.*, p. 47.

¹⁰ Ronald Spores, *Los Caciques de la Mixteca Alta. Siglo XVI*, México, INAH, 1986, p. 103.

¹¹ Borah, W., *ob. cit.*, p. 47.

cales. Los españoles llevaron el término de las Antillas a las áreas del continente y lo emplearon para designar a los soberanos nativos de los pueblos conquistados.¹²

Sabemos, que “la consideración más importante en los casos de la sucesión de los cacicazgos durante el siglo XVI, fue el requerimiento de ser descendiente directo y legítimo en una línea de señores nativos. El derecho de ser simplemente de nacimiento noble, es decir, de la clase principal, era insuficiente. Más aún, la legislación real de 1576 estipulaba que ninguna persona que tuviera sangre europea o indígena mezclada podía ser cacique. El linaje era celosamente vigilado para asegurar que un hombre con rango de cacique contrajera matrimonio únicamente con damas de su misma clase”.¹³

En resumen: en un principio los españoles usaron los términos señor, señor natural y cacique para referirse a las autoridades indígenas locales, pero, posteriormente cuando el Estado español hace su presencia en la Nueva España, a través de la Burocracia real prohibió que dichas autoridades usaran el término señor, en cambio se les permitió utilizar el de cacique, por eso, este término aparece con más frecuencia en los documentos españoles.

Asimismo, el Estado español pronto introdujo el término de gobernador para designar a las autoridades indígenas locales, así, “por Cédula de 26 de febrero de 1538, dirigida a la Audiencia de México, se dispuso que no se llamen señores de los pueblos o municipios en que presiden, sino sólo gobernadores o principales”.¹⁴

La idea de la institución de gobernador entre los indígenas, tenía también el propósito, de que sustituyera a los caciques. Esta idea, “se concretó más en 1549, en el texto de la Cédula del 9 de octubre de ese año, en donde se manda que los mismos indios se escojan unos como jueces pedáneos y regidores, y alguaciles y escribanos y otros ministros de justicia, que a su modo y según sus costumbres la administren entre ellos, determinen y compongan las causas de menor cuantía que se ofrecieren, y tengan a su cargo los demás ministerios de sus pueblos”.¹⁵

Por lo tanto, el Estado español impulsó, que a las autoridades indígenas se les denominara gobernadores y no caciques:

Hasta 1550 existió considerable confusión en los documentos escritos por los oficiales españoles en México, respecto al significado y apli-

¹² Spores, R., *ob. cit.*, p. 103.

¹³ *Ibidem*, p. 107.

¹⁴ Luis Chávez Orozco, *Las Instituciones Democráticas de los Indígenas Mexicanos*, p. 5.

¹⁵ Chávez Orozco, L., *ob. cit.*, p. 5-6.

cación del término cacique. Los términos Cacique y Gobernador, fueron intercambiados frecuentemente y en muchos casos no es posible reconocer ninguna diferencia funcional en el uso de ambos términos. El virrey don Antonio de Mendoza en su carta de instrucción a su sucesor Velasco I, fechada en 1550, declaró que el oficio de gobernador de un pueblo era ciertamente diferente de aquel de cacique pero no amplió más sobre el asunto. El primer virrey habló de la confusión que existía en la elección y la sucesión por herencia de gobernadores y caciques, aunque su reporte implicaba que los gobernadores eran electos por uno o dos años, y que la posición de cacique se basaba en la herencia.¹⁶

Así, “después de la Conquista española, las comunidades indígenas continuaron disfrutando de un alto grado de autodeterminación ejercida por un gobernador y un cabildo, un grupo muy variado de oficiales, que gobernaban de acuerdo con instituciones de origen español como mesoamericanas, y dinastías reales cuyos linajes tenían sus orígenes en la preconquista”.¹⁷

El gobernador y el cabildo, eran agencias de control local instalados junto al sistema de cacicazgo. En algunos casos nada más existían gobernadores. El personal para estos puestos, provenía en su mayoría de la nobleza nativa, o sea de los principales; un elemento de la sociedad que la corona buscó celosamente preservar en el siglo XVI. Esto refleja el deseo de mantener los canales existentes de poder y control sobre la población nativa. La autoridad a nivel local debía permanecer en donde había estado tradicionalmente, esto fue, en manos de la nobleza. Solamente se cambiaron las fuerzas dirigentes de la jerarquía más alta,¹⁸ y a partir de los gobiernos provinciales, denominados: corregidores, alcaldes mayores y gobernadores castellanos, se designaron autoridades españolas. Dentro de la jurisdicción de estas autoridades, se encontraban las repúblicas de indios.

Respecto al uso de las palabras: reino o reino-cacicazgo, en la obra de la doctora Constanza Vega Sosa, se utiliza dicha terminología.

Antecedentes

Entre los gobiernos de Itzcoatl (1428-1440), y el de Moctezuma Xocoyotzin (1502-1520), los aztecas a través de la fuerza o la amenaza

¹⁶ Spores, R., *ob. cit.*, p. 104.

¹⁷ *Ibidem*, p. 109.

¹⁸ *Ibidem*, p. 110.

de fuerza lograron conquistar 38 provincias tributarias, que se extendían desde el Golfo de México, al este; hasta el Océano Pacífico, al oeste y desde el Río Balsas a Soconusco.¹⁹

De las 38 provincias tributarias de los aztecas, 6 se ubican en el Estado de Guerrero y otra sólo una pequeña parte, porque la mayor porción se localiza en el Estado de Oaxaca. Las 6 provincias son Tlachco, Tepecoacuilco, Tlacozaúhtitlan, Quiyauhteopan, Tlahuipa y Cihuatlan. La provincia de Yohualtepec, es la que se ubica en su mayor parte en Oaxaca, porque de los 6 pueblos cabeceras que registra la *Matrícula de Tributos*; sólo 2 se ubican en Guerrero y son Ixicayan e Ichcatoyac, los otros 4 se localizan en la Mixteca oaxaqueña.

En base a los municipios actuales del Estado de Guerrero, proporcionó la ubicación aproximada de las 6 provincias antes mencionadas.

Tlachco. Se ubica en el norte del Estado, en los actuales municipios de Pilcaya, Tctipac, Pedro Ascencio Alquisiras, Taxco y Buenavista de Cuéllar.

Tepecoacuilco. Era la provincia de mayor extensión geográfica. Comprendía buena parte de la región norte del Estado y región centro, abarcando los municipios de: Acapetlahuaya, Pedro Ascencio Alquisiras, Ixcateopan, Teloloapan, Cuetzala del Progreso, Cocula, Iguala, Tepecoacuilco, Huitzucó, Atenango del Río, Chichihualco, Zumpango, Chilpancingo, Tixtla, Apango, Chilapa, Mochitlan y Quechultenango.

Tlacozaúhtitlan. Se ubica en los municipios de Copalillo, Ahuacoutzingo, Huitzucó y Zitlala.

Quiyauhteopan, en los municipios de Olinalá, Cualác y Huamuxtitlan.

Tlahuipa, se ubica en los municipios de Atlixac, Tlapa, Alpoyeca, Tlalixtaquilla, Copanatoyac, Xalpatlahuac, Alcozauca, Zapotitlán Tablas, Atlamajalcingo del Monte, Tlacoapa, Malinaltepec, Metlatonoc y Ayutla.

Cihuatlán, en la Costa Grande, en los municipios de Atoyac de Álvarez, Benito Juárez, Tecpan, Petatlán, José Azueta y la Unión.

La provincia de Yohualtepec, al parecer, en territorio guerrerense, invadía unas partes de los municipios de Tlacoachistlahuaca y Xochistlahuaca, ya que como apuntamos anteriormente su mayor parte se ubica en la mixteca oaxaqueña.

Las otras regiones guerrerenses, es decir, en donde no había provincias tributarias de los aztecas, se encontraban de la manera siguiente:

¹⁹ Rafael Rubí Alarcón, *Tributo Prehispánico en el actual Guerrero*, México, Colegio de Bachilleres Guerrero, 1992, p. 53 [Serie Orígenes].

En los municipios de Tecoaapa, San Marcos, Acapulco y Coyuca de Benítez se encontraba la provincia de los Yopes,²⁰ que eran los tlapanecas independientes de los aztecas, ya que los tributarios de ellos, se encontraban en la montaña en la provincia de Tlauhpa.

La llamada provincia de Ayacastla, se ubica en la mayor parte de la Costa Chica, en los municipios de Florencio Villarreal, San Luis Acatlán, Azoyú, Ometepec, y Cuajinicuilapa. Considero que la provincia de Ayacastla, era una provincia tributaria en proceso de formación, por eso en la *Matrícula de Tributos* no está registrada.²¹

Las comunidades indígenas de tierra caliente, estaban dominadas por los purépechas o tarascos. Ubicamos la región ocupada por los tarascos en los municipios de Zirándaro, Coyuca de Catalán, Pungarabato, Cutzamala del Pinzón, Tlalchapa y Ajuchitlán.

La situación heterogénea, de las comunidades indígenas del territorio guerrerense de la época prehispánica inmediata a la conquista española, estaba determinada por los diferentes grados de organización política y por ende económica y social, en que se encontraban los pueblos indígenas, porque en algunas regiones, estas comunidades se habían integrado políticamente a través de un proceso regional, en torno a dos o tres cabeceras, que eran las que detentaban el poder en la región constituyendo así un "reino", como el caso de Tlachinollan en la montaña en donde las comunidades indígenas estaban estratificadas a consecuencia de dicho proceso histórico. En este caso, esta organización política regional permaneció después de que dicha región fue sometida al sistema tributario de los aztecas; en cambio, había otras regiones como la Costa Grande, en donde la provincia de Cihuatlan fue integrada por los aztecas a través de la conquista, es decir, por medio de un proceso externo, pero cuando el Estado azteca desapareció a consecuencia de la conquista española, las comunidades indígenas de la Costa Grande quedaron nuevamente desintegradas políticamente a nivel regional; situación que en la montaña no se presentó, porque después de la conquista española la organización política regional se mantuvo en torno a la cabecera denominada Tlapa-Tlachinollan.

En resumen: las comunidades indígenas de la época prehispánica inmediata a la conquista española, eran unidades políticas estratificadas, que en algunos casos formaban parte de unidades políticas mayores con una pronunciada estratificación social.

La homogeneización de las comunidades indígenas, al parecer es el resultado del proceso histórico de la época de la dominación espa-

²⁰ Rubí Alarcón, R., *op. cit.*, p. 73-76.

²¹ *Ibidem*, p. 77-79.

ñola, pero durante el siglo xvi en algunas regiones del Estado de Guerrero, se observa todavía la existencia de la estratificación de las comunidades indígenas que se había generado desde la época prehispánica, pero que en el transcurso de los siglos xvii y xviii, se observa la separación de las estancias de sus cabeceras y de las sub-cabeceras de sus cabeceras regionales, implicando esta situación una tendencia a la homogeneización de las comunidades indígenas. En el proceso de homogeneización, de las comunidades indígenas, influyeron varios factores, entre otros la política del Estado español y los intereses de los caciques y principales indígenas. Cabe hacer notar, que en algunas regiones del Estado de Guerrero, la separación de los pueblos se presentó desde el siglo xvi, pero al parecer de manera esporádica.

Región Centro

Para estudiar a las comunidades indígenas, del territorio guerrerense, tomó como base, a las *Relaciones Geográficas del siglo XVI* y en las regiones en donde no se han encontrado dichas fuentes, como en los casos de la Montaña y Acapulco, me apoyo en otros documentos que integran a esas regiones.

Por lo anterior, en el caso de la región centro, en este trabajo estudio solamente a las comunidades indígenas que estaban dentro de la jurisdicción, de las *Relaciones Geográficas* de la Alcaldía Mayor de las Minas de Zumpango, quedando fuera de este estudio, algunas comunidades como por ejemplo: Chichihualco, que geográficamente se ubica en la región centro, pero que para el siglo xvi era una estancia de Tepecoacuilco, y esta cabecera geográficamente, pertenece a la región norte. En otras palabras, Chichihualco formaba parte de la república de indios de Tepecoacuilco, la cual en el siglo xvi, se encontraba en la jurisdicción del Corregimiento de Iguala, y por ende, en la *Relación Geográfica de Iguala y su Partido de 1579*, por esa razón, no incluyo en este trabajo a Chichihualco y otras comunidades indígenas que estaban en una situación similar.

En 1582, la Alcaldía Mayor de las Minas de Zumpango, comprendía en su distrito y jurisdicción a cinco repúblicas de indios a saber Chilapa, Tixtla, Mochitlán, Huitziltepec y el propio Zumpango. Por lo tanto, esas son las comunidades indígenas que en este trabajo estudio en torno a la región centro.

Chilapa

El modelo de asentamiento prehispánico era de gran dispersión pero además, las comunidades indígenas estaban estratificadas como apun-

tamos anteriormente, eso implicaba que los “pueblos cabeceras”, no estaban al mismo nivel, porque unos de ellos también dependían de otros, es decir, las cabeceras tenían diferentes grados de dominio. También el número de “barrios” y “estancias” que tenía cada cabecera variaba bastante, asimismo las distancias de las estancias en relación a su cabecera, eran diferentes. Bajo el dominio español, esta situación se fue modificando, en algunas regiones con bastante rapidez y en otras el proceso fue lento. Las estancias por ejemplo: tienden a desaparecer transformándose en pueblos cabeceras o pueblos en sí. Los pueblos cabeceras, se consideran jerárquicamente en el mismo nivel, es decir, desaparece la estratificación de las cabeceras. Resumiendo con palabras de Johanna Broda “las comunidades prehispánicas eran unidades internamente estratificadas, que formaban parte de unidades políticas mayores con una pronunciada estratificación social. . . Parece más bien que el desarrollo colonial forma parte de la homogeneización de la sociedad indígena postconquista”.

Bajo el dominio español, algunas cabeceras de los pueblos indígenas, fueron cambiadas de lugar de acuerdo con los intereses de los españoles, en este caso está Chilapa, su relación dice: “se mudó en el año de 1533, cuando se fundó el monasterio que ahora en él está, estaba esta población de Chilapa a menos de un cuarto de legua de aquí”.

Entre 1548-1550 (236), Chilapa era un pueblo cabecera con 1 130 tributarios, además tenía 21 estancias y en ellas 1 381 tributarios, por lo tanto, esta república de indios en esa época tenía 2 511 tributarios. Cabe hacer notar, que la *Suma de Visitas*, no menciona los nombres de las estancias de Chilapa.

Posteriormente, entre 1571 y 1582, Chilapa tenía 40 ó 44 estancias. Su relación menciona 44, pero, la pintura que acompañaba a este documento está perdida; en ella estaban registrados los nombres de sus estancias, el número de tributarios de cada una de ellas y las distancias en donde se encontraban ubicadas en relación a Chilapa. Para llenar ese hueco, René Acuña se apoyó en la memoria de fray Diego de Soria del año de 1571, pero ese documento sólo menciona 40 estancias, es decir, faltan cuatro de acuerdo con la *Relación* de 1582. Cabe hacer notar, que en algunas ocasiones el número de estancias que mencionan las relaciones geográficas, no coinciden con las citadas en las pinturas que las acompañan.

Las estancias* de Chilapa, de acuerdo con la relación de fray Diego de Soria son las siguientes:

* La letra v, precede el número de vecinos de cada una de las estancias.

1. Acatempan	(v. 20)	21. Pantitlan	(v. 68)
2. Ahuacatempan	(v. 30)	22. Petatlan	(v. 100)
3. Aquentla	(v. 70)	23. Quamecatitlan	(v. 20)
4. Ayahuatulco	(v. 130)	24. Chilchilapan	(v. 31)
5. Ayocinapa	(v. 48)	25. Tapimichitlan	(v. 8)
6. Azahualoya	(v. 380)	26. Tecintla	(v. 18)
7. Cacholtenango	(v. 222)	27. Tenango	(v. 40)
8. Citlala	(v. 335)	28. Tepotintla	(v. 20)
9. Colotlipan	(v. 60)	29. Teunancintlan	(v. 13)
10. Coyapesco	(v. 10)	30. Tezacuicuila	(v. 140)
11. Cunpepeltepec	(v. 20)	31. Tlaxiquac	(v. 21)
12. Chacalinitla	(v. 12)	32. Tlalicululco	(v. 30)
13. Chiautla	(v. 20)	33. Talixtlahuacan	(v. 25)
14. Chiamixtlahuacan	(v. 146)	34. Tlanepantla	(v. 28)
15. Etlanzingo	(v. 139)	35. Tlapehualapan	(v. 40)
16. Ichiautl	(v. 25)	36. Tlaquizpalapan	(v. 12)
17. Izquauhzingo	(v. 146)	37. Xalpancingo	(v. 30)
18. Mimichitlan	(v. 20)	38. Xiqueltepec	(v. 30)
19. Oztotipan	(v. 100)	39. Xocotlan	(v. 40)
20. Pantitlan	(v. 68)	40. Zacatlan	(v. 236)

Entre 1538 y 1591, el Estado español promovió las reducciones o congregaciones indígenas voluntarias. Las congregaciones, fueron recomendadas por los religiosos como el medio más adecuado para cristianizar y urbanizar o civilizar a los muchos indios que vivían sueltos o en pequeños grupos muy alejados de las grandes comunidades indígenas. En otras palabras, esta política fue para formar las repúblicas de indios. Por otro lado, al parecer esta política fue aprovechada por algunos caciques y principales indígenas, porque les sirvió para incrementar la población de sus comunidades y por ende, los tributos y servicios que recibían.

Las congregaciones, hicieron nacer nuevos poblados, o dieron nueva ubicación a pueblos antiguos, hicieron crecer notablemente pueblos o estancias, algunas estancias se convirtieron en pueblos cabeceras y, pueblos cabeceras se convirtieron en estancias, unas estancias al fusionarse con otras desaparecieron.

Felipe II no se conformó con el sistema de la congregación voluntaria, parcial o suelta, y en las postrimerías de su reinado dispuso que se cambiara por opuesto, de la congregación forzosa total o en masa y rápida, así se inicia una nueva etapa de las congregaciones entre 1591-1604.²²

²² Silvio Zavala y José Miranda, "Instituciones Indígenas en la Colonia", en *Política Indigenista en México*, México, INI, 1973, p. 61.

En realidad las reducciones de esta época, no fueron tan forzosas como apuntó Silvio Zavala y José Miranda, o por lo menos no fue así, en el caso de algunas que se realizaron en territorio guerrerense, porque las fuentes hacen notar, que se tomaron en cuenta los intereses de los indígenas, como veremos en las siguientes citas.

El 24 de noviembre de 1603, se ordenaron las siguientes congregaciones en la república de indios de Chilapa.

Chilapa se quedará en su lugar y ahí se congregarán sus estancias siguientes: Tlalnepantla, Ayacinapac, Tlazoac, Santa Catalina Coanicatitlan, San Agustín y Ahualulco, Ocuihuilutla, Tres Reyes Mimixtlan, Acuentlan, Santa María Huizcuatzingo, Chacahuatpec Nacintla, Pantitlan y Chiautla.

En San Nicolás Tzintlalan sujeto de Chilapa, se reunirán las siguientes estancias: San Guillermo Atzacualoya, San Jerónimo Palantla, San Martín Tinpepetec, Tlalistlahuacan, San Cristóbal Chiautepan, San Andrés Cuautzingo, Yetlantzingo, San Mateo Caciquila y San Pedro Atitetla.

San Juan Bautista Acatlan, se quedará en su lugar y serán adoctrinados por un religioso de Citlala.²³

Con fecha 9 de diciembre de 1603, se ordena a Sebastián de Armenteros, alcalde mayor y juez congregador en la provincia de Chilapa, que deje en su lugar al pueblo de Azacualoyan, anexo al convento de Chilapa, para ser adoctrinado.²⁴ Es decir, esta orden modificó a la segunda congregación de las ordenadas el 14 de noviembre de 1603. Por esa razón Azacualoyan no fue congregada en Zitlala.

Casi un año después, modificaron también la primera congregación de las ordenadas el 24 de noviembre de 1603, así lo expresa el documento siguiente: "31 de octubre de 1604, se ordena al juez de congregación que se quede en su lugar los pueblos de San Agustín y Ahualulco, sujetos de Chilapa".²⁵

En las siguientes citas, podemos observar que las congregaciones indígenas no fueron forzosas ni rigurosas, porque se reacomodaron los pueblos en función de los intereses de los indígenas; que podían ser de toda la comunidad o probablemente de sus principales y caciques.

El 25 de marzo de 1604, se hace saber a Sebastián de Armenteros justicia mayor y juez congregador en el partido de Chilapa, que los naturales del pueblo de Santa Mónica se quejan de que los quieren congregarse en el de Quechultenango, lo que les perjudica porque su in-

²³ AGN, Ramo *Congregaciones*, vol. 1, exp. 80, f. 56v-57.

²⁴ AGN, Ramo *Congregaciones*, vol. 1, exp. 94, f. 62-62v.

²⁵ AGN, Ramo *Congregaciones*, vol. 1, exp. 134, f. 76v-77.

dustria es la elaboración de jarcia que sacan de los magueyes piden ser congregados en el de Citlalan, que es similar al suyo, por lo que se accede a dicha petición.²⁶

En el caso anterior, son los intereses económicos de la comunidad de Santa Mónica, los que influyeron para que su congregación no se realizara en el lugar en donde originalmente se había ordenado realizar.

Las congregaciones no fueron definitivas, al parecer se efectuaron varios reacomodos de los pueblos que anteriormente se habían congregado. Así, el primero de abril de 1604, los principales y naturales de San Miguel Xocutla, solicitaron en nombre de varias estancias, no se congreguen en Quechultenango, como se había ordenado, porque sus habitantes desean congregarse en Xocutla, es decir, los principales de Xocutla, estaban tratando de que la población de su comunidad se incrementara. Si observamos los nombres de las estancias que están solicitando congregarse en Xocutla, nos damos cuenta que algunas de ellas aparecen anotadas en la congregación del 24 de noviembre de 1603, en otras palabras, al parecer no se congregaron en Zitlala, como en esa fecha se les ordenó, o se realizó la congregación pero ese lugar no fue el adecuado para ellos, y por eso aparecen nuevamente solicitando su congregación en Xocutla y no en Chechultenango, que fue el segundo lugar en donde se les asignó. Veamos con detalle esta situación.

En la congregación del 24 de noviembre de 1603, se ordena que entre otras, las estancias de San Martín Xiquiltepec, San Jerónimo Chacallinitlán y San Andrés Teotzintlan, sean congregadas en Zitlala pero con fecha primero de abril de 1604, los principales y el pueblo de Xocutla, solicitan que esas estancias, sean congregadas en Xocutla, es decir, en su comunidad y no en Quechultenango. En esta solicitud, se incluyen también las estancias denominadas Temichitoyac y Santa María Asunción Tlalicuilulco, con la aclaración de que estos dos últimos no aparecen en la congregación del 24 de noviembre de 1603.

Con fecha 2 de octubre de 1604, la petición de los principales y el pueblo de Xocutla, fue solucionada favorablemente de la siguiente manera:

Se manda al juez congregador y alcalde mayor del partido de Chilapa, Sebastián de Armenteros, que de acuerdo a la información presentada deje en su lugar el pueblo de San Miguel de Xocutla, dando opción a los naturales de elegir entre éste y Quechultenango para congregarse.²⁷

²⁶ AGN, Ramo *Congregaciones*, vol. 1, exp. 165, f. 88-89v.

²⁷ AGN, Ramo *Congregaciones*, vol. 1, exp. 251, f. 121v.

En base al caso de Xocutla, pensamos que las congregaciones fueron impulsadas por los españoles, pero en este reacomodo de los pueblos indígenas, en ciertas circunstancias las congregaciones fueron aprovechadas también por los caciques y principales indígenas, para aumentar la población y así fortalecer la existencia de sus comunidades, y por ende, incrementar los tributos y servicios que recibían.

Así, en las congregaciones o reducciones indígenas que se realizaron en las estancias de la república de indios de Chilapa, se tomó en cuenta, los intereses de los indígenas. Para apoyar esta opinión agrego las siguientes citas.

Chilapa 15 de marzo de 1604, se hace saber a Sebastián de Armenteros, justicia mayor y juez congregador en el partido de Chilapa que los naturales del pueblo de Santa Mónica, se quejan que los quieren congregarse en el de Quechultenango, lo que les perjudica porque su industria es la elaboración de la jarcía que sacan de los magueyes, piden ser congregados en Citlalan que es similar al suyo, por lo que se accede a dicha petición.²⁸

Chilapa 30 de abril de 1604. Los naturales del pueblo de San Jerónimo Petatlan del partido de Chilapa, informan que se les manda congregarse en el pueblo de Citlala, lo que ocasiona perjuicio por tener diferente clima al suyo. Por lo tanto, se ordena al juez congregador Sebastián de Armenteros se cumpla lo pedido por los naturales.²⁹

Tixtla

Tixtla, era otra cabecera de república de indios. De acuerdo con su relación, "antiguamente estaba asentado en una estancia que se dice Tetzahuapan, que en español quiere decir agua cuajada, que está a media legua deste pueblo. Y según los viejos dicen que más de setenta años se pasaron a este asiento, que siempre ha tenido este nombre de Tistla".³⁰

La *Suma de Visitas* de 1548-1550, registra al pueblo de Tixtla como cabecera, con 148 tributarios, pero no menciona estancias.

La relación del sacerdote Alonso Fernández de Lugo, no está fechada, sin embargo, es posible que haya sido realizada entre 1569 y

²⁸ AGN, Ramo *Congregaciones*, vol. 1, exp. 165, f. 88-89v.

²⁹ AGN, Ramo *Congregaciones*, vol. 1, exp. 192, f. 100.

³⁰ Gonzalo Bazán y Francisco Martínez, "Relación de Tistla y Muchitlan", en *Relaciones Geográficas del siglo XVI, Tlaxcala*, edición de René Acuña, México, UNAM, 1985, t. II, p. 270. (De acuerdo con la fecha del documento Tixtla se cambió de lugar en 1512, más o menos).

1571. Este documento, registra al pueblo de Tixtla con 17 estancias,* y son las siguientes:

1. Acatzintla	(t. 11)	9. Mizquitlan	(t. 4)
2. Acatliacahuiltecco	(t. 6)	10. Tepalmiecan	(t. 6)
3. Apango y sus estancias	(t. 155)	11. Tetzahuapan	(t. 29)
4. Atliaca y sus estancias	(t. 195)	12. Texaltzingo	(t. 50)
5. Cochoatlan	(t. 4)	13. Tzacatzonapa	(t. 1)
6. Ixquiltlayan	(t. 8)	14. Tzoquiapan	(t. 6)
7. Metapalan	(t. 7)	15. Tzoyaltepeque	(t. 12)
8. Metzontepeque	(t. 7)	16. Yacapitzatlan y sus estancias	(t. 105)
		17. Yotla	(t. 12)

De las 17 estancias de Tixtla, es interesante observar con mayor detalle, la situación de Apango, Atliaca y Yacapitzatlan, porque en esta época eran sub-cabeceras; lo que significa que esta república de indios estaban estratificada en el siglo xvi.

Apango, estancia y sub-cabecera de Tixtla. Tenía cuatro sujetos o estancias, que eran las siguientes.

1. Amula	(t. 30)	3. Nexpalco	(t. 9)
2. Quitali	(t. 10)	4. Tlaixquac	(t. 3)

Atliaca, estancia y sub-cabecera de la misma república de indios, tenía cuatro estancias o sujetos.

1. Maquixtlán	(t. 24)	3. Tepetitlanapan	(t. 7)
2. Quatzintla	(t. 4)	4. Tzemacatlan	(t. 5)

Yacapitzatlan, estancia y sub-cabecera de Tixtla, tenía tres estancias.

1. Acautla	(t. 30)	2. Pipichohuaztepeque	(t. 5)
		3. Quatitcatlan	(t. 15)

En resumen: los casos de Apango, Atliaca y Yacapitzatlan son sub-cabeceras porque dependían de Tixtla, que era la cabecera principal de esta república de indios. Considero que la estratificación de estas cabeceras, era un remanente de la época prehispánica, que en parte se modificó con las congregaciones o reducciones indígenas de 1591-1604.

Por otro lado, debe tomarse en cuenta que, debido a la pestilencia de 1576 la población indígena había sufrido una baja de casi el treinta

* La letra t, precede el número de tributarios de cada estancia.

por ciento,³¹ y por lo tanto, para 1582, la población de las estancias y las cabeceras habían disminuido y es posible que algunos sujetos hayan desaparecido, por lo tanto, cuando se realizaron las congregaciones, la población indígena había disminuido bastante por la causa citada y por otras más.

En la primera década del siglo xvii, la república de indios de Tixtla, sufre varias congregaciones o reducciones, en las cuales también se tomaron en cuenta los intereses de los indígenas, como en el caso de Chilapa.

Antes de hacer referencia, a las congregaciones de la república de indios de Tixtla, considero necesario aclarar lo siguiente: "Alrededor de 1600, Tixtla, Zumpango, Huiçiltepec y Muchitlan fueron anexados a la alcaldía mayor de Acapulco, mientras que el corregimiento de Tlalcocautitlan se combinó con la jurisdicción de Chilapa".³² Por lo anterior, las congregaciones de la república de indios de Tixtla de principios del siglo xvii, estuvieron a cargo de las autoridades de Acapulco.

Acapulco 22 de noviembre de 1603, se hace saber a Francisco de Figueroa, juez congregador en el partido de Acapulco, que los principales naturales del pueblo de Apango, de la doctrina de Tixtla, Nexpalco, Tlaxcuaque y sus estancias en Cuautotlán, protestaron por la congregación que debía formar en dicho pueblo de Tixtla, alegando que en el que se encuentran tienen buenas tierras de riego y tempeoral. De acuerdo a la información del doctor Luis de Villanueva Zapata, le manda que no los traslade y ahí ejecute la congregación con los pueblos citados más los de Huiziltepec, Zacualpa, Chalchihuitepec, que se había ordenado congregarse en el de Zumpango y el de Amula; se cita a los naturales para que digan si están de acuerdo con la mudanza.³³

Como podemos observar en ese documento, los principales de Apango apoyados por sus pueblos, se oponen a ser congregados en Tixtla argumentando que tenían que abandonar las tierras buenas que poseían, pero además, es posible también que se hayan opuesto porque sí se realizaba la congregación, se afectarían los intereses de los principales de Apango, porque pasaría a formar parte del pueblo de Tixtla, razón por la cual Apango y sus estancias desaparecerían y por ende sus principales, porque Tixtla tenía los suyos los cuales gobernaban en este pueblo cabecera.

³¹ René Acuña, *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, México, UNAM, 1985, t. II, p. 265.

³² Peter Gerhard, *Geografía Histórica de Nueva España, 1519-1821*, México, UNAM, 1986, p. 115.

³³ AGN, Ramo *Congregaciones*, vol. 1, exp. 77, f. 54-55.

Una situación semejante se presentó en Atliaca, así lo expresa el documento siguiente: "Acapulco 11 de febrero de 1604. Se ordena a Francisco de Figueroa juez de congregación en la jurisdicción de Tixtlamochitlan, del puerto de Acapulco, que los naturales del pueblo de Atliaca, no se lleven a Tixtla, porque están situados en el camino que va de la ciudad de México a dicho puerto con lo cual se benefician".³⁴

Por lo tanto, de las 17 estancias de Tixtla, que están registradas en el documento del padre Alonso Fernández de Lugo, dos de ellas, sus principales y demás habitantes se opusieron a ser congregados en Tixtla. Según Peter Gerhard, las otras sí aceptaron congregarse en su cabecera.³⁵ Así, Apango y Atliaca son las estancias que no aceptaron congregarse en Tixtla. Cabe recordar que ambas, eran también sub-cabeceras de la república de indios de Tixtla, pero además cada una de ellas y sus estancias, entre 1569 y 1571, tenían más tributarios que Tixtla, es decir, que la cabecera principal de esa república de indios.

Yacapitzatlan, era la tercera estancia de Tixtla, que también era sub-cabecera. Al parecer, al principio aceptó congregarse en Tixtla, pero posteriormente se arrepintieron y volvieron a su asiento original, así lo atestigua el documento siguiente.

Tixtla 9 de junio de 1625. El bachiller Antonio Domínguez, beneficiado del partido de Tixtla, informa que los naturales del pueblo de Yacapicatlan, fueron congregados hace más de veinte años en el de Tixtla, donde han vivido en paz y ahora se están mudando a su antiguo pueblo, lo que ocasiona daños y perjuicios a los tributos. Se pide al deán y cabildo de la catedral de la ciudad de Taxco, informe sobre este asunto para proveer lo que convenga.³⁶

Otro documento, con la misma fecha del anterior y relacionado con el mismo asunto dice:

Se pide al corregidor del partido de Tixtla que efectúe diligencia, con respecto a la denuncia presentada por el beneficiado del mismo bachiller Antonio Domínguez, sobre la congregación en ese lugar de los indios del pueblo de Yacapicatlán que fueron reducidos hace más de veinte años y ahora regresan a su antiguo pueblo donde construyen jacales y labran la tierra, lo que les ocasiona perjuicios a los tributos. Que investigue qué personas los inquietan y con qué fines.³⁷

Como se puede observar, son dos documentos con la misma fecha pero enviados a dos autoridades diferentes: al deán y cabildo de la ca-

³⁴ AGN, Ramo *Congregaciones*, vol. 1, exp. 142, f. 79v-80.

³⁵ Gerhard, P., *ob. cit.*, p. 327.

³⁶ AGN, Ramo *Congregaciones*, vol. 1, exp. 283, f. 141-141v.

³⁷ AGN, Ramo *Congregaciones*, vol. 1, exp. 284, f. 141v.

tedral de Taxco y al corregidor del partido de Tixtla, probablemente para tener dos opiniones, y en base a éstas proponer la solución más adecuada al problema.

En resumen: llama la atención el hecho de que las tres estancias denominadas: Apango, Atliaca y Yacapitzatlan, que además eran sub-cabeceras de la misma república de indios de Tixtla, fueron las que finalmente se mantuvieron en su asiento original. Hipotéticamente, considero que esta situación se presentó porque había en cada una de ellas un grupo de principales, los cuales se opusieron a congregarse en Tixtla, porque si se integraban a la cabecera principal, desaparecerían sus pueblos y por lo tanto había la posibilidad de compartir o perder su posición de grupo dirigente, porque Tixtla tenía sus principales y eran de mayor jerarquía que ellos.

Mochitlan

Mochitlan, en la época prehispánica inmediata al arribo de los españoles, era sujeto de Tixtla, es decir, de acuerdo con la terminología española era una estancia y posiblemente haya sido una sub-cabecera, como los casos de Apango, Atliaca y Yacapitzatlan, pero después de la conquista española se separó de Tixtla y se convirtió en una cabecera de república de indios. No sabemos la fecha en que se separó; sin embargo en la relación del sacerdote Alonso Fernández de Lugo de 1569-1571, dice "Mochitlan cabecera por sí", es decir, en este documento ya se considera cabecera de república de indios, por lo tanto, posiblemente Mochitlan haya adquirido la categoría de cabecera entre 1550 y 1569.

De acuerdo con la relación del sacerdote Alonso Fernández de Lugo, Mochitlan tenía 174 tributarios, más 16 estancias * que son las siguientes:

1. Yehualtianquizco	(t. 5)	10. Iscuatzingo y dos	
2. Citlanapa	(t. 7)	estancias	(t. 123)
3. Chichila	(t. 11)	11. Tzacatzonapa	(t. 2)
4. Quaistlahuacan	(t. 11)	12. Tetlacanpan	(t. 3)
5. Quauxilotla	(t. 11)	13. Nonotla	(t. 3)
6. Tlacotitlanapa	(t. 14)	14. Ayotochtepec	(t. 5)
7. Tiltzapoapan	(t. 16)	15. Tepetlinepa	(t. 5)
8. Tepechocotla	(t. 22)	16. Tlapacholapa	(t. 9)
9. Mitlancingo	(t. 23)		

* La letra t, precede el número de tributarios de cada estancia.

De la misma manera, que en la república de indios de Tixtla en la de Mochitlan, también se observa un remanente prehispánico en la estratificación, en la estancia denominada Isquatzingo, porque también era sub-cabecera de dos estancias.

1. Quautamaltitlan (t. 37) 2. Ahuatlacantlan (t. 12)

Cabe hacer notar la siguiente observación. De acuerdo con la relación de 1569-1571 del padre Fernández de Lugo, Mochitlan tenía 16 estancias, pero, si sumamos las 2 de Isquatzingo entonces serían 18. Esta observación, se debe tomar en cuenta en las consideraciones de la información de la *Relación Geográfica* de 1582.

Así, de acuerdo con la *Relación de Tistla y Muchitlan de 1582*, la República de indios de Muchitlan, tenía 18 estancias,³⁸ pero, la pintura de Mochitlan que acompaña su relación, registra a esta cabecera con 154 tributarios y 12 estancias que son las siguientes:

- | | |
|--|--|
| 1. San Agustín
Yahualtianquizco (t. 20) | 7. San Juan
Tliltzapoapan (t. 10) |
| 2. San Agustín
Citlanapan (t. 5) | 8. San Lucas
Tepexocotlan (t. 6) |
| 3. Santa María
Chichilan (t. 19) | 9. Santa María
Mictlantzinco (t. 23) |
| 4. San Pedro
Coaixtlahuacan (t. 6) | 10. San Miguel
Huitzquautzingo (t. 108) |
| 5. San Miguel
Quauhxilotlan (t. 19) | 11. San Andrés
Quautamatitlan (t. 19) |
| 6. San Pedro
Tlacontintlanapan (t. 15) | 12. San Francisco
Ahuatlacotlan (t. 7) |

Si la *Relación Geográfica de Tistla y Muchitlan de 1582*, dice que la república de indios de Mochitlan tenía 18 estancias y, por otro lado, la pintura registra solamente 12, faltan 6 estancias, que pueden ser las 6 últimas que están en la relación del padre Alonso Fernández de Lugo, que son las siguientes:

- | | |
|------------------|--------------------|
| 1. Tzacatzonapa. | 4. Ayotochtepeque. |
| 2. Tetlacanpan. | 5. Tepetitlanapa. |
| 3. Nonotla. | 6. Tlapacholapa. |

En resumen: es posible que haya sido un error el hecho de omitir las 6 estancias en la pintura, pero, es más probable que dichas estan-

³⁸ Gonzalo Bazán, *ob. cit.*, p. 271.

cias hayan desaparecido entre 1569 y 1571, porque, si observamos la relación del padre Fernández de Lugo, esos sujetos tenían pocos tributarios ya que el número de cada uno de ellos oscilaba entre 2 y 9.

Por último, es necesario hacer notar que Quautamaltitlan y Ahuatlacontlan, en la pintura de Mochitlan no aparecen como estancias de Isquatzingo (o Huitzquautzinco), sino, como estancias de Mochitlan.

Huitziltepec

La *Relación Geográfica de Huitziltepec*, está extraviada, pero según Peter Gerhard, este pueblo tenía sólo tres estancias a menos de dos leguas en 1570. Dos de ellas fueron congregadas en Zumpango en 1603, mientras que la tercera, San Agustín Ostotipan, fue aparentemente transferida a Oapa. En 1603, se ordenó que la propia cabecera fuera trasladada a Apango, pero en realidad se quedó donde estaba.

Zumpango

Zumpango, es otra cabecera de república de indios. De acuerdo con la *Suma de Visitas* entre 1548-1550, tenía 5 estancias; pero este documento no menciona los nombres de ellas.

En 1582, de acuerdo con su relación Zumpango, tenía 163 tributarios y alrededor de la misma, a diferentes distancias, tenía 10 estancias, que son las siguientes:

1. Ayotzinapa	(t. 4)	7. Xiuh Amolla	(t. 7)
2. Temotzinco	(t. 22)	8. Temeztla Tzon-	
3. Apoecan	(t. 8)	pango	(t. 42)
4. Quaolotitlan	(t. 31)	9. Amayxtlahuacan	(t. 11)
5. Xilhuaztlan	(t. 20)	10. Chilpantzinco	(t. 102)
6. Iztapan o Izquiapa	(t. 26)		

En la segunda mitad del siglo XVI, cinco estancias de Zumpango fueron transferidas a Tixtla,³⁹ posteriormente en 1603, según Peter Gerhard otras fueron congregadas, razón por la cual en la mayor parte del siglo XVII, esta república de indios estuvo integrada por Zumpango y dos estancias: Chilpancingo e Yzquiapa, esta última pronto se transformó en barrio de Chilpancingo, por lo tanto pasó a depender directamente de él.

³⁹ Gerhard, P., *ob. cit.*, p. 327.

En las postrimerías del siglo xvii, Chilpancingo * se separó de Zumpango y por ende ambos quedaron independientes entre sí, pero Yzquiapa quedó como barrio de Chilpancingo.

De acuerdo con la información de la relación de 1582, Chilpancingo era la estacia más poblada de las diez que tenía Zumpango para esa época. Chilpancingo creció, porque se presentaron una serie de hechos que lo fueron convirtiendo en lugar estratégico para proporcionar bienes y servicios a los viajeros, de la ruta entre la ciudad de México y Acapulco. La importancia de Chilpancingo como punto estratégico para los viajeros y el hecho del aumento de su población, a tal grado de rebasar a su cabecera, fueron los hechos que lo impulsaron para separarse de Zumpango y convertirse en pueblo en sí, en las postrimerías del siglo xvii.

Alrededor de 1531 se descubrieron yacimientos de plata (aparentemente se encontraban en las montañas a cinco leguas al suroeste del pueblo de Zumpango), las cuales atraeron a “muchos” españoles, pero cincuenta años después estaban casi abandonadas.⁴⁰

Sabemos que Hernán Cortés, en 1532 promovió la construcción del camino entre la ciudad de México y el puerto de Acapulco, ofreciendo entregar 300 pesos de oro depositándolos en la Audiencia.⁴¹ En esta época, Cortés tenía astilleros en Acapulco, por esta razón le interesaba la construcción de dicho camino. Posteriormente el mercader Juan de Sala y Juan Rodríguez de Villafuerte encomendero de Acapulco, apoyan la idea de la construcción del camino de México a Acapulco, ofreciendo 200 pesos para tal fin, “el 3 de mayo de 1533, la Audiencia manda notificar al marqués para que proporcione los 300 pesos de oro que ofreció para hacer el camino. El mismo día el marqués responde, que cuando ofreció esa cantidad tenía necesidad de la realización del camino para abastecer sus navíos, pero por haberlos perdido, ahora no tiene necesidad de dicho camino, por lo tanto no puede dar los pesos en oro.⁴² Sabemos que los astilleros de Cortés fueron quemados, por eso para esta época ya no estaba interesado en la construcción del camino.

La ruta propuesta por la Audiencia para la apertura del camino por Huamuxtitlan, Tlapa, San Luis Acatlán y Acapulco, quedó anulada con la negativa de Hernán Cortés; pero el interés de los mineros de Zumpango para abastecer su región, impulsó nuevamente la necesidad

* Chilpancingo, ahora capital del Estado de Guerrero.

⁴⁰ Gerhard, P., *ob. cit.*, p. 327.

⁴¹ Silvio Zavala, *Tributos y servicios personales a los Indios para Hernán Cortés y su familia*, p. 91-92.

⁴² *Ibidem*, p. 95-96.

de la apertura de un camino.⁴³ Con fecha 6 de noviembre de 1533, los mineros de Zumpango, lograron una provisión afirmativa para la construcción del camino de la ciudad de México a las minas de Zumpango.⁴⁴ La construcción de este camino, determinó que posteriormente la ruta entre la ciudad de México y el puerto de Acapulco, se realizara pasando por Zumpango-Chilpancingo.

En 1565, se estableció la ruta de navegación entre Acapulco y Filipinas, que existió hasta 1815, conocida en México como la "Nao de China" o "El Galeón de Manila" y en Filipinas como la "Nao de Acapulco".⁴⁵ Esta ruta de navegación comercial, impulsó la creación de ferias en Acapulco. El Galeón de Manila arribaba una vez al año, allá por la Navidad o principios de enero y partía de nuevo a Manila a fines de febrero o principios de marzo. El 10 de enero se inauguraba la feria en Acapulco que duraba hasta el 25 de febrero. Arrieros, comerciantes de la ciudad de México, Puebla, Guadalajara concurrían con productos mexicanos, los mineros del norte y centro también llevaban sus productos para venderlos al puerto y obtener productos orientales.⁴⁶

Considero que el hecho de que Chilpancingo se constituyera en un punto estratégico, para proporcionar bienes y servicios a los viajeros y comerciantes con la Nao de China, fue un hecho que creó las condiciones para que los indígenas de Chilpancingo, recibieran ciertos privilegios que en otros lados los pueblos indígenas no gozaban como por ejemplo:

En la primera mitad del siglo xvii, Chilpancingo es todavía estancia de Zumpango, y como todas las estancias de cualquier pueblo cabecera, tenía la obligación de pagar tributos y prestar servicios y otras obligaciones al gobernador de su república. Los indígenas de Chilpancingo solicitaron ante las autoridades españolas, la supresión del pago de tributos y las otras obligaciones que tenían con el gobernador indígena en Zumpango, argumentando entre otras cosas, que estas obligaciones no les permitían proporcionar adecuadamente los servicios a los viajeros que todo el año transitaban por esta ruta. Así, con fecha 16 de marzo de 1639, quedaron suspendidas las obligaciones que tenían los de Chilpancingo de tributar al gobernador de Zumpango.⁴⁷

⁴³ Rafael Rubí Alarcón, *Chilpancingo Orígenes: siglos XVI y XVII*, p. 21, inédito. Silvio Zavala, *ob. cit.*, p. 97.

⁴⁴ *Ob. cit.*, p. 22, Silvio Savala, *ob. cit.*, p. 97-98.

⁴⁵ Vito Alessio Robles, *Acapulco en la historia y en la leyenda*, México, Editorial Botas, 1948, p. 123.

⁴⁶ Rubí Alarcón, R., *ob. cit.*, p. 23.

⁴⁷ AGN, Ramo *Indios*, vol. 11, f. 107-108.

Sabemos también, que los indios no podían usar armas de fuego, espada o daga, tenían prohibido montar a caballo, llevar atuendo europeo se limitó su derecho a la propiedad individual. Pero la mayoría de los caciques, gobernadores y principales aspiraban integrarse a las costumbres españolas y pronto quedaron exentos de esas restricciones, si solicitaban una licencia.⁴⁸ Estas concesiones eran parte de sus prebendas, porque servían de intermediarios políticos entre la república de indios y los gobiernos provinciales a cargo de los españoles, es decir, los alcaldes mayores y corregidores. Esta situación se presentó en general en la Nueva España, pero en algunas regiones con mayor grado y en otras en menor proporción.

Al consultar los índices del Ramo de Indios, del Archivo General de la Nación, observé que la región de la montaña, es la región guerrereña en donde existen más permisos para que los caciques, principales y gobernadores indígenas, pudieran usar caballo, atuendo español, etcétera, pero también encontré en la Costa, es decir, la Chica y la Grande, y en general en todas las otras regiones del Estado.

Al ser Chilpancingo, una población que proporcionaba bienes y servicios a los viajeros, y uno de estos servicios era proporcionar animales de carga, rentados, a cambio o vendidos; fue la causa que generó que los indígenas de dicha estancia, fueran una excepción en cuanto a la prohibición para que los indios usaran caballos, porque aquí no sólo los caciques y principales indígenas tenían permiso, en este caso era la población total indígena de Chilpancingo, así lo expresa el permiso que les otorgaron en 1655, en el cual "se ordena al Alcalde Mayor de Chilpancingo para que guarde y cumpla el despacho delegado por el juzgado de yndios y en conformidad no ynpida a los naturales aquí estando andar a cavallo, mula o macho y poensillar y contartar".⁴⁹

Además de esa concesión general, también se otorgaron permisos individuales a los indios, que al parecer no eran caciques, gobernadores o principales, como se observa en la cita del siguiente documento, fechado en 1655. "Don Simón de la Cruz natural de Chilpanzingo se le da permiso para tener ganado, sembrar semillas en sus tierras y andar en sus cavalgadas, ensilladas y enfrenadas y tener mulas de carga y contrato en todas las semillas y frutos".⁵⁰

En esta última cita, observamos que el proporcionar bienes y servicios a los viajeros impulsó también la producción mercantil, además

⁴⁸ Woodrow Borah, *El Juzgado General de Indios en la Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 65. Enrique Semo, *Historia del Capitalismo en México. Los orígenes, 1521-1763*, México, Editorial Era, 1975, p. 70.

⁴⁹ AGN, *Indios*, vol. 18, exp. 100, f. 388.

⁵⁰ AGN, *Indios*, vol. 18, exp. 98, f. 387.

de tener animales de carga para rentarlos, pero también es posible, que se utilizaran para trasladar los bienes producidos en las poblaciones indígenas cercanas, para su venta y consumo a los viajeros, de la misma manera, las pasturas para las recuas de los mercaderes y arrieros que transitaban por esta ruta comercial.

En los documentos consultados del Archivo General de la Nación, se puede observar la convivencia pacífica entre españoles e indios de la región de Chilpancingo, dedicados a sus respectivas actividades.

La convivencia entre indios y españoles, asentados en la región de Chilpancingo, aunada a la continua comunicación con los viajeros y los permisos otorgados para que pudieran utilizar algunos bienes de origen europeo, son factores determinantes para que los nativos de Chilpancingo, aprendan castellano, asimilen el modo de vida de los españoles, es decir, se hagan ladinos a lo largo de los siglos de la dominación española. Así lo manifiesta un documento de Chilpancingo, fechado en 1810. "Sin necesidad de intérprete por ser bastante ladinos".⁵¹ Por otro lado, esto también tuvo que haber impulsado los matrimonios mixtos y por ende el mestizaje.

En la medida en que avanza el siglo xvii, se observa la tendencia de Chilpancingo hacia su separación del gobierno indígena de Zumpango, y obtener la categoría de pueblo.

En 1680, los habitantes de Chilpancingo solicitaron separarse de Zumpango, argumentando que tenían mayor número de tributarios que el de Zumpango, y que además el gobernador de Zumpango los trataba mal.⁵²

El 5 de septiembre de 1680, los habitantes de Chilpancingo obtienen una respuesta favorable. Las autoridades españolas les conceden licencia para nombrar gobernador, alcaldes y oficiales de república para que cuiden de los casos de nuestra santa fe y cobranza de los reales tributos.⁵³ Pero don Tomás Fernández Caro, capellán de Zumpango se opuso a dicha separación. Hecho que determinó que el 4 de marzo de 1681, se revocara la licencia otorgada el 5 de septiembre de 1680. Ante esta situación, Chilpancingo permaneció aproximadamente trece años más como estancia de Zumpango.⁵⁴

El 30 de agosto de 1693, es la fecha de cuando los habitantes de Chilpancingo, lograron obtener la licencia para separarse de Zumpango, por lo tanto con esa fecha, legalmente se convirtió en pueblo y por

⁵¹ AGN, Ramo *Tierras*, vol. 1406, exp. 3.

⁵² AGN, Ramo *Indios*, vol. 26, exp. 71, f. 66v-67.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ AGN, Ramo *Indios*, vol. 26, exp. 21, f. 89v-92.

ende fueron autorizados para realizar elecciones para nombrar gobernador, alcalde y oficiales de república, es decir, fue facultado para elegir su ayuntamiento con autoridades nativas.

En resumen: con esa fecha la república de indios de Zumpango quedó integrada por dicho pueblo, y Chilpancingo se convirtió en otra república de indios.

La Montaña

En 1986, realicé un trabajo pequeño, inédito, denominado el tributo prehispánico en la Costa de Guerrero. Para dicho trabajo, dividí la zona costera en tres partes: Cihuatlan, Yopitzinco (incluye Acapulco) y Ayocastla.

Para estudiar a los yopes de la costa, consideré que ellos y los tlapanecos eran una sola etnia, basándome en la siguiente hipótesis: antes de las conquistas realizadas por los aztecas, en territorio guerrerense, los yopes, ocuparon una porción territorial más amplia,⁵⁵ en comparación con la que ocuparon cuando llegaron los españoles, así, a consecuencia de las incursiones de la Triple Alianza, el territorio habitado y controlado por los yopes disminuye y se divide en dos regiones: la montaña habitada por los tlapanecas, es decir, los yopes tributarios de los aztecas, y en la costa, Yopitzinco, habitada por los yopes no tributarios de los aztecas. La terminología de tlapanecas y yopes, está expresada en los documentos del siglo xvi. Cuando se refieren a los yopes tributarios de la Triple Alianza, se les denomina tlapanecas, porque con la conquista de los aztecas la región de la montaña se convirtió en la provincia de Tlahupá, así lo atestigua la *Matrícula de Tributos* y el *Códice Mendocino*, razón por la cual, a los yopes de esta región se les conoció posteriormente como tlapanecos. Las denominaciones de yopes, yopis, yopimes, yopelcingos, opelcingos e impilzingas, se mantienen para designar a los yopes no tributarios de los aztecas, es decir, a los yopes independientes que habitaban en la costa, en la región de los actuales municipios de Acapulco, San Marcos y Tecoaapa.

En base a lo anterior, en dicho trabajo, presenté la siguiente hipótesis en relación a la montaña. Considero que el grupo hegemónico más importante de los yopes, se encontraba en la montaña porque, después de la división de ellos, a consecuencia de la conquista de los aztecas, el grupo dirigente o una parte del grupo dirigente aceptó com-

⁵⁵ AGN, Ramo *Indios*, vol. 31, exp. 189, f. 146-146v.

partir los tributos de su región, primero con los aztecas y después con los españoles.

El hecho de que el grupo dirigente de la montaña, aceptara compartir los tributos de su región, primero con los aztecas y después con los españoles, fue una situación, que le permitió a dicho grupo detentar el poder regional por más tiempo. Esta situación, por otro lado tuvo que haber influido, para que en la montaña se mantuviera la población indígena, ya que su desaparición implicaba la destrucción del grupo dirigente de la región.

Esta hipótesis, se comprueba en base a las fuentes documentales siguientes: *Suma de Visitas de 1548-1550*, *Minuta de los pueblos tributarios de la provincia de Tlapa*, de fray Alonso Delgado, marzo 1571 y el *Código Azoyú I*.

Suma de Visitas de 1548-1550

Este documento, registra entre otras cosas, las cabeceras y sus estancias respectivas, de los pueblos indígenas de la Nueva España. Al estudiar los pueblos indígenas que corresponden al territorio guerrerense, observé, que en la mayor parte de las repúblicas de indios, registran los pueblos cabeceras y el número de estancias, en algunos casos los nombres de ellas, pero, no expresan ninguna relación de dependencia entre las cabeceras, en cambio, en la montaña sí se expresa una relación de dependencia de diez pueblos cabeceras en torno a Tlapa y Tlachinola.

Los pueblos cabeceras que registra la *Suma de Visitas* en la montaña son los siguientes:

- | | |
|--|---|
| (725) Tlapa y Tlachinola, cabecera con 8 estancias. En este caso, éstas son las cabeceras regionales o provinciales. | |
| (84) Atlistaca, cabecera sujeta a Tlapa, 7 estancias. | (471) Petlacala, sujeto a Tlapa, 5 estancias principales. |
| (82) Atlimaxaque, sujeto a Tlapa, 12 estancias. | (30) (83) Azoyuque, sujeto a Tlapa, 6 estancias. |
| (323) Igualan, cabecera sujeta a Tlapa, 6 estancias. | (726) Totomistlahuaca, sujeto a Tlapa, 7 estancias. |
| (322) Ichcatempa, cabecera sujeta a Tlapa, 4 estancias principales y otras pequeñas. | (217) Cuytlapa, sujeto a Tlapa, 5 estancias. |
| (216) Caltitlán. El documento dice: "en la misteca, tiene otras estancias". | |

- (218) Chipetlan, sujeto a Tlachinola, 4 estancias. (727) Tenango, sujeto a Tlachinola, 8 estancias.

Es necesario, hacer las siguientes apreciaciones: De acuerdo con el documento del padre Delgado, Caltitlán, era un pueblo cabecera sujeto a Tlapa, y de acuerdo con el *Código Azoyú I*, era cabecera del "reino-cacicazgo" junto con Tlachinola y Tlapa, por lo tanto, de acuerdo con la *Suma de Visitas* y la minuta del padre Delgado, Caltitlan, durante el siglo XVI, perdió importancia regional, ya que solamente Tlapa y Tlachinola siguieron como cabeceras de provincia.

Asimismo, cabe hacer notar que de acuerdo con la *Suma de Visitas* ocho cabeceras, eran sujetos de Tlapa y dos de Tlachinola. La anotación que tiene cada pueblo cabecera, aclarando que son sujetos de Tlapa y Tlachinola, es una anotación que no la encontramos en las otras regiones del Estado, porque considero, que no existía una integración política regional como en la montaña.

Minuta de pueblos... 1571

La fuente denominada: *Minuta de los pueblos y tributarios de la provincia de Tlapa*, de fray Alonso Delgado, fechada en marzo de 1571, registra también, a Tlachinola o Tlapa como cabecera de provincia con 19 estancias y 11 pueblos cabeceras con sus respectivas estancias, dependientes de él. En el documento, aparece entre otras cosas, información de los nombres de los pueblos cabeceras y las estancias, con la cantidad de tributarios de cada uno de ellos, además, la distancia en donde se encontraban las cabeceras y sus sujetos, en relación a Tlachinola o Tlapa.

A continuación, menciono los pueblos cabeceras y sus respectivas estancias, el número de tributarios, pero omitiendo la información relacionada con las distancias, porque, en este caso me interesa resaltar la integración política regional en función de la hipótesis presentada al principio.

Tlachinola o Tlapa, cabecera de provincia con 228 tributarios y 19 estancias,* que son las siguientes:

- | | | | |
|----------------|---------|--------------------|----------|
| 1. Metlatonoc | (t. 7) | 5. Quauhtelotitlan | (t. 56) |
| 2. Calpanalpa | (t. 15) | 6. Aquilpa | (t. 217) |
| 3. Citlaltepec | (t. 44) | 7. Mictzinco | (t. 8) |
| 4. Ayotzinapa | (t. 52) | 8. Tlatlahquitepec | (t. 14) |

* La letra t, precede el número de tributarios en las estancias.

9. Malinaltepec	(t. 14)	15. Copanatoyac	(t. 123)
10. Anenecuilco	(t. 31)	16. Zoyatla	(t. 12)
11. Xocotla	(t. 75)	17. Tlacotla	(t. 15)
12. Apoyecan	(t. 160)	18. Zacatlan	(t. 5)
13. Alxuxuca	(t. 10)	19. Xalatzala	(t. 39)
14. Patlichan	(t. 46)		

Atliztaca, pueblo y cabecera, sujeta a Tlapa, con 23 tributarios y 8 sujetos:

1. Matlaicpantla	(t. 23)	5. Apoyeca	(t. 17)
2. Chaltzinco	(t. 11)	6. Tlieyxtlahuacan	(t. 20)
3. Cuauhchiautla	(t. 5)	7. Ahuiztla	(t. 37)
4. Alintlatzala	(t. 26)	8. Yacatipan	(t. 5)

Caltitlan, cabecera y pueblo sujeto a Tlapa, con 109 tributarios y 20 estancias.

1. Tolinpetlaloya	(t. 58)	11. Cuauhtzintla	(t. 9)
2. Cuyuixtlahuacan	(t. 100)	12. Yohuala	(t. 4)
3. Ahuatenango	(t. 23)	13. Metlaychan	(t. 8)
4. Cuauhpínoltitlan	(t. 11)	14. Altemaxalcztzinco	(t. 12)
5. Tlahuapan	(t. 28)	15. Oztotzinco	(t. 32)
6. Ychpuxtla	(t. 12)	16. Copanatoyac	(t. 15)
7. Chinaltepec	(t. 32)	17. Ocotequila	(t. 42)
8. Cuixapa	(t. 30)	18. Zoyatlan	(t. 18)
9. Yolapa	(t. 25)	19. Tlachuiltzinco	(t. 28)
10. Quetzalapa	(t. 46)	20. Xalpatlahuacan	(t. 37)

Atlemaxac, cabecera, sujeta a Tlapa, con 140 tributarios y 11 sujetos:

1. Tecuyotzinhuacan	(t. 29)	7. Tleyultepec	(t. 45)
2. Ahuacatitlan	(t. 73)	8. Alcozauhca	(t. 262)
3. Cuauhxilotitlan	(t. 75)	9. Xonacatlan	(t. 72)
4. Atliztaca	(t. 107)	10. Totomochapan	(t. 76)
5. Cuamochiztlahuacan	(t. 50)	11. Metlaychan	(t. 19)
6. Amalpicac	(t. 150)		

Iguala, cabecera y pueblo sujeto a Tlapa, con 113 tributarios y 6 sujetos.

1. Xuchupa	(t. 62)	4. Apoyecatzingo	(t. 96)
2. Tepecocatlan	(t. 20)	5. Ahuexutla	(t. 46)
3. Atlemaxactzingo	(t. 65)	6. Tututepec	(t. 46)

Ichcateopan, cabecera sujeta a Tlapa, con 87 tributarios y 6 sujetos.

1. Almolonga	(t. 11)	4. Cuauhtipac	(t. 40)
2. Ytzcuinatoyac	(t. 45)	5. Petlacalantzinco	(t. 35)
3. Guexoapa	(t. 40)	6. Cuauhtzintla	(t. 30)

Petlacala, cabecera sujeta a Tlapa con 49 tributarios y 8 sujetos.

1. Ayutzinapa	(t. 16)	5. Atoyactzinco	(t. 7)
2. Cacahuatpec	(t. 24)	6. Xocotitlan	(t. 4)
3. Petlatzinco	(t. 30)	7. Quiahuhtepec	(t. 27)
4. Chicahuaztepec	(t. 13)	8. Quauhchimalco	(t. 24)

Chipetlan, cabecera sujeta a Tlapa, con 100 tributarios y 5 sujetos.

1. Quizayutepec	(t. 15)	4. Zacualpan	(t. 48)
2. Chicahuaztepec	(t. 29)	5. Yauhtepec	(t. 8)
3. Cozcatepec	(t. 54)		

Tenango, cabecera sujeta a Tlapa, con 114 tributarios y 7 sujetos.

1. Zapotitlan	(t. 37)	5. Zoquitipan	(t. 9)
2. Atoyactzingo	(t. 5)	6. Quauhpanlla	(t. 14)
3. Coyolingo	(t. 14)	7. Quauhchiautla	(t. 16)
4. Ychcatlan	(t. 33)		

Atzoyoc, cabecera sujeta a Tlapa, con 129 tributarios y 9 sujetos.

1. Ahuacacualpan	(t. 21)	6. Cipatetitlan	(t. 13)
2. Auahuitlcuahuztitlan	(t. 11)	7. Xolotlichan	(t. 26)
3. Nacintla	(t. 7)	8. San Luis	(t. 20)
4. Tehuaztitlan	(t. 13)	9. Yzhuatpec	(t. 11)
5. Zocatlan	(t. 8)		

Totomixtlahuacan, cabecera sujeta a Tlapa con 86 tributarios y 6 sujetos.

1. Tlalzapotlan	(t. 14)	4. Tenamazapa	(t. 50)
2. Tlaxcalixtlahuacan	(t. 54)	5. Tlacoapa	(t. 130)

Cuitlapa, cabecera sujeta a Tlapa con 133 tributarios y 6 estancias.

1. Zapotitlan	(t. 51)	4. Oztotecuantla	(t. 15)
2. Huitzaxola	(t. 50)	5. Potoychan	(t. 38)
3. Xonacatlan	(t. 3)	6. Zoyatlaco	(t. 3)

Haciendo un resumen, en relación a la información de la *Suma de Visitas* y la minuta del padre Delgado, podemos decir, que dichas fuentes atestiguan, que en la región de la montaña, las comunidades indígenas estaban integradas políticamente a nivel regional, sin embargo, si comparamos los pueblos cabeceras que registra la *Matrícula de Tributos*, con los documentos citados observamos lo siguiente:

La *Matrícula de Tributos* registra 14 pueblos cabeceras, de los cuales 8 están anotados en la *Suma de Visitas*, y 6 no, pero este documento, registra además otros 4 que no aparecen en la *Matrícula de Tributos*, es decir, la *Suma* anota 12 pueblos cabeceras de los cuales 8 están en ambos documentos.

La minuta del padre Delgado, tiene 12 pueblos cabeceras, que son los mismos que se encuentran en la *Suma de Visitas*, es decir, entre ambos documentos no existen diferencias entre los pueblos cabeceras.

Se hizo notar anteriormente, que los 14 pueblos cabeceras que registra la *Matrícula de Tributos*, 6 no están anotados en la *Suma de Visitas*, ni en la minuta del padre Delgado, pero, gracias a esta última fuente, sabemos que de los 6 pueblos cabeceras faltantes, 5 durante el dominio español se transformaron en estancias, es decir, perdieron la categoría de pueblo cabecera. El otro pueblo cabecera, posiblemente desapareció.

Conclusión:

La provincia tributaria de los aztecas denominada Tlauhpa, no trascendió íntegramente con su organización política prehispánica a la época del dominio español, es decir, el hecho de que 6 poblados hayan perdido la categoría de cabecera, y otros 4 hayan pasado a formar parte de la organización política regional de la montaña, sugiere, que durante el dominio español se realizaron algunos cambios en las relaciones del poder regional, que había en la provincia de Tlauhpa, sin embargo, la región trascendió de la época prehispánica al dominio español, integrada políticamente en base a 12 pueblos cabeceras, de los cuales Tlapa o Tlachinola era la cabecera principal.

Para que este resumen se entienda mejor, proporciono a continuación un cuadro, en el cual, se realizan las comparaciones entre las tres fuentes mencionadas, y por lo tanto, nos permite observar los nombres de los pueblos que perdieron la categoría de cabecera; asimismo, las cabeceras que se integraron a la organización política regional de la montaña, durante el siglo XVI, y los poblados que se convirtieron en estancias.

PROVINCIA DE TLAPA

(pueblos cabeceras)

<i>Matrícula de Tributos, Tlahuipa</i>	<i>Suma de Visitas 1548-1550</i>	<i>Minuta del padre Delgado 1571</i>
1. Tlahuipa o Tlapa.	(725) Tlapa y Tlachinola.	Tlachinola o Tlapa.
2. Chipetlan.	(218) Chipetlan.	Chipetlan.
3. Atenango.	(727) Tenango.	Tenango.
4. Amaxac o Atlimaxac.	(82) Atlimaxaque.	Atlemaxac.
5. Ichcateopa.	(322) Ichcatempa.	Ichcateopan.
6. Ahuacatla.		Ahuacatitlan (estancia).*
7. Yualan.	(323) Ygualan.	Yguala.
8. Ocoapan.		
9. Malinaltepec.		Malinaltepec (estancia).**
10. Totomixtlahuaca.	(726) Totomistlahuaca.	Totomixtlahuacan.
11. Huitzannola o Huitzaxola.		Huitzaxola (estancia).***
12. Xocotla.		Xocotla (estancia).****
13. Acuitlapa.	(217) Cuytlapa.	Cuitlapa.
14. Acocozpa.		Almolonga (estancia).*****
	(84) Atlistaca.	Atlistaca.
	(216) Caltitlan.	Caltitlán.
	(471) Petlacala.	Petlacala.
	(30)(83) Azuyuc.	Atzoyoc.

* En la minuta del padre Delgado, aparece como estancia de Atlemacac, posiblemente en la época prehispánica haya sido Ahuacatla, es decir, el pueblo cabecera de la *Matrícula de Tributos*, pero, con las perturbaciones que sufrieron las sociedades indígenas ante la presencia de los españoles, se transformó en estancia.

** Malinaltepec, se encuentra en el mismo caso de Ahuacatitlan, con la diferencia de que era estancia de Tlapa o Tlachinola.

*** Estancia de Cuitlapa. Se encuentra en el mismo caso de las anteriores.

**** Estancia de Tlapa o Tlachinola.

***** Estancia sujeta a Ichcateopan. Según Alejandro W. Paucic, Acocozca es el mismo pueblo de Almolonga, así, lo presenta en su trabajo denominado: "Zonas de Dominio y provincias tributarias en el ámbito del actual Estado de Guerrero".

Códice Azoyú I

El *Códice Azoyú I*, se encuentra registrado con el núm. 35-108 en la Sala de Testimonios Pictográficos de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia de México. El estudio de este documento indígena, por Constanza Vega Sosa, es una aportación al conocimiento de la historia de la montaña guerrerense, que nos ha permitido saber de la existencia del reino de Tlachinollan transcurrido entre 1300 y 1565 de nuestra era y la delimitación de territorio en el momento de la conquista española.

La interpretación del *Códice Azoyú I*, por la doctora Vega, ha dado como resultado la formación de cuatro etapas de desarrollo en la historia del reino de Tlachinollan.

- I. Formación y consolidación del reino de Tlachinollan. Se registra de 1300 a 1421, año en que los pueblos de Tlachinollan y Caltitlan aparecen unidos por primera vez como cabeceras de reino.
- II. Expansión. Esta etapa se realiza entre 1421 y 1464.
- III. Conquista y dominación mexicana. Acontece de 1465 a 1521. Se inicia durante el gobierno de Moctezuma I de Tenochtitlan, cuando gobernaba el señor Tláloc en Tlachinollan, y termina con la llegada del conquistador español.
- IV. Dominación española. Se inicia en 1521 con la entrada de los españoles a Tetengo, y después se registra la presencia de los corregidores en 1552. El documento termina en 1565.

El *Códice Azoyú I*, es un documento que apoya la hipótesis que presento en este trabajo. La hipótesis dice: "el grupo dirigente de la montaña aceptó compartir los tributos de su región, primero con los mexicas y después con los españoles, situación, que le permitió a dicho grupo detentar el poder regional por más tiempo.

Si decimos que el grupo dirigente de la montaña, aceptó compartir los tributos de su región primero con los mexicas y después con los españoles, significa que dicho grupo se formó antes de la presencia de los mexicas y de los europeos, para que posteriormente aceptaran compartir los tributos de su región, con los mexicas y después con los españoles. Dicha hipótesis, se fortalece con las siguientes citas y consideraciones en base al *Códice Azoyú I*.

El reino de Tlachinollan se formó entre 1300 y 1421. Época que se caracteriza principalmente por la convivencia de las etnias tlapaneca,

mixteca y nahua en un mismo territorio, regida por un gobierno dual. La lucha por el control político y religioso de estas etnias se manifiesta sobre todo a través de los linajes de sus gobernantes. Sin embargo, se logra la unificación territorial y política y se establece el pueblo cabecera en Tlachinolla. También se conquistan y dominan algunos pueblos que se convierten en tributarios.⁵²

La integración del reino culmina con la entronización del señor Bandera Plumas de Quetzal en Tlachinollan y Caltitlan en el año de 1421. Estos pueblos aparecen aquí unidos por primera vez y constituyen la cabecera y sede del gobierno.⁵³

En este periodo de formación y consolidación de este reino se logró reunir a los siguientes pueblos sujetos: Tototepec, Tetzontztepec, Tecuanapan, Huilotepec, Caltepemaxalco y "campo cultivado de maíz". El pueblo cabecera quedó formado por la unión de Tlachinollan y Caltitlan. Es decir, estos pueblos se constituyen en la cabecera del reino. Utilizando la terminología española, la cabecera de Tlachinolla-Caltitlan, serían cabeceras de partido, de la cual dependían otras cabeceras con sus respectivas estancias.

Expansión del reino. Este periodo abarca de 1421 a 1461, año en que se inicia la dominación mexicana en esta región según este documento. Conquistaron los pueblos de Atliztaca, Tlachco, Quechultenango, Caltepemaxalco, Totomixtlahuacan, Oztotzinco y Petlacala. Es posible que algunos de estos pueblos se anexaran pacíficamente. Su localización geográfica nos muestra que el territorio de este reino se extendió principalmente hacia el sur y hacia el oeste de su pueblo cabecera, es decir, en una región comprendida entre los actuales pueblos de Tlapa y Chilapa.

La dominación mexicana. El periodo de dominación mexicana en el reino de Tlachinollan se inicia en 1461 con las incursiones de Moctezuma I, señor de Tenochtitlan, y termina con la llegada del conquistador español a esta región en los últimos meses del año 1521 o principios de 1522 y, por lo tanto la designación consecutiva de los recolectores de tributos, función que pudo haber recaído en los propios gobernantes que ya portaban los emblemas de los tlatoanis mexicas: la diadema real, túnica bordada atada al hombro y asiento con respaldo.⁵⁴

Según el *Códice Azoyú I*, quizá Moctezuma I nombró a un noble del antiguo linaje tlapaneca-nahua de Tlachinolticpac, su representante y recolector de tributos. Así, de acuerdo con el citado documento, el

⁵² Constanza Vega Sosa, *Códice Azoyú I. El reino de Tlachinollan*, p. 89-90.

⁵³ *Ob. cit.*, p. 90.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 91.

grupo dominante de la montaña colaboró con los aztecas, y con el apoyo de éstos conquistó otros pueblos como por ejemplo: Yoallan, que se ha localizado como Igualita en esta región al sur de Tlapa. Asimismo, conquistaron los pueblos de Atlitepec, Xipetepec y Tototepec.

En el *Códice Azoyú I*, está también anotada la gran caída y quema de Tlachinollan y Caltitlan, cabeceras de este reino, en el año 7 Venado del calendario tlapaneca, que ocurrió del 19 de mayo de 1486 al 18 de mayo de 1487 del juliano, que correspondió al inicio del gobierno del soberano Ahuítzol, de Tenochtitlan, quien después dominó el pueblo de Atlitepec en 1493. Sin embargo la Triple Alianza, dominó para obtener tributación regional y religiosa.⁵⁵ Por esa razón Peter Gerhard dice: Tlapa fue un asentamiento militar azteca y recolector de tributos, con un jefe militar asignado por Tenochtitlan, y por lo tanto, Tlachinollan y Caltitlan se convirtieron en barrios de Tlapa, es decir, sujetos al gobierno de Tlapa, pero esas antiguas cabeceras permanecieron como recintos de los gobernantes de la región de la montaña.

Bajo la dominación española, el *Códice Azoyú I*, atestigua que hacia 1538 aparecen los caciques nativos compartiendo las funciones políticas y administrativas con los alcaldes españoles, y en 1545 ya portan la túnica española y se sientan en sillón frailerero pero conservan todavía el ventalle como último elemento de prestigio según la tradición nativa.

Con las citas anteriores, del *Códice Azoyú I*, se fortalece la hipótesis que sustento en este trabajo. Pero es necesario apuntar, cuáles fueron las condiciones históricas que permitieron que las autoridades indígenas, siguieran detentando el poder regional o local en sus comunidades, después, de la conquista española.

Primero, que existiera un grupo dirigente organizado, dispuesto a compartir los tributos de su territorio. En la montaña de acuerdo con el *Códice Azoyú I*, el grupo o una parte del grupo dirigente aceptó compartir los tributos de su región con los mexicas, por lo tanto, era fácil que dicha situación se reptiera con los españoles.

Segundo. Que el pueblo conquistador, permitiera que las autoridades indígenas siguieran detentando el poder regional o local en sus comunidades, obviamente con serias restricciones.

Considero, que las condiciones históricas que determinaron que los españoles permitieran que los caciques, gobernadores y principales indígenas siguieran detentando el poder en sus comunidades fue a consecuencia de que el descubrimiento, conquista y colonización de América

⁵⁵ *Ibid.*, p. 92.

y por ende de la Nueva España, haya sido realizada ante la presencia por lo menos de dos intereses: el privado de los conquistadores-colonos y, el público o del Estado español.

Como es sabido, la conquista de América no fue hecha por lo común, a base de ejércitos de Estado, sino por medio de capitulaciones concertadas con particulares, en las cuales se establecía que los propios expedicionarios pondrían las costas de la empresa.⁵⁶

La estructura particular de estas expediciones hace explicable que sus integrantes, confiaran que con el botín de guerra recuperarían sus gastos, pero, los bienes muebles y los cautivos constituían solamente una parte de los premios; porque los soldados aspiraban a otros de carácter más estable. Sabían que en las guerras de la Edad Media, después de los combates, los hombres más valerosos eran elevados al rango nobiliario y se convertían en señores de vasallos.⁵⁷

Pero, a pesar de esta preponderancia del elemento privado en las empresas españolas, la presencia del Estado se acusa con matices más o menos acentuados desde los primeros descubrimientos.⁵⁸

Así, de acuerdo con José María Ots Capdequí, el título jurídico que sirvió de base a toda expedición de descubrimiento o nueva población fue la capitulación o contrato otorgada entre la Corona o sus representantes y el jefe de la expedición proyectada. En estas capitulaciones, que recuerdan por su carácter y contenido de las viejas cartas de población de la Edad Media castellana, se fijaban los derechos que se reservaba la Corona en los nuevos territorios a descubrir y las mercedes concedidas a los distintos participantes en las empresas descubridoras.

Por lo tanto, las capitulaciones fueron unos de los fundamentos legales, para que el Estado español interviniera en la organización de la sociedad novohispana, a pesar de que los habitantes de estas tierras fueron sometidos en base a empresas particulares y financiadas por sus propios integrantes.

Otro argumento legal, para que el Estado español dispusiera de las tierras de América y considerara a sus habitantes como sus vasallos, fue la bula del 4 de mayo de 1493, expedida por Alejandro VI, en favor de los reyes de España. Así, en base a este documento las tierras americanas fueron consideradas como regalía de la Corona española. Pero además, de acuerdo con dicha bula los monarcas españoles, tenían el

⁵⁶ Silvio Zavala, *Ensayos sobre la Colonización Española en América*, México, Editorial Porrúa, 1978, p. 93.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 92, Carlos Bosch García, *Sueño y ensueño de los Conquistadores*, México, UNAM, 1987, p. 12.

⁵⁸ José María Ots Capdequí, *El Estado Español en las Indias*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975, p. 17.

compromiso con la Iglesia de cristianizar a los infieles, que en este caso eran los indígenas.

La concertación de las empresas españolas, entre los conquistadores y la Corona, terminó en una pugna en torno a la manera de cómo se tenía que organizar la sociedad novohispana. Los conquistadores querían una sociedad feudal, y el Estado español, se inclinaba por una sociedad centralizada, en otras palabras, intereses antagónicos.⁵⁹

Para obstaculizar la feudalización de la Nueva España, impulsada por los conquistadores-colonos, el Estado protegió a las comunidades indígenas a través de la Burocracia real y la Iglesia. En este sentido, después de algunas vacilaciones, el indio fue declarado hombre libre, subordinado directamente al rey; ⁶⁰ además, las Leyes de Indias prohibían que los indios fueran sujetos en servidumbre.⁶¹

Para proteger las tierras de las comunidades en la segunda mitad del periodo colonial, la Corona estableció el concepto de Fundo Legal, o mínima dotación de tierras para un pueblo de indios. El germen de esta idea se encontró en una ordenanza del virrey Marqués de Falces, del 15 de mayo de 1567, prescribiendo que hubiera 500 * varas entre toda hacienda y las tierras indias, y que los ranchos ganaderos españoles estuvieran a una distancia de 1 100 varas. Una real cédula del 4 de junio de 1687 definía formalmente la mínima dotación para cada pueblo de indios en 600 varas medidas desde la última casa en las cuatro direcciones. Una nueva cédula del 12 de julio de 1695, confirmaba el concepto de Fundo Legal, ordena que las 600 varas de las tierras comunales indias se midieran desde la iglesia del poblado y no de las últimas casas.⁶²

En general, la comunidad indígena fue protegida por el Estado español, pero en particular, amparó la existencia de las autoridades indígenas, así, lo atestiguan varios documentos, como por ejemplo: la cédula real o Ley xv, Título 1, Libro vi, de 1538, señala que los pueblos indígenas debían continuar siendo gobernados por su propia autoridad nativa llamada gobernador o principal.⁶³ Asimismo, las Leyes de Indias disponen lo siguiente:

⁵⁹ Bosch García, *ob. cit.*, p. 2.

⁶⁰ Enrique Semo, *Historia del Capitalismo en México. Los irígenes, 1521-1763*, México, Editorial Era, 1975, p. 70.

⁶¹ Alberto Sarmiento Donato, *De las Leyes de Indias (antología de la recopilación de 1681)*, México, SEP, 1988, p. 177.

* 1 vara = 83 cm.

⁶² Woodrow Borah, *El Juzgado General de Indios en la Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 146.

⁶³ Guadalupe Rivera Marín, *La propiedad territorial en México, 1300-1810*, México, Editorial Siglo XXI, 1983, p. 214.

Algunos naturales de las Indias eran en tiempo de su infidelidad Caciques y Señores de Pueblos, y porque después de su conversión a nuestra Santa Fe Católica, es justo que conserven sus derechos y el haber venido a nuestra obediencia no los haga de peor condición: mandamos a nuestras Reales Audiencias, que si estos Caciques y Principales descendientes de los primeros, pretendieren suceder en aquél género de Señorío o Cacicazgo y sobre esto pidieren justicia, se la hagan, llamadas y oídas las partes a quien tocaré, con toda brevedad.⁶⁴

Las citadas Leyes, en el Libro vi, Ley xviii, sancionaba que los caciques y sus hijos mayores, estaban exentos de pagar tributos.

Otra disposición, del Estado español que favoreció a las autoridades indígenas, se encuentra en las Leyes de Indias, en el Libro vi, Título vii, Ley vii:

los indios que de algunas partes se han separado de sus Caciques, no conviene permitirlo. Ordenando que todas las veces que vacaran, se vuelvan a incorporar al gobierno y jurisdicción del cacicazgo natural cuyos eran, y que a sus Caciques y Principales no se les haga agravio, con estas separaciones como está ordenado, respecto a las reducciones.

Por lo tanto, podemos decir, que cuando en una región había un grupo dirigente organizado como en la Montaña, éste podía hacer uso de las disposiciones que estableció el Estado español, en favor de los caciques y principales, así, el hecho de que el grupo dirigente de la Montaña aceptara compartir los tributos de su región con los españoles, fue una situación que le permitió a dicho grupo, detentar el poder regional y local por más tiempo, pero además, tener una serie de privilegios que les otorgaba el Estado español, situación, que de alguna manera tuvo que haber influido para que el grupo dirigente tratara de mantener la población indígena, es decir, impedir el mestizaje, porque éste impulsaría la desaparición de la población indígena en la región y por ende la destrucción del grupo dirigente y sus privilegios.

Por ejemplo: sabemos que los indios no podían poseer armas de fuego, espada o daga, tenían prohibido montar a caballo, llevar atuendo europeo, se limitó su derecho a la propiedad individual. Pero la mayoría de los caciques, gobernadores y principales aspiraban por integrarse a las costumbres españolas y pronto quedaron exentos de esas restricciones, si solicitaban una licencia.⁶⁵ Estas concesiones, eran parte

⁶⁴ Sarmiento, Donato, *ob. cit.*, p. 181.

⁶⁵ Borah, W., *ob. cit.*, p. 65. Enrique Semo, *ob. cit.*, p. 70.

de sus prerrogativas, porque servían de intermediarios políticos entre la república de indios y los gobiernos provinciales, es decir, las Alcaldías Mayores, los Corregimientos y los Gobernadores Castellanos. Esta situación se presentó en la mayor parte del territorio guerrerense, pero, en la montaña fue más marcada y duró más tiempo.

Así, el hecho de que en toda la extensión de la provincia de Tlapa, se mantuviera integrada en torno a un gobierno indígena, determinó la existencia por más tiempo de un grupo dirigente, que disfrutó los privilegios proporcionados por el Estado español, así lo atestiguan varios documentos del Archivo General de la Nación:

1576 Título de gobernador del pueblo de Azoyuque en la provincia de Tlapa en favor de Francisco Mendoza, por dos años, ciudad de México. Virrey don Martín Enríquez.

1590 Tlapa, licencia a Luis de San Miguel, indio principal de Tlapa, para montar a caballo.

1590 Tlapa, licencia a don Alonso Davy indio principal y gobernador de Tlapa, para que portando hábito de español, use espada y daga.

1592 Tlapa, licencia para montar a caballo a favor de Marcos Mexía, indio principal de Tlapa.

1592 Tlapa, licencia para montar a caballo, a don Antonio Manuel, indio principal de Tlapa.

1593 Tlapa, licencia a Pedro Núñez y Melchor Juárez, indios principales de Tlapa, para montar a caballo.

1593 Tlapa, licencia a don Domingo de Santa María, indio principal de Tlapa, para montar a caballo.

1593. Se dio licencia a Diego de Mendoza, indio principal de Tlapa, para montar a caballo.

1594 Tlapa. Se dio licencia a don Miguel de Alvarado, cacique de Tlapa, para montar a caballo, con hábito español.

1658. Licencia a Nicolás de Santa Cruz, gobernador y cacique del pueblo y provincia de Tlapa, para portar traje de español y adornar su persona con espada y daga.

1662. Manda su excelencia que el Alcalde Mayor de Tlapa, devuelva a don Alonso García principal de dicho pueblo, la espada y daga así como el arcabuz que le quitó, atento a traer estas armas con permiso del gobierno.

En resumen: el reino de Tlachinollan al ser conquistado por los aztecas, se convirtió en la provincia tributaria de Tlauhpa, después con la conquista española, dicho reino fue integrado como encomienda

a la organización económica y política de la Nueva España pero sin embargo, en ambos casos su organización regional se mantuvo durante el siglo xvi. Cabe hacer notar, que durante el siglo xvi, después de la conquista española, este reino estuvo integrado por doce repúblicas de indios.

Olinalá

Limitando con el norte del reino de Tlachinolla o Tlapa, se encontraba la provincia tributaria de los aztecas, denominada Quiyauhteopan. Esta provincia según Peter Gerhard, estaba constituida por hablantes de náhuatl, que formaban el reino de Olinallan con Ahuacatlán y Cualac. La provincia de Quiyauhteopan integrada por el reino de Olinallan, al parecer también mantuvo su organización regional después de la conquista española, de la misma manera que el reino de Tlachinollan. Pero el reino de Olinallan, era más pequeño que el de Tlachinollan, porque estaba integrado por una república de indios, en cambio el reino de Tlachinollan por doce. Haciendo notar, que la república de indios de Olinallan era grande, pero no tuvo las dimensiones de Tlachinollan.

De acuerdo a la *Suma de Visitas*, Olinalá, era cabecera de república de indios. Al parecer, esta cabecera estaba constituida por diez barrios, por tal razón, podemos pensar que era una población grande, en comparación a otras cabeceras que tenían dos, tres o cuatro barrios. El mismo documento, dice que tenía además "seis estancias principales", pero al decir seis estancias principales nos hace pensar, que había otras estancias de menor importancia. Esta hipótesis la apoyamos en base a la *Relación de Obispos* de 1570, que anota para esta fecha ocho estancias. Cabe hacer notar, que la *Suma de Visitas* y la *Relación de Obispos*, sólo mencionan el número de estancias, pero no registran los nombres de ellas. Sabemos por otro documento, que Cualác,⁶⁶ era una de las estancias de Olinalá, es posible que haya sido una de las seis estancias principales con Ahuacatlán, éste mencionado por Gerhard.

Huamuxtitlan

Cuauhmoctitlán (Huamuxtitlán), fue otro reino de habla náhuatl limitaba con el norte del reino de Tlachinollan. De acuerdo con el mapa de las provincias tributarias de los aztecas en Guerrero, de

⁶⁶ Silvio Zavala y María Costelo, *Fuentes para la Historia del Trabajo en la Nueva España*, 8 vols., México, Ed. CEHSMO, 1980, t. 1, 1575-1576, p. 7.

Alejandro W. Paucic, al parecer Huamuxtitlán perteneció a la provincia tributaria de Yohualtepec en la Mixteca, y por ende, la mayor parte de esta provincia se localizaba en una parte del actual estado de Oaxaca. Con la conquista española, la provincia de Yohualtepec se destruyó, o por lo menos el reino de Huamuxtitlan quedó desvinculado de los demás pueblos que integraban dicha provincia, por lo tanto, la situación de Huamuxtitlán, no fue igual a la de Tlacinolla y Olinalá, en el sentido de que casi lo que comprendieron como provincias tributarias de los aztecas, se mantuvieron después de la conquista española, como reinos o como repúblicas de indios.

De acuerdo a la *Suma de Visitas*, Huamuxtitlán, tenía “seis barrios, los cinco de ellos tiene cada uno, otros seis barrios, y el uno cinco; tiene además cuatro estancias sujetas”.

Interpretando la información anterior, es posible que los seis barrios hayan constituido el pueblo cabecera, y los otros no hayan estado ubicados en el pueblo cabecera, sino, a una determinada distancia de ella; sabemos que en ciertos casos, algunas poblaciones que se encontraban a una determinada distancia de la cabecera les denominaron barrios, y no estancias.

La *Relación de Obispos de 1570*, registra a Huamuxtitlán, como cabecera con diez estancias. Es posible que algunos barrios que menciona la *Suma de Visitas*, hayan sido estancias, y no barrios, es decir, aquellas poblaciones que no formaban parte de la cabecera.

La *Suma de Visitas*, registra 2 247 tributarios casados y 971 niños y viejos, y la *Relación de Obispos* 2 500 tributarios. En ambos documentos, se incluyen los tributarios de la cabecera y las estancias.

En resumen: al parecer Huamuxtitlán también estaba integrado por una república de indios.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes

Primarias

Archivo

A.G.N. Ramo Congregaciones.

A.G.N. Ramo Indios.

A.G.N. Ramo Civil.

ACUÑA, René, ed., *Relaciones Geográficas del siglo XVI, Tlaxcala*, México-1985 co, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas. [Serie Antropológica 59].

- ALESSIO ROBLES, Vito, *Acapulco en la historia y en la leyenda*, México, 1948 Editorial Botas.
- BORAH, Woodrow, *El Juzgado General de Indios en la Nueva España*, México, 1985 Fondo de Cultura Económica.
- BOSCH GARCÍA, Carlos, *Sueño y ensueño de los conquistadores*, México, 1987 UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.
- BRODA, Johanna, "Las comunidades indígenas y las formas de extracción del excedente: época prehispánica y colonial", en *Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América Latina, 1500-1975*, México, Fondo de Cultura Económica.
- El libro de las tasaciones de pueblos de la Nueva España. Siglo XVI*. Prólogo de Francisco González de Cosío, México, Archivo General de la Nación, 1952.
- GERHARD, Peter, *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821*, México, 1986 UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas e Instituto de Geografía.
- GIBSON, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español*, México, Siglo 1977 XXI.
- Matrícula de Tributos*, en *México Antiguo*, comentarios, paleografía y 1975 versión de Víctor M. Castillo F., México, Editorial Salvat, t. II.
- MORNER, Magnus, *Estado, razas y cambio social en Hispanoamérica Colonial*, México, SepSetentas, n. 128.
- OTS CAPDEQUI, José María, *El Estado Español en las Indias*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975.
- Papeles de Nueva España*, "Suma de visita de pueblos", editados por Francisco del Paso y Troncoso, Madrid, t. I, 1905.
- PAVÍA GUZMÁN, Edgar, *Guerrero prehispánico*, México, Colegio de Bachilleres Guerrero [Serie Orígenes], 1992.
- "Relación de Chilapan, 1582", en *Relaciones Geográficas del siglo XVI*, 1985 Tlaxcala, edición de René Acuña, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, t. II [Serie Antropológica 59].
- "Relación de Tistla y Muchitlan, 1582", en *Relaciones Geográficas del siglo XVI*, Tlaxcala, edición de René Acuña, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, t. II [Serie Antropológica 59].
- "Relación de las minas de Zumpango", en *Relaciones Geográficas del siglo XVI*, edición de René Acuña, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, t. III [Serie Antropológica 59].

- “Relación de los Obispos de Tlaxcala, Michoacán y otros lugares en 1904 el siglo xvi”, publicada por Luis García Pimentel, México, Casa del Editor.
- RIVERA MARÍN, Guadalupe, *La propiedad territorial en México, 1300-1810*, 1983 México, Siglo XXI.
- RUBÍ ALARCÓN, Rafael, “La encomienda en la montaña”, en *Arqueología* 1986 y *Etnohistoria del Estado de Guerrero*, México, INAH, GRG.
- 1992 *Tributo prehispánico en el actual Guerrero*, México, Colegio de Bachilleres Guerrero [Serie Orígenes].
- , *Tributo prehispánico en la costa de Guerrero* (inédito).
- , *Chilpancingo, orígenes siglos XVI y XVII* (inédito).
- SARMIENTO DONATO, Alberto, *De las Leyes de Indias (Antología de la recopilación de 1681)*, México, SEP.
- SEMO, Enrique, *Historia del capitalismo en México —los orígenes, 1521-1763—*, México, Editorial Era.
- SPORES, Ronald, “Los caciques de la Mixteca Alta, siglo xvi”, en *Lecturas Históricas de Oaxaca*, México, INAH.
- VEGA SOSA, Constanza, *El Códice Azoyú I —El reino de Tlachinollan—*, 1991 México, Fondo de Cultura Económica.
- ZAVALA, Silvio, *Ensayos sobre la colonización española en América*, México, 1978 co, Editorial Porrúa.
- 1980 *Fuentes para la historia del trabajo en Nueva España*, 8 vols., México, CEHSMO.
- 1984 Tributo y servicios personales de indios para Hernán Cortés y su familia (extracto de documentos del siglo xvi), México, A.G.N.
- ZAVALA, Silvio y José MIRANDA, “Instituciones indígenas en la Colonia”, 1973 en *Política Indigenista en México*, México, SEP-INI.

LECTURAS DE LA PALABRA DE DOÑA LUZ JIMÉNEZ

MIGUEL LEÓN-PORTILLA

Llegaba ella por la tarde, una o dos veces por semana. Tendría poco más de sesenta años, aunque parecía algo mayor. Había tenido que trabajar mucho. Lo seguía haciendo para vivir y ayudar a su hija y a sus nietos. De baja estatura, delgada, vestía en forma sencilla, una blusa de percal, falda oscura de algodón y un suéter, unas veces gris y otras azul claro. Morena de tez, su semblante era apacible. El pelo, bastante canoso, lo traía peinado al modo tradicional, hacia atrás, rematando en un pequeño chongo. En su frente y sus mejillas abundaban ya las arrugas. En sus ojos se reflejaba la paz y la bondad de su corazón.

Contemplándola no pensaría uno que estaba ante una mujer indígena. Más parecía una mexicana mestiza de condición humilde, pero a la vez de gran dignidad en su porte y sus modales.

Saludaba ella con su mirada apacible y dando la mano pero sólo como tocando la del otro. Esperaba luego hasta que se la invitaba a sentarse. Quien, semana a semana, la recibía en su casa era Fernando Horcasitas (1924-1980), antropólogo, estudioso y maestro de culturas mesoamericanas, sobre todo la náhuatl, tradiciones y lengua de aquellos que aún la mantenían viva.

Recibía él a doña Luz Jiménez, éste era el nombre de la señora que venía a su casa, precisamente porque ella hablaba el náhuatl en una variante muy cercana a la forma antigua, la que suele calificarse de clásica. Doña Luz había nacido pocos años antes de que comenzara este siglo. En su pueblo, Milpa Alta, situado al sur del Distrito Federal entre los boscosos cerros del Cuauhtzin, “El aguilita” y el Teuhtli “El Señor”, se vivía entonces en calma. Hallándose cerca de la gran ciudad de México, parecía estar en una pequeña provincia, con su cielo limpio, alejada del barullo y las prisas de la capital. A principios de siglo todos seguían hablando allí el náhuatl, aunque no eran pocos los que conocían también ya el español.

Para doña Luz los años de su infancia y juventud estaban también lejos pero los recordaba muy bien y así hablaba de lo que había ocu-

rrido en ellos, en su pueblo, en su familia, lo que había visto, lo que a ella le había sucedido. Le gustaba mucho hablar de eso, sobre todo referirlo en náhuatl. Cuando lo hacía, allá por los años cincuentas y principios de los sesentas en casa de Fernando Horcasitas, ella se posesionaba de su papel. Se expresaba cual si fuera maestra, la profesión que siempre quiso, pero no pudo tener. Así concurría, semana a semana, para hablar en náhuatl de sus cosas. De este modo ayudaba a otros a aprender su lengua. Entonces, de verdad, ella se sentía por fin maestra.

Fernando invitaba a veces a algunos amigos y colegas interesados en el náhuatl y en la etnología de sus hablantes contemporáneos. Así fue como, hacia 1960, conocí a doña Luz Jiménez. La recuerdo bien aunque sólo la ví en pocas ocasiones. Sabía yo que no era una persona común y corriente. En medio de su sencillez, tenía mucha prestancia. Hacia años había posado nada menos que para Diego Rivera y su ayudante Jean Charlot. La efigie de doña Luz quedó en los murales que ellos pintaron nada menos que en la Secretaría de Educación. De eso se sentía muy orgullosa, ella que siempre había querido ser maestra.

No era extraño, por eso, que al llegar a la casa de Fernando y expresar sus recuerdos en náhuatl, explicando frases y palabras, a veces repitiendo y contestando preguntas, se sintiera feliz. Es verdad que se le remuneraba por ello, era su trabajo pero, aunque necesitada para vivir y ayudar a su hija y a sus nietos, no lo hacía por dinero. La verdadera razón, así podía leerse en su mirada, era porque sentía ella que estaba enseñando a otros, cumplía su deseo de ser maestra.

Fernando, distinguido antropólogo y amigo muy apreciado, pensaba de modo diferente. Como la mayoría de los etnólogos de esos años, consideraba a doña Luz como "su informante indígena". Así lo decía y así lo dejó escrito:

Fue una indígena llamada Luz Jiménez. Tuve la suerte de conocer a doña Luz en casa del antropólogo y mexicanista Roberto H. Barlow, en 1948, donde ella dictaba una serie de textos en náhuatl... Después de esta fecha fue mi fiel informante durante muchos años para mi curso de náhuatl.

Pasó sus últimos cinco años en la ciudad de México con su hija y con sus nietos, aunque conservaba su antigua casa de Milpa Alta. Murió accidentalmente en la ciudad de México en 1965 [atropellada por un vehículo] y fue enterrada en el panteón de Iztapalapa. (Horcasitas, 1968, 13-14).

Resulta así inevitable tener que reconocer que en la comunicación, sostenida semana a semana, y que hizo posible la perduración de los relatos de doña Luz, hubo desde un principio un doble enfoque, una

doble captación. Lo que ella expresaba eran sus recuerdos; los comunicaba, enseñaba así su lengua, los otros aprendían venían a ser sus estudiantes. Lo que el antropólogo escuchaba eran las palabras de “su informante indígena” que permitían conocer cómo era el náhuatl en esa variante; lo que ella decía eran textos que servían para un curso de dicha lengua.

Sólo que la vida tiene muchas sorpresas. Con el paso del tiempo la comunicación entre el antropólogo y la que él consideraba era su informante; lo que ella recordaba y expresó, y el antropólogo copiaba, iba a tener otras formas muy distintas de lectura.

Enterémonos acerca de los relatos de doña Luz

Un día a mediados de 1966, mi amigo Fernando me dijo que tenía transcrito en náhuatl, con una primera traducción al español, mucho de lo que doña Luz le había expresado. Le pedí me dejara leer esos papeles. Había en ellos de todo, breves cuentos, algunos de tradición popular, otros al parecer de la inventiva de doña Luz, que no carecía de ella. También había buen número de relatos, recordaciones de lo que había sido su infancia al lado de sus padres, sus años de escuela y otras muchas cosas hasta que, cuando era jovencita, se celebró ruidosamente en México, incluyendo a Milpa Alta, el Centenario de la Independencia, el del inicio de la lucha que encabezó Miguel Hidalgo.

Leyendo esos papeles, me parecía contemplar a doña Luz, la veía concentrada en sus recuerdos, casi me parecía escuchar sus palabras:

Nohtata, nonan —mi padre, mi madre— hablaban bien el español. En esa época, no como ahora, nadie se avergonzaba de hablar el mexicano [el náhuatl]. Muchos no sabían el español. He visto mucho malo y mucho bueno en mi vida, pero lo que más me gustó fue cuando yo era chiquita y comencé a ir a la escuela. . . (Horcasitas, 1968, 21).

Mezclando los recuerdos acerca de sus padres con otras muchas cosas, su palabra revivía viejas leyendas como la de los fallidos amoríos del Popocatépetl, “Monte que humea” que:

También es un gran señor. Allí está durmiendo y su esposa está a sus pies. Se llama ella Iztaccíhuatl, la Mujer blanca o Malintzin. . . Era una muchacha maravillosa, bella, su carita era preciosa.

El señor Popocatépetl le propuso matrimonio. Pero ella dijo: Ni tú ni nadie. Me voy a dormir, tú me cuidarás. Y parece que se quedó dormida y el Popocatépetl la está cuidando. . . (Horcasitas, 1968, 25).

De otros personajes también hablaba doña Luz pero éstos de la realidad en que vivía. A uno de ellos, el que gobernaba, llama "nuestro padrecito reverenciado" —*totahtzin*— Porfirio Díaz. Del otro que era el párroco de Milpa Alta, dijo:

El padre Juan Polo, capitalino, tenía dos hermanas; una se llamaba Conchita, la otra Elenita. Éstas eran las personas que vivían en la iglesia. Estas buenas señoritas regalaban comida a la gente más pobre.

Nuestro padre Polo salvó a mucha gente. Decía muy buenas palabras. Nos alegraba el corazón. Si alguien del pueblo se enfermaba, el sacerdote lo curaba. No cobraba caro. Sólo veinticinco centavos. Y si era humilde no cobraba ni un centavo.

Por esto no lo quería Basurto. Este hombre era el gran doctor de nuestro pueblo. Cobraba dos pesos, dos cincuenta, y hasta cinco y, si iba a la casa, pedía diez pesos. Como era muy buen doctor, no debía pagarle ese dinero (Horcasitas, 1968, 45).

En otras hojas, de las muchas que me prestó Fernando Horcasitas, estaban las palabras de doña Luz sobre el trabajo en el campo:

Desde el bosque de Milpa Alta hasta el cerro del Ajusco, los bosques de estos montes están húmedos. Así es que todos los hombres y sus mujeres se ganan la vida con ellos. Las mujeres que no tenían marido iban al bosque a buscar hongos y los vendían en la plaza...

También los hombres cazaban venados, conejos, teporingos, también zorrillos con que curaban a los que estaban enfermos de la sangre...

También sembraban maíz, frijol y habas en los campos. Eso era para vender... Sembraban terrenos, milpas de chícharos y coles, y los llevaban a Xochimilco. (Horcasitas, 1968, 48-49).

Sus relatos, como la corriente sonora de un río, se deslizaban con entrantes y salientes que parecían desvíos pero confluían siempre en el curso de una historia, una vida, la de ella misma, doña Luz, y su pueblo. Las peregrinaciones anuales al santuario del Santo Señor de Chalma le encantaban y, por eso, con detalle las revive en sus palabras. Paso por paso, recorre con su imaginación, la marcha de los peregrinos. La meta era llegar y hacer ofrenda y pedir tantas cosas: "Todas nosotras llorábamos e invocábamos al Señor de Chalma y a Nuestra Madre de Guadalupe". (Horcasitas, 1968, 59). Son ellos *Totahtzin*, *Tonantzin*, Deidad a la vez Padre y Madre, como en los tiempos antiguos, pensaba yo al leer el relato.

Otro tema de frecuente recordación era el de las fiestas con sus danzas y castillos de cohetes, Le atraían en particular las danzas de moros

y cristianos. Ella llamaba “los de Mahoma” a los primeros, pues así se decía en Milpa Alta. De la Noche Buena también hablaba:

Iqui in oyeya Nochibuena cualtzin oquiyaya teopa ilhuitl: Así era la Nochebuena. Salía preciosa la fiesta, allí es la iglesia. (Horcasitas, 1968, 81).

Las fiestas del Centenario en 1910, cuando ella tenía ya cerca de quince, le dan ocasión para deshacerse en elogios de los que llama, “el hombre maravilloso que era el presidente [Porfirio Díaz] y el Secretario de Educación [Justo Sierra]”. Héroes suyos fueron siempre ambos, a pesar de que en sus recuerdos acerca de la Revolución también muestra muy grande admiración sobre todo por Emiliano Zapata. A propósito de Justo Sierra recordaba que, cuando las fiestas del Centenario:

Llegó la ropa que mandó Justo Sierra en un carro. Tenían escritos los nombres de los niños pobres en un papel y lo que les iban a regalar. Cuando llegó el día, les dieron sus camisas y sus vestidos. . .

Yo, Luz, estaba en el año cinco de estudios, el que ahora llaman quinto año. Me regalaron mis zapatos, mis vestidos y mi blusa porque mis padres también eran muy pobres.

Llegó el 16 de septiembre. Llegaron los niños a la escuela. Todos los jovencitos y las muchachas llegaron a la escuela con los zapatos que rechinaban. . . El día 16 todo el pueblo rodeó la bandera y, delante de la bandera, cantaron los niños. . .

Y se dijo: Bandera de México, ¡oh bandera! Bandera verde, blanca y roja, ¡bandera de México! En este día, en este mes y en este año, cumples cien años.

Ellos, los indios, recordarán la sangre que se regó hace un siglo cuando nuestro padre Hidalgo nos liberó de las plantas de los españoles o gente de piel blanca. . . (Horcasitas, 1968, 95-97).

Otras páginas hablaban no ya de fiestas sino de cómo preparaban las gentes sus comidas en Milpa Alta, sus quehaceres y penares, enfermedades, entierros y penurias, en suma la existencia cotidiana, la de doña Luz, su gente y su pueblo.

Otros relatos había acerca de cómo se acabó la paz y sobrevino la Revolución

A veces con tachaduras y correcciones, pues, al parecer, doña Luz había respondido a una pregunta o hecho alguna aclaración, había páginas, bastante numerosas, en las que la palabra en náhuatl evocaba los días de la Revolución. Una en particular me impresionó, porque

recordaba de algún modo los presagios de la Conquista, según los consignaron los antiguos maestros de la palabra, sólo que esta vez el anuncio fue un silencio al que luego acompañó un estruendo de muerte:

No tronó el cielo para avisarnos que venía la tempestad. No sabíamos de la tormenta ni de los malvados hombres.

Un día se oyeron balazos entre los montes Teuhtli y el Cuauhtzin. Se nos dijo que eran soldados federales que pelcaban contra los hombres del estado de Morelos. Se oían balazos. Era la primera vez que escuchábamos esto y todo Milpa Alta tembló.

Iban llegando más gentes de Morelos, se decía que iban hacia Xochimilco. No sé por qué estaban contra el presidente Porfirio Díaz.

Estos hombres de Cuernavaca y Tepoztlán hablaban nuestro idioma [el náhuatl]. Eran campesinos y no sabíamos por qué los federales les tenían miedo. (Horcasitas, 1968, 103-105).

Llegaron noticias de que Emiliano Zapata y sus hombres se acercaban a Milpa Alta. Con emoción evoca ella su entrada al pueblo.

Un día llegó un gran señor de Morelos, Zapata. Y se distinguía por su buen traje. Traía sombrero ancho, polainas y fue el primer gran hombre que nos habló en mexicano. Cuando entró, toda su gente traía ropa blanca; su camisa blanca, su calzón blanco y sus huaraches. Todos estos hombres hablaban el mexicano. También el señor Zapata hablaba mexicano. Cuando todos estos hombres entraron a Milpa Alta, se entendía lo que decían.

Estos zapatistas traían sus sombreros; cada uno traía el santo que más amaba en su sombrero, para que lo cuidara. Venían todos con un santo en su sombrero.

El señor Zapata se puso al frente de sus hombres y así le habló a toda la gente de Milpa Alta: ¡Júntense! Yo me levanté; me levanté en armas y traigo a mis paisanos. Porque ya no queremos que nuestro padre Díaz nos cuide. Queremos un presidente mucho mejor. Levántense con nosotros porque no nos gusta lo que nos pagan los ricos. No nos basta para comer ni para vestirnos. También quiero que toda la gente tenga su terreno, así lo sembrará y cosechará maíz, frijolitos y otras semillas. ¿Qué dicen ustedes? ¿Se juntan con nosotros?

No hubo quien contestara. Y pasaron los días. Establecieron el cuartel de Zapata y de Everardo González. Este señor se quedó aquí a cuidar a Milpa Alta. (Horcasitas, 1968, 105).

Con frases paralelas, que reiteran con alguna variante lo que está expresando —al modo como hablaban los antiguos nahuas— deja ver cuánto admiraba y quería a los zapatistas, aunque reconoce que a veces,

para imponerse o defenderse, tenían que hacer cosas terribles. Quemaban pueblos y haciendas, obligaban a los ricos a entregar grandes cantidades de dinero y, lo que le parecía más feo, “también se robaban a las muchachas. Se decía que se las llevaban al monte y allí las violaban”. (Horcasitas, 1968, 111).

Papeles y más papeles. Mucho fue lo que dictaba ella al antropólogo Horcasitas. Doña Luz sentía que estaba enseñando no ya sólo náhuatl sino también historia, la que había vivido, la que como testigo podía relatar. Fernando parecía aprender. Es cierto que se estaba dando cuenta de cómo era el náhuatl de Milpa Alta. También es verdad que estaba reuniendo muchos “textos de su informante” para sus cursos de antropología en la Universidad de las Américas.

Los enfrentamientos entre zapatistas y tropas federales y también luego con las de Venustiano Carranza y Álvaro Obregón fueron tema que doña Luz recordó con abundancia de detalles. Sabemos —aunque ella nunca daba fechas— que en febrero de 1916 los carrancistas entraron en Milpa Alta. Lo que refería doña Luz y Fernando transcribía adquiere aquí un tono de profundo dramatismo.

¡Ay maestro, si usted supiera lo que pasó cuando Zapata nos abandonó! El pueblo de Milpa Alta no se lo sabrá perdonar. A la siguiente semana comenzaron a llegar esos hombres, unos traían aretes, otros traían un gran anillo de oro en su nariz. Hablaban español, creo, pero casi no les entendíamos nada. Hablaban con acentos muy toscos. ¡Eran los carrancistas...!

Tiraban de balazos a lo tonto. Allí en el pueblo se asustaban los hombres, las mujeres y los niños, que ya nadie sabía qué hombre iban a entrar...

Sólo los del pueblo murieron, los que se iban temprano al campo, esos fueron muertos. Un *tlachiquero* [el que extrae el aguamiel de los magueyes], uno que se fue a recoger yerbas y un leñador. ¡Esos son a los que cogió la muerte en su camino...!

Estos carrancistas no eran tan buenos, eran malvados. Eran capaces de todo. Entraban en las casas, Robaban gallinas, puercos, comidas. Si estaba uno comiendo, se llevaban toda la comida, tortillas, trastes... Si un hombre o una mujer llevaba buena ropa, se la quitaban... (Horcasitas, 1968, 119-121).

Hombres con aretes y con un anillo de oro en la nariz —los indígenas yaquis que habían sido traídos de Sonora— y los otros carrancistas aparecen no sólo como malvados sino también como profanadores de las cosas sagradas. Se apoderaban de los ornamentos de las iglesias.

Las palabras de doña Luz, de nuevo con frases paralelas, recuerdan con horror los sacrilegios que los carrancistas perpetraban:

Un hombre de Milpa Alta estaba parado en la iglesia con otros hombres del pueblo. Estaban parados viendo lo que iban a hacer los carrancistas.

Este endemoniado carrancista, dijo el hombre del barrio, ya se subió a donde está San Mateo [la imagen de éste en la iglesia]. Quiere ponerse su manto. ¡También las ropas de San Marcos, hijo de San Mateo...

Y el carrancista bajó la capa de San Mateo. Empezó a hacerla pedazos y luego le empezó la fiebre. El otro carrancista que estaba abajo decía: ¡Yo no te hago nada, Mateo!

Duró como quince días el enfermo. Temblaba y no le servía ningún remedio. Y como había guerra, no curaban los curanderos. Así murió el carrancista. (Horcasitas, 1968, 123).

Personas de las que ya había hablado doña Luz aparecen de repente una vez más en sus relatos. Tal es el caso del padre Juan de Polo, el cura al que no quería el médico Basurto. Éste, aprovechando lo que ocurría, denunció como enemigo al viejo sacerdote.

Basurto se unió a los carrancistas y les dijo, ¡agarran al sacerdote!

Y así se le hizo. Al padre lo agarraron, le abrieron las plantas de los pies y así lo hicieron caminar. (Horcasitas, 1968, 127).

Páginas enteras describen otras muchas atrocidades de los carrancistas. La palabra de doña Luz adquiere un acento épico cuando recuerda que los milpaltenses no pudieron resistir un día más en su pueblo. Muchos de sus hombres habían perdido la vida. Era necesario y urgente salir de allí. Un lejano eco puede tal vez percibirse en lo que describe respecto de lo que dejara dicho quienes contemplaron la caída de México-Tenochtitlan en los días de la Conquista.

Un día sacaron los carrancistas a los hombres de sus casas, a los niños de quince años, a los de doce o trece años, a los viejos, a los jovencitos, a los hombres fuertes, y los mataron a todos en el atrio de la iglesia.

Mataron a mi padre y a mis tíos... Los sacaron como a las seis de la mañana. Sólo una descarga echó la ametralladora. Así los mataron. (Horcasitas, 1968, 135).

Las mujeres viudas, las ancianas, los niños y unos cuantos hombres sobrevivientes emprendieron entonces el éxodo. Marchaban a pie, así

lo recuerda ella, iban con rumbo a la ciudad de México. No conocían allí a nadie que pudiera darles hospedaje.

La vida en la ciudad fue muy dura. Trabajaban como sirvientes y poco era lo que recibían en pago. Buscaban en las afueras alguna leña y luego la vendían. A tanta desgracia se sumó un día la noticia desgarradora:

Quando se fueron los soldados a la tierra fría, dejaron sólo a Zapata en el cerro del Jilguero, y se dice que Zapata fue engañado. Fue un general llamado Amaro el que engañó a Zapata. Dijo: Ya vine a unirme con ustedes. Ya no soy carrancista. ¡Hoy soy zapatista!

Zapata estaba muy confiado. Creyó a Amaro y se unió a ellos como si fuese un soldado. Y luego Amaro mató a Zapata. (Horcasitas, 1968, 145-147).

Si fue o no el general Joaquín Amaro —en realidad fue otro— esto no le importaba a doña Luz. Lo terrible era que quienquiera que fuese, *omitic in Zapata*, “él mató a Zapata”.

La facundia de la que Fernando siempre consideró como “su informante indígena” hizo posibles páginas y páginas. Recordaba ella el fin de la Revolución. Pasados cuatro años, los milpaltenses decidieron regresar a su pueblo. En él, las tierras de cultivo, las milpas, según con sus ojos lo contempló, se habían convertido en bosques. Como todo había quedado abandonado, se decía que los fantasmas se habían adueñado del pueblo.

Doña Luz vuelve a hablar, una y otra vez, acerca de la educación en la escuela y de sus deseos de ser maestra. Así un día los de su pueblo podrán llegar a ser licenciados, hombres de negocios, profesores, sacerdotes y aun gobernantes. Desde niña, así lo decía, quería aprender: “mi madre me platicó cómo yo lloraba porque quería entrar en la escuela; todavía no había muchos profesores... Lloraba mucho porque quería saber lo que decían los papeles, los escritos...”

Tal vez, por eso, en una de las páginas en que se conservan sus palabras acerca del regreso a Milpa Alta, entonces sólo habitada por fantasmas, expresó que, con el paso del tiempo “de nuevo trabajan los hombres del pueblo. Tienen hijos licenciados, maestros y sacerdotes. Ya abrieron los ojos”. A esto que refiere con fruición, tan sólo añade: “Aquí terminan mis palabras sobre Milpa Alta, el pueblo entre los cerros, entre el Teuhtli y el Cuauhtzin, entre México y Tepoztlán”. (Horcasitas, 1968, 151).

Esto y mucho más es lo que pude leer en los papeles que me prestó Fernando Horcasitas. Léí lo que doña Luz había dicho en náhuatl y

también cómo lo había traducido Fernando al español. Esa fue mi primera lectura de los relatos de doña Luz. Al principio mi lectura estaba muy cerca de la que había hecho Fernando. Se trataba de textos "de su informante indígena", útiles para sus cursos de náhuatl. Pero después se me ocurrió que podían leerse, comprenderse, de otra forma muy distinta.

¿Tan sólo material para un curso de náhuatl?

Tuve conmigo un par de semanas los papeles portadores de la palabra de doña Luz. Después de leerlos y releerlos, hablé con Fernando Horcasitas. Le dije lo que pensaba. Gracias a él, doña Luz había logrado lo que siempre estuvo anhelando. Había sido maestra, pero sobre todo maestra de la palabra. No pocos creadores de lo que llamamos literatura, en vez de escribirla con su mano, la habían dictado. Eso es lo que doña Luz había hecho. Se la había invitado como "informante", pero ella, a lo largo de muchas tardes, sentada y con su mirada dulce daba salida a sus recuerdos. Memoria del corazón eran sus relatos. Hablaba de sí misma, pero como dejándose siempre en la penumbra. Salía de ella cuando el tema volvía a ser la escuela donde había estudiado con su deseo de saber para poder ser un día maestra.

Con su palabra iba iluminando lo que había sido la vida de una comunidad náhuatl, muy cercana a la capital del país, pero en la que perduraban no sólo la lengua indígena sino también muchas tradiciones ancestrales. Cuadros magníficos, henchidos de vida, fue recreando como el de lo que ocurría en su escuela, los quehaceres y trabajos de hombres y mujeres, la peregrinación al Santuario del Santo Señor de Chalma, los festejos del Centenario, la entrada de Emiliano Zapata a Milpa Alta, la matanza perpetrada por los carrancistas, la huida general y, por fin, el regreso al pueblo en el que ya sólo había fantasmas.

Producción literaria, en ocasiones magistral, testimonio de gran fuerza sobre un pasado contrastante y al final terrible, la paz del pequeño pueblo trastocada por la Revolución, enfrentamientos, pánico, sufrimiento y agonía. Figuras que parecerían irreconciliables aparecen en el recuerdo como buenas y admirables: nada menos que "nuestro padrecito, Porfirio Díaz" y "Emiliano Zapata, el primer gran hombre que nos habló en náhuatl". La Revolución contemplada, narrada desde la perspectiva sin pretensiones de una mujer indígena. Memoria Náhuatl de Milpa Alta, de Porfirio Díaz a Zapata, eso era lo que Fernando Horcasitas había copiado en esos papeles.

Convinimos él y yo que los relatos de doña Luz merecían esta forma de lectura. Como tales, debían ser publicados. Ya teníamos el título que

había que darles. La Universidad Nacional, nuestro Instituto de Investigaciones Históricas los iba a difundir en edición bilingüe náhuatl-español. El grabador Alberto Beltrán, enriquecería la palabra con la imagen, como en los viejos códices de Mesoamérica.

Así se hizo. A petición de Fernando escribí un prólogo. Él redactó la introducción. En ella señaló que, al publicar esta *Memoria Náhuatl de Milpa Alta*, buscaba tres fines. El primero era ofrecer los relatos de una mujer nahua acerca de lo que fueron para ella los últimos años del régimen de Porfirio Díaz y luego los de la Revolución, lo que vio, oyó y sintió de Emiliano Zapata, sus hombres y sus enemigos, los carrancistas. Expresamente notó Fernando que “no se busca presentar datos históricos exactos, ya que “la informante” se interesaba poco en fechas precisas; le interesaban los acontecimientos y sus consecuencias, ante todo en su pueblo”. (Horcasitas, 1968, 11).

Como segundo objetivo señaló luego que quería despertar el deseo de rescatar otras expresiones semejantes, puesto que “nunca se ha publicado un relato autobiográfico en lengua nativa de un indígena que haya vivido en esa época”, la de la Revolución. Y dio ejemplos de lo que pensaba: “¿Cómo afectó la Revolución al pueblo otomí, escondido entre los nopales y mezquites del desierto del Mezquital? ¿Qué supo el tarahumara de Madero, Villa y de Pershing? Los yaquis que vinieron con el movimiento carrancista, ¿qué tendrían que contar?”. (Horcasitas, 1968, 11).

No pudiendo olvidar Fernando su propósito inicial, añadió que “el tercer fin de estas páginas es proporcionar al estudiante del náhuatl moderno... una serie de textos, material relativamente sencillo con traducción al castellano adjunta.” (Horcasitas, 1968, 12).

En 1968 se publicó el libro, *De Porfirio Díaz a Zapata. Memoria Náhuatl de Milpa Alta*. Corrió él con buena estrella. Varias reimpressiones ha tenido y asimismo apareció luego en inglés, publicado en 1972 por la Universidad de Oklahoma.

Das lecturas críticas de la palabra de doña Luz

No todas las reacciones y comentarios fueron, sin embargo, halagüeños. Comenzaré con uno que, aunque acertado en buena parte, le causó enorme disgusto a Fernando. Éste, que no se había liberado de la idea de que doña Luz Jiménez había sido por encima de todo “su informante”, al publicar el libro hizo poner en la portada simplemente su nombre. En el interior añadió como explicación: “Recopilación y traducción de Fernando Horcasitas”.

No se reparó en esto y así salió el libro. Pues bien, el periodista e historiador Gastón García Cantú que lo leyó y quedó impresionado por la fuerza de expresión, lo apacible unas veces y otras lo terriblemente dramático de los relatos, hizo dura crítica de Fernando. En ella lo acusó de sacar bajo su nombre lo que en realidad era producción literaria, testimonio hondamente humano de Luz Jiménez. A juicio de García Cantú era el nombre de ésta el que debió aparecer en la portada del libro. Fernando Horcasitas, el antropólogo que, según García Cantú desdeñosamente había calificado a la verdadera autora de "su informante", había fungido como un escribano, un recopilador que publica la obra ajena, sin haber obtenido autorización de aquélla a quien pertenecía.

No contestó Fernando a la crítica. Ésta en realidad había venido a corroborar que la lectura de esos relatos estaba siendo ya otra. No se habían leído "los textos" dictados por una "informante" para un empleo didáctico. El acercamiento había sido a la expresión que daba vida a la memoria de un pueblo, recuerdo y creación a la vez de una maestra de la palabra. El viejo concepto del "informante", tan en boga entre los antropólogos de la época, comenzaba ya a ponerse en entredicho o al menos a quedar sujeto a formas de uso en las que se precisaran sus connotaciones.

La otra lectura, también crítica, en el fondo reveló cierta ingenuidad. Ya Horcasitas había señalado en su introducción que:

el sistema seguido para dictar el texto [como lo comunicó doña Luz] es algo diferente de la manera como aparece en esta publicación. El investigador lo ha situado por su orden cronológico, y es suya la puntuación y la distribución de los párrafos. (Horcasitas, 1968, 15).

De esto precisamente, de las modificaciones que pudo introducir el que transcribió los relatos, se derivó la crítica. Así como Horcasitas había sido acusado de hacerse pasar como autor de lo que no era suyo, ahora, por el contrario, se le achacaba haber alterado lo que debió dejar en el orden y tal como había sido relatado.

Complemento de esta crítica fue la de tener por inverosímil que una misma persona pudiera mostrar respeto y admiración a figuras tan opuestas como Porfirio Díaz y Emiliano Zapata. A ello debía añadirse, lo que se tuvo como "imprecisión histórica" y aun manifiesto error. Una muestra sería el caso de afirmar que fue el general Joaquín Amaro el que dio muerte a Zapata.

Horcasitas se había adelantado a una y otra objeciones. Señaló que, al publicar los relatos de doña Luz, "no se busca presentar datos his-

tóricos exactos”, sino “mostrar su punto de vista”. Lo que el crítico pudo tener como “arreglo” arbitrario de los materiales copiados, fue en realidad situar, como Fernando lo dice en su introducción, “por su orden cronológico” los relatos que en distintas ocasiones doña Luz iba refiriendo.

En fin, no es mi propósito “defender” la autenticidad de la palabra que publicó Fernando atribuyéndola siempre a doña Luz. Recordaré que a fray Bernardino de Sahagún, al dar a conocer a otros frailes los *huehuetlahtolli*, testimonios de la antigua palabra, los relatos nahuas acerca de la Conquista y otros textos, hubo algunos que dijeron que todo eso eran “ficciones y mentiras”, a lo cual Sahagún simplemente respondió que “no cabe en entendimiento humano el fingirlo ni hombre viviente pudiera fingir el lenguaje que en él está. Y todos los indios entendidos, si fueren preguntados, afirmarán que este lenguaje es el propio de sus antepasados y obras que ellos hacían”. (Sahagún, 1984, I, 305-306).

La respuesta es aplicable a las palabras de doña Luz. Otras cuestiones muy distintas cabe, en cambio, plantearse: ¿ha habido alguna forma de lectura que pueda describirse como hecha por gentes nahuas de Milpa Alta? ¿Se han interesado ellas por los relatos de doña Luz Jiménez? ¿Qué piensan acerca de éstos?

¿Una memoria de la propia identidad?

Desde hace ya más de diez años han concurrido al Seminario de Cultura Náhuatl a mi cargo en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional varias personas oriundas de Milpa Alta. Con antecedentes de maestros normalistas se propusieron conocer gramatical y literariamente la lengua que tienen como materna, el náhuatl. Varios de ellos, como Librado Silva Galeana y Francisco Morales, lo han logrado de un modo admirable. Escriben hoy poesía y narrativa en náhuatl y con estilos en que se conjuga la vieja herencia y la nueva inspiración. A través de ellos he establecido relación con buen número de milpaltenses, tanto de la cabecera de esa Delegación administrativa como en particular del pueblo de Santa Ana Tlacotenco.

He podido comprobar así que perdura vigoroso entre ellos el náhuatl en una variante muy cercana a la forma antigua o clásica. Diríamos que muchos de ellos lo hablan igual o aún mejor que doña Luz Jiménez.

Entre otras cosas, como labor propia del Seminario, se han acercado a los *Huehuetlahtolli*, los *Cantares Mexicanos*, varios anales y

diversas formas de narración de la antigua tradición náhuatl. Han leído además en privado y en ocasiones reunidos para disfrute de muchos, los *Cuentos en náhuatl de doña Luz Jiménez* (1979). Pero de modo especial les ha interesado la *Memoria náhuatl de Milpa Alta*. Muchas veces me lo han comentado. Dicen que habían escuchado de sus padres y abuelos recordaciones muy parecidas. Incluso afirman que han participado en experiencias como las que allí se describen, entre otras en la recolección de hongos, los trabajos de la siembra, las peregrinaciones al Santuario de Chalma y las fiestas de Santa Marta.

⁴ Cuando les han leído a los ancianos esos relatos en el náhuatl de doña Luz, sobre todo los que hablan de la Revolución, ellos los comentan y aún expresan añadidos. La lectura ha sido revivir la memoria de lo que fue su pueblo, lo que ocurrió en él, lo que eran sus gentes, sus maneras de vida, sus tradiciones. Es —así lo dicen— como ver en un espejo algo de uno mismo y reencontrarse.

La lectura que han hecho y continúan haciendo no pocos milpaltenses de estos relatos, sólo ellos la pueden practicar. Lo que dejó dicho doña Luz conlleva su historia, diríamos que allí tienen lo que muy pocos otros pueblos indígenas poseen. Para saber más acerca de sí mismos, pensar y enriquecer la memoria de lo que ha sido y ver lo que son ahora, estos relatos han venido a ser algo así como su Biblia. Cuando Horcasitas copió esos “textos” ciertamente no imaginó que con ellos iba a reafirmar la identidad de un pueblo.

Un puente entre la antigua y la nueva palabra

Para los participantes de estirpe náhuatl en el Seminario de Cultura Náhuatl, los milpaltenses y los de otras procedencias —las huastecas veracruzana e hidalguense, la región de Xalitla en Guerrero y varios lugares del estado de Puebla— la lectura de la palabra de doña Luz, les aportó asimismo otra forma de significación. Habían leído algunos de ellos transcripciones de cuentos y canciones por varios folcloristas y etnólogos. También habían escuchado en sus pueblos composiciones parecidas. Sabían que eran como un rescoldo, lo que aún quedaba de su fuego con el que antes su gente había podido alumbrarse y calentarse un poco.

A sus ojos, los relatos de doña Luz eran más que eso. Es cierto que en ellos afloraba también de varios modos la antigua tradición pero además eran portadores de recuerdos bien definidos, reflexión y conciencia del propio ser, el de una persona y el de la comunidad a la que pertenecía. Eran producción literaria en el más pleno sentido de la palabra:

autobiografía en la que a la vez todo un pueblo se torna presente, imagen viviente de sus costumbres, anhelos y sufrimientos, narrativa histórica, prosa que se desliza apacible pero en ocasiones se encrespa y resuena como un trueno, como un drama.

Estos hombres y mujeres de estirpe náhuatl —varios de ellos escritores, creadores del *Yancuic Tlahtolli*, la Nueva Palabra, se percataron asimismo que los relatos de doña Luz, así como diferían de los cuentos y tradiciones populares y crónicas, también se habían producido de manera distinta a la de su propia narrativa y poesía, las que ellos mismos estaban escribiendo. La palabra de doña Luz había brotado en forma oral, había sido como una enseñanza, una respuesta, que se daba al que quería saber. Doña Luz no pensaba que estaba escribiendo. No imaginó tampoco que sus relatos integrarían un libro. Hablaba y, posesionada de su papel, al recordar su propio pasado y el de su pueblo, comunicaba, enseñaba eso que ella conocía. Se había convertido así, casi sin sentirlo, en lo que siempre había querido ser, una maestra.

Sus relatos, no ya de informante pues fue mucho más que eso, vinieron a tender un puente entre la antigua palabra, la de la literatura que habían creado sus ancestros y el *Yancuic tlahtolli*, Nueva Palabra, que varios años después de la muerte de doña Luz, empezó a ser producida por modernos *tlahcuilos*, escritores decididos a no dejar perecer a su lengua, fortaleciéndola con el renacer de su nueva literatura. Acercarse así a los relatos de doña Luz ha sido otra forma de lectura. Se leen, aprecian y aun estudian por lo que expresan y son en sí mismos y también como anticipo y primicia de la Nueva Palabra.

Decía doña Luz, hablando de los tiempos de su padre y de su madre, “en esa época, no como ahora, nadie se avergonzaba de hablar el mexicano” (Horcasitas, 1968, 21). Mucho le hubiera agradado saber que treinta o más años después de que expresó eso, hay ya muchos que no sólo no se avergüenzan de hablar náhuatl sino que lo cultivan, conocen los relatos que ella nos dejó y son, de nueva cuenta, forjadores de cantos, maestros de la palabra.

Relatos que seguirán teniendo otras lecturas

La palabra de doña Luz continúa difundiéndose en náhuatl, español e inglés. Sus dos libros (Horcasitas, 1968 y 1979) se reimprimen una y otra vez. Gentes nahuas y de otros orígenes los disfrutan. Encuentran en ellos una perspectiva que sitúa de modo diferente lo que fueron los tiempos y las obras de Porfirio Díaz y Justo Sierra; y asimismo los de la Revolución, con Emiliano Zapata y los carrancistas.

Correspondió a doña Luz ser portadora de la palabra de un pueblo que se creía ya silenciado para siempre, “los indios”, los nahuas. No hizo ella otra cosa sino una recordación de acontecimientos que vivió y sacudieron a su comunidad y a México entero. Y lo hizo a su modo, sin pretensiones literarias. Con llaneza exponía su verdad, la de “esos indios” que muchos seguían teniendo por torpes, perezosos e ignaros. En esto está su mérito y el valor de sus relatos.

Montañas, bosques, manantiales y ríos, sementeras y animales, todo cobra vida en su palabra. Los describe sabiendo que, sin ellos, no habría existir humano. Le preocupan, una y otra vez, su propio destino, el de su hija y sus nietos, el de su gente, el de México. Habla de las cosas humanas y de las cosas divinas. Cree en una providencia: *Toteohtahtzin Chalma, Tonantzin Guadalupe*, “Nuestro padrecito divino de Chalma, Nuestra Madrecita de Guadalupe” (Horcasitas, 1968, 58-59).

¿Podría decirse que, tomando todo esto en cuenta, se lograría “una lectura justa o la mejor” de doña Luz Jiménez? La pregunta carece de sentido. Ya he descrito varias lecturas diferentes, de entre las que tengo conocimiento. Me atreveré a afirmar algo que presupondría otra lectura que parecería a algunos fingida o pretendida captación de lo que ellos no perciben. Dicha lectura es la que vería un clásico en ciernes, o simplemente un clásico, en la narrativa de doña Luz. Tal persuasión llevaría a pensar que su palabra habrá de perdurar en el conjunto de las creaciones literarias nahuas. Éstas incluyen producciones tan bien logradas como los veinte himnos a los dioses, la obra poética de Nezahualcóyotl y de otros antiguos forjadores de cantos, los *huehuetlahtolli*, testimonios de la antigua palabra, la narrativa épica que integra la *Visión de los vencidos*. En el más amplio contexto de la literatura náhuatl los relatos de doña Luz aparecen como expresión tardía, casi fortuitamente lograda, pero de gran fuerza, precursora del renacer de la palabra en náhuatl.

Si de verdad estamos ante una obra clásica, tendrá ella otras, quizá muchas, formas de lectura. Por ahora sabemos de cierto que con ella la idea de que podía renacer una literatura indígena, personal y rica en significaciones propias, se convirtió en realidad. Consta asimismo que en ella han contemplado algo de sí mismos quienes hoy reafirman su identidad y escriben poesía y narrativa en náhuatl.

Ironía nos parece y lo fue que ni doña Luz ni Fernando, cuando ella relataba y él transcribía, se percataran de que estaban dando vida a todo esto, memoria de un pueblo, creación literaria, presagio y anticipo palpable de la palabra que florecía una vez más. La recordación, memoria del corazón, tendió un puente hacia el presente y el futuro.

En el presente abren ya su corola las nuevas flores; en el futuro, ¿seguirá habiendo nuevas creaciones? Sabemos al menos que cada día son más numerosos los escritores en náhuatl y en otras de las antiguas lenguas de Mesoamérica.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- HORCASITAS, Fernando, *De Porfirio Díaz a Zapata. Memoria Náhuatl de*
1968 *Milpa Alta*. Recopilación y traducción de... Nota preliminar de Miguel León-Portilla. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México.
- 1972 *Life and Death in Milpa Alta. A Nahuatl Chronicle of Díaz and Zapata*. From the Nahuatl Recollections of Doña Luz Jiménez. Foreword by Miguel León-Portilla. University of Oklahoma Press. Norman.
- HORCASITAS, Fernando, y Sara O. DE FORD, *Los cuentos en náhuatl de doña*
1979 *Luz Jiménez*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.
- SAHAGÚN, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva Es-*
1989 *paña*, 2 v., introducción, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Alianza Editorial Mexicana, México.

TEOTLACXOCHITL
FLOR DEL ATARDECER

José Antonio Χοκογοτσίη *

* Seudónimo de Natalio Hernández Hernández.

TEOTLACXOCHITL

Nitetahtsi, nicoltsin. Miac xihuitl nopanpanotoc. Hueyi ohtli ninehnen-toc. Miac tonati niquitac tlanextli ihuan teotlaquilti. Quemaya nichocac ihuan quemaya noihqui niyolpahqui: nihuetscac chichahuac. Nitequitic ica nochi noyolchichualis ihuan ica miac noyolpaquilis. Melahuac nitlaihyohui ihuan noihqui niseli miac tlacamatilis. Axcan, naman, teotlaquilti ipan nonemilis. Noxochi pilini, huaqui. Seyoc cualtsin xochitl cueponi noyoltipa, noyolihtic. Noyuhqui melahuac ocsequin yancuic xochimeh cuepontihualahui, yolitih, nesih. Mostla, noso huiptla xochiohuase, oncas yancuic xochitl, yancuic xochipilmeh. Ihuan icon amo quema tlamis xochimecayotl ihuan tlacamecayotl. Tehuan, tohuan-ti tiyasque, timihmiquisqueh; topilhuan, toconeahuan mocahuasqueh.

Teotlaquilti ninemi, teotlaxochitl mocuepa nonemilis. Ihuan ica yehuan amo nimocuesohua ipampa mocahuas nican tlaltipac tocuicatl, toitalos, totoca: toilnamiquilis.

FLOR DEL ATARDECER

Me he vuelto viejo, un anciano. He cargado muchos años. Un largo camino he transitado. Llevo contemplando muchos amaneceres y atardeceres. Algunas veces he llorado y otras veces mi corazón se ha desbordado de alegría; he reído a carcajadas. Trabajé con toda la fuerza de mi corazón; con una gran alegría. Ciertamente he sufrido, también recibí favores y reconocimientos. Ahora, atardece en mi existencia. Se marchitan mis flores. Otra nueva flor brota en mi interior, en lo más profundo de mi corazón. También otras flores nacen en la tierra, brotan. Mañana o pasado, habrá nuevas flores, nuevos príncipes de las flores. Y así, jamás acabará la sarta de flores, el linaje. Nosotros nos iremos, moriremos; nuestros príncipes, nuestros hijos, permanecerán en la tierra.

Camino en el atardecer. En flor del atardecer se ha tornado mi vida. Aún así, no me entristezco, porque en la tierra quedarán nuestros cantos, nuestras flores, nuestra imagen, nuestro nombre: ¡el recuerdo!

ALGUNAS PUBLICACIONES SOBRE LENGUA Y LITERATURA NAHUAS

ASCENSIÓN H. DE LEÓN-PORTILLA

Como en los volúmenes anteriores, doy noticia con breve comentario de algunas publicaciones recientemente aparecidas relacionadas con la lengua y literatura nahuas. Las he distribuido en los ocho rubros que siguen.

Artes, gramáticas y vocabularios

GEOFFROY RIVAS, Pedro, *La lengua Salvadoreña*, San Salvador, Ministerio de Educación, Dirección de Publicaciones, 1978, 134 p.

Incluye una nota editorial y los siguientes apartados: i Orígenes (de la variante salvadoreña del español); ii Evolución; iii El español de América; iv Las zonas marginales; v La lengua náhuat (es decir la hablada en El Salvador); vi Nahuatización del español; vii Cambios semánticos; viii Palabras comodines y ix Acentuación. A continuación se ofrece un amplio "Lexicon" que incluye, de modo especial, los que se describen como "centroamericanismos", en particular los numerosos nahuatismos de uso corriente en el español salvadoreño.

GUERRA, fray Joan, *Arte de la lengua mexicana según acostumbran hablar los indios del Obispado de Guadalajara, parte del de Guadiana y del de Mechoacan*. Edición facsímil de la de 1692 hecha por la Viuda de Francisco Rodríguez Lupercio Preliminar de José Luis Martínez. Prólogo de Miguel León-Portilla, Guadalajara, Patrimonio Cultural de Occidente, 1992, 14 p., sin numerar + 14 de preliminares + 62 p. recto y vuelto + 2 de Apéndice.

Reproducción facsimilar de la primera edición del *Arte* del franciscano fray Juan Guerra. Dividida en cinco libros, el autor sólo des-

arrolla el contenido de dos de ellos, como se verá: el primero, trata de las declinaciones de los nombres y pronombres y de las conjugaciones de los verbos; el segundo, dice Guerra, “se passa en blanco porque este idioma no tiene géneros ni pretéritos”, el tercero contiene el estudio de las ocho partes de la oración; el cuarto, vuelve a decir Guerra, “se passa en blanco pues el nombre en este idioma es indeclinable y por tanto ¿de dónde le ha de venir sintaxis?”. En lugar de la sintaxis, ofrece un vocabulario de nombres, verbos y adverbios con su traducción al español. Y por último, elimina el libro quinto que debería tratar de la cantidad de las sílabas y de sus acentos porque, dice él, “incluirlo sería obscurecer a los principiantes la claridad de este arte”. Termina el autor su obra con una “Instrucción breve para administrar los sacramentos en mexicano, latín y castellano”. En el “Apéndice”, Carlos Eduardo Gutiérrez Arce justifica la publicación de esta obra, conmemorativa de cuatro efemérides: los cuatrocientos cincuenta años de la fundación de Guadalajara; el V Centenario del Encuentro de Dos Mundos; el medio milenio de la publicación de la Gramática de Nebrija y los trescientos años de la edición *princeps* del Arte de Guerra.

HERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, Delfino, *Ma tillahtocah nahuatl. Método para aprender el náhuatl*, México-Tenochtitlan, 1991-1992, 3 v.

Conjunto de tres volúmenes concebidos para hablar náhuatl moderno muy apegado al clásico y para traducir este último. Cada uno de los volúmenes está diseñado para seguir los estudios de un curso.

El primero, de 104 páginas, se distribuye en cinco capítulos a los que el autor denomina módulos. En todos ellos deja ver su preocupación porque el estudiante adquiera un gran vocabulario. Las partes de la oración son explicadas en cada uno de los módulos. En general se mantienen los nombres tradicionales de las categorías gramaticales con algunas novedades como es la presencia del “presente progresivo”, tiempo típico de la gramática inglesa. Parte importante son los ejercicios destinados a introducir al alumno en la técnica de la traducción. Algunos de éstos son textos clásicos como los que versan sobre los artistas del México antiguo. Aunque no se dice, están sacado del *Códice Florentino*.

El segundo volumen, de 147 páginas, se centra en el estudio de las partes de la oración. Está distribuido en dos secciones. En la primera, el autor describe las partes de la oración en especial el verbo, al cual dedica gran atención. La segunda parte, muy breve, incluye un glo-

sario de adjetivos dispuestos en orden alfabético, un glosario de verbos, igualmente dispuesto en orden alfabético y un apartado sobre "características del verbo náhuatl en tiempo pasado".

El tercer volumen, 121 páginas, es el texto final que completa este curso en tres tomos. Según expresa el autor en la "Presentación", la finalidad principal de él es lograr que el alumno domine el arte de la traducción. Por ello la mayor parte del volumen está integrada por textos nahuas, antiguos y modernos. Muchos de los textos están acompañados de ejercicios acerca de los que Delfino Hernández elabora una serie de preguntas y de comentarios.

SULLIVAN, Thelma D., *Compendio de la gramática Náhuatl*. Prefacio de Miguel León-Portilla, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1992, 382 p. [Serie Cultura Náhuatl. Monografías, 18].

Por tercera vez se imprime esta obra de Thelma Sullivan que apareció en 1976. Rasgo importante de destacar es, ante todo, la amplia temática que en ella se abarca. Como "Introducción", la autora antepone un capítulo en el que describe las características propias de la naturaleza del náhuatl tales como su particular estructura, tan diferente de las lenguas indoeuropeas, su fonética, su escritura y la estilística que aparece en su literatura. Veinte son los capítulos que conforman la obra; en ellos la investigadora analiza detalladamente y con mucha claridad cada una de las partes de la oración en especial los verbos y los sustantivos verbales. También el sistema de composición y derivación. El capítulo final es una recopilación de metáforas sacadas del libro VI del *Códice Florentino*. La obra incluye numerosos ejemplos tomados de la *Historia General* de Bernardino de Sahagún, concretamente de los Códices de Madrid y de Florencia.

Estudios de índole lingüística

FLORES FARFÁN, José Antonio, *Sociolingüística del náhuatl. Conservación y cambio de la lengua mexicana en el alto Balsas*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1992, 135 p., 2 mapas [Colección Miguel Othón de Mendizábal].

Estudio de las interacciones derivadas del contacto de dos lenguas —náhuatl y español— en el ámbito de la vida cotidiana de las co-

comunidades de la región de Xalitla, Guerrero. El autor fija su atención en el lenguaje usado en las conversaciones que espontáneamente surgen al comunicarse los hablantes de la región citada, la mayoría de ellos bilingües. Resalta las interferencias lingüísticas y sus efectos tanto en el castellano como en el náhuatl. La obra está redactada desde las perspectivas de las modernas teorías lingüísticas, tales como las expuestas por Roman Jakobson, Morris Halle, John Searle, Uriel Weinreich y Jürgen Habermas.

LASTRA DE SUÁREZ, Yolanda, "Las áreas dialectales del náhuatl moderno", en *Primer encuentro nahua: los nahuas de hoy*. Coordinadora Dora Sierra Carrillo, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1989, p. 137-154.

Es este trabajo como un resumen del magno proyecto de estudio de áreas dialectales del náhuatl llevado a cabo por Yolanda Lastra y que cuajó en la publicación titulada *Las áreas dialectales del náhuatl moderno*, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1986. Aquí la autora hace una descripción pormenorizada de la génesis y diseño del proyecto encaminado a detectar con la mayor nitidez posible las áreas dialectales del náhuatl moderno. Describe el método empleado, la labor de los encuestadores y la suya propia como redactora de los materiales reunidos en el trabajo de campo. La investigación se centró en el estudio de las diferencias fonológicas, léxicas y morfosintácticas de 431 palabras nahuas según la norma de 92 comunidades cuyos nombres se especifican en el "Apéndice". Como principal término de comparación se tuvo en cuenta el Vocabulario de Molina. En la conclusión Yolanda Lastra sin llegar a definir áreas concretas, esboza tres grandes zonas y, dentro de ellas, varias subzonas.

LEÓN-PORTILLA, Miguel, "Nahuatlismos en el castellano de España I", *Boletín de la Academia Mexicana*, México, enero-junio de 1981, v. I, n. 1, p. 23-36. "Nahuatlismos en el castellano de España II", *Boletín de la Academia Mexicana*, julio-diciembre de 1981, v. I, n. 2, p. 109-126.

En dos entregas se presenta este estudio de los vocablos de origen mexicano vigentes en el habla culta o popular de España. Como introducción hace el autor una recordación de las investigaciones que existen

acerca de este tema. A continuación da paso a la cuestión central del artículo es decir el análisis de veinticinco nahuatlismos distribuidos en siete categorías y tratados desde una perspectiva diacrónica, de tal manera que comienza con los vocablos de origen náhuatl que aparecen en las *Cartas de Relación* de Cortés y termina con aquellos de muy reciente introducción como *chicle* o *ahuacate*. De cada uno de ellos ofrece su etimología y su uso en obras de carácter histórico, botánico, etcétera.

LEÓN-PORTILLA, Miguel, "Tres breves comentarios", *Cuadernos Americanos*, nueva época, México, UNAM, 1992, n. 33, p. 157-161.

Respuesta al artículo de Alfredo López Austin aparecido en este mismo número titulado "Cuerpos y rostros". León-Portilla explica la carga polisémica del difrasismo *ixtli*, *yollotl* y ahonda en el étimo de estas dos palabras para sustentar su traducción como "rostro, corazón". Resalta que este difrasismo existe también en otras lenguas mesoamericanas como el maya-yucateco y el maya-chontal.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, "Cuerpos y rostros", *Cuadernos Americanos*, nueva época, México, UNAM, 1992, n. 33, p. 146-156.

Respuesta a una reseña de Miguel León-Portilla al libro de Amós Segala titulado "¿Una nueva aportación sobre literatura náhuatl... " aparecida en *Cuadernos Americanos*, 1991, n. 27. En ella, López Austin ofrece su interpretación del difrasismo *ixtli*, *yollotl* como "ojo, corazón... Aduce razones de índole lingüística y filológica para argumentar en pro de su tesis y analiza el significado de varios vocablos nahuas cercanos o derivados del citado difrasismo.

MANRIQUE CASTAÑEDA, Leonardo, "La historia del idioma de los mexicanos y sus congéneres", en *Primer encuentro nahua: los nahuas de hoy*. Coordinadora Dora Sierra Carrillo, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1989, p. 13-26.

Síntesis de la historia del yuto-azteca y de cómo se fue conociendo el parentesco entre las lenguas que lo integran. Manrique toma como punto de referencia la clasificación de Wick R. Miller (1981) y a partir de ella distingue cinco ramas y varias subramas en el citado tronco lingüístico. Se fija en la rama meridional y dentro de ésta, en las

subramas sonorenses y nahuatlana. En la nahuatlana distingue tres variantes, pochuteca, pipil y náhuatl, según los estudios de Benjamín Whorf y Yclanda Lastra de Suárez. De cada una de estas variantes ofrece datos y fechas que ayudan a comprender la historia de la lengua que habló Nezahualcóyotl.

“Sobre la grafía de la palabra México. Selección de textos por José Luis Martínez”, *Boletín de la Academia Mexicana*, México, enero-junio de 1981, v. 1, n. 1, p. 67-81; “Sobre la grafía de la palabra México”. *Boletín de la Academia Mexicana*, México, julio-diciembre de 1981, v. 1, n. 2, p. 129-152.

Dos entregas en las que José Luis Martínez hace una selección de trabajos acerca de la escritura y el significado etimológico de la palabra que se anuncia en el título. Los artículos se deben a los autores que a continuación se enumeran: fray Servando Teresa de Mier (*Escritos y memorias*, México, UNAM, 1945, p. 35-38); F. Flores y Gardea (*Miscelánea científico-literaria*, Orizaba, Imprenta del Hospicio, 1988, p. 1-12); Manuel G. Revilla (*En pro del casticismo*, México, Andrés Botas e hijo, 1917, p. 41-48); Victoriano Salado Álvarez (*Minucias del lenguaje*, México, Secretaría de Educación Pública, 1957, p. 179-181); Rafael Ángel de la Peña (*Gramática teórica y práctica de la lengua castellana*, México, Herrero Hermanos, 1900, p. 551-553); Miguel de Unamuno (*Algunas consideraciones sobre la literatura hispanoamericana*, Buenos Aires, Espasa Calpe, Colección Austral, 1947, p. 96); Alfonso Reyes (*Obras completas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1956, t. iv, p. 279 y 285 y *A lápiz*, México, Editorial Stylo, 1947, p. 86-93); y Gutierre Tibon (*Divertimentos lingüísticos de Gog y Magog*, Morelia, 1947, p. 115-136). Excepto Unamuno, todos los demás autores coinciden en defender el uso de la *x* y esgrimen razones históricas y lingüísticas en pro de dicho uso.

Textos clásicos y estudios de contenido filológico

ALVARADO TEZOSOMOC, Fernando, *Crónica mexicayotl*. Traducción directa del náhuatl por Adrián León, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1992, xxvii + 187 p. [Primera Serie Prehispánica, 3].

Paleografía del texto náhuatl y doble traducción al español (una literal y otra libre) del manuscrito conservado en la Biblioteca Nacio-

nal de París, Colección Aubin-Goupil, núm. 311. Adrián León utilizó una fotografía mandada hacer por Francisco del Paso y Troncoso en 1911 que se conserva en el Museo Nacional de Antropología. El manuscrito data de fines del siglo xvi o principios del xvii. En él, Tezozomoc, en forma de anales, relata la historia del pueblo mexicana desde su salida de Aztlan hasta el año de 1578. Objetivo del autor es, desde la perspectiva de un noble mestizo, resaltar los hechos que dieron renombre a los mexicas y a su capital, Tenochtitlan, y asimismo destacar la importancia de los *tlatoani* y sus familias. Vale al pena subrayar el interés de Tezozomoc por enlazar el origen del pueblo mexicana con la historia universal cristiana. La presente edición es la tercera de esta crónica. Las dos anteriores, hechas también por el Instituto de Investigaciones Históricas son de 1949 y 1975.

CASTILLO, Cristóbal del, *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos e Historia de la conquista*. Traducción y estudio introductorio de Federico Navarrete Linares, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Proyecto Templo Mayor, 1991, 226 p. [Colección Divulgación].

Paleografía náhuatl y traducción al español, muy anotada, de las dos obras que se conocen de Cristóbal del Castillo. Ambas han llegado hasta nosotros incompletas gracias a una copia hecha por el padre Pichardo y se conservan en la Biblioteca Nacional de París, manuscrito núm. 263. En la *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos* se narran los acontecimientos desde la salida de Aztlan hasta el asentamiento en el Valle de México. La *Historia de la Conquista* narra no sólo la Conquista sino también la llegada de los franciscanos y su establecimiento en el convento de San Francisco. Termina con la descripción de un *tonalpohualli*. En el amplio "Estudio Introductorio", Federico Navarrete, además de indagar sobre la vida de Cristóbal del Castillo, ahonda en el esquema de sus Historias, y en el significado de aquellos que las protagonizan, hombres y dioses. Pondera los rasgos específicos del autor que hizo su tarea en forma aislada, es decir sin pertenecer a ningún grupo ni de frailes ni de nobles indígenas y resalta su capacidad para recrear un estilo propio.

Codex Chimalpopoca. The Text in Nahuatl with a Glossary and Grammatical Notes by John Bierhorts, Tucson, The University of Arizona Press, 1992, ix + 210 p.

Codex Chimalpopoca. History and Mythology of the Aztecs, Translated from the Nahuatl by John Bierhorts, Tucson, The Arizona University Press, 1992, viii + 238 p.

En dos volúmenes presenta Bierhorst la paleografía náhuatl y primera versión al inglés de dos de los manuscritos que forman el *Códice Chimalpopoca*. Son ellos *Los anales de Cuauhtitlán*, fechados en 1570 y *La leyenda de los Soles*, en 1558. En el primer volumen el editor dispone la paleografía y un amplio glosario de vocablos que no se encuentran en los diccionarios. En el segundo, la "Introducción", seguida de la traducción del *Códice* al inglés y otro glosario de concordancias entre los nombres propios y sus citas en el texto. En la "Introducción", Bierhorts expresa que para la edición presente ha tenido en cuenta la reproducción facsimilar hecha por Primo Feliciano Velázquez en 1945 y la paleografía de Walter Lehman de 1938. Ambos autores trabajaron con el texto conservado en el Museo de Antropología de México antes que desapareciera en 1949. Afirma también que se apoya en la copia existente en la Biblioteca Nacional de París hecha por Antonio de León y Gama. Respecto de la *Leyenda de los Soles* aclara que incluye la última hoja del manuscrito que estaba perdida y que Peter Tschohl encontró en 1989. Además de estos datos, el editor esboza la historia del *Códice* y hace una síntesis de su contenido y de los autores que se han ocupado de él.

CRUZ, Martín de la, *Libellus de medicinalibus indorum herbis. Manuscrito azteca de 1552*. Según traducción latina de Juan Badiano. Versión española con estudios y comentarios de diversos autores, México, Fondo de Cultura Económica e Instituto Mexicano del Seguro Social, 1991, 2 v., v. I, 69 folios, r. y v.; v. II, xx + 258 p.

En dos volúmenes se presenta esta nueva edición del *Códice Badiano* basada directamente en la de 1964, patrocinada por el Instituto Mexicano del Seguro Social. El primer volumen incluye el facsímil del escrito elaborado por Martín de la Cruz y Juan Badiano en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco en 1552. Dedicado a Francisco

de Mendoza, hijo del primer virrey de México es un herbario en el que se representan las plantas con sus nombres nahuas acompañadas cada una de ellas de un texto explicativo en latín.

El segundo volumen se abre con una "Presentación" a cargo del licenciado Carlos Salinas de Gortari en la que se ofrece al pueblo de México la edición del famoso herbario renacentista guardado en la Biblioteca del Museo de Antropología desde 1990, año en que fue donado por el Papa Juan Pablo II. A continuación se dispone la transcripción y traducción al español de los textos latinos acompañada de los ocho estudios monográficos de la edición citada de 1964. La "Introducción" corre a cargo de Ángel María Garibay. En ella explica el origen del manuscrito y cómo fue a parar a manos de Francisco Barberini en 1624, a la sazón nuncio en España durante el pontificado de su tío Urbano VIII. Por ello se conoce también con el nombre de *Manuscrito Barberini*. Garibay da a conocer además la historia de su descubrimiento hacia 1929 y las ediciones que se hicieron de él en inglés en 1939 y 1940.

La transcripción del latín y traducción al español es también de Ángel María Garibay. Los ocho capítulos de estudios y comentarios se deben a Alexandre Stols, Justino Fernández, Faustino Miranda, Javier Valdés, Rafael Martín del Campo, Manuel Maldonado-Koerdell, Germán Somolinos d'Ardois, Efrén C. del Pozo y Samuel Fastlicht.

La edición está enriquecida con tres "Apéndices" y seis "Índices". El primer "Apéndice", obra de Somolinos, es una bibliografía de copias, traslados y ediciones. Los otros dos están firmados por Garibay y versan sobre "Nombres nahuas en el Códice de la Cruz-Badiano. Sentido etimológico", y "Vocabulario de términos nahuas en el Manuscrito". Los "Índices" se refieren a términos botánicos, zoológicos, minerales, rocas, suelos, fósiles, materia médica y enfermedades.

CHIMALPAHIN CUAUHTEHUANITZIN, Domingo Francisco de San Antón Muñón, *Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan*. Estudio, paleografía, traducción, notas e índice analítico por Víctor M. Castillo F., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1991, XLIV + 157 + sigue la numeración de romanos hasta la p. LXVIII + 1 map. [Serie de Cultura Náhuatl. Fuentes: 9].

Paleografía náhuatl y traducción al castellano del manuscrito de Chimalpahin que se enuncia en el título. Es éste un texto inserto en

la *Segunda Relación*, la cual forma parte, a su vez, de las ocho *Relaciones* de Chimalpahin, conservadas en la Biblioteca Nacional de París, Colección de Manuscritos Mexicanos, núm. 74. Como se recordará las *Relaciones* están bajo el nombre de *Differentes histoires originales des Royaumes de Colhuacan, de Mexico et d'autres provinces depuis les premiers temps de la Gentilité jusqu'en 1591*, según el título que les dio Boturini. El *Memorial* se extiende del folio 15 r al 67 v. y está escrito en forma de anales. Su contenido versa sobre la historia de los colhuas y los mexicas desde el año 670 hasta el 1399 de nuestra era. En el "Estudio preliminar", Víctor M. Castillo ofrece una biografía de Domingo de San Antón y se preocupa por rastrear el ordenamiento que el propio autor dio a sus manuscritos. Proporciona datos sobre la elaboración de las *Relaciones*, especialmente de las cuatro primeras, y reconstruye la ordenación de algunas de ellas, incluido el *Memorial*. Para este último texto toma en cuenta las aportaciones de Walter Lehmann quien fue el primero que lo paleografió y tradujo al alemán en 1958.

DUBERNARD CHAUVEAU, Juan, *Códices de Cuernavaca y unos títulos de sus pueblos*. "Presentación" de Antonio Riva Palacio López; "Obligado" de Silvia Garza de González, México, Miguel Ángel Porrúa, 1991, 396 p., ils. + 10 maps.

Colección de textos del siglo xvi casi todos inéditos referentes a la historia de la villa de Cuernavaca y de su entorno. La mayoría está en náhuatl y español; unos pocos sólo en español. En la edición presente, Juan Dubernard los reproduce en facsímil según las copias que de ellos se conservan, casi todas del siglo xviii. Como introducción Dubernard ofrece una "Noticia del Padre José Antonio Pichardo" en la que pondera la labor de este famoso ilustrado de Cuernavaca, historiador, bibliógrafo y conservador de manuscritos antiguos. A continuación se describen los que están redactados en náhuatl.

Códice de la fundación de Cuernavaca llamado también Municipal. Conservado en la Biblioteca Nacional de París, fue publicado en su versión española en 1911 por Monseñor Plancarte y Navarrete. En la presente publicación se ofrece el facsímil del texto náhuatl, con su paleografía, así como la traducción al castellano que de él hizo el padre Pichardo, más una nueva versión castellana del propio Dubernard. El *Códice* relata los acontecimientos que siguieron a la conquista, especialmente la llegada de la nueva fe y la reorganización de la vida en los distintos barrios de la ciudad.

Códice de la reedificación de Cuernavaca. Texto facsimilar en náhuatl y español con sus respectivas paleografías. También fue copiado por el padre Pichardo y se conserva en la Biblioteca Nacional de París. Escrito por el noble José Axayacatzin, versa sobre el ordenamiento y reparto de tierras que hizo Cortés en cinco barrios de Cuernavaca.

Títulos del pueblo de Cuauhxomulco. Conservado en la Biblioteca Nacional de París, se presenta en náhuatl acompañado de la traducción que de él hizo José Antonio Pichardo y de una nueva versión al castellano de Juan Dubernard. Aunque ostenta la fecha de 1789 es copia de otro escrito del siglo xvi y se refiere a la donación de tierras que hizo Carlos V, a través de Hernán Cortés, al pueblo de San Buenaventura Coaxomulco.

Unos títulos de Cuernavaca. Fue publicado en la revista *Tlalocan*, 1947, v. II, n. 3 por Arnulfo Velasco. Aquí se presenta el texto en náhuatl y español tal y como apareció en *Tlalocan* acompañado de una nueva versión de Juan Dubernard.

Títulos de Chiamilpan, documento en náhuatl y español conservado en el Archivo General de la Nación de México. Aunque lleva la fecha de 1732 es copia de otro del siglo xvi. En él se relata el reparto de tierras en Chiamilpan.

Títulos de San Salvador Ocotepc, documento en náhuatl y español conservado en el Archivo General de la Nación. Como el anterior se presentan el texto náhuatl y español paleografiados. Los títulos son también concesiones de tierras hechas en el siglo xvi aunque el documento está firmado en 1667.

Títulos de San Juan Evangelista Chapultepec, documento en náhuatl y español conservado en el Archivo General de la Nación. Se presenta paleografiado en ambas lenguas acompañado de una nueva versión castellana de Juan Dubernard. Contiene los títulos de los barrios de San Pablo y Chapultepec de la ciudad de Cuernavaca. Aunque el documento está fechado en 1756 es copia de otro del siglo xvi.

Complemento valioso de esta colección de documentos son los "Comentarios" que Dubernard antepone a cada uno de ellos, así como los mapas que los acompañan. La edición fue patrocinada por el Gobierno del Estado de Morelos en el V Centenario del Encuentro de Dos Mundos.

LEANDER, BIRGITTA, *In xochitl, in cuicatl. Flor y canto. La poesía de los aztecas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes e Instituto Nacional Indigenista, 1991, 308 p., ils.

Primera reimpresión de la obra que con este mismo título publicó el INI en 1972. Se trata de una amplia antología de poemas nahuas compuestos antes e inmediatamente después de la Conquista. La autora distribuye su obra en tres partes. Una primera, "Presentación y estudio", es la introducción al tema. En ella explica el significado de la poesía entre los nahuas escogiendo como punto de partida la famosa metáfora que da título al libro. Ofrece al lector un resumen de los repositorios donde se han conservado las creaciones poéticas en mexicano y ahonda en las raíces de estas creaciones hasta donde ello es posible. Se ocupa también de esbozar algunos rasgos fundamentales de las composiciones poéticas. La segunda parte, que es la más extensa, abarca la poesía anterior a la Conquista distribuida en seis capítulos que corresponden a otros tantos géneros de cantos. La tercera y última reúne algunos textos de la *Visión de los vencidos* y de los *Coloquios* recogidos por Sahagún. En todos los casos las poesías están presentadas en náhuatl y español y al final se indica el traductor que suele ser Ángel María Garibay o Miguel León-Portilla.

LEÓN-PORTILLA, Miguel, *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].

Reimpresión del libro aparecido en 1958. Como se recordará, en él se presentan en náhuatl, con su traducción al español, los textos contenidos en los folios 254 v.-273 r. del *Códice Matritense del Real Palacio*. Tales textos son parte de los que Francisco del Paso y Troncoso llamó *Primeros Memoriales* y fueron recogidos por fray Bernardino de Sahagún en Tepepulco. La traducción está acompañada de muchas notas, la mayoría de índole lingüística, que ayudan a entender los textos. En la "Introducción", el autor hace una síntesis sobre la investigación integral de Sahagún y ofrece al lector información sobre los estudios que modernamente se han ocupado de los *Códices Matritenses*.

SEGALA, Am6s, *Histoire de la litterature nahuatl. (Sources, identités, représentations)*. Presentazione di Giuseppe Bellini, Roma, Bulzoni Editore, 1989, 292 p., 1 map.

Obra de conjunto sobre la literatura náhuatl clásica precedida de los capítulos referentes a diversas precisiones metodológicas y a la exposición del contexto histórico acerca de los orígenes y desarrollo del imperio mexica. El autor estudia las diversas categorías de textos literarios y asimismo tiene en cuenta la interpretación de los filólogos e historiadores que se han ocupado de su traducción y estudio en el siglo xx. El capítulo final está dedicado a los *huehuehlahtolli* (en el libro se nombran *huetlatolli*) recogidos por Andrés de Olmos y Bernardino de Sahagún. Algunas de las composiciones literarias presentadas están en náhuatl.

Trabajos sobre toponimias

BUELNA, Eustaquio, *Peregrinación de los aztecas y nombres geográficos indígenas de Sinaloa. La Atlántida y la última Tule*. Prólogo de Ignacio Guzmán Betancourt, México, Siglo XXI Editores, 1991, XLVI + 203 p., ils.

Edición facsimilar de dos trabajos de Buelna. El primero de ellos es el titulado *Peregrinación de los aztecas y nombres geográficos indígenas del Estado de Sinaloa*, México, 1892, 2ª edición, corregida y aumentada de la primera publicada en 1887 por Filomeno Mata. La obra es una reconstrucción del origen y la historia de los nahuas tomando como eje central la toponimia náhuatl y en menor grado cahita. Incluye un capítulo sobre lenguas indígenas de Sinaloa y ofrece un elenco de nombres geográficos de este Estado según el orden de la división política. El segundo trabajo lleva como título *La Atlántida y la última Tule*. El autor lo presentó en el XI Congreso Internacional de Americanistas. En él pretende Buelna demostrar que la palabra Atlántida es de origen nahua y para ello la hace derivar de Atlán. En el "Prólogo" Guzmán Betancourt ofrece una biografía de Buelna ponderando sus inquietudes como historiador, filólogo y lingüista en el contexto historiográfico del siglo xix. Valora su obra y explica el porqué del interés de Buelna por el tema de la Atlántida. Busca las fuentes de que se sirvió Buelna para redactar estas dos obras y lo considera como uno de los primeros en el estudio de la toponimia y de la geografía lingüística.

LEÓN-PORTILLA, Miguel, *La multilingüe toponimia de México. Sus estratos milenarios*, México, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1983, 74 p., ils. [Serie Conferencias, 6].

En tres partes se estructura este estudio surgido de una conferencia. En la primera, el autor ofrece una descripción general de los nombres de lugar desde una perspectiva diacrónica. Distingue cinco estratos históricos desde el segundo milenio a.C., hasta nuestros días. En cada uno de los estratos documenta diversos orígenes lingüísticos de los topónimos que han llegado hasta nosotros valiéndose de la arqueología y la glotocronología, los códices y los textos alfabéticos. La segunda parte lleva el título de "Los glifos toponímicos en la historia de Mesoamérica (siglos III a.C.-XVI d.C.)". En ella León-Portilla analiza varios glifos toponímicos desde los que aparecen en las estelas de Monte Albán hasta los que modernamente se han rescatado en muchas poblaciones. Por último, la tercera parte, "Los glifos toponímicos", está integrada por un buen número de glifos, según aparecen en piedras y códices. Constituye ella una buena muestra de glifos de los cinco estratos históricos estudiados.

Yancuic tlahtolli: nueva narrativa náhuatl

HERNÁNDEZ DE LA CRUZ, Rosa, "Se uitsitsili. (La chuparroza)", en *Los escritores indígenas actuales, I. Poesía, narrativa, teatro*. Prólogo y selección de Carlos Montemayor, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992, p. 84-85. [Fondo Editorial Tierra Adentro, 28].

Poema en náhuatl y castellano sobre un colibrí y una niña tomado de la antología que Joel Martínez Hernández publicó en Tlaxcala, 1987 con el título de *Xochitlajtolkoskatl. Collar de palabras floridas*. La traducción al español es de Natalio Hernández.

HERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, Martiniano, "Xochitl (Flor)", en *Los escritores indígenas actuales, I. Poesía, narrativa, teatro*. Prólogo y selección de Carlos Montemayor, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992, p. 88-89. [Fondo Editorial Tierra Adentro, 28].

Poema en náhuatl y castellano en el que el autor destaca la tristeza de la soledad. La traducción al español es de Natalio Hernández.

HERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, Natalio, "Toseltika matinemikojya. (Necesitamos caminar solos)"; "Axnijneki nimikis. (No quiero morir)" y "¡Ohuaya! Nocolhua cuicapihque. (¡Ohuaya! A los abuelos forjadores de cantos)", en *Los escritores indígenas actuales I. Poesía, narrativa, teatro. Prólogo y selección de Carlos Montemayor*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992, p. 78-83. [Fondo Editorial Tierra Adentro, 28].

En estos tres poemas el autor reflexiona sobre las raíces de su propia identidad y sobre su actitud ante la muerte. Los tres habían sido incluidos en la antología que Joel Martínez Hernández publicó en 1987 con el título de *Xochitlajtolkoscattl. Collar de palabras floridas*, Tlaxcala, 1987.

LÓPEZ BAUTISTA, Anastasio, "Yejyektsi nonana. (Mi hermana madre)", en *Los escritores indígenas actuales. I. Poesía narrativa, teatro. Prólogo y selección de Carlos Montemayor*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992, p. 86-87. [Fondo Editorial Tierra Adentro, 28].

Poema en náhuatl y español en que el autor compara la belleza de su madre con la de la flor. La traducción al español es de Natalio Hernández. Fue publicado por vez primera en la antología de Joel Martínez Hernández *Xochitlajtolkoscattl. Collar de palabras floridas*, Tlaxcala, 1987.

MARTÍNEZ LÓPEZ, Dominga, "Uikayotl (Canto infantil)", en *Los escritores indígenas actuales, I. Poesía, narrativa, teatro. Prólogo y selección de Carlos Montemayor*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992, p. 90-91. [Fondo Editorial Tierra Adentro, 28].

Poema en náhuatl y castellano en el que la autora se entristece por la existencia de niños desamparados. Se publicó por primera vez en la antología preparada por Joel Martínez Hernández *Xochitlajtolkoscattl. Collar de palabras floridas*, Tlaxcala, 1987. La traducción al español se debe a Librado Silva Galeana y Delfino Hernández.

SILVA GALEANA, Librado, "In temazcalli. El temascal", en *Los escritores indígenas actuales, II. Poesía, narrativa, teatro*. Prólogo y selección de Carlos Montemayor, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992, p. 128-135.

Narración en náhuatl y español sobre la construcción del temascal, la ceremonia en que se bendice y su posterior uso. Destaca el autor la importancia del temascal para la mujer que da a luz un hijo.

Narrativa náhuatl contemporánea. Antología. Edición bilingüe. Presentación de Miguel León-Portilla, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992, 180 p.

Colección de siete relatos originales de seis narradores hablantes de náhuatl. El primero de ellos se debe a Ildelfonso Maya, de Huexotla, Hidalgo. Su título es "El grano de maíz" y en él se recoge la historia de un grano de maíz grande y milagroso. El segundo, titulado "Sueños y recuerdos de un comunero" está escrito por Marcos Matías Alonso, oriundo de Acatlán, Guerrero y refiere las penalidades de una familia que emigra a la capital del país y el trágico futuro de los que viven en ella. Natalio Hernández, el tercero de los escritores aquí reunidos, es autor de dos cuentos en el habla de Ixhuatlan, Veracruz. El primero "El tlajtoani de la montaña", es un retrato vivo de un verdadero *tlamatini*, poseedor de la sabiduría antigua, de los sentimientos y valores de los hombres de otra época. El segundo, "El despertar de Macuilxochitl", es una creación donde se unen dos tiempos históricos, el de la princesa Macuilxochitl y la realidad actual de los pueblos nahuas y de su renacer literario. El quinto relato se debe a Eliseo Aguilar, natural de San Miguel Tzinacapan, Puebla. Su título es "Nuestros creadores de Talokan" y en él se cuenta la desobediencia de la primera pareja humana hasta que, castigada en el Miktan, es perdonada y vuelve a la tierra. Librado Silva Galeana, oriundo de Santa Ana Tlacotenco, ofrece aquí el relato titulado "El lugar de las águilas reales" en el que refiere las aventuras de un joven campesino recién casado. La acción transcurre en un escenario dramático, el de la invasión de tierras comunales pertenecientes a los tlacotencas. Finalmente el séptimo relato se debe a la pluma de Román Güemes Jiménez, proveniente de Platón Sánchez, Veracruz. Se titula "Chicomexóchitl: el niño devorado por el templo" y recrea la figura de un dios del México antiguo, ahora transformado en un niño enfermo de "olvido". Si bien los relatos son muy diferentes

entre sí, en todos ellos se respira la atmósfera cultural de las comunidades de donde proceden sus autores.

Estudios sobre códices y documentos pictográficos

GALARZA, Joaquín, *Amatl, amoxtli. El papel, el libro. Los códices mesoamericanos. Guía para la introducción al estudio del material pictográfico indígena*, México, Editorial TAVA, S. A., 1990, 187 p., ils. [Colección Códices Mesoamericanos].

Obra de conjunto en la que el autor intenta explicar qué son los códices mesoamericanos de antes y de después de la Conquista. Meta principal de Galarza es ofrecer la información adecuada para que una persona no especialista pueda conocer estos libros, adentrarse en ellos y captar su significado. En el primer capítulo el autor se centra en los códices en sí mismos: su naturaleza, rasgos físicos, cómo, cuándo, por qué y para qué fueron elaborados. Asimismo se ocupa de los *tlacuilos*, y de las reproducciones y falsificaciones. Los capítulos restantes versan acerca de las diversas clasificaciones que se pueden hacer de ellos según el criterio empleado, es decir, material en el que están elaborados, contenido, tipo de escritura, etcétera. En el "Glosario de términos empleados" redactado por Rubén Maldonado Rojas se recogen las explicaciones de algunos glifos nahuas de carácter silábico que representan conceptos.

GALARZA, Joaquín, *In amoxtli, in tlacatl. El libro, el hombre. Códices y vivencias*, México, Editorial TAVA, S. A., 1992, 265 p., ils.

Estudio sobre algunos códices, en especial el *Mendocino*. El libro se divide en dos partes. En la primera, Galarza centra su atención en ciertos aspectos de la escritura azteca, sobre todo en el glifo de *acatl*, carrizo. Analiza después el *Códice Mendocino*, su escritura, simbolismo de las imágenes, texto, etcétera y ofrece la lectura de un cuadro. Se detiene en ciertas consideraciones sobre la concepción plástica indígena, signos, relatos, lenguaje. En la segunda parte Galarzas evoca sus experiencias al estudiar los códices como los *Lienzos de Chiepetlan* y el *Códice de Santa Anita Zacatlalmanalco*, y las vivencias que tuvo al realizar trabajo de campo en Malacachtepec Momoxco. A lo largo del libro abunda la terminología en náhuatl y, en uno de los capítulos, se inclu-

yen numerosos textos en esta lengua. Es el capítulo titulado "Malacachtepec Momoxco cuauhtla: Milpa Alta y su bosque".

GALARZA, Joaquín, con la colaboración de Aurora Monod Bequelin, *Códices Testerianos. Catecismo indígena. El Pater Noster. Método para el análisis de un manuscrito pictográfico del siglo XVIII con su aplicación en la primera oración: el Pater Noster*, México, Editorial TAVA, S. A., 1992, 170 p., ils.

Reproducción y estudio de un manuscrito testeriano, el registrado con el número 831 en el *Catálogo* de John B. Glass. Es éste un documento elaborado en el siglo XVIII con pinturas y glosas en náhuatl conforme al método conocido como testeriano. Se conserva en el Museo de Mankind, en Burlington Gardens, Londres. En su muy detallado estudio, los autores describen los rasgos físicos del documento y su contenido. Respecto de éste señalan que se trata de una doctrina cristiana con las oraciones básicas de la fe y el "dialoguito de la palabra de Dios" del jesuita Bartolomé Castaño. La parte más importante del trabajo de Galarza y Monod Bequelin es el análisis de las pictografías, su lectura, así como la de los textos nahuas y la delimitación de cuatro funciones importantes de los elementos pictográficos. Como se especifica en el título, la intención de los autores es, además de presentar la lectura de la doctrina testeriana, ofrecer un método para investigaciones ulteriores.

RUBÍ ALARCÓN, Rafael, *Tributo prehispánico en el actual Guerrero*, Colegio de Bachilleres del Estado de Guerrero, 1992, 104 p.

Como antecedente al tema central del trabajo, el autor dedica un capítulo a establecer conceptos referentes a la geografía física y económica de la región estudiada tales como el suelo, el clima, la vegetación, sistemas agrícolas y actividades artesanales. Analiza después las sucesivas conquistas de los mexicas en las regiones guerrerenses y la repoblación de ciertas zonas por colonizadores nahuas. Tomando como base el *Códice Mendoza* y la *Matrícula de Tributos* deslinda el tributo que cada comunidad aportaba al Imperio azteca. En el prólogo Rubí Alarcón expresa que su trabajo está dirigido a alumnos y gentes no especialistas y que es un esbozo de investigaciones futuras.

Estudios de carácter histórico y antropológico en los que se tocan diversos aspectos lingüísticos

ARAMONI, Ma. Elena, *Talokan tata, talokan nana: nuestras raíces. Hierofanías y testimonios de un mundo indígena*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990, 283 p.

Visión de conjunto sobre el sentimiento religioso actual de los nahuas del municipio de Cuetzalan, Sierra de Puebla. Interesa a la autora destacar la supervivencia de importantes elementos de la cosmovisión prehispánica como el Talokan, ubicado en el centro de la tierra, así como el concepto de dualidad. El libro termina con un extenso "Apéndice" en el que Aramoni transcribe, en náhuatl y español, un gran número de textos de contenido religioso que se recitan en diversos momentos importantes de la vida, cuales son "recuperar el *tonal*", hacer una "súplica a la tierra para pedir fortuna", "ofrenda a la tierra", "llamada para curar el susto de agua, etc.". Las grabaciones de estos textos fueron hechas en los años de 1985 y 1986.

CASTILLO FARRERAS, Víctor M., "Meridiano y amilpampa", *Ciencias. Revista de difusión*, México, UNAM, Facultad de Ciencias, octubre de 1992, núm. 28, p. 53-56, ils.

Parte el autor del proceso de apropiación de la lengua náhuatl por los conquistadores con objeto de evangelizar y reorganizar la sociedad mesoamericana. En este contexto estudia la descripción que Chimalpahin ofrece en su *Tercera Relación* sobre la línea de demarcación de las Bulas Alejandrinas, inspirada en el *Repertorio de los tiempos nuevos* de Henrico Martínez. Se fija Castillo en la palabra *amilpampa* "mediodía o austro", con la que Chimalpahin traduce el concepto de meridiano. Analiza el sentido dual de este término de origen latino y cómo Chimalpahin aprovechó uno de sus significados.

HERRERA, Teófilo, "De los que saben de hongos", *Ciencias. Revista de difusión*, México, UNAM, Facultad de Ciencias, octubre de 1992, núm. 28, p. 37-40, ils.

Las representaciones de los hongos en piedras, códices y textos son las fuentes de las que el autor parte para explorar el valor que los *nana-*

catl tenían en la vida de los nahuas y particularmente en su diálogo con la divinidad. Tomando como base a Sahagún, Durán, Hernández, Ruiz de Alarcón y otros tratadistas modernos, Teófilo Herrera ofrece un glosario en náhuatl de las diversas clases de hongos.

JOHANSSON, Patrick, *Teatro Mexicano. Historia y dramaturgia, Festejos, ritos propiciatorios y rituales prehispánicos*. Estudio introductorio, selección y notas de... , México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992, 191 p., ils.

Precedida de un amplio "Estudio introductorio", Patrick Johansson ofrece una antología de textos concernientes a los rituales escenificados que celebraban los pueblos mesoamericanos, en particular nahuas y mayas. La mayor parte de los textos seleccionados procede de los escritos de los cronistas de los siglos XVI y XVII. Sólo en el caso de los huicholes y lacandones, el autor escoge textos de investigadores contemporáneos. Frecuentemente compara las fuentes históricas con testimonios epigráficos y con pinturas de códices. Respecto del teatro náhuatl Johansson centra su atención en los escritos de Sahagún, Durán, Jacinto de la Serna y Pedro Ponce principalmente. Aunque aquí están presentados en español, abundan en ellos los términos y expresiones en náhuatl. En el "Estudio introductorio", el autor toca temas relacionados con conceptos tales como teatralidad, escenario, lenguaje, gesto, mímica, música, indumentaria y otros, todos los cuales contribuyen al logro del espectáculo.

LEÓN-PORTILLA, Miguel "El agua, universo de significaciones y realidades en Mesoamérica", *Ciencias. Revista de difusión*, México, UNAM, Facultad de Ciencias, octubre de 1992, núm. 28, p. 7-14, ils.

Reflexiones sobre el significado vital que el agua tenía para los pueblos mesoamericanos. Se centra el autor en el papel que el agua desempeñó entre los nahuas de Tenochtitlan, en su pensamiento cosmológico y religioso, en su agricultura, vida urbana y vida cotidiana. Atiende también a las obras hidráulicas que hacían posible el aprovechamiento del agua. De especial interés lingüístico son los párrafos en los que analiza el vocablo *atl*, su estructura y representación en los códices y subraya su evolución desde signo pictográfico hasta llegar a ser grafema de un fonema, el de *a*. También analiza los vocablos derivados de *atl*

que aparecen en el calendario, en el pensamiento religioso y en la morada del hombre en la tierra.

MATOS MOCTEZUMA, Eduardo, *La piedra del sol. Calendario azteca*, México, 1992, 137 p., ils.

Estudio histórico-arqueológico sobre la piedra del sol, acompañado de la edición facsimilar de la obra que sobre el mismo tema escribió Antonio de León y Gama. Tal obra se publicó en 1792 bajo el título de *Descripción histórica y cronológica de las dos piedras que con ocasión del nuevo empedrado que se está formando en la plaza principal de México se hallaron en ella el año de 1790*. El estudio de Eduardo Matos se centra en tres puntos: el descubrimiento de la piedra en 1790 y su impacto, tanto en la comunidad académica como en el pueblo llano; las interpretaciones que de esta pieza han dejado mexicanistas destacados como el ya citado León y Gama, Alejandro de Humboldt, Alfredo Chavero y Hermann Beyer, entre otros; y, por último, las propias reflexiones del autor acerca del tema. En ellas Matos analiza el significado de los círculos de glifos que integran la piedra, que son para él la representación del quinto sol. El texto está salpicado de palabras nahuas, de las que explica su etimología. Vale la pena destacar que tanto la presentación a cargo del presidente Carlos Salinas de Gortari, como la calidad de la impresión —papel, fotografía— contribuye a realzar la calidad del libro.

RUIZ GUADARRAMA, Juan Carlos, "Los minerales en la mitología mexicana", *Ciencias. Revista de difusión*, México, UNAM, Facultad de Ciencias, octubre de 1992, núm. 28, p. 15-21, ils.

Síntesis acerca del valor real y simbólico que ciertos metales y piedras tenían en el mundo prehispánico. Parte el autor de varios textos de Sahagún en los que se describe la asociación de metales y piedras con los dioses y con los hombres. Obsidiana, turquesa, jadeita, pedernal, oro, plata son algunos de los minerales estudiados. Al hacerlo, el autor muestra el gran significado de estos productos en la naturaleza de los dioses y en la vida de los hombres de Mesoamérica concretamente de los de cultura y habla náhuatl.

THIBON-MAREY, Placer, "Sur les pas de Sahagún au xvii siècle: Hernando Ruiz de Alarcón", *Caravelle. Cahiers du monde Hispanique et Luso-Bresilien*, Toulouse, IPEALT, Université de Toulouse Le Mirail, 1991, núm. 56, p. 5-13.

Consideraciones acerca de la persistencia del sentimiento religioso entre los pueblos nahuas en el siglo xvii. La autora centra su estudio en algunos textos de Hernando Ruiz de Alarcón contenidos en su *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas* que aún se encuentran entre los indios de la Nueva España terminado en 1629. Establece comparaciones con textos muy similares recogidos por fray Bernardino de Sahagún en el *Códice Matritense del Real Palacio* y muestra cómo hay una persistencia no sólo de ritos y supersticiones sino también de algunas divinidades. Los textos están presentados en náhuatl y francés.

WILLIAMS GARCÍA, Roberto, "Etnografía de los nahuas de Veracruz", en *Primer encuentro nahua: los nahuas de hoy*. Coordinadora Dora Sierra Carrillo, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1989, p. 155-160.

El autor enfoca su estudio en dos zonas veracruzanas de hablantes de mexicano, una de pipil, la de Pajapan, y otra de náhuatl, la de Chicontepepec, en la Huasteca. Señala cómo ambas zonas fueron pobladas por gentes nahuas en épocas históricas muy diferentes y cómo ambas conservan creencias y tradiciones muy semejantes a las de los mexicas o aztecas. Se fija en algunas de estas creencias y analiza su significado antiguo y presente, reconstruyendo lo que él llama "los pedazos del espejo tenochca en Veracruz".

Medicina y lengua náhuatl

Historia general de la medicina en México, Fernando Martínez Cortés, coordinador general, 2 v., México, Universidad Nacional Autónoma de México y Academia Nacional de Medicina, 1984-1990, v. I, xix + 394 p., ils.; v. II, xvi + 352 p., ils.

En dos volúmenes se presenta un amplio estudio del saber médico de México desde la prehistoria hasta fines del siglo xvi. Cada uno de ellos contiene un buen número de estudios monográficos firmados por conocidos especialistas en los campos de la medicina, historia y antro-

pología. Denominador común de los citados estudios es el conocimiento de la medicina desde una perspectiva social, política y económica, ligada siempre al mundo de las creencias y del pensamiento.

En la "Introducción general", el doctor Martínez Cortés explica el por qué de esta obra y su necesidad y utilidad en los años finales de nuestro siglo. "Servir de herramienta para entender la medicina del presente... y para planear racionalmente las conductas a seguir en este tan importante campo de la realidad mexicana".

En el contexto histórico del México moderno, la presente publicación se sitúa dentro de la línea de investigación que se comenzó a fines del siglo pasado con la obra de Francisco Flores y Troncoso, continuada a principios de siglo por Fernando Ocaranza.

A continuación se describen los trabajos en los que se aborda el tema de la medicina nahua desde una perspectiva lingüística, respetando el orden en que aparecen.

CARRASCO, Pedro, "La sociedad mexicana", t. I, p. 93-100.

Síntesis sobre la organización social de los nahuas de la zona central de México, particularmente de los valles de México y Puebla. Al explicar el autor los rasgos y privilegios de cada uno de los estamentos y categorías tanto de los *pipiltin* como de los *macehualtin*, hace uso de abundantes vocablos nahuas e inclusive ofrece la etimología de algunos de ellos.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, "Cosmovisión y salud entre los mexicas", t. I, p. 101-114, ils.

Reflexiones acerca de la actitud del hombre nahua ante la enfermedad concebida como un desequilibrio orgánico. Destaca López Austin la profunda vinculación entre el sistema ideológico y la concepción del universo. En este marco de referencia analiza la naturaleza del hombre en el cosmos, y centra su vida y su constitución en tres entidades anímicas: *tonalli*, *teoyolia* e *ihiyotl*. Es en ellas donde el autor sustenta el pensamiento que los nahuas habían elaborado acerca de la salud, la enfermedad y la muerte, en estrecha vinculación con la ideología por la que se regían las relaciones sociales.

ORTIZ DE MONTELLANO, Bernardo R., "El conocimiento de la naturaleza entre los mexicas. Taxonomía", t. I, p. 115-132, ils.

Desde una perspectiva histórico-lingüística el autor reúne los datos necesarios para esbozar una clasificación taxonómica de los reinos de la naturaleza, mineral, vegetal y animal. Toma como base los textos de Sahagún y Hernández y tiene en cuenta los estudios más recientes sobre taxonomía científica. Con todos estos datos explica cómo se forman los géneros, especies y variedades en la lengua náhuatl. Complemento importante del trabajo es una serie de diecisiete cuadros sinópticos en donde se explicitan las taxonomías estudiadas.

CASILLAS, Leticia E. y Luis Alberto Vargas, "La alimentación entre los mexicas", t. I, p. 133-156, ils.

Los autores abordan el estudio de la nutrición entre los nahuas analizando principalmente los alimentos que formaban la dieta y la tecnología usada para producirlos y cocinarlos. Basan su estudio sobre diversas fuentes históricas —códices, textos— y en la observación de restos óseos. Valoran la dieta de los primeros habitantes de la región central de México, cazadores y recolectores, y analizan los cambios surgidos como consecuencia de la domesticación de plantas y animales. Resaltan los pasos dados en la preparación del maíz hasta que se logró una gran variedad de alimentos derivados de esta planta.

ORTIZ DE MONTELLANO, Bernardo R., "Los principios rectores de la medicina entre los mexicas. Etiología, diagnóstico y pronóstico", t. I, p. 159-170.

Con énfasis en la etiología el autor explica los conceptos que aparecen en el título. Distingue tres categorías de causas de enfermedades: intervención divina, magia y causa natural. Advierte que a veces una enfermedad podía obedecer a más de una razón. Sentadas estas premisas, explica las principales causas y sus efectos patológicos. Describe después el oficio del *ticitl* y los procedimientos empleados para diagnosticar las enfermedades. Usa terminología náhuatl abundante.

VIESCA TREVIÑO, Carlos, "Epidemiología entre los mexicas", t. I, p. 171-188.

Intento de ofrecer un estudio del tema anunciado en el título desde una doble perspectiva: por un lado la de proporcionar un plantea-

miento histórico y etnográfico para comprender el concepto de salud dentro de la cosmovisión de los nahuas; por el otro, la de abordar el citado concepto dentro del contexto científico que posee el médico del siglo xx. El autor, que es consciente de la dificultad de aunar esta doble perspectiva, esboza un panorama general del tema: nutrición, hambrunas y epidemias y señala que algunas de estas últimas son difíciles de identificar. Entre las identificadas están el “catarro pestilencial” y la conocida como matlalzahuatl, además de diversas infecciones intestinales, parasitosis, tuberculosis pulmonar, bocio y otras relacionadas con el reumatismo. Dedicó también atención a la existencia de la sífilis. Sustenta su estudio en fuentes clásicas e investigaciones recientes.

VIESCA TREVIÑO, Carlos, “Prevención y terapéuticas mexicas”, t. I, p. 201-216, ils.

Comienza el autor enfatizando la estrecha relación que guardaba la enfermedad con el pensamiento religioso náhuatl. En este contexto describe las varias formas de terapéutica como son la confesión y la terapéutica mágica, y, dentro de ésta el conjuro mágico, el papel de los dioses y de la oración. Analiza también la terapéutica natural de plantas y otros productos, además de la cirugía y la obstetricia. Describe las plantas psicotrópicas y sus efectos curativos y finalmente resalta el papel del *ticitl* como elemento terapéutico.

VIESCA TREVIÑO, Carlos, “El médico mexica”, t. I, p. 217-230, ils.

Síntesis acerca del papel que ejercían los *ticitl* en la sociedad prehispánica. Destaca el autor su dignidad, ligada a la de los sacerdotes, su profesionalismo y su sabiduría del mundo físico. Se fija en el *tonalli* de los que nacían para médicos de acuerdo con el *tonalamatl*, atiende la vocación, el aprendizaje y a otras cualidades de los *ticitl*. Distingue varias especialidades dentro de ellos y ofrece una descripción de los atavíos que usaban así como del instrumental. Como en los estudios anteriores, Viesca maneja un buen número de fuentes antiguas y de estudios modernos sobre el tema.

CIVERA CERECEDO, Magali, “Los dientes y sus enfermedades entre los mexicas”, t. I, p. 251-255, ils.

Estudio diacrónico acerca de las curaciones, mutilaciones e incrustaciones dentarias desde la época teotihuacana hasta la mexica. La auto-

ra recoge textos de Sahagún y Hernández respecto del tema tratado en los que se describe la terapéutica que los médicos empleaban para curar caries y otros padecimientos dentales. Analiza varios términos nahuas relativos a *tlantli*, "diente" siguiendo el *Vocabulario* de Molina de 1571.

VIESCA TREVIÑO, Carlos, "Las enfermedades", t. II, p. 93-109, ils.

Concede el autor gran importancia a la situación histórico-demográfica que se produjo en la Nueva España tras el choque de la Conquista, así como al proceso de adaptación de los europeos a las nuevas tierras. Foco principal del estudio son las principales epidemias venidas de fuera a lo largo del siglo XVI desde la desatada en 1520. Se ocupa también del tifus y de los estragos de la sífilis en la población de origen europeo durante el siglo XVI.

VIESCA TREVIÑO, Carlos, "Los médicos indígenas frente a la medicina europea", t. II, p. 132-153.

Estudio de la actitud que mostraron los médicos indígenas ante las ideas médicas que vinieron de Europa como consecuencia de la Conquista. Explica el autor la supervivencia de muchos de los conceptos médicos de los *ticitl* y la confrontación, en algunos aspectos, de las dos concepciones médicas que entraron en contacto. Viesca analiza temas como el papel jugado por el *ticitl* en la joven sociedad novohispana en especial en las instituciones, así como los intentos hechos por los médicos indígenas para apropiarse de ciertos rasgos de la medicina europea y el repliegue de éstos ante la hegemonía de la medicina salida de las aulas universitarias. El autor usa terminología nahua al referirse a ciertos males y a sus medicamentos.

VIESCA TREVIÑO, Carlos y Fernando Martínez Cortés, "Plantas medicinales americanas. Su injerto en la medicina hipocrática", t. II, p. 175-201.

Estudio del proceso que enriqueció el saber médico y sobre toda la farmacopea del Viejo Mundo a lo largo del siglo XVI. Los autores explican cómo las plantas del Nuevo Mundo, especialmente las mexicanas pronto se van conociendo y aprovechando en Europa. Destacan a Gonzalo Fernández de Oviedo, Nicolás Monardes y Francisco Hernández como los artífices de este conocimiento. A lo largo del texto usan y explican muchos vocablos nahuas de nombre de plantas.

LEÓN-PORTILLA, Miguel, "Las comunidades mesoamericanas ante la institución de los hospitales para indios", t. II, p. 217-227, ils.

Análisis del proceso de introducción de los hospitales en la Nueva España y de su aceptación a través de varios escritos. El autor centra su estudio en las culturas nahua y tarasca y enfoca el tema en los testimonios que nos quedan, la mayor parte positivos hacia los nuevos centros de salud. Entre varios textos, algunos en náhuatl son aducidos aquí el *Códice Aubin*, el *Informe franciscano de 1570*, las *Ordenanzas* de Alonso de Molina, la *Carta de los de Xiuhquilpan* (Jiquilpan) de fines del XVI y el *Códice Sierra*. Concluye cómo la coexistencia de nahuas y españoles en los hospitales ayudó al proceso de mestizaje de la Nueva España. Este artículo ya había sido publicado en el *Boletín de la Sociedad Mexicana de Historia y Filosofía de la Medicina*, 1983, v. 6, n. 44, p. 195-217.

Frances F. Berdan, y Patricia Rieff Anawalt. *The Codex Mendoza*. Berkeley, Los Ángeles, Oxford. University of California Press, 1992. 4 vols., I:254 p., II:282 p., III:152 p., IV:148 p.

Cuando por 1541 el primer virrey de México, Antonio de Mendoza, emprendió la tarea de registrar la vida y la economía de los habitantes del México prehispánico y colonial temprano, recurrió a informantes que habían vivido antes de la llegada de Hernán Cortés y que tenían memoria de esa época. El sistema de utilizar cuestionarios sistemáticamente, sobre temas que cubrían todos los aspectos de la sociedad, recuerda a la obra enciclopédica de fray Bernardino de Sahagún y las *Relaciones Geográficas*, ambas del siglo XVI pero posteriores al *Códice Mendoza*, tema de esta reseña. El emperador Carlos V se interesaba por las costumbres, la religión, las industrias, los recursos naturales y el carácter de la gente de la Nueva España. Gracias a su interés y la real petición sobre información acerca de sus sujetos, tenemos algunas ricas historias del México prehispánico.

Uno de los documentos más valiosos es la gran obra pictórica que conocemos como *Codex Mendoza* o *Códice Mendocino*, hoy conservado en la Biblioteca Bodleiana de la Universidad de Oxford, catalogado como Arch. F.c. 14, Ms. Arch. Seld. A.1. A pesar de haber sido conocido en parte a través de los siglos, la primera vez que se publicó el manuscrito en forma completa y en color, con un estudio minucioso, fue en 1938, en Inglaterra, por James Cooper Clark. Pero dos años más tarde casi toda la edición fue destruida en un bombardeo alemán de Londres en la segunda guerra mundial. Finalmente, una copia fiel de este importante códice, en espléndido color y con una serie de informativos artículos por diferentes investigadores en cuatro tomos, se ha publicado en 1992. Esta magnífica edición fue preparada por las doctoras Frances F. Berdan y Patricia Rieff Anawalt, quienes además escribieron gran parte del texto de comentario.

Preparado en la Nueva España a petición del primer virrey español, el manuscrito consta de 71 folios en papel español. Originalmente el texto —la explicación de cada ilustración— fue escrito en náhuatl y

luego traducido al español por un religioso. Cada página ilustrada tenía el comentario en el folio opuesto. Ya terminado, el códice salió del puerto de Veracruz camino a España, pero nunca llegó a la corte de Carlos V. El barco que lo llevaba fue capturado por los franceses y todos los tesoros fueron llevados a la corte de Enrique II. El geógrafo del rey francés, André Thevet, estudió el códice y su firma aparece tres veces en él. Después de la muerte de Thevet lo compró Richard Hakluyt, capellán del embajador inglés en Francia, quien lo llevó a Inglaterra. En la primera parte del siglo xvii el *Códice Mendoza* fue adquirido por Samuel Purchas, cuyo hijo lo vendió luego a John Selden, un erudito que coleccionaba documentos de la Nueva España. En 1659 el códice llegó a la Biblioteca Bodleiana donde todavía descansa. No fue hasta 1831, sin embargo, que los estudiosos de las cosas de América llegaron a conocer el documento. El visconde Kingsborough lo encontró en la Bodleiana, y lo incluyó en su monumental colección de *Antiquities of Mexico* de nueve volúmenes, publicados entre 1831 y 1848. En 1964 la Secretaría de Hacienda y Crédito Público de México lo publicó en una edición de cuatro volúmenes de las *Antigüedades...* de Kingsborough, traducida al español y con un estudio de José Corona Núñez. Mientras, había salido la edición de Cooper Clark, ya mencionada.

El volumen 1 de la edición de 1992 contiene un análisis del contenido del códice, hecho por ocho especialistas en estudios nahuas. La historia del *Mendoza* la escribe H. B. Nicholson, especialista en la religión y la etnohistoria del México antiguo. Nicholson discute las vicisitudes del manuscrito y lo sitúa en el lugar importante que ocupa entre los códices pictóricos mesoamericanos. Lo compara con el material pictórico de varios documentos coloniales, por ejemplo con la *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme de Mar Océano, 1601-1615*, de Antonio de Herrera; con el *Vrais portraits et vies des hommes illustres, 1584* de André Thevet, que muestra un retrato de Motecuhzoma II; con la reproducción de unas páginas del *Codex Mendoza* hecha por Samuel Purchas en Inglaterra en 1625; y con otra edición del códice por Melchisedec Thevenot en París en 1672. Nicholson menciona, además, otras ediciones parciales o poco conocidas en Europa, así como trabajos modernos sobre el tema.

Una descripción física del códice es la contribución de Wayne Ruwet, especialista en estudios sobre fray Bernardino de Sahagún y obras de otros cronistas. En su capítulo analiza las propiedades del papel europeo, las filigranas o marcas de identificación y su significado, y la manera de encuadernar el *Mendoza*. Su encuadernación parece datar del siglo xvii, según el conservador de la Biblioteca Bodleiana,

Christopher Clarkson. El bibliotecario de la Bodleiana, B. C. Barker-Benfield, contribuye información adicional sobre la encuadernación y las filigranas, ambas técnicas valiosas al fechar un documento antiguo.

La comparación de los estilos artísticos indígenas y europeos se debe a Kathleen S. Howe, una historiadora de arte. Describe las normas utilizadas por los *tlacuilos* del México prehispánico, por ejemplo las proporciones bajitas de la figura humana; la costumbre de delinear una figura u objeto para luego rellenarlo con color plano; la falta de perspectiva; la representación de la arquitectura con ciertas convenciones, entre otras cosas. El estilo de pintura europea al principio de la conquista hizo énfasis en representar las figuras más alargadas, mostrar perspectiva, sombrear las figuras y mostrar volumen, pintar las figuras sin la delineación y con tonos en el color —en fin, más naturalista que el estilo indígena mexicano. La autora de esta sección discute cada página del códice con una descripción de la técnica utilizada.

El temario del *Codex Mendoza* está dividido en tres partes: la historia de las conquistas de los mexicas de Tenochtitlan, el tributo recibido de las 38 provincias del llamado imperio mexica, y la representación del ciclo de vida de los azteca-mexicas. Tres capítulos de la presente edición están dedicados a estos temas. Cada uno compara información de otras fuentes contemporáneas, es decir, de la arqueología, la etnografía y fuentes etnohistóricas. Elizabeth Hill Boone, directora de Estudios Precolombinos de Dumbarton Oaks, Washington, D. C., aceptó la difícil tarea de resolver la cronología al comparar la historia de las conquistas de los *tlatoque* de Tenochtitlan como se representan en el *Mendoza*, con historias similares en otras fuentes coloniales. Boone tiene varias tablas que son muy útiles: una de las fechas de sucesión de los *tlatoque*, según el texto del códice y según las ilustraciones del mismo, que no siempre están de acuerdo, aun estando en el mismo documento. Otra tabla da las equivalencias de la fecha 1 Acatl entre los mexicas y en el calendario tezcocano, mixteca, matlatzinca, cuitlahuaca, colhua y de Cuauhtitlan y Metztitlan. Boone menciona las fuentes que están emparentadas con el *Mendoza* y discute en detalle algunas de ellas: la *Historia eclesiástica indiana* de fray Gerónimo de Mendieta, la *Leyenda de los Soles*, el *Manuscrito de Tlatelolco* en la obra de fray Bernardino de Sahagún, y algunas partes de la *Historia general* de Antonio de Herrera.

Compara también la manera de presentar la historia en el *Mendoza* con otros manuscritos pictóricos aztecas como el *Códice Aubin*, el *Códice Mexicanus*, el *Mapa Sigüenza*, el *Códice Azcatitlan* y el *Códice Boturini* o *Tira de la Peregrinación*. En sus conclusiones Boone propone

la idea de que la primera parte del código, dedicada a los reinados de los reyes mexicas y los pueblos que conquistaron, es un elogio de las victorias del pueblo mexica-azteca, ya que solamente muestra los lugares dominados sin mencionar sus características geográficas y naturales, y las de su gente, su organización, religión, arte y arquitectura, y algunos datos sobre sus soberanos, como se encuentran en otras fuentes históricas.

France F. Berdan, antropóloga de la *California State University*, estudia la economía mexica a través de los tributos recibidos, su procedencia, las maneras de representar los objetos y los pueblos tributarios en este código comparada con la *Matrícula de Tributos*. Se ha dicho que la *Matrícula* es anterior al *Mendoza* e inclusive puede ser prehispánica, y que el código es una copia en parte de aquélla. Berdan, sin embargo, menciona que ambos manuscritos pictóricos pueden ser copias de uno más antiguo, ahora perdido. La manera de representar los tributarios o pueblos y el tributo pagado puede ser confusa para el lector no iniciado (o el que observa las ilustraciones) pero Berdan ha puesto todo en orden para que sea fácil entender no solamente qué cosas se tributaron sino las cantidades: una bandera encima de un objeto significa el número 20, una pluma representa 400. Las "cosas" pueden ser pieles de animales, águilas o colibrís vivos, trajes de guerreros, joyas, mantas, armas militares o alimentos. Berdan nota que en la *Matrícula* se encuentran maíz y frijoles pero en el *Mendoza* se ven, además, chía y amaranto entre los granos. La presencia de miel señala la importancia de esta sustancia endulzadora prehispánica. Además hay sal, chiles y otros alimentos. Este trabajo de Berdan está enriquecido con varios mapas de las provincias y su tipo de tributo.

El contenido etnográfico lo estudia Edward E. Calnek de la Universidad de Rochester, quien ha trabajado durante mucho tiempo sobre la organización social y urbanización de los aztecas. Calnek hace un esfuerzo de identificar el ambiente social de los autores de los quince folios que muestran la vida cotidiana mexicana. Aquí vemos cómo vivía la gente, desde su nacimiento hasta su muerte. La partera trae el niño al mundo y cuatro días después se le da su nombre en una ceremonia ritual. Le son entregados objetos que señalan su posible ocupación futura —para los niños, miniaturas que simbolizan instrumentos para la guerra o para diferentes oficios; para las niñas, objetos domésticos como implementos para coser y tejer. Está representada la educación familiar de los niños, incluyendo castigos, como hacerles inhalar el humo de chiles quemados, y sus alimentos vistos en forma de tortillas grandes que van en aumento según la edad. A los quince años

las niñas están listas para casarse, pero los jóvenes continúan su educación; los niños nobles en el *calmecac*, donde estudian para el sacerdocio, para la vida militar y para puestos en el gobierno. Los *macehuallin*, hombres comunes, se educan en el *telpochcalli*, donde estudian para la milicia. La sección dedicada a los guerreros es de las más interesantes, muestra cómo pueden subir de simples soldados a guerreros distinguidos según el número de cautivos que toman en la guerra, y la indumentaria espléndida que acompaña cada ascenso. Hay representaciones del matrimonio y de las ocupaciones de los adultos donde se ven los buenos ciudadanos y los malos. El fin feliz se ve en los ancianos que han llevado una vida ejemplar y, después de los 70 años, gozan del permiso de tomar todo el pulque que quieran, un privilegio no permitido a los jóvenes.

Según Calnek, las dos primeras partes del código están basadas en el diseño de manuscritos pictóricos prehispánicos, mientras que la parte tercera, la etnográfica, fue preparada específicamente para las autoridades españolas. Sin embargo, parece estar inspirada en ciertos documentos más antiguos, como la *Tira de la Peregrinación*, la *Tira de Tepexpan* o el *Código Xólotl*. Calnek señala la diferencia de la información en el *Mendoza* y en los escritos de Sahagún, llegando a la conclusión de que los informantes de Sahagún eran miembros de la élite mientras que los autores del *Mendoza* parecen haber estado más relacionados con los grupos de artesanos del medio urbano. Parece, también, que la parte tercera constituye un modelo para el comportamiento ideal de los mexicanos, una especie de *huehuetlahtolli* en pintura.

En las "convenciones glíficas", Frances F. Berdan aclara los patrones de los glifos utilizados en el código, empezando con una explicación del sistema de escritura en el centro de México en la época prehispánica. Describe los códigos pictóricos, el material de que estaban hechos (piel de animal o papel de corteza de árbol), la pintura usada y el oficio del *tlacuilo* o pintor. Proviendo de la época de la postconquista, el *Mendoza* está hecho en papel europeo. Los glifos aquí son de diferentes tipos: calendáricos, numéricos, de nombres o títulos de personajes, topónimos. Berdan muestra algunos topónimos: *Quahuacan*, un cerro con un águila y un árbol, ya que *quauhli* significa águila y *quauitl* árbol; *Coyoacan* está visto con un coyote (*coyotl*) que trae un agujero en su cuerpo (*coyotlic*). Entre los glifos con valor fonético, el glifo para *Acolman* es un brazo doblado, de *acollli*, "hombro" y "a" de *atl*, "agua". Aunque Berdan sugiere que el brazo doblado puede referir al verbo *coloa*, "doblar".

En un análisis comparativo de la indumentaria presentada en el

códice, Patricia Rieff Anawalt, directora del *Center for the Study of Regional Dress*, U.C.L.A., compara las vestimentas con los atavíos en otros documentos de la época colonial temprana en México. Algunos de estos son la *Matrícula de Tributos*, los *Primeros Memoriales*, el *Lienzo de Tlaxcala*, las mantas rituales en el *Códice Magliabechiano*, las obras de Durán y Sahagún, con algunas deidades en los códices *Borgia* y *Borbónico*, y con la estatua del Guerrero Águila en el Templo Mayor. Anawalt, una especialista en textiles, discute la tecnología indígena que incluye el telar de cintura visto en el *Mendoza* (folio 60r) y que se usa hoy día en muchas regiones rurales. Apunta las normas de la ropa indígena prehispánica, por ejemplo, la vestidura femenina que consistía en huipil y falta de enredo (también como hoy) que se vestían sueltos. La ropa no se usaba apretada y no llevaba mangas. En el México de los aztecas la indumentaria de los guerreros, pintada en el *Mendoza* en todo su esplendor, fue algo diferente de la ropa común. Los soldados, cuando eran aprendices, llevaban un *xicolli* o camisa que llegaba hasta arriba de la rodilla y que sí se pegaba al cuerpo. Al ir subiendo en rango según sus hazañas, iban adquiriendo trajes más espectaculares y que cubrían todo el cuerpo. Vemos en el código, en la sección de tributos y también en la parte etnográfica, trajes en forma de jaguar; de Huasteca con tocado en pico; de la muerte con tocado de calavera, tocados de animales o de mariposa, y tocados y divisas sobre la espalda, fabricadas con espléndidas plumas (folios 20v-54r). La indumentaria espectacular de los guerreros de alto rango está representada en los folios 64r hasta 67r. Aquí se ven las tilmas bordadas, brocadas y pintadas con maravillosos diseños, cada uno simbolizando el rango y lugar de procedencia de su dueño. También hay tocados y yelmos y divisas traseras de complicada y hermosa hechura. Una razón de vestirse los militares con la indumentaria espectacular de esta manera fue impresionar al enemigo y así tener cierta ventaja en la guerra. Los trajes de soldados se hicieron de algodón acolchado, a través del cual no penetraban flechas y otras armas. Éstos eran tan prácticos que los españoles adoptaron la técnica.

Aunque llama más la atención la ropa masculina en el código, Anawalt también describe en detalle la que llevaban las mujeres de Tenochtitlan, desde las mujeres nobles hasta las de condición sencilla, y hasta una ramera. Casi todas ellas las ilustra con dibujos de Sahagún y otros documentos, ya que en el *Mendoza* no se representan mujeres de la clase alta.

Once apéndices completan la información en este volumen I. El apéndice A da las fechas de la fundación de Tenochtitlan y los reinados

de los *tlatoque* mexicas, según 39 fuentes históricas. El apéndice B contiene una lista de todo lo que se tributaba anualmente o semi-anualmente, con una referencia a los folios donde se encuentran nombrados los objetos. El apéndice C sigue con datos sobre el tributo de las provincias sujetas a Tenochtitlan y compara el total del tributo recibido con datos en otras fuentes. El apéndice D es una reconstrucción en forma de tira de los dibujos en el *Mendoza*. El apéndice E es una compilación de todos los topónimos en el códice e incluye la traducción del náhuatl y la explicación de las representaciones pictóricas, junto a cada una. Esta parte es la más amplia y ocupa las páginas 163-238 entre los apéndices. En los apéndices F-H se compara la indumentaria militar con representaciones similares en otros documentos de la misma época. Cada pieza está dibujada y lleva la referencia a la página o el folio del original. En el apéndice I se encuentran todos los motivos textiles que aparecen en el *Mendoza*, y en el J están los nombres en náhuatl de estos elementos. El apéndice K da las descripciones de las insignias militares encontradas en los *Primeros Memoriales*.

El volumen I de esta edición contiene la mayor parte de la información básica del códice. Sin embargo, los otros tres tomos son ricos en datos e ilustraciones. El volumen II contiene descripciones de cada folio e incluye mapas que se refieren a los sitios mencionados en los 612 topónimos. Los quince folios de la sección etnográfica están descritas en detalle con la ayuda de otros documentos análogos. Este tomo también trae la bibliografía y el índice de toda la obra.

El volumen III incluye un facsimile fiel, tomado del códice en la Biblioteca Bodleiana. Es un tomo hermoso. En el volumen IV se encuentra una réplica en línea blanco y negro. Cada dibujo trae su explicación y los comentarios del siglo XVI en español están en este idioma en letras impresas para fácil lectura, y también trae una traducción al inglés. Los textos están en su posición original en cada página.

Esta obra monumental, la nueva edición del *Codex Mendoza*, es una contribución de excelente calidad a los estudios del México prehispánico y colonial temprano, especialmente de la vida, economía, organización social, política y militar de los mexica-aztecas. Queremos felicitar a las dos autoras de la edición y a su cuerpo de investigadores, cuyas contribuciones se encuentran en las 836 páginas contenidas en los cuatro volúmenes. Su dedicación a la preparación de tan estupenda obra es evidente. Añadimos que el texto es ameno, combinando así la información histórica y científica con el placer de leerlo.

Doris Heyden
DEAS-INAH

Fray Juan Bautista Viseo, *Huehuetlahtolli. Testimonio de la antigua palabra*. Estudio introductorio de Miguel León-Portilla, versión de los textos nahuas, Librado Silva Galeana, México, Secretaría de Educación Pública, Fondo de Cultura Económica, 1991.

Fray Bautista Viseo definió los *huehuetlahtolli* como “pláticas que los padres y madres hicieron a sus hijos y a sus hijas, y los señores a sus vasallos, todas llenas de doctrina moral y política”. Si partimos de estas pocas líneas podemos formarnos una idea bastante precisa de lo que esta literatura significó. Era un saber ancestral ofrecido como modelo de conducta y transmitido —lógicamente— por tradición oral, aunque con apoyo en los códices pictográficos. Lo que ocurre es que unos frailes conocieron los textos y los salvaron, e incluso se aprovecharon de las buenas enseñanzas que encerraban. Fue fray Andrés de Olmos, el gran nahuatlato del siglo xvi, quien tomó sobre sí la hermosa tarea de conservar aquella riqueza: hizo, como Sahagún en otro orden de cosas y Juan de Betanzos en el suyo, unas encuestas antropológicas que le sirvieron para poseer toda esta sabiduría. Gentes principales de los aztecas transcribieron los saberes encerrados en los códices de pinturas y, sin la presencia de fray Andrés, fueron aduciendo los textos en su propia lengua. Después, el buen fraile los tradujo sin cambiar una tilde. Tenemos, pues, algo que no podemos echar en saco roto: el saber de aquél —o aquéllos— doctrineros, su respeto a una tradición ajena y la sagacidad para obtener los textos. Después habría que añadir otras muchas cosas: el traducir palabra por palabra qué significa una teoría lingüística sobre la que todavía discutimos y que consta, también, en las páginas bilingües que nos da Librado Silva Galeana, responsable de la edición que manejamos.

Pero si esto nos sirve para evocar con honra a unos frailes del quinientos, nos permite también conocer una parcela de la literatura náhuatl. Porque las normas de conducta valen en todo tiempo y, si tienen valores absolutos, para todos los hombres. De ahí que mucho tengamos que agradecer a esos sabios distanciados por siglos (Olmos-Silva Galeana), al clérigo que amplió el saber antiguo con las palabras de la cristianización (fray Juan Bautista Viseo) y al investigador que ha puntualizado mil problemas para salvar lagunas de ignorancia (León-Portilla). Planteadas así las cosas hemos de recurrir a no pocas cuestiones: el arte de traducir, el tipo de lengua que se empleó, la validez de la doctrina y la cristianización. Junto a tal complejidad de asuntos, otros no escasos se nos irán entrecruzando.

Al considerar este abanico de posibilidades, lo primero que debemos tener presente es al hombre que da posibilidad a todo lo demás. Mi-

guel León-Portilla, gran nombre, nos da una introducción de la que apenas si podré tomar algún motivo. Nos dice que en los jeroglíficos del México antiguo aparece la figura del *temachtiani* o maestro, cuyos atributos coinciden con el *llamatini* o sabio. Las dos palabras reflejan un tipo de personas que son en sí mismas ejemplares; son las que saben las cosas, los que hacen que los demás sepan y conozcan lo que está sobre la tierra. Bellísima definición de las más noble de las profesiones; a ellos, a los *llamatini* se confiaba la "preservación y transmisión de los testimonios de la antigua palabra". Leer lo que fray Bernardino de Sahagún recogió sobre maestros y sabios (¿acaso, si lo son de verdad, no se tratará de la misma cosa?) es algo que muestra la altura alcanzada por la sabiduría de los nahuas y la ordenación jerárquica de su vida social. Pero no debemos discurrir sobre esto sino sobre los modestos postulados que me he trazado. Los maestros guardaron los códices y otros sabios los tradujeron. No cabe duda: la lengua en la que se escribía la doctrina era una lengua culta (*tecpillahtolli* o palabra noble), adornada con primores retóricos. Si trasladáramos esto a nuestra cultura, pensaríamos en la eficacia del lenguaje metafórico que se nos ofrece; unas veces bellamente expresivo ("Ya sabes que el venado, cuando lo persiguen, va asustado, no sabe que va para caer en la trampa donde morirá. ¿Y tú, acaso eres venado para que no sepas dónde vas?"), otras, reflejo de una complicada elaboración cultural ("Y de quienes tienen falda, camisa, así también podrás merecer lo que de sus manos viene, lo que de sus manos sale, quizás sólo un huso, dos husos, o el agua, el metate" = "También merecerás lo que viene de las mujeres, pues harán para ti los que son sus trabajos propios"). Estas pocas muestras nos llevan de la mano al arte de traducir: Silva Galeana ha sido escrupuloso y ha buscado que la fidelidad fuera acompañada de belleza expresiva. Creo que podría recomendar no pocos fragmentos; sírvanos la exhortación del padre al hijo ya casado: "Hijo mío, águila, ocelote (= es decir, guerrero), cola, ala (— hombre del pueblo). ¿Y quizás aquí, en tu muñeca, en tu garganta, andarán atados un labio, dos labios (— las palabras), el jade (= la palabra que instruye) que te he dado a guardar? Un día, dos días, a ti que eres obstinado, te he hecho merced de algo que está bien concluido; con lo seco, lo húmedo (= los objetos del sacrificio) te he andado corrigiendo; un día, dos días, en tus orejas, en tu corazón he andado colgado (— en ti he inculcado la palabra que orienta, el consejo), yo, tu padre, tu madre".

La doctrina que estos textos exponen no sólo vale para los nahuas, sino para los cristianos también. Porque incitar a que los hijos se ejerciten en el bien o las hijas aprendan sus deberes, seguir los pasos del

niño por la adolescencia, la juventud y la madurez, no se agostan en una cultura, y así podríamos ir aduciendo capítulo tras capítulo hasta llegar a esos que fray Juan Bautista Visco introduce motivos del cristianismo. No sólo entonces, sino en otras no pocas ocasiones, la validez de la doctrina se ha asimilado a lo que el fraile quiere inculcar. Copiaré una referencia, tan sólo por su brevedad: “Y si no es así, si le lloraste, si moviste a compasión al Señor Nuestro . . . *así a Él irás, subirás a su casa en el cielo, allá vendrá a recibirte*” (entre asteriscos figuran los elementos de la cristianización). Leemos estos textos y pensamos en otros, bien diferentes, pero en los cuales la cristianización también penetró. Así en el *Chilam Balam de Maní* se lee: “Cuando acabe la raíz del 13 Ahau Katún / sucederá que verá el Itzá. / Sucederá que verá allí en Tancah / la señal del Señor, Dios Único. / Llegará. Se enseñará el madero asentado sobre los pueblos, / (. . .) Ya viene a tu pueblo tu amo. ¡Oh Itzá! / Ya viene a iluminar tu señal de Dios. / Señor, buena es la palabra del Dios que viene a nosotros, / el que viene a tu pueblo con palabras del día de la resurrección. / (. . .) Señor: el madero antiguo es sustituido por el nuevo”.

Junto al espíritu de la nueva religión, penetraron las palabras de la nueva cultura. En español se insertan *cruz*, *alcalde*, *regidor*, *padre* —los padres—, *diablo*, etcétera. Pienso en lo que postuló el padre José de Acosta y en lo que descubrimos en tantos manuales de confesión. Los textos denuncian ya un sincretismo que, en ocasiones, se hace transparente. Es el tributo que vino a pagarse por esta salvación, pero fácilmente soslayable.

No pocas consideraciones podríamos seguir haciendo, pues como se dice en la plática de los gobernantes acerca del bienestar del pueblo, “en esta exhortación pueden tomar ejemplo otros pueblos”. No sólo en ésta, sino en otras muchas, pues como dijo fray Bartolomé de las Casas, en su *Apologética historia*, “son cosa de notar en gente que ha sido hasta agora tan menospreciada”. Quisiera que la afirmación del dominico fuera cierta en su primera parte; él mismo trabajó para que no valiera el final de sus palabras. Ya no podrá decirse tras la lectura de este libro.

MANUEL ALVAR

De la Real Academia Española

The Art of Nahuatl Speech. The Bancroft Dialogues. Editado con un estudio Preliminar por Frances Karttunen y James Lockhart. UCLA, Latin American Center Publications, University of California, Los Angeles, 1987, 219 p.

Este trabajo constituye una cuidadosa edición, fruto de varios años de trabajo de Frances Karttunen y James Lockhart, en torno a un documento único en su género, conservado en la Universidad de California, en Berkeley, catalogado bajo el rubro de Huehuetlatolli - Discursos en Mexicano. Sus trece folios incluyen discursos y conversaciones, probablemente en el náhuatl de la clase alta de Texcoco de finales del siglo XVI; además, contiene anotaciones en español que permiten identificar a los hablantes que participan en las distintas situaciones comunicativas descritas.

La riqueza del texto hace que los editores desarrollen un amplio y revelador estudio preliminar en el que investigan tanto las características y el origen del documento, pasando por cuestiones fonológicas, hasta llegar a interesantes aspectos de uso y giros de la lengua en situaciones dialógicas.

El documento resulta de sumo interés para un buen número de especialistas, incluyendo lexicógrafos, sociólogos y lingüistas, así como para historiadores y antropólogos de la cultura, y, desde luego, para cualquier persona interesada en aprender más acerca del náhuatl. No hay que olvidar que en su origen este texto estuvo pensado como un apoyo para conocer y pulir el "buen hablar" en lengua mexicana. En este sentido, los diálogos probablemente constituyen las lecciones más acabadas de la lengua náhuatl, incluyendo no sólo cuestiones de interés fonológico, léxico y gramatical, sino sobretudo las sutilezas específicas de la competencia cultural expresada lingüísticamente, como es el caso de las fórmulas honoríficas y los saludos. Más aún, en palabras de los propios editores:

The deeper one penetrates into the Dialogues... the more one sees that they are not just language lessons. Particularly the more mundane conversations are bursting with humanity, spontaneity, and a reality both social and psychological. They are not belles lettres, but they are no less polished, no less evocative of a specific human moment and of eternally human situations. The modern reader also finds much comedy in the disparity between the high-flying language of the text and its often transparent, down-to-earth, predictable content. It would be our contention that since the Dialogues were patently written by some master observer of human behavior and language

use, the humor is not entirely unintended. At any rate, the Dialogues deserve a translation that can make their qualities apparent to an audience beyond students of Nahuatl (p. 15).

Ahora bien, con respecto a la naturaleza y el origen del propio documento, si bien no está del todo claro la fecha precisa en que éste fue escrito por primera vez (los editores calculan que su primera versión gira alrededor de finales de 1500), por las propias características del mismo, es probable que la presente versión haya sido rescrita bajo la influencia del extraordinario jesuita Horacio Carocho —cuya gramática de 1645 constituye la fuente más completa del náhuatl de la época.

La principal evidencia lingüística para considerar la influencia de Carocho en la escritura de esta versión de los diálogos es la siguiente. Al igual que su gramática, éste es el único texto que consistentemente utiliza idéntica serie de diacríticos para indicar la cantidad vocálica y la presencia del saltillo. En este sentido, esta es la primera vez que se reproduce fehacientemente el documento en su totalidad.

Aparentemente el texto se produjo a partir de una petición ex profeso a algún noble de la época. Los frailes franciscanos le solicitaron que produjera una serie de conversaciones típicas que les sirvieran para su propia instrucción en el arte del buen hablar el náhuatl. La respuesta parece que se orientó a recrear el género huehuehtlahtolli “el habla de los antepasados, el habla de los ancianos” a partir de su propia competencia en el comportamiento lingüístico y comunicativo apropiado a distintas situaciones del habla de Texcoco.

Las partes constitutivas del propio documento incluyen, en este orden, una conversación de una mujer que en su camino al mercado se detiene en casa de su hermana mayor; los intercambios discursivos característicos de la recepción de una boda, en la cual los recién casados son recordados de sus obligaciones, además de las felicitaciones y agradecimientos del caso por parte de los participantes clave: En seguida encontramos una conversación en la que un noble se acerca a un grupo saludándolos con disculpas y recibiendo la respuesta adecuada correspondiente. Después viene el casamiento del rey de Texcoco, lo cual incluye desde la retórica para la petición de la mano de la novia, pasando por los discursos de respuesta favorable, hasta las felicitaciones finales de la boda. A continuación tenemos los discursos producidos a la muerte de un rey; luego viene un discurso de un anciano a un grupo de jóvenes acerca del buen vivir y los buenos modales; le sigue una conversación en la que se intercambian las reglas de cortesía apropiadas entre un joven noble y un fraile. Para continuar tenemos una escena familiar

en la que se intercambian comentarios, fórmulas de cortesía y discursos en torno a la educación de los jóvenes a raíz de la llegada de los nietos a casa de su abuela, en la cual también se encuentra su madre y otras personas a las que merecen y demuestran respeto; luego aparece un discurso a unos jóvenes en el que su tutor los cultiva respecto a los buenos modales que deben seguirse en la mesa en presencia de un señor de alta alcurnia; enseguida contamos con un discurso en las que los hijos agradecen a su madre los alimentos recibidos; le sigue una conversación que incluye el intercambio de cortesía apropiado entre tío y sobrino; después tenemos la rutina conversacional de un gobernante al despertar, incluyendo los cantos con los que es despertado, y los intercambios de cortesía entre el gobernante y su séquito; y, por último, una conversación en la que con gran deferencia el notario del pueblo saluda a un juez.

Como queda dicho, el origen del trabajo se debe al interés de los evangelizadores por conocer las normas y fórmulas del buen hablar, especialmente las fórmulas del habla deferente y cortés, lo cual, juntamente con la cuidadosa edición del documento, ofrece una oportunidad única para entender las diferentes formas honoríficas apropiadas a distintas situaciones comunicativas, los términos de parentesco y de cortesía correspondientes, además del uso de metáforas y giros idiomáticos característicos.

Es así como esta obra nos ofrece un material único, altamente esclarecedor en torno a la naturaleza de aspectos prácticamente no registrados sistemáticamente en el náhuatl colonial; como es el caso de la ya mencionada representación de la cantidad vocálica y el cierre glotal de manera sólida y consistente, además de permitirnos contextualizar aspectos como las características de la variedad del náhuatl del propio documento, así como derivar conclusiones morfológicas de la lengua en función de los propios diacríticos presentes en los diálogos. En este sentido, es éste el único documento conocido con estas características.

Pero quizás el aspecto más atractivo de los diálogos es el hecho de que permite ingresar al universo del uso de la lengua, cuestión raramente accesible en este tipo de textos. De esta manera, el gran mérito de los editores no es sólo el haber reproducido por primera vez el texto con todos sus diacríticos, sino también el permitirnos ingresar en el fascinante estudio de la pragmática del náhuatl de la época a través de un cuidadoso examen en el que esclarecen cuestiones relacionadas con la competencia cultural y conversacional, como es el caso de ciertas formas idiomáticas.

De esta manera, la obra se considera de gran utilidad para todo aquel que intente ir más allá del estudio gramatical de la lengua, dado que fue concebida como una serie de lecciones del náhuatl interactivo, apropiado a distintos contextos. Consecuente con esta naturaleza dialógica e idiomática del documento, la traducción inglesa ha sido convenientemente adaptada a los giros propios de esta lengua, aunque también nos ofrece una traducción más literal, lo cual, además de ser de suma utilidad para los estudiantes más o menos avanzados del náhuatl, resulta muy esclarecedor para seguir de cerca los recursos morfosintácticos que producen determinados giros idiomáticos en el náhuatl de la época.

Para concluir, vale la pena recalcar que esta nueva edición de los diálogos se beneficia de los avances más recientes en la comprensión de la estructura lingüística del náhuatl en sentido amplio. Esto desde luego resperecute en una más cabal comprensión del propio documento, y por supuesto en la calidad de la propia traducción, razones de suyo más que suficientes para recomendar ampliamente la lectura de los Bancroft Dialogues en su presente edición.

JOSÉ ANTONIO FLORES FARFÁN

3
Earl Shorris, *Latinos, A Biography of the People*, New York, W. W. Norton and Company, 1991.

Since the 1960's, when non-European immigrants began to surpass in number those coming from Europe, the country has undergone the most dramatic cultural and demographic shifts in its history. Not only has the United States become an immigrant nation once more, with close to 11 percent of the population foreign born, but, of greater importance, today nearly one in four Americans is of African, Asian, or Hispanic ancestry. And among these, Latinos, as many Hispanics prefer to be called, are by far the fastest growing. Demographers expect them to number at least 39 million by 2010, perhaps making Hispanics the biggest ethnic grouping within a generation. But who are these peoples? No book answers the question better than "Latinos".

Mr. Shorris, a novelist, nonfiction writer, and frequent contributor to newspapers and magazines, waited twenty years for a book like this to appear. Fortunately for us, he decided to wait no longer. By combining his journalistic and fiction writing skills to weave well-annotated sketches of Latino individuals, families, and predicaments into a single, compelling story he has shown how much journalism can

contribute to the creating of today's ethnographies of complex societies. Without his eye for the telling detail and the summarizing symbol, his capacity to mold wide-ranging data into concise narratives, and his keen interviewing skills, this credible profile of the cultural world of over twenty million people, intermixed among 226 million others, would have been impossible.

A sizable part of the book concerns the histories of the Latino communities, going back to their indigenous, Spanish, and African roots, but like most journalists, Mr. Shorris is best when dealing with the present. For instance, what he says about the Aztec language and culture, and their supposed influences on Mexican character, is usually wrong and best skipped ("macho" does not come from the Nahuatl "to know"). On the other hand, his discussion of the cultural role of multilinguality in the United States is well-informed and remarkably free of the partisan baggage the topic usually carries. Along with other knowledgeable observers (including anyone who rides the subways of New York), he argues that with or without bilingual education, and no matter what English-only policies are adopted, the nation is becoming linguistically bicultural. He goes even further. Using the comedian Paul Rodriguez as an example of the bilingual television host who can move easily from one cultural sphere to another, he advances a conclusion familiar to anyone with cosmopolitan experiences: an ability to use two languages makes one more social and less ignorant, helpless, and isolated.

The author sheds much needed light on many other related issues that are currently unhearing less knowledgeable observers. Among these are the persistence of ethnic identity, the failed inexorability of assimilation, and the assumed potential for the disuniting of America from multiculturalist initiatives. Concerning the first two, Mr. Shorris makes the necessary but usually neglected distinction between the motivations and experiences of turn-of-the-century European immigrants and those of Latinos. With no intention of returning, immigration for the former was an end to an old world. Their goal as "real" immigrants was a new social contract in which language, culture, names, and even lives would be sacrificed for liberty, equality, food, and the promise of wealth. But for Latinos, racism, proximity to homeland, and exile status have intervened making a similar social contract possible for only a few. When a true immigrant experience fails to materialize for the first generation, he claims, it may not occur at all and the second generation "is born dead" (135).

In agreement with much contemporary scholarship, Mr. Shorris

points to the crucial errors of midcentury sociology which established as truth the immigrant paradigm of inevitable assimilation in the course of three generations. He argues that the proponents of this model failed to understand Latinos and blacks, passing over the importance and tenacity of culture while greatly underestimating the significance of race. "From the vantage of an aerie at Columbia or Harvard the prognosis of one immigrant group looked a lot like that of another" (319). But reality was otherwise. For most blacks and Latinos poverty followed each generation. And for many among the latter, the closeness to the ancestral land, the continuous presence of a first generation, and the isolation engendered by racism all contributed to the maintenance across the generations of the Spanish language and Hispanic cultural traits.

Does this mean unassimilated Latinos are fragmenting America? Not according to Mr. Shorris, who is quick to note that neither poverty, discrimination, nor neglect have failed to discourage the overwhelming majority of Latinos from seeking their version of the American dream. And except for a few young activists in the 60's and 70's, Latinos have not advanced a separatist agenda. Instead, the book, which makes the process of assimilation its "core issue" (4), suggests that they are doing much at the economic, political, and social levels to help themselves gain a greater share of wealth, power, and visibility in multicultural America. After all, *e pluribus unum* is Latin, not Anglo-Saxon.

Mr. Shorris, raised in El Paso, Texas, and married to a Hispanic, is a sensitive observer of cultural differences who writes with affection of the Latino condition. But he is not an ethnic cheerleader and is too preoccupied with all sides of the story to be concerned with p.c. orthodoxies. The Hispanic and non-Hispanic origins of the predicaments of Latinos are each given their proper due. Thus his many references to the insidious nature of "racismo" among Latinos and racism as practiced against them leaves no doubts concerning the fact that the mixed-race nations of both sides of the Rio Grande handle the question of race with dirty hands. Yet Mr. Shorris does not suggest all these nations are at bottom qualitatively the same. As is the case in Linda Chavez's controversial "Out of the Barrio", the "dangerous and unromantic" (56) Puerto Ricans suffer here from comparison to better off Cubans or culturally rich Mexicans. For Anglos, he sadly concludes, "the island of Puerto Rico has no symbolic value at all"; while for all, its food has "the flavor of failure" (54).

The search for cultural unity in the face of historical, socio-economic, and racial diversity, a burden common to all comparative studies

of Hispanics, is undertaken by Mr. Shorris with great hesitation. Having studied them in depth from coast to coast and class to class, he refuses to romanticize the possible links and instead identifies Latinos as no more than "a complex of peoples" (62), sharing in different degrees vocabularies, values, and feelings towards Euro-Americans. His reluctance is also informed by an awareness that cultural distinctions and stereotypes can easily be confused. Considering the wide range of topics covered—history, religion, politics, education, business, the arts, music, literature, employment, and world view—Mr. Shorris does a laudable job at maintaining the boundary between the two. Nonetheless, many readers, especially Latinos, will be unforgiving when encountering phrases such as those quoted above or when meeting up with questionable depictions of, say, Mexican fatalism or Cuban fanaticism.

Still, this is a powerful, beautifully written, and thoughtful book that is likely to remain unequalled in its sweep and profundity for some time to come. Its is also a timely education for Americans of all nationalities, classes, and races. At a moment when much divisive propaganda is parading in the guise of concerned scholarship, it is good to know that on the basis of actual empirical research someone can credibly assert that "civilization need not be a zero sum game" (47). Mr. Shorris is wise to argue that "the victories of Latino culture are victories of pluralism... Nothing is taken in return for this enrichment; it is, by definition, a gift" (47).

J. JORGE KLOR DE ALVA

Poesie nahuatl d'amour et d'amitié (Poesía náhuatl de amor y amistad),
Introducción de Miguel León-Portilla. Selección y paleografía de Miguel León-Portilla y Georges Baudot. Traducción de Georges Baudot. Orphée, la Différence, Paris, 1991.

La poesía náhuatl prehispánica, inexorablemente pretérita, es difícilmente accesible para los lectores de hoy. En efecto, en tiempos prehispánicos el canto náhuatl se "derramaba" verdaderamente en un amplio espectro semiótico en el que el gesto y la danza, el ruido o la modulación sonora, la presencia jeroglífica y las pinturas, la fragancia de las flores o del incienso, forjaban en el crisol espacial de una instancia funcional de elocución, un conjunto hiperestésico que movilizaba todos los sentidos. Cuando los religiosos españoles emprendieron el rescate gráfico de estos cantos para salvarlos del olvido, no pudieron natural-

mente transcribir más que el componente lingüístico de esta hipóstasis expresiva.

Las flores y los cantos, estas "plumas preciosas" de la oralidad náhuatl algo despampanadas por el embudo gráfico que representan el alfabeto y los manuscritos, salen poco a poco de su letargo para revivir en paleografías y traducciones hoy cada vez más numerosas. En México, Ángel María Garibay y Miguel León-Portilla dieron a conocer en sus versiones en español los floridos cantos de los aztecas. En Francia, los *Veintidós cantos tristes de Nezahualcoyotl*, paleografiados, traducidos y publicados en 1984 por Georges Baudot ya habían marcado una etapa en la historia del género.

El florilegio en versión bilingüe que proponen ahora Miguel León-Portilla y Georges Baudot, al cristalizar en torno al amor y la amistad la rica producción poética náhuatl, esclarece no sólo su expresión florida, sino también las capas más profundas del pensamiento de los pueblos del Anáhuac.

De hecho, el amor aparece aquí con su belleza y su profundidad viscerales. En cuanto a la amistad (*Icniuhyotl*) parece erigirse en valor fundamental de las comunidades indígenas.

Una introducción, redactada directamente en francés por Miguel León-Portilla, establece un macro-contexto referencial indispensable para una justa aprehensión de los textos aducidos. En este preludeo verbal Miguel León-Portilla evoca brevemente las circunstancias de recuperación de los textos por los humanistas franciscanos y sus discípulos indígenas, los géneros de la expresión oral náhuatl, los autores probables de los poemas, y, en el dominio de un micro-contexto lírico, los rasgos estilísticos que le son propios. De esta manera el lector francés que emprende la lectura del primer canto de "amor y amistad" se encuentra perfectamente situado en la tonalidad de los textos que va a leer.

La versión original en náhuatl, minuciosamente paleografiada por los dos especialistas, es además juiciosamente dispuesta sobre la página. En efecto, las masas gráficas parecen corresponder perfectamente aquí al dinamismo de la voz que recelan: las anáforas y los acentos rítmicos destacan claramente mediante una distribución adecuada de los espacios gráficos y de la puntuación.

En cuanto a la traducción de los poemas en la lengua de Descartes, piedra angular de este edificio literario, constituye en algunos casos un verdadero *tour de force*, un modelo de transposición interlingüística. La lengua francesa, con sus contornos conceptuales muy marcados representa un receptáculo algo coercitivo para el sentido huidizo de los

cantos náhuatl. La poesía náhuatl es de hecho una “larga vacilación entre el sonido y el sentido” como hubiese dicho Paul Valéry, y esta constante difusión del sentido en la sustancia verbal (sin olvidar los elementos expresivos extralingüísticos) dificulta notablemente cualquier intento de traducción.

Para poder hacer “pasar” los núcleos semánticos náhuatl con sus constelaciones sémicas, altamente pertinentes, Georges Baudot explicita a veces el sentido potencial de una expresión. En el Canto de Tlaltecatzin a una *ahuiani* por ejemplo, en la órbita sémica de *quetza* (*monequetza*) “se yergue” gravitan afinidades paronomásticas como *quetzal* “plumas” más generalmente “cosa preciosa”; así como homónimos: *quetza(nino)* “acoplarse” y *quetza(tla)* “contar fábulas”... Baudot, al traducir *monequetza* por “que hace subir el placer” da cuenta de las connotaciones sexuales, espirituales y sentimentales que se funden en la expresión náhuatl sin tener que recurrir a fórmulas escabrosas.

Algunas imágenes impactantes coladas en palabras náhuatl sin equivalentes en la lengua francesa se conservan gracias a unas construcciones verbales que, si expanden un poco la concisión de los significantes originales, no pierden por esto la densidad expresiva de la imagen. *Cuauhyotl*, *Oceloyotl*, por ejemplo, a la letra “lo que es del águila, lo que es del jaguar”, es traducido al francés por el rico bimiembro frástico “*la vaillance de l'aigle, la bravoure du jaguar*” (la valentía del águila, el coraje del jaguar).

Para conservar la tonalidad semántica del texto y su fluidez prosódica, Baudot trasciende los límites categoriales de la gramática y traduce a menudo los sustantivos náhuatl bajo una forma adjetival en francés; algunos adjetivos son “sustantivados” a su vez en la lengua receptora para más ponderación expresiva. De hecho, el adjetivo náhuatl se encuentra mucho más cerca del sustantivo que su homólogo francés.

Buscando conservar la prosodia y el ritmo, elementos determinantes de la expresión poética náhuatl, Baudot no duda en lastrar un poco la traducción francesa respetando la construcción sintagmática del original: *Elles se dressent comme des roseaux, les fleurs* “se yerguen como carrizos, las flores”. A veces, un lexema se añade para equilibrar la frase tanto desde el punto de vista de la versificación, como del sentido. Es así que la expresión *yuhqui chalchihuitl* “como el jade” se vuelve en la traducción de Georges Baudot *comme des jades précieux* “como jades preciosos”. El adjetivo “precioso” focaliza la atención del lector sobre el sema “belleza” implicado en el término náhuatl, y prolonga el verso francés hasta coincidir métricamente con el original náhuatl.

Algunos acentos rítmicos de los cantos prehispánicos tienen un valor paroxístico que es difícil preservar en una traducción. El omnipresente *xonahuican!* por ejemplo, que estalla verdaderamente sobre la oclusiva velar [k] no encuentra más que un pálido reflejo en el “réjouissez-vous” (regocíjense) habitual de las traducciones francesas. Al añadir *donc* “entonces”, Baudot restablece la medida original del verso y permite el paroxismo poético gracias a la oclusiva.

En términos generales, la versión francesa que ofrece Georges Baudot a los lectores franceses de esta poesía náhuatl de amor y de amistad constituye probablemente la traducción más fiel que se ha hecho hasta hoy de estos textos en la lengua francesa. Algunas versiones son verdaderas obras maestras de traducción como el *Canto de las mujeres de Chalco* que logra “trensar” en francés las sublimaciones espirituales del amor y sus contrapartes sexuales disimuladas en oscuras y ambiguas circunvoluciones verbales que se borrarían a la luz de un esclarecimiento monosémico.

Del sentido al sonido y del sonido al sentido, Georges Baudot y Miguel León-Portilla tejen en este libro con vivos colores, el amor y la amistad náhuatl sobre el telar de la lengua francesa.

PATRICK JOHANSSON

Estudios de Cultura Náhuatl, vol. 23, 1993,
editado por el Instituto de Investigaciones
Históricas, UNAM, se terminó de imprimir
en la IMPRENTA ALDINA, Rosell y Sordo
Noriega, S. de R. L., Obrero Mundial 201,
Col. del Valle, 03100 México, D. F., el 22
de noviembre de 1993. Su composición se
hizo en tipo Baskerville de 11:12, 10:11
y 8:9 puntos. La edición, en papel Cul-
tural de 90 g, consta de 2 000 ejemplares
y estuvo al cuidado de Guadalupe Borgo-
nio. Tipografía de Ramón Luna S.



*Piedra de las conquistas de Moctezuma
Ilhuicamina (1440-1468).*
Procede de la Ciudad de México.
Se conserva en el Museo Nacional
de Antropología.