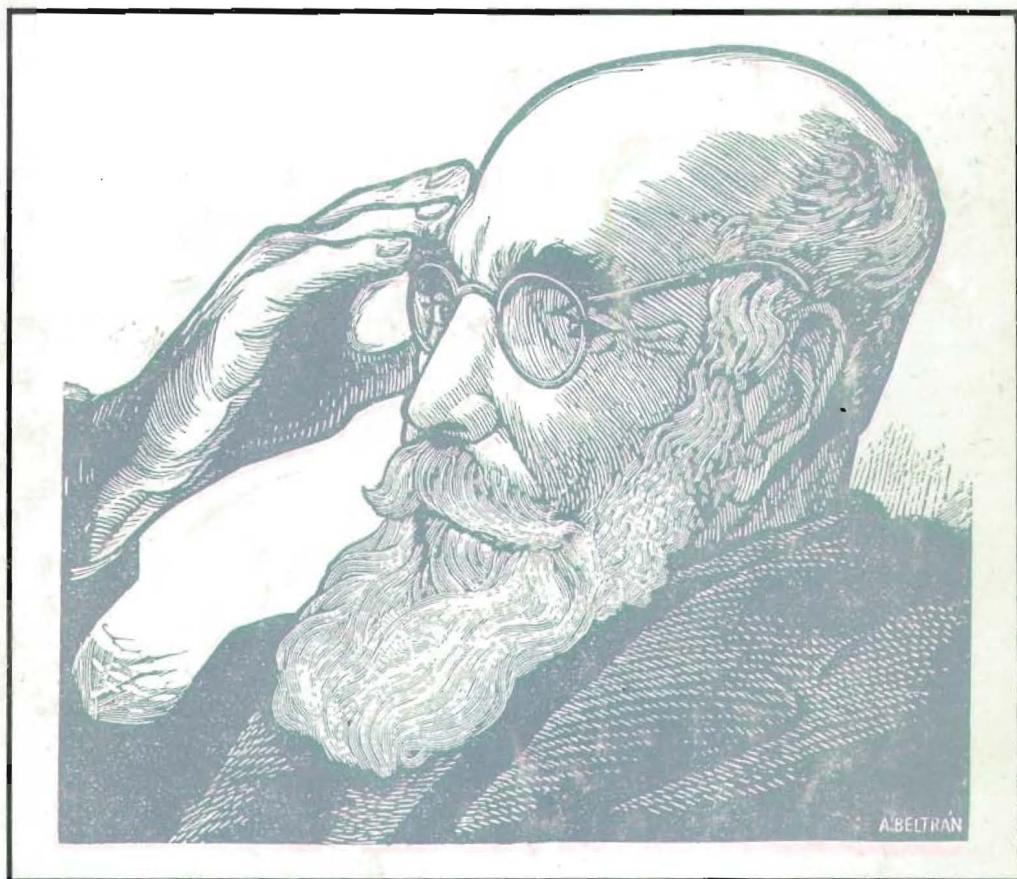


# ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

22



ABELTRAN



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

**ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL**

## ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

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

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

Toda correspondencia relacionada con esta revista, dirigirla a:

*Estudios de Cultura Náhuatl*

Instituto de Investigaciones Históricas

Ciudad de Investigación en Humanidades

3er. Circuito Cultural Universitario

Ciudad Universitaria

04510 México, D. F.

# ESTUDIOS DE CULTURA NAHUATL

Volumen 22

1992



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

Primera edición: 1992

S. 5-X-1992  
A. DONACION: WALTER  
E.D. II Historians  
E.

DR © 1992 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

CARMEN AGUILERA (Instituto Nacional de Antropología e Historia)

JOSÉ ALCINA FRANCH (Universidad Complutense)

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

GEORGES BAUDOT (Universidad de Toulouse, Francia)

GORDON BROTHERTON (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, 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-SOLIS (Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM)

EDUARDO MATOS MOCTEZUMA (Instituto Nacional de Antropología e Historia)

HANNS J. PREM (Universidad de Munich)

FREDERICK SCHWALLER (Universidad de Florida)

RUDOLF VAN ZANTWIJK (Universidad de Amsterdam)



# ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

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

Editor: Miguel León-Portilla

Editora asociada: Guadalupe Borgonio

## SUMARIO

Volumen 22:

Dos conmemoraciones	11
Encuentro de Dos Mundos <i>Miguel León-Portilla</i>	15
Yaocuicatl: cantos de guerra y guerra de cantos <i>Patrick Johansson</i>	29
The Noblewomen of Chalco <i>Susan Schroeder</i>	45
Las brujas de las peregrinaciones aztecas <i>Michel Graulich</i>	87
The Thirtheen Volatiles Representation and Symbolism <i>Jonathan Kendall</i>	99
Arqueología urbana en el centro de la ciudad de México <i>Eduardo Matos Moctezuma</i>	133
Peintures faciales de la femme mexica: système chromatique des cosmétiques <i>Edith Galdemar</i>	143
Angel Ma. Garibay K. (1892-1992), en el centenario de su nacimiento <i>Miguel León-Portilla</i>	167
El archivo Angel María Garibay Kintana de la Biblioteca Nacional <i>Alberto Herr Solé</i>	181

Las lenguas americanas y la teoría del tipo lingüístico en Wilhelm von Humboldt <i>Eréndira Nansen Díaz</i>	223
Las primeras biografías de Bernardino de Sahagún <i>Ascensión H. de León-Portilla</i>	235
En el lugar de las águilas <i>Librado Silva Galeana</i>	253
Economic Dimension of Precious Metals, Stones, and Feathers: the Aztec State Society <i>Frances F. Berdan</i>	291
Documentos de Tezcoco. Consideraciones sobre tres manuscritos en mexicano del Ramo de Tierras <i>Pilar Máynez</i>	325
El discípulo de Silo. Un aspecto de la literatura náhuatl de los jesuitas del siglo XVIII <i>Danièle Dehouve</i>	345
The Evolution of the Indian Corporation of the Toluca Region, 1550-1810 <i>Stephanie Wood</i>	381
Levels of Acculturation in Northeastern New Spain: San Esteban Testaments of the Seventeenth and Eighteenth Centuries <i>Leslie S. Offutt</i>	409
Manejo de los recursos naturales renovables en una comunidad indígena náhuatl <i>José González Rodrigo</i>	445
In xochitlahtolcuicapihqui ilnamiquiliz Carlos López Ávila (1922-1991) <i>Francisco Morales Baranda</i>	461
Publicaciones recientes sobre lengua y literatura nahuas <i>Ascensión H. de León-Portilla</i>	467
Antonine Tibesar, O.F.M., 1909-1992 <i>Francisco Morales</i>	495
Reseñas bibliográficas	497

## COLABORADORES

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 es 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 Mesoamerican Spirituality; Cartografía y crónicas de la antigua California* y editor de *Coloquios y Doctrina Cristiana* de fray Bernardino de Sahagún.

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

MICHEL GRAULICH.

PATRICK JOHANSSON. Francés. Doctor en letras por la Universidad de París, Sorbona. Ha publicado: "El Templo Mayor de México-Tenochtitlan"; *La civilización azteca*; Antología de textos de Manuel Orozco y Berra; "Circonstances de communication ayant présidé au recueil des textes littéraires nahuatl".

SUSAN SCHROEDER. Norteamericano. Doctora en historia por la Universidad de Wisconsin. De su bibliografía puede citarse: *Chimalpahin and the Kingdoms of Chalco*.

JONATHAN KENDALL. Norteamericano. Maestro en arqueología por la Yale University.

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*.

ALBERTO HERR SOLÉ. Mexicano. Filósofo por la ENEP. Acatlán. Maestro e investigador. Elaboró un Banco de datos con el Archivo Ángel Ma. Garibay de la Biblioteca Nacional.

STEPHANIE WOOD. Norteamericana. Doctora en historia por la Universidad de California, Los Ángeles. Actualmente es maestra en el Departamento de Historia de la Universidad de Maine, Estados Unidos. De su bibliografía pueden citarse: *Corporate Adjustements in Colonial Mexican Indians Towns: Toluca Region 1550-1810*; "Pedro de Villafranca y Juana Gertrudis Navarrete: falsificador de títulos y su viuda (Nueva España, siglo XVIII)".

DANIÈLE DEHOUVE. Francesa. Doctora en historia. Investigadora del CNRS. Ha realizado investigaciones entre grupos nahuas contemporáneos y publicado varios trabajos sobre etnohistoria náhuatl.

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*.

FRANCES BERDAN. Norteamericana. Maestra en antropología por la Michigan State University. Entre sus publicaciones se cuentan: *The structure of economic exchange in the Aztec Empire; A comparative analysis of Aztec tribute documents; Mesoamerican money: problems of equivalency; The Aztecs of Central Mexico: an imperial society*.

EDITH GALDEMAR. Francesa.

LESLIE S. OFFUTT. Norteamericano. Maestro en Vassar College, Department of History, Poughkeepsie, New York.

ERÉNDIRA NANSEN DÍAZ. Mexicana. Con estudios de posgrado en la Universidad de Tubinga, Alemania. Ha escrito diversos artículos acerca de la lengua purépecha y los referentes a las lenguas de México.

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

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

JOSÉ GONZÁLEZ RODRIGO. Mexicano. Licenciado en biología por la UNAM. Maestro en antropología por la UIA. Entre sus publicaciones se pueden citar: *Ecología en una comunidad náhuatl* (en prensa); "Notas sobre etnomicología náhuatl"; "Medicinal plants nanagement in a nahuatl peasant community".

## VOLUMEN 22

### DOS CONMEMORACIONES

Varios son los centenarios que en este 1992 se cumplen. De ellos, el más recordado —por no decir traído y llevado— es el de los cinco siglos transcurridos a partir del desembarco de Cristóbal Colón en la isla de Guanahani. De este Quinto Centenario, en el que se evoca el inicio del proceso que trajo consigo la globalización del mundo, mucho se ha dicho y escrito, con frecuencia en tono de polémica.

Frente a la tradicional perspectiva de “celebrar el Descubrimiento de América”, México, a propuesta de diversos historiadores y antropólogos, adoptó un enfoque distinto. La intención fue abrir la mira para dar su lugar a todos los participantes en ese proceso del que se han seguido innumerables consecuencias. Hablar de “Encuentro de Dos Mundos” implica tomar en cuenta a los indígenas de este hemisferio, a los europeos, a los africanos y, en suma, a todos cuantos se vieron envueltos en la larga secuencia de dramáticas confrontaciones entre gentes de culturas muy distintas.

La invasión, las conquistas y sojuzgamientos obviamente no podían celebrarse. Importaba, en cambio, reflexionar sobre el largo proceso que tan de raíz afectó no ya sólo al ser de México sino de este continente y del mundo en su plenitud. Se reconoció así que había que conmemorar —no celebrar, sino traer el recuerdo para su análisis y valoración— el gran conjunto de implicaciones del V Centenario. Era obvio además que, entre las incontables consecuencias del proceso del encuentro, estaba asimismo el surgimiento de pueblos, de rostros y culturas mestizas, portadores ellos mismos, de no poco de la rica herencia de las civilizaciones indígenas.

En lo que concierne a los descendientes de los pueblos originarios, que en México son cerca de diez millones y en el continente son más de cuarenta, había ciertamente una razón más para volver la mirada al pasado de este medio milenio. Admirable es que los descendientes de los pueblos originarios, es decir los que habitaban este hemisferio desde muchos milenios antes del encuentro con los europeos, hayan preservado vivas hasta hoy sus lenguas, concepciones del mundo, hondo

sentido comunitario y visión del mundo ancestrales. *Estudios de Cultura Náhuatl* ha ofrecido en sus 22 volúmenes un gran número de testimonios tanto de la antigua palabra como de las nuevas formas de expresión, arte y pensamiento de hombres y mujeres que mantienen viva la lengua náhuatl, hablada por más de millón y medio de personas. Lo que ha ocurrido entre los nahuas, se ha dado también entre otros muchos grupos de nuestro país y de fuera de él. Cabe mencionar al menos a los distintos pueblos mayenses, a los zapotecas, mixtecas, otomíes, tarascos, mixes, coras, huicholes, tepehuanes, yaquis, tarahumaras... En otra publicación periódica, editada también por la Universidad Nacional Autónoma de México, *Tlalocan, Revista de fuentes para el pensamiento de las culturas indígenas de México*, se ha dado acogida a testimonios antiguos y modernos de esos otros pueblos que mantienen vivas sus lenguas y culturas.

Se ha alcanzado ya que en otros muchos ámbitos, dentro y fuera de México, instituciones oficiales y privadas, así como organismos internacionales, se abrieran al fin a la perspectiva del "Encuentro de Dos Mundos" para dar su lugar, con la plenitud de su significación, a los protagonistas indígenas, descendientes de quienes hace quinientos años se vieron invadidos y despojados. Hoy la palabra indígena vuelve a resonar vigorosa. Así, como una muestra, la UNESCO ha invitado a no pocos indígenas a participar en reuniones en las que precisamente el tema central ha sido reflexionar sobre la situación contemporánea de sus comunidades, quinientos años después del encuentro original. *Estudios de Cultura Náhuatl* conmemora con este mismo criterio el V Centenario. Un artículo introductorio se incluye aquí invitando a la reflexión. En él se apela en última instancia a la sabiduría de Mesoamérica para repensar y reescribir esta historia que tanto nos concierne.

Decíamos al principio que son varios los centenarios que se cumplen en este 1992. Aquí mencionaremos tan sólo otro. Es el del primer centenario del nacimiento de don Ángel María Garibay K., fundador, con quien esto escribe, de *Estudios de Cultura Náhuatl* y maestro que mostró para siempre el profundo humanismo, raíz y floración de las culturas de Mesoamérica. Su estudio acucioso de los textos nahuas de la tradición indígena, sus versiones en las que transvasó al castellano la poesía náhuatl, su producción copiosa en la que sobresale su *Historia de la literatura náhuatl*, obra que ha sido guía para muchos y, en suma, su labor de maestro dan testimonio de que Ángel María Garibay fue hombre que, como pocos, ha contribuido a enriquecer sustancialmente la cultura patria.

Hace cerca de veinte años, en 1963, por acuerdo de la Coordinación de Humanidades de nuestra Universidad, presidida entonces por el doctor Mario de la Cueva, el Instituto de Investigaciones Históricas dedicó a Ángel María Garibay K., como libro de homenaje, el conjunto de aportaciones con que se integró el volumen IV de *Estudios de Cultura Náhuatl*. Ahora, en el centenario del nacimiento de don Ángel, queremos evocar su figura y obra. Con este propósito se incluyen aquí una biografía del mismo, así como el índice comentado de los trabajos suyos, varios de ellos inéditos, que conserva la Biblioteca Nacional de México, en su sede de la Ciudad Universitaria. La obra de Garibay, abierta hacia tantos rumbos de cultura, y que incluye lo náhuatl, lo otomí, lo hebreo, lo grecolatino y español, en su enfoque ecuménico apuntó ya a lo que puede tenerse como aspecto el más positivo del Encuentro de Dos Mundos, entendido como acercamiento de pueblos y cultura.

Rendir homenaje a la memoria del maestro Garibay conlleva también el deseo de propiciar el acercamiento a la rica herencia de sus obras. En homenaje suyo el Instituto de Investigaciones Históricas tiene en prensa la reimpresión de los tres volúmenes dispuestos por él e intitulados *Poesía Náhuatl*. En ellos volvió asequibles Garibay el manuscrito de "Relación de los señores de la Nueva España" y parte de "Cantares mexicanos".

En este volumen, dedicado a la memoria de don Ángel, así como se ofrecen diversos trabajos sobre el pasado de los pueblos nahuas, se incluyen también aportaciones de algunos modernos forjadores de cantos, maestros nahuas contemporáneos. Dan ellos prueba de que, a quinientos años del inicio del encuentro, el náhuatl no sólo perdura sino que continúa siendo medio de expresión de una literatura extraordinariamente rica y que, día a día, sigue acrecentándose. Por esto luchó el maestro que aquí recordamos y cuyas huellas aquí seguimos.



## ENCUENTRO DE DOS MUNDOS

MIGUEL LEÓN-PORTILLA \*

Muchos de nosotros —allá por los años cuarentas y cincuentas— para estudiar historia universal teníamos como texto un libro de dos autores franceses llamados Albert Malet y J. Isaac. Nos proporcionaban ellos información sobre todo acerca de los aconteceres históricos del Viejo Mundo y en particular de Europa. Cuanto allí se exponía se nos presentaba desde una perspectiva francesa. Así hubimos de acercarnos al tema intitulado “Los descubrimientos de los portugueses y de los españoles”.

Los autores, hasta donde puedo recordarlo, ofrecían un cuadro de la situación prevalente en Europa. Dedicaban amplio espacio, como debió parecerles natural, a Francia. De España y Portugal, señalaban que, no obstante su atraso, había en ellas hombres arriesgados, dispuestos a lanzarse a la aventura. Un personaje aún más esforzado, el genovés Cristóbal Colón, venciendo dificultades, había logrado convencer a Isabel la Católica y, con su patrocinio, se adentró en el Atlántico. ¡A Colón correspondía la gloria de haber descubierto el Nuevo Mundo!

De lo que existía en ese otro continente, nada habían dicho Malet e Isaac hasta llegar a ese capítulo de su *Historia*. Ésta, aunque intitulada universal, se centraba en Europa y los antecedentes culturales de ella. Por eso habían tratado de los egipcios y los mesopotamios. Los indígenas del continente que había permanecido desconocido para los europeos, sólo entran en escena cuando ocurre que “son descubiertos”, “son conquistados”, “son cristianizados” y son “colonizados”. De lo que antes habían sido, Malet e Isaac —así me parece recordarlos— sólo decían que la gran mayoría eran gentes primitivas cuya requerida conversión abría al cristianismo nuevo campo.

Algunos de los que estudiábamos en el dicho libro de Malet e Isaac, tuvimos la buena suerte de que otro de los maestros nos reco-

\* Este trabajo, con algunas variantes, fue presentado en la Conferencia Internacional: Reescribiendo la Historia, San Antonio del Mar, Baja California, 8 de febrero, 1992.

mendara por ese mismo tiempo que leyéramos la *Historia antigua de México*, de Francisco Xavier Clavijero. Comparar lo que éste decía sobre los pueblos nahuas con lo expresado por Malet e Isaac nos dejó perplejos y perturbados. Y, sin embargo, para responder al maestro y pasar los exámenes, teníamos que recitar lo que había escrito Malet. La *Historia* de Clavijero nos interesó mucho por su claridad y por la forma como mostraba las creaciones culturales de los pueblos prehispánicos. No podíamos explicarnos el contraste que había entre las obras de Clavijero y de los señores Malet e Isaac.

Por mi parte, en lo escrito por Clavijero encontré luego una pista para entender ese tan radical contraste. Clavijero aludía varias veces al inglés William Robertson y al prusiano Cornelius de Paw. Los dos se referían a los indígenas de México y en general de América pintándolos como seres primitivos, casi carentes de cultura. De Paw decía entre otras cosas que los indios de México sólo podían contar sin equivocarse hasta tres. Y curiosamente Robertson y De Paw criticaban también mucho la acción de españoles y portugueses en el Nuevo Mundo.

Sonaré tal vez pedante, pero tengo que decir que la filosofía me ha atraído mucho y que Kant dejó honda huella en mí. Como otros muchos, estudiándolo, creo haber captado las limitaciones del conocimiento racional en los seres humanos. Algun tiempo después me enteré de que Kant también había dicho algo sobre los indígenas del Nuevo Mundo. En su obra *Ciencia del hombre o antropología filosófica según las prelecciones manuscritas*, entre otras cosas afirmaba que "los indígenas americanos no hacen suya cultura alguna..., carecen de afectos y pasiones..., no sienten amor y debido a ello no son fecundos..., casi no hablan..., no se preocupan de nada, son perezosos".<sup>1</sup> Más drástico aún se mostró Kant al referirse otra vez a los nativos del Nuevo Mundo en sus *Reflexiones sobre la Antropología*. "Toda una parte del mundo [es decir América] —escribió— está mal poblada y es medio animal".<sup>2</sup> Tales afirmaciones hasta ahora me dejan asombrado. Lo dicho por él contrasta con la admiración que no mucho después mostró Alejandro de Humboldt ante las culturas de Mesoamérica y el área andina.

<sup>1</sup> Immanuel Kant, *Menschenkunde oder philosophische Anthropologie nach handschriftlichen vorlesungen*, herausgegeben von Friederich Ch. Starke, Leipzig, 1831, p. 353.

<sup>2</sup> Immanuel Kant, "Reflexionen zur Anthropologie", *Gesammelte Schriften*, Akademie der Wissenschaften, G. Reimer und W. de Gruyter, Berlin und Leipzig, 22 vols., 1900-1942, vol. xv, p. 635.

Acudir a los filósofos en busca de juicios sobre los pueblos indígenas de las Américas y sus culturas me empezó a parecer desconcertante. Jorge Guillermo Federico Hegel, al referirse no solamente a las culturas del Nuevo Mundo, sino a todo su devenir histórico, se mostraba aún más radical. Así en sus *Prelecciones sobre Historia Universal* sentenció:

“América ha estado separada del campo en el que hasta hoy se ha desarrollado la historia universal... Lo que hasta ahora ha sucedido en ella es sólo eco del Viejo Mundo... Dejando así a un lado al Nuevo Mundo y a las fantasías que están ligadas con él, nos fijamos en el Viejo Mundo, básicamente en Europa, es decir en el escenario verdadero de la historia universal...”<sup>3</sup>

De este modo, no mucho después de que Clavijero ponderaba el pasado prehispánico de México y su *Historia* se traducía al inglés, francés y alemán, Kant negaba a los indígenas, con un juicio *a priori* muy de su agrado, no sólo afectos y sentimientos, sino capacidad de trabajo, de procrear y aun de hablar, y los tildaba además de “medio-animales”. Y, en tanto que Humboldt en obras suyas como *Vistas de las cordilleras y de los monumentos de los pueblos indígenas de América* describía con admiración el arte y cultura de los nativos, y en su *Ensayo político sobre la Nueva España* apuntaba un destino promisorio para México, Hegel de un plumazo situaba fuera de la historia a todo el continente americano.

Leyendo años después el precioso libro de Antonello Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo*, me enteré de que lo que ocurrió entre los germanos, sucedió también con algunas diferencias entre los ingleses como en Robertson y entre los franceses desde Buffon hasta Joseph de Maistre. Éste llegó a escribir que “no hubo sino excesiva verdad en la primera actitud de los europeos que rehusaron en el siglo de Colón reconocer como a sus semejantes a los hombres degradados que poblaban el Nuevo Mundo”.<sup>4</sup>

El desconocimiento y desdén de no pocos de los europeos respecto de las trayectorias culturales de los pueblos nativos del Nuevo Mundo se vio luego acompañado de su desinterés por la historia de las colonias que allí se implantaron y de las naciones que más tarde alcanzaron la independencia. Una excepción fue la historia de los Estados Unidos de América que, sobre todo a partir de la primera

<sup>3</sup> G. W. F. Hegel, “Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte”, *Sämtliche Werke*, Stuttgart, 1961, v. II, p. 129.

<sup>4</sup> El pensamiento de Joseph de Maistre acerca de los amerindios es presentado por Antonello Gerbi en *La disputa del Nuevo Mundo*, México, Fondo de Cultura Económica 1960, p. 358-364.

guerra mundial, interesó ya a los europeos. En los Estados Unidos vieron ellos el trasplante exitoso de la cultura occidental, en particular en su versión anglo-germánica. La historia americana, así sin adjetivos, se presentó a sus ojos como prototípica de lo que el trasplante de europeos nórdicos podía realizar: la creación de un gran país.

Éste había surgido y se ensanchaba haciendo a un lado a los indios. Nada menos que George Washington hizo notar esto escribiendo a James Duane el 7 de septiembre de 1783. La expansión de los establecimientos angloamericanos —le decía— “provocará ciertamente que el salvaje [es decir el indio] como el lobo se retiren, ya que ambos son bestias de rapiña aunque puedan diferenciarse en apariencia”<sup>5</sup>.

Ciertamente que los pareceres de Cornelius de Paw, Kant, Hegel, De Maistre y Washington hablando acerca de los amerindios, se presentaban como del todo contrarios no ya sólo a lo expuesto por Clavigero y Humboldt, sino también a lo que en el siglo XVI escribieron muchos de los frailes cronistas. Quienes han leído a Motolinía recordarán cómo alaba el ingenio de los indios. En el caso de Sahagún, empeñado en conocer las tradiciones y la perspectiva de los nahuas acerca de sí mismos, y que recogió un impresionante conjunto documental, bastará con evocar un juicio suyo: los indios “echan el pie delante a muchas naciones que tienen gran presunción de políticas”. Y no será necesario citar aquí a Bartolomé de las Casas que, de haber podido escuchar a Cornelius de Paw, Kant, Hegel, De Maistre y Washington, hubiera arremetido contra ellos como lo había hecho con Juan Ginés de Sepúlveda.

Interrumpiré un momento estas reflexiones para preguntarme por qué las estoy expresando. Nos hallamos no en un año cualquiera sino en el de 1992. Por todas partes se habla de que en este año alguien muy importante cumple años, o mejor, aunque dicen que no es viejo sino nuevo, que cumple centenarios. Me refiero a nuestro continente que, hasta donde sé, es el único que tiene este feliz o triste privilegio. Nadie ha hablado del cuarto, décimo o vigésimo centenario de Europa o de Asia o África, ni siquiera de Oceanía. En cambio, las Américas cumplen en este 1992 su quinto centenario.

<sup>5</sup> “The gradual extension of our settlements will cause the savage as the wolf to retire; both being beasts of prey though they differ in shape.”

“Letter to James Duane, 7 September, 1783”, *Writings of George Washington*, edited by George C. Fitzpatrick, v. 27, p. 140. (Citado por N. Delanoe y J. Rostkowski, *Les indiens dans l’histoire américaine*, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1991, p. 52.)

El acontecer que se evoca en el V Centenario no sólo guarda relación con la historia sino también con las varias formas como ella se ha escrito y reescrito. Precisamente por esto mientras unos quieren celebrarlo y festejarlo, otros hablan de execrarlo. Nos hallamos ante un tema en torno al cual se plantean, con razón o sin ella y casi siempre con pasión, innumerables cuestionamientos que conciernen al pasado y al presente.

### *Los “cumplecentenarios” de este continente*

Creo que será de interés preguntar: ¿por qué, dónde y cuándo empezó a hablarse de cumplecentenarios a propósito de este continente? Obviamente no fueron los indígenas los que empezaron “la costumbre”, pero tampoco se debió ello a los españoles. La primacía corresponde a los franceses. Teniendo como un acontecimiento muy importante al que se designa como “el descubrimiento de América”, la Academie Française, sólo un par de años después del inicio de la Revolución Francesa, creó un premio para el trabajo que mejor respondiera a esta pregunta: ¿Cuál ha sido la influencia de América sobre la política, el comercio y las costumbres de Europa?

Los varios trabajos que se presentaron —aparte de algunas alabanzas a Colón— pueden distribuirse entre los que condenan la presencia de España en el Nuevo Mundo en tono de “Leyenda Negra”, y aquellos otros que describen la influencia ejercida por América en Europa más bien con colores sombríos. Extraño sonará que el trabajo galardonado, cuyo autor optó por permanecer anónimo, destaca como influencia muy significativa de América haber regalado a Europa y al mundo entero nada menos que la sífilis. De ella cabe recordar que, además de tenerse como “enfermedad vergonzosa”, se conoció por mucho tiempo como “morbo gálico” o “mal francés”. Es posible que el anónimo vencedor en el concurso que inauguró la conmemoración de los centenarios americanos, quisiera reivindicar con su trabajo el prestigio de su patria.<sup>6</sup>

Del cuarto centenario cabe decir que fue ya celebración ruidosa. España a la cabeza, asimismo la gran mayoría de los países hispanoamericanos, y también Italia y los Estados Unidos, festejaron con exposiciones, congresos, monumentos, publicaciones y discursos innumerables lo que se presentó como acontecer asombroso del “Descubri-

<sup>6</sup> Exponen esto con más amplitud Bartolomé y Lucile Bennassar en *1492, Un monde nouveau?*, París, Perrin, 1991, p. 50-55.

miento de América". Mas, como en la tierra nunca hay felicidad perfecta ni cabal convergencia de opiniones, ya entonces se dejaron sentir algunos descontentos que hicieron dura crítica de los entuertos que habían traído consigo las conquistas. Un ejemplo de esto lo dio el peruano Ricardo Palma que, representando a su país durante los festejos en España, se sintió indignado con los ditirambos de algunos oradores y optó por retirarse de una particular ceremonia.

Ahora estamos en 1992 y puesto que los cumplecenenarios de nuestro continente se tienen como cosa natural, nos encontramos con que ha llegado ya el Quinto. Aunque muchos recordarán aquello de que "no hay quinto malo", en éste hay más de un problema. De manera mucho más amplia, las cuestiones que evoqué en mi reflexión inicial, y otras muchas más, se han tornado presentes, reencendiéndose con gran fuerza la que llamó Gerbi "disputa del Nuevo Mundo".

Entre las cuestiones materia del debate mencionaré éstas: ¿por qué se dice que Colón descubrió a América? ¿No la habían descubierto mucho antes los propios indígenas que, a través de milenios la habían poblado y habían creado en ella culturas como la teotihuacana, la maya, la mexica, la incaica? ¿Cómo es posible hablar de descubrimiento si Colón nunca tuvo conciencia de lo que eran las tierras a las que llegó?

Atendiendo a las consecuencias del proceso que se desencadenó en 1492, enfocan otros de modos radicalmente diferentes la cuestión. Mientras unos sostienen que en 1992 debe celebrarse el V Centenario de la introducción de la cultura occidental en el hemisferio antes aislado, otros lo execran como el medio milenio de las invasiones y genocidios perpetrados por los europeos en tierras de indígenas. Y en tanto que unos reiteran la idea de celebración como V Centenario de la predicación del Cristianismo en América, otros lo condenan en cuanto imposición de creencias y prácticas ajenas en detrimento de las religiones nativas que fueron perseguidas y, en muchos casos, aniquiladas.

El debate no circunscrito ya al campo de solas las ideas, se ha encendido y levanta llamas muy grandes. Ojalá que éstas, en vez de quemar, arrojen nueva luz que ilumine a quienes con ardor participan en la disputa y también a los que piensan en las significaciones que puede tener reescribir la historia tocante a tan controvertido proceso.

Fue a principios de 1984 cuando, como dirían los nahuas, entró en mi *tonalli* o destino verme abocado a la temática del V Centenario. Dos secretarios de estado, el de Educación, el recordado don Jesús

Reyes Heroles y otro, el de Relaciones Exteriores, Bernardo Sepúlveda, me pidieron un parecer acerca de lo que podía realizarse a propósito del famoso Centenario. Hubo amigos que me dijeron: "No te metas en esto; es un asunto conflictivo y hasta riesgoso". Invité entonces a algunos colegas para discutir sobre ello. Nos reunimos Roberto Moreno de los Arcos, José María Muriá y yo. Más tarde se sumó el también recordado Guillermo Bonfil Batalla.

*En busca de una perspectiva diferente*

Deliberamos largamente. Coincidimos en que el proceso histórico que se inició con el desembarco de Colón en 1492, no tanto en sí mismo sino por sus innumerables consecuencias, que han afectado a la humanidad entera, debía ser objeto de conmemoración. Empleamos esta palabra para señalar expresamente que lo que considerábamos necesario era traer a la memoria —con-memorar— no sólo individual sino colectivamente, ese acontecimiento para reflexionar acerca de él y sobre todo de sus consecuencias. Había que dejar muy clara la distinción entre conmemorar (traer al recuerdo) y celebrar (festejar). Para mostrar sin rodeos la diferencia, dijimos que uno puede y debe conmemorar la muerte de un ser querido, pero obviamente no celebrarla.

Entre las consecuencias de lo que se inició en 1492 nos fijamos en no pocas de géneros muy distintos. Una es que, entonces tuvo comienzo el proceso de globalización de la humanidad. Gentes de los dos hemisferios antes aislados empezaron a tener noticia de que, más allá de las aguas inmensas, había otros pueblos y naciones. Otra consecuencia que no podía soslayarse fue la que hoy describen muchos indígenas como invasión de sus tierras, pérdida de su libertad, con muertes sin número, en algunos casos desaparición de etnias enteras, y en otros situaciones de culturas en peligro de extinción. Fue entonces cuando los europeos —españoles, portugueses, ingleses, franceses y holandeses— dieron alcances universales al colonialismo. Se incrementó además, como nunca antes, la trata de esclavos africanos.

Pero las invasiones y, sojuzgamientos que, a partir de 1492 tuvieron lugar en las Américas, como las que en Europa habían llevado a cabo los romanos trastocando pueblos y culturas de iberos, celtas, germanos y eslavos, trajeron también consigo otras consecuencias. Entre ellas están la fusión de pueblos y culturas e intercambios de todas clases. En este caso a escala universal, de lo que en uno y otro

hemisferios existía y se producía. Mientras en la América anglo-sajona, como tan concisamente lo expresó Washington, los establecimientos europeos rechazaron e hicieron apartarse a los lobos y a los indios, en la América invadida por españoles y portugueses, hubo mezcla de pueblos, con todos los abusos que se quiera, pero en fin de cuentas con fusión de culturas y de gentes. Si no fuera por esto, no existiríamos hoy más de trescientos millones de latinoamericanos que hablamos español, a los que deben sumarse los treinta millones de hispanos en los Estados Unidos y cerca de ciento sesenta millones más que, en Brasil, se expresan en portugués.

Realidad insoslayable es que hoy, desde las Californias hasta la Tierra del Fuego, casi la séptima parte de la superficie de las tierras emergidas del planeta, como consecuencia del proceso que se inició en 1492, más allá de diferencias, ostenta rasgos fundamentales en común. Además de las lenguas primas hermanas —español y portugués— sobresalen las creencias en las que muchas veces es visible el sincretismo entre elementos de las religiones indígenas, las africanas y el catolicismo ibérico. También está el sentido del arte, en el que sobresale la explosión de vida del barroco, modelado con frecuencia por la mano del aborigen. Éste de muchas formas ha enriquecido la cultura de los grupos mayoritarios, haciendo a la vez suyos no pocos elementos de lo traído por aquellos al Nuevo Mundo.

Es verdad que en esta historia de fusiones e intercambios ha habido y perduran las confrontaciones, los sojuzgamientos y otra amplia gama de injusticias. De ello dan fe no ya sólo los relatos históricos sino también la presencia y la palabra de cuarenta millones de indígenas que, en medio de adversidades, hasta hoy mantienen vivas sus lenguas y sus identidades étnicas.

Sobre esto, y otras cosas más, reflexionamos y discutimos los colegas consultados acerca de si era pertinente y cómo, conmemorar el V Centenario. La conmemoración, no había duda, la exigían los hechos y procesos que habíamos analizado. Concernía ella de modo especial a los pobladores nativos del continente y a aquellos otros que luego se establecieron en él. Todos, de un modo o de otro, eran antepasados de nosotros, que no tendríamos la cultura en la que participamos los pueblos de Iberoamérica, y que ni siquiera existiríamos si tal proceso no se hubiera producido. Resultaba impensable que nosotros, con los indígenas y africanos, los más concernidos, nos desentendiéramos de la coyuntura del V Centenario. Pero, ¿cómo conmemorarlo? ¿ibamos a seguir asumiendo, como en el IV Centenario, la perspectiva unilateral de quienes hablaban del descubri-

miento de América? ¿Íbamos a invitar a los cuarenta millones de indígenas del continente a decir “conmemoramos que nos descubrieron, conquistaron, colonizaron y sojuzgaron”?

Era necesario adoptar una perspectiva que tomara en cuenta a todos los participantes en el proceso. Había que hacer, por tanto, referencia a las gentes del Viejo Mundo (no sólo a los europeos sino también a los africanos y asiáticos) y también a los pobladores de este otro hemisferio. Metafóricamente se ha hablado de un Viejo y un Nuevo Mundo. Lo que ocurrió entre gentes de uno y otro a partir de 1492 no fue un mero “yo te descubrí”, sino “tuvimos un encuentro”. “Encuentro”, según el *Diccionario de la Academia española*; o en el caso del inglés *encounter*, según el Webster y el Oxford, y en el del francés, *rencontre*, según el Littré y el Robert, significa “acto de coincidir en un punto dos o más cosas o personas en un mismo lugar, por lo común chocando unos con otros”, “oposición, contradicción”, “choque, por lo general inesperado, de las tropas que combaten con sus enemigos”. Pero también significa acercamiento, reunión, convergencia y aun fusión.

Una expresión que había empleado yo antes, al editar la *Visión de los vencidos*, como portadora de una perspectiva abierta a la reflexión, era la de “Encuentro de Dos Mundos”. Quienes la propusimos para dar con ella título a la Comisión Mexicana del V Centenario, hicimos primera presentación en público de la misma en la reunión que de varias comisiones latinoamericanas y de España tuvo lugar en Santo Domingo el 9 de julio de 1984. Ni más está decir que algunos de los participantes reaccionaron con notorio disgusto, interpretando la propuesta como un intento de negar a España y a Colón la gloria del descubrimiento. Tanta fue su indignación, que solicitaron se hiciera al día siguiente una ofrenda floral y una guardia ante el monumento a don Cristóbal.

Reacción “encontrada”, es decir opuesta por motivos contrarios, fue después la de otros que afirmaron que, con la idea de *encuentro*, se pretendía solapar las violencias de la invasión y las muertes de millones de indígenas. Quienes así reaccionaron sólo vieron, o sólo quisieron ver, la que llamaré “connotación positiva” del vocablo, que es la de acercamiento. Hicieron caso omiso de las otras connotaciones, incluso las primarias, puesto que *encuentro* guarda relación con *contra* y significa asimismo choque, enfrentamiento y lucha.

La perspectiva propuesta y adoptada por México, y luego por la gran mayoría de los países latinoamericanos, la Unesco, Francia, Japón, Rusia, Polonia y aun, en parte, por España, así como por

varios colegas historiadores, la presentamos no como una teoría sino como un marco para tomar en cuenta en plan de igualdad a todos los participantes y para dar entrada a connotaciones que van desde el choque, o encontronazo y confrontación violentos, hasta la convergencia, diálogo y acercamiento.<sup>7</sup> Tal perspectiva se abrió así a la reflexión y al debate. Al adoptarse por la Unesco, ella ha propiciado lo que, aunque parezca increíble pocas veces había ocurrido, el diálogo y debate con representantes de grupos indígenas contemporáneos. Bajo el rubro de "Amerindia-92" varias reuniones se han tenido en Canadá, México, Guatemala, Chile y otros lugares en los que el V Centenario se vuelve ocasión para escuchar la palabra indígena que, si evoca 500 años de injusticias, hace planteamientos de cara al presente y al futuro. Tales planteamientos han llegado al menos a la atención de todos los jefes de Estado iberoamericanos que, en la junta cumbre que tuvieron en Guadalajara en julio de 1991, se comprometieron a tomarlos en cuenta.

### *¿Otra forma de historiografía?*

Al llegar a este punto, creo que debo preguntarme: y, ¿todo esto del V Centenario, qué relación tiene con la idea, conveniencia o necesidad, mera posibilidad acaso, de reescribir la historia, hurgando en la significación del proceso que se inició en 1492? Desde luego que existe una relación. La coyuntura es propicia para salir de arraigados etnocentrismos y tomar en cuenta al otro. Y también es favorable el momento para imaginar siquiera una cierta forma de historiografía abierta plenamente a cuantos piensan que sus vidas tienen que ver con lo que en ella se relata. Los mayas, creadores de un arte extraordinario y descubridores del concepto del cero, practicaron ya de algún modo una semejante historiografía.

Implicó ella abrir al máximo la mira para abarcar y valorar las significaciones de los tiempos, no ya sólo las del pasado, sino también las del presente y las que podían vislumbrarse en el porvenir, ya que pasado, presente y futuro se conciben como flujo ininterrumpido del

<sup>7</sup> Se han publicado ya asimismo varios libros con títulos como estos: María del Carmen Martín Rubio, *En el Encuentro de Dos Mundos: los Incas de Vilcabamba*, 2 v., Madrid, Ediciones Atlas, 1988.

S. Lyman Tyler, *Two Worlds, The Indian Encounter with the European, 1492-1509*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1988.

Daniel Levine (editor), *La Rencontre de Deux Mondes*, Paris, Musée de l'Homme, 1992.

existir. Inquirían los mayas acerca del pasado desde la perspectiva del presente vivido por la comunidad entera y pensando también en la que podría ser la influencia de ese pasado en el futuro. De éste a su vez hablaban con enunciaciones de tono profético. Tales enunciaciones las dirigían unas veces hacia lo ya ocurrido, otras hacia lo que estaban viviendo, como señalando por medio de ellas relaciones de causa y efecto en el devenir temporal. Cuanto sucede o va a suceder lo contemplaban así desde una atalaya que abarcaba un tiempo sin rupturas, en función del cual todo había de comprenderse.

En nuestro caso, inspirándonos en la sabiduría maya, la reflexión podrá dirigirse al proceso que se inició en 1492, acercándonos a las palabras de los que participaron en él, no sólo en las crónicas de los gananciosos, sino también en los testimonios de los vencidos. Ya los tahinos-arahuacos de Haití dejaron dichas algunas palabras sobre lo que fue para ellos el encuentro. Y mucho más amplios son los relatos de quienes se enfrentaron luego en tierras mexicanas, en Guatemala y en el mundo andino, con los hombres de Castilla. Bien notaron los frailes cronistas Motolinía y Torquemada que quienes no atiendan al testimonio indígena jamás comprenderán cabalmente lo que fueron su lucha y la imposición española. Pero la reflexión no se detendrá en los relatos de vencidos y vencedores sino que se reabrirá luego para atender al presente y desde éste retornar al pasado. La historia de lo que dicen los testimonios que ocurrió cobra vida y se ilumina escuchando las voces de quienes afirman vivir en su propia existencia diferentes consecuencias de ese acontecer, aun cuando sea de hace siglos. Presente y pasado, en una especie de dialéctica sin fisura, se presentan así como campo abierto al diálogo y al debate.

Los indígenas de hoy, con la memoria reanimada por su tradición oral y con la vivencia cotidiana de su dramático existir, derivado en gran parte de lo que ocurrió a sus antepasados, entran como nuevos participantes en el relato que así se reanuda y se prosigue. Y también podrán hacerlo los tantas veces discriminados descendientes de quienes fueron arrancados de sus tierras africanas. En fin, la reflexión y el diálogo interesan a cuantos, fruto o no de mezclas y fusiones de gentes, involucrados en un transcurrir histórico en el que sus antepasados fueron agentes o pacientes, lejos de sentirse indiferentes, al expresarse se implican en la secuencia misma del proceso.

Es cierto que la historia como acontecer pertenece a los tiempos idos. Pero, en cuanto toma de conciencia y búsqueda de significación de un tal acontecer, la historia sólo existe en un presente, que es el de quienes inquieran, reflexionan, escriben o simplemente se ente-

ran acerca de ella. Ahora bien, en un presente que cambia sin cesar, inevitablemente surgen nuevas perspectivas de comprensión de esos tiempos idos. De modo particular interesan aquí las de quienes meditando sobre los viejos documentos y cualquier otro vestigio del pasado, sintiendo que viven en su propia existencia consecuencias de los aconteceres objeto de su atención, confrontan pasado y presente, y expresan la necesidad de introducir cambios en lo que ahora es, concebido como fruto de lo que fue. Sus deseos, imágenes, pronósticos o quimeras acerca del futuro se tornan elemento inseparable del presente que se nutre del pasado. Ese pasado no habrá de descifrarse ya meramente en los viejos papeles. Adoptando, en suma, otras perspectivas, como en un caleidoscopio de figuras antiguas y nuevas, se busca esclarecer el pasado atribuyéndole significaciones en función de las que aparecen como sus consecuencias en el presente y con el enunciado de destinos que se anticipan para el futuro.

La historiografía maya de los chilames, como el Chilam Balam de Chumayel, el de Tizimín o de Maní, se reescribió sin cesar de esta manera.<sup>8</sup> El registro de aconteceres pasados, de experiencias presentes y de profecías se hizo en papeles que se iban deteriorando con el uso continuo a través de los años. Quienes cuidaban de ellos, les hacían añadidos. Atendiendo a su presente, al de la comunidad entera, modificaban los relatos acerca del pasado, y expresaban nuevas profecías. Según éstas se cumplían o parecían posponerse, volvía a modificarse la interpretación de los hechos. Cuando los viejos papeles se desgarraban ya, por haber sido leídos y reescritos en innumerables ocasiones, la antigua palabra se copiaba en hojas nuevas. Así se procedió a través de los siglos, hasta fechas muy recientes. Probablemente aún hoy existen comunidades mayas en las que se guarda y acrecienta este género de papeles. Éstos, como el tiempo mismo, se renuevan y reescriben. Al rehacerse con añadiduras y variantes, se tornan portadores de nuevas significaciones. La comunidad que escucha su lectura, participa en las enmiendas, sugiere cambios, reescribe la historia, que es su vida, transcurrir de su tiempo y de su ser.

¿Es acaso una locura, en ocasiones como ésta, diría yo que emblemática del V Centenario, imaginar siquiera una forma tal de historiografía, si es que puede designarse así a este modo de proceder? Apoyado estaría el mismo no ya sólo en el documento testimonio del pasado, sino también en la experiencia del presente, sentida y

<sup>8</sup> Sobre la significación de los libros de Chilam Balam, véase: Miguel León-Portilla, *Literaturas indígenas de México*, Madrid, Editorial Mapfre, 1991, p. 183-190.

referida por quienes se piensan a sí mismos consecuencia viviente de ese pasado y quieren saber más acerca de él, para conocerse mejor y atisbar siquiera algo de lo que podrá ser su futuro. Historia no ya sólo de eruditos sería ésta, siempre en proceso de ser reescrita, sino memoria, vida, imaginación y debate de un pueblo, una nación y tal vez, algún día, para mejor entendernos todos, de la humanidad entera.

Misión más grande será entonces la del historiador, a la vez transformado ya en sabio, filósofo y profeta. Situado plenamente en su presente, se valdrá quizás de la informática y de los medios de comunicación masiva. Encenderá entonces el diálogo entre los viejos documentos y la palabra de quienes en su presente se sienten inexorablemente vinculados con su pasado y, a la luz de su pasado y su presente, quieren atisbar su porvenir. Practicar esta extraña forma de quehacer, diríamos que “al aire libre” y, por tanto con aire fresco, será abrirse de lleno a la comunidad con conciencia de que, siendo ella con sus ancestros el agente mismo de su devenir histórico, se interesará profundamente en él. Reescribir así la historia dialogando, es ir sin cesar en busca de ideas y vivencias, significaciones recogidas tal vez en medio del debate y la confrontación pero, por ello mismo, fuentes de posibles nuevas formas de comprensión.

Quizás todo esto no es sino una quimera, aunque los mayas lo practicaron. De lo que sí no hay duda es que coyunturas como la del V Centenario pueden llevarnos a pensar, entre otras cosas, en la conveniencia de atinar con nuevas formas de reescribir la historia. Habrán ellas de estar abiertas al diálogo y al debate: tomarán en cuenta a los unos y a los otros, los que ya estaban y los que llegaron; los que han sido y los que son, sin desentenderse de los que habrán de venir y querrán saber también acerca de sí mismos.



## YAOCUICATL: CANTOS DE GUERRA Y GUERRA DE CANTOS

PATRICK JOHANSSON

La expresión oral de los aztecas, cualquiera que sea su modalidad, se caracteriza por su alta “funcionalidad” dentro del marco estructural de la comunidad. El verbo y el acto, en circunstancias orales prehispánicas de enunciación están sin duda alguna más estrechamente vinculadas con los textos, que en nuestras literaturas escritas. Fuera del uso prosaico de comunicación interindividual, el verbo náhuatl no es un simple referente lingüístico de una realidad, es realidad, tiene una presencia sonora y está preñado de sentido mágico. Este elemento verbal está además integrado a una totalidad expresiva polidimensional de la que no constituye más que un elemento constitutivo. De hecho, el verdadero texto circunstanciado es una hipóstasis de la dinámica gestual o de la danza, de la música y del verbo en la “epifanía” de un ritual espectacular. El valor semántico de la palabra se encuentra aquí mermado y diluido en la totalidad expresiva, y a su vez el sentido del acto de enunciación oral brota verdaderamente de esta totalidad motora, y se confunde con la circunstancia espacio/temporal que lo generó. La palabra náhuatl es fruto de circunstancias y no puede ser aprehendida fuera de su marco circunstancial y del papel específico que éste le imparte.

En tiempos precolombinos, sólo la palabra lírica y la palabra lúdica podían elevarse fuera de un espacio-tiempo funcionalmente determinado. La primera, expresión suprema de la ambigüedad ontológica del hombre, brotaba espontáneamente en la soledad irreversible del ser pensante; la segunda aparecía casualmente en los intersticios del edificio sociocultural, cuando se relajaban los lazos vitales de la adaptación del hombre al mundo.

Ahora bien, en el curso de la recopilación de los textos, los religiosos españoles, con afán de comprender la cultura *objeto* de su estudio, aplicaron los criterios taxonómicos propios del momento en Europa y dividieron el material recopilado según criterios preestablecidos, muchas veces heterogéneos, que si bien podían echar un poco

de luz (occidental) en los “arcabucos breñosos” que eran los cantares, desgarraban el *texto* (tejido) expresivo náhuatl en harapos taxonómicos poco pertinentes. La clasificación de los cantares es a veces verdaderamente “borgesca”, en cuanto a la heterogeneidad de los criterios clasificatorios: cantos de Chalco, de Huexotzinco, cantos tristes, cantos de tambores, cantos floridos, cantos de guerra, cantos verdaderos, etcétera. Ningún criterio funcional preside a la perspectiva adoptada. El cuadro cognoscitivo del vencedor se aplica indiscriminadamente al vencido, y lo ordena según sus valores propios dejando escapar el sentido profundo del texto recopilado.

En esta babel taxonómica, una de las confusiones más claras es la que asimila el “Canto de guerra” *Yaocuicatl*, expresión sumamente funcional dentro de la colectividad náhuatl, al “canto lírico”, *Xochicuicatl*, sobre el tema de la guerra. Pero, el canto lírico es ante todo “canto” mientras que el canto de guerra es primordialmente “guerra”. En el primer caso el tema de la guerra modula el canto, en el segundo el canto brota de los determinismos agonísticos<sup>1</sup> del mundo indígena prehispánico.

Si buscamos más profundamente hacia las raíces de ambos géneros vemos que éstos se distinguen radicalmente por su origen. El canto lírico (sobre el tema de la guerra o cualquier otro tema) brota del desgarre primordial del hombre entre el llamado de la esencia y los imperativos de la existencia, entre el cielo y la tierra, la luz y las tinieblas. Es el grito primordial angustiado de una conciencia que se percibe fuera de la intimidad del mundo, que se vislumbra en su irreversible dualidad ontológica.

Con la evolución del hombre, el “grito” se va modulando en canto y se tiñe de colores existenciales. El lirismo ontológico original se aplica a los valores de la vida: amor, muerte, destino, tristeza, guerra... pero esta mutación adaptativa del canto lírico en los distintos rubros afectivos que distingue la existencia, no debe hacer olvidar que el canto como tal, es presencia, es voz preñada de matices existenciales, pero cuya funcionalidad radica en la materialidad catártica del canto en sí, más allá de las modalidades temáticas de su expresión. Por lo tanto el canto de guerra, en su versión lírica, es voz de las profundidades del hombre, voz que adquiere en el camino, las tonalidades temáticas que la caracterizan.

En cambio el canto “funcional” de guerra *Yaocuicatl* es ante todo “guerra”, es parte integrante de los mecanismos de la guerra. Nació

<sup>1</sup> De *Agonía*: “combate” en griego.

del dinamismo psico-motor que implican las actividades bélicas y se ve definido en su estructura por sus determinismos específicos.

Para tener una idea más clara de los aspectos modales del canto funcional de guerra es preciso remontar a sus orígenes: desde los tiempos prehistóricos, en efecto, los hombres antes de salir a una expedición de cacería o de guerra, reproducían ritualmente ciertos gestos que tenían como función anticipar mágicamente el éxito de la cacería o de la batalla. Generalmente consistía en una *mimesis*, una imitación previa de las distintas secuencias que componían una expedición cinegética o bélica. La analogía motora que el acto mimético teatral realizaba, era el inductor mágico de una victoria.

Con la adquisición progresiva del lenguaje, estos rituales se volvieron más complejos y sobre todo más espectaculares sin perder la función mágica de inducción a la victoria sobre el animal o sobre el antagonista humano. Con el tiempo el aspecto verbal adquirió una importancia más grande sin desplazar totalmente, sin embargo, todo el aspecto gestual de expresión mimética. En la época prehispánica que nos interesa aquí, el canto de guerra tiene todavía esta estructura "teatral" y funge, lo veremos adelante, como inductor mágico de victoria.

Con el afán de establecer una distinción "radical" entre el canto lírico sobre el tema de la guerra y el canto funcional como parte integrante del acto bélico, aducimos a continuación tres textos que expresan modalidades inherentes al *Xochicuicatl* en lo que concierne a los dos primeros, revelándose a sí mismos la estructura de un *Yaocuicatl* en el último.

### 1. Un canto lírico (*Xochicuicatl*) sobre el tema de la guerra:

*Chalchihuitl Ohuaye  
teocuicatl co  
moxochiuuh yehuan Ahuaya  
Ohuaya ayya aya ohuaya.*

*Zen ye monecuiltonol  
ipalnemohuani  
in itzmiquixochitl  
yaomiquiztli Aya yahuya  
Ohuaya ayya aya ohuaya.*

*Yaomiquiztica Yehuaya  
am hon miximatitiyazque.*

*Yaotempan in tlachinol nahuac  
am hon iximati.*

*Chimalteuhatl moteca Yehuaya  
tlacochcayahuitl zan moteca Yehuaya.*

*In cuix ec nelli  
on neiximachoyan  
in quenamican Yahohuaya yehuaya yaohuaya.*

*Zaniyo in teyotl  
(ila)tocayotl Aya  
yaomicohua Yehuaya  
achi in ihuic Ximohuaya  
a in Ohuaya Ohuaya.<sup>2</sup>*

Esmeraldas, oro  
tus flores.

Sólo tu riqueza  
oh por quien se vive,  
la muerte al filo de obsidiana,  
la muerte en guerra.

Con muerte en guerra  
os daréis a conocer.

Polvo de escudos se tiende,  
niebla de dardos se tiende.

¿Acaso en verdad es lugar a darse a conocer  
el sitio del misterio?

Sólo el renombre  
el señorío  
muere en la guerra:  
un poco se lleva hacia  
el sitio de los descorporizados.<sup>3</sup>

En este primer canto sobre el tema de la guerra, el lirismo es manifiesto en el alto grado de “musicalización” del texto. Las vocales: *Ohuaya ayya aya ohuaya...* enmarcan melódicamente el canto y determinan líricamente el orden de las palabras, cargadas de sentido, que tienen que conformarse al patrón dis-táctico<sup>4</sup> así establecido.

Los sustantivos sin verbo se suceden, se yuxtaponen como en un largo suspiro:

<sup>2</sup> *Romances de los señores de la Nueva España*, fol. 36r y v.

<sup>3</sup> Traducción de Ángel Ma. Garibay.

<sup>4</sup> Distáctico: Con poco rigor sintáctico.

*Chalchihuitl teocuicatl moxochiuh yehuan  
huaya ayya aya ohuaya.*

jade, oro, tus flores...

*Zan ye monecuiltonol ipalnemohuani in  
itzmiquixochitl yaomiquiztli aya yahuaya ohuaya.  
ayya aya ohuaya.*

Tu riqueza, tú por quien se vive, flor de muerte  
de obsidiana, muerte en guerra...

Unas repeticiones, ya sean anafóricas:

*Yaomiquiztica... con muerte en la guerra  
Yaotempan... al borde de la guerra.*

O de rima:

*Chimalteuhltli moteca yehuaya... polvo de escudo se tiende  
Tlacochechcayahuitl zan moteca yehuaya... niebla de dardos se tiende.*

...enfatizan los movimientos del alma.

Por fin un esquema típico del *Xochicuicatl*: pregunta/respuesta, con carácter existencial que vale tanto por su valor semántico como por su oposición prosódica: subida/bajada; prótasis/apódosis, cierra este suspiro en forma de canto.

## 2. Un canto elegíaco (*Xochicuicatl*) sobre el tema de la guerra:

*Ya tic chimalicuiloa tocontlacochicuiloa  
a in tecpillotl a in tlachinollo Aya.*

*Niman ye oncan timopotonia tizatica  
in timoxconoa ha in Tlacahuepan Huiya  
ica tonyaz Quenonamican Huiya ayyahue ayya aya.*

*O anca ye tipantiuh in teteuctin a  
in Tlacahuepan Huiya.*

*In camacpa tontlatoa Yehuaya  
mitz on ya manquilia cuauhinquechol,  
in tototl Yehuaya Maceuhqui ya  
mapipitzo Aya oncan ye oncan  
in Quenonamican. Ohuaya Ohuaya.*

*Oceloicuiliuhqui a Mocuic  
cuauhintzetzeliuhtoc moxochiuh Aya*

*in ti nopolitzin yehua maceuhqui Aya  
chimalcocoma ye mohuehueh tic ya huel in  
tzotzona. Ayahue.*

*Zan tic cuahuixochilacatzoa Ye huaya.  
in tecpillotl in icnuyotl,  
Yehuan Maceuhqui Aya cacahuaoctli  
ye onteihuintia on tequimiloa. Aya yehuaya.*

*Yehuaya incuic yehuaya inxochiuh  
in connochihuhtia Quenonámicán  
in mach ehua in mexica in.*

*Moyolic zan timahui noyollo  
ah tonmotlapaloa ye oncan ahuitilo in teotl*

*Ca nel atonyaz im ompa Ximoa  
ye oncan xon micuani ye oncan ahuitilo in teotl.<sup>5</sup>*

Ya con escudos pintas la nobleza,  
y con dardos escribes la batalla.

Ya te aderezas luego con plumas  
y con greda te tíñes el rostro,  
oh Tlacahuepan, porque te irás al Lugar del Misterio.  
Te adelantas a los príncipes,  
oh Tlaeahuepan.

Ya a boca llena gritas  
y te responde el águila roja,  
oh Maceuhqui, ya silba con la mano  
en el Lugar del Misterio.

Pintado de tigre está tu canto,  
cual águila que se estremece es tu flor,  
oh tú, príncipe maceuhqui  
tu tambor es escudo, tú lo tañas.

Con las flores del Águila  
ya ciñes la nobleza y la amistad:  
son un licor precioso que embriaga y amortaja  
a los hombres.

Sus cantos y sus flores  
van a adornar el Lugar del Misterio:  
allá quizá los cantan los mexicanos.

<sup>5</sup> Colección de Cantares Mexicanos, fol. 23v.

¿En tu interior lo temes, oh mi corazón?  
 ¿No te atreves? ¡Allá es deleitado el Dios!  
 ¿No irás en verdad allá, al lugar de los Descarnados?  
 ¡Vete hacia allá!  
 Allá es deleitado el Dios.<sup>6</sup>

En este canto, elevado probablemente en aras de un guerrero a punto de salir a una expedición bélica, o quizás de una víctima sacrificatoria<sup>7</sup> el *yo* encuentra otro *yo* dando al lirismo patente un tono elegíaco teñido de épica. Mientras que el primer canto constituía una verdadera exhalación lírica, este segundo texto sitúa el campo de batalla en el lenguaje mismo. La voz se somete ahora a las estructuras semántico-verbales, que tejen, dentro del referente lingüístico, un poema de flechas y escudos. El canto no se “derrama”, sin embargo, en la realidad bélica, permanece sin vínculos performativos<sup>8</sup> con la guerra y se conforma con reciclar indirectamente la ideología guerrera establecida.

El campo de batalla lo constituye aquí el referente lingüístico con bellísimas imágenes metafóricas:

*Ya tic chimalicuiloa tocontlacochicuiloa  
 a in tecpillotl a in tlachinollo Aya.*

Ya con escudos pintas la nobleza,  
 con dardos escribes la batalla.

*Oceloicuiliuhqui a mocuic  
 cuauhintzetzeliuhtoc moxochiuh Aya.*

Pintado de tigre está tu canto,  
 cual Águila que se estremece en tu flor.

*Chimalcocoma in mohuehueuh  
 tic ya huel in tzotzona.*

Tu tambor es un escudo,  
 tú lo tañas.

El canto lanza un llamado de reintegración del guerrero a la intimidad natural.

<sup>6</sup> Traducción de Ángel Ma. Garibay (con algunas modificaciones).

<sup>7</sup> El hecho de que se engreda, nos hace pensar que puede ser una víctima para el sacrificio.

<sup>8</sup> Performativo: Que realiza lo que enuncia.

*In camacpa tontlatoa Yehuaya  
mitz on ya nanquilia cuauhinquechol,  
in tototl Yehuaya...*

A boca llena gritas  
te responde el águila roja, el pájaro...

El diálogo entre el guerrero que va a morir “al filo de la obsidiana”, y el ave *quechol* que de hecho no es más que la representación mítica del alma del guerrero muerto en el combate o en sacrificio, instaura una simultaneidad, una ubicuidad entre el presente y el futuro, la vida y la muerte, ayudando así al guerrero a salir al encuentro de la muerte florida, *xochimiquiztli*, en el campo de batalla *Yaoixtlahuacan*, o a la víctima a subir los escalones del templo que conducen al *Techcatl*, la piedra de sacrificios.

Este canto elegíaco se eleva probablemente en la víspera de una expedición guerrera o de un sacrificio, y no tras la muerte de Tlaca-huepan como lo expresa la traducción que nos dio de él Garibay, e indica los estrechos lazos que deben unir la muerte y la vida en la mente o el corazón del guerrero antes de que vaya: ...*ye oncan ahuitilo in teotl*... donde es deleitado el Dios, el campo de batalla.

La traducción de Garibay de

*Oncan ximicuani ye oncan ahuitilo in teotl  
Deja la tierra y vete allá, allá es deleitado el Dios*

no me parece del todo justa. *Ximicuani* significa “muévete”, “vete”, y además el vocablo “tierra” no aparece en el texto náhuatl. No se trata por lo tanto de un canto *post mortem* (a manera de oración cristiana) sino de un canto elegíaco *ante mortem* en el que se reduce la zanja que divide vida y muerte, a la vez que anima ideológicamente al guerrero a ir al combate para regocijar al Dios.

Mientras que un bardo occidental podría haber enfatizado las probabilidades de victoria y por lo tanto de vida del guerrero antes del combate, este canto considera esencialmente la perspectiva óptima (dentro del marco teórico cósmico-religioso) y lo cuenta anticipadamente entre los muertos, la tímda duda al respecto:

*¿Ca nel atonyaz in om̄pa ximoa(yan)?  
¿No irás en verdad allá, al lugar de los descarnados?*

no pesa mucho frente a la estructura global del canto que encara la muerte de Tlaca-huepan y la valoriza de antemano.

En verdad la lógica lírica elegíaca náhuatl es en este caso mucho más coherente, puesto que permite al combatiente todavía vivo de gozar de la fragancia de los cantos que lo honran. Muestra además que el campo de guerra, cualquiera que sea el resultado de una confrontación, es un espacio que pertenece a la muerte y a todo el aparato de valores que conlleva.

Sea como fuere, estos dos primeros textos se sitúan totalmente en el ámbito representativo y si bien las imágenes y metáforas anclan la palabra en la *fisis* por medio de la sensibilidad poética, los cantos no mantienen vínculo alguno con el *acto* de guerra en sí, y se distinguen en esto del siguiente canto, que constituye un canto de guerra, *Yaocuicatl*, en toda la acepción funcional del término.

### 3. El canto de guerra: *Yaocuicatl*.

Los cantos antes evocados, recopilados por los españoles y clasificados como “cantos de guerra” son cantos líricos sobre el tema de la guerra, mas no cantos de guerra en el sentido funcional de la palabra.

En efecto, el canto de guerra tenía dentro de la *epistemè* náhuatl, una funcionalidad de alta importancia puesto que la *agonía*, era uno de los motores del desempeño existencial del mundo. Los lazos íntimos que unen la guerra al principio existencial de la *agonía*, la vinculan directamente con lo divino. La guerra es sagrada y más aún la guerra florida, *xochiyaoyotl*, mediante un combate que tiene algo de ritual y busca proveer la nación mexica (u otra) con prisioneros para el sacrificio.

Sin extendernos aquí sobre las modalidades bélicas de los pueblos nahuas debemos subrayar sin embargo, que la guerra tenía dos aspectos esenciales:

1. *Teuatl, Tlachinolli*, guerra de conquista o expediciones punitivas, comunes a todos los pueblos del mundo y que tienen un carácter socio-existencial.

2. *Xochiyaoyotl*, o guerra florida que transpone en el ámbito humano el principio cósmico de *agonía*, de combate y tiene un carácter eminentemente religioso.

Es muy probable que los cantos de guerra se elevaban en sendas circunstancias, pero el sentido global del combate era percibido de manera distinta y el aparato ceremonial que le correspondía debía variar sensiblemente.

De hecho, la guerra florida es un aspecto cultural de suma importancia en la *epistemè* náhuatl y representa una articulación vital

de los grupos humanos nahuas a tal grado que *Tlacaelel*, escasos días después de la catastrófica expedición de *Axayacatl* contra los tarascos que costó la vida a miles de mexicas, no dudó en establecer un encuentro bélico con el pueblo de Tliliuhquitepec a fin de proveer las solemnidades correspondientes a la “inauguración” de la piedra del sol, con víctimas sacrificatorias:

Acabada la ceremonia y el llanto de la ciudad y echado ya el lloro fuera de ella, envió Tlacaelel a decir al rey que no hubiese descuido en lo que convenía a la estrena de la piedra y semejanza del sol, que aunque había sucedido mal, que no por eso se le había de dejar de hacer la fiesta y solemnidad que convenía; que diese orden de ir a otra entrada para traer hombres para sacrificar otra gente, si no era habida en guerra.<sup>9</sup>

La guerra florida tampoco resulta muy exitosa para Axayacatl ya que si bien el agresor consigue los prisioneros deseados, pierde muchos hombres en manos de los de Tliliuhquitepec que tienen así su dotación de víctimas para sacrificios. Ambas partes se conforman con el resultado y los señores de Tliliuhquitepec dirigiéndose al *tlatoani* mexica le dicen:

Señor poderoso, ya hemos jugado y recreádonos un poco en esta escaramuza, y si vosotros vais llorosos, nosotros lo quedamos más. Empero, consolémonos que no ha sido sino por vía de hecho de hombres; cesen por ahora vuestras espadas y andad, ios norabuena. El rey lo vio con mucho amor y le dijo que le placía hasta otra vez que los dioses tuviesen necesidad de ellos.<sup>10</sup>

Como consuelo para esta nueva hemorragia del potencial humano mexica, Tlacaelel subraya el carácter sagrado de estas expediciones y la satisfacción del astro rey:

Callad hijos, que el sol es que ha querido comer de ambas partes.<sup>11</sup>

En este contexto el canto de guerra es un himno sagrado con variantes de estimulación psico-motoras con carácter paroxístico que busca inducir mágicamente una victoria y estimular los guerreros antes de la batalla.

<sup>9</sup> Durán, II, p. 290.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 291.

<sup>11</sup> *Ibid.*

Su práctica ausencia en el material recopilado por los religiosos españoles se comprende por las nuevas circunstancias socio-culturales donde la guerra había sido erradicada, nulificando así toda la actividad cultural con ella vinculada. Además, es muy probable que cualquier intento de elevar un *canto* sospechoso de tener un carácter bélico, aun fuera de circunstancias correspondientes, hubiese sido fusigado por las autoridades españolas.

Creemos haber encontrado sin embargo en los himnos sagrados recopilados por Sahagún un texto que corresponde a la noción que tenemos de un canto de guerra: *el huitznhauac yaotl icuic*:

*Vitznaoac yautl icuic*  
*Ahvia! Tlacochehalco notequiva*  
*ivi in nocaquian*  
*tlacatl ya nech ya pinavia* Aya  
*ca nomati ni tetzavitli* Aya

*Ahvia! Aya. Ca nomati niya yauhilan*  
*Oc italoc*

*Tlacochehalco notequiva*  
*in vetzca tlatoa Aya no pilchan.*  
*Ihiyaquetl tocuil excatl*  
*cuaviquemil nepapanoc*  
*huitzelan.*

*Huiya! Oholopan telipuchtlan*  
*iviyoc in nomalli*  
*ye nimavia ye nimavia*  
*iviyoc in nomalli*  
*Huiya! In Tzicotlan telipuchtlan*  
*iviyoc in nomalli*  
*ye nimavia ye nimavia*  
*iviyoc in nomalli.*

*Vitznavac teuaqui*  
*machiyoitlan tetemoya*  
*Ahvia! O ya tonac huia, o ya tonac* Aya  
*machiyoitlan tetemoya*  
*Tocuilitlan teuaqui*  
*machiyoitlan tetemoya*  
*Ahvia! O ya tonac huia, o ya tonac.* Aya  
*machiyoitlan tetemoya.<sup>12</sup>*

<sup>12</sup> Sahagún, p. 173.

## 1ª Parte:

¡Ahuia! En la casa de las flechas  
mis guerreros  
llega el momento de escucharme  
los hombres me avergüenzan Aya  
yo soy el Tetzahuitl Aya  
¡Ahuic! Aya yo sé que voy a la guerra  
ya se dijo  
En la casa de las flechas  
mis guerreros  
Se burla Aya de mi linaje  
el guerrero Tocuilexcatl  
Se reúnen las capas de plumas de águila,  
los dardos.

## 2<sup>a</sup> Parte:

¡Huiya! joven de Oholpan  
mi prisionero, está emplumado.  
Ahora tengo miedo (*nimahua*).  
Mi prisionero de plumas, está emplumado  
¡Huiya! joven de Huitznuac  
Mi prisionero, está emplumado.  
Tengo miedo (*Ya Nimahua*)  
Mi prisionero está emplumado.

¡Huiya! joven de Itzcoatlán  
Mi prisionero está emplumado  
tengo miedo (*ya Nimahuia*)  
Mi prisionero está emplumado.

### 3<sup>a</sup> Parte:

Guerreros de Huitznhuac los signos aparecen  
es el momento de bajar ¡Ahuia!  
Es el día ya ¡Ahuia! El día llegó.  
Los signos ya están  
Es el momento de bajar.

Guerreros de Toucillan  
los signos aparecen ¡Ahuia!  
Es el momento de bajar  
Es el día ¡Ahuia!, el día llegó ¡Huia!  
Los signos ya aparecen  
Es el momento de bajar (a combatir).

El canto de guerra como todos los "cantos de cuerpo" proviene, como lo hemos dicho, de los rituales miméticos. Presenta por lo consiguiente, una estructura dramática en la que las palabras se integran como parte de un todo.

El texto aquí aducido se puede subdividir en tres partes esenciales: Una parte estructurada dramáticamente en la que se define una situación. Un esquema repetitivo a carácter mágico. Por fin otro esquema iterativo que llama al enemigo al combate.

### 1. *El drama liminar*

Para justificar el ritual mágico propedéutico al combate, el canto establece en su primera parte, una situación psicológica que justifica el acto de guerra: el Dios está humillado.

Los dos cuadros de este micro-drama están articulados sobre una frase que no deje lugar a duda, a nivel paradigmático, sobre su sentido exhortativo:

En la casa de las flechas  
Mis guerreros...

Los guerreros que integran la instancia coreográfica-dramática de este texto se dirigen al arsenal (*Tlacochealco*) donde reciben su dotación de armas.

Un actor representando al dios o sacerdote adivino pretende después expresar el sentimiento del dios.

Los hombres me avergüenzan.

Esta frase genera en los guerreros que reciben este mensaje un sentimiento de culpabilidad que será también un motivo de acción bélica: redimirse a los ojos del dios por medio del combate. Además, la situación se presenta como un hecho ineludible a través de la redundancia:

Yo sé... yo el Tetzahuitl... sé que voy  
a la guerra, ya se dijo.

El segundo cuadro reproduce en paralelismo con el primero, el sentimiento correspondiente a la vergüenza resentida por el dios de los mexica y consecuentemente por ellos mismos: la burla que expresa el enemigo (aquí los de Tocuilán) hacia ellos.

Los polos de la tensión bélica están así establecidos: la vergüenza de uno contra la burla del otro.

Los guerberos están listos para la guerra: "Se reúnen las capas de águila, los dardos..."

Esta primera parte fingió dramáticamente una vergüenza del dios tribal, y una burla de los enemigos para establecer una trama inmediata y crear un espacio/tiempo en el que se va a realizar el ritual sagrado de la guerra.

## 2. *Ritual mimético mágico*

La segunda parte representa el meollo funcional del canto de guerra, puesto que aquí se sitúa el ritual mágico que busca anticipar teatralmente la derrota del enemigo. Para ello, los "actores" fingirán los preparativos para el sacrificio del prisionero. El fingir que ya está emplumado su prisionero implica haber logrado la victoria. La hipótesis según la cual un guerrero representa dramáticamente al enemigo se colige de la expresión *nimahui* "tengo miedo".<sup>13</sup> Pues es muy improbable que un combatiente manifieste su miedo antes de salir al encuentro. En este *yaocuicatl* un guerrero representa ritualmente al enemigo y capta así la energía mágica que busca debilitarlo por analogía mimética anticipatoria.

La repetición casi obsesiva de las expresiones "Mi prisionero está emplumado" revela también el carácter de trance que adquiere la palabra mágica en acción.

Es probable además que distintos guerreros evoquen enemigos de los diferentes pueblos enemigos.

La acción mimética es doble:

— Debilita mágicamente al enemigo haciéndole decir que tiene miedo por medio del guerrero que lo representa.

— Anticipa mágicamente la victoria, reproduciendo una escena de preparación al sacrificio de un prisionero identificado con precisión (*Oholpan, Huitznhauac, Itzcoatlán*).

Todos los pueblos enemigos se veían representados así en este ritual antes de la batalla, y triturados en las mandíbulas mágicas:

Mi prisionero está emplumado  
*Nimahua* (tengo miedo)  
 Mi prisionero está emplumado.

<sup>13</sup> *Nimahuia*: significa de hecho "masturarse", que nos parece fuera de contexto aquí. No se descarta tampoco una traviesura por parte del recopilador indígena al juntar una onomatopeya (*ya*) al verbo (*mahui*) para crear esta ambigüedad.

### 3. *El llamado al combate*

La tercera parte se compone de dos estrofas en paralelo (que podrían multiplicarse según el número de antagonistas) que incitan al enemigo al combate y asimismo estimulan los guerreros:

Los signos aparecen  
 ...es el momento  
 ...llegó el día...  
 ...es el momento de bajar.

Conviene recalcar también los lazos que vinculan esta guerra con el cosmos, es decir con los dioses y que integran la guerra florida dentro del marco de la *agonía* cósmica.

Para apreciar a su justo valor los textos orales náhuatl ya mermados en cuanto a su expresión por su transcripción alfábética en los manuscritos, conviene ante todo situarlos funcionalmente en el marco global de la producción verbal prehispánica. Un canto lírico, gemido del alma, y un canto elegíaco con su receptor potencial, tocan la cuerda sensible de la dimensión afectiva, pero ambos se mantienen en el ámbito de la "ex-presión" humana que modula sobre su lira los distintos temas del ser y de la existencia. En cambio el canto de guerra *funcional*, tal y como lo definimos aquí, es parte de una estructura existencial agonística en la cual está sumergido el hombre de Anáhuac, y por lo tanto lo determina culturalmente. El canto de guerra tiene, en la mente indígena prehispánica, la misma eficiencia que el arco o la flecha; es parte constitutiva del acto bélico.

Las particularidades expresivas del *canto de guerra* en su enunciación circunstancial, es decir, con todo el aparato gestual, dancístico, de maquillajes, de atuendos, de música y de ritmos, deja a la *palabra* un lugar exiguo en el acto ritual. Si el canto parece un "arcabuco breñoso" según la expresión de Sahagún, no es que lo inspiró el diablo, sino que la dimensión propiamente lingüística estaba estrechamente vinculada con la presencia dramática de varios *actores* guerreros y que su linearización posterior en el manuscrito alfábético nulificó totalmente la resonancia polidimensional y el carácter mágico-performativo que le eran propios.

El hecho de reubicar el canto en el cuadro de su funcionalidad prehispánica no restituye la voz viva en su expresión original, pero por lo menos, permite explicar frecuentemente el caos sintáctico que reina en la transcripción gráfica que tenemos de él, e imaginar más acertadamente el esplendor de lo que fue.



## THE NOBLEWOMEN OF CHALCO

SUSAN SCHROEDER

Some years ago Kent Flannery speculated about the development of the "early Mesoamerican village", proposing that young noblewomen were the only commodity anywhere equal in value that could be traded for precious jade.<sup>1</sup> I remember wondering if that might have been the very thing seventeenth-century Nahua historian Chimalpahin (writing ca. 1600-1631) was referring to in his accounts about dynastic lineages and royal marriages in his home region of Amaqueme-can (Amecameca) Chalco.<sup>2</sup> After all, Chalco means "place of jade or precious green stone".<sup>3</sup>

Now, much later, after sorting through Chimalpahin's references to noblewomen in what are known as his "Relaciones" and "Diario",<sup>4</sup> it appears the motive for marriage among indigenous aristocracy was primarily political, not economic. This essay will examine elite marriages and other aspects of noblewomen's roles in preconquest and early colonial times, as revealed in Chimalpahin's accounts.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Quoting Flannery, "In that case, says the Motagua Indian, 'if you don't mind, I'll head on up to the Kaminaljuyú area, where the chief is offering 10, maybe 12 girls from elite lineages for every hundredweight of jade'. And that, O Best Beloved, is how the Great Jade Boulder got to Kaminaljuyú." Kent V. Flannery (ed.), *The Early Mesoamerican Village*, New York, 1976, 286.

<sup>2</sup> Today's Amecameca de Juárez, located on the southeastern edge of the Valley of Mexico.

<sup>3</sup> Rémi Siméon, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México City, 1977. See p. 46-47 for an abbreviated glossary of Nahuatl-English terms.

<sup>4</sup> Original manuscripts located in Bibliothèque Nationale de Paris, Fonds Mexicain 74 and 220, respectively. Two other manuscripts recently discovered, one in London, the other in Yuma, Arizona, have not been included in this study. Because a good number of researchers do not bother to refer to Chimalpahin's original Nahuatl text (but instead make use of an inexact presentation and poor translation in Spanish), they are unaware that Chimalpahin's annals were sorted, arbitrarily collected into separate texts, and given the name "Relación" by someone else (probably don Carlos de Sigüenza y Góngora in the late seventeenth century). The Nahuatl annals themselves are many times Chimalpahin's notes, and since he made use of a wide range of sources, they reflect a range of information, which, as we would expect, duplicates and reflects different opinions.

<sup>5</sup> Chimalpahin says nothing about roles assigned strictly on the basis of sex; in fact, he seldom speaks of ordinary routines or even ordinary people. Fortunately,

Chimalpahin's is an extraordinary treatise about early Mexico. Bringing together what he could of extant indigenous pictorial and written manuscripts, his interviews with oldtimers in Indian towns, and his study of numerous published and unpublished works by Spaniards, he wrote a history in his native Nahuatl for Indians, so the generations to come would know of the grandness of the people and places in central Mexico.<sup>6</sup> His purpose was to exalt his town, Amecameca Chalco, but in so doing he included a history of Indian Mexico, covering the period 670-1631.

Chimalpahin was a compiler and copyist as well as a historian. His accounts most often are in the form of annals; that is, reports of miscellaneous events organized only by year, the indigentous method for record keeping. His annals are the product of his transcriptions, translations, and interpretations of a wide variety of sources.<sup>7</sup> Thus, information about a particular topic occurs as bits and fragments, scattered over nearly one thousand pages (see Figure 1 for an example of Chimalpahin's annals record). The corpus of his records constitutes the most comprehensive Nahuatl account by a known author, affording insight into the authentic thought and personal perspective of someone of the Nahua world.

Another key aspect is that Chimalpahin focused much of his research on one particular region, Chalco, providing a wealth of information about the social and political organization of a middle-level entity in central Mexico —not the large, much-studied empire of the Mexica Tenochca (popularly but erroneously called the “Aztecs”) nor

such information can be found in the “Huehuetlatolli”; see particularly Frances Karttunen and James Lockhart (eds.), *The Art of Nahuatl Speech: The Bancroft Dialogues*, Los Angeles, 1987, and Charles E. Dibble and Arthur J. O. Anderson, *Florentine Codex, Book 10 – The People*, Santa Fe, 1961. Recent ethnological studies reveal little change in the training of girls and young women, at least among some groups like the Isthmus Zapotec. Beverly Chiñas reports, “during these years girls spend most of their time learning the more intricate household arts such as cooking and making tortillas and totopos, sewing, and embroidery”. Chiñas, *The Isthmus Zapotecs, Women’s Roles in Cultural Context*, Prospect Heights, IL, 1983, 54.

<sup>6</sup> I-173-15. Unless stated otherwise, all references from Chimalpahin's text are from Günter Zimmermann, *Die Relationen Chimalpahin's zur Geschichte Mexicos*, Teil 1: Die Zeit bis zur Conquista, 1521 (Hamburg, 1963) and Teil 2: Das Jahrhundert nach der Conquista, 1522-1615 (Hamburg, 1965). Roman numerals I and II correspond to Zimmermann's Teil 1 (1963) and Teil 2 (1965) respectively; the first of two Arabic numbers refers to the page number in the appropriate volume; and the second Arabic number indicates the line on that page.

<sup>7</sup> For discussion of Chimalpahin's annals style, see “In Search of the ‘Annal X’: Annals as Authentic Thought in the Nahuatl Writings by Chimalpahin”. Paper presented at the Fourteenth Annual Conference on Mesoamerican Archaeology and Ethnohistory, North Central College, Illinois, March 16, 1991.

Figure 1. Third Relación, fol. 103r, from Ernst Mengin, *Diferentes historias originales de los reynos de Culhuacan, y Mexico, y de otras provincias*. Copenhagen: Det Berlingske Bogtrykkeri, vol. 3, 1949.

the small, parochial, much puzzled-over unit, the *calpulli*, but a full-fledged confederation of Indian kingdoms in operation for nearly four centuries. From his sources Chimalpahin was able to construct a dynastic history of the kingdoms of Amecameca Chalco, tracing the origins of the royal houses back to 1261, when Chalco was permanently settled.<sup>8</sup> Intending to glorify Chalco's *tlatocatlacamecayotl* "kingly lineages" to show what a great place his home was, he occasionally would include information about other places as well. He demonstrates continuity of several royal lineages through the sixteenth century.

Elsewhere I have made an exhaustive study of the Chalca kings and their kingdoms.<sup>9</sup> The lists of kings are many and long; only twice over a period of nearly four hundred years did women have actual authority in Chalco, and then, Chimalpahin says, it was only because there were no suitable men at the time.<sup>10</sup> To distinguish these two women, Chimalpahin uses the Nahuatl *cihuatlatoani* (pl. *cihuatlatoque*) and *cihuapillatoani* "woman-ruler", "noblewoman-ruler", or, perhaps, "queen". The significance of the two *cihuatlatoque* to the study of Mesoamerican dynastic histories cannot be overstated, for there is little other direct, detailed evidence about women with executive authority.<sup>11</sup>

In general, Chimalpahin tends to say little that is explicit about the importance of females in political and interdynastic machinations. His interest, definitely, is in promoting the leadership of men.<sup>12</sup> At one point he goes so far as to state that shortly after the Spanish conquest a young, sole-surviving nobleman was judged ineligible to succeed as ruler in his kingdom because his only claim was through his mother's line.<sup>13</sup> On the other hand, Susan D. Gillespie, in *The Aztec*

<sup>8</sup> 1-31-30.

<sup>9</sup> Susan Schroeder, *Chimalpahin and the Kingdoms of Chalco*, Tucson, 1991.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 183-185.

<sup>11</sup> It may be that Spanish histories and patriarchal rulership influenced Chimalpahin. Certainly he was familiar with Spain's background and even translated large sections pertaining to the subject into Nahuatl from Spanish, incorporating all of it right into his annals (*cf.* Fig. 1, fifth line up from the bottom). But he lauds Spain's and Portugal's female rulers as well, 1-175-178.

<sup>12</sup> This is my perception which comes from, among other things, Chimalpahin's facility in listing the names of kings and other important male figures. This is not to say he does not name women as well, but if one were to quantify them, it would be immediately apparent that his sources and his own records come up short. It is common for him to say "her (or their) name(s) is/are not known", where the men's names, for some reason, are more readily available; see the tables in this article for numerous examples.

<sup>13</sup> 1-172-18.

*Kings*, portrays "queens" as intrinsic to [Mexico] Tenochtitlan dynasties.<sup>14</sup> This may indeed be the case, but close examination reveals that most of the Mexica Tenochca women were queens by divine attribution and/or their marriage relationships with kings. As such, they were ennoblers for their consorts and offspring. Evidence as to whether they were actual cihuatlatoque is slim. Consideration of related specific Nahuatl terminology about the "queens" that would corroborate the office and elaborate upon their status would be most useful; for example, if the Mexica Tenochca women were formally installed as rulers (*tlatocatlalia*), if they occupied thrones (*petlatl icpalli*) and wore crowns (*copilli*), and if they were entitled (*teuhctocaitl*) and passed that title to their heirs.<sup>15</sup>

To be certain, in spite of Chimalpahin's omission, for reasons as yet undetermined,<sup>16</sup> women were crucial to establishing dynasties and maintaining political alliances in Chalco and elsewhere. But in Chalco, because of Chimalpahin's extensive Nahuatl record, we know the basis for female authority and power, and we see how it came to endure. Because no other comparably detailed Nahuatl history about any region exists, what can be gleaned about women from Chimalpahin's accounts warrants as complete an exposition as possible.<sup>17</sup>

As noted, I have already carried out a thorough analysis of the sociopolitical structure and organization of the kingdoms of Chalco as Chimalpahin portrayed them. Since there are few sources as rich in information,<sup>18</sup> it is likely that Chimalpahin's Chalco example may well serve as the model for studies about other areas in central Mexico. To summarize as briefly as possible: Using Chimalpahin's preferred Nahuatl term *altepetl* "kingdom", the altepetl of Chalco represented a federation of four smaller, ranked altepetl (Tlalmanalco, Ameca-

<sup>14</sup> Susan D. Gillespie, *The Aztec Kings: The Construction of Rulership in Mexica History*, Tucson, 1989.

<sup>15</sup> Nor was it Gillespie's intention to do so. Unfortunately, the term "queen", as interpreted in pre-Spanish as well as modern usage, most often does not connote authority but "wife of a king", as did *cacica* in eighteenth-century Mexico (see below, p. 42). See Gillespie, *Aztecs*, 1989, 18.

<sup>16</sup> Schroeder, *Chimalpahin*, 185.

<sup>17</sup> Of all, the Nahuatl writings by Fernando Alvarado Tezozomoc are the closest in genre to Chimalpahin, but only copies exist. In 1983, what has long been considered Tezozomoc's "Crónica mexicayotl" was located in London, but it too is in Chimalpahin's handwriting; British and Foreign Bible Society Collection, Ms. 374, vol. 3. Also, the history of the Tlaxcalan Zapata is perhaps comparable to that by Chimalpahin, though it is later, much shorter, and not as rich on information on the preconquest period.

<sup>18</sup> Ronald Spores's publications on the Mixtecs are the closest and most complete. See especially Ronald Spores, *The Mixtec Kings and their People*, Norman, 1967, and *The Mixtecs in Ancient and Colonial Times*, Norman, 1984.

meca, Tenanco, and Chimalhuacan, in order), each of which was further subdivided into ranked *altepetl tlayacatl* "large subdivision within a complex altepetl", as seen on Table 1. Each altepetl tlayacatl was ruled by a titled *tlatoani* (pl. *tlatoque*) "king", living in a palace who was assisted by *teuhctlatoque* "lord-kings", who had authority over probably ranked *calpultlaxilacalli* "subdivisions within an altepetl tlayacatl". The data are richest for the altepetl of Tlalmanalco and Amecameca, though there is enough information to construct a fairly complete portrait of greater Chalco.

The altepetl, over time and in its various forms, was fundamental to indigenous sociopolitical organization. Yet somewhat confusingly, Chimalpahin revealed the altepetl as malleable, even destructible, but always viable, as long as the *tlatocayotl* "kingship", "rulership", was intact. Thus the altepetl could be compromised or relocated or conquered, and the entity continued as long as the kingship, meaning the traditional, dynastic-based lineage and polity-specific royal office and title, was operative. A house can burn, but the home is not necessarily destroyed.

Chimalpahin conceived Chalca society as composed of two basic groups —the *pipiltin* "nobles" and the *macehualtin* "commoners", with lineal-descended rulers or kings (the tlatoque) the most important segment of the nobility. He was almost singly preoccupied with the tlatoque. Women, of course, were part of both social spectra.<sup>19</sup>

What factors contributed to the durability of the Chalca kingdoms? Chimalpahin's history, essentially, is that of kings, i.e., male rulers, and centuries of their rule. He says little, if anything, about ordinary life, and he constantly overlooks the role of women, even noblewomen. But careful study of his writings reveals numerous exceptions to official procedures.<sup>20</sup> In spite of what he would like us to believe, women were critical to the integrity of the altepetl, and they were key agents in the preservation of the rulerships. Thus while Chimalpahin consciously champions Chalca kings, he subtly reveals

<sup>19</sup> June Nash describes the early Aztec calpulli as kinship based and egalitarian regarding gender activities. In the Nahuatl record by Chimalpahin there is no evidence about such kinship organization. Instead, the royal lineages (tlatocatla-camecayotl) of the altepetl are the basis for all social and political relations. June Nash, "Aztec Women: The Transition from State to Class in Empire and Colony", in *Women and Colonization*, edited by Mona Etienne and Eleanor Leacock, New York, 1980, 134-148.

<sup>20</sup> Chimalpahin idealizes adherence to tradition while subtly revealing practices of accommodation which allowed continuity of the rulerships and altepetl for centuries and even well through the sixteenth century.

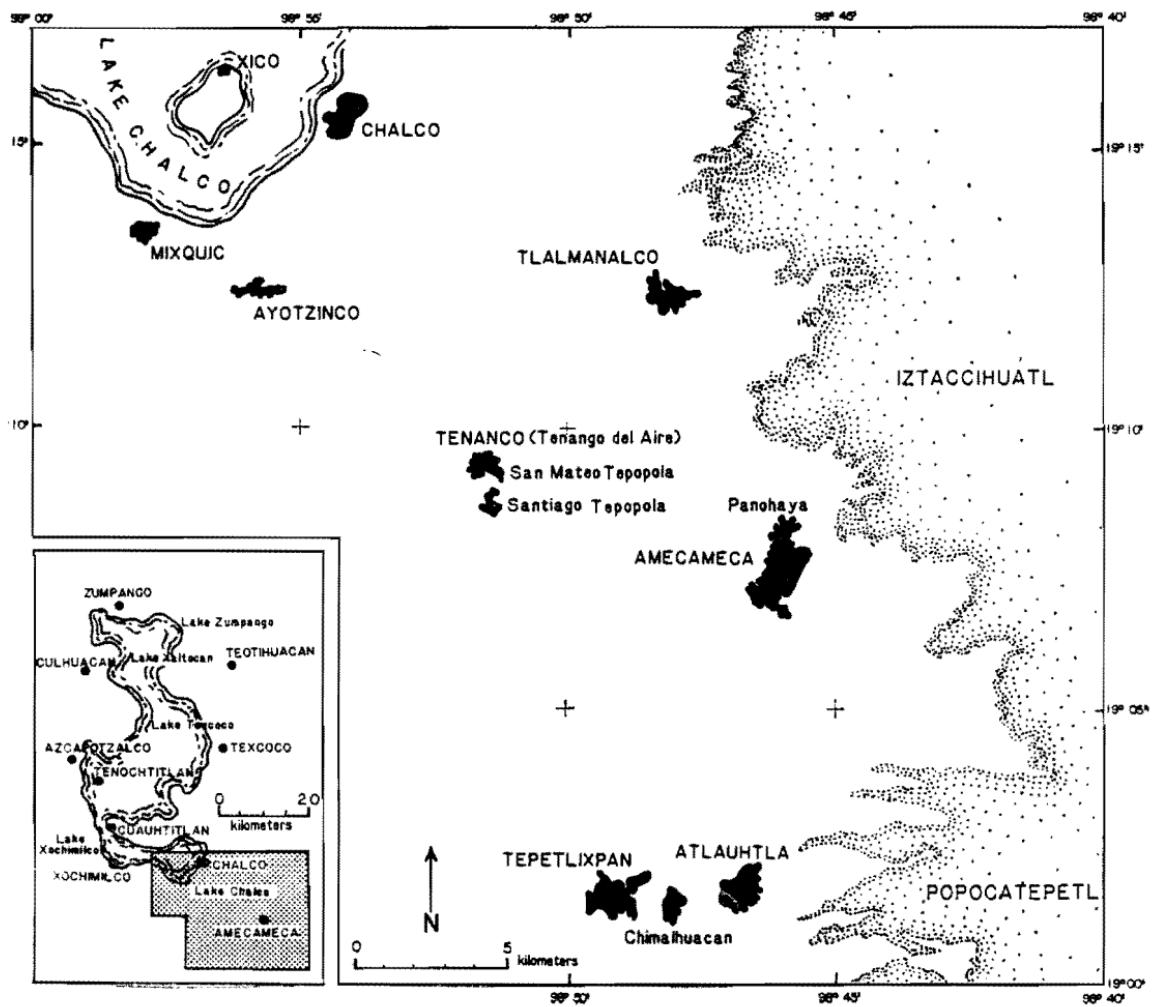


TABLE I  
CHALCO ORGANIZATION CA. 15TH-EARLY 16TH CENTURY

<i>altepetl</i>	<i>altepetl Ilaxacalli and royal title</i>	<i>calpulli, calpultilaxicalli, chinamilli, etc. and associated titles</i>
	<i>OPOCHHUACAN</i> (teohua teuhctli)	<i>Colilico</i> <i>Quacuilo</i> <i>(tetzauhquacuilli)</i> <i>Itzcoilan</i> <i>? (xochpoyan, tiaocochcalcatl, teuhctli)</i>
<i>Tlalmanalco Tlacochehalco</i>	<i>ITZCAHUACAN</i> (tlatquic teuhctli)	<i>Xicocalco</i> <i>Calmimilco</i> <i>? (teuhcxolotl)</i> <i>Tzaqualco</i> <i>? (tlacateuhctli, caccole)</i> <i>? (aquetzqui), ? (xocotecatl)</i>
	<i>Acotlan</i> (tecuachcauhctli)	<i>? Chalchiuhtepec</i> <i>? Xicco</i> <i>? Calnahuac Cochtocan</i> <i>? Cihuateopan</i>
	<i>ITZTLACOCAUHCAN</i> (Chichimeca teuhctli)	?
	<i>Tlailetilacan</i> (teohua teuhctli)	?
<i>Amaquemecan</i>	<i>Tzagualtilan Tenanco</i> (tlailotlac teuhctli) (atlauhotecatl teuhctli, of dubious status)	<i>Tecpan Tlailotlakan</i> <i>Atlauhilan</i> <i>Amilco</i> <i>(amilcatl teuhctli)</i> <i>Tlilatecpant</i> <i>(tlacateuhctli)</i> <i>Teuhctipan</i> <i>Tepaman</i>
	<i>Tequanipan</i> (Chichimeca teuhctli) (tzompahuacan teuhctli) ?teohua teuhctli	<i>Huixtoco</i> <i>Tzompahuacan</i> ?same <i>Pochitan</i>
	<i>Panohuayan</i> (tlamaocatl teuhctli)	
<i>Tenanco Tepopolla Texocpalco</i>	<i>Tenanco Tepopolla</i> (tlailotlac teuhctli)	<i>Amilco</i> <i>(amilcatl teuhctli)</i> <i>Coamilco</i> <i>(coamilcatl teuhctli)</i> <i>Tlilatecpant</i> <i>(tlacateuhctli)</i> <i>Tlailotlakan</i> <i>(tlailotlac teuhctli)</i> <i>? (tepaltochtli tequihuia)</i> <i>Tepaman</i> <i>(tepamecatl)</i>
	<i>? Tenanco Atenco Ayotzinco</i> (?)	
	<i>? Xochitepec</i> (?)	
<i>Chimalhuacan</i>	<i>Xochimilco</i> (teohua teuhctli)	? (xochpoyon)
	<i>Tepelizapan</i> (tecpanecatl teuhctli)	

that noblewomen, through their various roles, are the matrices of the local and extended altepetl.

Concepts of power, authority, and prestige were built into Chimalpahin's reporting, but they were not the exclusive province of the kings.<sup>21</sup> Chalca women, especially, had authority —once they assumed the title of office and a given rulership. And, due to their birthrights, noblewomen definitely had prestige—as daughters, with the potential for royal marriages, creating new political alliances and wealth in land and subjects; as wives, with primary wives accorded high status and privileged succession for their children, and secondary wives capable of maximizing their particular situations; and as mothers, with their positions capitalized to ensure rulerships for themselves and their offspring.

Increasingly, there is new scholarship about indigenous women of both the past and the present.<sup>22</sup> Until fairly recent times, too often women were stereotyped, fixed in theories about universal subordination and the like.<sup>23</sup> There is considerable archaeological and historical evidence to the contrary, however, that reveals women as independent, as authoritative, and as having initiative in political, social, and private spheres. This paper, although focused on noblewomen because of the source, by no means necessarily excludes other women.

### *Women's Roles*

In the course of his history of Chalco, Chimalpahin refers to women in several ways, giving specific Nahuatl terms to identify their roles. In the earliest accounts of the preconquest period he notes that women accompanied their husbands as they migrated from place to place.<sup>24</sup> Women also figure among the elders or *huehuetque* as *ila-*

<sup>21</sup> For more on the concept of power, see Raymond D. Fogelson and Richard N. Adams (eds.), *The Anthropology of Power*, New York, 1977.

<sup>22</sup> For example, Mona Etienne and Leonor Leacock (eds.), *Women and Colonization*, New York, 1980; Irene Silverblatt, *Moon, Sun, and Witches: Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru*, Princeton, 1987; Frank Salomon, "Indian Women of Early Colonial Quito as seen through their Testaments", *Americas*, 1988, 46(3): 325-341; and Susan C. Bourque and Kay Barbara Warren (eds.), *Women of the Andes*, Ann Arbor, 1981.

<sup>23</sup> For the development of some theoretical attitudes, see Judith K. Brown, "A Note on the Division of Labor by Sex", *American Anthropologist*, 1970, 72:1073-1078.

<sup>24</sup> 1-13-39; 1-21-28; 1-62-58. From the ceramic record, in particular, Linda Schele and Mary Ellen Miller, in *The Blood of Kings – Dynasty and Ritual in Maya Art*, Fort Worth, 1986, observe that elite women as portrayed on Maya vessels show "emotional and intimate relations with men", p. 143. Among some

*matque* "old women",<sup>25</sup> *tonanhuan*, and *tocihuan* "mothers", "grandmothers", "ancestors",<sup>26</sup> surely among the keepers of the *huehuettlatolli* "ancient histories", "oral traditions" of their people.<sup>27</sup> And women were given as prizes in conquest (between the Chalca and Mexica in 1465<sup>28</sup> and the Chalca and Spanish in 1519).<sup>29</sup> But most often, as we would expect in the writings of Chimalpahin, we see women first of all as mothers, wives, consorts, sisters, and daughters of kings. Then, regardless of what Chimalpahin intended, we find mothers and daughters as *cihuatlatoque*, establishing or maintaining their own royal lineages and becoming respected rulers. We find daughters and sisters as *tlatocacihuapipiltin* "princesses", and *cihuapipiltin* (sing. *cihuapilli*) "ladies" or "noblewomen", marrying rulers within and beyond their kingdoms and securing political alliances with other dominions. These unions produced royal offspring who confirmed the political association and consolidated the dynasties. As well, there is information on polygamy, succession, a possible dowry, and even love and sensuality between royal couples. We will first examine the all important role that daughters and sisters enjoyed as brides. Because of the annals' style and Chimalpahin's purpose, often there is nowhere near the information and explanation that we would prefer; nevertheless, in most cases, it is more than we have had before.

### Royal Marriages

In 1984 Pedro Carrasco published his important analysis of royal marriages in Mexico Tenochtitlan and Texcoco.<sup>30</sup> This study of Chalco was initiated, in part, to complement that by Carrasco. The Chalco

Maya, royal togetherness included bloodletting rituals. Bishop de Landa wrote, "The ruler and his wife would emerge from within a building high above the court, and in full public view, he would lacerate his penis, she her tongue, with ropes drawn through the wounds carried the flowing blood to paper strips." Quoted from Schele and Miller, 178. And from the Spanish chronicles, Francisco López de Gómara wrote that Indians refused to accompany the Spaniard's campaigns unless their wives and mistresses were taken along, Lesley Byrd Simpson, *Cortés, The Life of the Conqueror by His Secretary, Francisco López de Gómara*, Berkeley, 1966, 313.

<sup>25</sup> II-47-2.

<sup>26</sup> I-32-6; I-146-19; I-153-22; II-65-50.

<sup>27</sup> Karttunen and Lockhart, *The Art of Nahuatl Speech*, 7.

<sup>28</sup> I-106-27.

<sup>29</sup> Chimalpahin says two Chalca kings gave Hernando Cortés forty fine, well-dressed, and well-adorned women, I-164-3.

<sup>30</sup> Pedro Carrasco, "Royal Marriages in Ancient Mexico", in *Explorations in Ethnohistory*, Herbert R. Harvey (ed.), Albuquerque, 1984, 41-81.

example, however, is not only very different in nature, but the sample is considerably smaller. That does not invalidate its significance. In fact, in many cases we have a more complete social history about the Chalca women, their status, their marriages, and their progeny than we have for the other areas.

Tables 2, 3, and 4 illustrate what can be gleaned about royal marriages in central Mexico and Chalco. The record begins in 987 and continues through the sixteenth century. Chimalpahin does not report all weddings (nor was it his intention to do so), not even for Chalco. But of the near eighty royal marriages in his history, we see the trend is definitely within the nobility.<sup>31</sup> There are only four instances of female nobles marrying commoners; here, two were males in groups with an inchoate stage of political development, seeking alliances with elite women of superior polities —their offspring, in the fathers' towns, becoming founding tlatoque of noble lineal dynasties traced from the mothers' side.

These noblewomen were crucial to the establishment of the rulerships. For example, the first Mexica royal lineage began with the marriage of a royal lady from Tzompango and a Mexica commoner and the birth of their son, the first tlatoani, Huehue Huitzilihuitl (see Table 2a). Unfortunately, the line died out because Huitzilihuitl and his sisters were killed in a conflict at Chapultepec (ca. 1272-1298).<sup>32</sup> The surviving Mexica moved on and later founded another royal lineage with female descendants of the prestigious kingdom of Culhuacan. Here, again, Chimalpahin demonstrates the importance of noblewomen in the political development of the altepetl of central Mexico. There is, however, a discrepancy in Chimalpahin's sources: one shows the genealogy starting with, as before, the union of a Mexica commoner and a Culhua princess;<sup>33</sup> the other reveals at least two generations of interdynastic marriages between Mexica men and Culhua noblewomen, with the heir apparent the product of the marriage of a Culhua king and his aunt, a Mexica "cihuapilli" (though

<sup>31</sup> Research by Pedro Carrasco, "Royal Marriages", 1984, and Ronald Spores, *Mixtec Kings*, 1967 and *The Mixtecs*, 1984, and "Marital Alliances in the Political Integration of Mixtec Kingdoms", *American Anthropologist*, 1974, 76:297-316, details marriages among the elite only. Chimalpahin's information, while not contradicting their studies specifically, shows some exceptions to traditional practices which were employed in Chalco and probably other places as well.

<sup>32</sup> n-21-39. See Gillespie, *Aztec Kings*, for a thorough analysis of the unions and relationships of certain women and the Mexica Tenochca kings. Here, Gillespie misinterprets Chimalpahin's annals as Spanish "relaciones", thus misunderstanding the nature of these important sources.

<sup>33</sup> i-60-28; i-76-40; i-79-17. And see Gillespie, *Aztecs*, 1989, 14-18, 22, 25-56..

Table 2a

Interdynastic Marriages in and around Central Mexico according to Chimalpahin<sup>1</sup>, ca. 987-1615

Royal Woman: as Wife or Consort Name and Status	Each Woman's Provenience and Dynastic Affiliation	Spouse: Name and Status or Title	Seat and Date of Rulership	Their Children	Reference
Mario (?sic)	Tototepec Metztitlan daughter of Teton	Hueimac, became tlatoani	Tullam (ca. 993-1029)		I-3-13
Atotoztli, <sup>2</sup> cihuapilli	Culhuacan, daughter of Achitometl, tlatoacapilli, later tlatoani (1151-1171)	Huetzin, tlatoani, originally from Coatlichan	Culhuacan (1130-1150)		I-13-16; I-15-27
Chalchiuhcihuatzin	Tlailotlacan Amecameca <sup>3</sup> daughter of Huehue Cacamatzin tlatoani, and Cohuaxochtzin	Quiyauhtzin, tlatoacapilli	Huexotla (ca. 1204)		I-18-30, 41
Tlaquilxochtzin, cihuapilli	Tzompango, daughter of Tlahuizcalpotonqui teuhctli, tlatoani	name not known, macehualli	Mexica, still traveling (ca. 1227)	Huehue Huitzilihuitl first tlatoani of the Mexica (1272-1298)	I-20-45 II-21-36
Cuauhcihuatzin, cihuapilli	?Texcoco	Quihuatzin Pochotl Tlatelocatzin, tlatoani	Texcoco Acolhuacan (1272-1331)	Techotlallatzin Coxcoxtzin, became tlatoani of Texcoco (ca. 1331)	I-36-5, 54 I-68-16
Name not known, cihuapilli	Culhuacan, daughter of Huehue Tecocomoctli, tlato- capilli of Culhuacan	Illancueitl atlauh- tecatl teuhctli, tlatoani (1273-1290)	Atlaughtlan Tzauquitlan Tenanco Amecameca (at Atenco)	Coxcoxtli, <sup>4</sup> grandson, tlatoani of Culhuacan (1281-1307) Itzquauhtzin xocoyotl, son of Illancueitl, tlatoani of Atlaughtlan (1290-1341)	I-38-1; I-44-49; I-46-16
Xicomoyahultzin, cihuapilli	Texcatepec Malinalco, daughter of Copil, tlaciuhqui	Cuauhlequetzque, teyanqui	Mexica, still traveling (ca. 1281-1285)	Cohuatzonli	I-44-25; I-45-35
(M)atotoztli, <sup>2</sup> tlatocacihuapilli	Culhuacan <sup>4</sup> daughter of Coxcoxtli tlatoani (1281-1307)	Opochtli Iztahuatzin, Mexica macehualli		Acamapichtli the second, <sup>5</sup> tlatoani Mexico Tenochtitlan (1367-1389)	I-60-28; I-76-40; I-79-17

1. Whatever information Chimalpahin has provided as to date (or approximation), title, rank, political affiliation, and succession has been included. Marriages with incomplete information have not been listed.
2. Note repetition of female names in Culhuacan.
3. There is a discrepancy, because Tlailotlacan (Teohuacan) was not formally established as an altepetl tlayacatl until 1336, and, according to Chimalpahin, Huehue Cacamatzin did not officiate until 1352-1367, cf. I-74-31; I-76-33.
4. Coxcoxtli had three children: Huehue Tecocomoctli, tlatoacapilli and later tlatoani of Azcapotzalco, Huehue Acamapichtli, who became tlatoani of Culhuacan, and Matotztli, mother of the first tlatoani of Mexico Tenochtitlan.
5. Acamapichtli the second established the rulership and royal lineage that endured in Mexico Tenochtitlan. Note the discrepancy in the sources (3, 5, and 7 Relaciones) regarding his parentage, and see p.12.

Table 2b

## Interdynastic Marriages in and around Central Mexico according to Chimalpahin, ca. 987-1615 (continued)

Royal Women: as Wife or Consort Name and Status	Each Woman's Provenience and Dynastic Affiliation	Spouse: Name and Status or Title	Seat and Date of Rulership	Their Children	Reference
Tozquentzin	Coatlichan, daughter of Acolmiztli, tlatoani	Techollalatzin Coxcox- tli, tlatoani (1351-?)	Texcoco	Huehue Ixtlilxochitl	I-74-7
Azaxotzin, ciuatl	Mexico Tenochtitlan, daughter of Huitzilatl	Axcoquauhtli, tlatoani son of Achitometl, tlatoani of Culhuacan	Culhuacan	Coxcoxtli and Xihuitl Temoc, both became tlatoque of Culhuacan	I-77-28
Ixochochitl, cihuapilli	Mexico Tenochtitlan, daughter of Teuhlehuac, granddaughter of Huitzilatl	Huehue Acamapichtli, tlatoani of Culhuacan, son of Achitometl	Culhuacan	Acamapichtli the second, tlatoani of Mexico Tenochtitlan	I-77-30
Name not known, cihuapilli	Azcapotzalco Cuauhcaltitlan	Acamapichtli the second, tlatoani	Mexico Tenoch- titlan (1367-1389)	Itzcohuatzin, <sup>1</sup> tlatoani of Mexico Tenochtitlan (1427-1440)	I-96-39
Illancueitl	Culhuacan, daughter of Xihuitl Temoc, tlatoani	Acamapichtli the second, tlatoani	Mexico Tenoch- (see above)		I-77-42
Xilloxochtzin, cihuapilli	Tullan, daughter of Cuetlachihuitl, tlatoani	Cuetlachtzin (one of several sons of Acama- pichtli), originally from Mexico Tenochtitlan (ca. 1389)	Tullan, esta- blished first tlatoacayotl	Mizquixahualtzin	I-79-17; I-118-7
Matlalxochtzin	Mexico Tenochtitlan, daughter of Acamapichtli the second, tlatoani	Cuateotzin tlatquic, tlatoani	Itzahuacan (in Tlalmanalco Chalco)	Tlahuancaxochitl, Teoquizqui, and Huetsin	I-99-7
Miyahuaxiuhtzin, cihuapilli	Cuauhnahuac (Cuernavaca)	Huitzilihuitl the second, tlatoani	Mexico Tenochtitlan (1391-1415)	Huehue Motuhc- comia Ilhuicamina (b. 1398), tlatoani	I-79-58
Cacanacihuatzin, cihuapilli	Teocalhuiyacan	Huitzilihuitl (see immediately above)	Mexico Tenochtitlan	Tlacaeltzin (b. 1398)	I-80-3
Ayauhcihuatl	Azcapotzalco, daughter of Huehue Teoçomootli, tlatoani	Huitzilihuitl (see above)	Mexico Tenochtitlan	Chimalpopocatzin, tlatoani, Mexico Tenochtitlan (1417-1426)	I-88-7, 28 I-90-4
Matlalcihuatzin	Mexico Tenochtitlan, daughter of Huitzilihuitl the second, tlatoani	Huehue Ixtlilxochitzin Nopalteuhctli, tlatoani	Texcoco	Neçhualcoyotl Acol- miztli Yoyontzin, tlao- tiani Texcoco (1431-?)	I-94-36

I. Chimalpahin identifies Itzcohuatzin as "bastardo," but adds that Acamapichtli the second left 23 legitimate children. See I-79-17.

Table 2c

Interdynastic Marriages in and around Central Mexico according to Chimalpahin, ca. 987-1615 (continued)

Royal Woman: as Wife or Consort Name and Status	Each Woman's Provenience and Dynastic Affiliation	Spouse: Name and Status or Title	Seat and Date of Rulership	Their Children	Reference
Maquitzzin	Itztlaocoauhcan, in Ameacameca, daughter of Huehue Quetzalma- çatzin, tlatoani	Tlacaeleltzin, tlatocapilli, son of Huitzilihuitl (see above)	Mexico Tenochtitlan		I-84-50
Yaocihuatl	?Mexico Tenochtitlan, daughter of Huitzilihuitl (above)	Toyaotlancatzin, tlatoaca- Coatlichan pilli, son of Huehue Cuixtecatl, tlatoani		Huehue Tepollo- mitzin, went to live near his uncle, Moteuhçoma Ilhuicamina	I-88-36
Huitzilxochitzin, cihuapilli	Tlacapan, daughter of Huehue Cuitlahuatzin, tlatoani of Tiliuhcan	Itzcohuatzin, tlatoani	Mexico Tenochtitlan	Huehue Teçocomoc, tzin, tlatocapilli Huehue Cuitlahuatzin, tlatoani, Itzapallapan	I-97-10
Not known	Mexico Tenochtitlan, daughter of Itzcohuatzin, tlatoani	Name not known, mace- hualli, ("tlatoque")	Atotonilco, esta- blished rulership ?joint rule	Itzcohuatzin, became tlatoani of Atotonilco	I-97-5
Huitzilxochitzin	Mexico Tenochtitlan, daughter Temictzin, tlatocapilli, (nephew of Negahualcoyotl)	Negahualcoyotl Acolmiztli, tlatoani	Texcoco	Negahualpilli Acamapichtli (b. 1464)	I-106-38 I-108-26
Xiuhtoztin, cihuapilli	Huixtoco Tequaniapan (in Ameacameca), daughter of Yaopaintzin, tlatocapilli, quauhltlatoani	Tlalpotoncatzin, tlatocapilli, cihuacoatl	Mexico Tenochtitlan	Miccacalcatl Tlaltecuhtzin Chichimeca teuhctli tlatoani, Huixtoco (1492-1519)	I-119-25 I-128-44 I-161-10
Mizquixahualtzin, cihuapilli	Tullan, daughter of Cuatlach- tzin, first tlatoani, (son of Acamapichtli the second)	Axayacatzin, <sup>2</sup> tlatoani	Mexico Tenochtitlan	Ixtlilcuechahuac, tlatoani of Tullan Huehue Tlacahuepantzin	I-117-25, 55
Not known, cihuapilli	Cuitlahuac	Axayacatzin, <sup>2</sup> tlatoani (1469-1481)	(above)	Tecogomocatl Acolnahuatl	I-118-9
Not known, cihuapilli	Itzapallapan	Axayacatzin, <sup>2</sup> tlatoani	(above)	Moteuhçoma xocoyotl Cuetlahuatzin	I-118-12
Not known, cihuapilli	Acallan	Axayacatzin, <sup>2</sup> tlatoani	(above)	Matlatzincaztzin	I-118-14
Not known, cihuapilli	Mexico Tenochtitlan, daughter of Axayacatzin, <sup>2</sup> tlatoani	Not stated, tlatoani	Ocuillan		I-118-21

1. Does not rule, but three sons, Axayacatzin, Tiçoc, and Ahuitzotl (grandsons of Itzcohuatzin) all rule Mexico Tenochtitlan.

2. Numerous children are listed by Chimalpahin. I have included only those whose marriages are noted.

Table 2d

## Interdynastic Marriages in and around Central Mexico according to Chimalpahin, ca. 987- 1615 (continued)

Royal Woman: as Wife or Consort Name and Status	Each Woman's Provenience and Dynastic Affiliation	Spouse: Name and Status or Title	Seat and Date of Rulership	Their Children	Reference
Name unknown, tlatoacihuapilli	Mexico Tenochtitlan, daughter of Axayacatzin, older sister of Moteuhçoma Xocoyotl	Aoquantzin the second Chichimeca teuhctli, tlatoani (1499-1511)	Itztlacoçauhcan (in Amecameca)	Cihuailacatzin Chichimeca teuhctli, tlatoani, installed while still an infant	I-170-1
Atototzin <sup>1</sup>	Panohuayan (in Amecameca), daughter of Quauhcececu- tzin, tlatoani (1488-1519)	Itzquiayuhtzin tlacoch- calcatl, tlatoani	Caltecoyan	Acacitzin, Bonifacio Quauhcececuitzin, Martín Anunciación	II-35-49
Name unknown, cihuapilli (put to death by Neğahualpilli)	Mexico Tenochtitlan, daughter of Axayacatzin, tlatoani	Neğahualpilli Acamapichli	Texcoco	No children	I-118-22
Name unknown	Ecatepec, daughter of Matlaccoatzin, tlatoani (1477-1498)	Moteuhçoma Xocoyotl tlacateccatl, later tlatoani (1502-1520)	Mexico Tenochtitlan		I-133-35
Name unknown	Ecatepec (see immediately above)	Teçogomocatl Acolnahuacatl, tlatocapilli	Mexico Tenochtitlan don Diego de Alvarado Huanitzin, tlatoani II-12-10 of Ecatepec, and first governor of Mexico Tenochtitlan (ca. 1538)		I-133-39
Tomiyauhtzin	Itztlacoçauhcan (in Ameca- meca), daughter of Huehue Aoquantzin, tlatoani (1411-1465)	Chiauhcoatzin, tlatoani (ca. 1499)	Chiauhcoatzin (in Huexotzinco)	Aoquantzin the second, tlatoani of Itztlacoçauhcan, Totoltecatl, and Huehuetzin	I-133-55 I-134-1
Name unknown, cihuapilli	Mexico Tenochtitlan, daughter of Moteuhçoma Xocoyotl, tlatoani	Necuametzin tehua teuhctli, tlatoani (1504-1520)	OPOCHHUACAN (in Tlalmanalco Chalco)		I-137-49
Name not known	Ecatepec	Ahuizotzin, tlatoani (1486-1502)	Mexico Tenochtitlan Chimalpilli the second, tlatoani of Ecatepec (1498-1520)		I-133-20; I-142-40
Quetzalpetlatzin, <sup>2</sup> cihuapilli	Mexico Tenochtitlan, daughter of Tlilpoton- catzin, cihuacoati	Quetzalmaçatzin Chichi- teuhctli, tlatoani (1522-1547)	Itztlacoçauhcan (in don Juan de Santo Amecameca) Domingo de Mendoza Tlacaeltzin, tlatoani of Itztlacoçauhcan (1548-1563)		II-4-49

1. See Table 6 for a more complete listing of Quauhcececuitzin's progeny.

2. See Table 7 for additional information about Quetzalmaçatzin's wives.

Table 2e

Interdynastic Marriages in and around Central Mexico according to Chimalpahin, ca. 987-1615 (continued)

Royal Woman: as Wife or Consort Name and Status	Each Woman's Provenience and Dynastic Affiliation	Spouse: Name and Status or Title	Seat and Date of Rulership	Their Children	Reference
Name unknown, <sup>1</sup> cihuapilli	Mexico Tenochtitlan, daughter of Totomochtzin	Quetzalmaçatzin (see above, Table 2d)	Itztlacoçauhcan (in Amecameca)	don Martín Moço- quinelhuatzin	II-4-56
Name unknown, <sup>1</sup> cihuapilli	Quauhtitlan	Quetzalmaçatzin (see above)	Itztlacoçahcan	don Tomás Chichincallehuatzin	II-5-1
doña Juana, cihuapilli (he killed her)	Cuitlahuac	don Juan Bautista Toyao- tzin Chichimeca teuhctli, tlatoani (1548-1555)	Tequanipan (in Amecameca)		II-16-15
Ilhuiçolcihuatzin xocoyotl, cihuapilli	Tlailotlacan (in Ame- meca), daughter of Caca- matzin teohua teuhctli, tlatoani (1486-1519)	Telpochteuhctli, tlatoani	Yacapichtlan		I-137-3
doña Francesca de la Cueva, cihuapilli española	Spain	don Diego Luis de Moteuhc- Mexico Tenochtitlan çoma Ilhuitltemoçtin, tlatocapilli, (grandson of tlatoani Moteuhcçoma Xocoyotl	six mestizo children; four sons, two daughters		II-63-45
doña Isabel de Alvarado, cihuapilli	Mexico Tenochtitlan, daughter of don Diego de Alvarado Huantzin, tlatoani	Huehue don Antonio Valeriano, juez gobernador, originally from Azcapotzalco	Mexico Tenochtitlan	grandson, don Antonio Valeriano the second (see below)	II 101-44
doña Bárbara, cihuapilli (d. 1611)	Itztapallapa, daughter of don Alonso Axayaca Ixhuetzcacotzin, tlatoani	don Antonio Valeriano the second, juez gober- nador, was fiscal in Mexico Tenochtitlan (ca. 1610)	Azcapotzalco		II-91-14, 25 II-101-49
doña María Cerón, cihuapilli (d. 1608)	Kochimilco, daughter of don Martín Cerón, tlatoani	don Hernando de la Cerda, Tlalmanalco tlatocapilli		don Alonso de la Cerda, piltzintli	II-66-3
doña Agustina de Guzmán, cihuapilli (d. 1614)	Coyoacan	don Constantino Chacalli, Michoacan tlatoani (ca. 1614)			II-136-32, 42
doña Isabel Tecuich- potzin de Moteuhcçoma, tlatocacihuapilli	Tecaman, ?Mexico Tenoch- titlan, daughter of Moteuhc- çoma Xocoyotl, tlatoani	Gonzalo Cano, conqueror, from Spain		doña Isabel de Moteuhcçoma, cihua- teopixqui, mestiza, (d. 1615)	II-143-20

1. See above Table 2d and Table 7 for additional information about tlatoani Quetzalmaçatzin's wives.

Table 3  
Interdynastic Marriages in Chalco according to Chimalpahin<sup>1</sup>

Royal Woman: as Wife or Consort Name and Status	Each Woman's Provenience and Dynastic Affiliation	Spouse: Name and Status or Title	Seat and Date of Rulership	Their Children	Reference
Tomiayauhtzin, cihuapilli	Tzaquauhtitlan Tenanco (in Amecameca), daughter of Quahuitzatzin tlailotlac teuhct- li, tlatoani (1238-1338)	Ecaxayacatzin (or) Itzomi- tenkayacatzin tlatoqui, tlatoani	Itzcahuacan Tlaco- calco/Tlaimanalco (1317-1322)		I-61-50
(doña Catalina) Chimalmantzin, cihuapilli	Itzcahuacan Tlaco- calco/Tlaimanalco, daughter of Itzca- huatzin tlatoqui, tlatoani (1486-1520)	Huehueyotzintli tlailo- tla, tlatoani	Tzaquauhtitlan Tenanco (in Amecameca) (1488-1520)	don Josef del Castilli Ecaxoxouh- qui, tlatoani of Tzaquauhtitlan Tenanco (1548-1576)	II-5-19
Not known (second daughter)	Itzcahuacan Tlaco- calco/Tlaimanalco; see immediately above	Tlaco.... tlailotlac teuhctli, tlatoani	Tenanco Xoyac (?in Tenanco Texocpalco)	don Juan Itztiliten- tzin, tlatoani of "Tenanco Chalco" (?-1550)	II-6-6
Not known (third daughter)	Itzcahuacan Tlaco- calco/Tlaimanalco; see above	Not known, tlatoani	Mamalhuazçohuacan (?in Chimalhuacan)	don Carlos, tlatoani II of Mamalhuazçocan	II-6-10
doña María Itzmiquilxochitzin, cihuapilli	Tenanco Texocpalco Tepopolla, daughter of don Juan Itztiliten- tzin tlailotlac teuhctli, tlatoani (? - 1550)	don Josef del Castillo Ecaxoxouhqui tlailotlac teuhctli, tlatoani	Tzaquauhtitlan Tenanco (in Amecameca) (1548-1576)		II-24-32
Papaloxochtzin, cihuapilli	Panohuayan (in Amecameca), daughter of Quauhcececuitzin tlamaocatl teuhctli, tlatoani (1488-1519)	don Hernando de Guzmán teohua teuhctli, tlatoani	Opochhuacan Tlaco- calco/Tlaimanalco (1521-1534)	don Juan de Ojeda Quauhcececuitzin	II-35-29
doña Catalina Chimalmantzin, cihuapilli, widowed sister-in-law	Itzcahuacan Tlaco- calco/Tlaimanalco; see above	don Tomás de San Martín Quetzalmácatzin Chichimeca teuhctli, tlatoani	Itztlacogauhcan Amecameca (1522-1547)	don Gregorio de los Angeles Tepoz- tlixayacatzin, tia- toani of Itztlaco- chauhcan (1564-1580) Two other children, but neither ruled.	II-6-43
doña Marta de Santiago Amaxoch- tzin, cihuapilli (d. 1606)	Tenanco Texocpalco Tepopolla, daughter of don Juan Ehuaca- yotzin, pilli	dom Emilio Hernández Aycopochtzin, pilli and Chimalpahin's grandfather (d. 1577)	Tzaquauhtitlan Tenanco (in Amecameca)		II-59-18

1. Chalco is comprised of four ranked, loosely confederated altepetl: (in order) Tlaco-  
calco/Tlaimanalco, Amecameca, Tenanco Texocpalco  
Tepopolla, and Chimalhuacan.
2. See p. 34 for discussion about Chimalmantzin's husbands, both of whom originated from Tzaquauhtitlan Tenanco.
3. Tlaco-  
calco/Tlaimanalco was also affiliated with Mexico Tenochtitlan because Itzcahuatzin became a co-parent in-law with Moteuhçoma  
xocoyotl when the latter gave one of his daughters to Nucumetzi teohua teuhctli, tlatoani of Opochhuacan Tlaco-  
calco, Itzcahuatzin's son, who was also the older brother of (doña Catalina) Chimalmantzin, listed twice above.
4. This represents only the first generation offspring of Quauhcececuitzin who had interdynastic marital affiliations in Chalco.  
However, subsequent generations continued to marry within their own altepetl tlawayacatl as well as with the Chalco altepetl of  
Tlaimanalco and Tenanco. See Table 6 and II-35-29 to 36-52 for additional information about the family of tlatoani Quauhcececuitzin.

Table 4a  
Interdynastic Marriages in Amecameca according to Chimalpahin<sup>1</sup>

Royal Woman: as Wife or Consort Name and Status	Each Woman's Provenience and Dynastic Affiliation	Spouse: Name and Status or Title	Seat and Date of Rulership	Their Children	Reference
Tzihuacotzin	Chicomoztoc, daughter of Chi- cahuaztli	Huehue teuhctli Chichimeca teuhctli	formative Itztla- coahuacan (ca. 1174)	Tliltecatzin, Koch- itzin, Atonaltzin (founded altepetl <sup>2</sup> of Itztlacohuacan) <sup>3</sup>	II-157-28
Referred to as "in- hueltiuh Tequanipan tlaca" (older sister of the Tequanipan people)	traveling about, daughter of Tziuhlacauhqui Yaopol, leader of the people of Tequanipan	Tliltecatzin Chichi- meca yaotequihua (second-in-rank tlatoani)	Itztlacohuacan	Tziuhtecatzin, be- came tlatoani of Tzompahuacan Tequanipan (1304-?)	I-47-58; I-48-50
Cilcuetzin, cihuapilli	Not stated	Quahuitzatzin tlailotlac teuhctli, tlatoani	Tzaqualtitlan Tenanco (1238-1338)	Cilcuetzin Matlal- tzin, Xiuhtzitzin (died), and Xiuhtoztin the youngest, became cihuatlatoani of Tzaqual- titlan Tenanco (1340-1348)	I-58-18
Xiuhtoztin, cihuatlatoani	Tzaqualtitlan Tenanco, daughter of Quahuitzatzin; see above	?Nochhuetzin tlailotlac teuhctli, tlatoani	Tzaqualtitlan Tenanco (1339) <sup>4</sup>	Itztlotzin, became tlatoani of Tzaqual- titlan Tenanco (1348-1417)	I-73-32
Cilcuetzin Matlaltzin, cihuapilli	Tzaqualtitlan Tenanco, daughter of Quahuitzatzin tlailotlac teuhctli, tlatoani (1238-1338)	Tziuhtecatzin tzom- pahuacan teuhctli, tlatoani	Tzompahuacan Tequanipan <sup>5</sup> (1304-?)	Acoltzin, Tzillintocatzin, Xonecuitzin, and Mitzliyauhtzin	I-58-1
Tlacocihuatzin, (the first), cihuapilli	Not stated	Huehue Quetzalmaqatzin Chichimeca teuhctli, tlatoani	Itztlacohuacan (1392-1410)	Tomiyahtzin, Huetzin- tzin, Maquitzin (married Tlacaeleltzin), and Cohuacatzin, who will be designated to succeed. <sup>6</sup>	I-84-46

- Original rank and order of altepetl tlayacatl in Amecameca: Itztlacohuacan, Tzaqualtitlan Tenanco, Tequanipan, and Panohuayan. Tlailotlacan Teohuacan will later be established and eventually displace Tzaqualtitlan Tenanco as the second-in-rank altepetl tlayacatl.
- These children are listed in order of their birth and with their titles: Tliltecatzin Chichimeca yaotequihua, Kochitzin cohua yaotequihua, and Atonaltzin Chichimeca teuhctli. These three men and an uncle, Mapihuatzin, founded the altepetl of Amecameca and the youngest son, Atonaltzin, was installed as tlatoani of the first and highest-ranked altepetl tlayacatl Itztlacohuacan.
- Chimalpahin notes that tlatoani Quahuitzatzin had children with Cilcuetzin as well as his consorts (*icalpanpilhuan*). He lists only these three daughters by his legitimate wife, two of which will be responsible for establishing royal genealogies.
- Since Quahuitzatzin had only daughters, Nochhuetzin probably was brought in to succeed. As tlatoani, he lived only six months, and the throne passed to Xiuhtoztin.
- Royal genealogy for Tequanipan formally established with this marriage, I-58-32.
- Cohuacatzin's father (the tlatoani of Itztlacohuacan) died when the boy was an infant and his mother served as regent. To ensure that the office of Chichimeca teuhctli was occupied, Coaçacatzin exchanged rulerships and titles with the branch kingdom, Tlailotlacan Teohuacan, and became teohua teuhctli there.

Table 4b

## Interdynastic Marriages in Amecameca according to Chimalpahin (continued)

Royal Woman: as Wife or Consort Name and Status	Each Woman's Provenience and Dynastic Affiliation	Spouse: Name and Status or Title	Seat and Date of Rulership	Their Children	Reference
Mixtliyauhtzin, cihuapilli	Tzompahuacan Tequapanipan, daughter of Tziuhotecatzin, tlatoani of Tzompahuacan Tequapanipan (1304 - ?)	Iztlotzin tlailotlac teuhctli, tlatoani	Tzaqualtitlan Tenanco (1348-1417)	Quauhtlehuhanitzin, became tlatoani of Tza- qualtitlan Tenanco (1418-1465)	I-58-55
Cohuanentzin, tlatocacihuapilli	Tlailotlacan Teohuacan, daughter of Coagacatzin teohua teuhctli, tlatoani (1411-1465)	Popocatzin atlauhtecatl teuhctli, macehualli, tlatoani	Atlaughtlan Tzaqual- titlan Tenanco (1443-1465)	Cacamatzin xocoyotl, became tlatoani of Tlailotlacan Teohuacan (1486-1519) through his mother and his marriage	I-98-30; I-150-25
Izac Xochitzin, <sup>1</sup> cihuatzintli	Tentzonpolecan Panhuacan (?near or in Amecameca), "daughter of the Panhuaque" <sup>2</sup>	Cacamatzin xocoyotl teohua teuhctli, tlatoani	Tlailotlacan Teo- huacan (originally from Tzaqualtitlan Tenanco (1486-1519)	Huehueyotzintli (adopted), tlatoani in Tzaqualtitlan Tenanco (1488-1521?)	I-154-17
Teoxutzin, cihuatzintli	Tzaqualtitlan Tenanco, daughter of Quauhtlehuhanitzin tlailotlac teuhctli, tlatoani (1418-1465)	Cacamatzin xocoyotl teohua teuhctli; see immediately above	See above	don Alonso Gregorio Quauhtlehuhanitzin tlacochcalcatl teuhctli	I-161-58
Tlacocihuatzin, tlatocacihuapilli	Itztlacoçauhcan, daughter of Toyaotzin Chichimeca teuhctli, tlatoani (1486-1499)	Cacamatzin xocoyotl teohua teuhctli; see above	See above	Quetzalmaçatzin, tla- toani of Itztlacoçauh- can (1522-1547); Tequanxayacatzin, tla- toani of Tlailotlacan Teohuacan (1525-1565); and Ilhuiçolcihuatzin	I-113-24, I-142-31; I-164-56
Çaquantlapalzин	Panohuayan, daughter of Quauhcceguitzin tlamaocatl teuhctli, tlatoani (1488-1519)	Tzihuacatzin tlamaocatl teuhctli	?Panohuayan	Miguel de San Mateo Mateo ticometl teuhctli	II-35-36
Chimalmantzin	Panohuayan, daughter of Quauhcceguitzin; see above	Chimoltzin, tiyacauh	?Panohuayan	don Pedro Tlahuanca- tzin tlamaocatl teuhc- tli, tlatoani of Pano- huayan (1520-1530?)	II-35-45

1. Note another woman, a cihuapilli, with the same name in Chimalpahin's ancestral line (Table 5).

2. Possibly same situation as "inhueltiuh" (noted above). Both women, while not identified as "wives," did produce sons that will assume rulerships in kingdoms in Amecameca.

3. See Table 6 for additional information about the descendants of tlatoani Quauhcceguitzin

Table 4c  
Interdynastic Marriages in Amecameca according to Chimalpahin (continued)

Royal Woman: as Wife or Consort Name and Status	Each Woman's Provenience and Dynastic Affiliation	Spouse: Name and Status or Title	Seat and Date of Rulership	Their Children	Reference
Not known	Panohuayan, daughter of Quauhcececuitzin; see above	Topaltzin tlacateuhctli, pilli, descendant of Totec Nochhuetzin, first tlatoani of Panohuayan	Panohuayan	Cornelio Ramirez	II-35-54
Chimalmantzin	Panohuayan, daughter of Quauhcececuitzin; see above	Chalchiuhecatzin, tequhua	?Panohuayan	don Josef de Santa María Teuhctlacōcauh-catzin tlamaocati teuhctli, tlatoani of Panohuayan (1548-1564)	II-36-1
doña Magdalena de San Pedro Xiuhcacaltzin, cihuapilli	Tzaqualtitlan Tenanco, daughter of Huehueyotzintli tlailotlac teuhctli, tlatoani, (1488-1521?) the groom's half-brother	Quetzalmaçatzin Chichi- <sup>2</sup> meca teuhctli, tlatoani	Itztlacōcauhcan (1522-1547), originally from Tzaqualtitlan Tenanco	don Juan Maldonado Miçahuitzin, tlatoani of Itztlacōcauhcan (1591- ?); and a daughter	II-4-52
Not given, cihuapilli	Tequanipan	don Juan de Sandoval Tequanxayacatzin teohua teuhctli, tlatoani	Tlailotlacan Teohuacan (1525-1565)	don Juan Bautista de Sandoval Toyactzin teohua teuhctli, tlatoani of Tequanipan (1548-1555) and Tlailotlacan Teohuacan (1565-1576)	II-14-22
Not given	Tzaqualtitlan Tenanco, granddaughter of don Sancho Tochtecontzin, tlatacapilli	don Esteban de la Cruz de Mendoza Chichimeca teuhctli, tlatoani	Pochtlan Tequanipan (1575-1588)		II-26-21

1. See Table 6 for additional information about the descendants of tlatoani Quauhcececuitzin.

2. It is not clear who the mother of doña Magdalena is, but she is probably not the daughter of Huehueyotzintli and Chimalmantzin (see Table 3), the woman Quetzalmaçatzin married when his brother died. If that was the case, he married both mother and daughter.

the latter is puzzling, since the Mexica supposedly did not, as yet, have a noble lineage established).<sup>34</sup> In both cases (Tables 2a and b), the child is named Acamapichtli the second, and is recognized as the founding tlatoani (1367-1387) of the great kingdom of Mexico Tenochtitlan.

A third male commoner (Table 2c) shared joint rule with his wife from Mexico Tenochtitlan in his home region, Atotonilco.<sup>35</sup> Their son became tlatoani (probably the first) in his father's town. In Amecameca, another macehualli (Table 4b), an affluent one named Popocatzin, married a cihuapilli because her father, a tlatoani, had his eye on Popocatzin's wealth. The time was right for Popocatzin, for he received the title and office of king in Atlauhtlan Tzaqualtitlan Tenanco, which was without a legitimate heir to its throne. The couple's son, however, succeeded to the title and office of tlatoani in his mother's altepetl tlayacatl, Tlailotlacan Teohuacan, which was higher in rank.<sup>36</sup> It is significant that the practice of male macehualtin marrying high-status women usually occurred during the formative years of altepetl development, or in times of crisis. While not common, the existence of such unions challenges traditional notions regarding marriage exclusivity among royalty.<sup>37</sup>

Without exception, the marriages listed on Tables 2a-e represent unions of individuals from differing altepetl (interdynastic), some quite beyond the immediate Mexico Tenochtitlan realm.<sup>38</sup> Most often

<sup>34</sup> I-77-28. We are reminded that Chimalpahin's annals are annals per se and often reflect noncritical data.

<sup>35</sup> I-97-5. There is another although somewhat confusing reference to joint rule of some sort in Amecameca. Apparently, a widowed mother, serving as regent for her young son, went to live with her *xochipixqui* (flower gardener), and they, as "tlatoque", held sway until her son was installed as king. Chimalpahin assures us that the mother served as full-fledged queen and the royal lineage and title passed through her side. He does not elaborate on her relationship with the flower gardener, I-84-15; I-85-47.

<sup>36</sup> I-150-9 to 38.

<sup>37</sup> For example, among the Mixtec cacicazgos, Spores reports no marriages with commoners, *Mixtec Kings*, 1967, and *The Mixtecs*, 1984, nor does Carrasco, "Royal Marriages", 1984, note any in his study of Mexico Tenochtitlan and Texcoco.

<sup>38</sup> Among the Mixtecs and Zapotecs, studies by Joyce Marcus, Kent Flannery, and Ronald Spores reveal the importance of marriage arrangements to optimize political affiliations and consolidate royal hegemony, Kent V. Flannery and Joyce Marcus (eds.), *The Cloud People, Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilizations*, New York, 1983, 191-197, 301-308; Ronald Spores and Kent V. Flannery, "Sixteenth-Century Kingship and Social Organization", in *The Cloud People*, 339-342; and Ronald Spores, "Marital Alliances", 302, 306-307. For the Maya, Joyce Marcus has identified 36 monuments which were carved to commemorate women. Usually the women are paired with men and are believed to be

the marriage was politically advantageous for one partner or the other—the royal offspring (usually only sons are noted) inheriting the office of tlatoani in either the mother's or the father's kingdom.

For the altepetl of the Triple Alliance, Carrasco's (1984) study is excellent, with detailed schema on hyper-, iso-, and hypogamous marriages. He gives numerous examples for this region and period of recurring marriage alliances based on dynastic rank. Chimalpahin is much broader, both in time and space, but less detailed. The weddings that he noted range over the centuries and the Valley of Mexico. Hence, precise correlation with Carrasco's model is not possible, considering that the rank and status of many polities fluctuated over the extensive period of time that he covered.<sup>39</sup> Certainly, Tables 2a-e corroborate Carrasco's general findings; however, Chimalpahin does not elaborate about the rank and order of the Mexico polities that he lists, the kings' wives, or their children, or give specifics about existing conditions that would determine why at given times an heir would succeed in his mother's altepetl and not his father's, and vice versa. There are numerous examples of both. Considering Chimalpahin's preoccupation with rank and prestige in the kingdoms of Chalco, about which he furnished a wealth of information, it may be that parallel data from other regions are not available.

In the altepetl of Chalco (Table 3), which was made up of four separate kingdoms, there were interdynastic marriages within the federation as well as beyond (as already noted on Tables 2a-e). The sample is limited to eight marriages, but, nevertheless, there is a definite tendency toward interdynastic hypogamy (royal daughter of a higher-in-rank king and kingdom marrying a ruler from a lower-ranked dynasty),<sup>40</sup> revealing what was likely a typical pattern of royal daughters of highest-ranked Tlalmanalco marrying tlatoque in other Chalco altepetl with an affinity toward connections between the two leading kingdoms, Tlalmanalco and Amecameca.

either mothers or wives. Inscriptions show that most women were nonlocal, Joyce Marcus, *Emblem and State in the Classic Maya Lowlands, An Epigraphic Approach to Territorial Organization*, Washington, D. C., 1976, 157, 166, and 192; Schele and Miller, *Blood of Kings*, 3, 128, report similar findings for numerous Maya groups.

<sup>39</sup> An altepetl could "be established", "move", "be abandoned", "disappear", and "be conquered". See Schroeder, *Chimalpahin*, for discussion about Nahuatl terminology relating to altepetl organization and location.

<sup>40</sup> According to Carrasco, interdynastic hypogamy "relates two dynasties of unequal rank: the superordinate ruler gives a daughter in marriage to a subordinate king or other ruler of lower status", "Royal Marriages", 1984, 45.

Operating at an even higher level, and to underscore the complexity of rank, royal marriages, and the political alliances, prestigious Tlalmanalco was linked to more prestigious Mexico Tenochtitlan, and both kings became what Chimalpahin refers to as *huexiuhtli* "co-parents-in-law". Moteuhçoma Xocoyotl had given one of his daughters to Necuametzin teohua teuhctli, tlatoani of OPOCHHUACAN Tlacochcalco/Tlalmanalco, and son of Itzcahuatzin, the tlatoani of the other Tlacochcalco kingdom. Necuametzin was older brother to Chimalmantzin,<sup>41</sup> a young woman especially prized as a bride who would eventually bear kingly sons for two different Amecameca husbands. Her two sisters would marry tlatoque in each of the remaining Chalco altepetl, fanning the confederation while maintaining the downward trend of a superordinate tlatoani sending daughters off to designated subordinate kings and lords, a pattern already observed by Carrasco as brides went from Mexico Tenochtitlan to Texcoco to Teotihuacan.<sup>42</sup>

There is also an interesting repeating affiliation with women of the higher-ranked altepetl Tenanco Texocpalco and men from the altepetl tlayacatl in Amecameca's Tzaqualtitlan Tenanco. It is likely that both Tenanca groups were of one original Tenanco, the schism occurring way back in 1267, with the splinter group maintaining a traditional ligature well into the sixteenth century.<sup>43</sup>

As noted on Tables 2 and 3, there were interdynastic marriages outside the altepetl of Amecameca and interdynastic marriages among the altepetl tlayacatl (Tables 4a-c). The original rank and order of altepetl tlayacatl in Amecameca were as follows: Itztlacoçauhcan, Tzaqualtitlan Tenanco, Tequanipan, and Panohuayan. A split in the genealogy of highest-ranked Itztlacoçauhcan in 1336 and the formation of Tlailotlacan Teohuacan, a new tlayacatl which took second place, resulted in a change in the sociopolitical hierarchy that Chimalpahin never quite addressed, for his home kingdom of Tzaqualtitlan Tenanco was definitely displaced.

While Chimalpahin repeatedly stressed the purity and separateness of the kingly lineages, his own genealogy (Table 5) shows repeating unions between two of Amecameca's five altepetl tlayacatl over the

<sup>41</sup> Women named Chimalmantzin occur in two altepetl, Tlalmanalco and Amecameca; within the latter, they appear twice in the same family, as seen on Table 6. The repetition of names may be coincidental. Chimalpahin does not provide enough information to determine a pattern.

<sup>42</sup> Carrasco, "Royal Marriages", 1984, 45-56.

<sup>43</sup> See Schroeder, *Chimalpahin*, Pt. 2, for specifics about the formation of the altepetl of Tenanco.

course of eight generations, first cousins marrying on four occasions.<sup>44</sup> Compounding an already complicated situation, one of these kingdoms, Tequanipan, became official as the product of a "marital" affiliation with Itztlacoçauhcan (the highest-ranked unit), which at almost the same time was in the process of forming the above-mentioned dynastic branch (as another altepetl tlayacatl), Tlailotlacan Teohuacan. The data are most complete for Chimalpahin's town Tzaqualtitlan Tenanco, but intermarriage among other Amecameca altepetl tlayacatl occurred and was probably preferred for the integrity of the altepetl. Indeed, marrying outside the kingdom may have been a special political or economic circumstance. The fifth and last tlayacatl in Amecameca, Panohuayan, seems to be an exception,<sup>45</sup> with most of the reported marriages contracted within the polity, probably among the subunits, or calpultlaxilacalli (Tables 4b and c).

In addition, Chimalpahin provided a detailed genealogy<sup>46</sup> of the royal lineage of Panohuayan (Table 6), which is unusual, for otherwise he has the least to say about this of all Amecameca's altepetl tlayacatl.<sup>47</sup> The genealogy is noteworthy because the king's lineage continues well into the colonial period, and, especially, it shows the regal title and authority of the polity being passed through royal daughters.

This is the genealogy of tlatoani Quauhcececuitzin, who was ruling Panohuayan when Hernando Cortés arrived in Mexico. The king had at least nine children, seven of whom were daughters, two of which

<sup>44</sup> Barbro Dahlgren de Jordan, *La mixteca: su cultura e historia prehispánica*, Mexico City, 1954, 149-151, has observed a long series of close-cousin marriages among some Mixtec kingdoms, and Rebecca Horn, "Postconquest Coyoacan: Aspects of Indigenous Sociopolitical and Economic Organization in Central Mexico, 1550-1650", Los Angeles, 1989, 90, reports at least one first cousin union in Coyoacan.

<sup>45</sup> According to Chimalpahin, the people of Panohuayan were the last to arrive in Amecameca. Unlike the other groups, they did not have a "Chichimeca" background, but instead had an earlier affiliation (though not explained) in Tula, with a market and the like. See Schroeder, *Chimalpahin*, 65-71, for information about the altepetl tlayacatl of Panohuayan.

<sup>46</sup> Once thought unique to Chimalpahin's writings, Arthur J. O. Anderson has identified additional genealogies by Chimalpahin in the British and Foreign Bible Society Ms. 374, vol. 3, but they have nothing to do with Chalco. It is unfortunate that we do not have genealogies for other Chalco polities; they would enrich the marriage data about Amecameca considerably.

<sup>47</sup> Of all the Amecameca altepetl tlayacatl discussed by Chimalpahin, Panohuayan is the only place that exists today. Long a working hacienda, as noted in the testament of Sor Juana Inés de la Cruz's mother, it is also today one of six districts (Panohaya) in the municipality of Amecameca. A translation of Sor Juana's mother's will (11 January, 1687) can be found in Doris M. Ladd, *Mexican Women in Anahuac and New Spain*, Austin, 1979, 62-64.

were named Chimalmantzin.<sup>48</sup> Two sons are noted, one by a concubine "icalpanpiltzin", but neither is distinguished. Most of the girls made good marriages, the eldest wedding the king of highest-ranked Tlalmanalco. But since her son did not succeed to the rulership there,<sup>49</sup> it is likely she was not the primary wife. The other daughters seemed to have married men of some distinction in their own polity, maintaining the title by various means through the early years after the conquest, until all royal lines in Amecameca were formally re-established in 1548.<sup>50</sup> At that time the Panohuayan title and office were concentrated in one daughter's line, the second Chimalmantzin. Due to the deaths of many rulers after the conquest, rightful heirs were scarce; for that reason, the rulership of Panohuayan was officially awarded to her son, maintaining the dynastic lineage via the mother's line, a judgment causing considerable consternation at the time. (Chimalmantzin married a man not equal to her station.)<sup>51</sup> Subsequently, good marriages were made, for the official family (Páez de Mendoza) at least, and authority remained in the same royal hands for over two hundred and fifty years.<sup>52</sup> However, further on in the sixteenth century, Chimalmantzin's siblings' children, grandchildren, and great-grandchildren eventually married non-nobles and non-Spaniards, as noted by the absence of indigenous royal titles and the Spanish *don* or *doña*. Even so, most unions were still among Amecameca altepetl tlayacatl, Chimalpahin himself having a sister-in-law from Panohuayan.

<sup>48</sup> Neither of the two Chimalmantzins of Panohuayan seem to have any relationship to the Chimalmantzin of Tlalmanalco, who married tlatoque in Tzaqualtitlan Tenanco and Itztlacocauhcan; see p. 32. Gillespie, in *Aztecs*, 1989, in identifying the recurrence of kings' or "queens'" names, posits direct ties to dynastic rulership cycles.

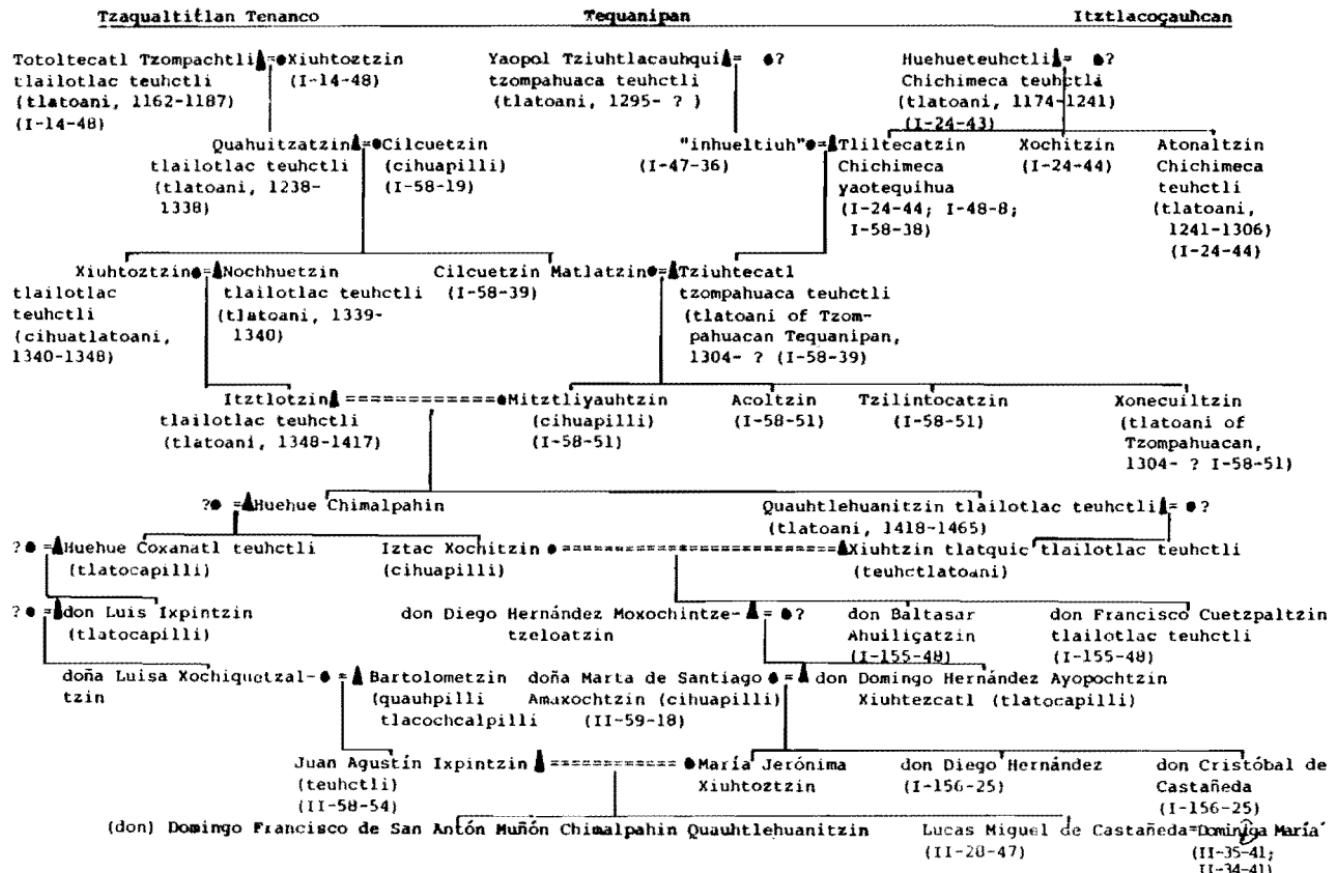
<sup>49</sup> Even so, when called upon to return to Panohuayan to assume the office of tlatoani in 1548, he refused to do so.

<sup>50</sup> All the kingships in Amecameca were taken over by two ambitious brothers who held sway until Viceroy Mendoza called for an investigation and restoration of all rulerships to rightful kings in Amecameca.

<sup>51</sup> The husband's title was "tequi quauhpilli", indicating status distinguished by merit rather than hereditary nobility; later he is identified as "macehualli quauhpilli", i-172-3, 14, 20; i-173-33. The Indian judge in charge of the case went to great lengths to find an heir with noble affiliations on both the mother's and father's sides. But Spanish policy was directed toward compromising these traditional practices, the church intending to end restrictions against nobles and commoners marrying, see Woodrow Borah and Sherburne F. Cook, "Marriage and Legitimacy in Mexican Culture: Mexico and California", *California Law Review*, 1966, 54:946-1008.

<sup>52</sup> The arch over the main highway passing through Amecameca was dedicated in 1781 and bears the inscription, "siendo gobernando de este pueblo de Amecameca d[on] Luis Beltrán Páez de Mendoza Zitlalpopoca, cajique principal, agosto de 1781".

Table 5  
Chimalpahin's Genealogy (II-28-3)<sup>a</sup>



a. Unless otherwise noted, all information (excepting periods of rulership) is contained in this one citation. Rulerships are found on the appropriate dynastic tables.

Table 6

Descendants of Quauhcececuitzin, tlatoani of Panohuayan, 1488-1519  
(II-35-29 to 36-28)

<u>Order and Gender</u>	<u>Name</u>	<u>Spouse, Rank, and Provenience</u>	<u>Their Children</u>	<u>Their Grandchildren</u>	<u>Their Great Grandchildren and Great Great Grandchildren</u>
1st Daughter	Papaloxochtzin	don Hernando de Guzmán Omacatzin teohua teuhctli, tlatoani (1534- ?) Tlalmanalco	don Juan de Ojeda Quauhcececuitzin don Luis de Ojeda telpochtli, i.e., the younger, Quauhcececuitzin	don Alejo de Ojeda Quauhcececuitzin	Antonia, married Juan from Mihuacan, macehualli
2nd Daughter	Caguantlapalztzin	Tzihuacatzin tlamaocatl teuhctli, ?Panohuayan	Miguel de San Mateo, ticomecatl teuhctli, married María, daughter of Cristóbal Tlalpitzatzin, great warrior from Tlaltecuhuacan	Petronila María, married Miguel de San Juan of Itztlacocauhcan Name unknown, married Juan Crisóstomo Castro of Teguanipan	Dominga María, married Lucas de Castañeda, a "nobleman" of Tenanco (Chimelpahin's brother)
3rd Daughter	Chimalmantzin	Chimoltzin, warrior, ?Panohuayan	don Pedro Tlahuancatzin tlamaocatl teuhctli, succeeded his grandfather, Quauhcececuitzin, ruled 10 years		
4th Daughter	Atototzin	Itzquiyauhtzin tlacochcalcatl, tlatoani of Caltecoyan	Acacitzin, Bonifacio Quauhcececuitzin, and Martín Anunciación	Sebastián Anunciación telpochtli, i.e., the younger	
5th Daughter	Unknown	Topaltzin tlaca-teuhctli, nobleman of Panohuayan, descendant of Totec Nochhuetzin, who was the first (tlatoani) to come to Panohuayan	Cornelio Ramírez	Diego Ramírez Mateo Ramírez	

Table 6

Descendants of Quauhcececuitzin, tlatoani of Panohuayan, 1488-1519 (continued)  
 (II-35-29 to 36-28)

Order and Gender	Name	Spouse, Rank, and Provenience	Their Children	Their Grandchildren	Their Great Grandchildren and Great Great Grandchildren
6th Daughter	Chimalmantzin (second of tequihuia quauh- pilli, macehualli)	Chalchiuhecatzin	don Josef de Santa María Teuhctlacoauh- catzin tlamaocatl teuhctli, tlatoani of Panohuayan (1548-1564), married doña María de Castilla Tzonatzin, daughter of Icnointzin granddaughter of Quauh- cececuitzin	don Felipe Páez de Mendoza tlamaocatl teuhctli, tlatoani (1564-1604) and governor (1583) of Panohuayan, married doña Petronila de Torcia	don Francisco Páez de Mendoza don Pedro Páez de Mendoza don Diego Páez de Mendoza don Felipe Páez de Mendoza
7th Daughter	Not known	Quahelotzin tla- cochquencatl teuhctli	Bonifacio de San Benito	Beatriz, married Francisco de San Juan, nizquitecatl; both resi- dents of Tlaltecahuacan ?Tlalmanalco	Diego Quahelotl, ("he is living")
8th Son	Papayohua- tzin tlacoch- calcatl teuhctli	Not stated	Marcos Miguel Maldonado	Maria Maldonado, married Juan, both from Panohuayan	Petronila Juana Bautista, concubine of Juan Sánchez, a Spaniard. Their children: Anica and Dieguillo, from Puebla
9th Son by a concubine, (icalpaniltzin)	Juan ..açanotl	Not stated	Servador (?Sal- vador) de San Fabián	Miguel de San Fabián (d. 1613)	

Table 7

The Wives of don Tomás de San Martín Quetzalmaçatzin, ca. 1529  
 (II-4-44)

Order	Name and Rank	Provenience and Royal Affiliation	Children
1st	Quetzalpetlatzin, cihuapilli	Mexico Tenochtitlan, daughter of Tlilpotoncatzin, cihuacoatl (second in rank to tlatoani)	don Juan de Santo Domingo de Mendoza Tlacaeleltzin, tlatoani of Itztlacocauhcan (1548-1563), will succeed Quetzalmaçatzin
2nd	doña Magdalena de de San Pedro Xiuhs- cacaltzin, cihuapilli, his niece	Tzaqualtitlan Tenanco, daughter of Huehueyotzintli tlailotlac teuhctli, tlatoani (1591- ?) (1488-1520)	don Juan Maldonado Miçahuitzin, tlatoani of Itztlacocauhcan Also a daughter, name unknown
3rd	Name unknown, cihuapilli	Mexico Tenochtitlan, daughter of Totomochtzin	don Martín Moçoquinellohuatzin
4th	Name unknown, cihuapilli	Quauhtitlan	don Tomás Chichincalehuatzin
5th	doña Catalina Chimalmantzin cihuapilli, his sister-in-law	Itzcahuacan Tlacockcalco (Tlalmanalco), daughter of Itzcahuatzin tlatquic tlatoani (1486-1520), widow of Huehueyotzintli tlailotlac teuhctli, tlatoani in Tzaqualtitlan Tenanco (1488-1520)	don Josef del Castillo Ecaxoxouhqui, tlatoani of Tecpan Tlailotlacan Tzaqualtitlan Tenanco (1548-1576), a stepson  don Gregorio de los Angeles Tepoztlixayacatzin (born to Chimalmantzin and Quetzalmaçatzin before their marriage was formalized by the church), tlatoani of Itztlacocauhcan (1564-1580)  don Luis Cohuaxayaca doña Agata María xocoyotl (i.e., the youngest), married a Spaniard
Others, names unknown			

Thus, the hypogamous pattern that Carrasco has so ably shown for Mexico Tenochtitlan and Texcoco exists but is contained within the Chalco confederation, there being no need, apparently, to go beyond the greater altepetl for marriage alliances with any regularity. Rather, we see marriages among local noble women and men for the integration and reintegration of dynasties at various levels of Chalco altepetl organization over the centuries.

In review, Tables 2-6 demonstrate that elite Indian women in central Mexico were regarded with much prestige, some actually sought after by men wishing to improve their lot. It is certain, by means of their distinguished affiliations, whether serving as brides and vehicles to thrones for husbands, assuming rulerships themselves, or bearing royal children to found new altepetl or invigorate old ones, that noble-women played key roles in establishing and perpetuating official alliances both within and beyond each royal polity. Whether the initiative for marriage came from the would-be groom, the noblewoman herself, or her kingly father can be determined by examining the Nahuatl terminology used to secure a spouse.

### *Marriage Terminology*

The Nahuatl term that Chimalpahin used to describe wives is the possessed form of the noun *cihuatl* "woman", *icihuauh* "his woman", "his wife". The marriage arrangement terminology is usually limited to just three verbs: *ana* "to take", *itlania* "to ask for", and *maca* "to give". The first two refer to a nobleman's method for getting a wife; the third, maca, describes the act of fathers giving daughters to nobles in marriage. A typical entry might be:

In this year [1508] cihuapilli Ilhuiçolcihuatzin xocoyotl "the youngest" was born. She is the daughter of Cacamatzin teohua teuhctli, the tlatoani of Tlailotlacan Teohuacan Amaquemecan Chalco. Later, this cihuapilli was asked for by tlatoani Telpochteuhctli of Yacapichtlan. She went there to have children.<sup>53</sup>

Chimalpahin says nothing about the wedding ceremonies per se,<sup>54</sup> and we know little of what a bride might bring to the marriage,

<sup>53</sup> 1-137-3. Among more recent Tzeltal groups in Chiapas, June Nash reports that regarding the selection of a mate, the interest and intent of males predominate. She says, "...although there is no term for romantic love, the closest approximation being "want" or "ask for" a woman. June Nash, *In the Eyes of the Ancestors, Belief and Behavior in a Maya Community*, New Haven, 1970, 272.

<sup>54</sup> That there were formalities and ceremonies, see Karttunen and Lockhart, *Art of Nahuatl Speech*, and the Anonymous Conqueror in Patricia de Fuentes,

except for one passage in which the Mexicatl tlatoani Moteuhcçoma Xocoyotl had just taken over much of the land o Tlalmanalco. Either as a dowry or in recompense to the local ruler, Necuametzin teohua teuhctli, Moteuhcçoma gave him a daughter and two *Tlaxilacaltin* "wards", "groups" of Otomi to serve her.<sup>55</sup>

For the colonial period the terminology begins to change and *namictili* "spouse" soon predominates. This probably can be attributed in part to the presence of the leader of the first twelve Franciscans to come to Mexico, fray Martín de Valencia, who went to live in Amecameca in 1529. While there fray Martín was able to convince the tlatoani of Itztlacoçauhcan, don Tomás de San Martín Quetzalmaçatzin, to give up his many wives and enter into the Christian state of holy matrimony with just one of them. Chimalpahin states:

In this year [1529] nemanictiliztli "marriage" began. Don Tomás de San Martín Quetzalmaçatzin Chichimeca teuhctli, who became eleventh tlatoani of Itztlacoçauhcan Amaquemecan Chalco, had many noble ladies [cihuapipiltin] who became his wives. He kept them in his palace.<sup>56</sup>

Chimalpahin then names five of them (Table 7) and concludes:

There were other cihuapipiltin that Quetzalmaçatzin had, but their names are not known.<sup>57</sup>

(ed.), *The Conquistadores*, New York, 1963, 181, who reported "at the wedding of this head wife they have certain ceremonies that are not observed at the weddings of others".

<sup>55</sup> 1-137-49, and see above, pp. 23-24. Plots of land were given as dowry (*cihuatal*, "woman's" or "wife's-land") in Texcoco, see Jerome A. Offner, *Law and Politics in Aztec Texcoco*, Cambridge, 1983, 126. At Bonampak, Tatiana Proskouriakoff notes that a bundle carried by a young girl in a subordinate place may indicate that she is a marriageable daughter, the bundle signifying her dowry or bride price, Proskouriakoff, "Portraits of Women in Maya Art", in *Essays in Pre-Columbian Art and Archaeology*, ed. by Samuel Lothrop and others, Cambridge, 1961, p. 90.

<sup>56</sup> II-4-44. Similar pressures were put on Mixtec kings, according to Spores, "Marital Alliances", 1974, 303, which confounded succession practices and resulted in extensive litigation. We know little of the culture of a Nahua king's court, except for the presence of many wives and the occasional singing of war songs in celebration of the great deeds of the ruler. See 1-115-22 for Chimalpahin's account of the court of the Mexica tlatoani Axayacatl.

<sup>57</sup> II-5-7. The Anonymous Conqueror wrote, "they have many wives, as many as they can support..., but as I have said, one is the principal wife and her children inherit whereas the others do not, since they cannot since they are considered as bastards", in Fuentes, *The Conquistadores*, 1963, 181. Polygamy was practiced among the Maya as well, and numerous inscriptions bear the names of the kings' most important wives. In Yaxchilan, title passed to the son of a

Of all his women Quetzalmaçatzin chose the widow of his half-brother, Huehueyotzintli, late king of Tzaqualtitlan Tenanco. Huehueyotzintli had married Chimalmantzin, the daughter of the tlatoani of higher-ranked Tlalmanalco [Itzcahuacan Tlacochehalco] when she was seven years old. The marriage was not consummated until she was mature. Of this marriage, one child was born, don Josef del Castillo Ecaxoxouhqui, who later ascended the throne at Tzaqualtitlan Tenanco (1548-1576). Chimalpahin states tlatoani Quetzalmaçatzin selected Chimalmantzin because of love; it may have been the levirate, but it was most likely politically smart since Tlalmanalco was higher ranked and would be designated the colonial cabecera.<sup>58</sup> And Chimalpahin adds "*moch iuhque catca y ye huecauh tlatoque miecacihuahuaque catca*" "all the rulers of long ago were that way, with many wives".<sup>59</sup> With Quetzalmaçatzin Chimalmantzin had three more children. The eldest, don Gregorio de los Angeles Tepoztlixayacatzin, who was born before the official marriage, became Chichimeca teuhctli and tlatoani of Itztlacoçauhcan in 1564. The other two children, although baptized by Hernando Cortés, seem not to have held office. Of particular interest, showing adherence to pre-Spanish tradition, the first of all to inherit the tlatoani throne and title for Itztlacoçauhcan was Quetzalmaçatzin's son by his primary wife, the woman from Mexico Tenochtitlan. Nothing at all is said as to the fate of the rest of Quetzalmaçatzin's wives.

### *Succession*

Chimalpahin idealizes descent practices and always stresses the importance of patrilineal patrilocal tradition. And, in the course of tracing the rulerships in Amecameca Chalco, it becomes apparent that sons usually do succeed fathers.<sup>60</sup> The term used to describe legitimate third wife, who honored his mother upon his installation, Schele and Miller, *Blood of Kings*, 1986, 28, 143. Barbro Dahlgren reports plural wives among the Mixtecs as well, but first wives always ranked highest and their children inherited their titles, *La mixteca*, 1966, 135-136. In Quito, Frank Salomon, "Indian Women", 1988, 327, notes plural wives existing among both the nobility and commoners.

<sup>58</sup> Not atypical, the levirate was practiced in Yanhuitlan when the Mixtec cacique's brother died, the ruler married his sister-in-law, Dahlgren, *La mixteca*, 1966, 136-137.

<sup>59</sup> n-6-26. While surely restricting the alliance options for the kings, as we would expect, Chimalpahin provides no specific information other than what has been included on the tables. See, especially, the discussion about Panohuayan, p. 25-26, 28-29.

<sup>60</sup> Demonstrated in the dynastic lists for Chalco; Schroeder, *Chimalpahin*. For the Mixtecs, Dahlgren reports that "Mixtec caciques brought the women to

male descendants through the male line is *tlatocapipiltin oquichtlato-catlacihuadzin* (derived from *chihua* "to engender"), "kingly nobles", "male kingly creations" or "descendants". In addition, these royal heirs were to officiate in the kingdoms of their fathers. However, as with so much else in Chimalpahin's accounts, there are exceptions. Actual kingships were exchanged fairly frequently, women ruled on occasion, and some men eagerly left their own kingdoms and married women of higher station. These men assumed the title and office in their wives' kingdoms, but their original affiliation with their birth-right was not forgotten.

An example of the latter is Cacamatzin, who was a nobleman of the Atlauhtlan Tzaqualtitlan Tenanco royal line. Cacamatzin married Tlacocihuatzin, daughter of a king and a cihuapilli from Itztlacoçauhcan, and was installed as tlatoani of Tlailotlacan Teohuacan, a higher-ranked polity than that of his own. With Tlacocihuatzin Cacamatzin had three children. Two of these were sons who would figure importantly in the political history of Amecameca in the early years after the conquest.<sup>61</sup> They were Quetzalmaçatzin (already mentioned above) and Tequanxayacatzin, and in 1521, as Cacamatzin prepared to die, he admonished these two sons to return to *his* original kingdom, Tzaqualtitlan Tenanco, and rule there when it was time. He said:

Come here my sons and listen to me. When I die you are to go to our home at Tzaqualtitlan Tenanco. You are to take care of the altepetl and to rule there... This [Tlailotlacan Teohuacan] is not our home; it is only our woman's home [the place of my wife, your mother]. Our home is in Tzaqualtitlan Tenanco where the genealogy is traced through the male line.<sup>62</sup>

Quetzalmaçatzin and Tequanxayacatzin did as their father said and went to their patrimonial home, but not for long. Through politicking with the elders of Itztlacoçauhcan, the young men capitalized on their matrilineal affiliation and returned to their mother's more influential kingdom, exchanged rulerships with the incumbent tlatoani, and usurped the rulerships of all the remaining altepetl tlayacatl, which they then held for 25 years.

their houses", *La mixteca*, 1966, 137, and in Copan, Schele and Miller note that "Yax-Pac, last king of Copan, recorded that his mother, the previous king's wife, had come from Palenque", *Blood of Kings*, 1986, 143.

<sup>61</sup> They were allies of Hernando Cortés and benefitted greatly, the Captain even serving as compadre for one of the brothers, 1-168-3.

<sup>62</sup> 1-165-5.

Earlier, their father, tlatoani Cacamatzin had taken as one of his wives a young woman called Iztac Xochitzin "White Flower", who unbeknownst to him was already pregnant by another man. Chimalpahin says, "*amo nel ahço qualli mahuiztic cihuatl*" "she was not really a good or honorable woman".<sup>63</sup> Obviously a woman on her own and in spite of her affair,<sup>64</sup> Cacamatzin was so taken with her that he married her anyway and even adopted her son, whom he named Huehueyotzintli "Outsider".<sup>65</sup> Later, Cacamatzin will go out of his way to petition Ahuitzotzin, great tlatoani of Mexico Tenochtitlan, to secure the office and title of the kingship of Tzqualtitlan Tenanco for Huehueyotzintli —even displacing the rightful heir.<sup>66</sup> When it was time for tlatoani Huehueyotzintli to choose a wife, it was rumored that his bride too secretly cohabited with another man.<sup>67</sup>

### *Secondary Wives and Consorts*

Characteristically, Chimalpahin stridently objects when irregularities occur in succession routines. Inevitably it appears that it is a woman of seemingly ill repute or one without official connections that he blames, even though the tlatoque also lacked discretion. An example is Itzcohuatzin, great tlatoani of Mexico Tenochtitlan (1427-1440), who Chimalpahin calls "*bastardo*", but fails to adequately explain why this particular son of Acamapichtli, who had at least 23 children, warranted such a label when others did not.<sup>68</sup> Although he used a Spanish term to describe *hijos naturales* "illegitimate children", Nahuatl had its counterparts, *ichtacaconetl*, *ichtacapiltontli*, *ichtacapilli*, usually associated with some form of *huehueyotl* or *huehuentzin*, the meanings of which are not completely clear. These terms distinguished certain

<sup>63</sup> i-154-21. We cannot be certain whether Chimalpahin's comment reflects moral inculcations from his colonial Church associations or if he is taking this opportunity to cast aspersions on Huehueyotzintli. The latter is more likely, since Chimalpahin considered Huehueyotzintli a usurper, outside the traditional genealogy.

<sup>64</sup> A classic example of the erotic thoughts and sensuality attributed to Chalca noblewomen can be found in Miguel León-Portilla, "The Chalca Cihuacucatl of Aquiauhzin. Erotic Poetry of the Nahuas", *New Scholar*, 1984, 5(2), 235-262. Schele and Miller, *Blood of Kings*, 1986, 153, find Jaina figurines showing Maya women (in particular, the courtesans) with "all sorts of mates, from Underworld deities to oversized rabbits". Fray Bernardino de Sahagún discusses the courtesans or women of passion, but does not usually deal with them kindly, Anderson and Dibble (eds.), *Florentine Codex, Book 10-The People*.

<sup>65</sup> This is the same Huehueyotzintli mentioned above, p. 32.

<sup>66</sup> i-154-1 to 42.

<sup>67</sup> i-155-1.

<sup>68</sup> i-79-17 and i-96-41, and cf. Carrasco, 1984, 59-61, 63-65.

offspring of the kings" wives and consorts (other than *incalpanpilhuan*), those outside traditional class boundaries. Chimalpahin's usage indicates that these women had been impregnated by men of low rank.<sup>69</sup> Above-mentioned Hueyhueyotzintli would surely fit the same category. Yet in spite of their mothers' bad personal reputations and their bastardy, both men sat on thrones, contributed to their respective royal gene pools, and were succeeded by what came to be considered legitimate heirs.

### *Royal Mothers*

Chimalpahin speaks of women who as royal mothers, even while not having full authority, played an important role in the establishment and maintenance of rulerships. The provenience of the noblewoman was crucial, and often it seems that young sons went to officiate in the townships of their mothers in order to maintain the political hegemony of their fathers. Chimalpahin offers numerous examples, but seldom furnished any explanation. In Mexico Tenochtitlan, Chimalpilli became tlatoani in Ecatepec (1498) because his mother was from there. His father, great tlatoani Ahuitzotzin, installed him as ruler.<sup>70</sup> Ixtlilcuechahuac, son of Mexicatl ruler Axayacatzin, went to Tula (1481) to become king because it was his mother's town.<sup>71</sup> In Amecameca, Miccacalcatl Tlatlecuhtzin (though only nine years old) became tlatoani in his mother's Tequanipan in 1492. His father was Tlilpotoncatzin, the cihuacotl [royal office, second to the tlatoani] in Mexico Tenochtitlan. Mexica king Ahuitzotzin installed Miccacalcatl on the Tequanipan throne.<sup>72</sup> And to maintain the connection with the high office of Chichimeca teuhctli in Itztlacoçauhcan Amecameca, the infant son of the late Aoquantzin was installed as Chichimeca teuhctli and tlatoani of Itztlacoçauhcan. The child's grandmother was the daughter of Axayacatzin and the older sister of Moteuhcçoma Xocoyotl. Moteuhcçoma himself installed the child-king.<sup>73</sup> (In this last example, even though the child's mother was not from Itztlacoçauhcan, the Mexicatl king capitalized upon the original marital affiliation.)

<sup>69</sup> Although probably of little influence in this instance, Spanish law (*Siete Partidas*) of the colonial period as well recognized numerous categories of "illegitimacy". See Woodrow Borah and Sherburne F. Cook, "Marriage and Legitimacy in Mexican Culture: Mexico and California", *California Law Review*, 1966, 54: 946-1008.

<sup>70</sup> 1-142-42.

<sup>71</sup> 1-117-26.

<sup>72</sup> 1-108-1; 1-119-25; 1-128-44; 1-161-15.

<sup>73</sup> 1-170-5.

tion and immediately installed the dynastic heir, who was his nephew as well.)

Later, and tragically for the wife, in 1548, don Juan Bautista de Sandoval Toyaotzin became tlatoani of Pochtlan Tequanipan because his mother was a cihuapilli from there.<sup>74</sup> His father, don Juan de Sandoval Tequanxayacatzin teohua teuhctli, had been ruling as supreme tlatoani of all Amaquemecan altepetl tlayacatl, and installed his son on the Tequanipan throne. Toyaotzin married a cihuapilli from Cuitalhuac, but killed her after a short while.<sup>75</sup> But then, upon his father's death in 1565, Toyaotzin returned to Tlailotlacan and assumed the important title and rulership held previously by his father.<sup>76</sup>

It should be noted that a mother's political affiliation could also have devastating effects on her son's aspirations to high office. Huehue Chimalpahin, whose name Chimalpahin took as one of his own, may well have become a tlatoani had it not been that his mother was from a town [Atlahtlan Tzaqualtitlan Tenanco] where the royal genealogy was deliberately terminated. His candidacy was rendered ineligible and the tlatoani office and title passed to a brother (Quauhtlehuanitzin), whose mother presumably was from a different town.<sup>77</sup>

### *Sisters and Consorts*

Another term that Chimalpahin used to describe women is *huel-tiuhtli* "older sister", which is found in the possessed form, *i-*, *inhueltiuh*, "his", "their older sister". Most often it indicates sibling relationships, i. e., Acolnauatl, son of Huehue Huitzilihuitl, had three older sisters,<sup>78</sup> or the tlatocacihuapilli from Mexico Tenochtitlan, who was the older sister of Moteuhcçoma Xocoyotl.<sup>79</sup>

There is one instance, however, where *hueltiuhli* takes an entirely different meaning; it is when Chimalpahin speaks of the establishment of a rulership during the formative years of Amecameca. In this case the people of Tequanipan have been traveling about for many years,

<sup>74</sup> I-171-50; II-14-22.

<sup>75</sup> Chimalpahin tells the exact period of the marriage, one year, six months, and twenty days, but gives no reason for the murder, II-16-15; II-19-43.

<sup>76</sup> Looking back, we are reminded that these men were descendants of tlatoani Cacamatzin, whose lineage was of the Atlahtlan Tzaqualtitlan Tenanco dynasty. But it was 1565, many kings had died, and rightful rulers were hard to come by. No one seemed to challenge Toyaotzin's assuming the Tlailotlacan throne by this time, although there had been much unhappiness with his father's rule.

<sup>77</sup> I-98-44.

<sup>78</sup> I-54-36.

<sup>79</sup> I-170-7.

already with rulers, a deity, and a *teomama* "godcarrier". When they finally reached Amecameca, the leader and a woman let it be known they were in the area. The woman is identified only as *inhuetliuh Tequanipan tlaca* "the older sister of the people of Tequanipan".<sup>80</sup> Later we learn that *inhuetliuh* is the daughter of the leader and seems to serve as some sort of inducement to prompt the local tlatoque to recognize the newcomers and then perhaps grant them permission to settle in Amecameca. That is exactly what transpired. After some preliminary exchanges Tliltecatzin Chichimeca yaotequihua, the second-in-rank tlatoani of Itztlacoçauhcan, went to greet the Tequanipan people. He then took "their older sister" as his concubine and impregnated her. The people of Tequanipan were given permission to stay and establish their altepetl, becoming the third tlayacatl in Amecameca. The leader (and father of *inhuetliuh*) was installed as ruler, and he and his daughter raised her son, the child born of her union with Tliltecatzin. This child will later succeed his grandfather in the kingship of Tequanipan and marry the daughter of the tlatoani of the then second-in-rank altepetl tlayacatl, Tzaqualtitlan Tenanco (see Chimalpahin's genealogy, Table 5).

The *-huetliuh* of the Tequanipan people is never identified as a wife of Tliltecatzin's, only as *ymecauh* "his consort", "concubine", a term Chimalpahin seldom uses. The significance of the term "*inhuetliuh*" is not explained.

We have just looked at some of the ways in which royal wives, mothers, daughters, and sisters appear in Chimalpahin's writings. It is obvious that the roles of these and other women are far more important than Chimalpahin would have us believe. There is one more position of high responsibility that manifests when Chimalpahin speaks of his family. It is at this point that we learn that females as well as males definitely ruled in Amecameca.

The first cihuapillatoani (or cihuatlatoani) in Chalco was Xiuhtoztzin, who was installed in 1340, maintaining the royal lineage of her father, Quahuitzatzin, who supposedly had ruled for 101 years. Quahuitzatzin, the founding tlatoani of Tzaqualtitlan Tenanco, was succeeded by a Nochhuetzin, who died shortly after taking office. Xiuhtoztzin immediately assumed the throne —Chimalpahin explaining that there was no one else to rule.<sup>81</sup> Nochhuetzin's background is never

<sup>80</sup> 1-47-36.

<sup>81</sup> Pedro Carrasco reports from a probanza during the early colonial period, that "if there were no males who were close relatives and most worthy, females could succeed to the rulership". Cited from Carrasco, "Royal Marriages", 1984, 44.

revealed, for he is not listed among Quahuitzatzin's progeny, although at one point Chimalpahin identifies him as Xiuhtoztin's husband, and it may be that he was brought in as a male successor to the throne.

Xiuhtoztin was invested with the royal title of her office and occupied the throne for eight years.<sup>82</sup> Chimalpahin commends her rulership and states that her heirs were indeed the rightful successors to the throne, even though the descent was matrilineal.<sup>83</sup> He goes to great trouble to justify the rulership of the queen; however, it should be taken into account that Xiuhtoztin was Chimalpahin's grandmother seven times removed, and that the rulership might just have come to an end if the noblewoman had not taken office.

There are two other cihuatlatoque mentioned in Chimalpahin's records. One, in an incomplete reference, an Illancueitl, is noted as noble queen of Acolhuacan and the daughter of Huitzilihuitl, Mexica leader in 1365, but there is no more information.<sup>84</sup> The second cihuatlatoani was the widow Tlacocihuatzin, who, upon the death of her husband, the tlatoani of Itztlacoçauhcan, assumed the throne because their son was too young to rule. As regent she was vested with full authority, receiving the title of the rulership and the crown as well (1410-1419). When her son was grown, he ascended the throne. Chimalpahin says the line passed through the mother's side.<sup>85</sup>

<sup>82</sup> I-173-55. Miller and Schele, *Blood of Kings*, 1986, 143, emphasize that among the Maya women also ruled and list important queens for the late Classic period: Lady Ahpo-Katun of Piedras Negras, Lady Ahpo-Hel of Palenque, and the Lady of Dos Pilas of Naranjo. Irene Silverblatt, "Andean Women under Spanish Rule", in *Women and Colonization*, ed. by Mona Etienne and Eleanor Leacock, New York, 1980, 149-185, demonstrates good evidence for women ruling in their own towns, and that some were queens or "principal rulers" along the north coast of Peru, 153. Believing that Inca women's authority originated in religious cults, which evolved into class institutions and political offices, the Andean queen (*coya*) and her female associates contributed greatly toward consolidating the empire, 155, 157-158.

<sup>83</sup> I-174-1-9. Ronald Spores excellent analysis of Mixtec marriage and descent practices will be discussed below. Beyond Middle America, Irene Silverblatt, "Andean Women", 1980, 152, 157, observes parallel lines of descent were the order among prehispanic Andean groups, and Frank Salomon, "Indian Women", 1988, 327, claims that parallel descent and inheritance practices are still in operation today in Quito.

<sup>84</sup> II-165-54; II-166-3; or cf. Carrasco, "Royal Marriages", 1984, 57. Carrasco notes that the names of nobility often recur in a given lineage, 69. See Gillespie for additional information on Illancueitl as a possible female ruler, *Aztecs*, 1989, 19-21, 28-56. Unfortunately, details about the content of rulership are lacking once again.

<sup>85</sup> I-84-12; I-89-21; I-174-20. See Schroeder, *Chimalpahin*, 184-185, for additional discussion.

### *Colonial Noblewomen*

Well after the conquest royal wives, daughters, and mothers enjoyed prestige, by then recognized by the Spanish honorific "doña", with or without the "cihuapilli" in the Nahuatl accounts. These women received Christian names upon baptism, but they retained their Indian names and clung to their political affiliations. There is evidence that Indian noblewomen had authority during the colonial period, but more work needs to be done in this area. In Tepoztlán, Robert S. Haskett notes a *cacica* "wife of a cacique" or "ruler" with considerable political influence in the early years of the eighteenth century.<sup>86</sup> Even earlier, in distant Quito, Frank Saloman tells of [doña] Beatriz Ango, a noblewoman who married Topatauchi Atahualpa, son of Atahualpa Inca. From her widowhood to the time of her death (1583-1601), because of her own lineage, her marriage, and the wealth and prestige from both, [doña] Beatriz Ango was considered at least "symbolically a sovereign to the republic of Indians".<sup>87</sup> And Indian noblewomen were still coveted as brides in the colonial period. In another instance, Haskett gives the example in the sixteenth century of a mestizo (perhaps) who married a Cuernavaca Indian woman of high position and was able to secure the governorship of the polity for their two sons. Both sons married Indian women with the title doña, which may have served to secure the family's prominence in local politics. These women brought both wealth and political influence to their marriages.<sup>88</sup>

Elite mestizas (still "cihuapipiltin"), notably the descendants of Moteuhcōma Xocoyotl, distinguished themselves by entering convents. Chimalpahin refers to them as *monjas* or *cihuateopixque* "nuns" or "women-priests".<sup>89</sup> I have found no pre-Spanish counterpart for these women in Chimalpahin's history. Indian women of the early colonial period, elite or otherwise, did not become nuns, and Asunción Lavrin.

<sup>86</sup> Robert S. Haskett, "Indian Town Government in Colonial Cuernavaca: Persistence, Adaptation, and Change", *Hispanic American Historical Review*, 67(2), 1987, 203-231.

<sup>87</sup> Salomon, "Indian Women", 1988, 331.

<sup>88</sup> See Haskett, "Living in Two Worlds: Cultural Continuity and Change among Cuernavaca's Colonial Indigenous Ruling Elite", *Ethnohistory*, 35(1), 1988, 34-59, for a careful and thorough exposition of political and material advantages accrued by means of successful marital ties with local indigenous elite females in Cuernavaca.

<sup>89</sup> II-19-5; II-22-32. For more information about mestiza nuns from Chimalpahin, see Susan Schroeder, "Chimalpahin's View of Spanish Ecclesiastics in Colonial Mexico", in *Indian-Religious Relations in Colonial Spanish America*, ed. by Susan Ramírez, Syracuse, 1989, 21-38.

reports there were no convents for Indian women until the eighteenth century.<sup>90</sup> Another mode of self-assertion and independence is seen in sixteenth-century testamentary practices by Indian women who went to great lengths to assure that their personal property went to preferred heirs.<sup>91</sup>

### *Comparisons and Conclusions*

We have already noted the similarities between interdynastic marriages in the Triple Alliance and what Chimalpahin records for Chalco. However, of all recent scholarship on Mesoamerica, the Mixtec *cacicazgo* "kingdom", upon comparison, comes closest to the Chalco altepetl in both its social and political composition. Headed by hereditary rulers who apparently stuck to traditions much better than the Chalca kings, Ronald Spores has been able to trace lineages in numerous Mixtec *cacicazgos* that endured for centuries, even through the colonial period.<sup>92</sup> He believes the success of *cacicazgo* operations can be attributed to strict adherence to marriage and succession procedures, which ensured survival for the polity.<sup>93</sup> Charles Gibson too attributes the persistence of many Indian towns in central Mexico to traditional leadership and interregional associations.<sup>94</sup>

Most of Spores's information concern the nobility. What is unique about the Mixtecs, though, is that women seem to have equal standing with men. Kings married queens who brought their own titles and inheritance to the marriage, and then passed them intact to specific offspring, depending on the marriage arrangement.<sup>95</sup> Kings purposefully sought entitled women of high status (and perhaps vice versa), and were advised by *cacicazgo* nobles about an appropriate candidate.

<sup>90</sup> Asunción Lavrin, "Female Religious", in *Cities and Society in Colonial Latin America*, ed by Louise Schell Hoberman and Susan Migden Socolow, Albuquerque, 1986, 176.

<sup>91</sup> See especially S. L. Cline, *Colonial Culhuacan, 1580-1600, A Social History of an Aztec Town*, Albuquerque, 1986; Susan Kellogg, "Aztec Inheritance in Sixteenth-Century Mexico City: Colonial Patterns, Prehispanic Influences", *Ethnohistory*, 33(3), 1986, 313-330; and Frank Salomon, "Indian Women of Early Colonial Quito as seen through their Testaments", *Americas*, 46(3), 1988, 325-341.

<sup>92</sup> See Ronald Spores, *Mixtec Kings*, 1967, "Marital Alliances", 1974, and *The Mixtecs*, 1984.

<sup>93</sup> Spores, *Mixtec Kings*, 1967, 29.

<sup>94</sup> Charles Gibson, "The Aztec Aristocracy in Colonial Mexico", *Comparative Studies in Society and History*, 2, 1960, 169-196.

<sup>95</sup> Spores, "Royal Marriage", 1974, 303-304, reports, "daughters were eligible and could succeed even when they had male siblings".

date for marriage.<sup>96</sup> These women held sway over their own cacicazgos and enjoyed being recognized as the supreme authority in their territories.

To succeed to office or inherit title one had to be a member by birth of the noble class, which, according to Spores, "was attained through direct descent from titled-royal class parents and ancestors".<sup>97</sup> Any deviation from the norm meant permanent loss of royalty status. One way that could happen was by marrying someone out of your class, which may carry over to the Nahuas, for that is what must have happened at some point in Chimalpahin's own family (Table 5). In spite of what he would like us to believe, neither Chimalpahin's parents, his brother, nor he himself have legitimate indigenous titles or the Spanish "don" that appeared earlier in the family line.<sup>98</sup> But especially for the Mixtec cacicazgo, there were no exceptions or alternatives; hence, its durability through the colonial period.

Keeping in mind always that his history reflects his mental perspective and his bias, nevertheless, Chimalpahin demonstrates not only survivals of social and political practices in the kingdoms of Chalco, but continuity at least to the end of the sixteenth century, if not longer.<sup>99</sup> His failures to acknowledge the significance of noblewomen to altepetl and rulership conservation need not be overstated; the possibility exists that the Nahua perspective of his time lacked the facility to reflect the feminine dimension. Surely much of the persistence can be attributed to concerted efforts by the nobility to follow established procedures for inheritance and succession, as we have seen with the Mixtecs. Distinguishing Chalco, however, and perhaps typical of

<sup>96</sup> Spores, *Mixtec Kings*, 1967, 115. In Chalco there is some evidence that *huehuetque*, as town elders, had a say in succession procedures — as when Quetzalmaçatzin politicked to exchange his kingdom for a more prestigious one and succeeded, i-167-4 to 50. But some kings acted independently, i. e., Camacatzin's promoting an adopted son to his rulership (see above, pp. 34-35). The Amecameca elders Chimalpahin interviewed maintained that Huehueyotzintli had no right to act as he did and that his half-brothers who usurped all Amecameca altepetl tlayacatl rulerships were never considered legitimate rulers. In 1548, a concerted effort by colonial and Indian authorities was made to restore all Amecameca rulerships to proper heirs, i-155-35 to 157; ii-14-4.

<sup>97</sup> Spores, *The Mixtecs*, 1984, 65.

<sup>98</sup> Chimalpahin is very up front about this. It may have been due to a marriage to a secondary wife, or the absence of a titled royal heir somewhere along the line. Originally called just "Domingo Francisco", but eventually calling himself "don Domingo de San Antón Muñón Chimalpahin Quauhtlehuanitzin", he did not actually take the "don" or his many other names until late and privately, when he was writing his history (ca. 1610-1620).

<sup>99</sup> Chimalpahin stopped writing abruptly, leaving at least two works, his "Diario" and his "La conquista de México", in midsentence, unfinished.

Nahua central Mexico, were royal dynastic traditions coupled with an extraordinary capacity for accommodation and change that were standard long before the arrival of the Spaniards. In addition, deliberate networking by means of interdynastic marriages, whether within Amecameca to reaffirm altepetl tlayacatl bonds generation after generation, or beyond Amecameca but within Chalco to maintain the federation, or farther still, bringing in or sending off royal offspring to transfer prestige, political influence, and probably wealth, vitalized the dynasties and rulers' prerogatives in their dominions. Needless to say, none of it would have been possible without the noble women.

#### ABBREVIATED GLOSSARY OF NAHUATL TERMS USED WITH SOME FREQUENCY\*

<i>altepetl</i>	kingdom, city state
<i>altepetl tlayacatl</i>	kingdom, large subdivision within a complex altepetl
<i>calpulli</i>	"barrio", see calpultlaxilacalli
<i>calpultlaxilacalli</i>	barrio, district, jurisdiction; subdivision within a tlayacatl
<i>Chichimeca teuhctli</i> *	Chichimeca lord (royal title)
<i>cihuapillatoani</i>	noblewoman-ruler, queen
<i>cihuapilli</i> , pl. <i>cihuapiltin</i>	noblewoman, lady
<i>cihuatl</i> ; poss. <i>icihuauh</i>	woman; his wife
<i>cihuatlatoani</i> , pl. <i>cihuatlatoque</i>	woman-ruler, queen
<i>huehuetlatolli</i>	ancient story, historical accounts
<i>huehuetque</i>	elders, ancestors
<i>hueltiuhtli</i>	"elder sister"
<i>huexiuhltli</i>	co-parents-in-law
<i>icalpanpilhuan</i>	children of a concubine
<i>macehualti</i> , pl. <i>macehualtin</i>	commoner
<i>mecatl</i> ; poss. <i>imecauh</i>	cord, rope; his concubine
<i>pilli</i> , pl. <i>piltin</i>	noble, nobleman
<i>teohua teuhctli</i> *	divinity-possessor lord (royal title)
<i>teuhctlatoani</i>	lord-king; subordinate ruler
<i>tlatoani</i> , pl. <i>tlatoque</i>	king, ruler
<i>tlatocacihuapilli</i>	kingly noblewoman, queen
<i>tlatocatlacamecayotl</i>	royal genealogy
<i>tlatocayotl</i>	kingship, rulership
<i>tlaxilacalli</i>	see calpultlaxilacalli

\* Nahuatl terms following personal names of nobles often indicate a royal title or office; unfortunately, literal translations seldom convey exact meanings.

## LAS BRUJAS DE LAS PEREGRINACIONES AZTECAS

MICHEL GRAULICH

Poco después de su salida de la tierra de origen mítico, Aztlan, y mientras caminaban hacia la tierra prometida por su dios tutelar Huitzilopochtli, los aztecas mexicas tuvieron graves problemas con Malinalxóchitl, una hechicera tanto más temible cuanto que era la hermana de su dios. Tovar escribe al respecto: "era tan grande hechicera y mala que era muy perjudicial su compañía, haziéndose temer con muchos agravios y pesadumbres que dava, con mill mañas que usava para después hacerse adorar por dios".

A los sacerdotes quienes le comunicaron las quejas del pueblo, Huitzilopochtli respondió en sueños que

aquella noche al primer sueño, estando ella durmiendo, con todos sus ayos y señores la dexasen allí y se fuesen secretamente sin quedar quien le pudiese dar razón de su real y caudillo, y que ésta era su voluntad porque su venida no fue a enhechizar y encantar las naciones, trayéndolas a su servicio por esta vía, sino por armas y valentía de corazón y brazos, por el qual modo pensava engrandecer su nombre y levantar la nación mexicana hasta las nubes, haziéndoles señores del oro y de la plata, y de todo género de metales y de las plumas ricas [...].

Malinalxóchitl y los suyos fueron pues abandonados y se asentaron en Malinalco, que vino a ser una ciudad muy poderosa, cuyos habitantes fueron temidos como grandes hechiceros y magos incluso en el siglo XVI. Más tarde, al penetrar en el Valle de México y al acercarse a la Tierra prometida, los mexicas tuvieron que vencer a una coalición de poblaciones locales alborotadas por Cópil, hijo de Malinalxóchitl.<sup>1</sup>

El incidente, a primera vista dio lugar a múltiples interpretaciones que intentaban descubrir algún hecho histórico como base del

<sup>1</sup> Tovar, 1972: 14. Las fuentes más importantes son: Teozómac, 1949: 28-31; 1878: 23-24, 26, 225-227; Tovar, 1972: 14-17, 128-132; Durán, 1967: 2: 30-32, 37-38; parecen todas dependientes de un mismo manuscrito original.

suceso. En el siglo pasado, Orozco y Berra indicó el camino: se trataba de una escisión religiosa con el fin de excluir a las mujeres del ejercicio del culto mexica. Más recientemente, Zantwijk habló de un conflicto por el poder “a un lado, la autoridad máxima en el sistema interno que es una persona que pertenece a un principal linaje maternal de algún otro calpulli” y, al otro lado, la autoridad máxima en el sistema externo que es una persona que pertenece a un principal linaje paternal de algún otro calpulli. Sin embargo, tuvo el mérito de identificar a Malinalxóchitl con diosas tierra-madre como Cihuacóatl (Mujer-serpiente), Itzpapálotl (Mariposa de obsidiana), o Teteo innan (Madre de dioses) y de hacer de ella la representante de los chalmechas, considerados ellos como los más antiguos habitantes del Valle de México.

La mayoría de los investigadores concuerdan más o menos con Zantwijk. Uchmany por ejemplo interpreta el episodio como una lucha contra restos del poder matrilineal mientras que Klein insiste justamente en la asimilación de la bruja con los autóctonos e incluso la califica de “enemiga por excelencia”. Duverger se inclina por un conflicto entre chamanes y jefes militares deseosos de romper con costumbres heredadas del pasado nómada.<sup>2</sup>

Es indudable que pueden efectivamente haber ocurrido escisiones durante la peregrinación azteca. Pero eso no es motivo suficiente para conceder una base histórica al acontecimiento. En primer lugar, para los aztecas mexicas, cuya historia se confunde cada vez más con el mito, según se remonta en el tiempo, tales escisiones tuvieron necesariamente que producirse. En efecto, si los mexicas pretendieron haber salido de Aztlan al mismo tiempo que los otros pueblos de México, dijeron sin embargo también que el Valle estaba ya densamente poblado cuando llegaron. Era importante presentarse como hermanos menores recién llegados que consiguieron imponerse a sus mayores ya asentados y usurpadores, y eso de conformidad con un tema constante en la mitología mesoamericana. Desde luego la presencia de habitantes en la Tierra prometida no podía explicarse sino por escisiones que permitieron a ciertos pueblos oriundos de Aztlan preceder a los mexicas...<sup>3</sup>

Hay otros elementos que permiten dudar de la historicidad del conflicto. Si la escisión con Malinalxóchitl hubiera ocurrido realmente,

<sup>2</sup> Orozco y Berra, 1960: 3: 70; Zantwijk, 1963: 193; 1977: 46-47; González de Lesur, 1968: 175-190; Davies, 1980: 180, 247, 339; Monjarás-Ruiz, 1980: 67; Uchmany, 1978: 229; Klein, 1980; Duverger, 1983: 297.

<sup>3</sup> Graulich, 1981.

se mencionaría en la mayoría de las fuentes y no solamente en un grupo de textos relacionados entre sí. Luego, en una variante que pronto se presentará, sí se trata de una bruja pero en ningún modo de la escisión de un grupo. Además se encuentran episodios parecidos en relatos de peregrinaciones de pueblos muy anteriores a los aztecas, relatos en los cuales éstos se inspiraron profusamente. Por fin, el análisis de los pormenores del episodio, no tenidos en cuenta hasta hoy, sugiere una interpretación totalmente diferente.

Examinemos pues algunos pormenores basándonos en el texto más seguro, el único redactado en náhuatl, la *Crónica mexicáyotl*. El autor se conforma con describir la actividad maléfica de Malinalxóchitl pero en términos escogidos con esmero.

La "malvada" (*tauelilloc*), "que no era persona humana", está descrita como "*teyolloquani tecotzanani teixcuepani teotlaxiliani, tecochmamani tecohuaqualtian, tecoloqualtiani ca mochi quinoiza in petlazolcohuatl in tocall*".

En el siglo xvi, Molina traduce *teyolloquani* por "bruja que chupa la sangre" o "hechicera", *tecotzquani* y *teotlaxiliani* por "hechicero" y *teixcuepani* por "engañoso o embaucador, burlador o hechizero".<sup>4</sup> ¿Estaremos pues en presencia de cuatro términos con el mismo significado? Tres de ellos designan en todo caso algunas de las cuarenta "clases de magos" identificadas por López Austin en las fuentes antiguas, "magos" cuyas actividades y procedimientos específicos son mal conocidos.<sup>5</sup>

Con respecto a magos como el *teyolloquani* sabemos que un día, en Coyuca, lograron hacer morir a varias personas por haber enterrado cerca de un altar cenizas recibidas de buhos mensajeros del infierno.<sup>6</sup> Sus actividades no eran necesariamente siempre nefastas: un rey de Azcapotzalco tenía algunos a su servicio y jugaba con ellos el juego de pelota ritual para interrogar el hado.<sup>7</sup> En cuanto a los *tecotzquanime*, a veces enviaban enfermedades a sus víctimas a fin de matarlas y de apoderarse de sus bienes.<sup>8</sup> Por último, de los *teixcuepanime* y *teotlaxilianime* no se sabe mucho:<sup>9</sup> *teixcuepani* es uno de los epítetos del hechicero malo que, como sabemos por otra fuente, era posible aplicarle la pena de muerte.<sup>10</sup>

<sup>4</sup> Molina, 1970: 93, 95, 101.

<sup>5</sup> López Austin, 1967.

<sup>6</sup> Ruiz de Alarcón, 1982: 65-66.

<sup>7</sup> Chimalpahin, 1965: 96.

<sup>8</sup> López Austin, 1967: 92.

<sup>9</sup> Sahagún, 1950-1969: 10:31.

<sup>10</sup> Ixtlilxóchitl, 1975: 2:102.

Como tales, aquellos términos nos enseñan mucho menos acerca de Malinalxóchitl que si los interpretamos en su sentido literal, entonces nos damos cuenta de que no fueron escogidos al azar en el repertorio de “magos” y de que son perfectamente apropiados a las circunstancias, es decir la situación de los mexicas errantes. Recordemos que Malinalxóchitl hace estragos entre hombres que caminan sin cesar, valientemente, afrontando peligros sin fin, hombres que deben estar al acecho del menor signo anunciador de la Tierra prometida. Pero la hechicera es *teyolloquani*, literalmente “la que devora el corazón de la gente”; en comiendo el corazón les quita a los migrantes el órgano mismo del movimiento. “Corazón”, *yóllotl* en náhuatl, tiene la misma raíz que *ollin*, “movimiento”. Es con los corazones con lo que se alimenta al sol y se le permite proseguir su marcha hacia el cielo. Sin este alimento permanecería inmóvil.

El corazón es igualmente el órgano que orienta y dirige la fuerza del *tonalli*, de esa chispa de vida, ese calor que anima al ser, esa fuerza vital que es el blanco preferido de los manipuladores de potencias ocultas. Es él también el que contiene el fuego divino de los hombres inspirados, de las personalidades excepcionales, de los guías de pueblos en migración.<sup>11</sup> En cuanto devoradora de corazones, Malinalxóchitl priva pues a sus compañeros de viaje de vitalidad, fuerza, ánimo y voluntad. El que no tiene corazón olvida<sup>12</sup> y pierde pues de vista la tarea que ha de cumplir. Además, cabe preguntarse si los mexicas todavía pueden caminar, puesto que la hermana de su dios es una *tecotzanani*, “que quita las pantorrillas de la gente”. Si bien tuvieran corazones y piernas, ya no encontrarían la Tierra prometida porque se les “trastornó la cara” (*teixcuepa*), concebida como la sede de las percepciones y sensaciones.<sup>13</sup> Tezozómoc precisa en su *Crónica mexicana* que el que miraba un monte o un río creía ver algún animal grande u otras cosas espantosas.<sup>14</sup> Por último —y no se puede ser más claro— Malinalxóchitl es también una *teotlaxiani*, “que hace errar [a la gente], o les desvía de su camino”.

Veamos ahora la continuación del citado pasaje de la *Crónica mexicayotl*. La bruja “lleva a cuestas a la gente dormida” (*tecochmamani*), es “la que hace comer culebras” (*tecohuaqualtiani*) y “que hace comer buhos, o piojos” (*tecoloqualtiani*), “convoca cuanto ciempiés y araña” (*ca mochi quinotza in petlazolcohuatl in tocatl*). ¿Se tratará aquí de técnicas de encanto, de figuras de estilo, o hay que

<sup>11</sup> López Austin, 1980: 1:236-243, 256.

<sup>12</sup> *Ibidem*, 1980: 2:240.

<sup>13</sup> *Ibidem*, 1980: 1:214.

<sup>14</sup> Tezozómoc, 1878: 225.

tomarlo todo al pie de la letra? Probablemente los tres a la vez, teniendo en cuenta el gusto de los aztecas por los dobles sentidos y los juegos de palabras. En cuanto practicadora de su arte, adormece a la gente y la lleva cargada a cuestas y hace venir víboras y se las echa, o toma alacranes, ciempiés o arañas para hacer muchos males con ellos —es por lo menos así como Tezozómoc parafrasea dicho pasaje—. En cuanto mistificadora les hace “tragar culebras”. Sustraen literalmente de su dios a los mexicas paralizados. En lugar de su glorioso destino encontrarán la pobreza, serán condenados a comer culebras y piojos, lo que les ocurrirá en efecto en las horas más sombrías de su historia. Se pudrirán en el mismo lugar, entre los ciempiés que pululan en la basura y cuyas picaduras hacen supurar y entre las arañas que hacen hincharse las carnes.<sup>15</sup>

Malinalxóchitl es dueña de arañas y escolopendras: ahora bien, éstos están estrechamente relacionados con las diosas de la tierra, del amor, de la impurificación y aquéllas con la muerte, las tinieblas, los fantasmas, la luna, las diosas de edad, lo mismo que los buhos y las culebras.<sup>16</sup> Se sitúa pues claramente del lado de la tierra, la oscuridad y la muerte, tanto más cuanto que es bruja nefasta y mujer. Su nombre, “Flor de hierba seca”, corrobora estas connotaciones. La hierba seca (*malinalli*) está representada glíficamente por una media calavera con hierba y se la asocia a la luna, la ebriedad y la diosa telúrica Cihuacóatl Quilaztli de quien es indudablemente un aspecto de la hechicera.<sup>17</sup>

Así pues, si la hermana de Huitzilopochtli debiera triunfar, los mexicas se pararía, se asentaría en el mismo sitio y vegetaría lamentablemente adorándola a ella, la representante de la feminidad pasiva, de la tierra y de las tinieblas, de las artes mágicas insidiosas. Mas las intenciones del dios tutelar mexica son diametralmente opuestas a las de Malinalxóchitl. Cuando su pueblo viene a quejarse, él contesta sin ambigüedad: deben abandonarla sobre el terreno y levantar los reales incontinenti, marchar, porque la tarea del dios es la guerra, la conquista del universo, el ganar toda clase de riquezas; sus instrumentos son su corazón y su brazo, y no las brujerías; lo que él dará de comer serán el cacao y las preciadas espigas de maíz.<sup>18</sup>

Según la *Crónica mexicana*, Malinalxóchitl era también una *nahualli*. El término designaba una clase de brujos muy conocidos caracterizados por su facultad de transformarse en animal según su gusto

<sup>15</sup> Sahagún, 1950-1969: 11:87-88.

<sup>16</sup> Seler, 1902-1923: 4:741, 744.

<sup>17</sup> *Ibidem*, 1902-1923: 1:430; 2:916-923, 1049-1055.

<sup>18</sup> Tezozómoc, 1878: 225-226; 1949: 29-30.

(jaguar, serpiente, lechuza, murciélagos...) o en cualquier otra entidad animada, por ejemplo en fuego. Si el buen *nahualli* era considerado como un sabio, un consejero, un depositario de conocimientos, un auxiliar preciado, el *nahualli* malvado en cambio era temido por sus hechizos, en particular cuando obraba como "hombre-buho", "destructo de gente... que los mata con pociones, que hace imágenes de madera de la gente, que se sangra sobre ellas".<sup>19</sup> Las metamorfosis características del *nahualli* juegan un papel importante en una variante del episodio de la bruja transmitida por Torquemada.<sup>20</sup> En lugar de Malinalxóchitl es Cihuacóatl Quilaztli la que Torquemada pone en la escena, una diosa de la tierra, de los nacimientos monstruosos y de los partos, de la cual decían que era también la hermana de Huitzilopochtli. Un día, dos capitanes de los mexicas errantes, Mixcóatl y Xiuhnel encontraron durante una cacería a la bruja Quilaztli que, para engañarlos, apareció transformada en águila sobre un nopal. Los cazadores quisieron tirarle sus flechas cuando Quilaztli les dijo que era su hermana y de su pueblo y que quiso burlarles. Mixcóatl y Xiuhnel enojados contestaron que era digna de muerte y se fueron.

Los estudiosos no se han preocupado mucho con este episodio ya que no se puede reducir en ningún modo a un hecho histórico. Sin embargo el acontecimiento es extremadamente revelador. ¿Qué es lo que en Quilaztli, cuyos talentos de hechicera y sus transformaciones repentinas no debían de sorprender a nadie —sabemos que el *nahualli* puede ser bueno —y quiso engañar a los mexicas hasta el grado de ser digna de muerte? Al igual que Malinalxóchitl quiso detenerles en el mismo lugar, hacerles abandonar su búsqueda, esta vez persuadiéndoles de que habían llegado ya a la Tierra prometida. Un águila sobre un nopal era en efecto el signo de la Tierra prometida. Donde tuviera lugar esta visión debía fundarse México Tenochtitlan. Si la superchería hubiera salido bien, los migrantes se hubieran asentado sobre el terreno, el sol no hubiera nacido nunca y la Tierra y las tinieblas hubieran continuado reinando.

El bien conocido emblema de México Tenochtitlan, hoy emblema de la nación mexicana, representa el águila devorando una culebra sobre un nopal que surge de la laguna. Simboliza el triunfo del sol sobre las tinieblas así como el triunfo de los migrantes o de los nómadas sobre los autóctonos agricultores. El águila es el sol, Huitzilopochtli, que jamás se para, al igual que los migrantes. Al seguirlo los

<sup>19</sup> Sahagún, 1950-1969: 10:31; López Austin, 1967: 95-96.

<sup>20</sup> Torquemada, 1975: 1:80-81.

mexicas se asimilan a su dios, "corazón del pueblo" y astro del día, y le acompañan en su irresistible ascenso. Como el sol levante, deben arrancarse del seno de la tierra y de las tinieblas. La culebra en cambio representa la oscuridad, los seres telúricos. El nopal que emerge de la laguna simboliza la temporada de secas —asimilada al día porque está dominada por el sol— que vence a la estación de lluvias, dominada por la tierra y el agua. El nopal es un "árbol" de las llanuras áridas del norte, recorridas por los nómadas; la laguna es la tierra irrigada por los agricultores.

Para los mexicas, el arribo a la Tierra prometida y la victoria sobre los autóctonos son como la aparición del día; las peregrinaciones son un viaje durante la noche, identificada a la tierra y al inframundo. La época del vagabundeo es en todo punto equiparable al tiempo de los orígenes del mundo, antes de la creación del sol, cuando reinaba sólo la oscuridad, cuando la monstruosa diosa Tierra era la única en recibir tributo de corazones de hombres para devorarlos.<sup>21</sup> Desde luego no ha de extrañar que las fuerzas de la noche, cuyas armas son la brujería y la magia, hagan todo lo posible para conservar solas el poder, impidiendo la salida del sol, sedentarizando a los migrantes. Son la inercia y la autoctonidad. Incluso cuando los mexicas penetran en el Valle, el hijo de Malinalxóchitl, Copil, encabezando una coalición de sedentarios, hará un último pero vano esfuerzo por prohibirles a los mexicas la llegada a su destino. Por otra parte, siglos más tarde fueron los aztecas mexicas los que, vueltos sedentarios ricos y opulentos, tuvieron que enfrentarse a errantes recién llegados particularmente violentos: los conquistadores españoles. Y ¿qué hizo Moctezuma? ¿qué pudo hacer sino acudir a medios de probado valor, es decir a los hechiceros? El desdichado soberano mandó pues sus "grandes encantadores" contra los invasores, actuó exactamente como la tierra que procura absorber los migrantes, mas en vano:

que nunca les pudieron empecer, porque no les hallaban corazones [que comer...] y les pareció a ellos no tener corazones: fueron con esto otros, los que echaban culebras ponzoñosas y alacranes; tampoco les pudieron empecer; fueron los hechiceros que comían corbas y pantorrillas, y tampoco pudieron hacer nada con ellos [...]: fueron a la postre los que encantaban con sueños y los llevaban a cuestas a despeñar [...] y jamás pudieron empecerles.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> Graulich, 1984.

<sup>22</sup> En la mayoría de las fuentes son los acontecimientos de Coatépec los que ilustran mejor los esfuerzos de la Tierra por detener los migrantes. Coatépec era una isla en medio de una laguna, como México o Aztlan. Desde luego los mexicas estuvieron convencidos de que habían llegado a la Tierra prometida. Coyolxauhqui

Tenemos aquí un raro ejemplo histórico de tentativas de reactualización de datos míticos.

Los nombres de los jefes mexicas que vieron a Quilaztli sobre el nopal, Mixcóatl y Xiuhnel, fueron sacados por los mexicas de mitos más antiguos relativos a los toltecas, pueblo glorioso del pasado. De la misma manera que los demás pueblos mesoamericanos, los toltecas tuvieron igualmente que errar por mucho tiempo antes de encontrar una tierra favorable. Y en los mitos tocantes a los toltecas también hay relatos acerca de brujos que confirman las interpretaciones sugeridas y dejan entrever un aspecto de la brujería en el pensamiento del México antiguo.

Durante una cacería dos jefes de los toltecas peregrinantes, Xiuhnel y Mimich, vieron caer del cielo dos venados bicéfalos. Los persiguieron bastante tiempo tirándoles flechas. De pronto los venados se transformaron en mujeres. Xiuhnel las llamó: "venid, hermanas mayores". Una de ellas le invitó a beber una copa de sangre.<sup>23</sup> Xiuhnel lo hizo y luego se acostó a su lado. Al instante la mujer se acostó sobre él, le horadó el hígado y se lo comió. En cuanto a Mimich que había desconfiado, fue perseguido durante horas por la otra mujer, Itzpapálotl. Por fin, tras varias peripecias consiguió matar a la "diabla" y quemarla con la ayuda de las deidades del fuego. Itzpapálotl estalló en pedernales de diversos colores. Mixcóatl, jefe principal de los toltecas errantes, cogió el pedernal blanco y lo llevó en adelante a cuestas a guisa de diosa protectora.<sup>24</sup>

En un himno náhuatl muy antiguo Itzpapálotl aparece como la que se mostró a Xiuhnel y Mimich bajo el aspecto de un venado, "Nuestra Madre", "Madre de dioses", la "Diosa Tierra".<sup>25</sup> En el mito, su compañera y ella misma están calificadas de "perver-sas", al igual que Malinalxóchitl, ya que ellas también utilizan malamente sus poderes de *nahualli*. Después de metamorfoseadas se hacen seductoras para devorar luego el hígado de sus víctimas. Para los antiguos mexicanos el hígado era una sede de la energía y de la razón: el que estaba privado del hígado se volvía perezoso y como loco.<sup>26</sup> Aparentemente, las fuerzas telúricas intentan otra vez detener a los migrantes en el mismo lugar. Otro texto, de apariencia más

—por supuesto una hermana de Huitzilopochtli—, quiso asentarse sobre el terreno mas fue muerta con los partidarios de su hermano. El episodio es muy rico en connotaciones de toda clase y merece un estudio por sí mismo.

<sup>23</sup> Ver los consejos de un padre a su hijo: no se puede aceptar la copa ofrecida por una prostituta. Sahagún, 1950-1969: 6:125.

<sup>24</sup> Leyenda de los Soles, 1938: 358-362.

<sup>25</sup> Seler, 1902-1923: 2:994-1003.

<sup>26</sup> López Austin, 1980: 1:209-210.

histórica, lo demuestra ampliamente ya que dice acerca de Xiuhnel, que no fue seducido y devorado sino que se asentó en el Cerro del Venado, que se sedentarizó allí mientras que Mimich mató a Itzpa-pálotl poco después.<sup>27</sup>

Xiuhnel se inmovilizó porque fue embaucado por la mujer devoradora de sus amantes. Lo mismo ocurrió después a Mixcóatl. Guiaba a los toltecas y triunfaba continuamente hasta que encontró a una mujer que se presentó desnuda ante él. Primero le tiró sus flechas, luego hizo el amor con ella. A partir de este momento perdió su energía y su vivacidad y poco después fue vencido y muerto.<sup>28</sup> La seductora le había quitado su fuego interior, como lo comprueba un suceso equiparable ocurrido en las peregrinaciones de los mayas quichés.<sup>29</sup> Narran pues las fuentes que los autóctonos vieron con descontento el arribo a Guatemala meridional de aquellos belicosos recién llegados. Deseosos de temperar su ardor mandaron a los guías quichés a sus hijas más hermosas a fin de que les quitasen el fuego divino que les animaba. Pero las "hijas infernales" se mostraron desnudas en vano: al contrario de Mixcóatl o Xiuhnel, los quichés no se dejaron seducir.

En todos estos mitos se trata pues siempre de paralizar a los migrantes, de transformarles prematuramente en sedentarios para evitar que dominen a los autóctonos. Son mujeres las que se encargan de ello porque son ellas las que representan la autoctonidad, la tierra, la noche, la pasividad, las diosas telúricas; los hombres por su parte están del lado del cielo, de la luz, de la energía. Sus medios son ora la brujería, ora su feminidad desbordante, al parecer igualmente eficaz. La mujer disoluta se caracteriza por su falta de corazón y su gusto por devorar corazones; al igual que las deidades telúricas, anhela por *tonalli*.<sup>30</sup> Ya son insaciables las mujeres ordinarias, son pozos sin fondo en los que se agotan los hombres.<sup>31</sup> Lo que se encuentra en "las enaguas, la camisa" no es sino muerte y enfermedad,<sup>32</sup> como entre los brujos. Además, morir es "copular con la diosa tierra" (*itechnaci in Tlaltecuhtli*), la tierra que lo devora todo.

La mujer es pues siempre un poco hechicera. Si en los mitos la brujería parece ser más bien su dominio es porque en el sistema de

<sup>27</sup> Muñoz Camargo, 1892: 40.

<sup>28</sup> Leyenda de los Soles, 1938: 363-365; Historia de los mexicanos por sus pinturas, 1965: 37.

<sup>29</sup> Título de los señores de Totonicapán, 1950: 220-222.

<sup>30</sup> López Austin, 1980: 1:248; 2:228.

<sup>31</sup> Sahagún, 1956: 2:146.

<sup>32</sup> López Austin, 1980: 1:331.

oposiciones característico del pensamiento azteca, sistema que en muchos aspectos recuerda el *yin* y el *yang*, está indudablemente del lado femenino-nocturno. Como los antiguos chinos, los mexicas hubieran podido decir que la bruja es *yin* pero el brujo *yin-yang*: por hombre y por brujo.

## BIBLIOGRAFÍA

### *Anales de los Cakchiqueles*

- 1950 Título de los Señores de Totonicapán, Ed. A. Recinos, México.

### **CHIMALPAHIN QUAUHTLEHUANITZIN**, Domingo Francisco de San Antón 1965 Muñón

- Relaciones originales de Chalco Amaquemecan*, Ed. Silvia Rendón, México.

### *Códice Chimalpopoca*

- 1938 Die Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexico, Ed. W. Lehmann, Quellenwerke zur Alten Geschichte Amerikas, 1, Stuttgart, Berlin.

### DAVIES, Nigel

- 1980 *The Toltec Heritage. From the Fall of Tula to the Rise of Tenochtitlan*, University of Oklahoma Press, Norman.

### DURÁN, fray Diego

- 1967 *Historia de las Indias de Nueva España y Islas de Tierra Firme*, escrita en el siglo xvi, Ed. A. M. Garibay K., 2 vol., México.

### DUVERGER, Christian

- 1983 *L'origine des Aztèques*, Paris.

### GONZÁLEZ DE LESUR, Yolotl

- 1968 "El dios Huitzilopochtli en la peregrinación mexica. De Aztlán a Tula", en *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, México, 19:175-190.

### GRAULICH, Michel

- 1981 "The Metaphor of the Day in Ancient Mexican Myth and Ritual", en *Current Anthropology*, 22, 1:45-60.

- 1984 Aspects mythiques des pérégrinations mexicas, en *Proceedings 44th International Congress of Americanists* (Manchester, 1982), BAR International Series, 204:25-71.

### "Historia de los mexicanos por sus pinturas", en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo xvi*

- 1965 Ed. A. M. Garibay K., México.

- IXTLILXÓCHITL**, Don Fernando de Alva  
 1975-1977 *Obras históricas*, Ed. E. O'Gorman, 2 vols., UNAM, México.
- KLEIN**, Cecilia F.  
 1980 Rethinking Cihuacoatl: Aztec Political Imagery of the Conquered Woman. Paper read at the 43th International Congress of Americanists (Vancouver, 1979), Los Ángeles (copia mecanográfica).
- Leyenda de los Soles**  
 Véase *Códice Chimalpopoca*.
- LÓPEZ AUSTIN**, Alfredo  
 1967 "Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 7:87-117.  
 1980 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vols., UNAM, México.
- MOLINA**, fray Alonso de  
 1970 *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, México.
- MONJARÁS RUIZ**, Jesús  
 1980 *La nobleza mexica: surgimiento y consolidación*, México.
- MUÑOZ CAMARGO**, Diego  
 1892 *Historia de Tlaxcala*, México.
- OROZCO Y BERRA**, Manuel  
 1960 *Historia antigua y de la conquista de México*, 4 vols., México.
- RUIZ DE ALARCÓN**, Hernando  
 1982 *Aztec Sorcerers in Seventeenth Century Mexico*, Ed. M. D. Coe, G. Whittaker, State University of New York, Albany.
- SAHAGÚN**, fray Bernardino de  
 1950-1969 *Florentine Codex, General History of the Things of New Spain*, Ed. Arthur J. O. Anderson, Charles E. Dibble, 12 vols., The School of American Research and the University of Utah, Santa Fe, New Mexico.  
 1956 *Historia general de las cosas de Nueva España*, Ed. A. M. Garibay K., 4 vols., México.
- SELER**, Eduard  
 1902-1923 *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach-und Altertumskunde*, 5 vols., Berlin.
- TEZOZÓMOC**, Fernando Alvarado  
 1878 *Crónica mexicana precedida del Códice Ramírez*, Ed. M. Orozco y Berra, México.  
 1949 *Crónica mexicayotl*, Ed. A. León, UNAM, México.

*Título de los Señores de Totonicapán**Véase Anales de los Cakchiqueles.***TORQUEMADA, fray Juan de**1969 *Monarquía Indiana*, 3 vols., México.**TOVAR, Juan de**1972 *Manuscrit Tovar. Origines et croyances des Indiens du Mexique*, Ed. Jacques Lafaye, Graz.**UCHMANY, Eva**1978 "Huitzilopochtli, dios de la historia de los azteca-mexitin", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 13:211-237.**ZANTWIJK, Rudolf van**1963 "Principios organizadores de los mexicas, una introducción al estudio del sistema interno del régimen azteca", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 4:187-222.1977 *Handel en Wandel van de Azteken. De sociale geschiedenis van voor-spaans Mexico*, Amsterdam.

## THE THIRTEEN VOLATILES REPRESENTATION AND SYMBOLISM

JONATHAN KENDALL

### *Introduction*

The few codices, or native pictorial books, left behind by the Aztecs are remnants of a much larger tapestry of symbolism and philosophy which, before European contact, was passed on to every new generation, which in turn wove more onto it, making it richer and more beautiful. Since the Spanish Conquest, the fabric of this ideological system has been torn, and its disintegrating threads have become interwoven with those of Western thought. Nevertheless, small pieces, when interpreted together, can provide a glimpse of the whole.

With this larger purpose in mind, I will focus on one particular theme in this essay. On page 71 of the *Codex Borgia*, twelve birds and one butterfly are shown around a central image of the sun god, Tonatiuh (see color fig. 1). Since not all of them are strictly birds, they are referred to collectively as the thirteen volatiles. These volatiles appear in the *Codex Borgia* and other codices in a certain order, and they are numbered from one to thirteen. Early in this century, Eduard Seler proposed that these volatiles represent the thirteen ‘hours’ of the day, with the first volatile presiding over the hour of dawn, the seventh over midday, and the last over dusk (1963, 2:237-243). Although this may be true, it is more likely that these volatiles are associated with the *trecena*, the thirteen-day “week” of the ritual calendar. H. B. Nicholson has suggested that they symbolized the thirteen heavens, as well, giving the volatiles symbolism of both time and space (1971:407).

The *Codex Borgia* is a most valuable and reliable source, since it is certainly a pre-Conquest document, whose detailed representations of the volatiles are not tainted by Spanish influence. The problem is that these representations are not naturalistic, but rather stylized, making their identification very difficult. Even though about forty Central Mexican ritual-calendrical codices are known to exist (Glass, 1975:39),

the thirteen volatiles appear in only three other codices —the *Codex Borbonicus*, the *Codex Tudela*, and the *Aubin Tonalamatl*. The *Aubin Tonalamatl* is a screenfold book which may be of pre-Conquest origin. Unfortunately, its representations of the thirteen volatiles are crude and not useful, and it is not used in this essay. The background information on the other two codices is important to the interpretation of the thirteen volatiles, so I will briefly describe their merits and liabilities.

Although the *Codex Borbonicus* is a screenfold book and was undoubtedly painted by a native artist, it was probably made in the first two decades after the Conquest (1521-1541) (Glass and Robertson, 1975:97), making it less authoritative than the *Borgia*. It shows the thirteen volatiles on each of what used to be the first twenty pages (the first two have been lost). It depicts each volatile with a numbered day of the *trecena* and one of thirteen gods called Lords of the Day. Although these associations are useful, the representations of the volatiles are not readily identifiable, since they are crudely drawn and inconsistent, varying from page to page.

The *Codex Tudela* is dated 1553; it was made on European paper and bound like a European book (Glass and Robertson, 1975:172). Its late date indicates that it is not very authoritative, since over thirty years had passed since the Conquest. For example, the gods shown with the thirteen volatiles in the *Codex Tudela* are not the Thirteen Lords of the Day, as would be consistent with earlier codices, but rather the Nine Lords of the Night, with the first four repeated (Nicholson, 1971: 406). Although the discoverer of this codex, for whom it is named, wants to attribute both the written text and the pictorial work to Roman Catholic missionaries (*Tudela*, 1980:40, 49), it is more likely that the Spanish author was working in collaboration with a native artist, since the illustrations display Aztec artistic conventions. The representations of the thirteen volatiles on pages 98v and 99 of this codex are much more naturalistic than those of the other codices, and above the volatiles appears a Nahuatl gloss, naming each volatile (see fig. 2). Although Nicholson (1971) lists these names as the names of the thirteen volatiles, the integrity of this information is questionable and must be used in conjunction with other sources.

By and large, the scholarship on the thirteen volatiles is brief and sketchy, and only a few sources are useful in this study. The most important of these are works by Bernardino de Sahagún, Seler, and Rafael Martín del Campo. Sahagún, a missionary who lived in Mexico from 1529 until his death in 1590, created a corpus fundamental to

the study of the Aztec civilization. His *General History of the Things in New Spain* was written in Nahuatl, and although it does not specifically refer to the thirteen volatiles, the eleventh volume describes plants and animals from the Aztec point of view, with Nahuatl nomenclature.

Seler wrote his commentary on the *Codex Borgia* almost a century ago. It still stands as the chief interpretation of that codex, and it puts the thirteen volatiles in the larger context of Aztec iconography. His article, "The Animal Pictures of the Mexican and the Maya Manuscripts" (1939), is also of great help. Nevertheless, Seler lacked the scientific knowledge that has been gathered over the past decades, nor did he have access to sources such as Dibble and Anderson's publication of Sahagún's *General History* or the *Codex Tudela*, whose discovery was announced in 1947 (Glass and Robertson, 1975:172). For this reason, his identifications of the volatiles are unreliable, and his intuitive interpretation of their symbolic significance must be revised.

Martín del Campo's 1940 article in the *Anales del Instituto de Biología* is an interpretation of Sahagún's descriptions of birds. He quotes Sahagún's entries and identifies the Nahuatl names of the birds with scientific nomenclature. Unfortunately, he does not give the reasoning behind his assertions, so his conclusions must be scrutinized.

The interest I take in writing this essay stems from the inconsistencies that exist among the codices and the scholarly works. The representations of the volatiles differ from codex to codex, sometimes greatly, and scholars disagree on their correct identification. These conflicts warrant closer examination. I will attempt to identify each of the thirteen volatiles with the greatest certainty possible, by synthesizing conflicting arguments and presenting evidence from outside sources. Of course, these identifications cannot be definitive, since the representations in the codices do not lend themselves to exact classification, and since the Aztec religion varied geographically and was internally inconsistent. Having established the probable identity of a volatile, I will then examine its symbolic significance, not only in the context of the thirteen volatiles, but also in Aztec religion as a whole. Rather than present every connection a volatile may have, I prefer to analyze only its major symbolism, especially symbolism derived from its natural attributes like coloration and behavior.

## VOLATILES I AND II: HUMMINGBIRDS

*Representation and identification*

The first and second volatiles are shown in the *Codex Borgia* with long, straight, yellow bills, with no division between the upper and lower bill. The first is painted dark gray and is identified by Seler as *xiuhuitzilin*, or the "blue hummingbird", and the second is a brownish color, which he identifies as *quetzalhuitzilin*, or the "green hummingbird" (*Codex Borgia*, 1973:71). The representations of these birds in the *Codex Tudela* and the *Codex Borbonicus* are very similar to those in the *Borgia*, although in these two sources, the gray of the *xiuhuitzilin* is lighter, and the green of the *quetzalhuitzilin* is brighter. Above the depictions of the first two volatiles in the *Codex Tudela* (n. d.: 98v) are the glossed words "xuitzil" and "quetzal huitzil", which agree with Seler's identifications.

Sahagún writes a general commentary on the hummingbird and its behavior, as well as brief descriptions of eleven varieties. The first two varieties listed are *quetzalhuitzilin* and *xiuhuitzilin* (1963, 11:24):

**[Quetzalhuitzilin]**

Its throat is chili-red, its wing-bend ruddy. Its breast is green. Its wings and its tail [feathers] resemble quetzal feathers.

**[Xiuhuitzilin]**

It is entirely, completely light blue like a cotinga, pale like fine turquoise. It is resplendent like turquoise, fine turquoise.

On the basis of these descriptions, Martín del Campo suggests that *xiuhuitzilin* is the species *Calyptra costae*, Costa's Hummingbird, and that *quetzalhuitzilin* is *Selasphorus platycercus*, the Broad-tailed Hummingbird (1940:391). These identifications, however, are questionable. The Broad-tailed Hummingbird does have red throat markings and long and green tail feathers, but its breast is white, not green (Tyrrell and Tyrrell, 1985:18). Nevertheless, this species is the best candidate for the *quetzalhuitzilin*, since no other hummingbird so closely matches Sahagún's description. Costa's Hummingbird, with its gray plumage and magenta markings (Tyrrell and Tyrell, 1985:21), does not even come close to the completely turquoise blue coloration that Sahagún emphasizes. In fact, *no* hummingbird has plumage of that color. It is entirely likely that such a bird once existed but has since become

extinct. More likely, however, Sahagún's description is inaccurate for some reason.

The prefix *xiuh-*, which is added to the stem *huitzilin*, has several meanings. It can indicate a solar year, the color turquoise blue, or the element of fire, such as in *Xiuhtecuhtli*, which means "Lord of Fire". Both Seler and Sahagún seem to interpret this prefix here as the color turquoise, which is inconsistent with the depictions in the codices. Whereas the green hues of the *quetzalhuitzilin* in the *Codex Borgia* has faded due to pigment instability, the depiction of the *xiuhuitzilin* was probably always gray, not simply a faded blue. Not only do the *Codex Borbonicus* and the *Codex Tudela* also show this bird as gray, but these codices also have other illustrations, often on the same page which display unfaded blue hues. The first volatile is therefore a gray hummingbird.

Many hummingbirds, including Costa's, have chiefly gray plumage. If the prefix *xiuh-* really referred to fire instead of turquoise, the red markings of Costa's Hummingbird (or a similar species) could symbolize flame, and its gray feathers could signify ash. Even though Sahagún may have been mistaken in his description of the *xiuhuitzilin*, he specifically describes the plumage of the general hummingbird and three varieties of hummingbird as "ashen" (1963, 11:24, 25). The fact that the *Codex Borbonicus* pairs the first volatile with *Xiuhtecuhtli* as Lord of the Day (Nicholson, 1971: Table 2) also points to the interpretation of *xiuhuitzilin* as "fire-hummingbird".

### *Symbolic significance*

The hummingbird in general is a superlative creature in several ways. Not only is it the smallest bird, but it also has the narrowest beak and the highest metabolism, and it can beat its wings faster than any bird —up to seventy-nine times per second (Skutch, 1973). Furthermore, the bright and varicolored plumage of hummingbirds makes them beautiful and highly conspicuous. These extraordinary attributes are reason enough for the hummingbird's prominence in Aztec mythology and its complex symbolism.

The hummingbird symbolizes the cardinal direction of West (Nicholson, 1971:405). On the first page of the *Codex Fejervary-Mayer*, as well as in *Codex Vaticanus B* (1896: 18) and possibly in the *Codex Borgia* (1963: 51), a hummingbird is shown perching on the Tree of the West (Seler, 1939:39). To a minor degree, the hummingbird is also linked to the Tezcatlipoca of the West, Quetzalcoatl. The second

volatile, *quetzalhuitzilin*, is connected to this god by name. The *Codex Magliabecchiano* shows a hummingbird sucking a flower connected to Quetzalcoatl's headdress (1903: 61). In two instances, the *Codex Borgia* (1963: 40, 44) portrays Quetzalcoatl without his usual Ehecatl mask, looking out of the bill of a hummingbird, instead. Both images occur in the enigmatic section of the *Borgia* which Seler labels "The Voyage of Venus through the Underworld", and the meaning of the association between bird and god is not readily apparent.

The hummingbird's chief symbolic association, however, is with the Tezcatlipoca of the South, Huitzilopochtli. The name of this god can be broken down into its components, *huitzilin*, or "hummingbird", and *oepochtli*, which can mean either "south" or "left"; they are usually read together as "Hummingbird-on-the-left" (Davies, 1973: 17). As part of his name, the hummingbird was symbolically linked to Huitzilopochtli through his three divine roles: (1) as migratory tribal god, (2) as the god of the morning sun, and (3) as god of war and sacrifice.

First of all, the hummingbird bears important similarities to Huitzilopochtli in his role as the migratory tribal god. As shown by the *Codex Boturini* (1944), Huitzilopochtli led the Aztecs from their homeland, Aztlan, and guided them on more than a dozen migrations before finally reaching Mexico-Tenochtitlan. Notably, this codex does not depict Huitzilopochtli anthropomorphically, but rather as the head of a hummingbird. Like this god, the hummingbird is migratory, too. During the day, the bird "migrates" from flower to flower, and during the year, it migrates north and south. Most species mentioned by Sahagún spend the summer months in the Valley of Mexico, and then fly to warmer latitudes for the wintertime (Montes de Oca, 1963: 15-40).

Secondly, the hummingbirds symbolically connected to Huitzilopochtli by way of his role as god of the morning sun. To begin with, the hummingbird is diurnal, awake and flying only during the day, just as the sun 'flies' only at daytime (Hunt, 1977:68). Hummingbirds were believed to be the souls of dead warriors who accompanied the new sun across the morning sky (Davies, 1973: 18). Interestingly enough, Eva Hunt suggests that the hummingbird's unique method of flying is analogous to the movement of the sun across the seasons. The hummingbird can fly forwards, stop and hover, and fly backwards, too. Hunt reasons that the sun exhibits the same behavior through the ecliptic: it hovers at the summer solstice, "flies backward" until it

stops and hovers at the winter solstice, and then “flies forward” until it returns once more to the summer solstice (Hunt, *ibid.*).

Light and color imagery also help to explain the association between the hummingbird and this solar god. The *Codex Borbonicus* (1899: 34) depicts Huitzilopochtli with his entire body painted blue, symbolic of the daytime sky. This recalls the blue hummingbird, *xiuhuitzilin*, and Sahagún’s description of it: “resplendent like turquoise, like fine turquoise”. Hummingbirds’ throat, crest and tail feathers commonly have a metallic sheen which makes them glint and shine in the sunlight (Skutch, 1973: 17, 30). Several hummingbirds which Sahagún mentions have strong, red metallic markings. He describes the feathers of the Ruby-throated Hummingbird as “flaming, like fire. They glisten, they glow” (1963, 11:26). These red markings could symbolize the dawning sun, since it was often the same color, as Sahagún specifies: “When [the sun] issued forth, sometimes he was blood-colored, bright red, ruby-red” (1953, 7:1).

Thirdly, the hummingbird is also linked to Huitzilopochtli through his role as god of war and sacrifice. In the mind of the Mexica, war and sacrifice were intimately connected. The purpose of warfare was to capture enemy warriors, so that they could be sacrificed and their hearts offered to the sun. Symbolically, the pulsating movement of the heart provided the sun with the energy it needed to continue its journey across the sky. Since Huitzilopochtli was a solar deity, he was a recipient of such sacrifices, and it was in his name that the Mexica waged war on other peoples. Hummingbirds are known by ornithologists to be quite warrior-like, which provides reason for the belief that hummingbirds were the souls of dead warriors. Males use their long, sharp bills as weapons to defend their territory, and they are belligerent and hostile to outsiders (Johnsgard, 1983: 56). In this context, the bill is also like the *xiuhcoatl*, Huitzilopochtli’s weapon.

The hummingbird’s bill is also a symbolic sacrificial tool. It can represent a thorn, which the Mexica used to pierce their own skin and draw blood, or it can represent *itztli*, an obsidian sacrificial blade, used to extract the hearts of captives. Sahagún describes the bill as “black, slender, small and pointed, needle-pointed, needle like” (1963, 11:24). The root of the Nahuatl word for hummingbird, *huitzilin*, is derived from *huitzli*, which means “spine, point, or thorn” (Bierhorst, 1985: 143), so the Mexica thought of the hummingbird as the “thorn bird”. With its thorny bill, the hummingbird is the pollinator of two important thorny plants. It is the sole pollinator of the nopal cactus, which is part of the symbol of Mexico-Tenochtitlan (Gibson,

1968: 219-220). With the bat it pollinates several species of the agave, which is the source of the sacred drink *octli* (Grant and Grant, 1968: 24).

A variant form of *huitzilin* is *huitzitzilin* (Macazaga, 1982: 56), which includes the root of *itztli*. This makes the bill of the hummingbird an "obsidian thorn". There is a strong analogy between the narrow bill as it enters a flower and draws nectar from it, and the thin obsidian knife as it enters the body of a captive and draws blood from it. Coincidentally, most flowers pollinated by hummingbirds are red, because the birds have developed a color preference for red through natural selection (Grant, 1968: 77, 78) —a fact which reinforces the idea that flowers (of any color) "represented live or sacrificial blood" (Hunt, 1977: 92). These symbolic associations may have roots in other Mesoamerican cultures. The Olmec had jade perforators carved in the shape of hummingbirds, so that the beak would be the wounding instrument (Michael Coe, personal communication). The hummingbird even appears in the Maya *Codex Dresden* (5b, 6b) "with its beak boring out the blood of a victim" (Davies, 1973: 18; Seler, 1939: 41).

The hummingbird can represent the sacrificed heart of a captive, as well, which is held up to the sun still beating. The hummingbird is somewhat smaller than an adult's heart. Its high metabolism makes it very warm —up to 108°F (Skutch, 1973: 39), and the beating of its wings would be like the frenzied beating of a captive's heart during sacrifice. The Nahuatl word for heart is *yollotl*, derived from *ollin*, which in general means pulsating or undulant motion. One can apply this term to the beating of a heart, the sun's cyclical journey across the sky, or a bird's wingbeat. Interestingly enough, a bird listed directly after the hummingbird section in Sahagún is the *yollotototl*, or "heart-bird" (1963, 11:25):

It lives there in [the province of] Teotlixco, toward the southern sea. It is quite small, the same as a quail. As for its being called *yollotototl*, the people there say thus: that when we die, our hearts turn into [these birds]...

Martín del Campo suggests that this is the species *Hedymeles ludovicianus*, but there is a chance that the *yollotototl* is simply another reference to the hummingbird. The myth of hearts transforming into these birds seems quite similar to the myth of the souls of warriors turning into hummingbirds. The identification of the *yollotototl* as a

hummingbird would affirm the analogy between hummingbirds and hearts.

The hummingbird's dual symbolism with Quetzalcoatl and Huitzilopochtli at first appears inconsistent, but may have its roots in a creation myth. After the birth of the four Tezcatlipocas, Quetzalcoatl and Huitzilopochtli collaborated to create the first fire, the first man and woman, and a half-sun (Nicholson, 1971: 398). This creation must have required the gods to perform autosacrifice. Since hummingbirds are metaphorically the tools of autosacrifice, they may have been symbolically connected to this act of creation.

### VOLATILE III: THE DOVE

#### *Representation and identification*

The third volatile is the only volatile left unlabeled by Seler in his commentary on the *Codex Borgia* (1963, 2:242). Unfortunately, this bird appears in the *Codex Borgia* only on page 71 and nowhere else; so there are no other contexts to use in guessing its identity. It has brown plumage and black wingtips, and its beak is yellow and apparently raptorial. Although he does not label it in his commentary, Seler does refer to it in his article, "The Animal Pictures of the Mexican and the Maya Manuscripts". He writes that "[the third volatile] is distinguished by a very round head, which in fact is a characteristic of many species of falcons and hawks, but the beak is drawn clearly too long and as usual is conventionalized" (1939: 48). Seler believes that the *itztli* blades which project from its wings and head "allude to its nature as a raptorial bird" (1963, 2:242). The *itztli* blades may also be a mnemonic clue, pointing to this bird's possible identification as the *aitzcuauhltli*, or osprey, since the root for *itztli* is the second syllable in its name. The first syllable, "a", comes from *atl*, or "water", and this connection to water might explain the pairing of the third volatile with the Chalchiutlicue, the goddess of standing water.

Nicholson (1971), however, rejects the idea that the third volatile is a raptor. He refers instead to the *Codex Tudela*, in which the gloss above the third volatile reads "cocotzin (n. d.: 98v). *Cocotzin* is the honorific form of *cocotli*, which appears in the works Sahagún (1963, 11:48):

It is small and squat, near the ground. The wings are spotted like *chia*, like quail, smooth. The legs are chili-red, short. And it is from its song

that it is called *cocotli*; its song says *coco, coco...* When [its mate] dies, it always goes about as if weeping, saying *coco, coco...*

From the information in this entry, Martín del Campo proposes that the *cocotli* is *Scardafella inca*, the Inca Dove (1940: 405). Such an identification would agree with the *Codex Tudela's* illustration of this volatile as the smallest of the thirteen volatiles, with a innocuous nib instead of the predacious hooked beak.

### *Symbolic significance*

Besides using it as food, the Mexica believed it had medicinal value; according to Sahagún, eating it "destroys one's grief, . . . one's torment and affliction" (1963: 11:48). This superstition probably stems from the sounds of "grieving" that the dove makes.

Interestingly enough, *cocotli* can also be used to mean "throat" (Karttunen, 1983: 38). The reason for this may be that the Inca Dove was sacrificed in the same manner a quail is, by wringing its neck and pulling its head off. In fact, Father Diego Durán mentions two rituals in which doves were sacrificed at the same time as quail (1971: 227, 422). The Inca Dove is a small bird, somewhat resembling the quail; it may have been paired with the quail, the fourth volatile, because they were both regarded by the Mexica as sacrificial birds.

The third volatile looks entirely different in the *Codex Tudela* and the *Codex Borgia*. The most likely explanation for this difference is that the *Codex Borgia* does indeed portray the *cocotli*, but with a "conventionalized" curved beak, as Seler notes. Clearly this is the case with the quail, the turkey and the quetzal bird, on the same page, whose short and unmenacing beaks were traded for the uniform raptorial beak pictured.

## VOLATILE IV: THE QUAIL

### *Representation and identification*

In the *Codex Borgia*, the fourth volatile has gray plumage with a pattern of white circles on the wings and around the eye, as well as the uniform raptorial beak, and Seler identifies it as the *zolin*, or quail (1963, 2:242). The corresponding depiction in the *Codex Tudela* is similar but lacks the large, conventionalized beak, and it, too, is labeled

“zolin” (n.d.: 97v) Sahagún describes the *zolin* and two of its variations —*tecuzolin* and *ouaton*— writing extensively on its appearance, traits and habits (1963, 11:49):

[*Zolin*]

Its bill is pintaed, ashen green. Its breast is spotted with white; its wings are called chia-spotted. It is a runner...

[*Tecuzolin*]

...It is large, smoky-breasted, well spotted, much spotted, crested.

[*Ouaton*]

...It is small, quite ashen, only a little spotted...

With this information, Martín del Campo states that the term *zolin* “certainly designated all quails”, although the *tecuzolin*, whose name means “lordly quail” (Michael Coe, personal communication), is probably the male of the species *Cyrtonyx montezumae*, the Montezuma Quail (1940: 405). This species is clearly marked with the spots that the depictions in the codices suggest (Peterson and Chalif, 1974: pl. 8).

### *Symbolic significance*

The quail is calendrically linked to the sun god, Tonatiuh. The Lord of the Day paired with the quail is Tonatiuh, and the fourth heaven, which the quail oversees, is the heaven of the sun (Nicholson 1971: Table 2). In addition, the day name of Tonatiuh is Four Ollin, and since the quail is the fourth volatile, it governs over that day, as well.

The most important connection between quail and sun is illustrated by the central scene of the page of the thirteen volatiles in the *Codex Borgia* (1963: 71). This picture shows a sacrificed quail, with blood streaming from its beheaded body into the mouth of Tonatiuh. Like human sacrifice, the sacrifice of quail gave energy to the sun to continue its movement through the sky. Although human sacrifice was of much greater worth, it was also highly sacred, and only priests and high officials could perform one. On the other hand, anyone could purchase or raise quail for sacrifice; in this way, even the humblest household could make an offering to the sun. Sahagún tells of many rituals that required quail sacrifice, and he even describes the act (1981, 2:198):

...when they twisted the necks of small birds... They cast [the body] there before the devil. There the body of the small bird lay beating its wings.

Here the sacrificed quail is equivalent to the sacrificed human heart, which was held up to the sun, still beating and streaming blood, until it stopped. The name *zolin* might even be derived from *ollin*, the term for the pulsating motion of the heart.

According to Seler, the conspicuous spots on the quail represent the stars of the night sky, which seems odd, given its obvious solar symbolism. Seler explains, however, that the pictured beheading of the quail for Tonatiuh is like the beheading of Coyolxauhqui, the lunar goddess, for Huitzilopochtli (1963, 2:238). That is, the death of the starry-plumed quail symbolizes the defeat of night in the face of the dawning sun.

#### VOLATILE V: THE RAVEN OR THE BLACK EAGLE

##### *Representation and identification*

The identity of the fifth volatile is ambiguous and controversial. In the *Codex Borgia* (1963: 71), this bird is pictured with black plumage. Its head feathers project outwards, as if in a crest, and *itztli* blades surround the bird, attached to its wings and head. Although most of the bird's head is effaced in this representation, the same bird appears again, in full, on page 18, where it is shown with a yellow raptorial beak. Seler wants to identify this bird as the *cuauhtli*, or eagle, which is described by Sahagún (1963, 11:40):

The eagle is yellow-billed — very yellow; the bill is yellow, very yellow. The bill is thick, curved, humped, hard. The legs are yellow, an intense yellow, very yellow, exceedingly yellow... The claws are curved, hooked. The eyes are like coals of fire. It is large, big... It is ashen, brown...

Even though *cuauhtli* may have been a broad term for "eagle", Sahagún himself writes that it refers specifically to the Golden Eagle (1963, 11:40). The fifth volatile does indeed have the intensely yellow markings Sahagún mentions, but judging from the other depictions of birds in the *Borgia*, the yellow beak and legs must be another artistic convention rather than a diagnostic attribute. Furthermore, its fea-

thers are completely black, not ashen or brown like the plumage of a Golden Eagle.

Nevertheless, the sharp *itztli* blades indicate that, although the fifth volatile is not the Golden Eagle, it might still be a raptor (Seler, 1963, 2:242). The apparent crested head feathers of the fifth volatile are a frequent attribute of raptorial birds, as well. One of the raptors described by Sahagún is the *itztlhotli*, which includes the root of *itztli*. This, along with its dark plumage, make it a candidate for the fifth volatile (Sahagún, 1963, 11:45):

... It is named "reed falcon" or "obsidian falcon" because its bill is quite long and narrow like an obsidian point. Its feathers are quite smoky, dark. And its tail is somewhat long, white mingled [with black].

Martín del Campo unfortunately does not mention the *itztlhotli* in his interpretation. Nevertheless, this bird may well be one of two known great raptors. Though rare, the Solitary Eagle has slightly crested head feathers and completely black plumage, except for a white band on the tail (Peterson and Chalif, 1973: 32). Another rare bird is the Black Hawk-eagle, which has touches of white on its underside, and which also has a prominent crest (Edwards, 1972: 37). Even though these birds are rare now, they may have been plentiful before the Conquest and easily observed.

In the *Codex Tudela*, too, the fifth volatile has completely black plumage, but it possess a large curved bill instead of a raptorial beak, and the Nahuatl gloss above it identifies it as the *cacalotl* (n.d.: 98v, 99r). The description Sahagún offers emphasizes the darkness of the *cacalotl*, which matches the coloring of the fifth volatile: "It is really black, really charcoal-colored, a well-textured black: very black. Its feathers glisten" (1963, 11:43). Martín del Campo identifies the *cacalotl* as *Corvus corax*, the Common Raven (1940: 402). The raven is a viable choice, since its habitat is in the highlands, and it is widespread, occurring as far south as Nicaragua (Peterson and Chalif, 1973: 162), and the "crest" shown in the *Codex Borgia* may represent the raven's conspicuous ruffled collar.

As in the case of the third volatile, the conflict between the *Codex Borgia* and the *Codex Tudela* poses a problem. Is the fifth volatile one distinct bird —a raven— simply represented in two different manners, or do the codices depict two different birds altogether? In all likelihood, the *Codex Borgia* does depict a raven, simply using conventions such as the yellow markings and the raptorial beak that

appears on the other birds. That notwithstanding, the possibility still exists that, with its *itztli* blades and raised crest, the fifth volatile is a raptor such as the Black Hawk-eagle.

### *Symbolic significance*

The upper register on page 18 of the *Codex Borgia* is the only place this bird appears, other than on the page of the thirteen volatiles. In that scene, the fifth volatile and the turkey are shown on either side of the moon, suspended or descending in the night sky. The turkey is holding a severed arm in its beak, and the fifth volatile is touching a large *itztli* blade. The *itztli* blade, besides indicating the possible identity of this bird as *itztlhotli*, is a symbol of Tezcatlipoca, who often appears as a deified *itztli* knife. Tezcatlipoca is also associated with the color black and with the night. It is highly possible, then, that the fifth volatile, being a black bird and associated in this scene with the night, is a representative of Tezcatlipoca.

## VOLATILES VI AND X: THE OWLS

### *Representation and identification*

As with the two hummingbirds, the codices portray two varieties of owls among the thirteen volatiles. Unfortunately, the sixth volatile is partially effaced in the *Codex Borgia*, and it does not appear again in the codex. Its ruffled head feathers project outward, and *itztli* blades are attached to these feathers and to the wings. The tenth volatile clearly has "horns" or "ears" and is depicted here with a skull-face and ear ornaments. This owl appears many times throughout the *Codex Borgia*, and except on pages 71 and 14, it is pictured with the normal face of an owl.

The *Borgia* representations of these two owls have two unusual attributes in common. Firstly, their faces are depicted in full frontal view, whereas all other birds are shown in profile, without exception. The *Codex Borbonicus*, although inconsistent, also depicts the heads of owls in this fashion. Secondly, the owls' heads are tilted to one side, at about a forty-five degree angle. Perhaps the reason for these conventions is that the face of an owl is shallow, and a profile view would not show good detail. In addition, this representation may show the most common view of an owl —when someone encounters an owl in nature, the owl regards him as a threat and watches him

intently, only allowing him a frontal view of its head. Also, the owl has asymmetrical outer ears which help it locate the source of sounds, so that it constantly cocks its head from side to side in order to listen better to the intruder (Angell, 1974: 17).

Since there are obvious physical differences between the sixth and tenth volatiles, they must be distinct birds. Seler simply labels the sixth volatile *tecolotl* and the tenth *chicuatl* (1963, 2:242, 243). Sahagún includes in his writings revealing descriptions for both these birds (1963, 11:42, 46):

[*Tecolotl*]

It is round, like a ball. The back is rounded. The eyes are like spindle whorls; shiny. It has horns of feathers. The head is ball-like, round; the feathers thick, heavy... It feeds by night, because it sees especially well in the dark. It has a deep voice when it hoots; it says, tecolo, tecolo, o, o.

...

[*Chicuatl*]

It has thick feathers, eyes like spindle whorls, a curved bill. It is unkempt, fluffy. Its feathers are ashen, blotched like a quail's. It is round-headed, stubby-tailed, round-winged. The eyes shine by night; they are weak by day. It is a night traveler which sees at night; it feeds, it lives by hunting...

From these descriptions, it appears that Seler has transposed the correct names for the two owls. The sixth volatile, with its ruffled feathers, should be the "unkempt, fluffy" *chicuatl*, and the tenth volatile, which has "horns of feathers", should be the *tecolotl*. These are, in fact, the identifications which appear in the gloss above these birds in the *Codex Tudela* (n. d.: 97v, 98).

Martín del Campo reasons that Sahagún's description of the *chicuatl* indicates the species *Tyto alba*, the Common Barn Owl (1940: 404). Corroborating this, Nicholson identifies the fifth volatile as a Barn Owl (1971: Table 2). Martín del Campo does not comment upon the *tecolotl*, and Dibble and Anderson suggest that it is a generic term for owl (Sahagún, 1963, 11:42). Nevertheless, the *tecolotl* is described as having horns, which limits the possibilities to a small group of horned owls, the only likely candidates of which are the Screech Owl and the Great Horned Owl (Peterson and Chalif, 1973). The Great Horned is twice as tall and several times as heavy as the Screech Owl, and its call is a "throaty hoot", whereas the Screech Owl's call is a varied "assortment of hoots, whistles, and high-pitched

cackles" (Angell, 1974: 27, 33). The "tecolo, o, o", for which the *tecolotl* is named, is more likely the consistent hoot of the Great Horned, rather than the highly varied call of the Screech Owl. The tenth volatile is probably the Great Horned Owl for the further reason that it is much larger and more conspicuous, although this identification is still speculation.

### *Symbolic significance*

It seems slightly odd that the owl would be a bird of the day, since it is basically nocturnal. Nicholson states that the Lords of the Day paired with the sixth and tenth volatiles are Mictlantecuhtli and Tezcatlipoca, respectively, both of whom are also lords of the night (1971: Table 2). The owl appropriately appears on page 14 of the *Codex Borgia* with Mictlantecuhtli in his role as fifth Lord of the Night. Owls also appear on page 42, in Chiuhcuauhnmiclán, the deepest level of Mictlantecuhtli's underworld domain, and on page 52, an owl is shown inside a temple of bones, drinking the blood of a sacrificed captive which Mictlantecuhtli is holding. Not seldom do owls appear in the codices, such as the *Fejervary-Mayer*, with skull-heads, connecting them to the skull-headed god Mictlantecuhtli. The Mexica thought of the owls as messengers of the underworld, and to encounter one was a bad omen, as illustrate the following descriptions from Sahagún's fifth volume, on omens (1979, 5:161, 163):

They said that when [the tecolotl] was heard, it signified death or sickness; it was an omen of death.

...

It was thought that this [chicuatli] was the messenger, the envoy of Mictlan tecutli and of Mictecaciuatl. It knew the land of the dead... because it was the one who called and summoned people for Mictlan tecutli and Mictecaciuatl.

The owl also has strong symbolic connections with Tezcatlipoca, who is not only a god of the night, but he can also roam freely between our world and the world of the dead. The conspicuous *itztli* blades on the sixth volatile are symbols of Tezcatlipoca. Furthermore, one of Tezcatlipoca's epithets is "The Night, the Wind", a *difrasismo* which refers to his imperceptibility (Sahagún, 1969, 6:1). The owl is also imperceptible, since it can hide in the darkness, and since its specialized fringed feathers allow its nearly soundless flight before striking prey (Angell, 1974: 19).

Tezcatlipoca means "Smoking Mirror" in Nahuatl, and when this god appears in the *Codex Borgia*, he is represented with an obsidian mirror pectoral, and obsidian mirrors in his head and at his foot. Although they are dark, such mirrors have glassy surfaces and can reflect light very well; the same can be said of the black eyes of owls, which can easily reflect the beam of a flashlight or the light of a fire. Sahagún's description of the owls' eyes as "spindle whorls; shiny", recognizes this attribute. Nocturnal animals such as the owl have large eyes, with a special layer of tissue lying behind the retina called the *tapetum lucidum*, which reflects any light entering the eye back over the retina (Sanders, 1988: 144). Not only does this layer allow the retina to gather as much light as possible, so as to see better in the dark, but it also reflects light back out of the eye, as a mirror, often making the owl's eye appear to glow in the dark (Sanders, 1990: 103).

#### VOLATILE VII: THE BUTTERFLY

##### *Representation and identification*

The depiction of the seventh volatile on page 71 of the *Codex Borgia* is highly stylized, though its symmetrical shape and antennae still identify it as a butterfly. The wings and body are unarticulate and painted white with red spots, and where other volatiles have *itztli* blades surrounding them, the butterfly has feathers attached to its wings.

It is interesting to note that Sahagún does not categorize the butterfly with birds, as the Mexica might have done. Rather, he lists it among other insects. Besides supplying a general description, he gives brief notes on eight varieties of butterfly, yet no variety of butterfly is described as having the red spots of the seventh volatile. The general description is nevertheless important to the butterfly's symbolism (1963, 11:49):

... It is fuzzy, like fat; winged. Its wings are twofold... It is a flyer, a constant flyer, a flutterer, a sucker of different flowers, and a sucker of liquid. It is fuzzy. It trembles, it beats its wings together, it constantly flies...

##### *Symbolic significance*

Much of the butterfly's symbolism has to do with flowers. Not only do butterflies land on flowers and drink their nectar, but the

Mexica conceived of them as "moving flowers". Evidence is given by Sahagún, who apparently groups the ornate varieties of butterflies under the heading *xochipapalotl*, or "flower butterfly" (1963: 11:95):

Some are large, some small. Many kinds of colors are on them, so that they are varicolored, much like flowers, of very intricate design, and truly sought after, truly wonderful. They are of intricate design, sought after, flower-like.

The butterfly appears in the iconography of the two flower deities, Xochipilli, the "Flower Prince", and Xochiquetzal, the goddess of love. Xochipilli, the Lord of the Day paired with the butterfly (Seler, 1963, 2:242), is consistently depicted with a butterfly design painted around his mouth. Throughout the *Codex Borgia*, but most clearly on page 9, stylized butterflies are sucking nectar from the flowers in Xochiquetzal's headdress (see fig. 3a). Her lunar nose ornament, too, is modified to make it butterfly-like.

The butterfly symbol and the *ollin* day-sign symbol are very much alike. This *ollin* symbol, which is the visual representation of the concept of motion, is pictured in two different ways in the *Codex Borgia* (see figs. 3b and 3c). One example of the *ollin* symbol which bears remarkable resemblance to the butterfly symbol. The similarities are obvious in the *Codex Magliabecchiano* (1903). The "mantle of the butterfly" on page 10 shows a stylized butterfly with four squarish wings and a large eye in the middle of its body (see fig. 3d). The *ollin* day-sign on page 13 also has four squarish appendages and an identical eye in the center (see fig. 3e). Furthermore, the two bulbs on either side of the *ollin* symbol, the triangular point on top, and the pendant on the bottom are all repeated in the butterfly symbol on page 9 of the *Borgia*.

Why should the butterfly and the *ollin* symbols appear so similar? Michael Coe (personal communication) suggests that since earlier *ollin* and butterfly symbols were quite unlike each other, their later similarity is a product of convergent evolution. That is, at some point the Mexica must have mentally linked the two and then began drawing their symbols more and more alike. There is good reason for the butterfly and *ollin* to be linked ideologically. The butterfly exemplifies *ollin*, pulsating, undulant movement. As Sahagún writes, it is a "constant flier", which "trembles" and "beats its wings together". Like the hummingbird, it sucks the "blood" of flowers for sustenance to fly, just as the sun sucks the blood of sacrificed humans in order sustain its *ollin*, its daily movement across the heavens.

The butterfly is associated with several important deities besides Xochipilli and Xochiquetzal. Seler notes that the Lord of the Day paired with the butterfly can also be Centeotl, the "Maize God" (1963: 242), and Nicholson lists the Lord of the Day as Tonacatecuhtli, whose name means "The Lord of Our Flesh", which is a poetic reference to maize (1971: Table 2). As a pollinator, the butterfly may have been highly important in the success of corn crops, which were the staple of Mexica society.

By way of its name, the butterfly is connected to Itzpapalotl, or the "Obsidian Butterfly". This macabre and poorly understood deity has clawed hands and feet and a skull for a head. Nicholson classifies Itzpapalotl as part of the Teteo innan complex, a group of female deities (1971: 420-421). It is possible that Itzpapalotl is the same voracious earth monster, Tlaltecuhtli, that emerges from the butterfly-inspired *ollin* symbol in the center of the great Calendar Stone, clutching hearts in its fists (see fig. 4a). Reliefs of the earth monster are characteristically carved on the underside of many monuments, since that side faces the earth (Townsend, 1979). Analogously, butterflies are sometimes painted on the bottom of ceramic bowls (Franco, 1959). One stone relief carving clearly shows Itzpapalotl, inverted like the butterflies in Xochiquetzal's headdress, grasping a heart in each hand, just as the earth monster of the Calendar Stone (see fig. 4b). Seler comments that Itzpapalotl is the Chichimec goddess of the earth (*Codex Borgia*, 1963: 11), which would support the connection between Itzpapalotl and the earth monster. Furthermore, Sahagún offers literary support in the Song of Teteo innan (1981, 2:226):

The goddess on the barrel cactus  
Is our mother  
The obsidian butterfly [itzpapalotl].

Let us find her  
In the ninefold steppes  
She'll be feeding on deer hearts  
She our mother  
She the goddess of the earth [tlaltecuhtli].

This passage basically equates the deities Itzpapalotl and Tlaltecuhtli. This may simply mean that Itzpapalotl is one of many earth goddesses, or perhaps that she is an aspect of a single Tlaltecuhtli.

The butterfly's strong connection to Xochipilli and Centeotl, both young gods of vegetation, also links it to Xipe Totec, "Our Lord the

Flayed One". This god was highly symbolic of spring, and during his feast, warriors would impersonate him and wear the flayed skins of human sacrifices, which "signified that when spring arrives, the earth must cover itself with a new coat of vegetation" (Caso, 1953: 51). These Xipe impersonators were honored with garlands of flowers (Sahagún, 1963, 1:40). The priests wore flayed skins for weeks, while they rotted, and the eventual removal was also symbolic of renewal. This is like the metamorphosis of a butterfly, which encases itself in a skin-like chrysalis, to be reborn weeks later, in beautiful colors like the flowers of spring.

#### VOLATILE VIII: THE EAGLE

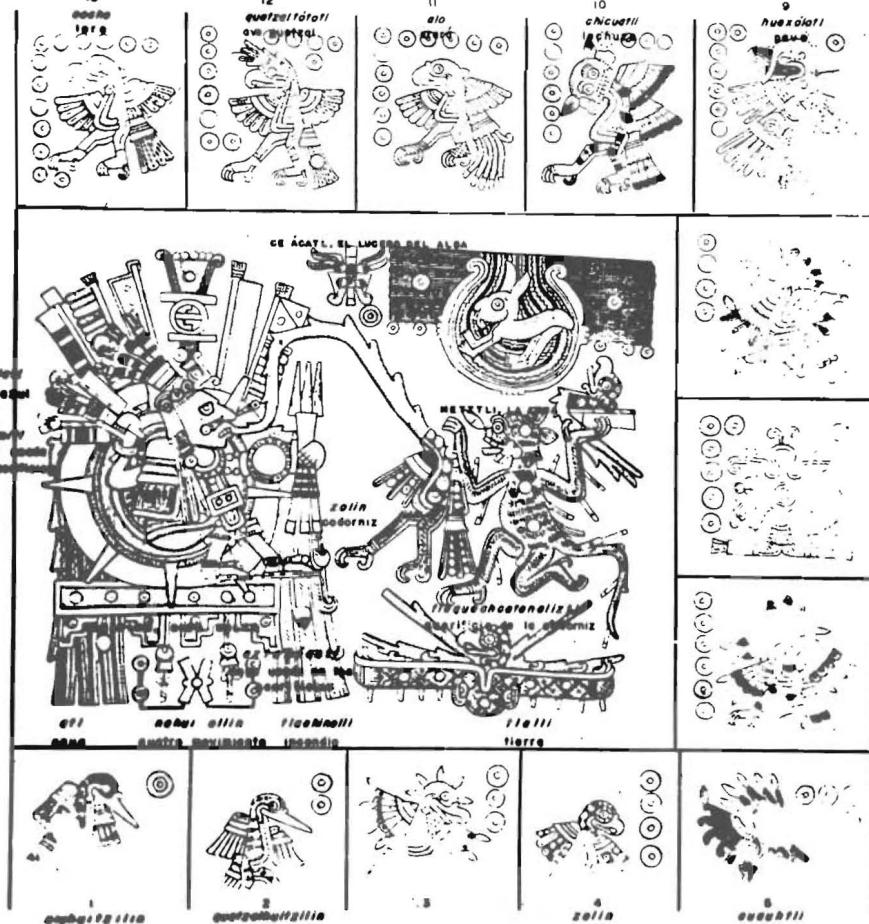
##### *Representation and identification*

The eagle is by far the most frequently illustrated bird in the *Codex Borgia*. Whether only its head is depicted or it appears in full figure, the conventions of its representation are consistent. Its raptorial beak and its legs are yellow. Its plumage is painted in a pattern which Seler eloquently describes as "chestnut and white transverse stripes" (1963, 2:242), although the overall effect produced is a mottled gray. It has the same crested head feathers as the fifth volatile. The *itztli* blades which surround the eagle on page 71 appear only in full-figure representations; the head shown by itself never includes them.

Other codices in the *Borgia* Group, such as the *Fejervary-Mayer* and *Vaticanus B* contain very similar representations of the eagle, with crested head and mottled plumage. Mixtec sources, too, show the same conventions. The eagle in the *Codex Borbonicus* is inconsistently depicted, but recognizably the same bird. The *Codex Tudela* (n. d.: 98), on the other hand, shows for the eighth volatile a raptorial bird without a crest and with even greenish plumage, and the gloss above it reads "*tlotli*", which is Nahuatl for "falcon" (Martín del Campo, 1940: 402). In this case, the *Codex Tudela* depicts a bird completely different from the bird in the *Codex Borgia*, not simply a different representation of the same bird. The eighth volatile in the *Borgia* must be an eagle; the only question, however, is what kind of eagle it is.

Many scholars believe the Mexican day-signs to be derived from the Maya calendar. The monkey, the jaguar, and the King Vulture, three of the twenty day-sign symbols, are certainly indigenous to the Maya tropics, not found naturally in the Central Highlands of Mexico.

**84. EL SOL, LA LUNA, EL LUCERO DEL ALBA Y LOS TRECE PÁJAROS  
(LAS HORAS DEL DÍA)**



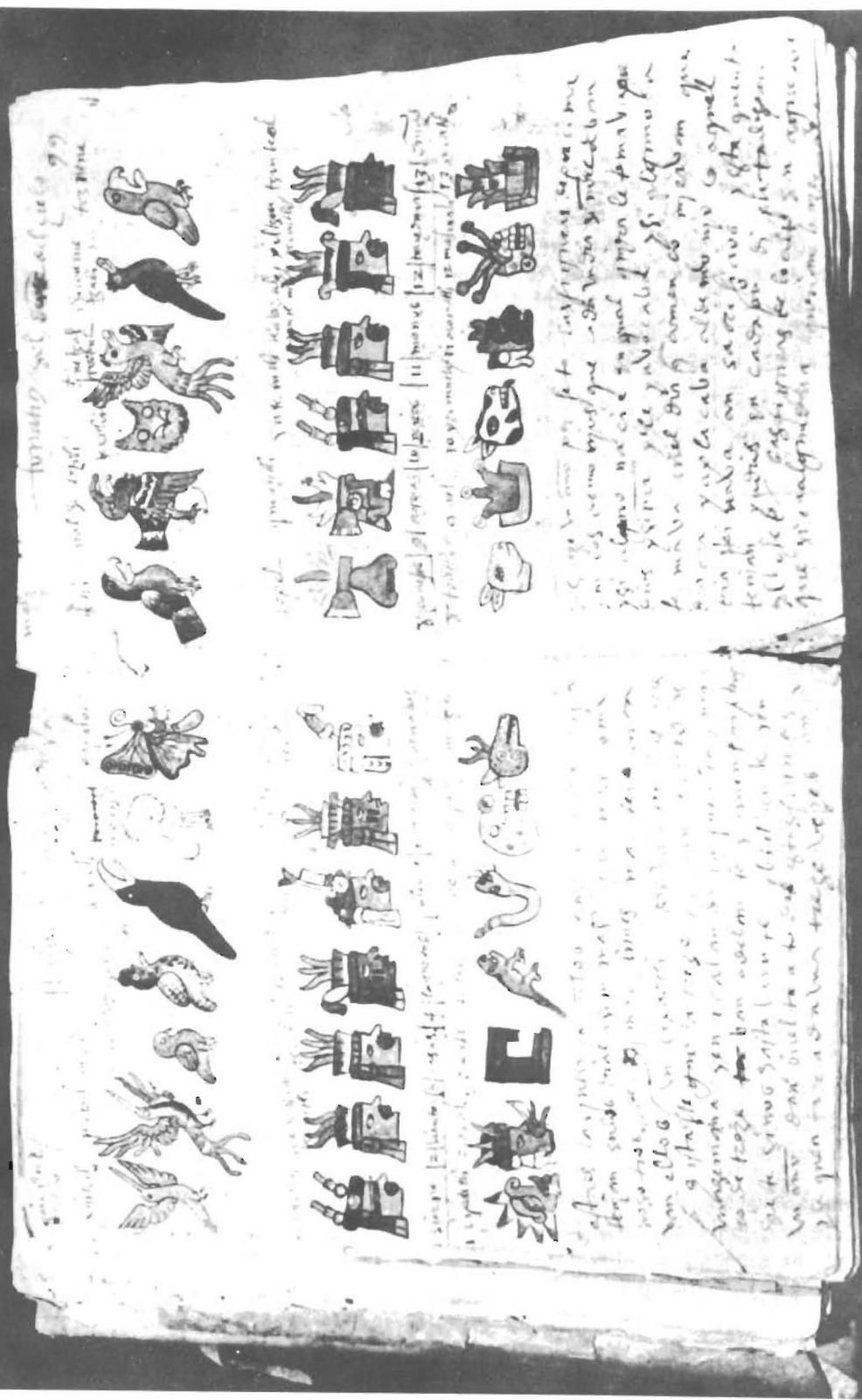


Figure 2: the 13 volatiles. Codex Tudela. After Nicholson (1971)



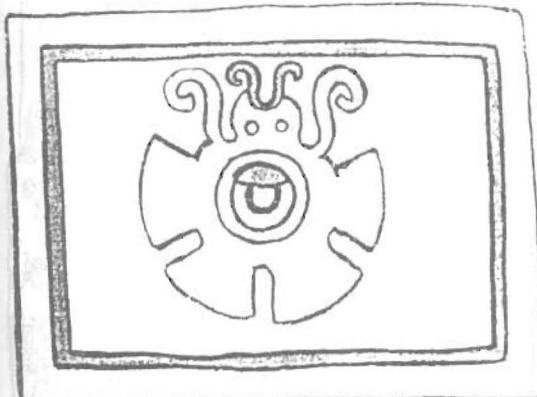
Fig. 3a: Xochiquetzal with butterflies Codex  
Borgia p. 9



Fig. 3b: *ollin* symbol Codex  
Borgia

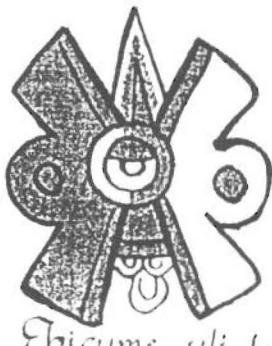


Fig. 3c: *ollin* symbol Codex  
Borgia



manta demay posa

Fig. 3d: Butterfly mantle Codex  
Magliabecchiano p. 10



Chicume uli lc

Fig. 3e: *ollin* day-sign Codex  
Magliabecchiano p. 13

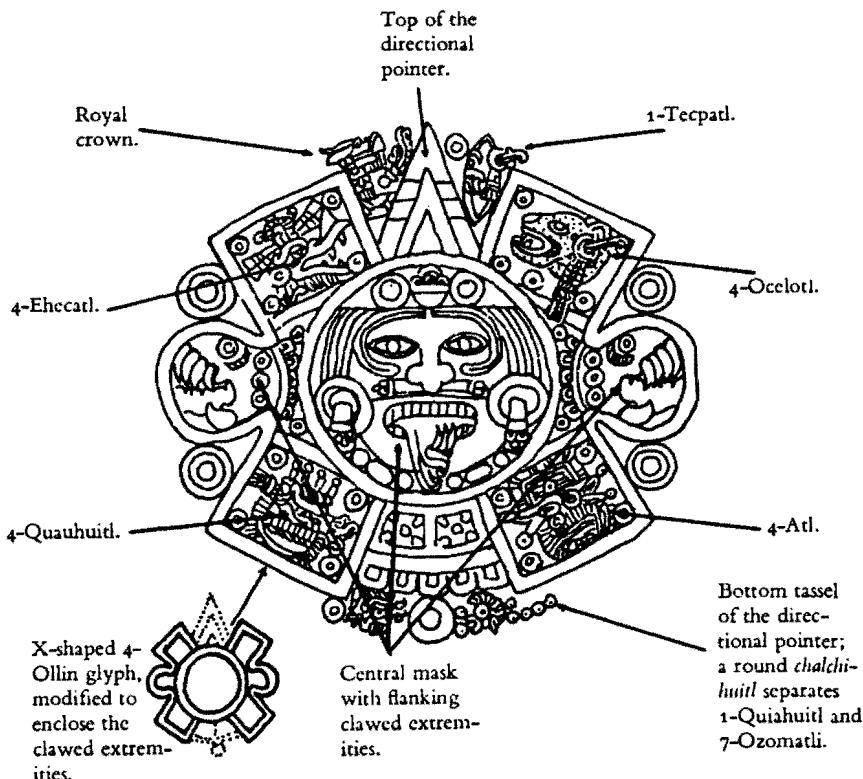


Fig. 4a: The earth monster (Calender Stone)  
after Townsend (1979)

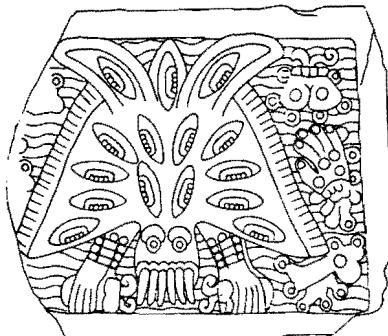


Fig. 4b: Itzpapalotl after Beutelspacher (1989)

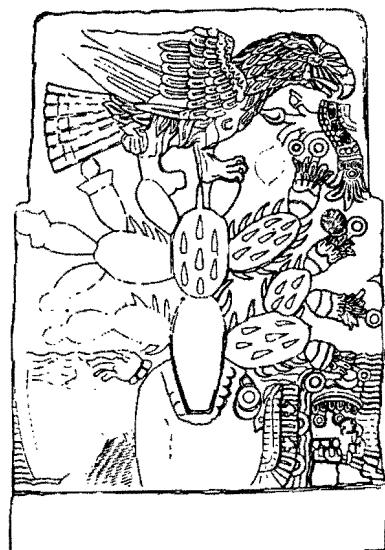


Fig. 4c: the Teocalli after Townsend (1979)

It is possible, then, that the eagle, which is both the fifteenth day-sign and the eighth volatile, is the Harpy Eagle from the rain forests of Guatemala and Chiapas. Seler states that the erect crest shown in the codices "suggests the Harpy Eagle... on which the elongated feathers at back of head forming a long, wide erect crest are very conspicuous" (1939: 44). In spite of this, the Harpy Eagle is probably not the eagle of the *Codex Borgia*. Its beak is black, not yellow, and its plumage is not mottled; the upper chest, wings, and tail feathers are a uniform dark gray, and the lower chest is white (Burton, 1983: 57). These marks are quite inconsistent with the *Borgia* depiction.

Seler also suggests that the mottled pattern might indicate, if not the Harpy Eagle, a member of the genus *Spizaetus* (1939: 44), possibly an immature specimen of *Spizaetus tyrannus*, the crested Black Hawk-eagle. As mentioned in the discussion of the fifth volatile, the adult Black Hawk-eagle has very dark plumage, but the immature form has streaked brown and white plumage, which is much like the eighth volatile's "chestnut and white" pattern in the *Codex Borgia*. If this is the correct bird, the fifth and eighth volatiles could simply be the younger and older versions of the same bird. All the same, the Black Hawk-eagle is a rain-forest dweller which seldom ventures into the highlands (Peterson and Chalif, 1973: 36). The great significance that the Mexica placed on the eagle seems to point instead to a more common species, one indigenous to the Valley of Mexico.

As with the third and fifth volatiles, the *itztli* blades surrounding the eagle may have been a mnemonic clue to its name. Perhaps for this reason, Seler labels the eighth volatile *itzcuauhtli*, literally "obsidian eagle" (1963, 2:242). Sahagún's account of this bird is quite useful (1963, 11:41):

It is large... The bill is yellow; its legs are yellow. It is called *itzcuauhtli* because the feathers of its breast, of its back are very beautiful; they glisten as if blotched with gold... Its wings, its tail are blotched with white... they are somewhat golden like the feathers of a falcon. And it is called *itzcuauhtli* because it is a great bird of prey. It prays on, it slays the deer, the wild beasts.

Martín del Campo uses this description to identify the *itzcuauhtli* as *Aquila chrysaëtos*, the Golden Eagle (1940: 401). It makes sense that the Golden Eagle would be the eighth volatile, since it was indigenous to the Central Highlands of Mexico, and even today it is not considered rare in that region (Peterson and Chalif, 1973: 35). The general term *cuauhtli* (see above) was identified by Sahagún himself

as the Golden Eagle, as well. It is possible, then, that both *cuauhltli* and *itzcuauhtli* are names for this species.

The Golden Eagle does not have a crest, nor is its plumage mottled gray like that of the eagle in the *Codex Borgia*. However, the less conventionalized, more naturalistic representations of the eagle in the post-Conquest sources, such as the *Codex Borbonicus* (1899: 11), the *Codex Magliabecchiano* (1903: 8), and the *Codex Mendoza* (n. d.) clearly display an eagle with brown plumage and yellow beak and legs, unmistakably the Golden Eagle. Possibly the most authoritative depiction of the eagle, although unfortunately without color, is the image carved on the back of the Teocalli of Sacred Warfare, which shows the symbol of Mexico-Tenochtitlan (see fig. 4c). Not only is the eagle crestless, but it also perches atop a cactus, identifying it as a bird native to the arid highlands.

The troubling conflict between the depiction of the eagle in the *Borgia* Group and depictions from other sources leads to the following hypothesis: The codex prototypes of the *Borgia* Group came from a southern region where the Black Hawk-eagle is indigenous. When new codices were made, the depiction of the immature Black Hawk-eagle was copied faithfully and passed on. These new codices made their way into the Central Mexican Highlands, duplicated by Mixtec and Aztec copyists, who continued to follow the traditional depiction of the Black Hawk-eagle as a model, even though that eagle did not live in the highlands. It was simply understood that this conventionalized image represented “the eagle”—i. e., the eagle with which they were familiar, the Golden Eagle.

### *Symbolic significance*

The importance of the eagle in religious symbolism cannot be emphasized enough. To the Mexica, it was the greatest and most powerful creature of the sky, and it could “kill whatever kind of bird flies in the air” (Sahagún, 1963, 11:41). The eagle, then, represented supremacy, and its predatory nature also gave in the connotations of war and sacrifice.

The eagle’s supremacy in the air was matched only by the jaguar’s supremacy on land, and the two are often paired. In the *Codex Borbonicus* (1899: 11), for example, the eagle and the jaguar are represented as warriors, with rope on their backs for tying the limbs of captured enemies. They are shown together in the *Codex Borgia*,

as well, with sacrificial blood flowing from their decapitated bodies (1963: 50). In addition, the throne of the Aztec emperor was made of an eagle-skin mat and a jaguar-pelt backrest (Sahagún, 1981, 2: 123). The eagle and jaguar are symbols of power, but in a more specific sense, these two animals signify the two warrior orders of the Aztec state that provided captives for sacrifice to the sun god. The Jaguar Order was loyal to Tezcatlipoca, the god most associated with night, whereas the Eagle Order affiliated itself with Huitzilopochitl, who was a solar deity (Soustelle, 1964: 43). The eagle is depicted in the *Codex Borgia* in two places (1963: 2, 50) with a blue-tipped beak. According to Seler, blue nose ornaments can be “a familiar badge of the spirit of the dead warrior” (1939: 45), which fits in well with the eagle as a symbol of warriors.

The eagle and the jaguar also appear in Sahagún’s story of the creation of the sun and the moon, after Nanauatzin and Tecuciztecatl throw themselves on the blazing pyre and become the sun and the moon, the eagle and the jaguar also leap into the flames (Sahagún, 1953, 7:6). This can be interpreted as a symbolic repetition, where the eagle represents the sun, and the jaguar symbolizes the moon.

The eagle’s affiliation with the sun is supported by the light imagery in Sahagún’s descriptions. The feathers, “blotched with gold”, and the yellow legs and bill liken the Golden Eagle to the brilliant golden disk of the sun, which is painted bright yellow in the *Codex Borgia*. The rising sun was called *cuauhtehuanitl*, or the “ascending eagle”, while the setting sun was *cuauhtemoc*, the “descending eagle” (Caso, 1958: 33).

The eagle appears in an important motif in the *Codices Fejervary-Mayer* (n. d.: 42), *Vaticanus B* (1896: 27), and *Borgia* (1963: 52). In this motif, an eagle and a snake have a rabbit or a lizard in their jaws, and they appear to be fighting over it. Seler proposes that the rabbit (or the lizard) symbolizes the moon, and the snake is a “celestial serpent” (1963, 1:57). Since the eagle is the avatar of the sun, this motif probably represents some sort of astronomical occurrence, such as sunrise and the fading of the moon’s brightness.

The eagle, with its solar connotations, is affiliated with the East, the direction of the rising sun (Nicholson, 1971: 405). As the symbol of the fifteenth day-sign, the eagle is also associated with Xipe Totec (Seler, 1939: 45), who is the Tezcatlipoca of the East. Nevertheless, the eagle’s chief directional orientation is the North, and it appears in the *Codices Fejervary-Mayer* (n. d.: 1), *Vaticanus B* (1896: 17), and *Borgia* (1963: 50), sitting on top of the Tree of the North. This

is the same, famous image as is shown on the Teocalli of Sacred Warfare, the symbol of Mexico-Tenochtitlan

### VOLATILE IX: THE TURKEY

#### *Representation and identification*

Because of the conspicuous wattle above its beak, it is easy to identify the ninth volatile as a turkey, although determining which variety of turkey is more complex. Its depiction on page 71 of the *Codex Borgia* is so small, and it is more helpful to work from the large, highly detailed version on page 64. In this picture, the turkey's head is painted red, with blue circles, and the scalloped outline of the head suggests featherless skin. A long wattle with a blue tassel hangs in front of the beak, which is black except for a white tip. The wings appear to be painted a mottled pattern of bluish gray and white. It wears loose medallions on its plumage and a necklace of medallions around its neck, and it has the stylized chest "beard" of a turkey. This depiction is inconsistent with those of the *Codex Borbonicus* (1899: 14, 15) and the *Codex Tudela* (n. d.: 98), in which the ninth volatile has a blue head with red spots and green body feathers.

Seler labels this bird *huexolotl* (1963, 2:243), the male turkey (Sahagún, 1963, 11:53), and the gloss above the *Tudela* depiction reads "chalchi totoli", a misspelling of *chalchiuhtotolin*, which means "jade turkey" (n. d.: 98). Although no entry appears for either of these birds *per se*, Sahagún writes a very long entry for the *totolin*, a general term for turkey (1963, 7:53):

It is a dweller in one's home, which can be raised in one's home, which lives near and by one. The feathers are thick, the tail rounded. It has wings; it is heavy, not a flyer. It is edible. It leads the meats; it is the master. It is fat, savory... Some turkeys are smoky, some quite black, some like crow feathers, glistening, some white, some ashen, ash-colored, some tawny, some smoky... The stalky neck has a necklace, a neck-coral. The head is blue; it is dewlapped; it has a dewlap. The turkey hen is of average size, of medium size, low, low-backed. She has a necklace; she is coral-headed, with a coral[-colored] head.

Martín del Campo identifies this bird as *Meleagris gallopavo*, the Common Turkey (1940: 408), which has the dewlap and "necklace" which Sahagún mentions. This is the species which the *Borgia* representation illustrates, as well. The other two codices probably show

instead the Ocellated Turkey, *Agriocharis ocellata*, whose bright blue head and iridescent green plumage is unmistakable in the *Codex Tudela*. This species, which today lives in the Yucatan Peninsula, has red warts on its head, only a small wattle above the beak, and lacks the dewlap or chest "beard" of the Common Turkey (Peterson and Chalif, 1973: 48). It appears, then, that the codices present two individual varieties of turkey, but in the same symbolic context.

### *Symbolic significance*

The term *chalchiuhtotolin*, or "jade turkey", is a known epithet of Tezcatlipoca's (Nicholson, 1971: Table 3), and the codices reflect this symbolism. On page 10 of the *Codex Borgia*, the turkey appears as patron of the eighteenth day-sign, Tecpatl, "Flint-knife". This Tecpatl sign has an eye and a mouth, which designate it as a symbol of Tezcatlipoca. The *Codex Borbonicus* (1899: 17) actually shows Tezcatlipoca in the guise of a turkey. His head is coming out of the bird's beak, and the smoking mirror above his ear is undeniably his insignia. Furthermore, the turkey is shown in the *Codex Vaticanus B* (1896: 65) with smoke emerging from its head, again indicating Tezcatlipoca. It is interesting to note that the domestic *totolin* is described by Sahagún as living "near and by one", since another of Tezcatlipoca's appellatives is "Lord of the Near, of the Nigh" (Sahagún, 1969, 6:1). Although these phrases are not similar in the original Nahuatl, the idea of proximity is still conveyed, tying the bird and the god together.

The medallions which the turkey wears in the *Codex Borgia* appear to be stylized quincunx signs, indicating preciousness, especially precious stone or jade. This reinforces the idea that this is a *jade* turkey. Besides indicating jade, *chalchiuhuitl* can also refer to water, since it is blue-green. The *chalchiuhtotolin* is patron of the trecena 1 Atl, or "One Water", for that reason (*Codex Borgia*, 1963: 64). The turkey's plumage is even painted like the depiction of water, with black and blue-gray stripes.

In several ways, the turkey is connected to Quetzalcoatl, too. The *Codex Fejervary-Mayer* shows a turkey sitting across from Quetzalcoatl, who is holding a staff with the Ehecatl mask attached to it (n. d.: 6). Quetzalcoatl is paired with the turkey as ninth Lord of the Day in the *Codex Borbonicus*, as well (Nicholson, 1971: Table 2). As the ninth volatile, the Turkey even presides over the day 9 Ehecatl,

or "Nine Wind", which is the name-day of Ehecatl, the wind god aspect of Quetzalcoatl.

Because of this affiliation between the turkey and Quetzalcoatl, there is a possibility that the head of the turkey is the model for the Ehecatl mask, described by Caso as "a red mask in the form of a bird's beak, which in some representations is also set with the fangs of a serpent" (1958: 22). The beak of the mask is straight and pointed, probably out of convention. There is also an appendage above the beak, sometimes drawn with a scalloped outline, as if it were rubbery or flexible, which possibly represents the fleshy wattle of a turkey. There is no way to prove this point, however, and it can only be offered as a hypothesis.

## VOLATILES XI, XII AND XIII: THE TROPICAL BIRDS

### *Representation and Identification*

The last three volatiles are grouped together here because they are all exotic from the rain forests of Guatemala and much of the symbolism linked to each bird is common to all. The artist of the *Codex Tudela* (n. d.: 98) painted these three birds in bright colors: the eleventh volatile is green, the twelfth is red, and the last is yellow. Above their respective pictures are the glossed Nahuatl words "quetzal tototl", "chiconcuetzali" and "toznene". The *Codex Borgia* and the *Codex Borbonicus*, on the other hand, depict these birds in a different order, with the red bird as the eleventh volatile, the green bird as the twelfth, and the yellow as the thirteenth. Seler identifies them respectively as the *alo*, the *quetzaltototl* and the *cocho*.

A description of the *alo* appears in Sahagún's work (1963, 11:23):

#### [*Alo*]

It lives especially in [the province of] Cuextlan, in crags and in the dense forest. It is tamable. Yellow, curved is its bill; rough are its feet, with callosities... Flaming red are its eyes; yellow are its breast [and] belly.

Its back is dark; its wing [feathers] are ruddy, reddish, a well-textured even color... The wing coverts and tail coverts are blue, becoming ruddy, reddish, bright reddish, orange.

Cuextlan, according to Sahagún is the Gulf Coast homeland of the Huaxteca (1961, 10:185). Martín del Campo identifies the *alo*, on the basis of its plumage, as *Ara macao*, the Scarlet Macaw (1940:

390). The name for this bird in the *Codex Tudela* was *chiconcuetzali*, which literally means "bird of seven colors" (Tudela, 1980: 168), referring to the Scarlet Macaw's very bright red, yellow and blue plumage. The artist of the *Codex Borgia* not only pictures the *alo* with these colors, but he also draws its rough feet with crosshatching to show scales; he paints its beak white, as it appears in nature; and he depicts its eye with a sectioned ring around it, to represent the wrinkled skin that Scarlet Macaws possess around their eyes (Peterson and Chalif, 1973: Pl. 13). This depiction of the eye is analogous to the Maya representations, which show the macaw's eye with a ring of circles. Not only is this glyph the diagnostic logograph of the macaw, *mo'ō* in Yucatec Mayan, but also the phonetic syllable *mo'*.

The *quetzaltotol* appears first among Sahagún's bird descriptions. This entry is long and preoccupied with the many different types of feathers this precious bird has (1963, 11:19).

[*Quetzaltotol*]

Its bill is pointed, yellow; its legs yellow. It has a crest, wings, a tail... [The feathers] on its tail are green, herb green, very green, fresh green, turquoise-colored. They are like wide reeds... This bird is crested; of quetzal spines, of quetzal thread feathers is its crest, very resplendent, very glistening... About its throat, and its breast [the feathers], are reddish — well colored, even colored, well textured, chili-red... The breeding place of these birds is [the province of] Tecolotlan.

Tecolotlan, meaning "Place of the Horned Owl", is not mentioned again by Sahagún, but it must be a region of the tropics, such as the cloud forests of Guatemala, where the quetzal bird lives today. The *quetzaltotol* is identified by Martín del Campo as *Pharomachrus mocinno*, the Resplendent Tropic, commonly called the quetzal bird (1940: 388). The codices depict the quetzal bird with its crest and long tail feathers, although in actuality, its tail feathers are twice the length of its body (Peterson and Chalif, 1973: Pl. 21). The *Codex Borgia* does not show the quetzal bird as being the vivid green it should be, probably because the hues have faded over time. The red breast, although plain to see in the *Codex Tudela*, does not really appear in the *Codex Borgia*, either.

The *cocho*, too, is described by Sahagún (1963, 11:23):

[*Cocco*]

It resembles the [*toznene*]. It has a yellow, curved bill; it is crested... Its feathers are dark green; its coverts are dark red [and] dark yellow... It is a singer, a constant singer, a talker, a speaker, a mimic...

Martín del Campo states that this bird is *Amazona albifrons*, the White-fronted Parrot. This parrot, though, has no yellow plumage whatsoever, and so could not possibly be the yellow bird which is pictured in the codices. Since the description of the *cocho* and the gloss of the *Codex Tudela* both indicate the *toznene*, it should be worthwhile to examine Sahagún's description of that bird (1963, 11:22):

[*Toznene*]

It has a yellow, curved bill, like that of the [*cocho*]; the head is crested. Its breeding place is especially [the province of] Cuextlan. These are its chick feathers — herb-green, dark, dark green on its back, and about its neck, and its tail, and its wings. And those at the tip of its wing-bend are green [and] yellow; they cover its flight feathers. And on its breast, on its belly, its feathers are yellow, dark yellow... And its tail and its wings are ruddy.

The *toznene*, according to Martín del Campo, is *Amazona oratrix*, the Yellow-headed Parrot (1940: 290). This is the only parrot which has conspicuous yellow plumage, and so is the only viable candidate for the thirteenth volatile (Edwards, 1972: Pl. 5).

*Symbolic significance*

Since these birds are jungle dwellers, they were only known to the Mexica by way of long-distance trade. The *Codex Fejervary-Mayer* frequently depicts the quetzal bird on top of a backpack, carried by a person with a long staff, and the *Codex Borgia* has a similar representation (1963: 55). Both the backpack and the staff are symbols of the *pochteca*, the long-distance traders of the Aztec Empire, who would venture into the tropics and return to Tenochtitlan with, among other riches, quetzal birds and their feathers.

All three tropical birds appear in the codices as birds on the directional trees. The codices *Borgia* (1963: 49), *Vaticanus B* (1896: 17) and *Fejervary-Mayer* (n. d.: 1) depict the quetzal bird sitting on the Tree of the East (Seler, 1939: 37). This is consistent with the pairing of the quetzal bird with the twelfth Lord of the Day, Tlahuizcalpantecuhtli, god of the Morning Star, which rises in the East before dawn (Nicholson, 1971: Table 2). On the Tree of the South, the *Codex Borgia* depicts the Scarlet Macaw (1963: XI, 52), while the other two codices show the Yellow-headed Parrot. This apparent contradiction simply shows that the Mexica conceived both birds to be

in the same category, and that directional associations are not universal. The directions of South and East may have been chosen because a Mexica would have to travel in those directions in order to reach the lands in which these birds are found.

The brilliant coloring of these tropical birds is highly important to their symbolism. Seler notes that the Scarlet Macaw's "long, red feathers with blue tips are called by the Mexicans *cuezalin* [or] "flame" (1939: 34), and the Macaw was also the avatar of the old fire god, Xiuhtecuhtli (Seler, 1963: II, 243). Needless to say, this bird's coloring also represented blood; one depiction of the Macaw shows it with a sacrificed heart and a stream of blood (*Codex Borgia*, 1963: 6). The red breast of the otherwise vivid green quetzal bird could well symbolize the red rising sun in the turquoise sky, or equally the bloody chest of a sacrificed captive. The quetzal bird was certainly connected to sacrifice and is often depicted in the *Codex Borgia* descending to receive the extracted hearts in an eagle vessel. The tail feathers of the quetzal bird, as Sahagún notes, are "like wide reeds", "herb-green, very green, fresh green"; this plumage easily symbolizes vegetation. The yellow-headed parrot, whose otherwise green plumage has similar connotations, was most likely symbolic of the daytime sun.

### Conclusion

In this essay, the conflicts and inconsistencies among the sources on the thirteen volatiles have been presented and weighed. Some of them have been solved, but others might never be. The point of this synthesis of knowledge on what is apparently an esoteric and specific a topic, is that by the careful examination of a small part, the view of the whole becomes slightly more visible. That is, hopefully, the greater corpus of codices and the Aztec culture in general can be better understood.

The danger of the study of Aztec iconography is that much of the fundamental scholarship that has come before is relied upon too heavily. For example, Seler's brilliant but far-outdated commentary on the *Codex Borgia* has become dogma. So much work has been done in the century since its publication that a revision of his commentary can, and should, be done. For example, intensive ornithological research, the discovery of the *Codex Tudela*, and the fundamental translation of Sahagún's Nahuatl work, was not known to Seler. These sources and others must now be used, and compared to Seler's work

so that tomorrow's scholars can more easily understand the *Codex Borgia*, one of the greatest artifacts left by the Aztec civilization.

## BIBLIOGRAPHIE

BEUTELSPACHER, Carlos R.

- 1989 *Las mariposas entre los antiguos mexicanos*, México, Fondo de Cultura Económica, S. A.

BIERHORST, John

- 1985 *A Nahuatl-English Dictionary and Concordance to the Cantares Mexicanos*, Stanford, Stanford University Press.

BLAKE, E. R.

- 1953 *Birds of Mexico: A Guide for Field Identification*, Chicago, The University of Chicago Press.

BURTON, P.

- 1983 *Vanishing Eagles*, ill. T. Boyer, New York, Dodd, Mead and Co.

CASO, Alfonso

- 1958 *The Aztecs: People of the Sun*. Tr. Lowell Dunham, Norman, University of Oklahoma Press.

*Codex Borbonicus*

- 1899 Facsimile ed. with commentary by E. T. Hamy, Paris.

*Codex Borgia*

- 1963 Commentary by Eduard Seler, México, Fondo de Cultura Económica.

*Codex Boturini*

- 1944 *Tira de la Peregrinación*, México, D. F., Librería Anticuaria.

*Codex Fejervary-Mayer*

- n.d. Photographic ccpy [sic] of the original.

*Codex Magliabecchiano*

- 1903 *The Book of the Life of the Ancient Mexicans*, Berkeley, University of California.

*Codex Tudela*

- n.d. Photographic facsimile.

*Codex Vaticanus B*

- 1896 Edizione del Duca de Loubat.

- DAVIES, Nigel  
 1973 *The Aztecs: A History*, Norman, University of Oklahoma Press.
- DURÁN, fray Diego  
 1971 *Book of the Gods and Rites and The Ancient Calendar*. Trs. and eds. Fernando Horcasitas and Doris Heyden, Norman, University of Oklahoma Press.
- EDWARDS, E. P.  
 1972 *A Field Guide to the Birds of Mexico*, Sweet Briar, VA., the author.
- EVERETT, M.  
 1977 *A Natural History of Owls*, New York, Hamlyn.
- FRANCO C., José Luis  
 1959 "Representaciones de la mariposa en Mesoamérica", en *El México Antiguo*, vol. 9, México, Sociedad Alemana Mexicana.
- GIBSON, A. C. and P. S. Nobel  
 1968 *The Cactus Primer*, Cambridge, Harvard University Press.
- GLASS, J. B.  
 1975 "Survey of native Middle American pictorial Manuscripts", in *Handbook of Middle American Indians*, vol. 14, 3-80, Ed. Howard F. Cline, Austin, University of Texas Press.
- GLASS, J. B. and D. Robertson  
 1975 "A census of native Middle American pictorial Manuscripts", in *Handbook of Middle American Indians*, vol. 14, 80-310, Ed. Howard F. Cline, Austin, University of Texas Press.
- GRANT, K. A. and V. Grant  
 1968 *Hummingbirds and their Flowers*, New York, Columbia University Press.
- HEYDEN, Doris  
 1989 "The eagle, the cactus, the rock: the roots of México-Tenochtitlan's foundation myth and symbol", in BAR International Series, 484, Oxford, BAR.
- JOHNSGARD, P. A.  
 1983 *The Hummingbirds of North America*, Washington, D. C., Smithsonian Institution Press.
- KARTTUNEN, Frances  
 1983 *An Analytical Dictionary of Nahuatl*, Austin, University of Texas Press.

## MACAZAGA ORDOÑO, César

- 1982 *Diccionario de zoología náhuatl*, México, D. F., Editorial Innovación.

## MARTÍN DEL CAMPO, R.

- 1940 "Ensayo de interpretación del libro undécimo de la Historia General de las Cosas de Nueva España de fray Bernardino de Sahagún. II. Las Aves", en *Anales del Instituto do Biología*, vol. 11, México.

## MONTES DE OCA, R.

- 1963 *Hummingbirds and Orchids of Mexico*. Tr. N. P. Wright, México, D. F., Editorial Fournier.

## NICHOLSON, Henry B.

- 1971 "Religion in Pre-Hispanic Central Mexico". In *Handbook of Middle American Indians*, vol. 10, 395-446, Eds. G. F. Ekholm and Ignacio Bernal, Austin, University of Texas Press.

## PETERSON, R. T. and E. L. Chalif

- 1973 *A Field Guide to Mexican Birds; Field Marks of All Species Found in Mexico, Guatemala, Belize, El Salvador*. Boston, Houghton Mifflin.

## SAHAGÚN, fray Bernardino de

- 1953-1982 *General History of the Things in New Spain*. In twelve volumes, trs. Arthur J. O. Anderson and Charles E. Dibble, Santa Fe, The School of American Research and the University of Utah.

## SELER, Eduard

- 1939 "The Animal Pictures of the Mexican and the Maya Manuscripts. In *Gesammelte Abhandlungen*, English Translation. Eds. J. E. S. Thompson and Francis B. Richardson, Cambridge, M. A., Carnegie Institution.
- 1963 Comentarios al Códice Borgia, Spanish tr., Mariana Frenk, México, Fondo de Cultura Económica.

## SKUTCH, A.

- 1973 *The Life of the Hummingbird*, New York, Crown Publishers, Inc.

## SOUSTELLE, Jaques

- 1964 *The Daily Life of the Aztecs on the Eve of the Spanish Conquest*. Tr. Patrick O'Brian, Bungay, Great Britain, Penguin Books, Ltd.

TOWNSEND, R. F.

- 1979 "State and Cosmos in the Art of Tenochtitlan". In *Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology*, Number Twenty, Washington, D. C., Dumbarton Oaks.

TYRRELL, E. Q.

- 1985 *Hummingbirds, their Life and Behavior: A Photographic Study of the North American Species*, New York, Crown Publishing.



## ARQUEOLOGÍA URBANA EN EL CENTRO DE LA CIUDAD DE MÉXICO

EDUARDO MATOS MOTEZUMA

Con el nombre de Programa de Arqueología Urbana (PAU), iniciamos a mediados de 1991 una investigación que tiene como objetivo fundamental el analizar el proceso de desarrollo de un área específica a través de siete siglos de ocupación constante. Nos referimos al espacio que ocupó el recinto o plaza principal de la ciudad mexica de Tenochtitlan, la que según investigadores como Ignacio Marquina tenía aproximadamente 500 metros por lado y comprendía el perímetro de lo que son hoy las calles de Moneda por su lado sur; Correo Mayor y El Carmen por el este; al norte limitaría con San Ildefonso y González Obregón y al poniente con Brasil y Monte de Piedad, antigua calle del Empedradillo. Actualmente sabemos que por el lado este el recinto no se extendía hasta las calles antes señaladas, ya que con nuestras excavaciones del Templo Mayor hemos podido precisar que el límite del recinto ceremonial tenochca corría por ese lado a lo largo de la calle de Licenciado Verdad, más bien por debajo de la fachada principal de Santa Teresa la Antigua, de allí el desplome que este edificio tiene al asentarse en parte sobre la plataforma prehispánica. Aunque lo anterior deberá confirmarse con mayor precisión, en principio hemos tomado como punto de partida el perímetro antes señalado.

En relación a lo anterior, tenemos entonces que nuestra área de estudio cubre siete manzanas o bloques actuales del corazón de la Ciudad de México. Esto constituye el espacio a investigar. En cuanto al tiempo, consideramos que nuestra investigación cubrirá 700 años de ocupación constante de dicho espacio, de los cuales 200 corresponden a la presencia prehispánica mexica (1325-1521); alrededor de 300 años de Colonia además del siglo XIX y lo que va del XX. De esta manera, las dos categorías fundamentales de la arqueología —tiempo y espacio— se conjugan para ver el proceso de desarrollo cultural a lo largo de siete siglos en los que el espacio mencionado fue cambiando sus características. Así, durante la presencia mexica,

éste tuvo un carácter esencialmente sagrado. Fue el asiento que albergó a los 78 edificios de que nos habla Sahagún en su *Historia de las cosas de la Nueva España*,<sup>1</sup> es decir, el espacio sagrado por excelencia, tal como lo ha definido León-Portilla recientemente.<sup>2</sup> El centro lo ocupaba el Templo Mayor, corazón y ombligo del universo mexica. Por él se ascendía a los niveles celestes o cielos y se bajaba al inframundo. De él partían los cuatro rumbos del universo y se constituía en el centro de centros, el lugar de mayor sacralidad en donde convergían todos los puntos de su cosmovisión. A esto se une la disposición de los otros edificios que correspondían en buena medida a esa concepción universal.<sup>3</sup>

Al momento de la conquista española, no dudamos que los conquistadores, a través de sus informantes indígenas, conocieron este carácter de sacralidad y lo que simbolizaba el Templo Mayor y los otros edificios del recinto ceremonial. La reacción no se hizo esperar y trajo como consecuencia la destrucción violenta de todos ellos. Se logró así borrar por varios siglos lo que había sido este espacio sagrado. El conquistador lo convierte en espacio profano y construye las primeras casas coloniales. Sólo la esquina suroeste va a conservar su carácter de sagrado al asentarse en ella la catedral cristiana.

Al paso del tiempo lo que fueron solariegas mansiones se convirtieron en nuevas casas de gente pudiente que habitaron el centro de la ciudad. El siglo XIX fue testigo de ello. Sin embargo, en la primera mitad del siglo XX este espacio empezó a cambiar radicalmente. La ciudad se extendió de manera notoria especialmente hacia el poniente, en donde surgieron colonias como la Roma, Condesa, Cuauhtémoc, Polanco, las Lomas... y nuestro espacio se transformó en un área de pequeños comercios, hoteles de poca monta —o mucha— y las casonas del siglo pasado y de principios del XX se convirtieron en vecindades. Actualmente, la presencia de un comercio callejero ha invadido de manera impresionante el antes orgulloso espacio sagrado del pueblo mexica.

El Programa de Arqueología Urbana pretende, por lo tanto, el estudio de las transformaciones ocurridas en este espacio; porqué y cómo se desarrolló; los cambios cualitativos y cuantitativos de cada

<sup>1</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *Historia de las cosas de la Nueva España*, Ed. Porrúa, México, 1956 (cuatro tomos).

<sup>2</sup> Miguel León-Portilla, *Méjico-Tenochtitlan: su espacio y tiempo sagrado*, INAH, México, 1978.

<sup>3</sup> Eduardo Matos Moctezuma, *Vida y muerte en el Templo Mayor*, Ed. Océano, México, 1986. Ver la nota que salió en *Tinta negra y roja*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, número 13, México, 1991.

etapa y cómo devino en lo que ahora es. Para ello acudiremos al dato arqueológico, al estudio de archivos, leyendas y tradiciones. Se están preparando planos con la ubicación de los objetos y arquitectura correspondientes a la etapa prehispánica que se han localizado a lo largo de varios siglos en el lugar. Lo mismo se está haciendo con los siglos que corresponden a la Colonia, con la ubicación de las casas y monumentos que aún se encuentran dentro de nuestro perímetro, para lo cual será de gran ayuda el catálogo de monumentos preparado por la Dirección de Monumentos Históricos del INAH. Se están recopilando los mapas y planos que se conocen desde la etapa prehispánica hasta nuestros días, sin olvidar la fotografía aérea que nos permita saber, ya en este siglo, de algunos de los cambios trascendentales que han ocurrido en nuestro universo de estudio. A todo lo anterior se une el análisis actual de las características del espacio, en donde la fotografía y aun la videograbación serán empleadas como auxiliares para la toma de fachadas, ambientes, etcétera. Esto será acompañado de un recorrido en el que se va a detectar el uso del suelo y otros aspectos de actualidad. De aquí se van a derivar varios aspectos interesantes de la investigación, como el que provisionalmente hemos denominado "arqueología futurista", es decir, especular qué es lo que se va a preservar de aquí a quinientos o mil años más adelante, en el caso de que hubiera un cataclismo el día de hoy en la Ciudad de México. Esto, a manera de ensayo, servirá a la vez para ver algunos de los criterios que actualmente empleamos cuando nos referimos a sociedades de quinientos o mil años atrás.

Como puede verse por lo que hemos referido, el Programa es ambicioso y cubre diferentes gamas del conocimiento. Para ello es indispensable contar con diversos especialistas que se aboquen al estudio de cada una de ellas. Así, arqueólogos, biólogos, químicos, arquitectos, historiadores, antropólogos, etcétera... deberán conjuntar esfuerzos para lograr que el estudio llegue a feliz término. Por el momento, algunos arqueólogos del Proyecto Templo Mayor-INAH están desde 1991 en varias excavaciones obteniendo una información de rescate arqueológico de diferentes lugares en que ha sido preciso intervenir. Cuentan con la ayuda de especialistas de la Subdirección de Servicios Académicos del mismo INAH. A continuación vamos a enumerar los lugares que, en el aspecto de arqueología de rescate, están en proceso de investigación:

1. *Justo Sierra 33.* El predio se ubica en el lado sur de la calle de Justo Sierra a' escasos metros de la esquina de El Carmen. Sirvió como estacionamiento desde hace varios años. El propietario deseaba

construir por lo que conforme a la ley tuvo que pagar la labor de rescate correspondiente. El trabajo se le encendió a Francisco Hinojosa, del Proyecto Templo Mayor, quien contó con la colaboración de fotógrafos, dibujantes, restauradores y biólogos de la Subdirección de Servicios Académicos (INAH). Vimos la necesidad de cuadrangular el terreno en unidades de 2 por 2 metros, a partir del límite con la banqueta hacia el fondo empleando números, y del límite oeste al este con letras. Se marcó el nivel "0" para las referencias de profundidad. El trabajo de excavación se desarrolló entre los meses de mayo y agosto de 1991. No pretendemos en esta nota agobiar al lector con aspecto técnicos que serán incluidos en su momento en los informes correspondientes, por lo que de manera somera paso a mencionar algunos de los hallazgos interesantes.

Se localizó un piso prehispánico de lajas similar al de la plaza principal encontrado en nuestras excavaciones del Templo Mayor. Hay un muro grueso que corre de norte a sur y que conserva recubrimiento de estuco, muro que se ubica casi a la mitad del terreno. Un dato interesante es la utilización de este muro con la primera presencia colonial, consistente en los restos de una casa asentada directamente sobre los vestigios prehispánicos y haciendo uso de ellos. Así, el muro de la casa muestra varios vanos o entradas que daban a habitaciones. Se llegaba a ellas por un patio empedrado que estaba de la mitad del terreno hacia el este. No dudamos que estos restos correspondan al siglo xvi.

Superpuesto a lo anterior tenemos varios niveles de ocupación coloniales hasta llegar al siglo xx, en donde vemos un cambio radical en la construcción. Muros delgados de tabiques dividen cuartos pequeños, indicándonos que ahora se trata de habitaciones para una sola familia y el carácter de vecindad es evidente.

Los materiales están en proceso de estudio y no es de dudar que se obtenga información importante. Monedas, cerámica, cuentas de collares, restos de madera... todo ello nos dará el panorama de quienes habitaron aquel lugar a lo largo de los años. De la parte que parece ser la cocina se obtuvieron diferentes materiales que seguramente ampliarán el conocimiento en lo que se refiere a la alimentación, una vez que los biólogos realicen el análisis respectivo.

2. *Palacio Nacional*. Es de sobra conocido el problema que desde hace muchos años enfrenta la estructura del Palacio Nacional. Sin querer entrar en pormenores del caso, sólo mencionaremos que actualmente la SEDUE lleva a cabo trabajos de cimentación para darle solidez al inmueble. Desde el mes de octubre de 1991 intervenimos para

efectuar las labores de rescate arqueológico correspondientes. Para ello se comisionó al P. A. Diego Badillo Jiménez.

Los trabajos se concentraron en el ala norte de Palacio Nacional, tanto en el interior como en el exterior que da a la calle de Moneda, así como en la Puerta Mariana y los tres patios a los que por ella se accede. Las calas de cimentación no fueron muy profundas y prácticamente se llegó, fundamentalmente, a niveles coloniales y aún más recientes. Entre los hallazgos dignos de mencionarse está el de monedas, entierros, un barril de madera para desperdicios de alimentos, etcétera... además de restos arquitectónicos. Recientemente se pudo obtener una escultura prehispánica incompleta, que parece ser un enorme *tecpatl* o cuchillo de sacrificios. Los estudios están en proceso y esperamos en breve poder dar a conocer pormenores de los datos recabados.

*Catedral.* El trabajo de rescate más intenso se lleva a cabo en la Catedral Metropolitana. Es de sobra conocida la situación que guarda este importante edificio en relación a su precaria estabilidad que se ha visto afectada de manera alarmante en los últimos años. Recordemos que en 1975-76 la entonces SAHOP se dedicó a la colocación de pilotes —alrededor de 383— ya que la situación era grave, y en 1942 ya se había practicado una primera recimentación. Los factores que según los pormenorizados estudios llevados a cabo recientemente por SEDUE han afectado la estabilidad del importante inmueble son:

a) Abatimiento del agua de los estratos profundos. Dice el reporte de SEDUE: "La identificación del abatimiento de la presión en el agua de los estratos profundos del subsuelo, como la causa fundamental del hundimiento regional en el Valle de México, fue claramente establecido durante la década de 1940 por investigadores como Nabor Carrillo, Leonardo Zeevaert, Raúl Marsal y otros..." Más adelante agrega el informe: "La presión demográfica obligó a medidas de emergencia para aumentar el caudal de agua potable y se perforaron nuevos pozos en los basaltos de la Sierra Chichinautzin, ubicada al sur del Valle, que entraron en operación en 1978."

"El efecto de esta medida se refleja en la Catedral como un incremento de la velocidad del hundimiento regional, a 10.4 cm. anuales entre 1982 a 1986."<sup>4</sup>

b) Cajón del Metro o Interceptor Semiprofundo. Ambos sistemas actúan como drenes, por lo que SEDUE los ha tomado en consideración en su estudio. Así, en las Recomendaciones dice al referirse al nivel freático: "La influencia que tienen el cajón del Metro y sobre todo el Interceptor Semiprofundo como drenes del agua del subsuelo

de la Catedral, fue tomada en cuenta en el análisis de asentamientos del capítulo 10.”<sup>5</sup>

Finalmente, es interesante resaltar lo que se señala en las Conclusiones y Recomendaciones en cuanto al origen del fracturamiento: “Los fracturamientos observados en la Catedral son el resultado de asentamientos diferenciales de la cimentación, acumulados a través de su historia, desde el inicio de la construcción hasta nuestros días. Actualmente, se registra un desnivel máximo de 2.4 metros entre el altar mayor y la torre poniente; aproximadamente el 60% de este desnivel ocurrió en el período comprendido entre el inicio de la construcción y el final del siglo pasado y fue producido por la consolidación desigual de las arcillas del subsuelo bajo el peso propio de la Catedral, cuya cimentación quedó apoyada parcialmente sobre las antiguas cimentaciones de construcciones aztecas.”

“Las zonas previamente consolidadas por los monumentos aztecas sufrieron menores asentamientos bajo el peso de Catedral que aquellas donde no hubo construcciones precoloniales, causándose así una parte importante del asentamiento diferencial. El 40% restante del desnivel actual se produjo durante el presente siglo y continúa, según las nivellaciones de precisión realizadas durante los últimos siete meses, a una velocidad de 21 mm. por año... Esta aceleración del asentamiento diferencial está íntimamente vinculada al desarrollo del hundimiento regional de la ciudad de México, el cual se inicia en la última década del siglo pasado y se intensifica, a partir de 1930, con el aumento considerable del número de pozos de bombeo profundos para el suministro de agua potable a la creciente población del Valle de México.”<sup>6</sup>

Queda claro, pues, las causas fundamentales del problema que se presenta. Funcionarios de la misma SEDUE habían mencionado antes de que se realizaran estos estudios recientes, que las excavaciones del Templo Mayor eran una causa más, por el bombeo que allí se hacía. Los estudios demostraron que, por el contrario, en el Templo Mayor se encuentran los niveles más altos de nivel freático, y que las bombas allí colocadas están por encima de él.<sup>7</sup> También se habló de bufamiento de terreno por la descarga del peso de las construcciones que se desmontaron para realizar las excavaciones, cosa que fue contro-

<sup>4, 5 y 6</sup> Ver el interesante análisis de Sedue, *Estudio de las cimentaciones de la Catedral y el Sagrario Metropolitano de la Ciudad de México*, s/f, México. También puede consultarse el artículo de Mazari, et al., “Los asentamientos del Templo Mayor analizados por la mecánica de suelos”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, número 19, México, 1989.

<sup>7</sup> Sobre esto puede leerse el libro de María Luisa Franco, *La conservación del Templo Mayor de Tenochtitlan*, INAH, México, 1990.

lada por la SAHOP, no faltando quien argumentara que era evidente el bufamiento pues era claro que los vestigios arqueológicos del Templo sobresalían del nivel peatonal actual, siendo que el fenómeno era al revés, como se citó antes: lo que ocurría era que las áreas aledañas se hundían más aceleradamente. No faltaron voceros ignorantes que llegaron a declarar públicamente que el Templo Mayor causaba todo el movimiento del centro de la ciudad, demostrando con ello no sólo su ignorancia, sino que lo decían tan solemnemente que ¡hasta el mismo Don García en *La verdad sospechosa* los hubiera envidiado...!

Con el fin de tratar de que el hundimiento de la Catedral sea uniforme, SEDUE ha implementado la aplicación de un sistema para lo cual es necesario perforar lumbрeras tanto en el exterior como en el interior del inmueble. Así, desde octubre del año pasado en que comenzaron los trabajos, se implementó el rescate correspondiente. La obra contrató a Agustín Ortega, Álvaro Barrera, María Antonieta Viart y Juan Cervantes, en tanto que por parte del PAU-INAH intervinieron Francisco Hinojosa, quien continúa hasta la fecha como supervisor de la obra, y Cecilia Urueta, quien sólo trabajó hasta diciembre de 1991, todos ellos bajo mi coordinación.

Los hallazgos más sobresalientes durante los primeros cinco meses y medio de trabajos (octubre de 1991-15 de marzo de 1992) fueron:

Vestigios arquitectónicos. En diferentes lumbрeras salieron a distintas profundidades restos de edificios prehispánicos. Uno muy interesante se localizó en la Lumbre 1 (L1), en donde cerca de los cuatro metros de profundidad empezó a salir un muro en talud que corría de norte a sur y otro de este a oeste. En el primero se pudo observar que se desplantaba de una banqueta y ésta a su vez de un piso de lajas, lo que nos hizo pensar en que podría tratarse del interior de un juego de pelota, si bien el muro que corría de este a oeste y que podría corresponder al cabezal sur estaba muy cercano a la banqueta mencionada, dejando muy poco espacio para el interior del cabezal. Se siguió profundizando y se detectaron varias etapas constructivas del piso, banqueta y muro, en tanto que el muro este-oeste resultó ser el muro de un basamento que se desplantaba desde niveles muy profundos, por lo que no hemos podido confirmar que se trata del juego de pelota, pese a que por varios datos éste debió de encontrarse por ese lugar. Esperamos ver si se puede precisar lo anterior.

Otras lumbрeras en las que han aparecido vestigios arquitectónicos son la L6, en donde pueden verse dos etapas constructivas. La L7

en donde se detectó el núcleo de un edificio, consistente en un relleno de piedra de tezontle y lodo. En la L8 se localizó un muro y banqueta. También en la L9 apareció núcleo o relleno de un edificio. En la L11 se encontró un edificio circular con dos etapas o superposiciones. Un hallazgo interesante es el de un enorme muro casi vertical que se localizó en la L12, en el exterior de la Catedral en su lado este, muro que corre de norte a sur y que tiene la particularidad de tener una decoración consistente en círculos de piedra con restos de pigmento rojo, de los que hasta el momento se han obtenido tres de ellos. En la L13 salió núcleo y en las L15, L19 y L23, se encontró un canal, en tanto que en la L26 hubo restos de un basamento circular y un muro.

De lo anterior se desprende la gran cantidad de edificios, tanto circulares como de posible planta cuadrada o rectangular que se encontraban hacia la esquina suroeste del recinto ceremonial. Cabe agregar que todos estos vestigios se han encontrado, más o menos, entre los 4 y 11 metros de profundidad. Por otra parte, las distintas superposiciones indican, al igual que como lo habíamos hecho notar en el Templo Mayor, que hubo una gran obra constructiva con todo lo que ello implica, seguramente provocado por los problemas derivados del medio lacustre en que se construyó Tenochtitlan, las inundaciones que sufría la ciudad y el interés de cada nuevo gobernante en acrecentar el Templo Mayor y el recinto ceremonial, para lo cual se echaba mano de los grupos tributarios.

*Ofrendas.* Aunque muchas de las ofrendas detectadas en estos cinco meses están evidentemente asociadas a algunos de los edificios mencionados o bajo pisos, hemos preferido reseñarlas aparte. Así tenemos que en la L1 salió una caja de piedra que contenía un cuchillo, una bola de resina o hule (está analizándose) y cuenta de concha. En la L2 se encontró un conjunto de púas de maguey posiblemente utilizadas para el autosacrificio. Interesante es el hallazgo en la L3 de una cista grande en cuyo interior había tres esqueletos de infantes, restos de ave y comales, además de cajetes, uno de ellos con pigmento azul. En la L5 se está excavando en todo el diámetro de la lumbrera (3.40 m. de diámetro, ya que todas son circulares), una ofrenda consistente en una capa de carbón entre 10-15 cm. de espesor y la presencia de huesos humanos, navajas y puntas de obsidiana, malacates de barro y fragmentos de sahumador. La L7 resultó ser particularmente importante. Se encontró una caja de piedra con paredes en color rojo que había sido saqueada en la época prehispánica. Debajo se encontró otra con cinco vasijas de cerámica en cuyos extremos

y como parte de las vasijas, hay figuras de diversas deidades del panteón mexica, asociado a copal, punzones de madera, collar de concha y una mano de madera. En la L11 se encontraron dos ofrendas debajo de una estructura circular. La primera tenía tierra roja, madera, huesos de mano, cerámica, restos de lo que parece ser cestería, sellos cajetes miniatura. La otra ofrenda también tenía tierra roja, miniaturas, malacates, una vasija con cuerpo de rana, olla y un machete de telar en madera. En la L15 salieron cráneos y puntas de maguey y en la L19 se encontraron debajo del piso huesos como costillas, de cadera, etc... al parecer de niños. Cerca hay un canal y más recientemente se localizó una estructura de madera cuadrangular perfectamente ensamblada desconociéndose hasta el momento su uso.

Nos hemos concretado a dar una idea muy general sin mayores datos de asociación, coordenadas, dibujos, etc... en virtud que este material está en proceso de estudio y en los laboratorios de Servicios Académicos (INAH) están llevándose a cabo algunos análisis de diferente tipo. La anterior reseña sólo pretende mantener informado, aunque sea de manera muy general, a los interesados en el centro de nuestra ciudad, ya que una publicación formal sobre los principios que rigen nuestra investigación está en proceso de elaboración. Además, algunos de los encargados de la excavación y que han obtenido estos materiales y su contexto, han expresado interés en utilizar algunos de ellos como tesis profesional, dado lo importante que han resultado algunos de los hallazgos. Así pues, falta el estudio formal de todo lo que se obtenga, para poder estar en posibilidades de decir algo definitivo sobre la relación arquitectura-ofrenda, simbolismo, sistemas constructivos de algunos de los edificios... en fin, toda la información que sea factible incorporar para el mejor conocimiento de lo que fue el antiguo recinto ceremonial de los mexicas.



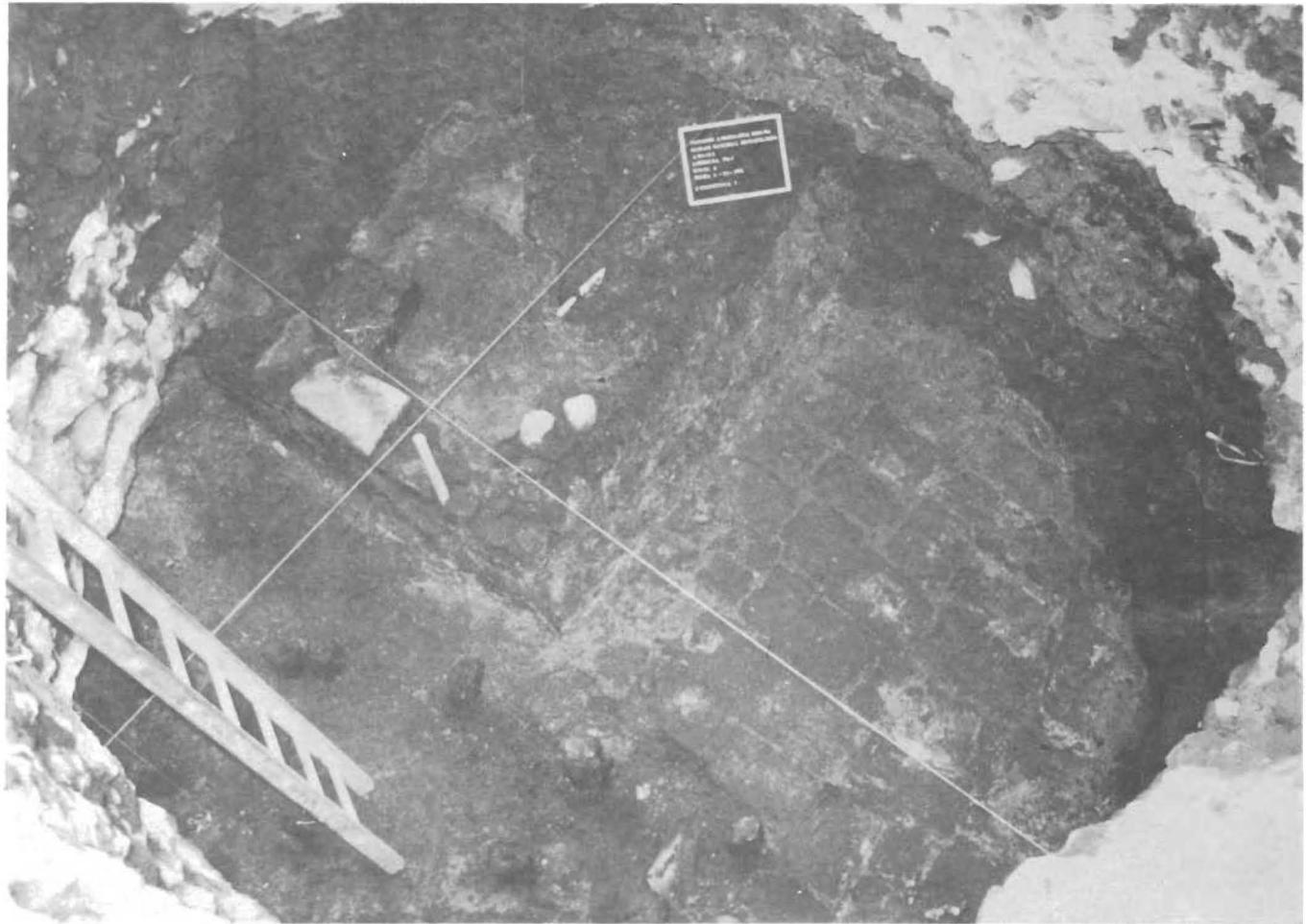


Foto 1  
Catedral. Restos del piso de lajas y la banqueta del posible juego de pelota (cabezal sur).  
Lumbreña 1

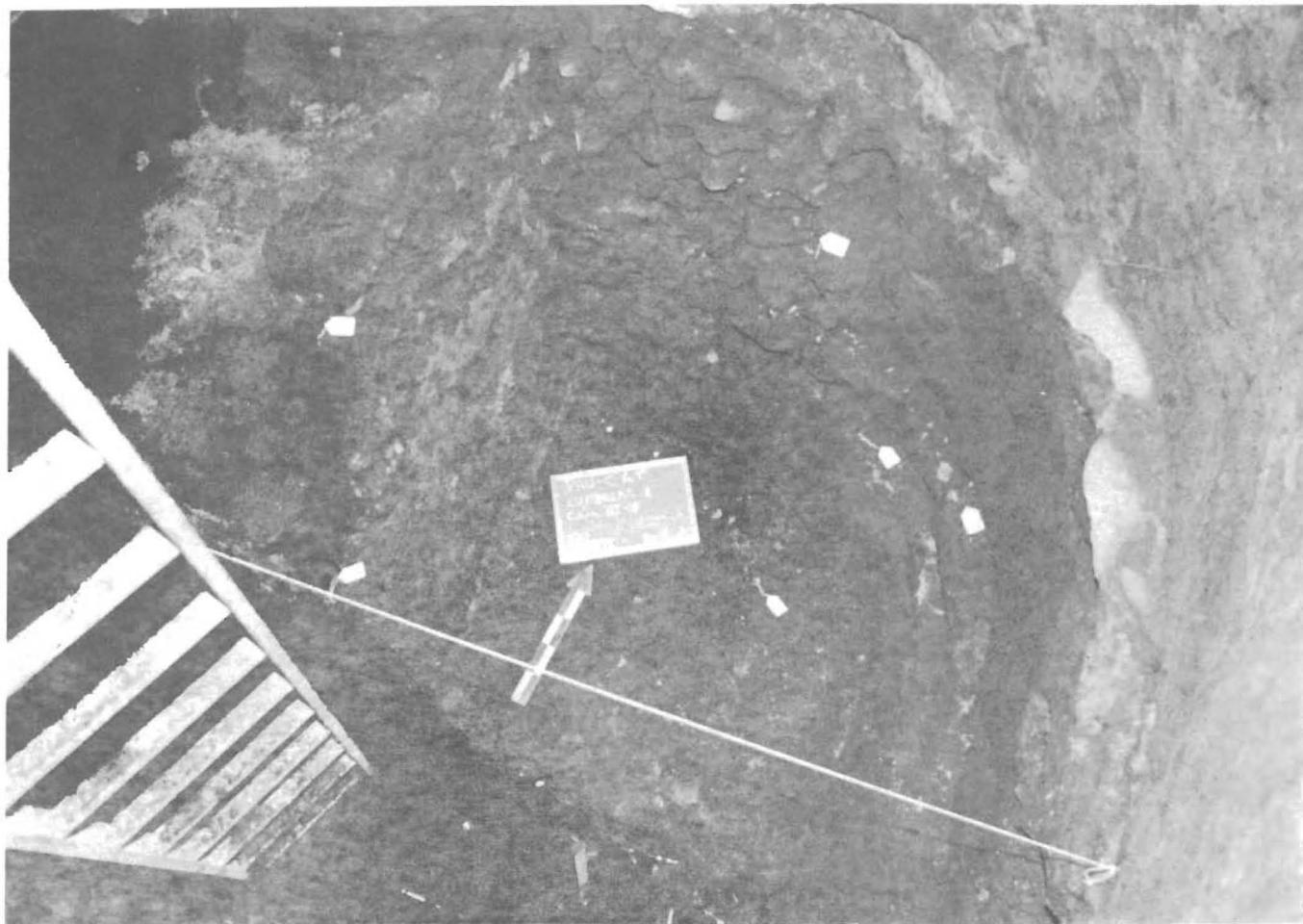


Foto 2  
Catedral. Restos del edificio (posible juego de pelota) de la lumbreña I



Foto 3  
Catedral. Caja de ofrenda con cuchillo y adorno. Lumbreña 1 (LI)



Foto 4

Entierros de infantes de la lumbreña 3 (L3), asociado a comales y vasijas de barro

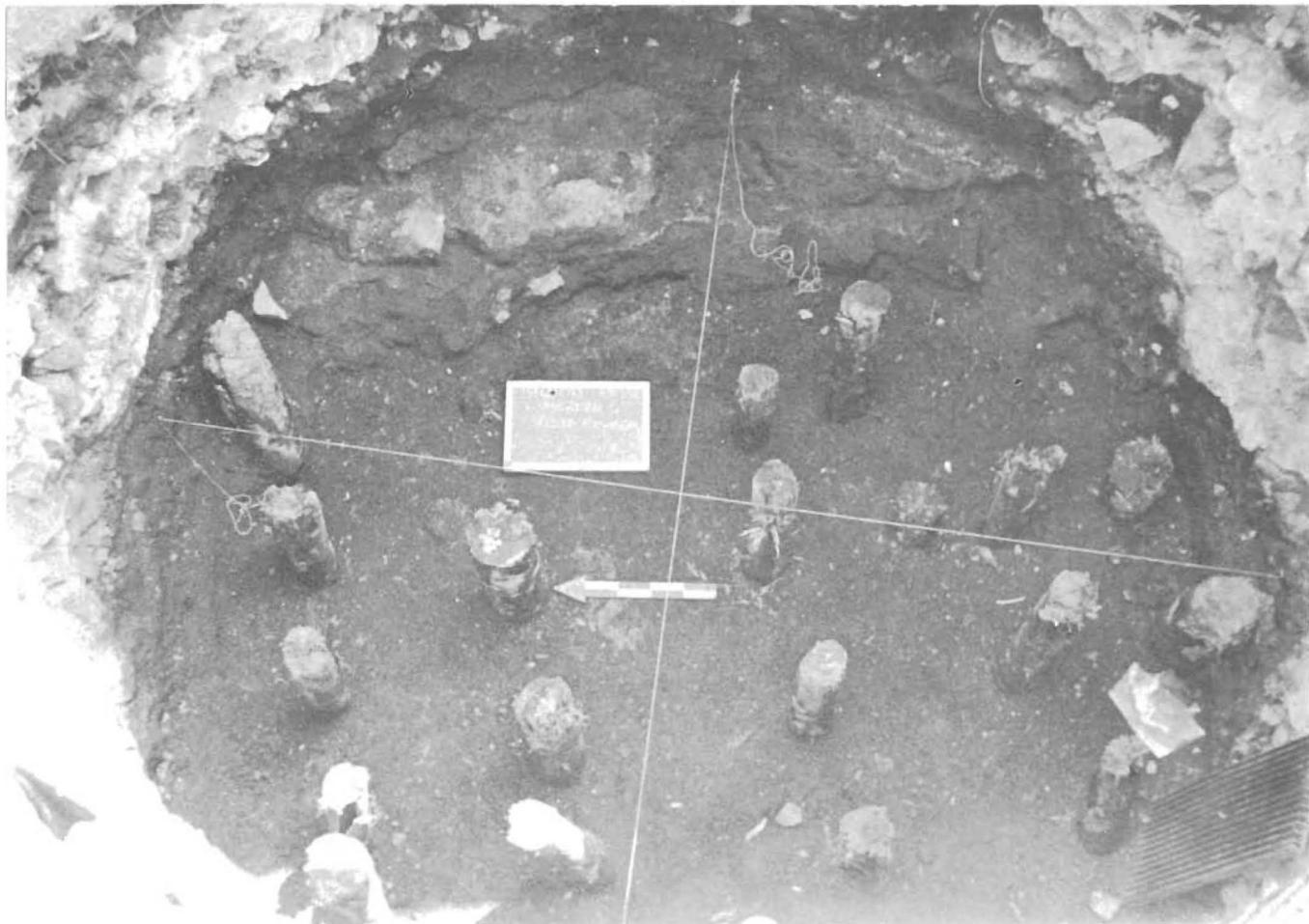


Foto 5  
Catedral. Lumbreña 5. Pilotes de madera

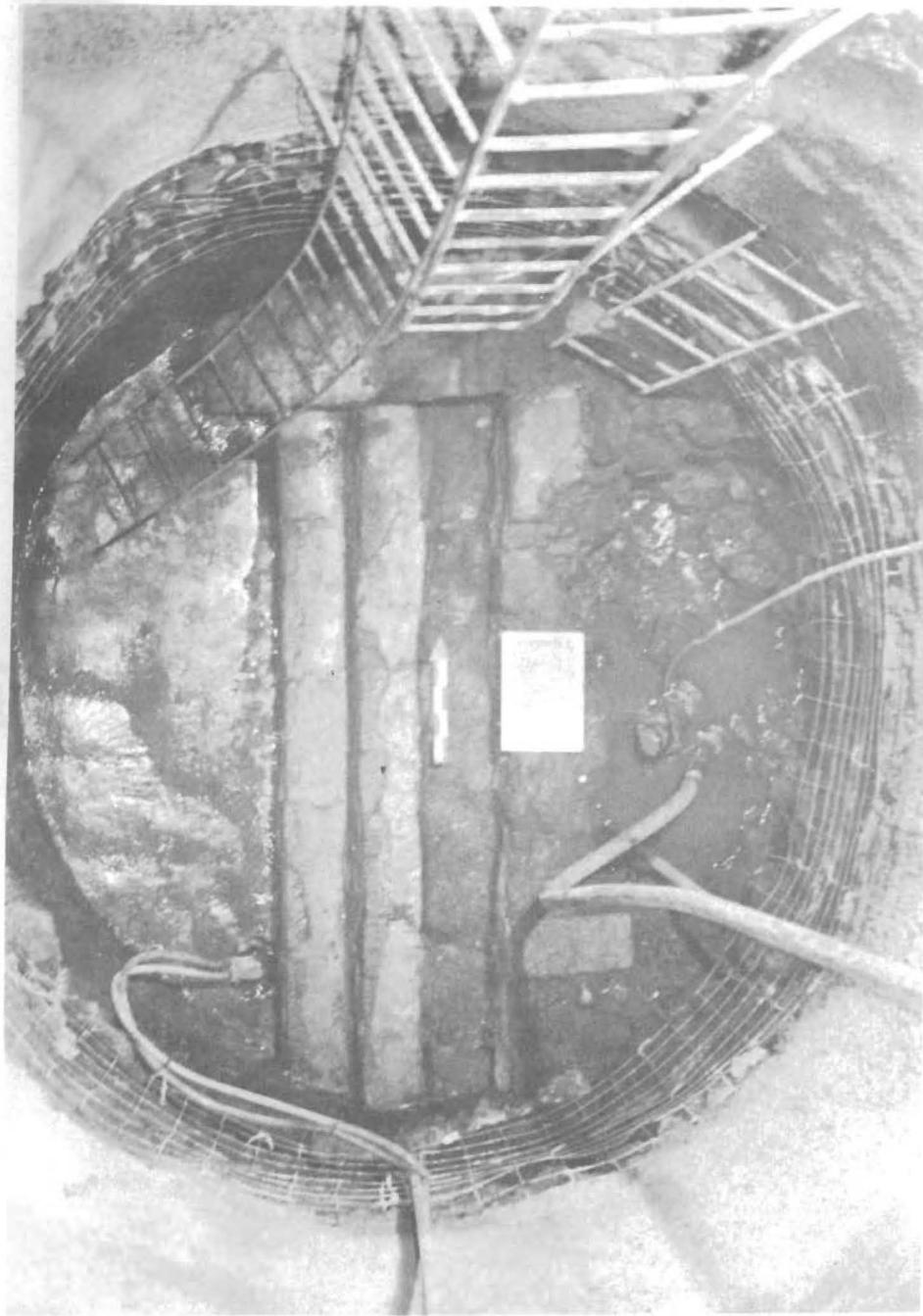


Foto 6  
Escalinata con alfarda en la lumbreña 6 (L6)



Foto 7  
Lumbre 7 (L7). Ofrenda con punzones y mano de madera



Foto 8  
Banqueta con estuco en la lumbreña 8 (L8)



Foto 9  
Lumbrera 15. Piso de lajas

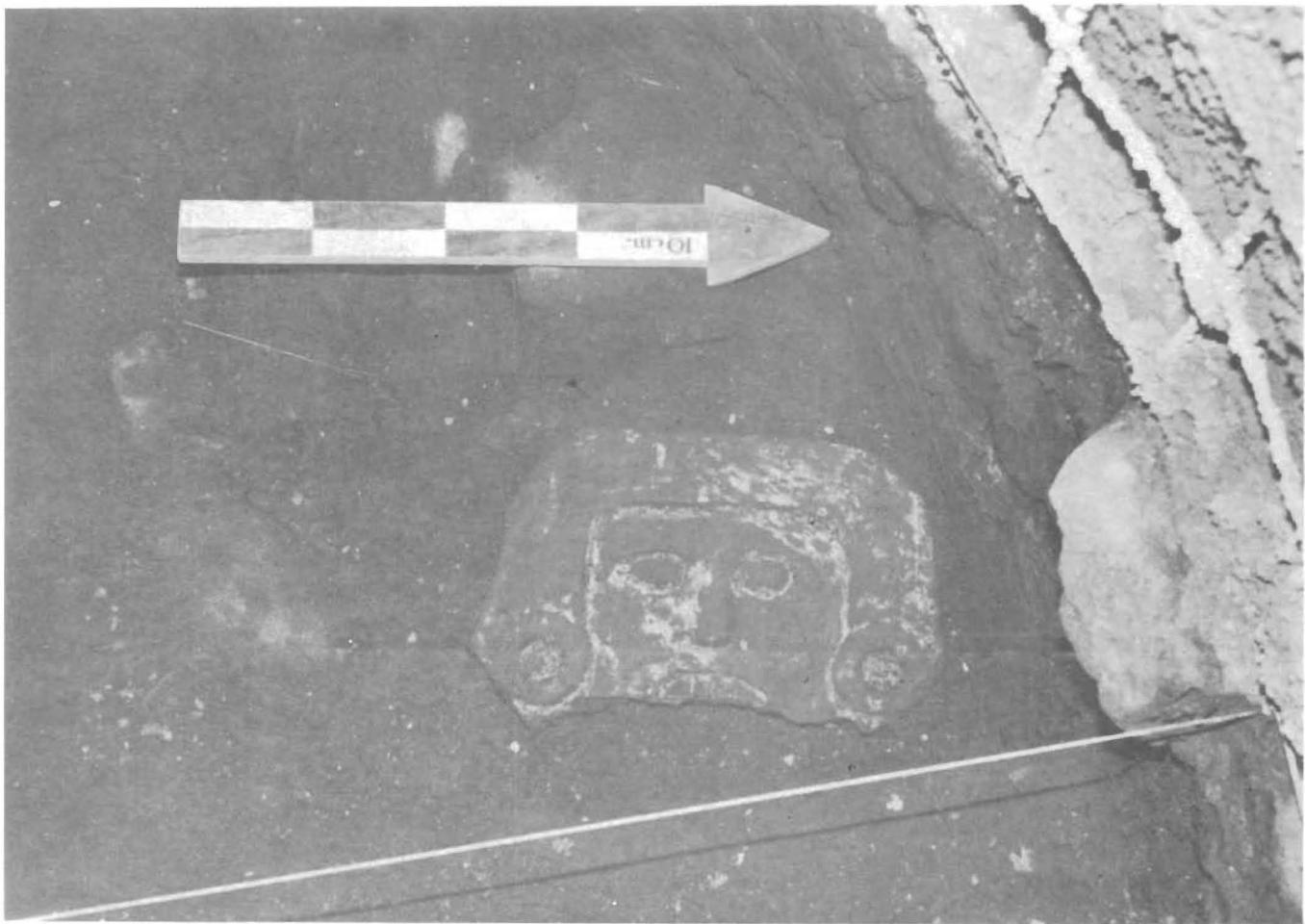


Foto 10  
Cara hecha en cerámica de la lumbreña 15

## PEINTURES FACIALES DE LA FEMME MEXICA: SYSTÈME CHROMATIQUE DES COSMÉTIQUES

EDITH GALDEMAR

Dans les textes du seizième siècle, le maquillage et l'usage des cosmétiques faisaient l'objet d'une réglementation stricte qui pouvait aller jusqu'à l'interdiction (Sahagún, 1988, 1: 371). La mode à México tendait à réagir contre le goût "barbare" de se peindre le corps et le visage, coutume répandue chez les peuples voisins. Généralement, la femme mexica ne se peignait ni le corps ni le visage.

Toutefois, l'existence de certaines femmes fardées, dans des contextes bien précis, est bien attestée dans les sources anciennes. Les documents ethnohistoriques, textes des chroniqueurs et codices nahuas coloniaux, constituent notre seule source d'informations. En effet, le matériel archéologique (textiles, céramique, sculptures et peintures murales) n'a pas fourni d'indications à ce sujet.

Pour étudier les peintures faciales de la femme mexica et plus particulièrement le système chromatique des cosmétiques, nous nous fondons sur l'hypothèse suivante: les couleurs formaient un code cohérent et signifiant, et fonctionnaient comme un langage. La valeur sémantique d'une couleur pouvait être liée<sup>1)</sup> à sa position sur l'échelle chromatique: valeur et teinte, 2 et/ou à l'origine des cosmétiques, animale, végétale et minérale (Galdemar, 1987).

Cet article a pour objectif de caractériser le système chromatique des cosmétiques de la femme mexica, en s'intéressant uniquement à ses deux composantes principales (teintes et origine des fards) et d'aborder plus généralement le problème des couleurs chez les Nahuas. Néanmoins, le lecteur qui souhaiterait avoir une idée complète du sujet, peut se reporter à mon mémoire de maîtrise: *Le Maquillage et la Femme Aztèque* (1987), qui traite de tous les aspects du maquillage (identification des produits tinctoriaux, des femmes fardées, localisation des cosmétiques, motifs peints, signification du système...).

L'ethnohistoire a permis aussi bien d'identifier les noms des couleurs que l'origine des fards. Les noms des couleurs des chroniqueurs ont été comparés à la terminologie contemporaine et à la charte des couleurs de Munsell (1969). Une fois le système chromatique défini, il a fait l'objet d'une étude détaillée, avec l'analyse des peintures faciales qui pouvaient être de deux couleurs ou d'une seule couleur.

### NOMS DES COULEURS ET ORIGINE DES COSMÉTIQUES

Les textes des chroniqueurs espagnols qui mentionnent des cas précis où l'on utilisait les cosmétiques, en indiquant leurs couleurs avec éventuellement la teinte, et leur origine sont les suivants: le *Codex Florentino* (1975-1982, I, II, VI, VIII, X), l'*Historia General de las Cosas de Nueva España*, de Sahagún (1988, 2 tomes) et l'*Historia de las Indias de Nueva España*, de Durán (1967, I), Oviedo (1977), Vetancurt (1971), Hernández (1959-1960, 3 tomes) et Gómez de Orozco (1945) nous renseignent de façon beaucoup plus fragmentaire ou indirecte.

Les données iconographiques, peu nombreuses, proviennent pour l'essentiel, des *Códices Mendocino* (1964), *Matritense* (1905), *del Museo de América* ou *Tudela* (1980), *Telleriano-Remensis* (1964) et *Magliabecchiano* (1970). Ces codices appartiennent au groupe nahuatl, du haut plateau mexicain et sont postérieurs à la Conquête. S'ils nous renseignent sur les noms des couleurs, il n'en est pas de même pour l'origine des fards. En effet, les produits tinctoriaux des manuscrits indigènes pris en compte ici, comme d'ailleurs l'ensemble des codices du groupe nahuatl, n'ont fait l'objet d'aucune analyse micro-chimique à ce jour, à notre connaissance.

#### 1. Noms des Couleurs des Cosmétiques

Les cosmétiques utilisés par les femmes mexicas étaient blancs, jaunes, rouges et noirs. Hernández (1959-1960; III: 410) parle d'un fard "très blanc", que Molina (1977: 113) qualifie de "blanc", ces termes correspondent à la couleur blanche, 10 de Munsell. Les chroniqueurs distinguent trois jaunes: un "jaune blanchâtre" (*Codex Florentino*, 1975-1982, XI: 286), un "jaune brillant" (*Codex Florentino*, 1975-1982, II: 242) ou "jaune des fleurs de maïs" (*Codex Florentino*, 1975-1982, II: 86) et un "jaune très jaune doux et chaud"

(Sahagún, 1988, II: 623). Le "jaune blanchâtre" correspondrait à la couleur jaune de Naples, Y 9/1 et Y 9/2 de Munsell; le "jaune brillant" ou "jaune des fleurs de maïs" au jaune moyen, Y 9/4 à Y 9/8 de Munsell; et le "jaune très jaune doux et chaud" au jaune cadmium foncé, Y 7/8 à Y 7/10, Y 8/8 à Y 8/12 de Munsell. Nous possérons également trois termes pour désigner les rouges des fards: un "vermillon" (Oviedo, 1977: 166-168), un "vermillon fin et lumineux" (*Codex Florentino*, 1975-1982, II: 98) et un "carmin" (Vetancurt, 1971: 53). Le vocabulaire des chroniqueurs du seizième siècle semble correspondre à la terminologie actuelle pour cette couleur avec deux vermillons, R 5/5 et R 5/10 de Munsell, et un carmin, R 4/11 à R 6/13 de Munsell. Pour la couleur noire, les chroniqueurs parlent d'un "noir brillant" (*Codex Florentino*, 1975-1982, XI: 237), d'un "noir avec des reflets blonds" (Vetancurt, 1971: 52-53) et d'un "noir très noir" (Oviedo, 1977: 165-166); pour les contemporains, ces trois termes correspondent à la couleur noire, 0 de Munsell.

Les couleurs des peintures faciales des femmes mexicas dans les codices peuvent être mises en parallèle avec certains termes des chroniqueurs. Nous retrouvons du blanc (*Codex del Museo de América*, 1980, f. 21r). Pour la couleur jaune, les peintures faciales d'un jaune moyen, Y 9/4 à Y 9/8 d'après Munsell, dont on a une illustration dans le *Codex Mendoza* (1964: 61), peuvent être rapprochées du fard "jaune brillant" ou "jaune des fleurs de maïs" des chroniqueurs. Nous avons également des peintures faciales rouge vermillon (*Codice Matritense*, 1905: 7; *Codex Vaticanus 3738*, 1979, f. 43v), et noires (*Codex Magliabecchiano*, 1970, f. 39r; *Codex Telleriano-Remensis*, 1964: 11; *Codex Mendoza*, 1964: 61), couleurs également mentionnées par les chroniqueurs.

Nous obtenons ainsi la gamme chromatique suivante, d'après la terminologie des coloristes contemporains: du blanc; trois jaunes: du jaune de Naples, du jaune moyen et du jaune cadmium foncé; deux rouges: du vermillon et du carmin; et du noir. En ce qui concerne cette dernière couleur, les chroniqueurs eux, ont mentionné trois teintes de noir. Cette distinction nous paraît être importante et signifiante, nous avons donc décidé de garder les termes des textes anciens pour cette couleur, afin de ne pas perdre d'éventuelles informations.

## 2. Origine des Cosmétiques

Les cosmétiques étaient des produits de nature organique: des colorants, ou des produits de nature inorganique: des pigments. Les

colorants sont des substances solubles dans l'eau, d'origine animale et végétale. Les pigments, non solubles dans l'eau, sont généralement d'origine minérale. Nous avons identifié douze fards: deux d'origine animale, cinq d'origine végétale, et également cinq d'origine minérale.

*L'axin*, matière grasse extraite du corps des femelles de l'insecte *Llaveia axin*, et la cochenille, corps de l'insecte femelle *Coccus cacti L.*, constituaient les deux seuls fards d'origine animale. Les cosmétiques d'origine végétale provenaient des graines d'une herbacée, l'amarante (famille des *Amarantaceae*), et d'un arbuste, le rocouyer (*Bixa orellana L.*), de la pulpe du génipa (*Genipa americana*, arbre de la famille des *Rubiaceae*), de la fumée de torche de pin et de la résine de l'arbre à caoutchouc (*Castilla elastica*, famille des *Moraceae*). Les cinq minéraux qui servaient de cosmétiques étaient la marcassite, le chapopote ou bitume de Judée, l'oxyde de fer sous sa forme hydratée: la limonite ou ocre jaune, et sous sa forme non hydratée: l'hématite ou ocre rouge, et le carbonate de calcium ou craie.

La craie donnait un fard blanc, d'origine minérale (Durán, 1967, I: 144-145). Pour le jaune il y avait trois cosmétiques: l'*axin*, jaune cadmium foncé (Sahagún, 1988, II: 607), les graines d'amarante, jaune de Naples (Sahagún, 1988, I: 222) et l'ocre jaune, jaune moyen (*Codex Florentino*, 1975-1982, II: 86). On utilisait également trois fards rouges: la cochenille, carmin (Sahagún, 1988, II: 607), le roucou (*Codex Florentino*, 1975-1982, II: 104) et l'ocre rouge (*Codex Florentino*, 1975-1982, II: 63), tous deux vermillon. Les fards noir pur provenaient de la fumée de torche de pin (Sahagún, 1988, I: 120), du caoutchouc (Sahagún, 1988, I: 41) ou du génipape (Oviedo, 1977: 165-166). Le chapopote donnait un noir aux reflets blonds et la marcassite un noir brillant.

Les documents ethnohistoriques semblent faire une distinction entre les couleurs aussi bien au niveau de la teinte que de l'origine des fards. Le cas du jaune est à ce propos très significatif: à trois teintes bien distinctes correspondaient trois produits d'origine différente, animale, végétale et minérale. Les cosmétiques utilisés par la femme mexica constituaient donc un ensemble cohérent et complexe, limité à quatre couleurs principales —blanc, jaune, rouge et noir—, qui pouvait correspondre à un marquage sexué.

Le tableau 1, ci-dessous, présente les noms des couleurs et l'origine des cosmétiques, d'après les documents ethnohistoriques, avec la correspondance des termes des couleurs dans le vocabulaire des spécialistes contemporains et le code Munsell (1969).

Voyons à présent comment fonctionnaient ces couleurs, comment

TABLEAU I. NOMS DES COULEURS ET ORIGINE DES COSMETIQUES DE LA FEMME MEXICA

		NOMS DES COULEURS	NOMS d'après les chroniques et les codices	d'après les contemporains et Munsell	ORIGINE	ANIMALE		VEGETALE				MINERALE				
COSMETIQUES	NOMS					axin	cochenille	amarante	caoutchouc	fumée de pin	genipape	roucou	chapopote	craie	marcasite	ocre jaune
BLANC	pur, très blanc			blanc: 10									M			
JAUNE	blanchâtre			jaune de Naples IY 9/1; Y 9/2I			V									
	brillant ou des fleurs de maïs			jaune moyen IY 9/4; Y 9/8I										M		
	très jaune doux et chaud			jaune cadmium foncé IY 7/8; Y 7/10I et IY 8/8; Y 8/12I	A											
ROUGE	vermillon			vermillon R 5/5 et R 5/10											M	
	vermillon fin et lumineux											V				
	carmin			carmin IY 4/11; R 6/13I	A											
NOIR	brillant													M		
	reflets blonds													M		
	pur, très noir			noir: 0					V	V	V					

A: cosmétique d'origine animale, V: cosmétique d'origine végétale, M: cosmétique d'origine minérale  
 Iy; yI: intervalle chromatique

elles s'articulaient, s'organisaient et ce qu'elles signifiaient. Les sources mentionnent deux types de peintures faciales: bichrome et monochrome, le second type étant le moins fréquent.

### PEINTURES FACIALES BICOLORES

Nous possédons quatorze exemples de peintures faciales bicolores: cinq jaunes-noires, quatre jaunes-rouges, trois blanches-noires et deux rouges-noires.

Les peintures faciales sont étudiées d'après le schéma suivant: présentation des données avec le nom des couleurs et de leurs teintes, le nom des cosmétiques pour connaître leur origine, l'identité des femmes fardées; la signification des couleurs, où nous exposons brièvement les différentes notions qui étaient généralement associées à une couleur, en se fondant sur les documents ethnohistoriques; l'interprétation, qui a consisté à replacer chaque peinture faciale, considérée comme un ensemble cohérent, dans son contexte; et les conclusions.

#### 1. Peintures Faciales Jaunes-Noires

Pour les paires jaunes-noires, nous avons identifié les associations suivantes: jaune moyen-noir brillant, jaune moyen-noir pur et jaune de Naples-noir pur. Le jaune moyen provenait de l'ocre jaune, *teco-zauitl*, le noir brillant de la marcassite, *apeztli*, le noir pur du caoutchouc, *ulli*, et le jaune de Naples de l'amarante, *huautli*. Le jour de son mariage, la femme mexica avait tout le visage peint en jaune moyen, avec sur chaque joue une barre en noir brillant, soit deux fards d'origine minérale (*Codex Mendoza*, 1964: 61; identification des cosmétiques d'après Sahagún, 1988, I: 389). Lors des fêtes de la veintena *uei tecuilhuitl*, les femmes qui dansaient seules avaient elles aussi le visage peint de ces deux couleurs, le noir recouvrant le jaune (Sahagún, 1988, I: 140). Dans le *Codex Telleriano-Remensis* (1964: 7), la divinité du sel Uixtocihuatl, que l'on fêtait lors de la septième veintena, *tecuilhuitontli*, a le visage, ainsi que tout le corps, peint en jaune moyen, avec sur les joues et les tempes des éclaboussures noires. D'après le *Codex Florentino* (1975-1982, II: 91), la femme qui incarnait cette divinité avait le visage recouvert d'ocre jaune. En temps que soeur aînée des dieux de la pluie (*ibid.*), le fard noir devait être du caoutchouc liquide, qui était utilisé par les divinités de ce groupe,

comme par exemple Tlaloc (*Codex Florentino*, 1975-1982, I: 47) et les Tepicton (*ibid.*: 47). La peinture faciale de Uixtocihuatl se composait donc d'un jaune moyen d'origine minérale et d'un noir pur d'origine végétale. Pendant la célébration de la veintena *tititl*, la femme-déesse llamatecuhtli avait la partie inférieure du visage peint en noir pur et la partie supérieure en jaune moyen, soit également un noir d'origine végétale associé à un jaune d'origine minérale (Sahagún, 1988, I: 169). D'autre part, le visage des femmes mortes qui allaient au *tlalocan*, paradis terrestre, était peint en noir pur, avec du jaune de Naples sur les joues, soit deux fards d'origine végétale (*Codex Florentino*, 1975-1982, II: 155).

Le jaune était la couleur de la femme mexica dans les codices (*Codex Borbonicus*, 1974; *Codex del Museo de América*, 1980: 74r; *Codex Telleriano-Remensis*, 1964). Le glyphe de lieu *Cihuateópan*, de la planche 40 du *Codex Mendoza* (1964), contient la même idée: l'élément *cihuán-*, de *cihuatl*, femme en nahuatl (Molina, 1977: 22) est représenté par une tête de femme qui a le visage peint en jaune moyen. Le jaune était également la couleur du maïs, nourriture par excellence (*Codex Florentino*, 1975-1982, II: 86, 226; *Codex Borbonicus*, 1974). Ces deux notions étaient d'ailleurs étroitement liées: dans le *Popol Vuh* (in Seler, 1900-1901: 10), la divinité du maïs s'appelle *Xk'anil*, "la femme jaune". D'autre part, d'après Durán (1967, I, pl. 34), la région occidentale de l'univers était associée à la couleur jaune (*cf.* notre ouest).

Les Mexicas et d'une façon générale, les civilisations précolombiennes de Mésoamérique, attribuaient à l'infra-monde la couleur noire. Dans le *Codex Borgia* (1963), par exemple, le *tlillan*, le royaume des ténèbres, l'intérieur de la terre, est peint en noir (pl. 18), de même que le centre de l'infra-monde (pl. 29). Certes ce manuscrit pré-hispanique n'appartient pas au groupe nahuatl, toutefois il a été utilisé comme référence, dans certains cas. L'infra-monde est lui-même associé à la fertilité et indiquait d'une façon générale l'origine des végétaux, des dieux et des hommes (*cf.* *Historia Tolteca-Chichimeca*, 1976: 5r, 16r, grotte noire aux sept cavités, représentant l'origine des sept peuples tolteco-chichimèques).

Pour comprendre la signification de la peinture faciale de la mariée mexica, il nous faut savoir ce que représentait cette cérémonie dans la vie de cette femme. Sahagún (1988: I: 389) nous rapporte que les personnes âgées de la famille du mari disaient: "désormais te voilà au nombre des femmes âgées, tu as cessé d'être une jeune fille, et tu commences à être vieille". La femme mexica, par le mariage, accédait

donc au monde des adultes, en devenant la compagne d'un homme. Sa peinture faciale devait la caractériser comme un être responsable, c'est-à-dire ici comme épouse (jaune moyen d'origine minérale) porteuse de la semence humaine (noir brillant d'origine minérale). Elle traduisait donc le nouveau statut de cette femme dans la société mexica. Lors de la veintena *uei tecuilhuitl* on célébrait les jeunes pousses de maïs et la croissance du végétal. La peinture faciale des femmes qui dansaient seules semblait mettre en valeur la rapport du maïs adulte (jaune moyen d'origine minérale) aux graines de maïs (noir brillant d'origine minérale), c'est-à-dire la croissance de la plante. Uuixtocihuatl, que l'on célébrait lors des fêtes de la septième veintena, était une divinité porteuse des grains de sel et soeur des dieux de la pluie, associée à la nourriture et à l'infra-monde. Sa peinture faciale la présentait comme une divinité terrestre de la nourriture (noir pur d'origine végétale et jaune moyen d'origine minérale). La peinture faciale d'Ilamatecuhtli, patronne de la veintena *tititl*, devait indiquer que cette divinité appartenait à l'infra-monde, à la terre (noir pur d'origine végétale) et qu'elle était associée au maïs adulte (jaune moyen d'origine minérale). Elle pouvait aussi traduire le rapport du maïs à l'infra-monde, c'est-à-dire ici la croissance de la plante. Le maïs adulte dépendait de la divinité terrestre Ilamatecuhtli. Pour les femmes mortes qui allaient au *tlalocan*, le fard noir pur d'origine végétale de leur peinture faciale pouvait représenter l'infra-monde et le fard jaune de Naples d'origine végétale, la végétation abondante (Sahagún, 1988, I: 222). Ils indiquaient par conséquent le lieu de résidence funéraire de ces femmes, autrement dit leur appartenance au *tlalocan* (*cf.* statut funéraire).

## 2. Peintures Faciales Jaunes-Rouges

Nous avons identifié trois couples de couleurs jaune-rouge: un jaune moyen-rouge vermillon, un jaune moyen-rouge carmin et un jaune cadmium foncé-rouge carmin. Dans la partie inférieure de la planche 61 du *Codex Mendoza* (1964), nous voyons une mariée avec le visage peint en jaune moyen, il s'agirait de l'ocre jaune, selon le *Codex Florentino* (1975-1982, VI: 130), et le tour de la bouche en rouge vermillon, l'origine de ce fard demeurant inconnue. Par contre, nous savons que pour la peinture faciale de la femme-déesse Xilonen et de ses proches, pendant les fêtes de la veintena *uei tecuilhuitl*, le fard jaune moyen provenait de l'ocre jaune et le fard rouge vermillon

du roucou, *achioltl*, soit un jaune d'origine minérale associé à un rouge d'origine végétale. Le jaune occupait la partie inférieure du visage, le rouge la partie supérieure (*Codex Florentino*, 1975-1982, II: 104). Certaines femmes de la classe dirigeante, les *cihuapipiltin*, s'enduisaient quotidiennement le visage avec de l'ocre jaune et les dents avec de la cochenille, *nochéztli* (*ibid.*, VIII: 47) —un fard jaune moyen d'origine minérale associé à un fard rouge carmin d'origine animale. Quant aux courtisanes ou *auianime*, elles se fardaient aussi quotidiennement, utilisant l'*axin*, cosmétique cadmium foncé d'origine animale, pour le visage et la cochenille pour les dents (*ibid.*, X: 55-56).

La couleur rouge était liée à l'amour charnel, aux relations sexuelles. Dans le *Codex Borgia* (1963), par exemple, les éléments ou divinités directement associés à ces notions étaient peints en rouge: un signe en forme de couteau de sacrifice, qui indiquait l'acte charnel lui-même (pl. 61), Macuilxóchitl comme divinité de la volupté (pl. 72), la divinité du péché (pl. 31), qui n'est pas sans rappeler la Tlazolteotl, déesse de l'amour charnel du *Codex Borbonicus* (1974: 13). Dans le même ordre d'idées, les masques de la Malinche, la maîtresse de Cortès, étaient peints en rouge (in Cordry, 1980). La couleur rouge traduisait par ailleurs la notion de jeunesse, de croissance. Les jeunes divinités avaient des peintures faciales et corporelles de cette couleur, comme c'était le cas par exemple pour le dieu de la végétation Xipe-Totec (*Codex Borbonicus*, 1974: 14; *Codex Vaticanus* 3738, 1979: 43r). Cette divinité personnifiait l'éveil de la nature, le début de la croissance de la végétation, c'est-à-dire le printemps lui-même (cf. cérémonie de l'écorchement des captifs, les *xipeme tototecti*, veintena *tlacaxipehualiztli*, in Sahagún, 1988, I: 107-108). D'autre part, selon Durán (1967, I, pl. 34), la partie septentrionale de l'univers était associée à la couleur rouge (cf. notre nord).

La peinture faciale de la mariée mexica indiquait son statut de femme, épouse destinée à avoir des relations sexuelles (jaune moyen d'origine minérale et rouge vermillon). Certaines femmes de la classe dirigeante, d'après leurs peintures faciales étaient également définies comme des épouses qui avaient des relations sexuelles avec leurs maris (jaune moyen d'origine minérale et carmin d'origine animale). Pour comprendre le maquillage des courtisanes, il nous faut d'abord voir la place que ces femmes occupaient dans la société mexica. Les *auianime* étaient les compagnes officielles des guerriers du *telpochcalli* et constituaient une véritable institution chez les Mexicas (Motolinía, 1970: 141). Leur peinture faciale pouvait donc indiquer leur statut de concubine et de "femmes qui donnaient du plaisir avec leur corps" (in

León-Portilla, 1967: 30), qui satisfisaient les désirs charnels de leurs compagnons. Le couple de couleurs jaune cadmium foncé-carmin, d'origine animale, devait traduire le statut particulier de ces femmes, lié à une conception fonctionnelle des prostituées dans la société mexica (*cf.* Gruzinski, 1979).

La similarité de ces trois types de peintures faciales nous amène à certaines conclusions: le jaune était la Couleur de la femme mexica adulte qui avait sa place aux côtes de l'homme; le jaune moyen d'origine minérale semblait marquer plus précisément un statut d'épouse (mariage), tandis que le jaune cadmium foncé d'origine animale semblait indiquer un statut de concubine (non mariage). La couleur rouge était associée à l'amour charnel, le vermillon pouvait se rapporter plus particulièrement aux rapports sexuels qui avaient pour finalité la procréation (fécondation), tandis que le carmin pouvait se référer à un autre aspect de la sexualité: aux plaisirs charnels (pas de fécondation). A ce propos et compte tenu de la ressemblance des peintures faciales de certaines femmes de la classe dirigeante et des courtisanes, qui ne différaient que par la teinte et l'origine du fard jaune, nous nous demandons si les femmes de la classe dirigeante fardées ne pourraient pas être d'anciennes courtisanes épousées. Les deux jaunes pourraient alors matérialiser un lien chronologique entre ces deux groupes de femmes.

Les peintures faciales de la femme-déesse Xilonen et de ses proches, à l'occasion des fêtes de la veintena *uei tecuilhuitl*, indiquaient que ces femmes représentaient la croissance, la jeunesse du maïs, c'est-à-dire les pousses de maïs aux stigmates rouges (un jaune moyen d'origine minérale associé à un vermillon d'origine végétale).

### 3. Peintures Faciales Blanches-Noires

Pour le couple de couleurs blanc-noir, le fard blanc venait de la craie, *tizatl*, et le fard noir du caoutchouc, soit un blanc d'origine minérale associé à un noir pur d'origine végétale. Durán (1967, 1: 144-145) nous rapporte que pendant les fêtes de la veintena *ochpaniztli*, la femme d'environ quarante à quarante-cinq ans qui représentait la divinité Toci avait "le visage peint la moitié en blanc, du nez en haut et l'autre moitié en noir, du nez en bas". D'autre part, le visage des femmes mortes des suites de leurs premières couches, les *cihuateteo*, était recouvert de craie, avec du caoutchouc par dessus (*Codex Florentino*, 1975-1982, 1: 10).

La couleur blanche était associée à la vieillesse: les vieilles divinités du panthéon mexica, comme par exemple Huehueteotl, dieu du feu (*Codex Ixtlixóchitl*, 1976: 98), avaient des peintures faciales et corporelles de cette couleur. Elle indiquait aussi que le maïs était mûr, prêt à être récolté (*cf.* hymne de Toci, in *Codex Florentino*, 1975-1982, II: 226). D'autre part, les os, de couleur blanche, et un corps empaqueté dans un linge blanc, qui représentait un cadavre, dans les codices (*Codex del Museo de América*, 1980: 52v, 58r-60r), montraient qu'il existait un lien entre cette couleur et la mort. D'une façon générale, la couleur blanche marquait donc la partie finale ou la fin d'un cycle.

La femme-déesse Toci est définie comme une vieille divinité de la terre ou de l'infra-monde. Par ailleurs, on peut également rapprocher sa peinture faciale du maïs: à cette époque de l'année le végétal arrivé à maturité était mis à mort, le rapport de la plante mûre à l'infra-monde pouvant désigner la récolte elle-même. Selon nous, il est possible d'établir un parallèle entre la vieille divinité de la terre Toci et la fin du cycle du maïs. Il semblerait que la localisation du fard noir sur la partie inférieure du visage faisait de cette couleur l'élément clé du couple chromatique et qu'il conviendrait par conséquent ici de privilégier l'aspect de l'infra-monde (*cf.* peintures faciales noire-jaune d'Illamatecuhtli et jaune-rouge de Xilonen et de ses proches). Selon d'autres sources (*Codex del Museo de América*, 1980: 21r; *Codex Magliabecchiano*, 1970: 39), Toci avait le visage peint en blanc, avec la bouche et la joue noircies, l'idée de vieillesse l'emportant dans ce cas-là. Quant aux *cihuateteo*, leur peinture faciale devait les présenter comme des mortes associées à l'infra-monde, c'est-à-dire comme de probables divinités terrestres (Sahagún, 1988, I: 42). Elle définissait donc essentiellement le statut funéraire de ces femmes.

#### 4. Peintures Faciales Rouges-Noires

Nous possédons deux peintures faciales rouges-noires: rouge carmin-noir aux reflets blonds et rouge vermillon-noir brillant. Certaines femmes de la classe dirigeante qui utilisaient différents cosmétiques (*cf.* fard jaune mentionné ci-dessus) se servaient aussi du chapopote pour le visage et de la cochenille pour les dents (*Codex Florentino*, 1978-1982, VIII: 47), soit un fard noir d'origine minérale et un fard rouge d'origine animale. A l'occasion des fêtes de la quatrième veintena, *uei tozoztli*, les proches de Chicomecoatl avaient le visage re-

couvert d'ocre rouge, *tlauitl*, et les joues de marcassite (*Codex Florentino*, 1975-1982, II: 63).

La couleur noire pouvait également représenter la guerre. Dans les códices, les guerriers (*Codex Mendoza*, 1964: 65-67...; *Codex Ixtlilxóchitl*, 1976: 95r) et les divinités guerrières (*cf.* Tezcatlipoca, in *Codex Ixtlilxóchitl*, 1976: 96r, 98r) se reconnaissaient à leurs peintures faciales et corporelles noires.

Les femmes de la classe dirigeante étaient des épouses de grands guerriers mexicas. Leur peinture faciale pouvait les caractériser comme compagnes de guerriers ou bien comme celles qui portaient la semence humaine, ainsi que comme des prostituées. Cet ensemble "cihuapipiltin-compagnes de guerriers-prostituées", permet de rapprocher à nouveau ces femmes des courtisanes. En effet, selon Torquemada (1969, II: 299), "les femmes publiques allaient à la guerre avec les soldats... elles s'aventuraient sur les champs de batailles et nombreuses étaient celles qui périssaient". Les peintures faciales de certaines femmes de la classe dirigeante et des courtisanes pourraient donc bien attester l'existence d'un lien chronologique entre ces deux femmes et par conséquent entre les couleurs. Pour en revenir à la veintena *uei tozoztli*, c'était à ce moment là de l'année que l'on semait les graines de maïs (Sahagún, 1988, I: 115). Les femmes qui accompagnaient Chicomecoatl, divinité du maïs, pouvaient représenter les graines de la plante, qui allaient devenir des jeunes végétaux, et faire donc référence avant toute chose à la croissance du maïs (deux fards d'origine minérale).

Le tableau 2, ci-dessous, présente un résumé des peintures faciales bicolores de la femme mexica.

##### 5. *Peintures Faciales Bicolores: Conclusions*

La lecture des peintures faciales bicolores de la femme mexica semblait s'effectuer de la façon suivante: une couleur clé ou couleur principale traduisait une idée centrale (*cf.* surface du visage occupée) et une couleur secondaire donnait un complément d'information.

L'origine des cosmétiques pouvait également faire référence aux notions qui étaient attribuées aux couleurs des maquillages. Ceci apparaît clairement quand deux fards d'une même origine étaient associés. Ainsi, deux produits qui provenaient de la terre, d'origine minérale, se rapportaient au maïs, aux différentes étapes de la vie de la plante (*cf.* couple rouge-noir), deux produits d'origine végétale

TABLEAU 2. PEINTURES FACIALES BICOLORES DE LA FEMME MEXICA

noms	COULEURS teintes	COSMETIQUES origine noms	FEMMES	LOCALISATION FACIALE	NOTIONS ASSOCIEES	INTERPRETATIONS
J A U N E N O I R	J moyen	M ocre jaune <u>tecozauitl</u>	mariées	J visage N joues	J femme-adulte N origine	épouse porteuse de la semence humaine = statut social
	N brillant	M mercassite <u>ap etzli</u>	femmes qui dansaient seules 8ème veintena	J visage N visage, par dessus	J maïs nourriture	mais en croissance = cycle du maïs
	J moyen	M ocre jaune	Uixtocihuatl et proches 7ème veintena	J visage N joues, tempes	N origine infra-monde fertilité	divinité terrestre de la nourriture (grains de sel) = cycle du maïs
	N pur	V caoutchouc <u>ulli</u>	Ilamatecuhtli 17ème veintena	J partie sup. N partie inf.		divinité terrestre de qui dépendait le maïs mûr = cycle du maïs
	J de Naples	V amaranthe <u>huauhtli</u>	femmes mortes du <u>tlalocan</u>	J joues N visage		infra-monde comme lieu fertile: <u>tlalocan</u> = statut funéraire
J A U N E R O U G E	J moyen R vermillon	M ? ocre jaune ?	mariée	J visage R bouche	J femme-adulte R sexualité	épouse et femme l'écondée = statut social
	J moyen R carmin	M A ocre jaune <u>cochehilla nocheztli</u>	femmes de la classe dirigeante <u>cihuapipiltin</u>	J visage R dents		épouses et prostituées = statut social
	J cadmium foncé R carmin	A A <u>axin cochenille</u>	courtisanes <u>auianime</u>	J visage R dents		concubines et prostituées = statut social
	J moyen R vermillon	M V ocre jaune <u>roucou achioltl</u>	Xilonen et proches 8ème veintena	J partie inf. R partie sup.	J maïs R jeunesse croissance	jeunesse, croissance du maïs = cycle du maïs
B L A N C N O I R	B pur	M craie <u>tizatl</u>	Toci 11ème veintena	B partie sup. N partie inf.	B vieillesse maturité mort	vieille divinité terrestre associée au vieux maïs ou au maïs mort (récolte) = cycle du maïs
	++					
	N pur	V caoutchouc	femmes mortes en couches <u>cihuateteo</u>	B visage N visage, par dessus	N infra-monde	femmes mortes de l'infra-monde, divinités terrestres = statut funéraire
R O U G E	R carmin N reflets blonds	A M cochenille <u>chapopote</u>	femmes de la classe dirigeante	R dents N visage	N origine guerre R sexualité	porteuses de la semence humaine ou compagnes de guerriers? et prostituées = statut social
	R vermillon N brillant	M ocre rouge <u>tlauitl</u> M marcassite	proches de Chicomecoatl 4ème veintena	R visage N joues	R jeune plante N origine	de la graine de maïs à la jeune plante: croissance = cycle du maïs

faisaient allusion au paradis terrestre comme lieu où la végétation abondait (*cf.* couple noir-jaune). D'autre part, les peintures faciales associées au cycle du maïs, se componaient d'un cosmétique d'origine minérale, qui désignait la plante comme un produit de l'infra-monde, et d'un cosmétique d'origine végétale, qui faisait référence à la fertilité associée à l'infra-monde (*cf.* couples jaune-noir, jaune-rouge et blanc-noir).

Les notions attribuées aux couleurs des peintures faciales bicolores renvoiaient à deux thèmes principaux: la femme et sa place dans la société mexica, et le maïs et son cycle végétal. Le jaune était la couleur de la femme adulte, entrée dans l'âge de la maturité, et du maïs, de la nourriture en général. La couleur jaune moyen d'origine minérale désignait plus particulièrement, à la fois la femme adulte comme épouse et le maïs comme plante adulte, arrivée à maturité, la couleur jaune cadmium foncé d'origine animale la femme adulte comme concubine, et la couleur jaune de Naples d'origine végétale l'abondance de plantes. Pour la couleur noire, il semblerait que le noir brillant d'origine minérale marquait l'origine par rapport à la femme (femme porteuse de la semence humaine) et au maïs (naissance de la plante, graines de maïs), tandis que le noir pur d'origine végétale pouvait représenter l'infra-monde, c'est-à-dire le lieu de la fertilité. Dans ce cas, la valeur sémantique de la couleur était attribuée essentiellement en fonction de l'origine des cosmétiques. Le rouge était la couleur des relations sexuelles des femmes et de la fertilité des plantes. La couleur vermillon d'origine non identifiée était associée plus précisément à l'acte charnel à but procréatif, d'origine végétale à la fécondation et à la croissance du maïs, la couleur carmin d'origine animale aux plaisirs charnels. En ce qui concerne la couleur blanche, le fard d'origine minérale désignait la vieillesse et la mort des femmes, des femmes-déesses et du maïs.

#### PEINTURES FACIALES MONOCHROMES

Nous avons relevé huit peintures faciales d'une seule couleur, qui pouvaient être noires (trois cas), rouges (trois cas) ou jaunes (deux cas).

##### 1. *Peintures Faciales Noires*

Pour les peintures faciales noires, nous savons que les femmes mexicas utilisaient la marcassite et le chapopote. Les femmes âgées

qui se mariaient avaient le visage orné de marcassite (Sahagún, 1988, I: 389), de même que les prêtresses attachées au service de Chicomecoatl, à l'occasion des fêtes de la veintena *ochpaniztli* (*Codex Florentino*, 1975-1982, II: 125). On dessinait un cercle avec du chapopote sur les joues des jeunes filles qui participaient à la célébration de la veintena *uei tozoztli*, et on mettait de la marcassite par dessus (*ibid.*: 63), soit deux fards d'origine minerale.

La peinture faciale de la mariée "qui n'était plus une enfant" pouvait caractériser la femme mexica en tant que personne responsable qui portait la semence humaine. Lors de la onzième veintena, on célébrait la récolte du maïs (*cf.* la décapitation de la femme-déesse Chicomecoatl, in *Codex Florentino*, 1975-1982, II: 120) ainsi que les semaines du nouveau maïs. C'étaient les prêtresses de Chicomecoatl, qui étaient chargées de disperser les graines de maïs, geste de semaine. La peinture faciale de ces femmes, également de marcassite, devait indiquer qu'elles représentaient les graines de maïs elles-mêmes, autrement dit le recommencement du cycle du végétal. Pendant les fêtes de la veintena *uei tozoztli*, les jeunes filles se rendaient au temple de Chicomecoatl pour y déposer le maïs qui devait être semé. Une fois arrivées, elles jetaient les graines aux quatre vents (*ibid.*: 63). Le motif en chapopote devait indiquer la fécondation et la marcassite les graines de maïs (*cf.* peinture faciale précédente), ces femmes représentaient les graines de maïs fécondées, la naissance de la plante.

## 2. Peintures Faciales Rouges

A l'occasion de la veintena *uei tozoztli*, la femme-déesse Chicomecoatl avait le visage ainsi que tout le corps recouverts d'ocre rouge (*ibid.*: 65; *Codice Matritense*, 1905: 2). Gómez de Orozco (1945: 342r) mentionne que les jeunes filles du cortège de Chicomecoatl avaient elles aussi le visage fardé en rouge, il devait également s'agir de l'ocre rouge. La courtisane se maquillait tout le visage ou les joues de rouge, le nom du fard n'étant pas mentionné, et les dents de cochenille (*Codex Florentino*, 1978-1982, X: 55). Pour les fêtes de la onzième veintena, la femme-déesse Chicomecoatl avait deux traits verticaux de couleur vermillon sur les joues (Durán, 1967, I: 136, pl. 23) et la femme-déesse Xochiquetzal, les lèvres et les joues également peintes en rouge (*ibid.*: 154). Ces fards n'ont pas été identifiés.

Après avoir semé les graines de maïs, on invoquait la jeune plante à travers Chicomecoatl, pour clôturer les fêtes de la quatrième veintena,

*uei tozoztli* (*Codex Florentino*, 1975-1982, II: 64-65). La peinture faciale vermillon d'origine minérale de la femme-déesse Chicomecoatl et de ses proches devait représenter le jeune maïs, la jeune plante. La couleur carmin d'origine animale de la courtisane faisait référence à la sexualité particulière de cette femme, à son statut fonctionnel de prostituée. Par ailleurs, lors de la veintena *ochpaniztli*, les femmes-déesses Chicomecoatl et Xochiquetzal portaient des recipients peints en rouge et en vert, qui contenaient les semences de maïs (Durán, 1967, I: 154). Les peintures faciales de ces deux divinités devaient sans doute s'apparenter à la fertilité terrestre, préoccupation majeure des Mexicas à ce moment précis, le maïs mur venant d'être récolté et le nouveau maïs allant être semé.

### 3. Peintures Faciales Jaunes

Les très jeunes mariées mexicas, la femme qui incarnait la divinité du sel Uixtocihuatl, et ses proches, les *Uixtoci*, avaient le visage recouvert d'ocre jaune.

La peinture faciale jaune moyen de la très jeune mariée caractérisait cette femme en tant que personne qui entrait dans le monde des adultes (*Codex Florentino*, 1975-1982, VI: 63), alors que si l'on se rappelle de la peinture faciale noir brillant de la mariée plus âgée, cette femme semblait être définie comme une génératrice. La comparaison de ces deux maquillages suggère l'existence d'un lien chronologique entre le jaune moyen et le noir brillant, tous deux d'origine minérale. D'autre part, la peinture faciale de Uixtocihuatl et de ses proches, lors des fêtes de la septième veintena, indiquait que ces femmes incarnaient la divinité du sel, porteuse de nourriture vitale, ce condiment accompagnait le maïs et tenait une place importante dans la vie économique mexica (*ibid.*, II: 86; *Codice Matritense*, 1905: 2).

### 4. Peintures Faciales Monochromes: Conclusions

En résumé, pour la couleur noire, le noir brillant d'origine minérale marquait l'origine par rapport à la femme (porteuse de la semence humaine) et au maïs (graines de maïs, plante fécondée). La couleur vermillon d'origine minérale définissait le jeune maïs, tandis que le carmin d'origine animale désignait la sexualité particulière des courtisanes. La couleur jaune moyen d'origine minérale caractérisait la femme-adulte, et la nourriture en général.

L'origine des cosmétiques s'avère être un élément déterminant en ce qui concerne la signification des couleurs des peintures faciales de la femme mexica.

Les notions associées aux couleurs des peintures faciales monochromes et bicolores se correspondaient donc dans l'ensemble.

Le tableau 3, ci-dessous, présente une synthèse des peintures faciales monochromes de la femme mexica.

### CONCLUSIONS

La valeur sémantique d'une couleur, pour reprendre notre hypothèse de départ, était donc bien liée à la teinte et/ou à l'origine des cosmétiques, qui semble être l'élément le plus significatif. Ainsi, on peut mentionner que les couleurs d'origine animale ne faisaient référence qu'à une seule femme: la courtisane, les couleurs d'origine végétale à la fertilité terrestre, à l'abondance de plantes, et les couleurs d'origine minérale au maïs, aux différents âges de sa vie.

Les notions mises en valeur par les couleurs avaient deux thèmes principaux: la femme et sa place dans la société mexica, le maïs et son cycle végétal. Les peintures faciales de la femme mexica correspondaient à une procédure de marquage sexué (*cf.* le concept nahuatl de féminité, *cihuayotl*). Elles caractérisaient la femme en tant que compagne de l'homme, épouse ou concubine, qui ne trouvait sa place dans la société mexica que par rapport à l'homme (*cf.* les jaunes). La femme incarnait aussi les plaisirs charnels et la fécondité. Elle était mère, elle seule pouvait donner la vie humaine et assurer la permanence du groupe mexica (*cf.* les couleurs noire et rouge). La femme représentait par ailleurs la vie divine: le maïs, et la fertilité en général. Le maïs se définissait comme un produit de l'infra-monde (origine minérale des fards), qui se présentait sous différentes formes: graines (*cf.* noir), jeune plante (*cf.* rouge), plante adulte ou mûre (*cf.* jaune), et plante sèche, vieille ou morte (*cf.* blanc). Les couleurs des peintures faciales de la femme mexica permettent d'établir un parallèle entre la place de la femme dans la société mexica et le cycle du maïs (voir tableaux 2, 3, 4). Nous obtenons la séquence chromatique suivante: noir-rouge-jaune-blanc, la couleur noire pour la semence humaine et végétale, la couleur rouge pour la sexualité féminine, la fertilité terrestre et la jeunesse du maïs, la couleur jaune pour la femme et la plante adultes, et la couleur blanche pour la vieillesse, la mort de la femme et du maïs.

TABLEAU 3. PEINTURES FACIALES MONOCHROMES DE LA FEMME MEXICA

noms	COULEURS teintes	origine	COSMETIQUES noms	FEMMES	LOCALISATION FACIALES	NOTIONS ASSOCIEES	INTERPRETATIONS
N O I R	brillant	M	marcassite	mariée âgée	visage	origine fertilité	femme porteuse de la semence humaine = statut social
				prêtresses de Chicomecoatl 11ème veintena			semaines des graines du maïs = cycle du maïs
	brillant et reflets blonds	M M	marcassite chapopote	jeunes filles 4ème veintena	joues		graines de maïs fécondées = cycle du maïs
R O U G E	vermillon	M	ocre rouge	Chicomecoatl et proches 4ème veintena	visage	jeunes plantes	jeunes pousses de maïs = cycle du maïs
	? carmin	?	? cochenille	courtisanes	visage ou joues dents		prostituées = statut social
	?	?	?	Chicomecoatl Xochiquetzal 11ème veintena	joues joues et lèvres	fertilité	fertilité = cycle du maïs
J A U N E	moyen	M	ocre jaune	jeune mariée	visage	femme-adulte	épouse = statut social
				Uixtocihuatl et Uixtoci 7ème veintena		mais nourriture	divinité de la nourriture (grains de sel) = cycle du maïs

L'association couleurs des cosmétiques et différentes parties de l'univers n'a pas pu être prise en compte dans le cadre de cette étude, car nous possédions trop peu d'éléments pour tirer des conclusions valables. Cela ne veut pas dire que cet aspect n'entrait pas dans la signification des peintures faciales de la femme mexica.

Le tableau 4, ci-dessous, présente de façon synthétique le système des cosmétiques de la femme mexica.

On note enfin l'absence de la couleur bleue, dont les sphères d'activités principales étaient le monde religieux et politico-guerrier, alors qu'elle semblait constituer avec le blanc, le noir et le rouge, les quatre couleurs fondamentales chez les Mexicas (*cf. codices du groupe du haut plateau central*). La comparaison de ces deux systèmes chromatiques, bleu-blanc-noir-rouge pour l'homme mexica et jaune-blanc-noir-rouge pour la femme mexica, pourrait montrer qu'il existait une complémentarité des couleurs. Et bien qu'une étude approfondie des peintures faciales et corporelles de l'homme mexica s'avère indispensable, il semblerait que la couleur bleue était réservée à l'homme et la couleur jaune à la femme. Ainsi les peintures faciales et corporelles pourraient refléter les deux aspects fondamentaux de la société mexica: la base politico-guerrière (*cf. la couleur bleue*) et la base agricole (*cf. la couleur jaune*). Nous retrouvons la même symbolique avec le Templo Mayor de Tenochtitlán, matérialisation du système économique, social et religieux mexicas.

Le système chromatique des peintures faciales et corporelles pourrait également codifier l'origine même de la civilisation mexica, c'est-à-dire l'antériorité de la femme sur l'homme, les guerriers nomades mexicas (*cf. le système chromatique masculin*) n'ayant pu revendiquer leur double origine, guerrière et agricole, que par le mariage ou le rapt de femmes des populations agricoles installées dans la vallée de Méjico (*cf. le système chromatique féminin*).

Nous étudions actuellement les peintures faciales et corporelles des enfants, des femmes, des hommes et des personnes qui incarnaient des divinités lors des fêtes religieuses des dix-huit veintenas, dans le cadre d'un doctorat de troisième cycle, afin de vérifier et de compléter cette première approche des couleurs chez les Mexicas.

TABLEAU 4. SYSTEME CHROMATIQUE DES COSMETIQUES DE LA FEMME MEXICA

## REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

*Codex Borbonicus*

- 1974 Codices Selecti 49, Akademische Druck-u, Verlagsanstalt, Graz-Austria.

*Codex Florentino*

- 1975-1982 *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain.* Translated from the Aztec into English by Arthur J. O. Anderson, School of American Research, and Charles E. Dibble, University of Utah, Monographs of the School of American Research, Books I, II, VI, VIII, X, XI, Santa Fe, New Mexico.

*Codex Ixtlilxóchitl*

- 1976 Bibliothèque Nationale, Paris (MS. MEX., 65-71), Akademische Druck-u, Verlagsanstalt, Graz-Austria.

*Codex Magliabecchiano*

- 1970 Codices Selecti 23, Akademische Druck-u, Verlagsanstalt, Graz-Austria.

*Codex Mendoza*

- 1964 In *Antigüedades de México* 1, pp. 3-148, Basadas en la Recopilación de Lord Kingsborough, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, México.

*Codex del Museo de América ou Codex Tudela*

- 1980 José Tudela de la Orden, *Codex del Museo de América o Tudela*, Ediciones Cultura Hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericana, Madrid.

*Codex Telleriano-Remensis*

- 1964 In *Antigüedades de México* 1, Basadas en la Recopilación de Lord Kingsborough, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, México.

*Codex Vaticanus 3738*

- 1979 ("Cod. Vat. A", "Cod. Ríos"), Codices Selecti 36, Akademische Druck-u, Verlagsanstalt, Graz-Austria.

*Códice Borgia*

- 1963 Explicativas Preparadas por Eduard Seler, 3 vols., México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

*Códice Matritense del Real Palacio*

- 1905 "Láminas del Códice Matritense del Real Palacio. Primeros Memoriales", in Sahagún, *Historia General de las Cosas de*

*Nueva España*, vol. 5, Fondos de la Secretaría de Instrucciones Públicas y Bellas Artes de México, Paso y Troncoso, Madrid.

**CORDRY, Donald**

1980 *Mexican Masks*, Austin and London, University of Texas Press.

**DURÁN, fray Diego**

1967 *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, tomo 1, México, Editorial Porrúa, S. A.

**GALDEMAR, Edith**

n. d. *Le Maquillage de la Femme Aztèque*, Mémoire de Maîtrise, Centre de Recherches en Archéologie Précolombienne, Université de Paris I, Panthéon-Sorbonne, Paris, 1987.

**GÓMEZ DE OROZCO, Federico**

1945 "Costumbres, Fiestas, Enterramientos y Diversas Formas de Proceder de los Indios de Nueva España", *Tlalocan* 2 (1), pp. 37-63, New York-London.

**GRUZINSKI, Serge**

1979 "La Mère Dévorante: Alcoolisme et Sexualité chez les Mexicas (1500-1550)", *Cahiers de l'Amérique Latine* 20, Institut des Hautes Etudes de l'Amérique Latine, Paris, pp. 5-36.

**HERNÁNDEZ, Francisco**

1959-1960 *Historia Natural en la Nueva España*, 3 vols., México, Universidad Nacional Autónoma de México.

*Historia Tolteca-Chichimeca*

1976 Paul Kirchhoff, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García, México, CISINAH, INAH-SEP.

**LEÓN-PORTILLA, Miguel**

1967 *Trece Poetas del Mundo Azteca*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

**MOLINA, fray Alonso de**

1977 *Vocabulario en Lengua Castellana y Mexicana y Mexicana y Castellana*, México, Editorial Porrúa, S. A.

**MORALES SALES, Edgar M.**

n. d. *L'Elément Féminin dans la Mythologie et les Rites Aztèques*, Thèse de Doctorat de Troisième Cycle, sous la direction de Jacques Soustelle, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 1982.

MOTOLINÍA, fray Toribio de Benavente

1970 *Memoriales e Historia de los Indios de Nueva España*, Madrid, Ediciones Atlas.

MUNSELL, Albert H.

1969 *A Grammar of Color, a Basic Treatise of the Color System of A. H. Munsell*, edited by F. Birren Van Nostrand Reinhold Company, New York-Cincinnati-London-Toronto-Melbourne.

OVIEDO, Gonzalo Fernández

1977 *Historia General y Natural de las Islas y Tierra Firme del Mar Oceano*, Centoramérica en los Cronistas de Indias: Oviedo Serie Cronistas 4, Managua-Banco de América.

SAHAGÚN, fray Bernardino de

1988 *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, 2 tomos, Josefina García Quintana y Alfredo López Austin, Introducción, Paleografía, Glosario y Notas, México, Alianza Editorial, S. A.

SELER, Eduard

1900-1901 *Tonalamatl of the Aubin Collection*, Introduction and Explanatory text by Eduard Seler, Berlin-London.

TORQUEMADA, fray Juan de

1969 *Monarquía Indiana*, México, Editorial Porrúa, S. A., tomo 2.

VETANCURT, fray Agustín de

1971 *El Teatro Mexicano, Crónica de la Provincia del Santo Evangelio de México*, México, Editorial Porrúa, S. A.



## ÁNGEL MA. GARIBAY K. (1892-1992), EN EL CENTENARIO DE SU NACIMIENTO

MIGUEL LEÓN-PORTILLA

Nuestra revista *Estudios de Cultura Náhuatl* nació bajo la inspiración y la sabia directiva del maestro Garibay. Pudo él ver impresos los siete primeros volúmenes de ella en todos los cuales se incluyó una colaboración suya. Ahora, a veinticinco años de su muerte y cien de su nacimiento, queremos recordarlo. La perspectiva del tiempo nos confirma en la persuasión de que fue él un genuino humanista que redescubrió con sentido crítico el valor universal y la gran riqueza del legado literario de los pueblos nahuas. Al evocar la memoria del maestro, constatamos con alegría que, como él lo deseó, son hoy ya muchos los que en México y en otros lugares de la tierra siguen por la senda que él abrió.

Y también podemos adelantar que se conservan en repositorios como la Biblioteca Nacional de México algunos manuscritos suyos que están en proceso de ser editados por estudiosos de la lengua y cultura nahuas. Ángel Ma. Garibay se tornará así presente entre nosotros de esta nueva forma. Para quienes lo conocieron y asimismo para los que no tuvieron esa suerte, traeré aquí al recuerdo algo de lo más sobresaliente en la vida de don Ángel, a quien tuve la fortuna de frecuentar a lo largo de muchos años.

### *Infancia y juventud*

Ángel María Garibay Kintana nació en la ciudad de Toluca el 18 de junio de 1892. Fue segundo hijo del matrimonio formado por don Manuel Garibay y doña María de la Soledad Kintana. La familia Garibay vivió siempre en forma sencilla. "Mi padre —así se expresaba don Ángel— era hombre de condición modesta; era un obrero, un mecánico, aunque, eso sí, de grande habilidad." La familia integrada por el matrimonio, una hermana mayor, María de la Luz, Ángel María y Natalia, la más pequeña, se había establecido en el pueblo de Santa Fe, en las orillas del Distrito Federal. Allí pasó su

infancia el padre Garibay. De ese tiempo data la siguiente anécdota que será como un símbolo en su vida. Ángel María tenía aproximadamente cinco años. Curioso e interesado por saberlo todo, recogía cuanto papel impreso veía a su alrededor. Iba luego en busca de su hermana mayor para pedirle que le leyera lo que decía el papel. Tantas veces importunaba con esto a su hermana, que un día la madre le dio un consejo válido para el resto de sus días:

No ande preguntando, le dijo, aprenda a leer y usted mismo sabrá lo que dicen los papeles.

Ángel María aprendió a leer y, por cierto, en una escuela oficial. En sus años posteriores habría de dar sentido universal al consejo materno, y para no andar siempre preguntando, que a esto viene a reducirse fiarse de comentarios y versiones ajenas, el padre Garibay aprendió también a leer latín, griego, hebreo, francés, italiano, alemán, inglés, náhuatl y otomí. Leyendo por sí mismo algo de lo que en esas lenguas está escrito, iba a convertirse con los años en humanista, hebreólogo y helenista y, por encima de todo, en descubridor del legado literario de los antiguos mexicanos.

Don Manuel Garibay, el padre y sostén de la familia, murió cuando Ángel María tenía sólo seis años. La familia quedó en condiciones bien difíciles y tuvo que pasar a vivir con la tía Romualda Garibay, que tenía un pequeño rancho en las cercanías del Molino de Bezares. Ángel María continuaba yendo a la escuela primaria y ayudando a su familia en los trabajos del rancho.

A mediados de 1906, cuando contaba catorce de edad, el joven Garibay decidió seguir la carrera eclesiástica. Bastante enfermizo, tuvo que ser examinado por un médico. La sentencia del galeno fue que si entraba al seminario, se volvería loco. Ángel María desoyó el consejo y a los setenta años de edad lo comentaba con regocijo:

Loco o no, aquí me tiene usted trabajando. El consejo que a mí mismo me di y que siempre he practicado, ha sido el de que si en vez de trabajar, descanso, más que enloquecer, me muero.

El tiempo de su formación sacerdotal en el Seminario Conciliar de México fue para él doblemente fecundo en experiencias. Por una parte, era ése un momento histórico decisivo en la vida de México. Eran los años de la Revolución. El estudiante Garibay siguió con profundo interés los diversos hechos y episodios de la misma. Pero, por otra, fue también entonces cuando pudo acercarse por primera vez

al mundo de los clásicos griegos y latinos, al estudio de la literatura y de la historia, de la filosofía y la teología. Fue cuando se despertaron en él los ideales que habría de cultivar el resto de su vida. En el seminario fue nombrado bibliotecario. Aprovechando esto, se pasaba largas horas leyendo toda clase de obras, en especial durante los meses en que se suspendieron las clases debido a los trastornos que traían consigo los hechos de armas de la Revolución. Precisamente por ese tiempo comenzó el padre Garibay a interesarse por la lengua y la cultura náhuatl. Su actitud primera fue la duda: ¿sería posible realmente conocer algo del legado intelectual del México antiguo? En la biblioteca del seminario se conservaban reproducciones de algunos códices y de manuscritos en idioma indígena. Sin auxilio ajeno, Garibay comenzó a poner en práctica el consejo materno, aplicado esta vez al caso del náhuatl: comenzó a estudiarlo para ver qué decían los manuscritos.

Durante estos años de estudiante se cimentó para siempre su vocación de humanista. Poco más o menos a la mitad de su carrera sus superiores quisieron enviarlo a Roma para que continuara allí sus estudios. La respuesta de Garibay fue decisiva:

Estar en Roma significaría para él una presión exterior que podría forzar su libertad. Aún no estaba seguro sobre si debía continuar o no la carrera eclesiástica. No quería que las circunstancias exteriores afectaran su determinación personal.

De hecho, el padre Garibay no fue nunca ni a Italia, ni a ningún otro país, ya que siempre permaneció en México. Oportunidades de viajar no le faltaron. Numerosas veces fue invitado a visitar diversos países de Europa, incluyendo a Rusia. Pero, al igual que Sócrates, que no se alejó nunca de su ciudad natal, o que Kant, que permaneció siempre en Prusia, el padre Garibay no viajó más allá de unos cuatrocientos kilómetros de la ciudad de México en cualquier dirección. Con su pensamiento y sus estudios se acercó a culturas que han florecido en los más distantes tiempos y latitudes, pero físicamente tuvo siempre sus raíces en la región central de México.

### *Labor de misionero*

El 28 de octubre de 1917 se ordenó de sacerdote. Un mes más tarde iba a comenzar sus labores, que recuerdan las de varios misioneros eximios como Motolinía, Sahagún y Durán, cuyas obras había de estudiar y en cierto modo emular. Primero fue a Xilotepec, en

el estado de Hidalgo, en donde estuvo hasta marzo de 1919. Fue entonces cuando comenzó a aprender el otomí y a recoger textos y tradiciones en esa lengua. En 1919 tuvo que interrumpir sus labores de misionero al ser nombrado profesor del seminario. Cinco años permaneció allí y pudo formar a una generación de estudiantes, ya que, en vez de enseñar siempre los mismos cursos, acompañó a sus discípulos a través de los cinco años, desde los principios de la gramática latina y griega, hasta las humanidades y la retórica. Entre sus discípulos se cuentan hombres bien conocidos: don Sergio Méndez Arceo, doctor en historia y obispo de Cuernavaca, el licenciado y escritor Guillermo Tardiff, el académico e historiador padre Octaviano Valdés. Todos ellos guardan grato recuerdo del maestro Garibay. Por encima de todo, fue él, y continuó siéndolo en la Universidad Nacional, el hombre que supo despertar vocaciones y que puso siempre el acento en los valores propios y en las raíces de la cultura en México.

De 1924 a 1941 volvió el padre a su vida de párroco misionero. Primero fue San Martín de las Pirámides, después Huizquilucan, más tarde Tenancingo y finalmente Otumba. Al igual que sus predecesores, los misioneros humanistas del siglo xvi, él también aunó sus labores eclesiásticas con el interés por comprender el alma indígena y el empeño por introducir mejoras sociales y económicas en las diversas comunidades donde le tocó trabajar.

Muchas anécdotas podrían referirse acerca de su vida de párroco durante diecisiete años. Entre otras, vale la pena recordar las palabras de gentes sencillas que decían:

Parece que este padre no ha terminado sus estudios, porque siempre lo encontramos leyendo en sus libros, haciendo preguntas y tomando notas...

Pero si el padre Garibay estudiaba en los libros y recogía tradiciones y leyendas, todo ello iba dirigido a adentrarse más en la realidad y los problemas del mundo indígena. Le preocupaba no sólo su bien espiritual, sino también su mejoramiento material. Estando en San Martín de las Pirámides, no descansó hasta conseguir en beneficio del pueblo la introducción de agua potable. En otros lugares, reunía también a los campesinos jóvenes para enseñarles diversas técnicas que podrían ayudarlos a mejorar sus cultivos y pequeñas industrias.

Fue precisamente durante el tiempo de su acción como párroco misionero, cuando profundizó aún más en el estudio de los idiomas otomí y náhuatl. En su aislamiento de lugares como San Martín y

Otumba continuaba por la noche el estudio de códices y manuscritos, en los que se conserva el legado cultural del mundo precolombino. Perfeccionó al mismo tiempo el conocimiento de otras lenguas necesarias para el estudio de las culturas clásicas. Poseyendo el francés, el italiano, el alemán y el inglés, a pesar de hallarse apartado en apariencia del movimiento científico y literario, estaba al tanto de las investigaciones más recientes, gracias a las revistas y libros que recibía.

Siendo todavía muy joven habían comenzado a escribir en varias revistas. Su primer artículo apareció en 1913 en una publicación de aquella época, *Lábaro*. Trataba en él de la figura de Federico Ozanam, el célebre filántropo y pensador francés. Más tarde publicó varios poemas y artículos, entre otras, en la revista *El estudiante*, que dirigía don Julio Jiménez Rueda. En 1932 apareció una publicación suya un poco más amplia. Fue el *Poema de los árboles*, que reflejaba la finura y sensibilidad de su espíritu. Vinieron luego sus colaboraciones en la revista *Abside*, dirigida por dos discípulos suyos, los prematuramente desaparecidos Alfonso y Gabriel Méndez Plancarte. En *Abside* dio a conocer por vez primera algunas traducciones de poesías y cantares del mundo náhuatl. Poco después salieron a luz, como un símbolo de su profunda actitud humanista, dos libros suyos en verdad importantes: *La poesía lírica azteca* (Bajo el Signo de Abside, México, 1937), y su versión directa y en verso de la *Trilogía de Orestes*, de Esquilo (publicada igualmente "Bajo el Signo de Abside").

Estando en Otumba recibía el padre Garibay la visita de amigos y conocidos, entre ellos varios maestros de la Universidad Nacional, como los doctores Justino Fernández, Edmundo O'Gorman y Agustín Yáñez. Gracias a las gestiones que realizó este último, apareció en 1940 publicada por la Imprenta Universitaria, la primera edición de su *Poesía indígena de la altiplanicie*, obra clásica que ha alcanzado muchas reimpresiones. Igualmente, y con pie de imprenta de Otumba, salió también ese mismo año de 1940 su *Llave del náhuatl*, obra que ha servido a muchos estudiosos como instrumento para aprender la lengua de los antiguos mexicanos.

### *Villa de Guadalupe y la Universidad*

Un año más tarde, en 1941, la vida del padre Garibay iba a cambiar en su aspecto externo. Nombrado Canónigo Lectoral de la Basílica de Guadalupe, tuvo que abandonar las comunidades indígenas donde tantos años había pasado. Su oficio principal en la Basílica iba a ser

desde entonces el estudio y explicación de la Biblia. Fruto de esa nueva ocupación fueron centenares de lecciones sobre las escrituras sagradas, así como una versión, desgraciadamente inédita, de varios textos bíblicos, a partir de las lenguas originales, hebreo, arameo y griego. A todo esto hay que añadir los comentarios filológicos e históricos, con apoyo en los autores de la antigüedad clásica, que preparó acerca de esos textos de la Biblia. Entre sus comentarios, reunidos en más de veinte volúmenes, se encuentran estudios verdaderamente magistrales, como el que se refiere al libro del *Eclesiastés*, en el que analiza el pensamiento del sabio hebreo que supo captar y expresar los problemas del existir humano y del enigma de Dios.

Pero siendo, como lo repetía el mismo padre, el estudio de la Biblia su oficio principal, encontró siempre tiempo para continuar sus trabajos acerca del mundo indígena. Alejado de reuniones sociales y cocteles, y con supuesta fama de personaje solitario y de trato difícil, pero teniendo siempre abiertas sus puertas a sus discípulos y a todo aquel que buscaba su consejo o ayuda, pasó los últimos veintisiete años de su vida, consagrado enteramente al estudio y a la investigación.

El único contacto que mantuvo permanentemente Garibay a través de todos estos años fue el de su vinculación con la Universidad Nacional de México. Como dijimos, desde 1940 empezó a publicar sus estudios sobre el mundo náhuatl en la Biblioteca del Estudiante Universitario. En 1951, con ocasión del cuarto centenario de la Universidad Nacional, recibió, junto con otros cinco mexicanos ilustres, como justo reconocimiento a sus labores, el grado de Doctor *Honoris Causa*. Un año más tarde fue nombrado Profesor Extraordinario de la Facultad de Filosofía y Letras y, a partir de 1956, fue director del Seminario de Cultura Náhuatl, dentro del Instituto de Historia de la propia universidad.

### *Copiosas publicaciones*

Trabajador incansable, publicó varias obras fundamentales. Entre ellas están su *Épica náhuatl* (Biblioteca del Estudiante Universitario, 1945); numerosos textos de los informantes indígenas de Sahagún, aparecidos en forma no interrumpida en la revista *Tlalocan*, desde el año de 1943, hasta el de 1957. Pero, entre todos estos trabajos destaca sin duda la monumental *Historia de la literatura náhuatl*, publicada por la Editorial Porrúa, en dos gruesos volúmenes (1953-1954). Magistralmente estudia en ella Garibay los diversos aspectos de la producción literaria de los antiguos mexicanos: la poesía reli-

giosa y lírica, los himnos épicos, la poesía dramática, las diversas formas de prosa, entre las que descuellan los *huehuetlalhtolli* o pláticas de los ancianos, los textos históricos e imaginativos, sin descuidar la producción en la misma lengua náhuatl, después de la Conquista, hasta el año de 1750. Todo esto presentado con sentido humanista, con apoyo en fuentes de primerísima mano y sirviéndose de las traducciones preparadas por él mismo.

La publicación de estas obras vino a desvanecer ya por completo la vieja objeción, hecha desde el siglo XVI a fray Bernardino de Sahagún. Sostenían algunos que los textos y composiciones atribuidas a los antiguos mexicanos eran en realidad invenciones, si se quiere de gran valor literario, pero invenciones al fin. La respuesta del padre Garibay fue mostrar los documentos mismos y hacer ver la fidelidad de sus traducciones de los textos indígenas. Con una sonrisa burlona, acompañada de un chispazo de sus ojos de mirada profunda, comentaba Garibay estas objeciones con las siguientes palabras:

Ojalá que yo hubiera inventado estas composiciones; desgraciadamente sólo las he traducido...

Para Garibay traducir, analizar y comentar un texto jamás fue mera empresa de eruditio ni ecuánime exhumación de antigüedades. En verdad creía y tenía su corazón puesto —como hombre abierto a todos los rumbos de la cultura— en el *logos* griego, *verbum* de los romanos o *tlahtolli*, la palabra, de los pueblos nahuas. Pero su palabra y *logos* fue siempre mucho más que razón pura, elucidación literaria o mero discurrir para hacerse acreedor a títulos de científico y sensato. Era la suya un alma atormentada. El mismo levantó alguna vez un poco el velo de su propio misterio; así, cuando ingresó en la Academia Mexicana de la Lengua, al hablar de la verdad de la ficción en torno a las andanzas de Quijano el bueno, expresó:

No suenen iconoclastas mis reflexiones. La negación de la primacía de una facultad, que en un momento de evasión puso Aristóteles como constitutivo de la esencial humanidad, no es sino el reconocimiento, amargo, si se quiere, de la realidad de la vida. No es el hombre un *zoón logikón*, animal racional: es un *zoón fantastikón*, animal imaginativo...

¿Seguir, quizá, las normas del Canónigo? Razón, pura razón, estéril, aunque razón sensata. Puede ser una meta a qué aspirar: nunca será camino que recorrer. El menos racional de los seres es el hombre...

No estoy con mi colega, el Canónigo de Toledo, y desdeño sus rígidas limitaciones.

Yo, que siempre he soñado, que alguna vez he combatido, que jamás ceso de estar anhelante de la inasible belleza, de la remota verdad, apenas entrevista; yo, señores académicos, anhelo estar siempre al lado de don Quijote...<sup>1</sup>

Por eso, de él mismo, diré lo que escribió a propósito de Platón y del autor del *Eclesiastés*: "Era más poeta que razonador, lo cual es un elogio".<sup>2</sup> Anheloso de la remota verdad, encontraba en el mundo de los clásicos la ocasión propicia de hacer de los textos pretextos para pensar y sentir más hondo. Pulir traducciones era para él repensar y revivir en su ser el atisbo ajeno, comulgar como poeta con lo que otros rostros y corazones dejaron dicho, aquí y allá, sobre el antiguo y siempre renovado misterio del existir humano en la Tierra.

Su *logos*, palabra y verdad, lejos estuvo de ser un eco. La versión y el comentario de sus antiguos textos traían consigo el hábito de su alma de poeta. Desde su preciada soledad hablaba, convertido en nueva manera de profeta, para hacer revelación contemporánea de antiguas palabras, plenitud de vida. La sabiduría de los nahuas, de Israel, Grecia, Roma, Hispania y Anáhuac, afloraron así una vez más, con la fuerza del mensaje universal en la circunstancia de los hombres de aquí y de ahora. Olvidar todo esto sería no comprender la obra del padre Garibay. Y casi tantas muestras podría dar de lo que he dicho, cuantas fueron las páginas que nos dejó.

### *Su acercamiento al alma griega*

Quiero sólo traer ahora al corazón unos pocos de esos textos que su afinado repensar rescató para nosotros. A varios años ya de su partida evocaré las palabras del heleno, el náhuatl y el judío, hechas ya carne de su carne y sentimiento de su alma. He aquí un fragmento del diálogo de voces y tiempos tan distintos. Él lo vivió en soledad; y ésta fue también su poesía y la verdad de su *logos*. Lo que para él fue meditar, para nosotros será reencuentro, porque quien hizo rescate del verbo de los sabios, quiso dejárnoslo con la sencillez que sólo el amor engendra.

<sup>1</sup> *Realidad de la ficción*, discurso de recepción en la Academia Mexicana de la Lengua, México, Bajo el Signo de Abside, 1954, p. 20 y 22.

<sup>2</sup> *Sabiduría de Israel, tres obras de la cultura judía*, México, Porrúa, 1966, p. 14.

De la versión de su Sófocles oigamos al coro que, contemplando a Antígona, ahonda en su canto sobre la condición de los mortales:

Muchos misterios hay: de todos los misterios, el más grande es el hombre.

Puede él surcar el mar grisáceo y llegar a la opuesta orilla empujado por las revueltas olas. Nada importa que bramen ellas, ni que enfurezca el Sol sus ardores. Marcha seguro y llega a donde intentar pretendía. Hay un ser sólo que puede torturarlo. Es la tierra madre. Es ella incansable, es indomable, pues prodiga, año tras año, innúmeras cosechas a su labor. Pero él con su arado, en interminable afán, la labra y recoge de ella el don que aviva, y la fatiga con el trabajo de los caballos.

Pero puede también el alado ejército de los pájaros que sin cesar agitan la cabeza atrapar y encerrar dentro de sus trampas. Como a los peces habitantes de las aguas, que cautivan en sus redes. ¡Ingenioso es el hombre...!

Y la palabra y el pensamiento que vuelan como el viento y las leyes que rigen las ciudades, él solo sin maestro las ha aprendido. Y supo hallar también defensa contra las flechas que le lanza el frío insoportable, o los duros azotes de la lluvia. Para todo halla recursos y remedios. Nada que traiga el futuro incierto podrá superarlo.

Un solo ser resulta para él irreductible. No tiene un sortilegio con que lo rehuya. Es el Averno, en que la muerte lo arroja, por más que para vencer las dolencias, aun las más reacias, tenga remedio y medicina.<sup>3</sup>

Para el ingenioso y libre griego, preciado era surcar el mar grisáceo, recoger de la Tierra el don que aviva, ser dueño de la palabra y el pensamiento que vuelan como el viento. Pero él también entrevió el misterio, y de todos, el más grande, el que descubría en sí mismo. Como lo expresó en nuestra lengua Garibay: "un solo ser resulta para él irreductible... es el Averno, en que la muerte lo arroja..."

Su gran contribución, en lo que se refiere a la literatura griega, es la versión y el estudio que hizo de los tres grandes dramaturgos, Esquilo, Sófocles y Eurípides, y de las comedias completas de Aristófanes. Hasta donde alcanzo a saber, ha sido el único, entre los que hablamos castellano, en realizar individualmente esta empresa de conjunto y tan admirable.

Diversos estudiosos españoles e hispanoamericanos habían estudiado y traducido las obras de uno o de otro de estos creadores del

<sup>3</sup> Sófocles, *Las siete tragedias*, introducción y versión directa del griego por Ángel María Garibay, México, Porrúa, 1962, p. 193-194.

teatro griego, pero el padre Garibay llevó a cabo la versión directa de la totalidad de las obras, tragedias y comedias de los tres dramaturgos y de Aristófanes. Es interesante añadir que sus versiones expresamente las dedicó a la juventud mexicana, a los estudiantes y al pueblo; por ello rehuyó en sus traducciones cualquier forma de lenguaje complicado; basta con leer una de las comedias de Aristófanes traducidas por él, para ver cómo la obra del genial griego pudo expresarse para siempre en nuestro castellano popular, anecdótico y cotidiano.

### *El legado del México antiguo*

El hombre de Anáhuac a su modo gustó de lo bueno y lo recto, las flores y los cantos, pero, quizás más aún que el heleno con obsesión vivió el misterio del acabamiento de los soles y los mundos, de los rostros y los corazones. Quien nos volvió asequible la sabiduría de los griegos allegó también para nosotros los jades del pensamiento náhuatl:

Vano empeño, ya tomas tu enflorado atabal,  
esparces, riegas flores:  
¡se marchitan!

Nosotros también cantos nuevos  
elevamos aquí;  
también las nuevas flores  
están en nuestras manos:  
¡Deléítense con ellas el grupo de nuestros amigos,  
disípese con ellas la tristeza de nuestro corazón!

Nadie se deje dominar de la tristeza,  
nadie ponga su pensamiento en la Tierra:  
¡Aquí están nuestras flores y nuestros bellos cantos!  
¡Deléítense con ellos el grupo de nuestros amigos,  
disípese con ellos la tristeza de nuestro corazón!

Prestada tenemos tan sólo la Tierra, oh amigos,  
hemos de dejar los bellos cantos,  
hemos de dejar las bellas flores.

Por ello me entristezco en mi canto al Sol.  
Hemos de dejar los bellos cantos,  
hemos de dejar las bellas flores.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Ángel María Garibay, *Historia de la literatura náhuatl*, México, Porrúa, 1953, t. I, p. 184-185.

Alegría de los amigos, sacrificios a los dioses, simbolismo a la manera tolteca; pero también tristeza, aflicción desgarradora, porque como el griego sabe que su destino será el Hades, también entrevé el náhuatl que, sin flores y cantos, tendrá que marchar al *Mictlán*, la región de los muertos, el país de los descarnados. Muchas horas de su fecunda existencia consagró Garibay al rescate de la poesía náhuatl, las crónicas, los *huehuetlahtolli*, testimonios de la "antigua palabra" y asimismo, en forma directa, a las obras extraordinarias de quienes fueron precursores suyos en el acercamiento al alma de Anáhuac. Me refiero a varones tan eximios como fray Bernardino de Sahagún, fray Andrés de Olmos y fray Diego Durán. De ellos, y de las creaciones del hombre indígena, rescatadas en su propia lengua y puestas luego en vigorosa expresión castellana, aprendió Garibay a valorar la riqueza del legado de los antepasados indígenas. Por eso, tantos afanes dedicó a su magna labor de rescate.

Fecundos ciertamente fueron los años que laboró en la Universidad Nacional. Como privilegio extraordinario tendré siempre el de haber participado con él en las tareas del Seminario de Cultura Náhuatl, en el Instituto de Investigaciones Históricas. Por una parte prosiguió allí en su empeño de trasmitir sus conocimientos a cuantos se acercaban a él. Por otra, sacó a luz buen número de publicaciones de singular importancia. Mencionaré los dos volúmenes que dedicó a ofrecer la paleografía y versión castellana de textos de los informantes de Sahagún, con notas y comentarios: *Veinte himnos sacros de los nahuas* (1958) y *Vida económica de Tenochtitlan, pochtecázotl, arte de traficar* (1961). *Opus magnum* fue emprender la presentación, con criterio a la vez filológico y humanista, de buena parte de la poesía náhuatl de la tradición prehispánica.

Tal empresa la llevó a cabo a partir de 1963. Su propósito era disponer la edición completa de cuantos textos pudo allegar con muestras de la poesía de los antiguos mexicanos. En 1964 vio publicado un primer volumen con el texto íntegro, paleografía y versión al castellano, de la obra que se conoce como *Romances de los señores de la Nueva España, manuscrito de Juan Bautista Pomar*. Muy poco después, en 1965, sumó al anterior otro volumen que incluía la primera parte del texto náhuatl con traducción castellana de *Cantares Mexicanos, manuscrito de la Biblioteca Nacional de México*. De aparición póstuma fue el tercer volumen de su *Poesía náhuatl*, con otro conjunto de poemas relacionados con las representaciones dramáticas en las fiestas. Dicho volumen, con textos también de *Cantares Mexicanos, manuscrito de la Biblioteca Nacional de México*, vio la luz en 1968.

Sólo la muerte pudo impedir al maestro Garibay la realización íntegra de sus deseos, o sea el rescate completo de la poesía náhuatl.

No siendo propósito de esta recordación ofrecer el largo elenco de su bibliografía, me limito a mencionar sólo su permanente interés y sus siempre valiosas contribuciones en los siete primeros volúmenes de *Estudios de cultura náhuatl*, publicación en la que también tuve la fortuna de laborar a su lado. El último de sus trabajos en dicha serie fue el comentario y la edición del *Códice carolino*, con importantes adiciones a la primera edición del *Vocabulario...* de fray Alonso de Molina, la de 1555.

### *La sabiduría de Israel*

El padre Garibay, que así ahondó en creaciones —las de griegos y las de nahuas— tan distintas, aunque afines por humanas, quiso acercarnos también a la intuición que llamó “sabiduría de Israel”. Los textos que escogió y tradujo del hebreo al castellano son igualmente diálogo del corazón, contraste de luz y tinieblas, divinas palabras y fe que también es misterio. El mensaje del pueblo escogido, aunque diferente, no es opuesto a la afirmación del *logos* griego, de la *diké* que es la justicia y de la *eufrosine*, el anhelo de gozo pleno. También las flores y los cantos, el deseo de la amistad, el temor a la muerte, y, por encima de todos los dioses, la figura de *Tloque Nahuaque*, *Moyocoyani*, el Inventor de sí mismo y dueño del cerca y del junto, hubieran tenido un sentido para el seguidor de *Jahvé*. Del libro de *Qohélet*, que llamamos *Eclesiastés*, hizo traducción Garibay y para nosotros continuó el diálogo universal y de verdad humano.

Dulce es, empero, la luz y grato a los ojos ver al Sol;  
aun cuando viviere el hombre muchos años y en todos ellos  
gozare, recuerde los días de tinieblas, que serán muchos,  
y cuando acaeciere, será vanidad...

Acuérdate de tu creador  
en los días de tu juventud, antes que venga el  
tiempo malo y se acerquen los años de los cuales habrás  
de decir “¡No hay en ellos placer para mí!”

Antes que se entenebrezca el Sol,  
y la luz y la Luna y las estrellas,  
y retornen las nubes después de la lluvia...  
y se cierren las dos hojas exteriores de la puerta  
y se amortigüe el son del molino,

y se acalle la voz del pájaro  
y se debiliten las hijas del canto...

Antes que se rompa el cordel de plata  
y se quiebre el vaso de oro  
y se despedace el cántaro en el pozo  
y se precipite la garrucha en el aljibe.

Y vuelva el polvo a la tierra, cual era antes, y el  
hálito vital retorno a Dios que lo dio.

¡Vanidad de vanidades —decía *Qohélet*—, todo vanidad! <sup>5</sup>

Así puso él a nuestro alcance, vuelta sentimiento de su espíritu, la sabiduría de esas tres formas de vivir y pensar. En nuestra realidad de pueblo mestizo, indígena e hispánico a la vez, lo náhuatl, lo griego y lo judío ciertamente son raíz y antecedente. Para no extraviar el camino, había que volver a los orígenes. Para el común de los mortales sería tarea imposible querer llegar por sí solo, con paso firme y sin rodeos, a mundos tan distintos de cultura. Pero el sabio que escogió para sí la soledad, con el trabajo de una vida hizo posible un nuevo acercamiento. En su obra tenemos, a la medida nuestra, el mensaje de tantas voces. Repensar el antiguo verbo fue su verdad, comunicarlo fue su poesía.

### *Un atisbo de su propio pensamiento*

Quien tuvo tanto que decir, no rehuyó expresar también en ocasiones lo que llegó a ser el pensamiento suyo propio. Éste aflora sin cesar en sus introducciones y comentarios, en sus célebres lecciones sacras y profanas, y en multitud de ensayos. A su obra más íntima y personal pertenecen los poemas que escribió y de los cuales sólo unos pocos quiso publicar. Entre ellos están los sonetos que integran su *Poema de los árboles*. Escojo y leo aquél en que canta al ahuehuete, porque tal vez en él está la metáfora de lo que para sí mismo deseaba:

Patriarca de los árboles, tus frondas  
sacudidas por vientos milenarios,  
asemejan jirones de sudarios  
o nupciales, deshechas, blancas blondas.

¿Quién dirá los recuerdos que tú escondas?  
¿quién los archivos hallará en tus varios

<sup>5</sup> *Sabiduría de Israel...*, op. cit., p. 53-54.

enormes troncos? ¿quién en los santuarios penetrará de tus raíces hondas?

Tú guardas el silencio de los siglos, de mil razas repites el lenguaje y, año tras año, inconmovible avanzas.

Fingen tus ramas lúgubres vestigios, mas tu florido trémulo follaje es un plumón cuajado de esperanzas.<sup>6</sup>

Del maestro que, cumplida con creces su misión en la Tierra, dejó este mundo el 19 de octubre de 1967, bien puede decirse, aplicando a su alma su poema, que fue patriarca entre los hombres. Alma de cristiano, abierta y sacudida por vientos milenarios del bíblico Israel, de Grecia y Roma, de la Hispania y del Anáhuac. ¿Quién dirá los recuerdos que allegó? ¿Quién los archivos y santuarios donde estuvo en busca de raíces?

Reanudando, más allá de nuestra temporal miseria, el viejo y siempre nuevo diálogo con el maestro, quiero terminar diciendo: padre Garibay, tu espíritu, ahora en posesión del *logos*, misterio de verdad y de belleza que a lo largo de tu vida sin cesar buscaste, para nosotros sigue repitiendo de muchos pueblos el lenguaje y, año tras año, en este mundo que has dejado, tu vida y tu obra permanecerán inconmovibles como ejemplo de realidad henchida de esperanza.

<sup>6</sup> Garibay, *Poema de los árboles*, México, 1932, p. 23.

## EL ARCHIVO ÁNGEL MARÍA GARIBAY KINTANA DE LA BIBLIOTECA NACIONAL

ALBERTO HERR SOLÉ

### I. *En el centenario de su nacimiento*

El doctor Ángel María Garibay dijo sobre sí mismo:

Verdad es que personas de ligero juicio, aunque de muy sana intención, me han atribuido conocimientos casi legendarios. Y no puedo negar que mi curiosidad insaciable me ha hecho asomarme a muchos abismos, pero he sacado menos que el perfume que se lleva una mariposa cuando en una flor fragante se detiene. Y para calificar estos conocimientos de 'recónditas y peregrinas sapiencias', que dijo un ponderado miembro de la Academia de la Lengua, ya hace mucho tiempo que he escogido el verso único que quedó del Margites, poema satírico que se atribuye a Homero. Verso que pudiera servirme de epitafio: 'Poll' epistato érga, kakös de 'epístato panta'. "Aunque supo muchas cosas, mas todas las supo mal".<sup>1</sup>

Esta nota traza un retrato psíquico de su autor, entre cuyos rasgos eligió uno: la humildad.

Haber registrado y conocido —algunos al detalle— los papeles que forman el Archivo Garibay, me permite corroborar la humildad del doctor. Ciertamente, sus elaboraciones sobre el náhuatl o sobre el griego, nos muestran el trabajo de un erudito, pero en el náhuatl, el erudito es también pionero.

<sup>1</sup> Dolores Roldán, *Biografía de Ángel María Garibay K.*, México, 1985, Editorial Orión, p. 9.

Otras biografías del Dr. Garibay que pueden consultarse:

Miguel León-Portilla, "Bio bibliografía de Ángel María...", en *Estudios de cultura Náhuatl*, México, 1963, v. iv.

Octaviano Valdés, *Ángel María Garibay K.*, México, 1985, Ediciones Las Hojas de Mate.

Mario Colín, *Ángel María Garibay*, Toluca, Estado de México, 1979, Ed. FONAPAS.

Hay quien critica las traducciones de Garibay, igualmente su elaboración como estudioso de la literatura en lengua náhuatl. Estas críticas suelen ignorar el trabajo invertido en una vasta obra, ejemplo de humanismo, elaborada en condiciones en las que no había antecedentes inmediatos dignos de consideración, una labor autodidacta, que exigió plantear claramente problemas y proponer soluciones, algunas de ellas, innovadoras y trascendentes.

Si bien el joven Ángel María aprendió el latín y el griego escolarmente en el Seminario Conciliar de México (1906-1917), la competencia lingüística en estas y otras lenguas, la obtuvo por su cuenta. Totalmente autodidacta el aprendizaje del náhuatl y del hebreo; hizo estudios de sánscrito, de arameo, de árabe. El autodidacta tiene que construir sus propios andamios, a veces comete errores superados por otros. Pero en este caso, el fundador del Seminario de Cultura Náhuatl, cuenta con una base, como la de la pirámide del Sol, para cimentar escuela en el conocimiento del náhuatl: conoce directamente los textos de las principales literaturas antiguas fundadoras de Occidente: los Clásicos griegos y la Biblia.

Garibay tuvo el “don de lenguas” sin milagros metafísicos. Lo tuvo por una labor tenaz: su archivo personal lo demuestra.

## II. *Composición del Archivo*

Parece lógico el que la antigua Biblioteca Nacional guarde en su bóveda al Archivo Garibay. Es sugestivo el templo de San Agustín para suspender el paso del tiempo e imaginar una escena de los años 30's: el padre Garibay vestido de seglar, escudriñando meticulosamente el catálogo (hoy dispuesto en los mismos muebles de madera de entonces). El hombre venía de Otumba, de manera que aprovecha y pregunta; describe libros muy peculiares. El padre Garibay investigó en este lugar; identificó y estudió los documentos en náhuatl de la colección y acreditó a la Biblioteca citando sus fuentes.

El aprecio que Garibay tuvo por la Universidad se patentizó en la donación de su biblioteca personal y su archivo, los cuales llegaron a la Biblioteca Nacional dos años después de su muerte, en 1969. Parte de este patrimonio ha permanecido mudo desde hace 23 años. Muchos años en relación con el ritmo acelerado de los cambios y con un objeto —como el Archivo— poseedor de tantos mensajes.

Tal como ahora se encuentra, el Archivo consta de 37 cajas compuesta por 410 expedientes numerados, y una veintena de expedientes con papeles localizados después.

En el Archivo Garibay, asociar la palabra "archivo" con "papeles burocráticos", no es exacto. De los papeles burocráticos existentes, muchos de ellos están utilizados al reverso con cuestiones teóricas. Resulta igualmente equívoco suponer que el archivo tiene papeles de interés exclusivamente personal, subjetivo. Garibay fue un notable ejemplo de curiosidad intelectual, de manera que su archivo es prácticamente una enciclopedia que reclama en especial a un interlocutor: México. Lo que guardó Garibay fue:

- a) Papeles que servían a sus investigaciones, entre otros, documentos históricos.
- b) Sus propios trabajos: anotaciones, fichas y textos completos.
- c) Una nutrida correspondencia y testimonios de afecto.
- d) Recortes de periódico.

¿Qué temas ocuparon al doctor Garibay y en qué proporción?

1.1 CULTURA NÁHUATL (originales de libros, ensayos, artículos, anotaciones, testimonios): 217 referencias, 2 666 páginas.

1.2. Lingüística Náhuatl (traducciones, paleografías, manuscritos antiguos): 317 referencias, 5 907 páginas.

2.1 EVANGELIZACIÓN BILINGÜE (Olmos, Sahagún, Durán, franciscanos y otras órdenes religiosas): 138 referencias, 2 009 páginas.

2.2 Guadalupanismo mexicano (Histórico y contemporáneo): 49 referencias, 185 páginas.

### 3 TRADUCCIONES:

3.1 Del griego: 141 referencias, 3 239 páginas

3.2 Del latín: 15 referencias, 130 páginas.

3.3 Del hebreo: 56 referencias, 938 páginas.

3.4 Del otomí: 20 referencias, 188 páginas.

3.5 Estudios de lenguas indígenas: 24 referencias, 159 páginas.

3.6 Lenguas modernas: 8 referencias, 33 páginas.

4.1 RELIGIÓN (Teología y Hermenéutica bíblica): 50 referencias, 303 páginas.

4.2 Praxis religiosa (relación Estado-Iglesia en México): 148 referencias, 1 099 páginas.

- 5.1 INDIGENISMO (Siglo xx): 59 referencias, 215 páginas.  
5.2 Español de México: 72 referencias, 260 páginas.  
5.3 Polémicas: 33 referencias, 101 páginas.  
6. ENCICLOPEDIA: 199 referencias, 2 076 páginas.  
7.1 OBRA LITERARIA (De Garibay): 39 referencias, 238 páginas.  
7.2 Crítica literaria: 149 referencias, 476 páginas.
- Total: 1 734 referencias, 20 219 páginas.

Esta descripción de conjunto no estaría completa sin mencionar la correspondencia; más de 3 000 cartas, y los más de 2 000 documentos gráficos de distinto tipo: fotografías, tarjetas postales, dibujos, recordatorios, etcétera. De esta forma podemos calcular que son más de 25 000 páginas las que componen el Archivo Garibay.

No obstante, la calidad de esta colección es incommensurable. Los números revelan claramente ciertas relaciones, pero al efectuar algunas comparaciones, engañan.

Indudablemente lo que más ocupó al doctor Garibay fue el estudio de la Cultura Náhuatl. En este sentido la proporción descrita es correcta.

Pero por ejemplo, el tema “2.2 Guadalupanismo Mexicano” está compuesto por más documentos de los aquí considerados. Esto se debe a que algunos de sus textos están clasificados en “Lingüística Náhuatl” o en “Evangelización”. Asimismo, el tema “Lenguas Modernas” está desigualmente representado, debido a que las traducciones que Garibay hizo del francés no están en el Archivo (entre otras, la del libro “La conquista espiritual de México” de Ricard).<sup>2</sup>

El Archivo es la muestra más completa de la obra del padre Garibay. Sin embargo, no reúne la obra completa. Por ejemplo, muchos textos de hermenéutica bíblica, escritos para las lecciones que Garibay brindaba todos los jueves en la Basílica de Guadalupe, no están aquí. Asimismo, de los artículos juveniles de Garibay, de escritos religiosos y de los artículos publicados en la revista *Abside*, sólo disponemos de una muestra.

La investigación en el Archivo Garibay nos ha señalado nuevos caminos para indagar el dilatado itinerario intelectual de uno de los humanistas más notables del siglo.

<sup>2</sup> Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*. Primera Edición, Editorial Jus, 1947. Edición en el Fondo de Cultura Económica, 1986.

### III. *Documentos históricos del Archivo Garibay*

Por una suerte de bendición que Garibay efectuó pensando en el futuro, disponemos en su archivo de una serie de documentos históricos, que de haber quedado en la Basílica de Guadalupe, no tendríamos oportunidad de conocer.<sup>3</sup>

Tal es el caso de una serie de manuscritos del siglo XVIII que pertenecieron al caballero don Lorenzo Boturini. El documento por el cual luchó denodadamente don Lorenzo está aquí:

(margen): Despacho del Issmo. Cabildo de Sn. Pedro de Roma en orden a coronar a la Sma. Virgen de Guadalupe.

(centro): "Rm. CAPLUMS. PETRI DE VRBE HANC CORONAM A-  
VREM EX LEGATO ILL. mi COM. ALEXANDRI SFORTIAE HVIC  
B. M. V.D.D.D. ANNO 17".

Es decir, el oficio concedido por el Papa Clemente XII, dado en Roma el 11 de julio de 1740; un manuscrito de 16 páginas, en latín y en español.

Manuscritos dictados o del puño y letra de don Lorenzo Boturini son los siguientes:

Boturini, Lorenzo, 18 de julio de 1738  
"Reverendissime Pater. Ave millies María" (6, p.)

Boturini, Lorenzo, 6 de marzo, 1740  
"Sobre aber escarbado la Iglesia vieja de N. S. de Guadalupe" (*sic.*), (2 p.)

Boturini, Lorenzo, 3 de junio, 1740  
"Ilmo.: Sigre. Pre. Colmo." (en italiano), (2 p.)

Boturini, Lorenzo (sin fecha, siglo XVIII)  
"Carta del Caballero Boturini a los reverendos Padres Jesuitas..." (2 p.)

Boturini, Lorenzo (sin fecha, siglo XVIII)  
"M. Yco. y Ven. Son Abad y Cavildo" (4 p.)

En estas cartas Boturini fundamenta su petición de coronar a la Virgen de Guadalupe dada la raíz indígena de su devoción; o bien,

<sup>3</sup> Dice el doctor Garibay: "No sé decir con exactitud cuál ha sido el origen de hallarse en el Archivo Capitular de Guadalupe. Quizá en el mismo Archivo pudiera uno dar con alguna noticia que orientara la investigación, pero por desgracia para la historia de la misma devoción guadalupana, ese Archivo es 'huerto cerrado y fuente sellada' hasta para los de casa." Texto de "Temas Guadalupanos" en revista *Abside*, IX-2, México, abril-junio de 1945, p. 155.

solicita recursos para llevar a efecto, con gran celebración, la coronación que le ha sido autorizada.

Si bien estos documentos no tienen relación directa con la cultura náhuatl, no debemos olvidar que gracias al vínculo que vio don Lorenzo Boturini entre la imagen del Tepeyac y la cultura indígena, comenzó su gran labor por recuperar documentos indígenas prehispánicos. En el fondo, Boturini trajo a México una concepción histórica vanguardista para su iluminista época, gracias a la cual contamos con documentos de gran valor histórico.

Sin duda alguna, uno de los documentos más valiosos del Archivo Garibay es un pequeño libro hecho a mano: "Ordenanza de un hospital de indios y de su cofradía." El texto náhuatl fue elaborado por fray Alonso de Molina; la realización del libro fechada en 1692.

Resulta de gran interés el contar con la paleografía y dos versiones del padre Garibay de un libro de Sebastián García llamado exactamente igual al anterior, pero de 1584.<sup>4</sup> En este libro se describe cómo debe organizarse la cofradía de Nuestra Señora de la Concepción para realizar beneficencia. El interés de estos documentos es doble, por una parte la descripción del modo en que se organizó la medicina social desde el siglo XVI: por otra parte, demuestra cómo iba floreciendo el culto mariano en México.

En más de un sentido, el doctor Garibay representa la reconciliación de México con su pasado, con su espiritualidad. Los documentos antes referidos tienen especial valor para la comprensión del Guadalupanismo mexicano.

Para completar este tópico es preciso mencionar la versión del doctor al libro llamado: *Anales de Juan Bautista*, un manuscrito náhuatl del siglo XVI escrito por un indio, vecino del barrio de San Juan en la ciudad de México. El manuscrito original formó parte de la colección de Boturini,<sup>5</sup> actualmente está en el Archivo Capitular de Guadalupe. No he podido ver el original. La versión del padre Garibay existente en la Biblioteca Nacional es un borrador que seguramente sería la base para una publicación, prometida por él, pero que no se llevó a efecto. Probablemente influyó la censura religiosa, lo cual es lamentable debido a que el libro brinda muchas noticias no-guadalu-

<sup>4</sup> Sebastián García, "Ordenanza de un hospital de indios y de su cofradía", también llamado por Garibay "Documento Garibi-Ribera" por haber pertenecido a dicho obispo de Guadalajara. Anota Garibay que el documento está en el Archivo Capitular de Guadalupe.

<sup>5</sup> 'Inventario y catálogo razonado de la colección de don Lorenzo Boturini'. Manuscrito de la Biblioteca Boturini de la Basílica de Guadalupe.

panas de sumo interés para la historia nacional, puesto que —apunta Garibay— es un ejemplo de la “infiltración hispánica en la mentalidad indígena”.

Los anteriores son aspectos cualitativos de uno de los temas para los que el Archivo Garibay aporta documentación.

#### IV. *Cultura Náhuatl*

Demos paso ahora, a las referencias sobre cultura náhuatl del Archivo Garibay. Para clasificarlas se estableció la siguiente división:

1. Paleografías.
2. Paleografías con traducción.
3. Traducciones.
4. Notas y artículos sobre códices.
5. Notas y artículos sobre topónimos y palabras nahuas.
6. Ensayos, artículos y notas sobre historia y arqueología.
7. Ensayos, artículos y notas sobre literatura y arte.
8. Ensayos, artículos y notas sobre religión.

Además, “GÉNERO” indica si el documento es parte de un libro (=BO), un artículo (=HO), una nota (=NO), una carta personal (=CA), o un documento gráfico (=FA). “EXP.” es el número de expediente en el Archivo.

##### 1. PALEOGRAFÍAS (y/o textos en Náhuatl) :

<i>Exp. Autor/Título</i>	<i>Gen.</i>	<i>Fecha</i>	<i>Pp.</i>	<i>Reg.</i>
223 Garibay “Inscripción de Tzinacantepec”	NO	45-00-00	4	10
223 Garibay “Timal icuic”	NO	s-f	1	23
241 Garibay “... (Sah. lib. IV/Ms. R. P. f. 189v. y ss.)”	BO	s-f	1	90
241 Garibay “...miquicyatoc. id/tetzonoitec” (manuscrito)	NO	s-f	5	93
241 Garibay “(Sah. AC. 158r.)”	NO	s f	9	96
250 Garibay ‘Nican ompehua in motenehua Melahuac cuicatl...’	NO	s-f	9	113

<i>Exp. Autor/Título</i>	<i>Gen.</i>	<i>Fecha</i>	<i>Pp.</i>	<i>Reg.</i>
271 Anónimo/Garibay "Romances de los Señores de la Nueva España"	BO	s-f	36	145
275 Pomar, Juan de — Garibay "Romances de los Señores de la Nueva Es- paña" (texto final)	BO	s-f	89	148
286 Sahagún/Garibay "Agüeros. Pal. f. 85r."	NO	s-f	2	164
290 Sahagún/Garibay "Metales (cap. 22)"	BO	s-f	5	173
290 Sahagún/Garibay "Sah. col. 2 (f. 321r)"	BO	s-f	5	174
290 Sahagún/Garibay "Arte gemario (Ms. Ac. f. 45v.)"	BO	s-f	3	175
290 Sahagún "Orfebrería (Ms. Ac. f. 44v.)"	BO	s-f	6	176
290 Sahagún/Garibay "Amanteca intlatollo" (Ms. Ac. f. 46v.)	BO	s-f	10	177
290 Sahagún/Garibay "Atavíos de los dioses" (Ms. Pal. 261r. ss.)"	BO	s-f	13	178
290 Sahagún/Garibay "Plantas y árboles (Ms. Ac. f. 200r.)"	BO	s-f	68	179
309 Sahagún/Garibay "Mitos y ritos" (R. Pal. f. 132v.)	BO	s-f	54	205
310 Sahagún/Garibay "Botánica"	BO	s-f	78	206
313 Sahagún/Garibay "Botánica"	BO	s-f	82	209
314 Sahagún/Garibay "Enfermedades y remedios" (Ac. f. 69r.)	BO	62-00-00	16	210
314 Sahagún/Garibay "Cortesía" (Ac. f. 70r.)	BO	s-f	5	211
315 Anónimo/Garibay "Huexotzincoyotl" (Cant. Mex. f. 6v.)	NO	s-f	1	214
315 Anónimo/Garibay "Cantares mexicanos f. 62" (seis renglones)	NO	s-f	1	218

<i>Exp. Autor/Título</i>	<i>Gen.</i>	<i>Fecha</i>	<i>Pp.</i>	<i>Reg.</i>
316 Sahagún	NO	s-f	11	236
“Plantas. Textos de los informantes de Sahagún (Ms. Ac. f. 201)”				
334 Garibay	NO	s-f	8	268
“Tlacamecayo amatl”				
335 Anónimo/Garibay	NO	s-f	6	272
“Manuscrito de Mons. Lunardi”				
335 Anónimo/Garibay	NO	s-f	3	277
“Xochicuicatl cuecuechtli”				
337 Sahagún/Garibay	NO	s-f	2	298
“Hijo pródigo” (2 textos. Bagster Londres, 1833)				
337 Sahagún/Garibay	BO	s-f	17	300
“Culto a los dioses. Doc. Sah. Ms. 3. 254v. y ss.”				
337 Sahagún/Garibay	NO	51-00-00	7	302
“Insignias de los tetecutin” (Ms. Ac. f. 68r. ed. 1949)				
338 Anónimo/Garibay	NO	s-f	1	309
“2-Texto Náhuatl”				
389 Anónimo/Garibay	BO	s-f	14	394
“Manuscrito núm. 6”				
395 Garibay	NO	s-f	1	442
‘Ms. 1576’ (nota manuscrita)				
66 Olmos, Fr. Andrés	BO	s-f	21	960
“Tratado sobre hechicería y supersticiones” (fotografías)				
66 Anónimo	BO	s-f	3	961
‘Credo deo patre filis espiritu santo’ (ms. fotografías)				
97 Garibay	NO	s-f	1	1085
“Salcmo in izazanil”				
101 Anónimo/Garibay	BO	45-00-00	17	1100
“Anales de Cuauhutitlan y (...) Códice Chimalpopoca”				
110 Anónimo/Garibay	NO	s-f	1	1162
“Cantares cristianos del Ms. de la Bib. N. de México”				

	<i>Exp. Autor/Título</i>	<i>Gen.</i>	<i>Fecha</i>	<i>Pp.</i>	<i>Reg.</i>
110	Anónimo/Garibay "Manuscritos de Tepepulco. Pal." (fs. 283 -301)	NO	s-f	14	1163
113	Anónimo/Garibay "Romances de los señores de la Nueva España" (sic) (Ms. de García, G.)	BO	s-f	9	1171
115	Anónimo/Garibay "Cantares Mexicanos. f. 7v. ss." (*CM)	NO	s-f	8	1178
115	Anónimo/Garibay "Cantares Mexicano. f. 62r." (*CM)	BO	s-f	1	1180
117	Anónimo/Garibay "Poema de Yohyontzin" (f. 64v. y f. 68r.)	BO	s-f	1	1192
154	Anónimo "Documento de Santa María Flaitaya"	BO	s-f	12	1246
155	García, Sebastián/Garibay "Ordenanza de un Hospital de indios y de su cofradía"	BO	s-f.	40	1247
156	Garibay "7/32 Yecoc xochitl! Man nequimilolo, man necuiltonolo"	NO	s-f	2	1251
163	Anónimo/Garibay "Huehuetlatolli de la Biblioteca Nal. de México"	BO	43-06-11	22	1265
163	Garibay "Paleografía del Huehuetlatolli de la B. N. de México"	BO	61-05-22	17	1266
165	Anónimo/Garibay "Himnos litúrgicos" (Sahagún, primeros me- moriales, f. 48 y ss.)	BO	s-f	4	1273
170	Alameda, Fray Juan de "Aztec proclamation 1554 at Huexotzingo" (1554, fotografías)	TO	s-f	2	1300
172	Sahagún/Garibay "El hombre ante Dios"	NO	s-f	3	1318
172	Sahagún/Garibay "Destino del hombre"	NO	s-f	1	1319
172	Sahagún/Garibay "Cód. Flor. Lib. IV pal/78"	NO	s-f	3	1321

<i>Exp. Autor/Título</i>	<i>Gen.</i>	<i>Fecha</i>	<i>Pp.</i>	<i>Item</i>
172 Anónimo/Garibay	NO	s-f	1	1322
“Un poema sobre el sentido de la vida” (f. 5 y f. 35 r.*CM)				
177 Olmos Fr. A./Garibay	BO	55-01-06	18	1355
“Huehuetlatolli. Ms. de Fr. Andrés de Olmos”				
177 Olmos Fr. A./Garibay	BO	s-f	4	1356
“Huehuetlatolli. Ms. de Fr. Andrés de Olmos”				
177 Olmos (?) /Garibay	BO	s-f	5	1357
“Huehuetlatolli. Documento B.”				
188 Anónimo/Garibay	TO	47-00-00	15	1360
“Documento ‘Carrillo y Gariel’ ”				
182 Olmos, Andrés Fr./Garibay	BO	49-04-00	50	1365
“Tratado de las hechicerías y abusiones”				
187 Garibay	BO	39-00-00	50	1372
“Antología de textos en Náhuatl”				
192 Garibay	BO	49-06-17	19	1382
“Zoología de la documentación Náhuatl de Sahagún”				
199 Garibay	NO	s-f	1	1396
“Tonac. Zan no...”				
199 Garibay	NO	s-f	11	1399
(lista de palabras Nahuas)				
204 McAfee, B.	NO	s-f	2	1440
“Quequa pitzoy nuaambelto anvixuy...” <i>(Códice Huichapan)</i>				
204 Alba Ixtlixochitl, B.	BO	49-00-00	20	1442
“Auto sacramental de D. Pedro Calderón...”				
ESP	CA	xviii	2	1634
“Sellos qvarco, vn qvartillo años de (1762) y 63”				
ESP Nolasco, Pedro	CA	xviii	3	1695
“Sello qvarco, vn qvartillo, años de (1782) y (83)”				

Alguien podrá criticar la presentación de una bibliografía que parece excesiva e innecesariamente fragmentada. Pues bien, al presunto crítico debo responderle: el Archivo Garibay es un contexto que transmite significación a un texto, por ejemplo, hay fragmentos que se repi-

ten, hecho que implica versiones o citas que Garibay tuvo que efectuar; problemas o soluciones.

No puedo comentar algunas de estas referencias por no entretener la marcha aún pendiente. Destacan aquí, documentos de los siglos XVII y XVIII, diversos en aportaciones informativas: el "qvartillo" de Pedro Nolasco, y un documento en náhuatl de la región de Honduras: "Manuscrito de Monseñor Lunardi" un testimonio para el litigio de tierras.

*2. Estas son las traducciones acompañadas de paleografías:*

<i>Exp. Autor/Título</i>	<i>Gen.</i>	<i>Fecha</i>	<i>Pp.</i>	<i>Item</i>
240 Garibay y McAfee, R. "Libro VII de Sahagún"	BO	57-00-00	42	86
242 Garibay "Texto de Chimalpán"	NO	57-00-00	1	100
242 Sahagún/Garibay "Documentos del Pal. 268r."	BO	57-00-00	2	101
252 Garibay "15 reglas"	NO	s-f	1	116
259 Garibay "Tlapapal Cuextecayotl" (CM. f. 36)	NO	s-f	11	127
263 Garibay "Poemas de Tlaxcala y Huexotzingo de los C. M."	NO	s-f	139	132
265 Garibay "Materiales para la poesía indígena posterior a la conquista..."	NO	s-f	53	133
266 Garibay "Texto acerca de Quetzalcoatl"	NO	s-f	27	140
282 Pomar, Juan de — Garibay "Romance de los Señores de la Nueva España"	BO	61-00-00	28	157
283 Pomar, Juan de — Garibay "Romance de los Señores... ESTUDIO"	BO	61-00-00	28	158
286 Sahagún/Garibay "Muerte. Sahagún, Academia f. 84"	NO	s-f	12	163
307 Sahagún/Garibay "Proverbios" (fichas)	BO	s-f	15	203

<i>Exp. Autor/Título</i>	<i>Gen.</i>	<i>Fecha</i>	<i>Pp.</i>	<i>Item</i>
315 Garibay “Cant posth.—2”	NO	s-f	8	216
315 Anónimo/Garibay “Icuic don Hernando de Guzmán” (CM. f. 50r.)	NO	s-f	12	217
315 Anónimo/Garibay “Poemas de evocación de los guerreros muer- tos” (CM. f. 17v.)	NO	s-f	5	220
330 Garibay “Saga de Iztac totoli”	NO	s-f	32	256
331 Garibay “Poema de Cuacuahtzin”	NO	s-f	2	265
335 Garibay “Castillo y Piña” (probable 1650)	NO	47-00-00	4	271
335 Garibay “Documento del Exmo. Sr. Lunardi”	NO	44-00-00	14	275
335 Manso y Zúñiga, F. y de Alua. B/G “Confesionario mayor y menor en lengua mexicana (...) y contra supersticiones”	NO	s-f	4	276
335 Garibay “Vivir aquí y evocación” (2 poemas)	NO	s-f	4	278
337 Garibay “Anales de Tecamachalco”	BO	s-f	7	299
387 Garibay “Nahuatlalot Nemachtilamatl”	BO	s-f	100	390
389 Ruiz de Alarcón, Br./Garibay “Tratado de las supersticiones”	BO	54-00-00	40	392
389 Anónimo/Garibay “Anales de Tecamachalco” (“La conquista de Tenochtitlan”)	BO	s-f	34	393
392 Garibay “Cocoliztli” (f. 163r.) /Plantas medicinales	NO	48-00-00	46	418
393 Garibay “Códice de Metepec”	BO	44-00-00	43	421
393 Garibay “Chimalpain. Textos referentes a Otumba”	NO	s-f	4	429
395 Anónimo/Garibay “Documento Alameda (1554)”	NO	s-f	94	34

<i>Exp. Autor/Título</i>	<i>Gen.</i>	<i>Fecha</i>	<i>Pp.</i>	<i>Item</i>
395 Garibay “1 — Ayotl ihua Cuauhlti (Sull/1)”	NO	s-f	6	440
395 Anónimo/Garibay “El viaje de los muertos”	NO	s-f	64	44
398 Sahagún/Garibay “Manuscritos de la Academia f. 82 R”	BO	s-f	62	457
399 Anónimo/Garibay “Cantos Nahuas del siglo xvi (CM f. 43)”	NO	s-f	3	459
401 Anónimo/Garibay “Manuscrito Lunardi”	NO	s-f	5	472
53 Anónimo “Anónimo Mexicano” (relación de los primeros mexicanos en Tenochtitlan)	BO	63-02-00	11	867
57 Sahagún/Garibay “Ms. del fondo informativo de fr. Bernardino de Sahagún...”	BO	s-f	6	890
57 Garibay/Sahagún “Calendario Mágico” (Ms. Pal. f. 184r. ed. p. 269)	BO	53-01-00	3	891
107 Anónimo/Garibay “Cantos de Tlaxcala”. (“Boturini 3”) (ms.)	BO	s-f	25	1157
110 Anónimo/Garibay “Ms. de 1528 — Documento r” (Ms. 22 B de la Bi. N. de París)	BO	s-f	1	1161
112 Anónimo/Garibay “Tercera Sección” (la tr. de los poemas de CM poemas de Huexotzinco)	BO	s-f	3	1168
112 Anónimo/Garibay “Tercera Sección” (poemas de los CM, traduc. y paleografía)	BO	64-00-00	93	1169
113 Anónimo/Garibay “Cant. Mex. f. 19 R/2”	BO	s-f	2	1170
113 Anónimo/Garibay “Romances de los Señores de la Nueva España” ( <i>sic</i> )	BO	s-f	132	1172
115 Anónimo/Garibay “Cantares Mexicanos” f. 16, 17, 18 (CM)	BO	58-10-10	14	1174

<i>Exp. Autor/Título</i>	<i>Gen.</i>	<i>Fecha</i>	<i>Pp.</i>	<i>Item</i>
115 Anónimo/Garibay “Cantares Mexicanos. Mexicayotl” (f. 37, 62, 15 CM)	BO	59-03-25	8	1175
115 Anónimo/Garibay “Cantares Mexicanos. Cozcacuicatl” (f. 37v. (CM))	BO	s-f	10	1176
115 Anónimo/Garibay “Cantares Mexicanos f. 61, 27 ss.” (CM)	BO	s-f	1	1179
115 Anónimo/Garibay “Nezahualcoyotl icuicayo” (Romances. 19v. 23)	BO	57-09-25	4	1181
116 Anónimo/Garibay “Cantares Mexicanos. f. 9r.” ‘(16-3/3)’ (CM)	BO	56-12-03	4	1182
116 Anónimo/Garibay “Cantares Mexicanos. f. 21r.” (CM)	BO	s-f	4	1183
116 Anónimo/Garibay “Cantares Mexicanos. Triple alianza. f. 21” (CM)	BO	s-f	5	1184
116 Anónimo/Garibay “Cantares Mexicanos. f. 23, 24, 25” (CM)	BO	56-10-26	37	1185
116 Anónimo/Garibay “Cantares Mexicanos. f. 9, 10” (CM)	BO	s-f	10	1186
117 Anónimo/Garibay “Cantares Mexicanos. Icnocuicatl. f. 12 a 14” (CM)	BO	s-f	29	1187
117 Anónimo/Garibay “Cantares Mexicanos. f. 52v. lin 18 ss.” (CM)	BO	s-f	5	1188
117 Anónimo/Garibay “Cahcuhtzin/7” (f. 26 v-6)	BO	s-f	1	1189
117 Anónimo/Garibay “Cantares Mexicanos. f. 61r y v” (CM)	BO	s-f	1	1190
117 Anónimo/Garibay “Cantares Mexicanos. f. 62r y s. (n. 6)”	BO	s-f	2	1191
117 Anónimo/Garibay “Yaocuicatl” (f. 65 y 66. CM)	BO	56-08-25	12	1193

<i>Exp. Autor/Título</i>	<i>Gen.</i>	<i>Fecha</i>	<i>Pp.</i>	<i>Item</i>
117 Anónimo/Garibay "Occe Yaotlatocuicatl. Cantares Mexicanos. f. 66" (CM)	BO	s-f	2	1194
117 Anónimo/Garibay "Mela huac xopan cuicatl. f. 68v. y 69" (CM)	BO	s-f	7	1196
117 Anónimo/Garibay "Chichimecayotl. f. 69v. a 71r." (CM)	BO	s-f	14	1197
117 Anónimo/Garibay "Tlalpan temoc in xochitl. f. 68v." (ff. 69 y 70. CM)	BO	56-05-24	4	1198
118 Garibay "Analítica de los Cantares Mexicanos". (Cant. an. xxviii, 18-25) (CM)	NO	36-10-00	125	1199
119 Garibay "Analítica de los Cantares Mexicanos". (Cant. an. xxvii, 28-33' CM)	NO	36-10-00	139	1200
143 Anónimo/Garibay "Chalcalyotl. Xochicuicatl f. 61r." (CM)	BO	s-f	7	1202
143 Anónimo/Garibay "Chalcayotl Xochicuicatl. (f. 33r., v. CM)"	BO	51-08-11	13	1203
143 Anónimo/Garibay "Tetlepanquentzanitzin icuic" (notas explica- tivas)	NO	45-10-17	15	1204
143 Anónimo/Garibay "Poemas de Chalco. Sección 2da. Xochicui- catl" (f. 33v. *CM)	BO	s-f	39	1205
143 Anónimo/Garibay "Cantares mexicanos (f. 31v. 13-27)" (CM)	NO	s-f	53	1206
170 Sahagún/Garibay "Primeros memoriales"	NO	40-00-00	7	1299
172 Anónimo/Garibay "Cantares Mexicanos. f. 10r." (CM)	NO	s-f	1	1311
172 Sahagún/Garibay "Cód. Flor. Lib. vi vers."	NO	s-f	3	1312
172 Anónimo/Garibay "Textos de Cant. Mex. acerca del hombre ante Dios"	NO	s-f	3	1314

<i>Exp. Autor/Título</i>	<i>Gen.</i>	<i>Fecha</i>	<i>Pp.</i>	<i>Item</i>
172 Anónimo/Garibay "Textos religioso-filosóficos de Cant. Mex." (CM)	NO	s-f	12	1323
175 Garibay "Huehuetlatolli" (de Fr. Juan Bautista, 1599)	BO	s-f	23	1351
177 Anónimo/Garibay "Huehuetlatolli. Texto de la ed. de Peñafiel, 1901"	BO	40-00-00	22	1358
204 Garibay "Lo que dijo Cuauhtemoc a Cortés" ( <i>sic</i> )	NO	s-f	2	1432
204 Boturini, L/Garibay "Foja 2/b: 6a capítulo —Mach titlaneltoca noyoliol za tiyanemiz..."	NO	s-f	2	1434
208 Sahagún/Garibay "Brujos y brujería" (Ms. de la Academia)	BO	s-f	12	1494

3. *Traducciones:*

165 Anónimo/Garibay "Himnos litúrgicos"	NO	36-11-12	20	1274
115 Anónimo/Garibay "Himnos rituales" (Ms. del Real Palacio ff. 273-81)	BO	37-03-05	13	1177
114 Anónimo/Garibay "Cantares Mexicanos. Versión literal del Ms. de..." (CM)	BO	37-10-27	223	1173
204 Garibay "Tamoanchan" (Sahagún 1938)	NO	38-00-00	2	1429
97 Garibay "El culto a la lluvia"	NO	40-02-21	1	1083
401 Anónimo/Garibay "Manuscritos de la Biblioteca Bancroft (14269)"	HO	43-05-00	61	470
152 García, Sebastián/Garibay "Ordenanza de un hospital de indios y de su cofradía"	BO	47-00-00	23	1236
337 Sahagún/Garibay/McAfee "in Arte Plumaria"	BO	50-00-00	15	304

<i>Exp. Autor/Título</i>	<i>Gen.</i>	<i>Fecha</i>	<i>Pp.</i>	<i>Item</i>
110 Anónimo/Garibay "Cantares Mexicanos"	BO	53-00-00	38	1160
239 Garibay y McAfee, R. "Adagios de los manuscritos del palacio real de Madrid"	BO	54-00-00	9	82
239 Garibay y McAfee, R. "Libro de los agüeros de los Ms. del Palacio Real de Madrid"	BO	54-00-00	26	83
337 Anónimo/Garibay "Anales de Tlatelolco" ("Relatos de la conquista")	BO	56-00-00	19	303
172 Zantwijk, Rudolf A. (Informa sobre la traducción de un libro en honlandés)	CA	56-06-15	2	1332
54 Garibay "Cap. 32. L148R." (traducción manuscrita)	NO	56-12-00	22	874
241 Garibay "Visión de los vencidos" (traducción al ná- huatl)	NO	60-00-00	1	94
60 Garibay "Fórmulas primarias de la doctrina" (traduc. al náhuatl)	NO	60-05-00	3	921
273 Pomar, Juan — Garibay "Romances de los Señores de la Nueva Es- paña"	BO	61-00-00	83	147
198 Anónimo/Garibay "301 R. Esta 13a. se llama 1 lagarto..." (ms.)	NO	61-01-08	1	1391
198 Anónimo/Garibay "Esta 13na. no días buenos. Se decía signos feroces"	NO	61-01-25	1	1390
276 Garibay "Introducción notas y apéndices a los 'Ro- mances...'"	BO	63-00-00	57	149
112 Garibay "Cantares Mexicanos. Historia y descrip- ción del Ms. de..." (CM)	BO	64-00-00	9	1166

<i>Exp. Autor/Título</i>	<i>Gen.</i>	<i>Fecha</i>	<i>Pp.</i>	<i>Item</i>
223 McAfee, B. "Poemas Nahuas contemporáneos"	NO	s-f	2	14
223 Anónimo/Garibay "Poemas cortos de los cantares mexicanos"	NO	s-f	6	15
223 Garibay "Chalcacíhuatl"	NO	s-f	1	16
223 Anónimo/Garibay "Cantares... (f. 55r.) [In teotatl...]"	NO	s-f	1	17
223 Garibay "Tiempo segundo"	NO	s-f	1	25
223 Garibay "Versión xix-Curandera"	NO	s-f	1	26
223 Garibay "Tlapapal cuextecayotl" (f. 36r.)	NO	s-f	15	30
223 Garibay "Reconstrucción probable del poema de Quetzalcoatl (Ms. de Cuautitlan)"	NO	s-f	15	31
228 Garibay "... quequa pitzoy nuambetto anvixuy..."	NO	s-f	12	43
233 Garibay "Sahagún. Suplemento Mictlan 3"	NO	s-f	1	61
244 Garibay "Personas, animales y cosas. Sustantivos Nahuas" (fichas)	NO	s-f	65	106
277 Garibay "Notas explicativas a los poemas de Pomar"	BO	s-f	65	150
279 Pomar, Juan de/Garibay "Relación de Juan de Pomar"	BO	s-f	80	152
280 Garibay "Opúsculo acerca de las hierbas medicinales ( <i>Códice Badiano</i> )"	BO	s-f	56	153
311 Sahagún/Garibay "Botánica"	BO	s-f	87	207
312 Sahagún/Garibay "Botánica"	BO	s-f	85	208
315 Garibay "Cantares mexicanos. 29/2 (f. 11r.)"	NO	s-f	1	215

<i>Exp. Autor/Título</i>	<i>Gen.</i>	<i>Fecha</i>	<i>Pp.</i>	<i>Item</i>
335 Anónimo/Garibay “Título de tierras”	NO	s-f	3	273
336 Garibay “Por los de Matlazinco”	NO	s-f	3	294
150 Garibay “Fichas de DIFRASISMOS”	NO	s-f	54	1234
156 Garibay “Épica. Soles” (Ms. de Cuauh. 16 p. 2)	BO	s-f	2	1249
156 Garibay “Náhuatl. Estilística. Difrasismos”	NO	s-f	3	1252
163 Anónimo/Garibay “Huehuetlatolli (Ms. de la B.N. ut in introd.)”	BO	s-f	3	1267
163 Anónimo/Garibay “Huehuetlatolli. (Primera plática en el Ms. de la B.N....)”	BO	s-f	2	1268
168 Garibay “Versión muy literal de los trozos clásicos de mi <i>Llave del Náhuatl</i> ”	BO	s-f	28	1283
170 Garibay “Canto de las mujeres de Chalco”	NO	s-f	1	1291
170 Garibay “...akmo — ayoema (...) EC11/11/p. 735” (Ms.)	NO	s-f	4	1296
172 Anónimo/Olmos/Garibay “¿Es acaso verdad que se vive en la tierra? (Olmos Ms. f. 116r.)”	NO	s-f	1	1313
172 Sahagún/León-Portilla “Del libro sexto de la Historia de Sahagún... el libre albedrío”	NO	s-f	2	1315
172 Sahagún/León-Portilla “Del libro vi. Atributos de Dios”	NO	s-f	1	1316
172 Sahagún/León-Portilla “Del libro vi. El hombre ante Dios”	NO	s-f	1	1317
172 Sahagún/Garibay “Xiuhotecutli” (Cód. Flor. f. 71v s. Lib. vi, cap. 17)	NO	s-f	2	1320
172 Sahagún/Garibay “Lib. iv/r”	NO	s-f	2	1333

<i>Exp. Autor/Título</i>	<i>Gen.</i>	<i>Fecha</i>	<i>Pp.</i>	<i>Item</i>
175 Olmos, Fr. A./Garibay “Plática de los viejos”	BO	s-f	10	1352
175 Juan Bautista/Garibay “Plática al jovencito” (Juan Btpa f.23r.)	BO	s-f	9	1353
176 Garibay “Huehuetlatolli. Texto versión y notas.” (ms.)	BO	s-f	20	1354
203 Garibay “Acocozazalic (fichas de palabras nahuas)”	NO	s-f	6	1423
204 Garibay “Complementos” (Ms. palabras)	NO	s-f	2	1425
204 Garibay “Señor Malinche, he cumplido con lo que estaba obligado...”	NO	s-f	2	1430
204 Garibay “Náhuatl. Frases metafóricas”	NO	s-f	1	1437
206 Garibay “37/2... Te envió acá tu m. tu p., el Sr. 2 la Sra. 2” (Ms.)	NO	s-f	2	1447

4. *Estos son los textos relacionados con la lectura e interpretación de los Códices:*

173 Dibble, Charles “The page order of the <i>Codex Xolotl</i> ” (28 Congreso americanista)	HO	47-00-00	3	1341
399 Garibay “Códice Borgia (Pl. 33 y 49)”	NO	60-00-00	4	467
336 Garibay “Notas sobre el <i>Códice Aubin</i> ”	NO	s-f	4	286
336 Garibay “Notas sobre el <i>Códice Sierra</i> ”	NO	s-f	13	287
380 Garibay <i>Códice Borgia</i>	NO	s-f	1	372
380 Garibay “Notas sobre el autor (Lino Fábregas y Esteban Borgia)”	NO	s-f	1	373
20 Garibay “Hito al pasado” (documento maya)	HO	s-f	4	643

<i>Exp. Autor/Título</i>	<i>Gen.</i>	<i>Fecha</i>	<i>P.p.</i>	<i>Item</i>
20 Garibay "Presunciones" (documento maya ib.)	HO	s-f	4	645
20 Garibay "Sugerencias" (documento maya ib.)	HO	s-f	3	646
43 Garibay "Doble triunfo" ( <i>Códice Bodley</i> )	HO	s-f	3	802
47 Garibay "Pueblos con Historia" ( <i>Códice Bodley</i> ), Caso, Alfonso	HO	s f	3	837
63 Garibay "Títulos de nobleza" (Ediciones modernas de los Códices)	HO	s-f	3	952
337 Sahagún/Garibay "Capítulo 11: de los afectos (...) a los dioses" (Ms. Pal. 270v.)	BO	s-f	2	297
337 Sahagún/Garibay "Fiestas del año" (Ms. de Tepepulco)	NO	s-f	8	301
337 Sahagún/Garibay "II Gematística"	BO	s-f	4	305
337 Sahagún/Garibay "(6) . . . orf." (Orfebrería. Adiciones al Libro IX)	BO	s-f	6	306
338 Garibay "Transcripción paleográfica de la versión de Chimalpopoca G."	BO	s-f	6	307
321 Garibay "Versión al Náhuatl del poema de III/3/ 325." (Ms.)	NO	s-f	1	321
389 Anónimo/Garibay "Anales Tecpanecas"	BO	s-f	1	395
390 Garibay "Canto de Macuil Xochitl"	NO	s-f	1	410
391 Garibay "Títulos: Xinantecatl . . ."	NO	s-f	1	415
395 Sahagún/Garibay "Ms. de la Academia de Madrid, f. 146r" (partes del cuerpo)	BO	s-f	15	448

<i>Exp. Autor/Título</i>	<i>Gen.</i>	<i>Fecha</i>	<i>Pp.</i>	<i>Item</i>
399 Anónimo/Garibay “Creación del Quinto Sol”	NO	s-f	1	462
399 Garibay “Tlaloc”	NO	s-f	1	463
399 Anónimo/Garibay “Canto de Cuauhtzin. f. 26 y 49”	NO	s-f	1	464
48 Garibay “Resonancias” (crítica a los “Cantares...” Schultze Jena)	HO	s-f	3	843
108 Anónimo/Garibay “Cantares Mexicanos” (Segunda versión)	BO	s-f	54	1158
109 Garibay “Notas preparatorias de los Cantares Me- xicanos”	BO	s-f	6	1159
111 Garibay “Comentario Lingüístico y exegetico de los Cantares Mexicanos”	NO	s-f	228	1164
112 Garibay “Introducción general a los Cantares Me- xicanos”	BO	s-f	59	1165
112 Garibay “Segunda Sección” (de los CM) poemas de Chalco f. 31v.)	BO	s-f	1	1167
79 Garibay “Ecos renacentistas” ( <i>Códice Badiano</i> )	HO	s-f	3	984
81 Garibay “Médicos de antaño” ( <i>Códice Badiano</i> )	HO	s-f	3	1013
208 Anónimo “L’ Hymne de teteu ynah” (tomado de <i>L’art Précolombien</i> )	BO	s-f	1	1491
208 Anónimo “Chant D’uitzilopochtli” (de <i>L’art Préco- lombien</i> )	BO	s-f	1	1492
Garibay “Cotejo con Plinio (del <i>Códice Badiano</i> )”	NO	s-f	1	154-280
399 Anónimo	FA	s-f	1	465
Foto: Tlaltecutli en la base de Coatlicue				

<i>Exp. Autor/Título</i>	<i>Gen.</i>	<i>Fecha</i>	<i>Pp.</i>	<i>Item</i>
241 Valdez/Garibay "Glifos de los arcos de Otumba"	HO	60-00-00	21	87
393 Garibay/Solís M., Raúl "Petroglifos de Yautepec"	NO	59-00-00	7	421
164 Garibay "Historia de la Interpretación" (de los glifos mayas: Knorozov)	NO	56-00-00	4	1271
173 Martínez Paredez, D. "Códice Mendoza.—Fundación de México-Tenochtitlan"	FA	59-07-00	1	1338
83 Garibay "Ajeno y propio" (Dibble y Anderson <i>Códice Florentino</i> )	HO	s-f	3	1030

5. *Estos son los textos referidos a topónimos y palabras nahuas:*

227 Garibay "Nombre de animales mexicanos" (fichas)	NO	s-f	10	37
230 Garibay TOPONIMIOS (fichas)	NO	s-f	59	47
241 s/a "Zoyatzingo" (etimología)	NO	s-f	1	88
261 Garibay "Lexicografía" (fichas)	NO	s-f	15	129
317 Garibay "Glosario de voces Nahuas" (de la "Historia de la Literatura...")	BO	s-f	24	237
386 Garibay "Palabras derivadas del Nh. a otras lenguas" (fichas)	NO	s-f	608	388
399 Garibay "Especies biológicas mencionadas en el Michcuicatl (CMf. 43)"	NO	s-f	1	458
5 Garibay "Por una L" (topónimos)	HO	s-f	3	540
7 Garibay "Chilaquiles" (etimología)	HO	s-f	3	589

<i>Exp. Autor/Título</i>	<i>Gen.</i>	<i>Fecha</i>	<i>Pp.</i>	<i>Item</i>
18 Garibay “Toponimias”	HO	s-f	4	623
9 Garibay “Necaxa”	HO	s-f	4	627
35 Garibay “Mitos negros” (etimología náhuatl de “lava”)	HO	s-f	3	746
50 Garibay “Zacula” (toponimios)	HO	s-f	4	863
60 Garibay “ECR. 2/79” (ms.)	NO	s-f	1	947
63 Garibay “Toponimias”	HO	s-f	3	953
72 Garibay VOCABULARIO de las palabras y frases en náhuatl que usa Sahagún	BO	s-f	108	969
97 Garibay “Topónimos” (solicitados por de la Maza)	NO	s-f	2	1079
170 Garibay “Tenixtepec”	NO	s-f	1	1293
208 Garibay “Los tzompanteteuctin de Cuitlahuac” ( <i>Ana-</i> <i>les de Cuauhtitlán</i> )	BO	s-f	5	1490

6. *Ensayos, artículos y notas sobre historia y arqueología náhuatl:*

242 Garibay/Molera, E. J. “Arqueología. (resumen sobre la Piedra del Sol)”	NO	57-00-00	1	103
213 Reed, Alma “Aztec dreams, ideas parallel other Eras, other civilizations”	HO	57-06-09	2	1583
213 Carmona, J. “El centro histórico de Tlatelolco”	HO	62-07-01	1	1573
189 Garibay “Manuscritos en Náhuatl de la Biblioteca Nacional”	HO	65-00-00	17	1374

<i>Exp. Autor/Título</i>	<i>Gen.</i>	<i>Fecha</i>	<i>Pp.</i>	<i>Item</i>
213 Lobsinger, George “Les conquis racontent la conquete” (sobre Miguel León-Portilla)	HO	65-05-30	1	1570
260 Garibay “Personas mencionadas en los Romances de la N. E. y en C. M.”	NO	s-f	48	128
285 Garibay “Sincronía de los años en el calendario cristiano y Náhuatl”	NO	s-f	1	161
391 Garibay “Relaciones indígenas de la Conquista”	NO	s-f	2	411
7 Garibay “Tula y sus enigmas”	HO	s-f	3	567
18 Garibay “Reko” (Blas Pablo Reko)	HO	s-f	4	607
18 Garibay “Plantas y mitos”	HO	s-f	3	608
20 Garibay “Signo de contradicción” (libros extranjeros sobre Mesoamérica)	HO	s-f	4	657
20 Garibay “Mientras Ud. fuma” (tabaco y hierbas prehispánicas)	HO	s-f	4	658
20 Garibay “Historia social” (Katz, Friederich “... (aztecas)”)	HO	s-f	4	659
20 Garibay “Las dos manos” (Katz, F.)	HO	s-f	4	660
20 Garibay “Tlaxcoaque” (Juego de pelota)	HO	s-f	4	663
26 Garibay “Magia y medicina” (Aguirre Beltrán)	HO	s-f	3	689
27 Garibay “Deducciones” (el juego de pelota prehistórico)	HO	s-f	3	713
35 Garibay “Raíces económicas” (Chellet Díaz, derecho tributario azteca)	HO	s-f	3	741

<i>Exp. Autor/Título</i>	<i>Gen.</i>	<i>Fecha</i>	<i>Pp.</i>	<i>Item</i>
45 Garibay "Hacia la unidad" (López Austin, tesis confederación de los nhs.)	HO	s-f	3	814
48 Garibay "Régimen dual" (formas de gobierno aztecas)	HO	s-f	3	839
49 Garibay "Tesis magistral" (López Austin, Alfredo "La constitución de Tenochtitlan")	HO	s-f	3	852
50 Garibay "Un paso más" (Séjourné, L. "Un palacio en la cd. de los dioses")	HO	s-f	3	859
78 Garibay "Valiosa guía" (Guzmán, Eulalia "Guía de investigaciones en Europa")	HO	s-f	3	977
99 Garibay "Obra histórica de Don Fernando de Alva Ixtlixochitl, tomo I"	NO	s-f	11	1098
204 Garibay "Estaciones de la peregrinación azteca"	NO	s-f	1	1435
204 Garibay "D. Luis Cortés Calozita"	NO	s-f	1	1436
213 Anónimo "Nueva carta inédita de Hernán Cortés"	HO	s-f	1	1575
207 s-a "Edad de los monumentos arqueológicos"	HO	29-07-20	1	1482

7. *Ensayos, artículos y notas sobre Literatura y Arte:*

213 Méndez Plancarte, G. "La poesía azteca"	HO	46-01-14	1	1578
237 Garibay Tres conferencias: (formación, influjo, supervivencia)"	CO	55-00-00	25	76
239 Garibay "Ámbito de la poesía Náhuatl"	CO	55-00-00	31	81

<i>Exp. Autor/Título</i>	<i>Gen.</i>	<i>Fecha</i>	<i>Pp.</i>	<i>Item</i>
145 Nicholson, Irene (La BBC realizará un programa de Lit. Nh. pide poemas y notas)	CA	56-03-25	3	1216
262 Garibay "Poetas de Anáhuac"	CO	57-00-00	21	130
315 s-a "...sobre Samuel Martí"	HO	57-00-00	1	235
213 Anónimo "Se establece un seminario sobre la cultura Náhuatl"	HO	57-03-04	1	1581
213 León-Portilla, Miguel "El Arte Náhuatl"	HO	57-04-15	1	1585
376 Garibay "El Arte de Anáhuac. I — Artes dinámicas"	BO	58-00-00	71	366
377 Garibay "Esquema del 'Arte de Anáhuac' "	80	58-00-00	25	368
377 Garibay "El arte de Anáhuac"	BO	58-00-00	3	369
378 Garibay "El Arte de Anáhuac. II — Arquitectura"	BO	58-00-00	68	370
213 León-Portilla, Miguel "Visión indígena de la cultura Náhuatl"	HO	58-02-00	1	1584
215 León-Portilla, Miguel "El cuadro de la escritura Náhuatl" ("No- vedades")	HO	58-05-05	1	1674
393 Zavala, Silvio (Informa de la traducción al francés de la "Historia...")	CA	59-00-00	1	423
393 Garibay "La música como medio de formación de los niños"	NO	59-00-00	10	426
393 Garibay "Las pinturas mexicanas y sus relaciones; de Alcina Franch, J."	NO	59-00-00	3	427
235 Garibay "Perfiles de la cultura Náhuatl"	HO	s-f	41	74

<i>Exp. Autor/Título</i>	<i>Gen.</i>	<i>Fecha</i>	<i>Pp.</i>	<i>Item</i>
237 Garibay	CO	s-f	45	7
“Dos conferencias” (poesía literatura indígenas)				
238 Garibay	BO	s-f	6	78
“Poesía Náhuatl”				
241 Garibay	NO	s-f	1	92
“...a pág. 35, después de 113r... (sobre Nezahualcóyotl)”				
242 Garibay	NO	s-f	1	98
“Temas de estudio de la cultura Náhuatl”				
253 Garibay	BO	s-f	30	117
“Poetas del Anáhuac”				
257 Garibay	NO	s-f	1	123
“Proyecto de lecciones: problemas de la literatura Náhuatl”				
257 Garibay	NO	s-f	33	124
“Problemas de la literatura Náhuatl. 7 lecciones y anexos”				
315 Gómez de Orozco, F.	HO	s-f	2	228
“Apostillas al tema del alabado”				
315 Garibay	HO	s-f	27	229
“La Épica Azteca”				
77 Garibay	BO	s-f	22	367
“El Arte de Anáhuac. IV Pintura”				
93 Garibay	HO	s-f	3	428
“Proemio de estudios de la cultura Náhuatl”				
2 Garibay	HO	s-f	3	480
“Lope en Náhuatl”				
2 Garibay	HO	s-f	3	481
“Dos barrocos”				
2 Garibay	HO	s-f	3	482
“Teatro híbrido”				
5 Garibay	HO	s-f	3	533
“Mensaje a colores”				
5 Garibay	HO	s-f	3	541
“Tesoros dilapidados” (un mal libro de música prehispánica)				

	<i>Exp. Autor/Título</i>	<i>Gen.</i>	<i>Fecha</i>	<i>Pp.</i>	<i>Item</i>
6	Garibay	HO	s-f	3	555
	"Poesía de México" ("Les Poesías Mexicanas" de Lambert, J. C.)				
18	Garibay	HO	s-f	4	609
	"Contrastes" (traducción al inglés de la poesía náhuatl)				
18	Garibay	HO	s-f	4	612
	"Música, Maestro..." (Vicente T. Mendoza)				
18	Garibay	HO	s-f	4	613
	"Mirada de águila"				
41	Garibay	HO	s-f	3	789
	"Arte y letras"				
41	Garibay	HO	s-f	3	790
	"Arqueología con alma" (Alcina Franch, José "Las pintaderas mejicanas y sus relaciones")				
47	Garibay	HO	s-f	4	831
	"Pequeñez y grandeza" (Alcina Franch, arqueología)				
42	Garibay	HO	s-f	3	793
	"La cabra y el monte" (Nicholson, Irene "Firefly in the night")				
62	Garibay	HO	s-f	3	915
	"Simbólica de México" (Beyer, Hermann "Símbolos prehispánicos")				
63	Garibay	HO	s-f	3	955
	"Un caso típico" (Chimalpahin)				
78	Garibay	HO	s-f	3	981
	"Viejas raíces" (s/vol. 5 del Seminario de C. Náhuatl)				
84	Garibay	HO	s-f	3	1042
	"Coronamiento" ("Flor y Canto" edición del gob. de López Mateos)				
84	Garibay	HO	s-f	3	1044
	"Danza sin fin" (Martí, Samuel y Kurath, Gertrude s/danza)				

<i>Exp. Autor/Título</i>	<i>Gen.</i>	<i>Fecha</i>	<i>Pp.</i>	<i>Item</i>
84 Garibay "De afuera" (ediciones alemanas de libros prehispánicos)	HO	s-f	3	1045
98 Garibay "El alma del Anáhuac. 1a. serie 1-16" (programa de radio)	CO	s-f	80	1095
98 Garibay "Tenochtitlan revivida" (2a. serie. XELA, programa de radio)	CO	s-f	21	1096
99 Garibay "Apuntes de Barlow. Cantares"	NO	s-f	11	1097
145 Garibay "Ropas de México" (ms. 'Sah. 8/8')	NO	s-f	1	1218
156 Garibay "Versos de seis sílabas y seis acentos"	NO	s-f	1	1250
170 Garibay "Günter — Zimmermann, Hamburg. Obra de (...) Chimalpahin"	NO	s-f	2	1297
172 s-a "First draft. Book iv. On the art or fortune telling"	BO	s-f	14	1331
196 Garibay "Poesía Náhuatl"	BO	s-f	146	1387
197 Garibay/tr. Nicholson, Irene "(Náhuatl Poetry) (?)"	BO	s-f	119	1388
206 s-a (incompleto) "...the Prehispanic past, we have..." (p. 14)	HO	s-f	11	1445
208 Garibay "Proyecto del Libro para la Sría. de Educación"	NO	s-f	8	1496
387 Garibay "Xochimapictli"	BO	59-00-00	95	389
223 Garibay "Mexicanismos"	NO	s-f	3	11

En este apartado han sido suprimidas las referencias de la *Historia de la Literatura Náhuatl* para no abultar más la lista. Naturalmente, la documentación del Archivo brinda mucha información para investigar cómo se proyectó y elaboró la obra más importante del doctor Garibay, e incluso, el impacto que causó su publicación.

*8. Ensayos, artículos y notas sobre Religión náhuatl:*

<i>Exp. Autor/Título</i>	<i>Gen.</i>	<i>Fecha</i>	<i>Pp.</i>	<i>Item</i>
399 Garibay “Mitología Náhuatl a base de textos”	NO	s-f	1	466
35 Garibay “Abismos del alma” (Díaz Infante, Fernando “Quetzalcóatl...”)	HO	s-f	3	761
35 Garibay “La selva oscura” (Díaz Infante...)	HO	s-f	3	762
40 Garibay “Prólogo” (a la Tesis de Estrada S., Geor- gina)	BO	58-00-00	2	778
44 Garibay “En el misterio” (Hvidtfeldt, Arild. Nahua- tlólogos europeos)	HO	s-f	4	807
44 Garibay “El espejo de Quetzalcóatl”	HO	s-f	5	809
46 Garibay “Misterios cósmicos” (sobre “Coatlicue...” de Justino Fernández)	HO	s-f	3	823
46 Garibay “Mitos y ritos” (Hvidtfeldt)	HO	s-f	3	824
55 Garibay “Pórtico” (análisis del mito de Quetzalcóatl)	HO	s-f	3	878
117 Garibay “Quenamican”	BO	s-f	2	1195
151 Garibay “Dioses del Tonalamatl”	NO	s-f	13	1235
165 Garibay “Quenonamican” (Crítica a Schultze Jena, texto en alemán)	NO	57-11-17	1	1276

<i>Exp. Autor/Título</i>	<i>Gen.</i>	<i>Fecha</i>	<i>Pp.</i>	<i>Item</i>
170 Garibay	NO	s-f	1	1285
“Lugares mencionados en fiestas”				
208 Garibay	HO	s-f	5	1488
“Ideas religiosas de los Nahuas”				
208 Garibay	HO	s-f	1	1489
“Reglas para determinar el día del año en el sistema Náhuatl”				
213 Avilés Solares, José	HO	s-f	1	1582
“Los glifos cronográficos de Xochicalco”				
214b Seminario de Problemas Científicos y... FA		58-11-00	1	1628
(Invitación a la conferencia de G. “Semejanza de Conceptos...”)				
214b Garibay	HO	51-04-00	1	1644
“El espejo de Quetzalcóatl”				
190 Niza, Fray Marcos de/Garibay	NO	s-f	13	1375
“Mitografía náhuatl”				

#### V. *Evangelizadores*

La bibliografía anterior, que concierne a la Nahuatlología de Garibay, no estaría completa sin considerar el tema de los evangelizadores bilingües.

Las ediciones que preparó el Padre Garibay de las obras de Sahagún y de Durán son muy completas. Al igual que de la *Historia de la Literatura*, el Archivo contiene los originales que sirvieron a estas generosas ediciones; no voy a citar tales referencias a continuación sólo las adicionales.

<i>Exp. Autor/Título</i>	<i>Gen.</i>	<i>Fecha</i>	<i>Pp.</i>	<i>Item</i>
Sobre Sahagún:				
315 Garibay	BO	s-f	2	212
“Prólogo a la Psalmodia de Sahagún”				
45 Garibay	HO	s-f	3	811
“Fuentes sin sello”				
47 Garibay	HO	s-f	3	834
“Problemas inversos”				

<i>Exp. Autor/Título</i>	<i>Gen.</i>	<i>Fecha</i>	<i>Pp.</i>	<i>Item</i>
83 Garibay “Ardua labor” (Dibble y Anderson sobre la ed. de Sahagún)	HO	s-f	3	1036
431 Garibay “Vieja novedad” (edición de Sahagún por G.)	HO	s-f	4	1807
431 Garibay “Engarces” (edición de Sahagún)	HO	s-f	4	1808

En los apartados anteriores están descritos algunos textos de Sahagún que aparecen separados de los textos para su edición. Si bien el motivo no es siempre el mismo, cabe conjeturar su uso para elucidar cuestiones particulares. Probablemente es el caso de las siguientes referencias:

<i>Exp. Autor/Título</i>	<i>Gen.</i>	<i>Fecha</i>	<i>Pp.</i>	<i>Item</i>
308 Sahagún/Garibay “Plantas medicinales” (fichas)	NO	s-f	9	204
287 Sahagún/Garibay “El más allá” (R. Pal. f .129v.)	BO	s-f	15	170

Muy distinto es el caso de la edición de Durán; realizada después de la de Sahagún, el trabajo de Garibay para la *Historia...* de Durán parece muy fácil, no hay notas o textos accesorios, sólo el texto definitivo que parece conseguirlo con un trazo diestro. La edición es muy completa, contempla el estudio biográfico de Durán y estudios sobre el castellano que él utilizó. Además de los textos para esta edición el archivo cuenta con otros.

He citado ya los textos de fray Andrés de Olmos, a quien mucho admiró Garibay. Con los textos del archivo podría realizarse una edición sobre el franciscano.

Para terminar este apartado, aparecen las referencias sobre otros misioneros del siglo XVI y sobre las vicisitudes de la evangelización:

<i>Exp. Autor/Título</i>	<i>Gen.</i>	<i>Fecha</i>	<i>Pp.</i>	<i>Item</i>
35 Garibay “Derecho y tributo” (Chellet Díaz, Eugenio sobre B. de las Casas)	HO	s-f	3	739

<i>Exp. Autor/Título</i>	<i>Gen.</i>	<i>Fecha</i>	<i>Pp.</i>	<i>Item</i>
79 Garibay	HO	s-f	3	994
“Formación completa” (Vasco de Quiroga)				
102 Garibay	HO	55-00-00	14	1102
“La obra de los Agustinos en México”				
204 Garibay	NO	s-f	1	1438
“Informes de 1565”				
223 Garibay	NO	s-f	1	6
“...comentario de Valeriano” (ms.)				
223 Garibay	NO	s-f	1	12
“...comentario (?) de A. Valeriano” (ms.)				
257 Garibay	NO	s-f	1	125
“Fray Alonso de la Veracruz” (nota biográfica)				
393 Garibay	NO	59-00-00	2	425
“¿Motolinea, Motolinía o Motolinia?”				
430 Garibay	HO	s-f	4	1745
“En lenguas de indios” (Boecio en náhuatl)				
430 Garibay	HO	s-f	4	1746
“Botón de muestra” (Biografía de fray Juan de Gaona)				
430 Garibay	HO	s-f	4	1749
“Vestigios” (fray Martín de León traduce Kempis al náhuatl)				
430 Garibay	HO	s-f	4	1750
“Múltiples intentos” (fray Luis Rodríguez traduce Kempis)				
430 Garibay	HO	55-??-??	4	1757
“El P. Castillo” (biog. de fray Martín del Castillo)				
430 Garibay	HO	55-??-??	4	1773
“Sin segundo” (fray Alonso de Molina)				
431 Garibay	HO	s-f	4	1833
“Miradas hacia atrás” (Gómez Robledo, Xavier. Humanismo del xvi)				
431 Garibay	HO	s-f	4	1834
“Valores formativos” (Gómez Robledo, x. <i>ibidem</i> )				

<i>Exp. Autor/Título</i>	<i>Gen.</i>	<i>Fecha</i>	<i>Pp.</i>	<i>Item</i>
4 Garibay “Núcleos culturales”	HO	s-f	4	505
4 Garibay “Desfile de blancuras”	HO	s-f	4	506
4 Garibay “El enigma Chacala” (cristianismo “prehispánico”)	HO	s-f	4	508
4 Garibay “En la otra banda”	HO	s-f	3	509
35 Garibay “Acotaciones” (Palomera, sobre Valadés: “Retórica Cristiana”)	HO	s-f	3	729
35 Garibay “Mestizos triunfantes” (Palomera, Esteban sobre Diego de Valadés)	HO	s-f	3	733

#### V. *Garibay políglota*

Las sorpresas reservadas al consultar algunos de estos documentos son múltiples; a veces una broma muy académica, otras veces luz o misterio. Es difícil renunciar a comentar algunos de los documentos anteriores, pero la diversidad temática del Archivo Garibay nos merece atención.

A continuación reseño, por cada tema, algunos de los textos disponibles que a mi entender son los de mayor interés.

#### Traducciones del Griego (3.1):

Desde joven, Ángel María se entusiasmó por el griego. A lo largo de su vida realizó traducciones que abarcan distintas etapas de la literatura en esta lengua.

El Archivo conserva algunas de las traducciones juveniles de Garibay realizadas en el Seminario: del Evangelio de San Juan, del texto griego de los “Salmos mesiánicos” y de las “Homilías de Juan Crisóstomo”, uno de los padres de la Iglesia, célebre retórico.

A finales de la década de los veintes, como párroco en Otumba, Garibay realizó algunas traducciones muy importantes y prácticamente desconocidas: una versión en verso de la *Odisea*, así como otros poemas atribuidos a Homero.

En 1937 elaboró versiones a los poemas de Asclepiades de Samos (280 a. de J.C.), de Meleagro (140 a. de J.C.), de Mosco (150 a. de J.C.). De Herondas (III a. de J.C.), el padre tradujo algunas de sus piezas teatrales. A esta etapa corresponden también las traducciones de poetas bizantinos como Pablo Silenciario (s. VI) y Agatías (536-582).

Esta labor preludió la publicación de la *Trilogía de Orestes* de Esquilo, editada por la revista *Abside* en 1939.

Durante la década de los 40's, Garibay se concentra en traducciones del náhuatl, de manera que sólo tratará a la cultura griega en algunos artículos.<sup>6</sup> No dejan de deslumbrarnos las traducciones de una estrofa bella, al griego, al náhuatl y al español. Garibay intenta muy dignamente analogar la eufonía de las lenguas (cosa que algunos de nuestros académicos, desprecian).

De 1956 el Archivo guarda un ensayo representativo de la talla intelectual de Garibay: "Fuentes de los evangelios", un análisis filológico que compara textos en griego y en hebreo aprovechados en los evangelios. Asimismo en esta década él realizó nuevas versiones de algunos de los poetas antes mencionados y también de poetas contemporáneos como Kabafis y Nkalfis.

En la década de los 60's Garibay emprende una tarea muy importante; elaborará las versiones de Esquilo, Sófocles, Eurípides y Aristófanes, las cuales —tal como él lo anheló— han sido ediciones de circulación popular.

Dichas obras han merecido críticas adversas, tanto de especialistas, como de personas que aparentan serlo. La crítica mejor fundamentada es la del maestro Salvador Díaz Cintora,<sup>7</sup> quien ha cotejado el texto griego con la traducción de Garibay. Sin embargo, no es válido juzgar el "helenismo" de Garibay —tal como dicho autor titula su artículo— basándose exclusivamente en la versión de Aristófanes, sin considerar, aún mínimamente, un trabajo de traducción tan amplio como el que ha quedado descrito.

### Traducciones del Hebreo (3.3):

Del hebreo, al igual que del griego, el Archivo conserva una serie de instrumentos de trabajo que Garibay utilizó para sus traducciones. Tal es el caso de "Carácteres hebreos" un catálogo de 119 tarjetas

<sup>6</sup> Ángel María Garibay K., "Notas sobre el alma griega. Las travesuras de Eros", *Abside*, v. XI, núm. 4, p. 471-484.

<sup>7</sup> Salvador Díaz Cintora, "Garibay helenista", *Nova Tellus*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1987, v. 5.

con la palabra hebrea, sus significados y la referencia a la fuente de donde procede.

Asimismo, tanto el hebreo como el griego fueron aprendidos por Ángel María en el Seminario, de modo que la primera traducción del hebreo y también del griego; datan de 1916. "Los grandes salmos mesiánicos".

Del Antiguo Testamento Garibay trabajó las siguientes versiones: "Libro de Job", "Jeremías. (Texto vertido y dispuesto lógicamente)", "Estrófica de Isaías", "El siervo de Yahwe" (texto hebreo y traducción).

Destaca un libro prácticamente listo: "Amós, el pastor de Tecoa", compuesto por un estudio preliminar, la versión al texto, abundantes notas e incluso un par de mapas elaborados por Garibay para explicar las profecías de Amós, quien entre otras predicciones acertó al vaticinar un terremoto ocurrido a mediados del siglo VIII a. de J.C. Este texto fue trabajado en dos ocasiones distintas, la elaboración definitiva (1947) está muy bien hecha, no me explico porqué no se publicó, o bien, por qué no se cita en bibliografías.

También del Antiguo Testamento, Garibay realizó versiones a los Salmos, en las cuales aparece el texto hebreo escrito con letra romana y su traducción. De esta serie de trabajos, titulados "Horae Hebraicae", en el Archivo hay sólo una parte.

De la Literatura Judía posterior al Antiguo Testamento, el Archivo cuenta con los textos que componen la obra "Sabiduría de Israel" (Pirque Aboth y Cien paráboles y apólogos del Talmud). También está la versión de un poema de Constantino Shapiro (1841-1900) llamado "La tumba de David" y una de las últimas obras preparadas por Garibay: "Libro de Sem Tob".

Cabe aquí mencionar algunos de los artículos en los que Garibay analiza aspectos de la cultura y la lengua hebrea: "Zona de nadie" (Humanismo hebreo), "Hebraísmo en México", "Gramáticas hebreas en lengua vulgar" y finalmente, "Por tres pesos" donde narra gozoso la compra del "Arte hebraíspánico", una gramática de 1676, adquirida en el tradicional mercado de "la Lagunilla".

Garibay, políglota: lenguas orientales, indígenas y modernas:

Hay constancias de que Garibay aprendió algo de sánscrito. Pero su acercamiento a otras lenguas orientales fue literario; el padre preparó una antología de literaturas orientales.

Entusiasmado por las novedades literarias, el doctor las reseña en los artículos: "Voces de Oriente" (sobre el "Tao te Ching"), "Penumbras históricas" (sobre Lao-Tse), "Hacia el oriente" y "Entre col y col" (sobre los "Documentos de Elefantina 500 a.C.". "Egiptología").

De las lenguas indígenas Garibay habló y escribió el otomí, aprecia su literatura pero advierte las dificultades para escribir correctamente esta lengua. Intentó aprender el mazahua.

De las lenguas modernas el doctor utilizó muy seguido el inglés y el francés; tradujo más del francés pero escribió más en inglés. El alemán lo entusiasmó, por su ciencia y especialmente por su poesía que apreció en su lengua original. Hizo un intento por aprender polaco.

A pesar de que nunca salió del país, Garibay recibió mucho correo procedente de Europa, de Estados Unidos y de Sudamérica. Cabe mencionar el interés que tuvo por las comunidades extranjeras residentes en la ciudad; hizo vida social en el Instituto Francés para América Latina, con el departamento cultural de la embajada de Holanda y con la asociación cultural judía "Bene Berith". Estas son evidencias del interés que mostró Garibay por su entorno, motivo que analizaremos en el siguiente apartado.

## VII. *Garibay historiador*

¿Corre más de prisa la historia del siglo xx? ¿Es el ritmo de su carrera una percepción equivocada resultado de la falta de una distancia crítica? ¿Hay sólo un hilo conductor de la historia?

A estas cuestiones nos enfrentamos al analizar la obra de Garibay, quien como historiador, no estuvo sólo embelesado por el pasado sino que muy atento de su presente, elige documentar y pronunciarse sobre hechos que considera de significación para el futuro.

Dos serán las cuestiones que nos ocuparán a continuación: la labor del historiador y los testimonios de la historia contemporánea legados en el Archivo Garibay.

Como científico de la historia, las aportaciones de Garibay son fundamentales; decifró documentos primordiales de México. Pero no sólo se ocupó de la antigüedad prehispánica o de la historia literaria, investigó la historia nacional en su conjunto. Parte de esta labor fue publicada en el *Diccionario de historia, biografía y geografía de México*. El Archivo conserva muchas de las pequeñas monografías que él elaboró, e incluso, textos críticos de los lectores que marcaban omisiones o supuestos errores del *Diccionario*. Pero discurrió también sobre aspectos

muy variados de la historia mexicana en un tono más personal, ameno y a veces polémico, en sus artículos periodísticos.

En dos tópicos: el español de México y la historia del catolicismo, el Archivo aporta información suficiente para trazar una línea continua desde siglos pasados hasta años recientes; consecuencias interesantes y provechosas.

El Padre vivió momentos muy distintos en la relación del Estado y la Iglesia. No es usual que el Estado reconozca aportaciones de miembros del clero; Garibay recibió felicitaciones personales de parte del presidente López Mateos y el Premio Nacional de Literatura (1966) entregado por el presidente Gustavo Díaz Ordaz.

La otra cara de la moneda, la persecución religiosa, está documentada en el Archivo; de 1928, un comunicado del Vicario general intitulado: "Normas sobre el uso de los privilegios que la Santa Sede se ha dignado conceder a la Iglesia en México." Hay documentos similares, en latín, firmados por el arzobispo José Mora y del Río, quien murió en el exilio suscitado por la persecución. Garibay escribió una "Demanda de amparo" contra el gobierno por la prohibición del culto. Fechada en diciembre de 1930, ignoro si procedió ante los tribunales.

Como sacerdote Garibay fue célebre, gozó del aprecio de muchas personas de muy distinta condición, con muchas tuvo trato individual. Fue muy solicitado para misas, para impartir sacramentos o como padrino; siempre cumplió con sus deberes religiosos. Algunos de sus sermones fueron objeto de comentarios periodísticos, otros fueron publicados. Dos escritos muy poco conocido nos muestran el cuidado de Garibay en materia de culto: "Sacra Himnodia", acerca del uso de la música en la iglesia, y "Ejercicios para varones" dirigido a los futuros sacerdotes.

El otro tópico de interés por su consecutividad histórica es el español de México. Como ya ha sido mencionado, Garibay analizó el español de Durán, pero también comentó algunos de los términos ya inusuales empleados por Sahagún —en un artículo de título peculiar: "Cuestión de pelos".<sup>8</sup>

Han sido localizados 70 artículos periodísticos en los que Garibay trató distintos aspectos: los mexicanismos y el diccionario de Santa María; las palabras árabes y sefaradís incorporadas al español; los neologismos; las formas incorrectas de pluralizar o acentuar palabras. Muchas de las cuestiones discutidas por la Academia Mexicana de la

<sup>8</sup> Ángel María Garibay K., "Cuestión de pelos", expediente 6 de Archivo Garibay.

Lengua, la coordinación entre las respectivas academias latinoamericanas, o bien, las nuevas ediciones de la Real Academia, son comentadas, a veces polémicamente, en estos artículos. Es pues evidente el interés que tuvo Garibay por la cuestión aunque en su relación con la Academia Mexicana de la Lengua tuvo varias desavenencias.

Gracias a que el sabio no fue un anacoreta, disponemos de testimonios muy variados de los años del llamado "milagro mexicano": ¿Cómo fue el ambiente de los intelectuales en esta etapa? Aproxímonos a la respuesta a través de un ejemplo; en la invitación a un convivio aparece un espléndido menú detallado desde el entremés hasta el postre, tal como si fuera el programa de un concierto. Si Garibay no hubiera disfrutado de la reunión y la comida, quizá no contaría con el documento. Valga esta minucia para advertir que el placer tiene vehículo en la memoria y que ésta puede compartirse más allá del aquí y el ahora; pedagogía de la experiencia que pone de manifiesto las diferencias con la actualidad.

Tres son los aspectos principales del México contemporáneo presentes en el Archivo Garibay: el indigenismo, las polémicas y la literatura. A ésta le reservamos el apartado siguiente, pasemos ahora al indigenismo.

Garibay trabajó con indígenas en Jilotepec, San Martín de las Pirámides, Huizquilucan y Otumba, de manera que su indigenismo no fue una mera simpatía ideológica. Portavoz en sus colaboraciones periodísticas de esta problemática, uno de los artículos mejor trabajados fue: "Algunos aspectos de la obra indigenista de la iglesia católica en la actualidad" publicado en 1955.

Destaca también: "Indigenismo de Gamio", homenaje a uno de los pioneros de la arqueología mexicana, pionero también en la lucha por las causas indígenas de la etapa moderna.

El indigenismo de Garibay tuvo dos cualidades: comprendió los vínculos que guardan los grupos indígenas en diversas partes del continente y apreció sus manifestaciones literarias. Algunos ejemplos: "La misma locura" (sobre el libro de Jesús Lara "Literatura Quechua"), "Raza de bronce" (sobre el libro: "Guía de la población indígena de América"), "Mosaico indiano" (ediciones en lenguas indígenas), "Los tres indios" (sobre el "indio mítico"). Cabe aquí mencionar el prólogo de Garibay a la obra de Natalicio González "La poesía guaraní".

Para terminar este apartado mencionaré algunas de las polémicas en que Garibay participó a través de su trabajo periodístico: la comparación entre Oriente y Occidente, el feminismo, el psicoanálisis, la tec-

nología moderna, el deterioro de la ciudad de México y finalmente, criticó las inconsistencias de José Vasconcelos.

### VIII. *Garibay literato*

No deseo abusar más de la atención del lector, ni del espacio amablemente concedido por esta revista de Estudios Nahuas.<sup>9</sup>

Un breve comentario respecto a los trabajos sobre filosofía del doctor Garibay: Su filósofo preferido fue San Agustín y, más allá del ámbito religioso, apreció a Kant.

La relación de Garibay con la literatura fue apasionada en el mejor de los sentidos; una relación vital, profunda y duradera.

Sólo publicó un libro de poemas: "Poemas de los árboles" (1932), el cual mereció muchos elogios. No obstante, él escribió poemas a lo largo de su vida sin intención de publicarlos; evidencias de un talento poético extraordinario, el cual cultivó para sí.

Emparento la prosa de Garibay con la de alguien por quien él tuvo gran admiración: Martín Luis Guzmán. El discurso preciso y las palabras exactas son un modelo prosístico plasmado de manera radical en el último Garibay; de joven su lenguaje es más florido. Virtudes de su prosa son también la amenidad y el ingenio.

La labor del doctor como crítico literario es muy prolífica. Para dar una idea; si pudiésemos editar un libro con los textos que hay en el Archivo, el volumen, de más de 600 páginas, comprendería todas las etapas de la Literatura Mexicana en español —una especie de tomo complementario a la Literatura Náhuatl— con especial énfasis en la primera mitad del siglo XX. Brindaría comentarios de un bibliófilo experto, sonetos desconocidos de Salvador Novo y textos inéditos de Gabriel y de Alfonso Méndez Plancarte. En suma, la investigación literaria cuenta con una veta muy rica en el Archivo Garibay.

<sup>9</sup> Publicaré en fecha próxima la investigación completa del Archivo Garibay con el patrocinio del Colegio Mexiquense para conmemorar el centenario del nacimiento de Ángel María Garibay.

## LAS LENGUAS AMERICANAS Y LA TEORÍA DEL TIPO LINGÜÍSTICO EN WILHELM VON HUMBOLDT

ERÉNDIRA NANSEN DÍAZ

Para ofrecer una imagen cabal de la lingüística moderna es necesario, ante todo, situarla en su contexto histórico, tanto inmediato como mediato y, tras haber buscado qué motivos e intuiciones del pasado son fundamentos de teorías y orientaciones actuales, presentar una síntesis orgánica de éstas que permita formular una serie de propuestas satisfactorias con respecto al problema básico: ¿Cómo se entienden hoy día y cómo cabe entender el lenguaje y las lenguas?

Eugenio Coseriu<sup>1</sup>

Antes de abordar el tema central de este trabajo,<sup>2</sup> que es el de resaltar la importancia de los estudios sobre la historia de la lingüística en México, es necesario exponer algunas consideraciones en torno al enfoque que se debe dar a un estudio de este tipo, con el fin de lograr una mejor evaluación de las diferentes corrientes teórico-metodológicas actualmente presentes en lo que podemos llamar la lingüística mexicana, con sus aportaciones al conocimiento del lenguaje humano, en general.

Ante todo, cabe formular la siguiente pregunta: ¿qué significa y hasta dónde debe estudiarse la historia de la lingüística?

La respuesta a lo anterior es, sin duda, que estudiar esta historia implica una profunda evaluación acerca del desarrollo de lo que es el lenguaje humano, todo ello desde luego, con el fin de reconstruir los diferentes modelos teóricos y metodológicos creados a través del tiempo, para explicar los fenómenos lingüísticos. También implica una reflexión sobre las presentes condiciones histórico-científicas que han

<sup>1</sup> Coseriu (1981: 15).

<sup>2</sup> La ponencia que sirvió de base al presente trabajo será publicada en las Memorias de la XX<sup>a</sup> Reunión de Mesa Redonda de la SMA.

producido las distintas corrientes, sus resultados, la repercusión de éstos y las principales líneas de influencia de estas corrientes entre los lingüistas.

Definitivamente, hacer historia de la lingüística no consiste en la simple observación de una cadena interminable de éxitos y avances de escuelas o individuos, ni tampoco basta con integrar una colección de momentos o hechos monumentales acerca de los descubrimientos sobre algunas lenguas; ni sobre los logros de los autores.

Por todo lo anterior, el objetivo principal de este trabajo, es mostrar cómo se puede hacer la síntesis de las aportaciones de un lingüista a la teoría del lenguaje en general, mediante el examen de su obra. En este caso, se ha tomado como ejemplo a Wilhelm von Humboldt. Para ello, también se seleccionó un aspecto específico de su obra, la parte que trata sobre la noción de *tipo lingüístico*. También se verá que la teoría de Humboldt sobre el tipo lingüístico se construyó a partir de sus observaciones de los fenómenos estructurales característicos de las lenguas indígenas de América, en particular del náhuatl, que le sirvió como modelo especial para explicar el fenómeno de la incorporación verbal como tipo lingüístico particular.

### *El tipo lingüístico*

Una de las definiciones más generalizadas sobre la noción de tipo lingüístico es la siguiente: *conjunto de rasgos estructurales —morfológicos y sintácticos— propios de una lengua, independientemente de su situación geográfica o de sus condiciones histórico-genéticas.*<sup>3</sup>

Tal definición evidencia algunos de los problemas de concepción acerca de lo que es un “tipo” —y por ende, una tipología lingüística— a los que, actualmente, se enfrenta la parte de la lingüística que se ocupa de esta rama del saber. Estos problemas, sin embargo, tienen un origen histórico, del que se hablará a continuación.

De Humboldt se ha dicho que, junto con los hermanos Schlegel, es el iniciador de la tipología lingüística moderna. Entre otras cosas, se le atribuye, el haber seguido la clasificación tripartita de las lenguas, postulada por los Schlegel y, también, el haber definido, aunque en forma negativa,<sup>4</sup> el cuarto tipo de funcionamiento estructural.

Así pues, tenemos que los cuatro tipos generales de procesos estructurales, bajo los que se agrupan hoy en día todas las lenguas del

<sup>3</sup> Bussmann, 1983 y Conrad, 1981.

<sup>4</sup> Coseriu, Robins y Mounin, entre otros, mencionan este dato en sus respectivos trabajos sobre historia de la lingüística.

mundo son: *el aislamiento, la aglutinación, la flexión y la incorporación*; este último, vendría a ser la aportación de Humboldt.

A lo largo del trabajo se examinan dos cuestiones en relación con lo anteriormente expuesto: 1) ¿Cómo entiende Humboldt al tipo lingüístico?, 2) ¿De qué manera lo caracteriza, a partir de su conocimiento del náhuatl?, es decir, cómo concibe al tipo lingüístico incorporante, tan característico de la mayor parte de las lenguas americanas.

### *El tipo lingüístico en Humboldt*

Efectivamente, Humboldt rompe con el modelo clasificatorio propuesto por los Schlegel, al incluir un cuarto tipo. Sin embargo, dicha ruptura todavía no ha sido cabalmente comprendida, ya que no ha sido interpretada a partir del contexto de la propia teoría lingüística de Humboldt, sino que retomada sólo en forma aislada.

Por ejemplo, en la definición general de tipo, que se transcribió en el apartado anterior, se aprecian tres aspectos distintos de un mismo problema:

a) Parecería que una tipología es lo mismo que una caracterización de lenguas;

b) Como consecuencia de lo anterior, cualquier rasgo distintivo o característico de una lengua podría postularse como "tipo" y constituir, casi por sí mismo, la base de una tipología de lenguas, y

c) Todo lo anterior tiene como consecuencia que se conciba al tipo lingüístico como un conjunto reducido de clases *estáticas* de rasgos distintivos, perfectamente delimitadas, finitas e inamovibles, bajo las cuales se clasifica y tipifica a todas las lenguas conocidas, reduciéndolas así a unos cuantos grupos *cerrados*, que corresponderían a cada una de las clases establecidas, confiriéndoles una calidad casi mutuamente excluyente.

Sin embargo, es necesario destacar, que aunque tanto Humboldt como sus antecesores —los hermanos Schlegel y otros<sup>5</sup>— intentaron establecer clases y géneros de lenguas, tomando como indicadores fundamentales los procesos característicos de funcionamiento estructural de cada una de ellas, ni Humboldt, ni ellos las concebían como un conglomerado de conjuntos estáticos de rasgos distintivos mutuamente excluyentes, bajo los cuales habían de clasificarse todas las lenguas del mundo.

<sup>5</sup> Coseriu, 1977b.

Tampoco puede decirse que la finalidad de Humboldt, a diferencia de la de sus antecesores, haya sido la de construir una teoría del lenguaje a partir de la clasificación tipológica de las lenguas conocidas.

En primer lugar, en la concepción que Humboldt tiene de la lengua, su organización y el funcionamiento de su estructura no cabe hablar de ella como algo estático. A diferencia del tipo "tradicional", el de Humboldt presupone que cada lengua es un individuo con características orgánicas propias. En la definición tradicional, cada lengua es únicamente una parte integrante de un determinado conjunto de géneros de lenguas que tienen rasgos generales de estructura compartidos.

Precisamente porque Humboldt las trata como individuos con rasgos y procesos particulares, su tipificación no tendría la intención de servir, primordialmente, a los fines de la clasificación lingüística. Para Humboldt, una clasificación solamente sería válida después de definir qué es lo que constituye la suma de las relaciones que existen entre lo diferente y lo semejante de las lenguas a clasificar. Por ende, para él la suma de semejanzas y diferencias es en sí, lo que constituye el verdadero *carácter* de una lengua, es decir, aquello que verdaderamente la distingue de las demás y lo único relevante para establecer diferentes *tipos* de lenguas.

Sin embargo, esto último jamás fue su meta fundamental, ya que su quehacer lingüístico siempre estuvo orientado a servir como herramienta en la búsqueda de lo que constituye el carácter *nacional* de los grupos humanos, que se expresa a través de su lenguaje.

Es decir, que sus conocimientos lingüísticos fueron sólo un aspecto de su esfuerzo por llegar a la explicación del desarrollo del espíritu humano y al conocimiento de la diversidad de manifestaciones de éste que, entre otras cosas, se refleja en la diversidad de recursos con que cada lengua cuenta para estructurar el significado de su discurso.

También en este sentido Humboldt difiere de los Schlegel —y, en sí, de la mayor parte de los lingüistas— ya que manifiesta una clara intención antropológico-filosófica, en la que no cabe el estudio de la lengua por sí misma, como un fenómeno desvinculado del hablante colectivo que la origina. Aunque, probablemente por ser la evidente manifestación oral o escrita del pensamiento con todas las características de organización inteligente de éste, a la vista parece ser un fenómeno con inteligencia propia que se reproduce de manera autosuficiente e independiente del hablante que lo produce. Y, como finalmente el hombre tiende, a la manera divina, a crear entes o apartados del saber a imagen y semejanza propia, que parecen cobrar vida y

discurrir por sí mismos en torno a su objeto, la lengua al ser observada de manera científica, aparece como algo ajeno e independiente del propio pensamiento, con reglas insondables, que están por encima de éste.

Aunque Humboldt no escribió una definición puntual sobre el tipo lingüístico, sí formuló toda una reflexión —bastante conocida— en torno a la *forma interna* y la *forma externa* de la lengua,<sup>6</sup> a través de la que es posible entender lo que él considera como relevante al hablar de los *tipos*.

Sin embargo, su ensayo titulado “Acerca del tipo lingüístico general” permanece aún inédito en su versión completa, ya que ninguno de sus grandes editores lo incluyó en sus respectivas ediciones de la “Obra sobre la lengua Kawi”,<sup>7</sup> de la cual forma parte.

Otra diferencia entre la posición de Humboldt y la de sus antecesores con respecto a la clasificación lingüística, radica en el hecho de que, aun cuando se sirve de la nomenclatura postulada por los Schlegel, no considera que los tres tipos de lenguas sean el producto de un desarrollo o evolución lineal que va de menos a más, es decir, de menor a mayor grado de evolución en la “perfección” de la forma lingüística. Por el contrario, para Humboldt, la forma o carácter individual de cada lengua, está constituida por la suma de los rasgos estructurales que la componen y las relaciones que existen entre ellos. Además, consideraba que todas las lenguas contienen, en mayor o menor proporción, todos los procesos estructurales conocidos y, por lo mismo, no se les puede caracterizar en términos de una simple detección de rasgos aislados.

Por todo lo anterior, una tipología en Humboldt tendería hacia una descripción exhaustiva de los diferentes procesos estructurales manifiestos en cada lengua, pero también, a la descripción de las relaciones que éstas manifiestan entre sí, para finalmente explicar su unidad de aparición en la lengua.

Precisamente, en la “Introducción a la Obra sobre la lengua Kawi”,<sup>8</sup> al referirse a la forma lingüística como principio de estructuración de una lengua, Humboldt esboza, a grandes rasgos, lo que entiende por tipo lingüístico:

<sup>6</sup> *Ibidem*, 1977a.

<sup>7</sup> El famoso ‘Kawi-Werk’, cuyo título completo es “Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die Geistige Entwicklung des Menschengeschlechts”, en Humboldt (1979: 368-756), Flitner y Giel, Eds.

<sup>8</sup> Se trata del ensayo titulado: “Ueber die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues”, en Humboldt (1979: 144-367), Flitner y Giel, Eds.

La forma característica de las lenguas se encuentra en cada uno de sus elementos —hasta el más pequeño—, y cada uno está determinado por ella en alguna forma, por más insignificante que éste sea. Por otra parte, es casi imposible encontrar puntos de los cuales pudiera decirse que dependa la lengua, sobre todo si se les mira en forma aislada. Así, cuando uno observa detenidamente una determinada lengua, se encuentra con muchas cosas que indican que, sin detrimento de la organización de su forma, uno pudiera concebirla de otra manera y se ve forzado así, a recurrir una vez más a la manifestación del conjunto, a fin de comprenderlas en su manifestación particular.

Así pues, se entiende que en el concepto de la forma de las lenguas, no se debe tomar a las particularidades como un hecho aislado, sino que solamente se les habrá de tomar en cuenta en tanto sea posible descubrir en cada una, un método para su construcción lingüística<sup>9</sup> (Humboldt 1979: 420).

Humboldt considera que el tipo lingüístico es una estructura objetivamente dada, es decir, un nivel de funcionamiento de un método de construcción de la expresión en las lenguas o, lo que Coseriu ha denominado una “técnica de habla”.<sup>10</sup> Además, el método puede y debe determinarse perfectamente para cada una. Sólo después de haberlo hecho de esta manera, cabe la posibilidad de establecer una tipología lingüística.

Sin embargo, para Humboldt una tipología de procesos de estructuración sería precisamente eso, y no una tipología de lenguas. Y aunque considera que los procesos generales de aislamiento, aglutinación, flexión e incorporación se encuentran todos presentes —aunque en distinta proporción— en todas y cada una de las lenguas, admite que siempre hay uno o varios de ellos que son los que predominan, y sobre ello dice:

En la mayoría de las lenguas se encuentran rasgos más o menos débiles o fuertes de los tres métodos... Como ejemplos del más fuerte predominio de cada uno de los mismos, se pueden aducir el sánscrito, el chino y... *la lengua mexicana* (Humboldt, 1979: 529).

Más adelante, explica cómo concibe al funcionamiento de este predominio:

<sup>9</sup> Para el desarrollo del trabajo se tomaron como fuentes básicas los ensayos mencionados en las notas 7 y 8; además, en vista de que no han sido traducidos aún al español, se tradujeron las citas. También se presentan ejemplos de su “Gramática Mexicana” aún inédita (v. Bibliografía, Nansen Díaz [1984]).

<sup>10</sup> Coseriu (1970) y (1973).

De este modo, el chino y el sánscrito constituyen dos polos fijos entre todas las lenguas conocidas, polos semejantes no en cuanto a su adecuación al desarrollo del espíritu, sino sólo en lo que concierne a la coherencia interna y, a la realización cabal de los sistemas correspondientes. Las lenguas semíticas no pueden ubicarse entre estos dos extremos; debido a su marcada orientación hacia la flexión, deben agruparse en la misma clase que las sanscritis. En cambio, todas las demás lenguas pueden considerarse dentro del espacio que queda enmedio de los dos extremos, ya que, o bien se acercan al sistema del chino donde las palabras se ven privadas de toda expresión "visible" de sus relaciones gramaticales, o bien, se acercan a la rígida adjunción<sup>11</sup> de los elementos fónicos que expresan esas relaciones. Aun las lenguas *incorporantes* como la mexicana se encuentran en esa condición, ya que la incorporación resulta insuficiente y estas lenguas deben servirse de partículas que pueden ser aglutinadas o permanecer separadas (Humboldt, 1979: 529).

Como se puede observar, aunque Humboldt conserva aquí la noción de "perfección" en el desarrollo de la forma lingüística, derivada del pensamiento de sus antecesores, y aun cuando no lo propone como un desarrollo lineal de menos a más, esto le permite postular a ciertas lenguas como parámetros de comparación. Por ello presenta los ejemplos de dos lenguas que claramente muestran dos tipos predominantes y, a medio camino entre ellas, ubica a un grupo intermedio, constituido por lenguas del tipo incorporante como el náhuatl, aunque para él no tenga nada que permita distinguirlo como una clase separada. Más bien se trata de un grupo intermedio considerando que las fronteras entre grupos prácticamente se diluyen ante la demostración de que todos los tipos de procesos funcionales están presentes —en mayor o menor grado— en todas las lenguas.

A continuación se examinará con mayor detalle la forma en la que Humboldt define a las lenguas incorporantes, es decir, a la mayoría de las lenguas americanas, tomando como ejemplo la estructura del náhuatl.

### *Las lenguas incorporantes*

Aun cuando algunos autores, en especial E. Coseriu,<sup>12</sup> mencionan que Humboldt en realidad no llegó a definir al tipo incorporante sino en una forma negativa al describir qué es lo que sí pertenece a los

<sup>11</sup> En su trabajo titulado "Sobre la tipología de Wilhelm von Humboldt" (1977b: 142-184).

otros tres tipos, es necesario observar su descripción de los procesos de la lengua mexicana o náhuatl contenida en la "Obra sobre el Kawi", con el fin de percibir con claridad que, en realidad, sí define al tipo incorporante.

En la obra Humboldt señala que, en estas lenguas, todo gira en torno al verbo como elemento medular de la expresión y esto constituye el método de estructuración de la misma. Así pues, al verbo se adosan todas las partes rectoras y regidas, lo que hace de la expresión nahua un conglomerado fónico homogéneo de una complejidad sintáctica impresionante. Este conjunto de relaciones complejas que se expresa como un todo dificulta su explicación mediante el método de análisis tradicional en partes de una oración, ya que aparentemente, éstas no están claramente definidas como tales. De este modo, Humboldt se ve forzado a proceder en otra forma, con el fin de formular una explicación, ya que de la manera tradicional le es imposible establecer un límite preciso para lo que es la palabra nahua.

Su explicación de la incorporación verbal partió pues, de la descripción de los principales fenómenos del verbo, ya que éste es el núcleo de la expresión nahua.

El más importante de ellos consiste en la distinción que esta lengua hace entre dos clases de formas perfectamente definidas, para que se manifiesten las categorías gramaticales que se incorporan al núcleo verbal. La lengua mexicana, dice Humboldt, se sirve de dos formas, una absoluta y otra incorporada y, tanto sustantivos como pronombres tienen dos formas léxicas que aparecen bajo determinadas condiciones. Tiene dos series distintas de pronominales para sujeto y objeto, que aparecen en forma absoluta (libres) o incorporada (ligados). Además, los sustantivos manifiestan una pérdida de marcadores funcionales cuando tienen que acoplarse al núcleo verbal. Este procedimiento de funcionamiento estructural es común con otras lenguas de este tipo, a las cuales denomina "de partículas".

La diferencia de formas léxicas sirve al propósito de evitar la incomprendión o agramaticalidad de la expresión nahua.

Con este ejemplo Humboldt hace evidente que en esta lengua existen, o más bien coexisten, dos tipos de procesos y que, en general, en las lenguas incorporantes se combinan ambos: el aislamiento y la incorporación, con el evidente predominio de esta última; ya que la frecuencia de aparición de las formas absolutas en náhuatl le parece infinitamente menor que la de las formas incorporadas. Y para ahondar en la explicación del proceso de incorporación advierte, con lo que parece un dejo de criterio posicional-distribucional:

El sánscrito marca en forma fácil y natural a cada palabra, como parte constitutiva de la oración. El método incorporante no lo hace, sino que cuando no le es posible fundir las partes en un todo, *las hace surgir desde el centro de la oración, como si fuesen las puntas de las direcciones orientadoras sobre las que deberemos buscar a cada una de las partes* (de la oración) *y su relación con ella.*<sup>12</sup> (Humboldt, 1979: 536).

En fin, la incorporación verbal en Humboldt está bastante definida como para constituir un tercer grupo de procesos funcionales de la estructura, del orden del aislamiento o la aglutinación, siempre tomando en cuenta que sus límites se traslanan a lo largo de la coexistencia con otros procesos de la misma lengua.

Pero, el análisis detallado de su método de trabajo, sería en sí objeto de otro estudio mucho más extenso que éste, que estuviera dedicado exclusivamente a ello. Porque, para precisar los criterios seguidos por Humboldt para el análisis e interpretación de los fenómenos de la estructura de la lengua es necesario ubicarlos en el contexto de su concepción general del lenguaje y el espíritu humanos.

Finalmente, y como tercer planteamiento de este trabajo, habrá que hacer algunas consideraciones en torno a lo que Humboldt entiende como "carácter" y "carácter nacional" de una lengua, con el fin de ubicar a su concepción del tipo lingüístico en el contexto amplio de su reflexión sobre el lenguaje como vehículo de expresión del espíritu o colectividad del pueblo que lo habla.

Si se considerase al tipo lingüístico como algo ajeno a este espíritu o colectividad se corría el peligro de incurrir en una explicación parcial; de aislar a la lengua de sus hablantes, convirtiéndola en el centro de lo que el mismo Humboldt calificaría como "explicación superficial". Además, habrá que examinar también el contexto antropológico-filosófico de esta reflexión.

Efectivamente, en la "Obra sobre el Kawi", Humboldt dedica todo un apartado a definir el *carácter externo* y el *carácter interno* de una lengua. El primero, el externo es *la organización gramatical y léxica* de ésta. El segundo, es *la profunda fuerza que mueve a la lengua a expresar el espíritu del pueblo que la habla*.

Al establecer esta distinción, Humboldt no hace sino delinear las dos tareas esenciales del estudio del lenguaje y de las lenguas. Por una parte, la necesidad de conocer exhaustivamente su forma externa, es

<sup>12</sup> Las principales fuentes que Humboldt usó para la elaboración de su *Gramática Mexicana* fueron el *Diccionario* de Molina y las *Artes* de Tapia Zenteno, Vázquez Gastelu y Vetancurt

decir, su organización, funcionamiento y estructura. Por la otra, la necesidad de conocer las manifestaciones de la cultura de un pueblo a través de sus formas de expresión oral o escrita.

De hecho, Humboldt pretendía orientar el enfoque de los estudiosos del lenguaje en relación con su objeto particular de estudio. Y, puesto que en este trabajo se pretende evaluar la importancia que el pensamiento de un lingüista puede tener para la ciencia en sí, y también de medir la repercusión que sus ideas puedan tener en la lingüística de nuestros días y en otras disciplinas afines, y aquí hay que llamar afín a la antropología, habrá que recurrir una vez más a la memoria histórica, con el fin de comprender, con ayuda del pasado, lo que puede ser el futuro de nuestra disciplina:

Con el estudio de la organización gramatical tal y como la hemos visto hasta ahora, es decir, como el de la estructura externa del lenguaje, no considero agotado aún el de su ser (el del lenguaje), ya que, su propio y verdadero carácter, el de su ser, descansa sobre algo todavía más sutil y profundo, que por lo mismo es más accesible a la simple disección de su forma... Para contemplar, con mayor precisión, el carácter de las lenguas, en oposición a su organismo, debemos contemplar el estado de perfección de su organización. Con ello, la feliz contemplación de la lengua como producto constante del momento, pierde importancia. La verdadera actividad de una nación se expresa más bien en el uso que hace de la lengua misma, y este uso, junto con el espíritu característico de un pueblo, siguen una ruta en la que ninguna de estas partes pueden ser independientes entre sí, sino que cada una se complace yendo en auxilio de la otra... Las canciones, las oraciones, los dichos, los cuentos, despiertan un anhelo por rescatarlos de la fugacidad del habla. Así se conservan, se enriquecen y se reproducen. Se convierten en las bases de una literatura y ésta, va de la colectividad de la nación, hacia los individuos... Las individualidades que coexisten al interior de una misma nación y que, sin embargo, son absorbidas por la homogeneización nacional... Cada lengua concibe una característica propia que es la marca de la nación que la habla y, a su vez, ejerce una función integradora y determinante sobre ésta. De esta homogeneidad, y de todo lo que caracteriza a cada lengua, de esto se compone su carácter (Humboldt, 1979: 394).

#### BIBLIOGRAFÍA

BUSSMANN, Hadumod

1983 *Lexikon der Sprachwissenschaft*, Kröner, Stuttgart.

CONRAD, Rudi Ed.

- 1981 *Kleines Woerterbuch Sprachwissenschaftlicher Termini*, VEB Bibliographisches Institut, Leipzig.

COSERIU, Eugenio

- 1973 *Teoría del lenguaje y lingüística general*, Madrid, Gredos.
- 1977a "Adam Smith y los comienzos de la tipología lingüística", en *Tradición y novedad en la ciencia del lenguaje*, Madrid, Gredos, p. 117-130.
- 1977b "Sobre la tipología lingüística de Wilhelm von Humboldt", en *Tradición y novedad en la ciencia del lenguaje*, Madrid, Gredos, p. 142-184.
- 1980 "Partikeln und Sprachtypen. Zur strukturell-funktionellen Fragestellung in der Sprachtypologie", en *Wege zur Universalienforschung*, G. Narr Verlag, Tübingen, p. 1-203.

GIPPER, H. y Schmitter, P.

- 1979 *Sprachwissenschaft und Sprachphilosophie im Zeitalter der Romantik*, G. Narr Verlag, Tübingen.

HUMBOLDT, Wilhelm v.

- 1968a *Ueber die Verschiedenheit des Menschlichen Sprachbaues*, Buschmann, J. K. E. Ed., Dümmlers Verlag, Bonn.
- 1968b *Gesammelte Schriften*, Leitzmann, H. Ed., De Gruyter, Berlín.
- 1979 *Werke*, Flitner y Giel Eds., J. G. Cotta, Stuttgart.

MOUNIN, Georges

- 1974 *Historia de la Lingüística. Desde los orígenes hasta el siglo xx*, Gredos, Madrid.

NANSEN DÍAZ, Eréndira

- 1984 *Die "Mexicanische Grammatik" von Wilhelm von Humboldt*, Tesis Doctoral, Universidad de Tübingen, Tübingen.

ROBINS, R. H.

- 1980 *A Short History of Lingüistics*, Longmans.



## LAS PRIMERAS BIOGRAFÍAS DE BERNARDINO DE SAHAGÚN

ASCENSIÓN H. DE LEÓN-PORTILLA

No es tan raro en la historia encontrar grandes hombres que en su época no merecieron una biografía hecha por alguno de sus coetáneos. De algunos incluso nos cuesta trabajo aceptar que se haya perdido el recuerdo del dónde y cuando nacieron. Si enfocamos nuestra atención en las órdenes religiosas, a menudo encontramos en ellas figuras destacadas de las cuales poco se sabe, sobre todo de la etapa anterior a la entrada en la propia orden. No son muchos los que como fray Junípero Serra contaron con un biógrafo, Francisco Palou, amigo y hermano de orden; antes bien es frecuente que los miembros esclarecidos sean recordados brevemente en crónicas y menologios, y, en el mejor de los casos, con datos más precisos y abundantes que los miembros del común.

Así ha sucedido con varios franciscanos que brillaron en el siglo XVI, entre ellos fray Bernardino, quien en su tiempo no tuvo un biógrafo; justo es reconocer sin embargo que, al ser tan grande dejó gran recuerdo. Su memoria de religioso distinguido ha tenido siempre una presencia viva, primero entre sus hermanos de orden y, más tarde, entre los historiadores y bibliógrafos de los siglos XVII y XVIII. Pero no fue sino hasta el siglo pasado cuando se empezaron a publicar las primeras biografías propiamente dichas, los primeros estudios dedicados específicamente a delinear su figura y a deslindar paso a paso, los diversos manuscritos que integran su obra.

En las dos últimas centurias mucho se ha escrito sobre la vida y la obra de Sahagún. Parecería como si los historiadores modernos quisieran recuperar al hombre que por siglos estuvo medio olvidado y, de esta manera, ganar un tiempo perdido para el saber etnohistórico y antropológico del México antiguo. A tal grado interesa hoy la figura del franciscano que casi se puede afirmar que cualquiera que utiliza sus escritos cae en la tentación de ofrecer algunos datos sobre su vida, algunos rasgos de su personalidad. De manera que contamos con un panorama amplio en lo que a biografías de Sahagún se re-

fiere, desde las amplias, analíticas, destinadas a detallar todos los momentos de su vida, hasta las breves, sintéticas, compendiosas, a veces presentadas como introducciones a ediciones de sus obras; tenemos también las biografías que podríamos calificar como "monográficas", las que tocan exclusivamente un aspecto del quehacer sahagún tino o un periodo concreto de su vida.

Las páginas que siguen son una presentación de los principales estudios publicados acerca de Sahagún siguiendo una secuencia cronológica desde el siglo XVI hasta fines del XIX. A través de ellas, el lector percibirá cómo se va perfilando y engrandeciendo la figura del religioso tomando como punto de partida los escritos de sus compañeros de orden, quienes nos han legado los primeros rasgos de su personalidad, las primeras pinceladas firmes y profundas del retrato del franciscano.

### *Las primeras noticias sobre Sahagún y su obra*

Fue en vida del propio Sahagún cuando se recogieron los datos más sobresalientes acerca de él y de su quehacer en la orden. Sus compañeros, sus discípulos coinciden en señalar que fue "mancebo de buen ver, de natural manso y humilde, dueño del donde la fortaleza, de la obediencia y, junto con Alonso de Molina, la mejor lengua mexicana entre los españoles".<sup>1</sup>

De entre los hermanos de orden que lo recuerdan vale la pena traer el testimonio de fray Jerónimo de Mendieta y fray Juan de Torquemada, en cierta manera, sus discípulos; y ya, muy entrado el siglo XVII, de otro franciscano que se preocupó por conservar viva la historia de su orden, fray Agustín de Vetancurt.

De todos ellos fue Mendieta el primero que lo recordó a lo largo de su *Historia Eclesiástica Indiana* terminada seis años después de la muerte de Sahagún, en 1596. Incluso le dedicó un esbozo biográfico bien trazado, lo que hoy nos parece una semilla de biografía. En este esbozo fray Jerónimo resalta los hechos principales de su vida: sus estudios en Salamanca, su venida a la Nueva España, su labor en conventos del centro de México y su aprendizaje de la lengua mexicana. Destaca su lectorado en el Colegio de Santa Cruz de Tlatalolco desde su fundación, en 1536, hasta el final de su vida. Veamos su retrato.

<sup>1</sup> Como en resumen, así lo expresa Joaquín García Icazbalceta en *Bibliografía Mexicana del siglo XVI. Catálogo razonado de libros impresos en México de 1539 a 1600*, México, 1886. Nueva edición por Agustín Millares Carlo, México, Fondo de Cultura Económica, 1954, p. 328.

Muy macizo cristiano... manso, humilde, pobre y, en su conversación avisado y afable a todos... amó mucho el recogimiento... se ocupó sesenta y un años en predicar, confesar, doctrinar y mejorar el Colegio de Santa Cruz, a enseñar latinidad y buenas costumbres...<sup>2</sup>

Respecto de su obra es también quien primero se preocupa por comentar algunos de sus escritos. Y así nos dice que escribió "sermones doblados de todo el año, elegante postilla sobre epístolas y evangelios dominicales, las pláticas de los doce primeros padres y otros tratados de escogidísima lengua."<sup>3</sup>

Sobre la *Historia general* Mendieta nos ofrece dos citas que vale la pena comentar. En la primera escribe:

Y como hombre que más inquirió los secretos de esta lengua... compuso un Calepino (que así lo llamaba él) de doce o trece cuerpos de marca mayor, los cuales yo tuve en mi poder, donde se encerraban todas las maneras de hablar que los mexicanos tenían... Éstos, por ser cosa tan larga, no se pudieron trasladar.

La segunda, aunque similar a la primera, contiene algunas diferencias dignas de ser notadas:

Yo tuve en mi poder once libros de marca de pliego en que se contenían, en curiosísima lengua mexicana declarada en romance, todas las materias de las cosas antiguas... los cuales libros también compuso con intento de hacer un Calepino en que se diese desmenuzada toda la lengua mexicana que es de maravilloso artificio.<sup>4</sup>

Como vemos, en un lugar habla de doce o trece cuerpos de libros que "no se pudieron transladar" (al castellano); en otro, de once de "curiosísima lengua mexicana declarada en romance". ¿Se refiere Mendieta a dos distintos trasladados de la *Historia general*, o es uno citado con poca precisión? Y si son dos, ¿aludía a los que hoy llamamos *Códices Matritenses*, o a la copia final, "de buena letra, sacada en blanco" en 1569? Quizá la lectura detallada de otras fuentes coetáneas nos ayudaría a una aclaración. Por el momento pensemos que las obras del franciscano fueron consultadas y consideradas como repositorios de la antigua sabiduría.

Fray Juan de Torquemada, que también convivió con Sahagún, lo cita repetidamente en su *Monarquía india*, obra que terminó

<sup>2</sup> Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica india*. La publica por primera vez Joaquín García Icazbalceta, México, 1870, p. 664.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 551 y 663.

<sup>4</sup> El primer texto corresponde a la p. 551; el segundo a la 663.

de redactar hacia 1612. En ella dedica un breve capítulo "al venerable padre fray Bernardino de Sahagún"; sigue casi textualmente a Mendieta aunque añade algunos datos nuevos como los de la descripción del entierro "con los colegiales de Santa Cruz con hopas y becas haciendo sentimiento de su muerte".<sup>5</sup>

Respecto de las obras de fray Bernardino, Torquemada repite las enumeradas por Mendieta; de alguna otra como el *Vocabulario trilingüe*, en latín, castellano y mexicano, nos dice "que yo tengo en mi poder". Las noticias que aporta acerca de la *Historia general*, son también las de Mendieta. Como fray Jerónimo, habla de los once libros acerca de "todas las materias que los indios usaban en su infidelidad... Los cuales compuso con idea de hacer su Calepino". Y termina el capítulo sobre Sahagún con una larga lista de escritos de índole religiosa que no han llegado hasta nosotros pero que varios bibliógrafos registran. Vale la pena reproducirla y pensar que quizá algunos de los títulos de ella eran variantes de un mismo tema: *Declaración parafrástica y el símbolo de quicumque vult*; *Declaración del mismo símbolo por manera de diálogo*; *Plática para después del bautismo de los niños*; *La vida y canonización de San Bernardino*; *Lumbre espiritual*; *Leche espiritual*; *Bordón espiritual*; *Regla de los casados*; *Fruta espiritual*; *Impedimento del matrimonio*; *Los mandamientos de los casados*; *Doctrina para los médicos*; *Tratado de siete colaciones, muy doctrinales y morales*.<sup>6</sup>

Importa destacar que Torquemada, por encima de seguir fielmente a Mendieta, conoció la obra de Sahagún y a menudo aduce el testimonio del franciscano como autoridad en la materia que está tratando, sobre todo cuando quiere dar veracidad a un suceso o a una realidad singular del México antiguo. Sirvan como ejemplos las descripciones del templo mayor de la ciudad de México y la narración de los sucesos de la Conquista.<sup>7</sup>

De considerable valor es el testimonio del tercer cronista franciscano, fray Agustín de Vetancurt porque a través de él se nos hace presente el recuerdo de Sahagún a poco más de un siglo de su muerte, en 1698. En este año fray Agustín publicó su *Teatro mexicano*, obra en la que se recoge copiosa información sobre la historia de la Nueva España. Al hablar de los varones ilustres nos dice de fray Ber-

<sup>5</sup> Fray Juan de Torquemada, *Monarquía india*, edición preparada por el "Seminario para el Estudio de Fuentes de Tradición Indígena", bajo la coordinación de Miguel León-Portilla, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975-1983, v. 6, p. 268.

<sup>6</sup> *Ibid.*, v. 6, p. 268.

<sup>7</sup> *Ibid.*, v. 3, p. 219 y v. 6, p. 266.

nardino: "uno de los cuatro primeros lectores de Tlatelolco, incansable en escribir y curioso en investigar las cosas y casas de la tierra". Más explícito es en la descripción de sus obras. Habla, en primer lugar del Calepino, "que era de doce cuerpos" y de la segunda versión de la Conquista, "cuyo original vide en poder de don Juan Francisco de Montemayor, presidente de la Real Audiencia que lo llevó a España... y del que tengo en mi poder un traslado". Registra también un *Arte*, *Sermones para todo el año*, *Postilla de los Evangelios* y *Epístolas* "donde he aprendido muy elegantes periodos". Y aquí vale la pena recordar que Vetancurt cultivó la lengua mexicana y escribió acerca de ella. Otras obras de Sahagún de las que Vetancurt hace comentarios de interés son las "Pláticas de nuestros primeros padres en dos libros", que más parecen del Espíritu Santo reveladas que de hombre escritas; la *Psalmodia*, la *Vida de Cristo y los santos*; la *Vida de San Bernardino* y un "Vocabulario trilingüe en latín, castellano y mexicano, que destrozado, tengo en mi poder".<sup>8</sup>

#### *Sahagún en las obras de los bibliógrafos y eruditos de los siglos XVII y XVIII*

Los historiadores de la orden franciscana fueron sin duda los que en sus crónicas y menologios guardaron la memoria de un fray Bernardino admirado como gran evangelizador y como sabio en la lengua y en las antiguallas de los indios. Ellos hicieron posible que su nombre permaneciera vivo y que su obra fuera reseñada por tres bibliógrafos destacados del siglo XVII y, ya en la centuria siguiente, por varios eruditos ilustrados, quienes tuvieron la fortuna de presenciar los primeros hallazgos de los manuscritos de nuestro franciscano.

Los tres bibliógrafos a que me refiero son Antonio de León Pinelo, Lucas Wadding y Nicolás Antonio; los eruditos del siglo siguiente, fray Juan de San Antonio, Juan José de Eguiara y Eguren, Francisco Xavier Clavijero, Juan Bautista Muñoz y Angelo María Bandini. A través de todos ellos podemos apreciar cómo Sahagún va entrando en ese particular mundo de la Ilustración y el Neoclasicismo en el que se lograron tantos hallazgos que hoy nos siguen apasionando.

Antonio de León Pinelo tiene el mérito de ser el primer bibliógrafo que vio impresa una obra consagrada al Nuevo Mundo, el famoso *Epítome de la Biblioteca Oriental y Occidental, Náutica y*

<sup>8</sup> Fray Agustín de Vetancurt, "De los varones ilustres", en *Teatro Mexicano*, México, Editorial Porrúa, 1971, p. 139. (Esta edición es facsimilar de la primera hecha en México por doña María de Benavides en 1698.)

*Geográfica*, Madrid, 1629.<sup>9</sup> Pinelo había vivido en Tucumán y Córdoba y había estudiado en la Universidad de Lima; no es extraño que se interesara por dar a conocer los autores en lenguas indígenas. Jurista destacado y Cronista de Indias, trabajó gran parte de su vida en la *Recopilación de las Leyes de Indias* que se publicó en el reinado de Carlos II en 1681. Hombre enamorado de los libros, reunió en Madrid una excelente biblioteca sobre impresos y manuscritos del Nuevo Mundo, lo cual le facilitó la elaboración de su *Epítome*.

Respecto de las obras de Sahagún, Pinelo reproduce los títulos que encontramos en Torquemada, lo cual es natural si recordamos que la *Monarquía india*, Sevilla, 1615, era, en aquel momento, la historia más reciente sobre América. En unas cuantas líneas resume la *Historia general*, a la que llama “Historia de las cosas antiguas que los indios usaban en su infidelidad, así de sus dioses, idolatrías, ritos y ceremonias, como de su gobierno, leyes y policía”. El título es en realidad la descripción que Mendieta y Torquemada habían utilizado para definir aquellos once o doce libros de Sahagún que llamaron también *Calepino*.

El franciscano Lucas Wadding logró publicar la primera bibliografía completa —hasta donde esto es posible— de sus hermanos de orden. Intitulada *Scriptores Ordinis Minorum*, Roma, 1650, en ella aparece la *Historia general* bajo el título de “Dictionarium copiosissimum... quod aliqui... Calepinum vocabant”. La presencia de Sahagún en esta obra ayudó a que fuera conocido en un nuevo país y por un nuevo grupo de lectores.

El tercer bibliógrafo del siglo xvii, Nicolás Antonio es uno de los grandes autores que, dentro del humanismo de su tiempo, logró penetrar en el conocimiento de la riqueza cultural que se encierra en los libros. Si León Pinelo fue el precursor con su *Epítome*, Nicolás Antonio es el gran bibliógrafo del Barroco que integra un universo de autores y de obras y a través de ellos nos muestra la capacidad de creación de un pueblo. Su obra está concebida en dos partes, *Bibliotheca hispana vetus*, 1696 y *Bibliotheca hispana nova*, 1672, ambas publicadas en Madrid; es precisamente en esta última, aunque primera en salir a la luz, donde cobran vida los escritores del Nuevo Mundo y desde luego, nuestro Sahagún. De él afirma que es perito en la lengua mexicana y escritor de libros “qui maximo sunt hodie

<sup>9</sup> Fue tal el interés que despertó el *Epítome* que un siglo después, en 1737, salió una segunda edición muy ampliada, por el erudito Andrés González Barcia, cofundador de la Real Academia Española.

adjumento sacris concionatoribus atque animarum pastoribus".<sup>10</sup> Recuerda sus principales obras: *Arte*, *Diccionario trilingüe*, *Psalmodia*, *Postilla*, *Pláticas de los primeros padres de Nueva España* y *La Conquista de México*. Al citar la *Historia general* vuelve a utilizar como título la definición de Mendieta "Historia de las cosas antiguas que los indios usaban en su infidelidad, así de sus dioses, idolatrías, ritos y ceremonias, como de su gobierno, leyes y policía, xi libros".

Gracias a la obra de estos tres bibliógrafos, León Pinelo, Wadding y Antonio, Sahagún y otros escritores en lenguas indígenas entran en el gran repertorio bibliográfico universal, y pasan a ser un testimonio para los lectores europeos del desarrollo cultural del mundo americano mestizado ya por los aires del Renacimiento y del Barroco.

Pero fue en el siglo XVIII cuando las noticias sobre Sahagún y su obra empezaron a adquirir mayor dimensión y en tal hecho influyó otro cronista franciscano, fray Juan de San Antonio. En 1732 este autor publicaba en Madrid su *Bibliotheca universal franciscana* y en ella daba noticia de una novedad que tendría consecuencias importantes: era, nada menos que el hallazgo del manuscrito de la *Historia general de las cosas de Nueva España* en el convento franciscano de Tolosa, en el País Vasco. La noticia fue recogida en México por Juan José de Eguiara y Eguren, mientras en España, como veremos, serviría para estimular el nunca satisfecho apetito histórico de Juan Bautista Muñoz, Cronista de Indias.

A México, la noticia dada por fray Juan de San Antonio llegó en un momento en que Eguiara, preparaba su monumental obra que salió a la luz en 1755, *Bibliotheca mexicana sive eruditorum historia virorum*. Escrita en latín, era la primera gran bibliografía mexicana concebida con erudición y nacionalismo, como ha puesto de relieve Ernesto de la Torre en su "Estudio preliminar" a la reciente edición facsimilar.<sup>11</sup> Sahagún es figura importante en la obra de Eguiara, es el estudiante que deja la Universidad de Salamanca para emprender una gran aventura como evangelizador en México, y es el maestro de latinidad en el escenario del Imperial Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco. Es también el infatigable investigador de las cosas mexicanas, escritor en náhuatl de libros eruditísimos. Consciente quizás del valor de ellos, Eguiara no se limita a repetirnos los títulos que él mismo dice ha tomado de Torquemada y Vetancurt sino que, en la

<sup>10</sup> Nicolao Antonio Hispanensi, *Bibliotheca hispana nova sive hispanorum scriptorum*, 2<sup>a</sup> edición, Matriti, *apud* Joaquimun de Ibarra, 1733, v. 2, p. 219.

<sup>11</sup> Juan José de Eguiara y Eguren, *Biblioteca mexicana*, edición preparada por Ernesto de la Torre Villar, México, UNAM, 1986, v. I, p. CCXCV.

mayoría de los casos, añade un valioso comentario. Sirva de ejemplo su descripción del *Dictionarium trilingue* (Vocabulario trilingüe) del cual reproduce unas líneas del "Proemio". Este dato nos revela que tuvo a la mano algunos escritos del franciscano; además del Vocabulario conoció los *Sermones varios de dominicis defunctis idiomate mexicano...*" quos authographos vidimus... ad S. Jacobi de Tlate-lolco Franciscanorum".

Respecto de la *Historia general* ofrece dos notas de interés. Por una parte nos habla de los libros "sobre las cosas naturales, civiles, religiosas, animales, plantas, idolatrías, supersticiones... pulcherrima-que alia". Por la otra, describe el nuevo hallazgo "*Historiam universalem Novae Hispaniae* in 12 libros distributam. MSS... In Tolosanu Conventu Cantabricae Provinciae tomis quatuor".<sup>12</sup> Eran, en realidad, dos noticias de una misma obra que Eguiara no tuvo los datos suficientes para identificar como una sola.

Unos años después que Eguiara publicara su *Bibliotheca mexicana*, otro mexicano ilustre, Francisco Javier Clavijero redactaba en su destierro de Bolonia la primera historia de México que, escrita por un novohispano, se haría famosa en Europa. Publicada en Cesena en 1780, la *Historia antigua de México y de la Conquista*, guarda un tardío testimonio de la perduración de la memoria de Sahagún. Clavijero nos habla del "laborioso franciscano español, de su dedicación por sesenta años en la instrucción de los indios, de su perfección en el conocimiento de la lengua y la historia mexicanas. Como Eguiara, conserva el recuerdo de una obra "que contenía todo lo relativo a la geografía, a la religión, y a la historia política y natural de México", a la cual nombra *Diccionario universal de la lengua mexicana* y habla del hallazgo de fray Juan de San Antonio, al que llama *Historia general de la Nueva España*. El ilustre jesuita tampoco tuvo datos para establecer una correspondencia entre ambas obras ni supo quizás que algunos de los cronistas que él consultó, particularmente Torquemada y Herrera, habían bebido en aquel "Diccionario universal" del laborioso franciscano español.

Si volvemos los ojos a España, veremos que la noticia dada por fray Juan de San Antonio despertó grande interés en los círculos académicos, y contribuyó a que se empezara a formar un ambiente muy receptivo para todo lo que se relacionaba con Sahagún y su obra. Pocos años después, en 1762, otro hecho vino a reforzar este ambiente. Sucedió que un miembro de la Academia de la Historia, Felipe Samaniego, supo que el librero madrileño Antonio Sanz vendía un manus-

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 214.

crito en lengua mexicana. Los académicos decidieron comprarlo, lo cual se logró, como se puede leer en el acta de la Academia de la sesión de julio del año citado. Pocos días después el mismo librero visitó al benedictino Martín Sarmiento, que había sido cronista de Indias, para mostrarle otro manuscrito en mexicano, quien lo enseñó a Felipe Samaniego. Ambos reconocieron el parentesco de este manuscrito con el que acababa de adquirir la Academia. Aunque esta corporación quiso comprarlo, el librero Sanz se negó a desprenderse de él. Francisco del Paso y Troncoso y Joaquín García Icazbalceta, en sus estudios sobre Sahagún, cuentan detalladamente este suceso tomando como principal información la que José Fernando Ramírez había reunido durante su estancia en Madrid.<sup>13</sup>

De todo esto interesa resaltar que los hallazgos de los manuscritos de Sahagún —el códice del convento de Tolosa y el de la Academia— venían a constatar la existencia de las obras de aquel franciscano que sólo era conocido en las crónicas de sus hermanos y en las bibliografías de los eruditos.

La atmósfera se hacía cada vez más propicia para que alguien comenzara el rescate de la obra de Sahagún que ya llevaba esperando dos siglos. Tocó esta tarea a Juan Bautista Muñoz. Erudito de su tiempo, Muñoz vivió para reunir papeles y organizar archivos. Nombrado Cosmógrafo Mayor de Indias en 1770, pronto se avocó a conseguir el manuscrito guardado en Tolosa, el cual, por estar redactado en castellano, iba a facilitar el nuevo camino que empezaba a abrirse. En 1783, con una Real Orden, Muñoz logró llevar a Madrid el citado manuscrito, que quedó depositado en la Academia de la Historia, en la que después se llamó Colección Muñoz.

Si bien es verdad que don Juan Bautista nunca pudo emprender ninguna tarea en relación con la vida de Sahagún ni con la edición de su obra, su acción respecto del códice hallado en Tolosa tuvo consecuencias importantes ya que se sacaron dos copias de él, que, como veremos, fueron los textos matrices para las primeras ediciones de la *Histria general de las cosas de Nueva España* y, al mismo tiempo, fuentes importantes para conocer la vida del franciscano.

Un último hecho vale la pena recordar dentro del siglo de las luces. Me refiero a la publicación en Florencia, en 1793 de la obra *Bibliotheca Mediceae Palatinae in Laurentianam translatae Codices...* de Angelo María Bandini. Por vez primera, en ella aparecía descrito el trabajo más logrado de Sahagún, el famoso *Códice Florentino*. Bandini

<sup>13</sup> Las aportaciones de estos tres investigadores, Paso, Icazbalceta y Ramírez serán analizadas en las siguientes páginas.

reproduce fragmentos de algunos prólogos de los doce libros del *Códice*, y la dedicatoria, en latín, antepuesta al libro vi, dirigida a fray Rodrigo de Sequera.

La descripción de Bandini era como un faro de luz en el oscuro camino hacia Sahagún y su obra. Un nuevo manuscrito, verdaderamente espectacular, era dado a conocer. De manera que, a lo largo del siglo xviii se habían localizado tres grandes códices de la *Historia general*: el de Tolosa, el *Matritense de la Academia de la Historia* y el *Florentino*.<sup>14</sup> Una minoría ilustrada en Europa y México, podía ya editarlos y comenzar a reconstruir la vida del hombre que los ideó. Tal realidad no tardó en suceder como veremos a continuación.

### *Las primeras biografías de Sahagún: siglo xix*

Al terminar la tercera década del siglo xix, concretamente entre 1829 y 1831, aparecieron las dos primeras ediciones de la *Historia general de las cosas de Nueva España*, según el texto del *Códice de Tolosa*. Por una parte Carlos María de Bustamante, en México y por la otra Sir Edward King, vizconde de Kingsborough, en Londres, habían obtenido copias del manuscrito que tuvo en sus manos Juan Bautista Muñoz. Por fin, la comunidad académica podía leer la famosa obra que contenía “todo lo relativo a la geografía, a la religión y a la historia política y natural de México”. Y si bien ninguno de los dos escritores incluyó biografía ni estudio introductorio a sus ediciones, los prólogos que el mismo Sahagún antepuso a cada uno de los doce libros, eran reveladores de la personalidad del franciscano. En resumen, la obra era un acicate para ahondar en la vida de su autor, reconocido ya como el historiador que nos había legado la cosmovisión de una de las altas culturas de la humanidad.

Ahora bien, la nueva valoración de Sahagún no sería completa si no recordamos el contexto en que se produjo. Es necesario traer a la memoria el gusto por la historia que se desató desde fines del siglo xviii y que culminó en un sentimiento de intensa historiofilia en el seno de la vida cultural de Europa y América. Es la época del nacimiento de la egiptología, la asiriología y, tímidamente, del americanismo. Respecto de México hay que recordar también otro factor que ayuda a perfilar este contexto del que venimos hablando y es, concretamente el nacionalismo alentado vivamente a raíz de la Independencia. Investigadores y aficionados se lanzaron a la tarea de pro-

<sup>14</sup> El Códice que se conserva en el Palacio Real fue dado a conocer más tarde, en la segunda mitad del siglo xix. *Vid.*, García Icazbalceta, *op. cit.*, p. 357.

fundizar en las raíces de México, particularmente en aquellas que conducían al pasado prehispánico, para buscar la herencia propia en donde sustentar la razón histórica del México independiente. Poco a poco, a medida que el siglo avanzaba, se iba consolidando una corriente historiográfica que culminó en un Renacimiento mexicano.<sup>15</sup>

Dentro de este Renacimiento, las crónicas del siglo XVI fueron consideradas como las fuentes genuinas que había que conocer. Entre todas ellas, la *Historia general de las cosas de Nueva España* venía a ser un hallazgo único, un manantial inagotable de datos sobre la lengua y la cultura del México antiguo. Ante tal tesoro, cobró interés la figura de su autor, el franciscano de Sahagún de Campos cuya vida estaba por ser investigada y valorada. José Fernando Ramírez, Alfredo Chavero, Francisco del Paso y Troncoso y Joaquín García Icazbalceta dedicaron parte de su tiempo a perfilar la vida del franciscano. Fuera de México, el español Cayetano Rosell y los franceses Rémi Siméon y Eugène Boban también entraron en esta gran aventura en torno a Sahagún.

José Fernando Ramírez, político destacado y distinguido historiador, fue el primero que enfocó la atención sobre Sahagún. Sabemos que proyectó acometer un estudio acerca de él y corregir los errores de las ediciones de Bustamante y Lord Kingsbrough. No lo logró. Es posible que su agitada vida, sus exilios en Europa, fueran factores que entorpecieran sus trabajos. Es posible también que entre sus papeles hubiera algunos sobre fray Bernardino y que Alfredo Chavero, que compró su biblioteca, los consultara.<sup>16</sup> Conservamos de él un trabajo valioso sobre el tema que nos ocupa, redactado en Madrid en 1865. Es el relativo a los *Códices Matritenses*, particularmente al de la Academia de la Historia y al de Tolosa. Lo tituló “Códices Mexicanos de Fray Bernardino de Sahagún” y se publicó en 1885 en el *Boletín* de la citada Academia, t. 4, p. 85-124. La información reunida en este trabajo fue de gran provecho, como veremos, para las biografías de Paso e Icazbalceta.

Alfredo Chavero, ministro de Porfirio Díaz, y miembro destacado del grupo de “los científicos” es el primero que logra publicar una monografía sobre la vida y la obra del franciscano. La tituló “Apuntes

<sup>15</sup> Sobre este Renacimiento mexicano véase Ascensión H. de León-Portilla, *Tepuztlahuilloli, Impresos nahuas*, México, UNAM, v. I, p. 104 y sigs.

<sup>16</sup> Así lo piensa Howard F. Cline en su trabajo “Sahagún and his Works”, *Handbook of Middle American Indian. Guide to Ethnological Sources*, Robert Wauchope General Editor, Austin, University of Texas Press, 1973, v. 13, part 2, p. 375.

sobre bibliografía mexicana. Sahagún”, *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, México, 1877, v. vi, p. 54. En ella Chavero logra reconstruir los momentos más importantes de su vida en correlación con la redacción de sus escritos. Toma como punto de partida los datos proporcionados por los cronistas novohispanos, y, desde luego, los que el propio Sahagún antepone a los doce libros de la *Historia general*. Para Chavero, como para la mayoría de los biógrafos de fray Bernardino, es precisamente la *Historia* la obra más interesante, aunque también la más difícil de estudiar. Al tratar de comprender la génesis de su elaboración, el erudito mexicanista llega a distinguir diez trasladados e incluso trata de reconocer la letra de algunos de los colaboradores del franciscano. El trabajo de Chavero es un meritario intento con logros estimables en lo que se refiere a periodización e identificación de manuscritos. Finaliza su estudio exhortando a las instituciones oficiales a que se interesen por propiciar las ediciones de las obras de Sahagún.

Al mismo tiempo que en México cuajaban los primeros estudios biográficos, en Francia y España salían a la luz tres escritos sobre este mismo tema, debidos, como ya se dijo, a Siméon, Boban y Rosell.

Rémi Siméon, mexicanista destacado y autor, entre otras obras, de un valioso *Dictionnaire de la langue nahuatl o mexicaine*, publicó la traducción al francés de la *Historia general* con el título de *Histoire générale des choses de la Nouvelle Espagne*, Paris, G. Masson Editeur, 1880, LXXIX + 898 p., ils. En esta magna empresa contó con la colaboración de David Jourdanet, médico francés que había vivido muchos años en México. Ambos elaboraron un amplio prólogo de ochenta páginas con objeto de dar a conocer al lector de habla francesa la geografía de Anáhuac y la historia mexicana del siglo xvi. Jourdanet escribió acerca de la naturaleza del valle de México en tanto que Siméon centró su atención en la vida de Sahagún y sobre todo en el contenido histórico-etnográfico de su obra. Encontró especialmente atrayente el libro vi y consideró la aportación del franciscano de gran utilidad para el historiador, el filólogo y el lingüista.

Un año después Eugène Boban sacaba a luz en París una obra de envergadura, *Documents pour servir à l'histoire du Mexique. Catalogue raisonné de la collection E. Eugène Goupil (ancienne Collection J. M. Alexis Aubin)*, París, Ernest Leroux, Editeur, 2 vols. Boban había llegado a México como anticuario de Maximiliano de Habsburgo y se quedó en este país veinticinco años. Parte del *Catálogo* son biografías breves de historiadores famosos, entre ellas las de Bernardino de Sahagún.

Cayetano Rosell, en 1882 presentó a la Academia de la Historia de Madrid una nota intitulada "Informe. Historia universal de las cosas de Nueva España por el R. P. Fray Bernardino de Sahagún". Ese mismo año fue publicado en el *Boletín* de la propia Academia, v. 2, p. 181-185. Aunque breve, el trabajo de Rosell es una llamada de atención sobre la grandeza de la obra de Bernardino, concretamente sobre los códices de Madrid y de Florencia y sobre la conveniencia de patrocinar una edición de la *Historia general* con los manuscritos conocidos y con otros que se pudieren descubrir.

Estos tres autores contribuyeron a promover la figura de Sahagún en sus respectivos países. Pero, volvamos a México, donde dos incansables investigadores estudiaban a fondo la figura del misionero franciscano. Me refiero a Del Paso y Troncoso y a García Icazbalceta.

Francisco del Paso y Troncoso cuenta con un lugar destacado entre estos primeros biógrafos de Sahagún. Porque aunque es verdad que él no publicó ninguna biografía, hoy día conocemos sus cartas enviadas a García Icazbalceta que guardan un cúmulo de información sobre la vida del franciscano. Casi un siglo estuvieron esperando ser publicadas hasta que por fin en 1982 y 1983 las dio a la imprenta Ignacio Bernal, descendiente de don Joaquín. Con el título de "Vida y obra de fray Bernardino de Sahagún, tema de dos cartas inéditas a Joaquín García Icazbalceta" aparecieron en *Estudios de Cultura Náhuatl*. Escritas en 1884 y 1885, al leerlas confirmamos lo que don Joaquín afirmó en su biografía de Sahagún, "la profunda sabiduría de Del Paso y su generosidad poco común. Frase que nos lleva a pensar también en la generosidad de Icazbalceta al decir que su biografía debería ir firmada por Del Paso y Troncoso.

Las cartas son un cúmulo de respuestas a un sin fin de preguntas que Icazbalceta le había formulado con objeto de enriquecer la amplia biografía de Sahagún que estaba terminando de redactar. Aunque él define a estas respuestas como "dos o tres noticias",<sup>17</sup> en realidad son más de treinta, largas, cargadas de erudición, a veces incluso de lectura complicada. Porque si bien el lenguaje de Paso es pulido y preciso, el contenido nos introduce en la espesa maraña que rodeaba los trasladados de Sahagún y que aún hoy no está totalmente clarificada. Al leerlas nos percatamos de que Paso se metió en una búsqueda difícil, tras una pista a veces perdida, ante la cual, el autor desarrolla una labor detectivesca, no exenta de intuición e incluso de imaginación. El hallazgo posterior de documentos confirma o desdice esta labor

<sup>17</sup> Francisco del Paso y Troncoso, "Vida y obra de fray Bernardino de Sahagún", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, 1982, v. 15, p. 250.

pero al final siempre quedan datos firmes, atisbos valiosos. Si pensamos que los escritos en forma de epístolas constituyen un género importante en la literatura de todos los tiempos, estas cartas pueden ser vistas como un ejemplo de "epístolas históricas" dentro de la moderna historiografía mexicanista.

Dado que el contenido de las cartas de don Francisco está tan aprovechado en la biografía que Joaquín García Icazbalceta redactó sobre Sahagún, me parece conveniente y justo comentar conjuntamente lo aportado por ambos autores sin tratar de deslindar qué corresponde a cada uno de ellos, lo cual, además sería muy difícil.

Joaquín García Icazbalceta es, sin discusión, el gran biógrafo de Sahagún. En 1866 publicó la que se considera obra modelo en su género, *Bibliografía Mexicana del Siglo xvi. Catálogo razonado de libros impresos en México de 1539 a 1600*. En ella dedica casi cincuenta páginas a la "vida de fray Bernardino de Sahagún". Por fin el misionero franciscano, que había consagrado más de sesenta años a la comprensión de la cultura de los pueblos nahuas, cobra vida como el gran etnohistoriador, antropólogo y filólogo dentro de la historiografía universal moderna.

¿Cómo logró García Icazbalceta redactar tales páginas consideradas aún hoy de lectura indispensable para cualquier sahagunista? Creo que no es ir demasiado lejos si consideramos que don Joaquín quedó atrapado cuando leyó la *Historia general* por el mundo que en ella logró plasmar su autor. Un mundo radicalmente diferente del europeo en un momento histórico singular, en el que los seres humanos, ante un tremendo choque cultural, responden inventando soluciones para el futuro. Tal fue el siglo xvi novohispano. Icazbalceta ahondó en ese mundo y en sus protagonistas, particularmente en Sahagún. Durante años, busca datos sobre el misionero, establece correlaciones, interpreta hechos y logra estructurar una secuencia bibliográfica rica en información, de lectura atrayente y plena de actualidad. Su trabajo es, en síntesis, una minuciosa reconstrucción de la vida de Bernardino y un intento por recuperar los pasos, oscuros y aún perdidos, de sus múltiples escritos y trasladados.

Para ello contó, en primer lugar, con los datos proporcionados por el propio Sahagún en la *Historia general* y en otros escritos y con las noticias de los cronistas, bibliógrafos y eruditos ya citados. Tuvo en su mano libros y papeles de la rica biblioteca de Alfredo Chavero, que había pertenecido a José Fernando Ramírez, y desde luego de la suya propia, no menos rica. Contó con el artículo de Chavero y sobre todo utilizó magistralmente el contenido de las cartas de Paso al dotar

de conexión estructurada a las respuestas de don Francisco. Integró todos estos materiales y dio vida a la primera gran biografía del franciscano que hoy, un siglo después, sigue teniendo plena actualidad.

Sin ánimo de emprender un análisis detenido sobre el contenido de la biografía que nos ocupa, vale la pena, al menos, presentar una síntesis de los momentos claves de la vida de Sahagún, así como de los datos e interpretaciones aportados por Icazbalceta y Paso.

En primer lugar, interesa a ambos ahondar en los años juveniles de Sahagún de los cuales, hasta la fecha sabemos muy poco. Llegan a la conclusión que estudió en Salamanca y que perteneció a la Provincia de Compostela y no a la de Cantabria. Reconstruyen su venida a México en la "barcada de 1529" encabezada por fray Antonio de Ciudad Rodrigo y logran registrar los nombres de sus compañeros de viaje, tanto de sus hermanos de orden, como de los nobles indígenas que Cortés había llevado a España y que ahora regresaban. Este dato es de gran importancia y lo encontró Paso en las anotaciones que Domingo Chimalpahin puso a un ejemplar de la *Historia de la Conquista de México* de López de Gómara, hoy perdido.<sup>18</sup>

Importa a ambos autores delimitar las actividades de Sahagún durante sus primeros años de residencia en la Nueva España dedicado a una triple función, pastoral, administrativa y docente, con idas y venidas a los recién fundados conventos de Tlalmanalco, Valle de Puebla, Xochimilco y Michoacán. Ofrecen ellos la imagen de un Sahagún juvenil, dinámico, entregado a la tarea misional y, a la vez, siempre atento a las actividades del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, del que fue cofundador en 1536 y en el que incluso en estos primeros años tuvo largas estadías.

La reconstrucción de Icazbalceta y Paso permite mirar de cerca la etapa siguiente, es decir la de los años de madurez del franciscano, particularmente aquellos que constituyen su etapa de investigador a partir de 1558. Fue entonces cuando, por encargo de sus superiores, se entregó a la tarea de ahondar en el pensamiento del México antiguo. Años críticos en los que alternó períodos de entusiasta actividad con otros de inactividad involuntaria, consecuencia del desfavor y hostilidad de los que él llamaba sus "émulos". Estos años de madurez, 1558-1580, representan el momento clímax en la vida y obra de Sahagún, su consolidación como el maestro por excelencia del Colegio de Santa Cruz y como el investigador que, con su equipo, logra dar forma a la que hoy conocemos como *Historia general de las cosas de Nueva España*.

<sup>18</sup> Francisco del Paso y Troncoso, *op. cit.*, p. 265.

Por otra parte ambos autores coinciden en desmagnificar el controvertido tema de las persecuciones de que fue objeto Sahagún durante estos años de logros. A través de una descripción pormenorizada de los hechos desmenuzan las circunstancias que rodearon este asunto. Especialmente Paso dedica muchas páginas a buscar el origen y las causas de la enemistad de Motolinía y Sahagún y el ataque que este último hizo al Calendario de fray Toribio, en 1569. Ambos piensan que tal ataque fue factor determinante en la actitud de fray Alonso de Escalona cuando en 1570 mandó dispersar los escritos de Sahagún. Concluyen que nuestro franciscano, de natural humilde, en aquel momento no se dejó llevar de la mansedumbre; antes bien se guió por la pasión y así, dice Paso, “pagó tributo a la humana miseria”.

Recientemente, el hallazgo de un documento, ha venido a confirmar las sospechas de Paso e Icazbalceta. Me refiero a la denuncia de fray Bernardino ante la Inquisición de una obra de Motolinía “que anda por esta Nueva España”. Conservado en el Archivo General de la Nación de México, ha sido publicado por Georges Baudot. En él se transluce el final dramático de una enemistad; se dejan ver también, como dice Baudot, “las asperidades que rodean la elaboración de la Historia General”.<sup>19</sup>

Respecto de la recogida de los papeles por Felipe II coinciden también en emitir un juicio complejo en el que entran como culpables no sólo el rey sino también los seguidores de Ovando y algún religioso que denunció la obra. Pudo haber miedo, piensan ellos, ante un libro en el que se hablaba con inusitada libertad de la Conquista, y que podía afectar la mentalidad de una sociedad que aún tenía presa la memoria en los acontecimientos relatados por Sahagún.

A estas y otras reflexiones no menos interesantes sobre la vida de Sahagún se suman las muchas páginas que dedican a la descripción de sus obras. Uno por uno los manuscritos del franciscano son analizados desde sus orígenes hasta el presente, especialmente los que constituyen la *Historia general de las cosas de Nueva España*. Los lectores de Sahagún saben que aún hoy día los sahagunistas no han llegado a un acuerdo sobre el número de trasladados y escritos que integran tal obra; obviamente más difícil era el tema hace un siglo. Pues bien, la tarea de Paso e Icazbalceta consistió en buscar más y

<sup>19</sup> Georges Baudot, “Fray Toribio de Motolinía denunciado ante la Inquisición por fray Bernardino de Sahagún en 1572”, *Caravelle. Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Bresilien*, Université de Toulouse - Le Mirail, 1990, nº 55, p. 13-17.

más datos y correlacionarlos mediante posibilidades hasta alcanzar explicaciones lógicas, lo más precisas posibles. Son ellos los primeros que distinguen cuatro manuscritos cardinales en la elaboración de la *Historia general*: el de Tepepulco; el de Tlatelolco, de "ruin letra", revisado en San Francisco de México; el de 1569, de "buena letra" y la copia final "muy historiada" entregada a fray Rodrigo de Sequera.

Sobre los escritos de Tepepulco ambos opinan que se desconoce su paradero. En aquel momento no imaginaba don Francisco que muy poco después él mismo los identificaría en los *Códices Matritenses*.<sup>20</sup> En cambio acertaron respecto de los demás manuscritos: el de Tlate-lolco que correlacionaron con el *Códice de la Academia de la Historia* y el Sequera, con el *Florentino*. Interesantes son también las consideraciones que hacen acerca del *Sumario* hoy perdido que llevaron a España los padres Miguel Navarro y Jerónimo de Mendieta para entregar a Juan de Ovando.

Preocupó a nuestros autores, sobre todo a Icazbalceta, cuál fue la suerte de estos manuscritos, y así nos lo hace saber: "en este punto surgen nuevas dudas y no alcanzo a relacionar bien los códices existentes con los que aquí se hicieron, ni con los que aparecen remitidos a España".<sup>21</sup> Después de una larga reflexión concluye que fueron sólo dos: el manuscrito de 1569 llevado por el virrey Enríquez y el dedicado a fray Rodrigo de Sequera. Mérito indiscutible es deshacer el enredo, creado por fray Agustín de Vetancurt de la existencia de dos virreyes portadores a España de textos de Sahagún. Tal enredo sobrevino al crearse el nombre de un virrey imaginario, Martín de Villamanrique, formado con el nombre de Martín Enríquez y el título de Álvaro Manrique de Zúñiga, marqués de Villamanrique.

Dentro de esta preocupación los autores prestan gran atención al manuscrito de Tolosa. Después de una larga disquisición, Icazbalceta y Paso piensan que es una copia coetánea, con ligeras variantes, del texto castellano del *Florentino*, llevada a Tolosa por los padres Navarro y Mendieta. Las vicisitudes del *Códice* desde que lo tuvo en sus manos Juan Bautista Muñoz hasta que lo editaron Bustamante, lord Kingsbrough y Rémi Siméon es también un relato que atrae a cualquier amante de la historia.

Para no alargar más este comentario a la biografía de Icazbalceta y Paso, señalaré una última aportación que da luz en el pano-

<sup>20</sup> No hay que olvidar que ninguno de estos autores había tenido en sus manos los *Códices Matritenses*. Ambos trabajaban con los datos del citado artículo de José Fernando Ramírez.

<sup>21</sup> Joaquín García Icazbalceta, *op. cit.*, p. 352.

rama de los escritos de Sahagún. Me refiero a la rica información que proporcionan acerca de textos hasta entonces poco conocidos como la segunda versión de la Conquista, el *Kalendario*, el *Arte Adivinatoria*, el *Vocabulario en tres lenguas*, la *Postilla* y otros. La descripción de tales escritos es un valioso complemento a este primer estudio biográfico sobre fray Bernardino y un paso importante en el conocimiento del *corpus sahaguniano*.

Al reflexionar sobre el valor de esta biografía trazada conjuntamente por Icazbalceta y Paso cabe considerarla como una piedra miliar en el largo camino que lleva a Sahagún y a su mundo, a la vez que un trabajo modelo de erudición, intuición e imaginación, de búsqueda y reconstrucción histórica. A través de ella, descubrimos un Sahagún humanizado, incansable en su búsqueda de la vida y la historia de los pueblos nahuas, sorteando toda clase de escollos provenientes de dentro y fuera de su orden y dueño siempre de voluntad y fortaleza para realizar su vocación. Ambos historiadores mexicanistas, al profundizar en el conocimiento de Sahagún, nos ofrecen también una lección de comprensión histórica calibrando las circunstancias y miserias humanas que rodean a todo hombre que se echa a cuestas el logro de una gran tarea. Nosotros, en víspera del siglo XXI, somos deudores a estas dos figuras de habernos dejado un camino abierto a Sahagún y a su siglo dentro de un espíritu de humanismo.

En resumen, todos estos investigadores que contribuyeron al Renacimiento mexicanista, emprendieron un rescate a fondo de la memoria de Sahagún y lograron dar un paso fundamental en el conocimiento de la compleja obra del franciscano. Ellos fueron también los que transmitieron sus inquietudes y sus afanes a los estudiosos del siglo XX.

Con apoyo en sus aportaciones y también en nuevas formas de acercamiento a los textos de Sahagún y sus informantes, los bien conocidos investigadores Eduard Seler, Wigberto Jiménez Moreno, Ángel Ma. Garibay, Luis Nicolau D'Olwer, Howard F. Cline, Charles E. Dibble, Arthur J. O. Anderson, Manuel Ballesteros, Miguel León-Portilla, Georges Baudot, José Luis Martínez y otros vendrían a enriquecer considerablemente nuestro conocimiento acerca de la vida y la obra de fray Bernardino.<sup>22</sup>

<sup>22</sup> Son también de recordar muy especialmente en este contexto los conjuntos de trabajos acerca de Sahagún, editados por Munro S. Edmonson, *Sixteenth Century Mexico. The Work of Sahagún*, Albuquerque, School of American Research and University of New Mexico Press, J. Jorge Klor de Alva et alii, *The Work of Bernardino de Sahagún, Pioneer ethnographer of Sixteenth Mexico*, Albany, The University at Albany State of New York, 1988.

Ascensión H. de León-Portilla (ed.), *Bernardino de Sahagún. Diez estudios acerca de su obra*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990.

**COZCACUAUHCO  
EN EL LUGAR DE LAS ÁGUILAS REALES**

## COZCACUAUHCO

LIBRADO SILVA GALEANA

Ahtlamiz noxochiuh,  
ahtlamiz nocuic,  
yn noconehua, zan nicuicanitl.  
xexelihui, moyahua.  
Cohcozahua in xochitl,  
za ye oncalaquilo  
zacuancalihtic.

### I

Tlahuizcalli moquetza, zacuantototl cuica. In itlayahualiuhan altepetl, in tetepeh nezquiani chalchiuhcozcatl icuentaxhuan in ipan iquechcuauhyo ce cualnezcacihuapilli. In techahchan cihuameh ihcihui in quichihua in nealmazaliztli inhuicpa in ahquihuan ye onquizazqueh milla ahnozo cuauhtla. Ce matlalticapoucmixpoyactli mohuihuioxoa tecalipac in ica inyohuatzincaticacuiah in totopiltin. In tlahchihqueh in tzincahuahuitzhitzeh, ica intzopelic ihuan intetlatlatzilhuiliztlamamal iyecampa in cuauhicpalli, ye mocuepa inchan inic ye quipehualtzqueh occe tequitl. Tlahuilcpa in tetepeh Ayohquemmitl, Ometepetl ye quimocuapepetlaquiltilia in totahtzin tonaltzintli. Nohhuian tlecuilco ye cueponi in tlecohcomoctli yuhquin ce coztica ihuan chichiltica xochimahpictli. Itech in metlatl ye caquizti in ica matlaxcaloah in cihuameh ihuan tlacualchihualoyan, tlacualoyan ye tentimani ica in iahhuiyacayo in cozatolli.

### II

Liborio, ce miltequitqui in oc telpocatl, zan cempoalli ihuan ce xihuitl in quipia, ye millatquitl tlatlalia, cahuahcalpa quiquiaxtia in icahuahyo,

## EN EL LUGAR DE LAS ÁGUILAS REALES

LIBRADO SILVA GALEANA

No acabarán mis flores,  
no cesarán mis cantos.  
Yo cantor, los elevo,  
se reparten, se esparcen.  
Aun cuando las flores  
se marchitan y amarillecen,  
serán llevadas allá,  
al interior de la casa  
del ave de plumas de oro.

(Ms. *Cantares mexicanos*, Biblioteca Nacional de México, fol. 16v.)

### I

Se yergue el amanecer, canta el pájaro zacuán. Alrededor del poblado los picos de los montes semejan las cuentas de un collar de jades en el cuello de una bella princesa. Las amas de casa se apresuran a preparar el desayuno para los que en seguida saldrán a las sementeras o a la montaña. Una tenue nube azul de humo se mece sobre los techos de las casas al compás del concierto matinal que entonan los pajarillos. Los que han ido a recoger el aguamiel montados en ancas sobre sus bestias y con su carga dulce y empalagosa colgando del lado derecho del fuste regresan a sus casas y se disponen a iniciar una nueva tarea. Hacia donde se desparrama la claridad, los montes Ayohquemmitl y Dos Cerros lucen una corona de luz que nuestro padre el sol ha puesto sobre sus sienes. En todos los hogares ya abren sus corolas las fogatas cuales ramos de flores amállillas y rojas. Junto al metate se oye el suave golpear de las manos de las mujeres que hacen las tortillas y las cocinas y comedores se inundan con el aromático olor del atole amarillo.

quitlapecchia ihuan zan quichixtica in icihuauh, in itoca Xochitl, in quinotzaz inic almzaloz ihuan zatepan tlahzolcuiti milla, in itocayohcan Cozcacuauhco, ixpan Ayohquemmitl, intzalan Comaltepec ihuan Ocotepetl. Ce tlecohcoyoxic chichi in itoca "Yaotequihua" nohhuiian quicatatinemi inic onyaz milla, quihuicaz in iteco.

Yece ce tlamatli quitequipachoa, in millahatl can yaz tlahzolcuiti no occe yexcan tlacah itech motlaicoltia ihuan quineltoca inyaxca.

Quin ahmo huehca, zan ye cequi metztli, yehuatl in Liborio oquichipauh ce tlalli ompa; cenca tequiyō ipampa miec cuauhtapahzoltic ihuan tecumac. Macihui ipan ocenquizcatequit, yece in ihcuac ye tlatocuizpan ihuan oc quintlalmomolonizquiani in occehcan tlalli, in Cozcacuauhco milli ye oquicahcauh cequi chicueyilhuitl ihuan ihcuac ye omocuep ye ipan tequitiz ye tlachiuhtli in tlalli. Zan iuhqui in oquicah, yece quinemiliaya: "¡Quenin, nehuatl onicchipauh, in onictequixtili, onictechinanquechili. Huehyi in tetl in onicquixtili, ihuan mochi onicyecatlali; oniczacacopinili, ihuan occequi quitoca ihuan za quichixtoqueh in pixquitzli!"

### III

Cuicachimal ayahui,  
tlacochquiahuí tlalticpac,  
in nepapan xochitl on yohualla ica.  
Ye tetecuica in ilhuicatl.

Xochitl nien ahmo quimatis in inamic oquicuic ce tlalli Cozcacuauhco, in ye oquicahcauh ihuan ye huel cualli in oquicah in ompa tlatocoz. Yece ce tonalli oquilhui:

—Ticmatiz, niauh nitlahzolcuiz.  
—¿Can titlahzolcuiti?  
—Can otechquixtilihqueh in tlalli.  
Occhepa nocuel oquilhui:  
—¡Tleica ahmo niaz!

Yece huel nelli ahmo motlapaloaya. Ce tonalli omopachohqueh occequi tlacotenza ipan inon tlalli. Ye tlatocatl, mochi ye tlatocatl. Tlein quichihuazquia? Ye momati, in ihcuac ye imman, in ihcuac ye tlatocuizpan ye axihua inic ye tlatocoz. Oaxihuac ihuan ye tlatocatl in tlalli. Mochtlacatl tlaocoyaliztca in omocuepqueh, in quinemiliaya hueliz ayc

## II

Liborio, un joven campesino de 21 años, recién casado, prepara sus aperos, saca del machero a su mula, le pone el aparejo y sólo espera que Xochitl, su mujer, lo llame a desayunar para después ir a recoger pastura a un lugar del bosque de nombre Cozcacuauhco que queda frente al monte Ayohquemmitl, entre Comaltepec y Ocotepehl. Un perro pintado de nombre "Capitán" lo sigue de un lado a otro ya dispuesto a acompañar a su amo.

Pero una cosa lo preocupa, la sementera a donde ha de ir por la pastura forma parte de unos terrenos que están en litigio, pues gentes de otros pueblos las consideran también propios.

Hacía apenas unos meses, él había desmontado su propio terreno en ese lugar, labor muy pesada pues aparte de estar lleno de matorrales estaba muy pedregoso. No obstante, trabajó en él intensamente; pero, ya en el periodo de siembra y teniendo que atender sus otras tierras, tuvo que abandonar ésta durante algunas semanas y, cuando llegó a ella para prepararla, ya estaba sembrada. Dejó las cosas así por el momento, no obstante, pensaba: "¡Cómo, yo desmonté la tierra, le saqué las piedras, le levanté una cerca. Gran cantidad de piedras le saqué, y lo arreglé todo, le arranqué el zacate, ¡y otros siembran y esperan la cosecha!"

## III

Envuelve la niebla los cantos del escudo,  
sobre la tierra cae lluvia de dardos,  
con ellos se obscurece al color de todas las flores.  
Hay truenos en el cielo.

(Ms. *Romances de los señores de la Nueva España*, Colección Latinoamericana de la Universidad de Texas, fol. 6r.)

Xochitl ni siquiera estaba enterada de que su marido había tomado en Cozcacuauhco un terreno al que ya le había hecho limpieza dejándolo ya totalmente apto para la siembra, hasta que un día le dijo:

- Sabes, voy a recoger pastura.
- ¿A dónde vas a recogerla?
- ¡Donde nos quitaron la tierra!

ma quemman quincuepilizquiani. Tlein huel quichihuazquiani? Ahtle, immanon ahtlei omochiuh.

Ayac oquihto: "Ma tiakan, ma titoteluican, ma tictexpanhuican in topan mochihua, hueliz can techoncuepilizqueh, can quihta in ejidos." Ihcuac omohtac ohuihtic in itla mochihuaz. ¡Quincahcauhqueh in tlatlantin. Ahmaca oquihto: "Ma tictlalican aca topan tlahtoz", ahtle, iuhqui mochi omocauh.

Ihuan ce tonalli, ipan metzli octubre, Liborio oquihto, quilhui in icihuauh.

—Xinechchia, niauh nitlahzolcuiz can onechquixtilihqueh in tlalli.

Quinihcuaç ye miec tlacah oquimatqueh quimmach ipan inon milli ye quicuitlahuiaya in elotl ihuan mochi inon monequi mocuitlahuiz. Xochitl oquimauhcanemiliaya: "Ahmo niccahuaz in yaz zan icel, ahmo niccahuaz, ahmo zan icel mohhuanaz." Oquilhui:

—Ximochia, nimitzhuicaz.

—Ahmo, quenin nic-huicatinemiz in cihuatl ica ompa. Ticmati qui-cuitlahuia inon tlalli, ahhuel in nimitzhuicaz.

—Px, ahmo zan mocel in tiaz.

Xochitl oquitlati in hozno can ahmo quihtazquia in inamic ihuan inic inin ahmo quinextiaya macihui tlaxtemohtinemia nohhuan, oquinemili in icihuauh oquitlatili inic quichihualtiz in quihuicaz. In oquih-tac ahhuel in quitlacahualtiz in yaz, zan niman oquilhui:

—Quema tiaz.

Huel nezticatca in icihuauh quinequia huel nelli in quihuicaz:

—Xihihui tlaticnequi tiaz..., xihihui..., tonyazqueh, nimitz-huicaz.

Zan niman in cihuatl ocanato hozno in oquitlati ihuan ye mohui-caqueh. Ocanqueh in ohtli in yauh Zacatlauhco. Inic ahcizqueh Coz-cacuauhco in omohhuanaltihqueh ica Florezco, Techinantilactli. Ompa oahcito, millihtic, Liborio oquihtiti in icihuauh in tequitl in ompa oquichiuah.

—Nican onicchipauh inin tlalli, nican onictecopinili, onictechinan-quechili, xiquihta...

Mochi oquihtiti, ixquichcauh in tlamia inon yancuic tlalli, yece... ¡maciuuhqui huel huehyi ihuan atoctl in tlalli ayocmo inyaxca! Quilhui:

—Xinechchia, ma nictetequi in tlahzolli.

—Quemaca..., xihihui.

Ahmitla oquilhui Xochitl in inamic yece zan niman itenco caquia omauhcamiquia, omauhcamiquia. No iuhqui cenza oquimahmauhiti in

En otra ocasión nuevamente le dijo:

—¡Por qué no he de ir!

Pero en verdad no se atrevía. Un día se acercaron otras gentes del pueblo a aquellas tierras. ¡Ya estaban sembradas! ¡Todas estaban sembradas! ¿Qué podían hacer? Ya se sabe, cuando ya llega la siembra, cuando ya estamos en época de siembra, se llega ya para sembrar. Llegaron ¡y ya estaban sembradas las tierras! Todo mundo regresó triste, como presintiendo que ya las habían perdido para siempre. ¿Qué podían hacer? Nada, en ese momento nada se hizo.

Nadie dijo: "Pues vayamos, hagamos una demanda, hagamos saber lo que nos ocurre en donde posiblemente nos las devuelvan, donde tienen que ver con los ejidos." Entonces se vio que era difícil hacer algo. ¡Tuvieron que abandonar las tierras! Nadie dijo: "Pongamos a alguien que hable por nosotros", nada, así quedó todo.

Y un día, en el mes de octubre Liborio dijo, le dijo a su mujer:

—Espérame, voy a recoger pastura en la tierra que me quitaron.

Por entonces ya muchos se habían enterado de que esas tierras estaban siendo vigiladas porque ya había elotes, y todo lo que era digno de protegerse. Xochitl pensaba con inquietud: "No puedo dejar que se vaya así, no se lo voy a permitir, no tomará su camino él solo." Le dijo:

—Espera, te acompañaré.

—No, ¡cómo puedo andar llevando a una mujer por esos lugares! Si sabes que cuidan esas tierras, no puedo llevarte.

—Pues no irás solo.

Xochitl escondió la hoz con la que su marido cortaría la pastura que pensaba traer, y éste, al no encontrarla por más que buscaba y buscaba, comprendió que lo había ocultado ella para obligarlo a llevarla; viendo que no podía impedir que lo acompañara entonces le dijo:

—Pues, sí, irás.

Con claridad advirtió que su mujer quería acompañarlo a toda costa.

—¡Apresúrate siquieres ir! Date prisa... iremos... te llevaré.

De inmediato la mujer fue y recogió la hoz que tenía escondida y ya se acompañaron. Tomaron el camino que va hacia Zacatlauhco, se encaminaron para Cozcacuauhco pasando por Floresco y Techinantilacatlí. Fueron a llegar allá, dentro de la sementera, y aprovechó él para mostrarle los trabajos que había emprendido en ella:

—Aquí fue donde limpié esta tierra, a este lugar le saqué las piedras, le construí una cerca, mira...

oquicac in techic, in tetzauhtototl, in ihtic in ixiuhyo ce cuahuitl otlatihtaya ihuan oquieehuaya in itemahmauhiticacuic. Opeuh Liborio in quitetequi in tlahzolli; ihcuac otlami, in ye quiipiaya mochi in tlamamalli ihuan oquiman in cuauhmecame inic tlalpiz, yuhquin aca ipan oquitecac in itzticaatl omauhcamic, yuhquin itla ahmo cualli, ahmo yectli in ipan tlachixtazquiani; quinequia tlachicahuacailpiz yece ahhue-li, in imahuan ahmo quineltocaya. Tleim mach oquinemili yece ahtle oquilhui in icihuauh ipampa inin necia ocachi tlamahmauhilli. Zan oquihtlanili ma quipalehui:

—Tlaxinechompalehui, ye nitlachihchihuaz.

Ihcuac, in ye otlatilin, ye oquitlehcahui in tlatetemalli, inon in motlalia nepantla, ihuan ye omochiuh in ye quichicomatia, oquizqueh cequi tlakah, miec tlakah, mahtlactli ome tlakah oquinyahualohqueh. Xochitl in ayocmo huel omolini ipampa in imauhcamiqiliz. Zan ocuauhcauhctic. Mahtlactli ome tlakah yuhquin ipan ce temahmauhiliztemictli ompa onezqueh in quinyahualoah, immac intlacueponaltepozhuan ihuan in macheteh.

#### IV

Huel melahuac in tlalcuihciviliztlahyecoliztli opeuh in ye huehcauh. Ipampa in tlacotencah quintlahuelihtayah in tepenahuacah, in miacatlantecah ihuan in tecozpanecah. Inintin ocalahqueh tetlatocpan, in ahmo inyaxcah. Mochi opeuh ihcuac miec tlacatl, in ihcuac oc telpocameh, ocanqueh in tlalli ompa Cozcacuauhco ihuan oquichipauhqueh, oquizacacopinilihqueh, ompa in oc ejido, can ye huehcauh oyeya ce hacienda in axcan in oc mohta ye tlaxitintli.

Ihuan ihcuac ye quimotlamilihqueh, in ye tlachipauhli in tlalli, in ye huehcauh, cenza ye huehcauh in ayocmo molnamiqui ye quezqui xihuít, yehuantzitzin oquimotoquilihqueh, cehcen xihuít oquimotoquilihqueh yhuan ce tonalli oquimmohtilihqueh cequi tepenahuacah, miacatlantecah ye ipan ocalahqueh, ye ocalahqueh ipan tlalli in oquichipauhqueh in tlacotencah, mach ica intlapalehuiliz in cequi tepechoanime. Miec tlakah, tlacotencatlakah, ompa oquipiayah intlal ihuan oquinquixtilihqueh, miec tlakah ompa oquimehuitihqueh.

In ahmo huehca cequi tlakah nipa oahciqueh ipan inon tlalli in quighthazqueh in ompa panoya, ipampa omahmachix quimmach inontin quinequiah quimohuaxcatizqueh ihuan omihzahuihqueh in oquihtaueh in tlalli ye tlatoctli, in ihcuac oahcito ihuan oquihtaueh ye tlatoctli zan

Le mostraba todo, hasta donde terminaban aquellas nuevas tierras, pero... ¡qué importaba que fueran tan grandes y tan fértiles si ya no eran tuyas! Le dice:

—Espérame, debo cortar la pastura.

—¡Sí..., apúrate...!

Aunque no se lo dijo, se notaba por el tono de su voz que tenía miedo, mucho miedo. Contribuyó mucho a su temor el escuchar al techictotl, pájaro agorero, que escondido entre las ramas de un árbol lleno de follaje, entonaba un canto pertinaz e inquietante. Empezó Liborio a cortar la pastura; cuando concluyó cuando ya tenía toda la carga, y tomó las cuerdas y ató los tercios sintió un escalofrío, como si un ser sobrenatural lo estuviera observando; intentaba amarrar firmemente los mecate pero notó con espanto que a sus brazos le faltaban fuerzas. Muchas ideas le pasaron por la cabeza pero no le dijo nada a su esposa porque notó claramente que ella estaba mucho más asustada. Sólo le pidió que lo ayudara.

—Ayúdame a detener el tercio, ya voy a subirlo.

Y entonces, después de arreglar los avíos, subió los tercios, al final el que va entre los dos de las orillas, y ocurrió lo que ya presentía, salieron unos hombres, varios hombres, doce hombres allí los rodearon. Xochitl no pudo ya ni moverse de miedo, quedó como engarrotada. Doce hombres como salidos de un sueño de terror estaban allí rodeándolos, con escopetas y machetes en las manos.

#### IV

En el lugar de los dardos de colores,  
de los escudos pintados,  
es Tenochtitlan...

Abren aquí sus corolas  
las flores del dador de la vida...

(Ms. Colección de Cantares mexicanos,  
Biblioteca Nacional de México, fol.  
18r.)

En realidad la disputa por las tierras había empezado hacía mucho. Con ese motivo empezaron por no ver con buenos ojos los de Santa Ana Tlacotenco a los de San Juan Tepenahuac, San Jerónimo Miacatlán, y San Francisco Tecozpa; éstos invadieron tierras que no eran de su propiedad. Todo empezó cuando muchos de nuestros ancianos, entonces jóvenes, tomaron un pedazo de tierra, allá en Cozcacuauhco y

oquihtohqueh: "Ye otechiniquixtilihqueh, ye otechiniquixtilihqueh." Ihuan ayoc-hueli in itla omochiu. Ipanin xihuít omonemitiaya Josehtzin Vilchis in iachcauhtzin Juantzin in ahquin mochantiliaya in itzalan Tequitlalli ihuan Teopanixpan can iyeyantzincó Gregoriohtzin Caballero. Josehtzin ahmo momachitiaya motlapohuiz yece cenza ihciuhcayotzintli ihuan zazotlein itechpa mopahcatepalehuiliaya. Izahuactica mihtalhuiaya:

—Nehuatl nimechompalehuiz, nehuatl niquihtaz inon, nicmohtili-tiuuh vehuátzin Altamirano.

Ahmaca quimatis ahquinon Altamirano yece mochtlacah itech motemachiayah.

—Nehuatl niquihtatiuh ihuan ye techonnahnamiquiz.

Cerca cualli tlacatl in Josehtzin Vilchis, yehuatzin ye quimixima-chiliaya in huey altepetl Mexihco-Tenochtitlan. Quiniuhti oma xitito ompa in ihcuac motlacohcolhuihtzino. Yehuatzin quimoyecttlalilihtaya ce techinamitl ihuan ca ce huehyi tetl ipan iyec-icxitzin ohuetz ihuan ompa Malacachtepec in tepahti zan oqui motequimaquili ma miti “cen-xumahtli”, ihuan otenehuati ma quimohuiquilican Xochimilco ahnozo Mexihco can quimotzopinilizquia ihuan quimotlalilizquia “zuero” in yehuatl ahmo quipiaya, intlacahmo hueliz ocachi mococolizcuilizquiani.

Ce tohuampo ommixquechihtzino in quimomamaliz ixquichcauh Momozco Malacachtepec. Oquimocuitlapanihpilihqueh ce icpalli can oquimotlalihqueh don Jose, immanon oc telpocatzintli, ihuan iuhqui omaxitito Momozco. Ompa, in ihcuac ye oquimohtili in tepahti, ye oquitlaqueuhqueh ce calmimilolzolli in ipan omaxiti cocoxcacalco in ipan San Antonio Abad, ahmo huel huehcauh in cuepohtli Tlalpan, ipan huehue ihuan huehyi imaltepeuh in huehue mexihcah.

Ahmo cenca oquimomahuizalhui ipampa in cocoliztli yece, nahui ahnozo macuilli xihuitl ipan oc quimolnamiquiliaya in cenca cuacaultzin ihuan mahuiztic huey altepetzintli.

Opanoquch cequi xihuitl, ihuan yehica monequia aca quimohtiliz ce tlanahuatiltlamantli, yehuatzin oquimopehpenilihqueh inic mote-yacaniliz.

In altepehuaqueh onenochicoloc, onenorotzaloc ihuan motlatzon-tequilihqueh yehuatzin don Jose moteyacanilizquiani. Yehuatzin in iyollohtzin quimatis in motepanahuiliaya ipampa ye cehpa, ohpa moyetztito Mexihco. Ahmo monehnequihtzino, motlacualtihi ihuan ye motlavacanilihta.

Yece ye ipan huey altepetl mochi omohuihcamat. Yehuatzin Josehtzin zap quimanilizquiani cequi amame in temachiltiaya in ahquihuan

lo fueron a desmontar; le arrancaron el zacate allá donde eso era ejido y justo en las tierras en donde mucho tiempo atrás hubo una hacienda cuyas ruinas aún se conservan.

Y cuando habían concluido, cuando ya estaba limpia la tierra hace ya tanto tiempo, tanto que ya bien no se recuerda cuántos años hace de eso, la sembraron ellos, venían sembrándola año con año y un día, se percataron de que algunos tepenahuacas y miacatlantecas ya las habían invadido, ya se habían metido en tierras de los tlacotencas dizque con el amparo de ciertas autoridades. Muchos individuos, paisanos de Tlacotenco, tenían sus tierras allá y pues se las quitaron, a muchos los echaron de allí.

Tenía poco que algunos habían llegado a ellas allá en plan de ver lo que ocurría pues se hablaba de que aquellos intentaban tomarlas, y con sorpresa vieron que ya estaban sembradas, cuando llegaron y las vieron sembradas sólo dijeron: "Ya nos las quitaron." Sólo dijeron: "Ya nos las quitaron." Y ya no fue posible hacer nada. Por esos años vivía don José Vilchis, el hermano de don Juan, el que habitaba a media calle entre Téquitlalli y la casa de don Gregorio Caballero en Teopanixpan. No sabía leer pero era decidido y dispuesto siempre a ayudar en lo que fuera. Solía decir con su ronca voz y seguramente aludiendo a alguien importante:

—Yo los voy a ayudar, yo veré eso... Iré a ver a Altamirano.

Nadie sabía quién era Altamirano, pero todos confiaban en su ayuda.

—Yo lo iré a ver y él nos auxiliará.

Don José Vilchis, hombre muy bueno, conocía ya la ciudad de México-Tenochtitlán. La primera vez que llegó a ella fue a causa de un accidente. Al andar arreglando una cerca, se le había caído una piedra en el pie derecho y el médico que lo atendió en Malacachtepec, después de darle unas "cucharadas", aconsejó que se lo llevaran a Xochimilco o en todo caso a México para que le aplicaran unos sueros e inyecciones que él no tenía a la mano, porque de lo contrario corría el riesgo de contraer una grave infección.

Un vecino se ofreció a traerlo a cuestas hasta Momozco Malacachtepec. Le ataron al buen hombre una silla sobre la espalda y ya así acomodaron en ella a don José, que entonces era un muchacho, y de esa manera llegó a Momozco; ya allí contrataron un viejo camión de carga en el que llegó a una clínica de San Antonio Abad, un poco después de la calzada de Tlalpan en la gran ciudad de los mexicas.

Vio muy poco porque los dolores no le permitían observar con de-

huel nelli tlalaxcahuaqueh campa in ejido yece, yahuatzin ahmo huel momachitiaya can ocatca in ejido tecpancallli nien ahquin quimmoh-tlanilizquiani.

Zan ce itlanemililtzin mohuihuixoaya ihtic in itzontecontzin, quemmanian tlahuillo, quemmanian tlayohuáltic: Itechcopanin motlapale-huiliaya ce tlacatzintli in itocatzin Altamirano.

In icualcealiz ce tlacatl ahtenemachpan inic otlayectilico. In ihcuac in tlacacentlalilli oahecic in ipan huehue tecpancalli "La Campesina", itech in tlacaxauhcuauhlatzacuillotl oihcataya ce telpocatl, icnotlaquen-tilli, in otetlahtlani ahquin quitemoaya. Yehuatzin Josehtzin Vilchis in omihtalhui in oquimanilito cequi amame yece, intla itla ahmo cualli yezquia, quimoyectlalilizquiani yehuatzin Altamirano. Ahmo tetech omonec in itepalehuiliz in Altamirano ipampa, no iuhqui, ahmaca ompa oquiximatis. Achitzinca oquimmochihuáltilihqueh ma mochixtinocan ihuan ihcuac in tonaltzintli ilhuicac ye mopilohtzinoaya ye omocueptzinohqueh Tlacotenco, immactzinco in amame.

In iteyo Josehtzin ohuehyiyac iuhquin xiuhquiza ihtic in cuemmitl xupantla. Zazotlein in mihtazquiani ahzo Xochimilco ahnozo Mexihco oquimonochiliaya ihuan intla ahmo quimonochiliaya, yehuatzin maxi-tiaya ihuan mixquechihtzinoaya. Yuhquin opano ipanin tlamantli in ticpouhtihuitzeh. Omixquechihtzino yece, ihcuac zan iceltzin, quemmanian intloctzinco in occuei tlakah tlein zan mochihuiliaya motetlah-tlaniliaya itechpa in Altamirano yece ahmaca itechpa inon tlacatl ote-tlamachiltiaya. Axcan, yequene, ahmo zan moteihtlanilizquiani cequi amame, no iuhqui moteihtlanilizquiani ma motecuepilican in tlalli in tlacotencah quineltocaya inyaxca, in ipan yehuan ye omotequipachoh-queh, in ipan yehuan ye omitonihqueh inic oquichipauhqueh ihuan axcan occequintzin zan oquitocaqueh ihuan quixotia ihuan ye oquimo-huaxcatihqueh.

Opanoc cequi xihuitl. Cehcen xihuitl opapanotaya. Ahtle motlac nopolhui. In tlalli ye quipiayah in sanfranciscocah, in sanjeronimohcah, in tetepenahuacah, macihui huel melahuac zan quemmanian oquitocayah yehica oquimmahmauhtiaya in tepan tlacuepaliztli; ihuan in tlacotencah ahmo quimmelahuacamataqueh.

Immanon motepachilhuiaya Tlacotenco yehuatzin in Macidonioh-tzin Torres. Inintzin ahmo no itla oquimocnopilhuili.

Iuhque opanoc miec xihuitl. Ixquicheauh in imman in titlapouh-tihuitzeh.

tenimiento pero, aún así, después de cuatro o cinco años, guardaba en la memoria el recuerdo de una ciudad bella e impresionante.

Habían pasado algunos años cuando para el arreglo de unos asuntos legales fue el escogido para que encabezara una comisión. Los vecinos se reunieron a deliberar y cuando llegó el momento de decidir quién vendría guiando a los interesados, todos coincidieron en que ése tendría que ser don José; él consciente de que había adquirido un rango superior al de sus paisanos por haber estado en la ciudad una o dos veces, no se hizo rogar, accedió de muy buena gana y se puso al frente.

Pero ya en la ciudad las cosas no fueron nada fáciles. Él sólo tenía que recoger documentos que acreditaban a algunos campesinos como posecionarios de ciertas tierras ejidales pero, ni sabía dónde quedaban las oficinas respectivas, ni sabía a ciencia cierta a quién debía dirigirse. Una idea flotaba en su mente que en momentos aparecía muy clara y en otras muy difusa: había un hombre que ayudaba en estos casos y se llamaba Altamirano.

La buena voluntad de un hombre vino a resolver el problema en forma inesperada. Cuando la comisión llegó al antiguo edificio de "La Campesina", junto a la desvencijada puerta de entrada había un joven vestido en forma modesta que les preguntó a quién buscaban. Don José Vilchis contestó que venían a recoger ciertos documentos pero que en caso de que hubiera problemas, los resolvería Altamirano. No hubo necesidad de utilizar los servicios del tal Altamirano porque además, nadie lo conocía allí, los hicieron esperar un poco y cuando el sol pendía en el cielo pudieron ya regresar a Tlacotenco, papeles en mano.

La fama de don José creció como la hierba en los surcos en la temporada de verdor. Para cualquier asunto que tuviera que resolverse ya sea en Xochimilco o en México era llamado y cuando esto no ocurría él se hacía presente y se ofrecía a ayudar. Así pasó en el asunto que venimos narrando. Se ofreció a ayudar pero, ya sea solo o en compañía de otras personas lo único que hacía era ir y preguntar por Altamirano, de quien por otra parte nadie le daba noticias. Ahora, además, no se trataba de solo recoger documentos, sino de exigir la devolución de unas tierras que los de Tlacotenco consideraban suyas, porque les habían dicho que pertenecían a su pueblo, que además ellos con gran esfuerzo y sudor habían desmontado y que ya otros habían sembrado y las protegían como propias.

Los años iban pasando. Pasaba un año tras otro. Nada se logró. Las poseían ya los tecozpanecas, los miacatlantecas, los tepenahuacas y los de Tlacotenco no lograron hacer reconocer sus derechos. En aquella época

## V

Xochitcpac cuica  
in yectli cocoxqui,  
ye conyatotoma  
aihtec.

Zan ye connanquilia  
in nepapan quechol,  
in yectli quechol  
in huel ya cuica.

Quinihcua Liborio ayahmo monamictiaya itloc in Xochitl, ayahmo. Cenca cualnezqui ihuan teyolahcocuini inin telpocatl. Quimpiaya miec iichpocacupixhuan, yece ahmaca itloc oquinemili mocencahuaz inic ye quinelhuayotiz in icencaltlacayo. Yequene, itech monequia, intla qui-nemiliz in monamictiz, in quinechicoz in huel huehyi tomin ipampa in nenamictilizilhuiquixtiliztli, no iuhqui in imiltequitcatlatqui, ichantlat-qui, ce cahuahyo... Cenca ohuihtic inic mochinin quinechicoz.

Yece, no iuhqui, hueliz ayahmo necia in ichpocatl in quiyolehuitiz inic mochinon quicohcohuaz. Yece ahmo huehcauhtica in ye onez. Ihcuac oyaya Tlalmanco, can itahtzin in mihcatzintli Iganciohtzin qui-mopiliaya cequi tlalli in oquimocahuiltehuac in icihuaconetzin in oquimopili itloc inic ce icihuahuahhtzin, Liborio opanoya, tlacaltentli, in icalixpan ce yehyectzin ichpochtzintli. Miecpán oquihtaya ihuan no miecpán oquinequia in quinotzaz yece ahmo quemman motlapalo ipam-pa in ichpocatl muchipa teixpampa ehuaya. Inin itahtzin, ce huehue temachtiani in ye huehcauh omaxiti ompa Tlacotenco, quimmach Que-retarohpa omohualehuiti, ye miec xihuitl in omomiquili. Huel nelli icnopiltzintli in Xochitl ihuan zan chantia itloctzinco in inantzin Ju-liahtzin, ihuan in iteachcauh Gregorio ihuan iteicu Aurelia.

Ipan inon tonalli ihuan mochipa ye hualpanoya Liborio zan cue-lachic, ihuan immanon ye matlapitztiuh itla tlaiximachcuicatl ihuan onehnemia zan iyulic; intla aca iienciuh in quihiucaya cuauhtlahtoaya inic quicaquiz in ichpocatl. Calihtic yehuatli ye quimatis tlen cahuitl in telpocatl panoz.

In ical in ichpocaton oyeya in itocayohcan Ahuacatitla in ixpan ce atlauhtli can hualtemoya huehyi atl xupaniztempa. Inon ohtli hual-panoya Tecaltitla, ohacia Ahuatlixco, Tlalmanco can oihcataya in hue-hue cuacuauhtin, in huehue tlatzcantin oc tomahua queh ihuan huel huehyi intlalnamiquiliz yuhquin tocoltzitzihuan tochan Tlacotenco.

Ompa hualpanoya Liborio ihuan intla ahmo quihtaya in ichpoca-

ca quien ejercía el mando en Santa Ana Tlacotenco era don Macedonio Torres. Este señor tampoco logró nada. Y así habrían de pasar muchos años. Hasta la época que venimos narrando.

## V

Sobre las flores canta  
el hermoso faisán,  
su canto despliega  
en el interior de las aguas.  
A él responden  
varios pájaros rojos,  
el hermoso pájaro rojo  
bellamente canta.

(Ms. *Romances de los señores de la Nueva España*, Colección Latinoamericana, Universidad de Texas, fol. 38v.)

Por entonces Liborio no se había casado aún con Xochitl, aún no. Muchacho bien parecido y enamoradizo, tenía muchas amigas pero no había pensado en ninguna de ellas como para establecer su propia familia. Tenía además, en caso de pensar en casarse, la obligación de reunir el dinero suficiente para los gastos de la boda, y tener sus propios apertos de labranza, una mula... los muebles más necesarios en el hogar. No era fácil reunir todo eso.

Pero, por otra parte, quizás aún no había aparecido la muchacha que lo hiciera pensar en la necesidad de reunir todo aquello. Pero no tardó en hacerse presente. Para ir a los terrenos de Tlalmanco en donde su padre, el difunto don Ignacio, tenía unas tierras que le heredó a una hija de su primer matrimonio, tenía que pasar frente a la casa, ya en la salida del pueblo hacia Ahuatlixco, de una joven y bella muchacha de nombre Xochitl. La veía con frecuencia y varias veces quiso hablarle pero no se atrevía porque además, aquella era huidiza. Su padre de ella, un viejo maestro de escuela y que hacía mucho tiempo había llegado, según se decía, de Querétaro, tenía ya muchos años de haber muerto. Era, pues, huérfana de padre y sólo vivía con su madre doña Julia y sus hermanos Aurelia y Gregorio.

Empezó a pasar Liborio con más frecuencia frente a la casa de ella y al hacerlo solía silvar alguna conocida canción y procuraba caminar lo más despacio que podía; si iba acompañado por algún amigo ha-

ton, quichihuaya yuhquin itla oquilcauhahuac ihuan necia mocuepaya in ichan yece ahcia zan Oyametitla ihuan ompa oc huel mocuepaya, ihuan intla inemac, oquihtaya. Inin mochihuaya achiuhqui momoztla.

In ichpocatl huel quixmahcia mochinin ihuan miecpa oquihtaya tlen panoya quiahuac, itla coliniaya inic temachiltiz ompa oyeya; ihuan in telpocatl, intla ye yolpachihuitilli in ye oquihtaqueh, ye pahcaonehuaya ihuan ihcuac ahcia Ahuatlixco in itlacpacyo quichicahuacaehuaya ce yehyecztzin cuicatl, iuhqui inon in omocuep intetlazohtlalizcui in ichpocatl ihuan in telpocatl inic miec xihuitl ipan oc quilnamiquia.

Cenca cualnezqui in ixtlahuatl  
in ihcuac mani metztl in abril,  
yece, ocachi nicmahuizihta  
tla ompa quiza nocihuapil.

Hueliz quin opanoc chicuacen metztl in Liborio quitocatinemia in Xochitl, ye netlahtolcentlaliloc ihuan yei metztl ipan ye monamictihqueh. In ipan nemamictilizilhuitl zan nenechicoloc in ich puchehqueh, in telpuchehqueh, in teahuahuan, in tetlahhuan, in tenantzitzihuan. In tetahtzitzihuan Aureliohtzin ihuan Ignaciohtzin ye mihcatzitzintin. Teixpan yehuatzin Juliahtzin, inantzin Xochitl, omoteilnamictili in mamacuilpoalxiutiliztlahtolotl, oquimotenehui tocoltzitzihuan intlahtoltzin, omihtalhui:

"Tinocihuacone, nican ye otimochihuaco cihuamontli; in axcan ca ye intech tompachihui in ilamatqueh; ye tocompehualtia in ilamanemiliztli. Axcan ye huel huehyi in motlanahuatil; axcan ye ticcencahuaz in pipillotl, in coconeyotl. Tlen tlacempanahuia in tiquimmixtiliz in ye omochihuaco mohuanyolqueh, ihuanyolqueh in monamic. Ti-quimmotlazohtiliz in momonnantzin, in momontahtzin, in huel itah-tzitzihuan in monamic, xiquimmonohnochili, xiquimmixihtili iuhqui in nehuatl in tinechixihta.

Ma mochipa xicempalehui in monamic, yehica huel iuhqui nan-quicnopilhuizqueh moch inon totechmonequi inic tinemizqueh. Nochipa ihuan nohhuiian ipan xitlachia in monamic, huel iuhqui yehuatl quihtaz in ahmitla in mitzpoloz. Ihcuac tlamiz in yohualli ihuan pehuaz in cemilhuitl, in ihcuac ye timehuaz tlein achto toconchihuaz? Tiquimmo-tlahpalhui in momontahtzitzihuan ihuan ihuicpatzinco in Ipaltzinco tinemi ticcoholtiz in moch tequitl, yehica mochi cualli quizaz, ipampa in tlapanahuia in ticchihuaz mochi iuhqui in motahtzin, in monantzin omitzihtihqueh ihuan ica itlateochihualitzin in Tlacatl.

Yohuahtzincatica ticpehualtiz in motequiuh, ticalaquiz tlacual chi-

blaba con más fuerza para hacerse escuchar por la joven que en el interior sabía ya más o menos la hora en que aquél pasaría.

La casa de la muchacha se hallaba en Ahuacatitla frente a una barranca por donde bajaba una gran cantidad de agua en la época de lluvias, ese camino pasaba por Tecaltitla, llegaba a Ahuatlixco, de allí a Tlalmanco en donde estaban los viejos árboles, los viejos pinos, aún robustos y llenos de recuerdos como los ancianos de nuestro pueblo.

Pasaba Liborio y si no veía a la muchacha hacía como que había olvidado algo, y como que se volvía a su casa, aunque en verdad no llegara sino cuando mucho hasta Oyametitla y de allí se regresaba, hasta que, si tenía suerte, la veía. Esto venía a ocurrir casi a diario. La muchacha solía darse cuenta de esto y a menudo observaba desde una rendija la escena, movía algo que indicara su presencia, y el muchacho, convencido de que había sido visto ya se iba feliz y cuando llegaba a la parte más alta de Ahuatlixco entonaba con todas sus fuerzas algún bello canto, como aquel que se volvió algo así como el himno de amor de los dos jóvenes y que mucho tiempo después habrían aún de recordar:

Qué bellos se ven los campos  
en las mañanas del mes de abril,  
y aún se ven más hermosos  
si mi morena anda por allí.

(Canción popular)

Como a los seis meses de haber iniciado su noviazgo ya hicieron su compromiso formal y tres meses después se casaron. Fue una sencilla ceremonia familiar en la que sólo estuvieron presentes tanto los parientes más cercanos del muchacho como de la muchacha. Frente a todos doña Julia, la madre de ella, recordando una tradición de siglos, pronunció la palabra de nuestros abuelos, dijo:

"Hija mía, ya te has convertido en nuera, ya inicias la vida de los que son mayores. Ahora adquieres una responsabilidad, y ya no puedes comportarte como una niña. En primer lugar tienes que ser respetuosa con los nuevos miembros de tu familia. Tienes que amar a tu suegra y a tu suegro, pues son los padres de tu marido, tienes que ser amable y respetuosa con ellos como lo eres conmigo, tienes que ayudar en todo a tu compañero, pues sólo así podrán tener aquello que es necesario en la vida, cuidarás de tu marido, como él cuidará de que no te falte nada. Cuando acabe la noche y empiece el día, cuando te levantes ¿qué

hualoyan, ompa ye titlatlatlaliz, tictlaliz in xoctli inic cuacualacaz in atzintli, titlapayanaz, titlaxcalchihuaz, tiatolchihuaz; ihcuac mochi ye tlachiuhatl ye titenotzaz ma ye nealmazalolo, tiquimmonochiliz in momontahtzin, in momonnantzin inic no motlaitizqueh.

Ihcuc ac ticmohtiliz ipan ohtli ahquin ye omochiuhtzinoco in moteoticantanztzin iuhquin huel monantzin xicmamatennamiquili; no iuhqui in moteoticatahtzin, no xicmamatennamiquili; ahmo zan axcan inic intechtzinco otitopalhuihqueh, quemen miec in quichihua, in ihcuac itla intech monequi motepalhuia ihuan intla ye oquimpalehuihqueh, ayocmo tenotza, ahnozo za tepanahuihua, nezquiani ahmo teihta. Nien tehuatl nien monamic, ayc xicchihuacan inin. Ihuanteh... xitetlacamat, ihuan xicchihuac moch in motlanahuatil. Ocyohuac ximehua, xitlacohcohuatiuh, xitlacualchihu... , macahmo xitechhuehuetlaza, macahmo xitechilamatlaza, macahmo xiquihtlaco in itlalnamicocatzin in momihcatahtzin... ”

No yehuatzin oquimolhuili in imontzin:

“Axcan, tehuatl, in ye otimochihuaco in tinomon, xiccaqui: In nocenquizcatlaelehuiliz in ma miec nammotlazohtlazqueh, macahmo nammixco, nammocpac xinemican, macahmo pitzotlahtoltica ximoixcomacacan; tehuatl oc ticmopilia in monantzin, mochipa xicmoyehyecoltili itechpa in ticchihuaz. Nehuatl, intla oc ninemi, huel notech ximopilo; xitechnonotzacan itechpa in nanquinequi, in nanquichihuazqueh, in nammotlaoeahuiliz, itechpa in moch inon in mechyolihtlacoah. Tlein totequiuh in titetahhuan? Tehuan timechohhuanaltizqueh, timechihtitizqueh quenin huel nemoa in tlaticpac. In ihcuac nantechnotzazqueh, tonahuatil in tihuallazqueh, timechihtaquiuh, timechtlatzahtzili quiuh intla itla ahmo cualli nanquichiuhticateh.

Ximotlazohtlacan, iuhqui peoa inic tohhuana in ye tinamihqueh. In cihuatl in quicuitlahuia in inamic ihuan in tlacatl in quicuitlahuia in icihuauh. Nepanotl maトイhtacan. Monantzin mitzmixotili in ihcuac tipiltzintli, in ihcuac intechtzinco timocehualcaltiaya. Axcan mocihuauh mitzihtaz ihuan tehuatl ipan titlachiaz.

Axcan no ye tinocozcatzin, tinoquetzaltzin. No monequi in nimitzilhuiz, ca ayocmo ahuiliyez in moyollo, ca ye centel in monemiliz, ca ye oticcauh in telpuchtlahuelilociayutl, ca ye titlapaltzintli.

Ayaxcan inic nemoa in tlaticpac. Cuix aca zan ixpan huetzi in quicua, in qui? Ahmo, inic ticpiaz in motechmonequi ticmihiyohuultiz, in ticmopanahuiliz in atlauhtli, in tepetl, in ixtlahuatl; chichinacaz in moyollohtzin. Ahmo zan iuhqui totech ahci in tlatquitl, in tonacayotl. Cualli xontlachiacan ihuan ma pahca, yocoxca xinemican... ”

es lo primero que harás? Saludar a tus suegros y encomendar a Dios el trabajo de todos, pues con su bendición todo saldrá bien, pues nada hay mejor que hacer las cosas como tus padres te han enseñado y con la bendición del Señor.

En la mañana darás inicio a tus tareas, entrarás a la cocina, empezarás poniendo orden en tus enseres, pondrás la olla en la que se ha de hervir el agua, has de moler el maíz cocido, harás las tortillas, harás el atole, cuando ya todo esté hecho llamarás a todos a tomar el almuerzo, llamarás a tus suegros para que vengan a tomarlo también..., cuando veas en la calle a quién ha venido a hacerse tu madrina, como si fuera tu propia madre bésale la mano, a tu padrino igualmente, bésale la mano, no sólo ahora en que hemos tenido que invocar su ayuda, como suele ocurrir con muchos que en una hora de necesidad pedimos protección y cuando ya la hemos recibido, cuando ya se nos ha brindado ya no les hablamos o nos pasamos de largo como no viéndolos. Ni tú ni tu marido hagan nunca esto y tú, obedece y haz todo aquello que te corresponde, levántate muy de madrugada, ve a hacer tus compras, lava, haz la comida, no dañes mi ancianidad, ni el recuerdo de tu padre finado..."

Al muchacho le dijo lo siguiente:

"Oye, tú, que ya así te has venido a convertir en mi yerno, mi mayor deseo es que se amen; que no se ofendan; que no se digan palabras malsanas; aún tienes a tu madre, pídele siempre consejo en lo que tengas que hacer. Yo..., si aún vivo, puedes también acudir a mí, háblennos de sus proyectos, de sus anhelos, de aquello que los afecte; para eso estamos los padres, para encaminarlos, para enseñarles cómo se debe vivir en la tierra. Cuando nos requieran, tenemos la obligación de venir a verlos, de llamarles la atención en aquello que sea correcto.

Ámense el uno al otro, así es como debe empezar nuestro camino en nuestra vida de casados. La mujer cuida de su marido, y éste cuida de su mujer. Unos a otros debemos darnos protección. Tu madre te cuidó cuando eras pequeño, cuando estabas bajo su responsabilidad. Ahora será tu mujer la que verá por ti y tú quien verás por ella..."

Ya eres también hijo mío y debo decirte que ya no debe estar en la holgura tu corazón pues ya dejas las bellaquerías de la juventud, ya tienes condición de hombre casado.

Con dificultad se vive en la tierra. ¿Acaso hay alguien frente a quien sólo cae lo que come, lo que bebe? No, para tener lo que necesitas tendrás que sufrir, ha de dolerse tu corazón. No se consiguen sin trabajos los bienes. Pongan atención en esto y que vivan con alegría y tranquilidad."

Inic ahmo quipiaya can chantizqueh in ye cepannemia, omocallotihqueh in inchantzinco in cihuatemachtihqueh Miranda, imichpochtzihiuan Eulogiohtzin. Omotlalihqueh ipan in huehuecalli ompa Cozmanco in tlahco ohtli itech in achtopa huehue tlamachtilcalli "Francisco del Olmo", in oquiquetzqueh in ipeuhyan in mani macuilpohualxiuhtiliztli, huel nelli xihuitl 1905.

In huehuecalli, in xantepantlachiuhltli, in itlatzacuillo, in itlanexillo cencu cuauhtic, in ica itlaxamanilcalcua, quipiaya ome ithualli, ce tla-calixpan, occē tlahtic ihuan miec calcahaultin.

Huel in iyeccacopa in huey cuauhtlatzacuillotl oyeya ce huehueihton cacalton ica ce tlatzacuillotl in quitztaya in ohtli. Ompa, achiton ohuih-cayotica, cualli chantizquiani in ahquiuanquin omonamictihqueh.

Otlatlatlalihqueh ce miercoles yohuatzinco. Mochi intlatqui zan ce metlatl, ome xoctin, ce huey caxitl ihuan occente tzitziquitzin, cequi cafen ihuan aatolxaxalohtoton, ce tlapechtli in ica ihuapalhuan yancuic in quin oquinhuahuicaqueh Tozancuacuazcoba, can oncateh huehhueyi ihuan melaztiqueh ococuauhtin.

Ahmo no huel miec in imillatqui in Liborio inic ohualahcic in chantiz ipan iyancuicacal: ce cahuahyo, no iuhqui ce tlapetepuztli ce hozno, ome ayatl, ihuan ce machete in oquintlati in icuitlapan in tlatzacuillotl in itztica ithualco.

## VI

In cuauhtli ye pipitzca,  
ocelotl chocatica.  
Tinopiltzin, Macuilmalinalli,  
zan ye oncan poctlan.  
Tlapallan,  
yecoyaochihua  
o in mexihcah.

Yehuatl Xochitl imac quipiaya ce hozno in ocan zan niman in oquih-tac ce yehuantin ohualquiztehuac ihticpa in tlacotlahtli. Oc cequi ohual-quizqueh itzalan in toctlahtli zan iyulic, yuhquin ocomiztin, in ahmo tlacacapatzqueh. Centel, nezquiani in teyacana, oquiho temmahmauh-tiliztica:

—Tleica onanquicuico in tlahzolli?

No iuhqui occequi otlahtlanqueh:

—¿Tleica onanhuallahqueh? Ye nanquimati oyocmo nammohuaxca inin tlalli.

Liborio otetlahuelnanquili:

No teniendo dónde vivir en sus primeros días de casados, tuvieron que pedir alojamiento a las maestras Miranda, hijas de don Eulogio, en la vieja casona de Cozmanco, a media cuadra del edificio antiguo de la escuela "Francisco del Olmo", cuya construcción databa de principios de siglo, exactamente de 1905.

La vieja casa, con sus paredes de adobe, sus puertas y ventanas altas y su techo de tejamanil tenía dos grandes patios, uno al frente y el otro en la parte posterior, y muchas habitaciones que no estaban ocupadas.

Justo al lado derecho del enorme zaguán de madera había una habitación grande con una puerta que daba a la calle en donde, con algunas limitaciones, podía muy bien vivir una pareja de recién casados.

Se instalaron un miércoles por la mañana. Todos sus muebles constaban de algunos trastos, un metate, dos ollas, una cazuela grande y otra pequeña, unos jarritos para el café y una cama cuyas tablas recién habían sido traídas de Tozancuacuazco, lugar de la montaña de grandes y rectos pinos.

Tampoco eran muchos los instrumentos de trabajo con los que llegó a vivir a su nueva casa Liborio: Aparte de una mula, un azadón, una hoz, dos ayates y un machete, los que guardó detrás de la puerta que daba al patio.

## VI

El águila grita,  
el jaguar da gemidos.  
Oh, tú, mi príncipe Macuilmalinall.  
Allí, en la región del humo,  
en la tierra del color rojo,  
rectamente los mexicanos  
hacen la guerra.

(Ms. *Cantares mexicanos*, Biblioteca Nacional de México, fol. 55v.)

Ella tenía en una mano la hoz, la había tomado tan pronto vio a uno de aquellos hombres salir de entre los matorrales. Otros hombres salieron de entre las matas de maíz. Lo hicieron tan silenciosamente, como gatos monteses, sin hacer el menor ruido. Uno, aparentemente el que los guiaba, dijo con voz temible:

—¿Por qué han venido a recoger pastura?

Casi al mismo tiempo otros preguntaron también:

—Por qué han venido. Saben que ya no es suya esta tierra.

Liborio contestó con enojo:

—Quenin ahmo nohuaxca, nehuatl onicchipauh, nehuatl onictecopinili, oniquimahcocuili. ¿Quenin ahmo nic-hualcuiqui in tlazoll?

Occequi quihtoah:

—Maciuahqui tehuatl oticchipauh... axcan ayocmo moaxca, ye toaxca inin tlalli.

—¡In titlachtecapul!

—¿Tocniuhtzitzihuan, ahzo zan otitononotzaco?

—Macahmo zan tlahtolo, ma tiquihtitican inin cabrontic macahmo calaqui can ahmo iaxca.

Occequi, ahmo huel cuanqueh, oquihtohqueh ma pahcatlayectililo:

—Tocniuhtzitzihuan, quihuicatz in icihuauh..., ahmo cualli ca.

—Ahmo xinahuati, in ticihuancayo, timocahuani mochan tiquintlamacaz in pipioxtin.

—Tocniuhtzitzihuan, tecpancalco, tecpancalco, iuhqui quicencaquiz in ayc ma quemman hualcalaqueuiuh.

—Manel zan cequi maololli, ¡ma cualli commati!

Pitzoticatlahtolli, tetelchihualiztli, tetlahhualchilizneatlaliztli, mochi omocac, zan achitoncahuitl ipan; quemmanian zan momahuyuxcomacaya yehuantin in tetlatzacuilihqueh inic ahmo quimpactiaya tlein imicniuhhuan quitenehuayah.

Tlatzahcan onetlahtolcentlaliloc inic quihuicazqueh Liborio ixpan in tetlatzonterequiliani, yece intech necia in occlei in quinequia tlachih-chihuazquiani occetic, in quimacazqueh, ahzo quitepuzhuitequizqueh ipampa in motlapalo in "otlachtequito" ipan inon tlalli, huel melahuac ahmaca iaxca, ihuan campa miec metztli ipan ocenquizcatequit in oquicauh ye cualli in ipan tlatoco.

Cente tlacatl, huel miec in tetlapehualtiani, in omotlapalo in oquilhui Liborio cenza cualantica inic ye oixchichileuh, ye tempopozocac:

—Xicmotlazohcamachili in totahtzin Dios in omitzhualhuicac in mocihuauh, intla zan mocel otiuhallani, ahmo timocuepani, canatimitztlalaquiani ¡ihuan xictemocan can nanquinequizqueh!

No tentlahueliloca tlananquili in Liborio:

—Ahmo tinechmauhcamictia, in omittzincauh monan, ocachi tepitzzic cuahuitl ye oquitapan nocuauhlateconi.

Oquinequia quitzitzquizqueh in cahuahyo ica icamacuammeca ihuan in yuyulin opeuh motzitzinquetza, ahmo mocahuaya inic ahmo quimiximatis inon tlakah. Opeuh motzitzinquetza ihuan quinteliczaya inontin tlakah. Quinihcuaq oquilhuihqueh in Liborio:

—Cómo no va a ser mía si yo la limpié, yo le quité las piedras, se las levanté. ¡Cómo no voy a venir por la pastura?

Otros dicen:

—Pues aun cuando la hayas limpiado... ahora ya no es tuya... ya es nuestra esta tierra...

—¡Eres un pinche bandido!

—Compañeros ¿acaso vinimos a hacer pláticas?

—¡Nada de palabras! ¡Enseñémosle a este cabrón a no entrar a donde no le pertenece!

Otros, menos agresivos, proponían un arreglo pacífico:

—Hermanos, ... trae a su mujer, no está bien...

—¡Cállate, chillón, te hubieras quedado en casa a darle de comer a los pollos...!

—Hermanos a la comisaría, a la comisaría, así escarmentará y no se vendrá a meter más.

—Unos cuantos puñetazos no le quedarán mal.

Palabras soeces, juramentos, silbidos insultantes se sucedieron en unos cuantos minutos, en momentos entre los mismos asaltantes, molestos como estaban por las decisiones que unos u otros proponían.

Por fin prevaleció la idea de llevar a Liborio ante el juez; pero era notorio que algunos querían llevar las cosas más lejos, golpear y hasta tal vez herir al atrevido que había ido a "robar" en un terreno que en realidad nunca nadie había tenido como propio y en el que durante meses había trabajado hasta dejarlo en condiciones de ser cultivado. Uno, el más agresivo de todos, se atrevió a decirle a Liborio con los ojos rojos por el coraje y espuma en la comisura de los labios,

—Dale gracias a Dios que te haya acompañado tu mujer, porque de haber venido solo, de aquí no hubieras regresado, te hubiéramos sepultado en cualquier lugar ¡y búsquenlo donde quieran!

No menos agresivo contestó Liborio:

—¡No creas que te tengo miedo, hijo de tal, leños más duros ha partido mi hacha!

Quisieron ellos tomar a la bestia por la rienda, y entonces ella empezó a reparar, no quería, no se dejaba porque no conocía a aquella gente. Empezó la bestia a respingar y a darle de patadas a aquellos hombres. Entonces le dijeron a Liborio:

—A ti te conoce esta bestia, tú cógela y hazle la carga.

—No digas que no se la vas hacer porque te va mal.

—¡Hazle la carga, date prisa, hijo de la chingada!

Cada vez se veían más enojados aquellos hombres. Eran además

—Tehuatl mitziximati inin cahuahyo, tehuatl xicana ihuan xictlachihchihuili.

—Ahmo tiquihtoz in ahmo tictlachihchihuiliz, tlacahmo itla mopan mochihuaz.

—¡Xictlachihchihuili, iciuhca, omitztzincauh monan!

Intech necia ye ocachi tlahucluiah inon tlacah. Huel miectin, intla zan cente, huel nelli Liborio ica omomacani, yece huel miectin ihuan icihuauh ompa ocatca. Xochitl, imac in hozno, quimauhca ihtaya in ompa panoya. In ocachi yocoxcatic oquilhui in Liborio:

—Xiquihta, ahmo ticnequi itla timitzchihuazqueh, ahzo timitzmacazqueh..., yece xictlachihchihuili in mocahuahyo ihuan tonyazqueh tecpancalco, timitztlatlauhtia xictlachihchihuili...

## VII

Omohhuanaltihqueh Zoquiatoncacopa. Inic ahcizqueh Momozco achto panozquiani Tepenahuac ihuan Miacatlan. Ye huehca teotlac, zan iciuhca ye tlapoyahuazquiani. Huehcauhtica ocaquia in ye tlatzilini inic temachiltia in ye pehuaz in teotlac teotlatlauhiliztli. Nepanan neolini-loya, tlacacahuanihualoya. In teotlactli oquehuatiquetz in ichichilticapan can monamiqui in ilhuicatl ihuan in tlalticpactli; ihuan totome, ye intapahzolpan, quimixnahuatia in nehnenequeh in ica intetlaocolcuic.

Necahualitzica onehnemoaloya. Tlapán tlachixtihui, nezquiani quimpohpouhtihui in ohteme inic ahmo teciahuitiz in ohtoquilitzli. Zan intozcatzin in cequi tlakah ohualnehnemia inhuicpa in oqimmachilti ye oyeya tlacaltentli ompa. Tepenahuac. Quinihcuaq oquimonamiquilihqueh ce tlacatzintli in tlaiximachtzintli, Jeronimohtzin Romero, in inamictzin Felipehtzin, in quimolhuiliaya “totlahtzin”. Oquimonamiquilihqueh can monepanoa in oohtin, in ahci Tepenahuac, ihuan in huitz Tlacotenco. Ompa ohmaxac, Liborio oqui motlatlauhtili inon cualli tlacatzintli:

—Nimitzmotlatlauhtilia, xicmohuiquili in nocihuauh in ichantzinco nonantzin...

—¡Quenamo..., quenamo...!

—Ihuan ticmolhuiliz in nonantzin... ma yuh metzta...

—Quenamo, nicmohuiquilitz, ihuan nicmonahuatiliz in monantzin.

Tlacaltempa ye omohhuanaltihqueh Tecozpacopa; opanoqueh Miacatlan, Ohtenco. Icampa in tetepeh, Oztoteppecacopa, Cuauhtencacopa, totahtzin tonaltzintli oquimonextili ce yamazticatlapechtli ihuan ompa omocauhtzino mocehuihtzinoz. Ihuan oaxihuac Malacachtepec. Ompa ye oquicaltzacqueh in Liborio.

muchos, de haber sido uno sólo con seguridad Liborio lo habría enfrentado; pero eran muchos y además su mujer estaba allí. Ella, la hoz en la mano, contemplaba con ojos de miedo lo que allí ocurría. El más pacífico de todos le dijo a Liborio:

—Mira, no queremos hacerte nada, pegarte..., pero hazle la carga a tu bestia y nos iremos a la comisaría, te rogamos que se la hagas...

## VII

Tomaron el camino hacia Zoquiatonco. Para llegar hasta Momozco tenían que pasar por Tepenahuac y Miacatlán. Era ya bien entrada la tarde, ya no tardaría en obscurecer. A lo lejos se oía el tañer de las campanas que anunciaaban el rosario vespertino. Por todas partes había agitación y ruido de voces. La tarde izó su bandera rojiza en el horizonte y las aves, ya en su nido, se despedían de los caminantes con su canto melancólico.

Caminaban silenciosos, inclinada la cabeza hacia adelante, como contando las piedras del camino, para hacer menos tediosa la marcha. Sólo la voz de personas que venían hacia ellos los hizo percatarse de que ya estaban en las orillas de San Juan Tepenahuac. Entonces se toparon con una persona conocida, don Jerónimo Romero, el marido de doña Felipa, a quien llamaban "tío". Se encontraron con él en donde se cruzan los caminos, el que llega a Tepenahuac y el que viene a Tlacotenco. En esa encrucijada Liborio le hizo una súplica a aquel buen hombre:

—Le ruego que acompañe usted a mi mujer a la casa de mi madre...

—¡Cómo no...! ¡Cómo no...!

—...Y que le diga usted, por favor... que no se preocupe...

—Cómo no, la llevaré y le daré el recado a su madre.

Ya en la orilla del caserío se encaminaron hacia Tecozpa, pasaron por Miacatlán, por Ohtenco. Detrás de los montes, hacia Oztotepéc y Cuauhtenco, nuestro padre el sol encontró un mullido lecho y se quedó allí a descansar. Y llegaron a Malacachtepec. Ya allí lo encerraron. La bestia también quedó detenida. La caballeriza quedaba justamente atrás de donde se encerraba a la gente. Encerraron a Liborio y al caballo con todo y pastura. A ésta se la comió el animal durante toda la noche y los elotes, según contaría después el detenido, se los comieron los propios policías; consiguieron quién sabe dónde, una olla, y a una

In cahuahyo no ilpiloc. In cahuahcalli oyeya huel icuitlapan can otecaltzacuhiualoya. Oquicaltzacqueh in Liborio ihuan in cahuahyo ica mochi in tlahzolli; inin ica ococh in cahuahyo, oquicua mochi in yohualli. Ihuan in elome, in otenonotz zatepan in tlalpilli, in oquicuahqueh zan yehuan in topiltin. Ahquimati campa ocanqueh ce xoctl, ihuan ce ciuatl in ompa no ocaltzactaya oquilhuihqueh: "xiquinhuixiti in elome". Zan ye in izhuatl ihuan in ootl ompa omocauh.

## VIII

In ihcuac Xochitl oahcic in ompa Santa Ana Tlacotenco, zan niman omohhuan in ichantzinco in imonnantzin Juanahtzin Cervantes in mocallohtzinoaya in ipan calli can cequi xihuitl ipan omochantihtzino Benignohtzin Teran. Intla xochitl oyani ichan zan icel mocahuani, yece mauhcamiquia, ihuan no quinequia quimomachiltiliz in imonnantzin tlein opanoc, inic ahmo quitemachiltiz moztlatica. In ihcuac oahcito in ichantzinco in ilamatzintli, in oc chicauhtic ihuan chicahuacanemilizyo, inintzin quimotecpanilihtaya in iihquiticatlatquitzin xomulco, can motlalia in millatquitl. Ye cuel quezquilhuitl in oquimopehuiti quimihquitilia ce ayatl ihuan ayocmo mohuehcahuitzquia in quimocentlamiliz. Xochitl oquimopohuili in imonnantzin tlen opanoc:

- Ahmo timomachitia tlen topan omochiuh.
  - ¿Tlein nammopan omochiu?
  - ¡In oquihuicaqueh in moconetzin?
  - ¿Quenin, campa oqiohuicaqueh?
  - Tlalpilli oquihuicaqueh Malacachtepec ;ica mochi in cahuahyo!
- Quimmach ipampa otitlahzolichtequito.
- Quenin, namehuan ahmo onanyahqueh...
  - ¡Px, quema, otiyahqueh...!

Ompa itloctzinco in imonnantzin ococh. Omoztlati, cenca motequipachoaaya in ome cihuame. Yohuac in ahmo huel cualli ocochihuac. Moztlatica hueliz quintlaxtlahuilitzquia in ihuan yehuan ahmo quipiaya can quicuizqueh manel ce centavo. Quipiaya itla in quinamacazqueh yece, ompa tianquizco, cenca netlapololtilo inic quicencahuazqueh tlen monamacaz, in tlaolli, in etl, ahzo ce tlamamalli in cuahuitl, ihuan inin quihuehcatlazazquia in tlayectililiztli hueliz ixquichcauh in occelunes.

- ¿Ihuan axcan can ticcuizqueh in tomin? ¿Ticpia tomin?
- Ahmo nicpia.
- Px, huel titolacuizqueh.

mujer que estaba allí también encerrada le ordenaron: "Pon a cocer los elotes." No quedaron más que las hojas y los olotes.

## VIII

Al llegar a Santa Ana Tlacotenco, Xochitl se encaminó en seguida a la casa de su suegra doña Juana Cervantes, que entonces vivía alojada en la casa en donde algunos años después vivió don Benigno Terán. De irse a su casa, se tendría que quedar sola, y aparte de que tenía temor, sentía necesidad de platicarle de inmediato a su suegra lo ocurrido y no dejarlo para el día siguiente. Cuando llegó a la casa de la anciana mujer, todavía vigorosa y de carácter fuerte, estaba acomodando los instrumentos para tejer en un rincón en donde se guardaban los aperos de labranza; días atrás había empezado a hacer un ayate y ya estaba a punto de terminarlo. Xochitl le contó a su suegra a grandes rasgos lo que había pasado.

—¡No sabe usted lo que nos ha ocurrido!

—¿Qué fue lo que les ocurrió?

—¡Que se llevaron a su hijo!

—¿Cómo, a dónde se lo llevaron?

—A Malacachtepec lo llevaron detenido, ¡con todo y caballo! Dizque porque fuimos a robar la pastura.

—¿Cómo... ustedes no han ido...?

—¡Pues sí, ...fuimos!

Allá, al lado de su suegra pasó la noche. Llegó el nuevo día. La gran preocupación de las dos mujeres, que durante la noche no les permitió cerrar los ojos con tranquilidad, era que seguramente tendrían que pagar una multa, y no tenían de dónde tomar un céntavo. Tenían algunas cosas que vender, pero en el mercado tendrían que pasar buena parte de la mañana para acabar sus productos, maíz y frijol, o tal vez una carga de leña, lo que retrasaría el arreglo del problema tal vez hasta el lunes siguiente.

—Y ahora, ¿de dónde tomaremos dinero? ¿Tienes tú dinero?

—No lo tengo.

—Pues tendremos que pedirlo prestado.

—¿En dónde? ... ¡Nadie ha empezado a vender su cosecha!

—Lo pediremos en la casa de nuestro compadre.

—¿... Quién?

—Don Cipriano Martínez, el de Malacachtepec.

—¿Canin?... Ahmaca pehua quinamacá in ipixquiz.

—Titotlacuizqueh ichantzínco in tocompalehtzin.

—¿... Ahquihuatzin?

—Ton Xipiliano Martínez, Malacachtepec.

Mozatlatica omaxitito Momozco Malacachtepec oc yuhuac. Omocalaquito in ichantzínco in tecompalehtzin, ce tlatquiuhua ihuan cenza cualli in iyollohtzin.

—Ma pahca yocoxca ximonemítican, tecniuhtzitzihuan.

—Zan no iuhqui nammomahuizotzin; tocomalehtzin, xommopanolti.

—Ica nican otipanoya... ma xitechmotlapohpolhuili..., otihuallahqueh nican mochantzinco..., huel titechmotlaneuhtiliz cequi tomin?

—¿Quenamo, quexquich nammonequiltia?

—Px, tlaxitechmotlaneuhtili..., hueliz... mahtlactli peso. Mahtlactli peso. Ahquimati quexquich in monequi inic hualquizaz in nocone...

—Quema, quemaca. Intla inon ticmonequiltia, ihuan intla ocachi monequi..., quenamo, nimechmotlaneuhtiliz ocachi, quenamo, yehica tehuatzin tinechmohtlanilia...

Oc cualecan ihcuac omaxitihqueh tecpancalco. Itlacaltech in oquichpan can quimehuatiquetzaya in ahquihuan quintlatemolizqueh, oihcataya Liborio, inin otetlahpalo:

—Ye onammaxitico.

—Ye nican ticateh.

—Zan ma hualla in tetlatzontequiliani. Itloc titlahtozqueh.

Quinihcuaç ye oquihtlanilihqueh Liborio ma mopacho. Oquihtohqueh:

—Px, ahmo tiyani..., ¿inon tlalli ahmo moaxca tleica oticalaquito can ahmo moaxca?

—Yece... nehuatl onicchipauh inon tlalli ihuan ye huehcauh in otechilhuihqueh quimmach toaxca.

—Tehuatl oticchipauh... ahnozo tlein tiquihtoz..., yece ahmo ticalaquiní ompa, tehuatl cualli ticmati, inon tlalli ayocmo nammoaxca nemehuan in nantlacotencatlacah..., inyaxca in sanjeronimohcah, sanfranciscocah, in tepenahuacah. ¡Oticalaquito, otitlach tequito, axcan tilaxtlahuaz!... Tiquixtlahuaz mahtlactli yei peso.

Ahmo oteaxili in tomin. Inon tlaxtluhui in oquinchihiuaultihqueh in quitemacazqueh. Omihtalhuihqueh;

—Axcan ¿quenin ticchihuazqueh?

—Px ma tochiacan.

Ompa omocauhtzinohqueh. Quimihta in miec tlakah in ompa cala-

Fueron a llegar a Malacachtepec Momozco muy de madrugada, fueron a entrar a la casa de su compadre, persona de bienes y de buen corazón:

—Vivid con alegría y tranquilidad, hermanos.

—Comadrita, pase por favor, ¿qué anda usted haciendo tan temprano?

—Por aquí íbamos pasando... tenga la bondad de disculparnos... hemos pasado aquí a su casa... ¿sería tan amable de prestarnos dinero...?

—¡... cómo no! ¿Cuánto quiere usted?

—Pues, haga favor de prestarme..., tal vez... diez pesos. Diez pesos. Quién sabe cuánto se requerirá para que salga mi hijo...

—Sí, sí. Si esa cantidad es la que usted quiere, y si es necesario más... cómo no, yo les prestaré más, cómo no, si usted me lo pide.

Era todavía muy temprano cuando llegaron a las oficinas del juzgado de paz. Desde un ángulo del salón, en donde solían parar a los que después serían interrogados, Liborio las saludó:

—Ya llegaron ustedes.

—Ya estamos aquí.

Dijo:

—Nada más que venga el juez. Con él hemos de hablar.

Y entonces ya acercaron a Liborio. Dijeron:

—Pues no debiste haber ido... esa tierra no es tuya, ¿por qué fuiste a meterte donde no te pertenece?

—Pero, yo desmonté esa tierra, y ya nos habían dicho que nos pertenecía.

—Tú la desmontaste... o lo que digas... pero no debiste haber entrado a ella, tú lo sabes bien, esas tierras ya no son de ustedes los tlacotencas... son de los de San Jerónimo, de los de San Francisco, de los de Tepenahuac. ¡Fuiste a meterte a robar y ahora tienes que pagar!..., vas a tener que pagar trece pesos.

No alcanzó el dinero, aquella cantidad que los obligaron a pagar sobrepasaba lo que tenían a la mano. Dijeron:

—¿Pues cómo hemos de hacer?

—Pues esperaremos.

Allí permanecieron. Observan cómo muchos entran allí, salen, van a hacer acusaciones. Allá estaba detenido Liborio con todo y caballo. Tanto el hombre como el caballo. Para entonces, ya muy entrada la tarde, se hicieron los arreglos, se tomaron acuerdos.

Pues más tarde ya lograron liberar al detenido. A Liborio lo pusie-

quih, quiza, yahui motelhuizqueh. ¿Ihuan elome? Oquincuahqueh in topileme. Ompa tlalpilli in Liborio ica mochi in cahuahyo. In tlacatl ihuan in cahuahyo. Quinihcua in ye huehca teotlac otlayectililoc, otlah-tolcentlalilloc. Immanon quihtohqueh:

—Cualli in otiyahqueh in oticcuito in tomin inic otitlaxtlauhqueh. Zatepan ye oquitemaquixtihqueh in tlalpilli. Ye oquicahcauhqueh in Liborio. Yece ayc oquimatqueh inantzin tleica ahmo quimmactihqueh in cahuahyo. Zan cehpa in ihcuac oaxihuac tecpancalco inic quih-tlanizqueh, oquimmolhuili in topile in calacohuayan oihcataya, oquimolhuili yehuatzin in Juanahtzin:

—¿Intla ye temaquixtilli in tlacatl, tleica oc nanchachalacah? Intla oc nanneyolquixtia, hueliz oc huel quicaltzacuazqueh moconetzin.

## IX

O yohualli ihcahuacan  
teuctlin popoca  
ahuitilo in Dios, Ypalnemoani.  
Chimalli xochitl in cuecuepontimani.  
In mahuiztli moteca, molinia in tlaticpac.  
¡Ye xochimicoah  
in ixtlahuatl ihtec!

Quin omahmachix nican Tlacotenco Liborio ocaltzacuhtaya opeoac in techicohtolo ihuan zatepan temmahmauhilo ahnozo ye temiquitztlahuilo. Techahchan, tianquizco, ipan ohtli, tlatlacah, cihuame, ihuan no telpocame oquicualancatenehuaya:

—Px, ahmo cualli in panotoc, inon tlalli toaxca, toaxca.  
—¡Inontin tlatziuhqueh pixcazqueh ihuan ahmo otequitqueh!  
—Tocniuhtzitzihuan ahzo zan iuhqui tiyezqueh, ¿timapilcatazqueh?  
—¿Zan titlachixtazqueh iuhquin metoton?  
Occequi, ocachi incualancacopa, quihtoaya:  
—Ticmati tlein ticchihuazqueh.  
—¡Ahmo tocahuetzcazqueh!  
—¡Oquintzincauh innan!

In ica Tlacotenco zan tzitziquitzin altepetl, zan niman mochi omahmachix, niman. Nepecanan ye otepeuhimanca.

—Px nican Liborio, caltzacuhtoc.  
—Quimmach otlahzolcuito ompa, Cozcacuauhco.  
—Quimmach inon tlalli ayocmo toaxca.

ron en libertad, pero nunca lograron explicarse por qué no les entregaron el caballo. Sólo una vez en que llegaron a reclamarlo, le dijo a doña Juana un policía que estaba a la entrada:

—¿Si ya está en libertad el hombre para qué tanto están moliendo?  
Si siguen dando lata, es probable que vuelvan a poner preso a su hijo.

## IX

Hacen estrépito los cascabeles,  
el polvo se alza cual si fuera humo;  
Recibe deleite el dador de la vida.  
Las flores del escudo abren sus corolas,  
se extiende la gloria,  
se enlaza en la tierra.  
¡Hay muerte aquí entre flores,  
en medio de la llanura!

(Ms. *Cantares mexicanos*, Biblioteca Nacional de México, fol. 9r.)

Apenas corrió la voz en Tlacotenco de que Liborio había sido detenido empezaron, primero los comentarios, después las abiertas insinuaciones a un ajuste de cuentas. En cada casa, en el mercado, en la calle, hombres y mujeres y hasta jóvenes, decían claridosamente.

—Pues no está bien lo que está pasando, aquellas tierras son nuestras, son nuestras.

—¡Aquellos holgazanes van a cosechar sin haber trabajado!  
—Hermanos, ¿nos vamos a quedar así con los brazos colgando?  
—¡Estaremos sólo mirando, como borregos!

Otros más agresivos decían:

—¡Sabemos lo que tenemos que hacer!  
—De nosotros no se han de reír.  
—¡Cómo los parió su madre!

Siendo este un pueblo pequeño en seguida se supo todo, luego, por todas partes se hacían corrillos:

—Pues aquí, Liborio, está encerrado.  
—Dizque porque fue a recoger pastura allá, en Cozcacuauhco.  
—¡Dizque eso ya no es nuestro!  
—¡Que lo digan frente a mí esos hijos de tal por cual!  
—¡Nosotros desmontamos, cómo que no es nuestro!  
—¡Pues yo no sé... eso escuché allá...!  
—¿No conoces lo que te pertenece, gallina?

- ¡ Ma nixpan quihtocan inontin, in oquintzincauh innan!
- Tehuan otitlachipauhqueh, quen yeh ahmo toaxca.
- Px nehuatl ahmo nicmati..., inon oniccac ompa...
- Ahmo ticmati tlein moaxca, cuanacatl?
- Intla onicmatini oniyani ihuan onechcaquini inontin...
- Tel ahmo oticmat... ihuan ahmono tiyani...
- Ximocamatzacua, tlein ticmati?

Nican ye moch tlacah opeuhqueh monotzah. Ipan jueves oquicaltzacqueh in Liborio, viernes ye oquitemaquixtihqueh, ipan sabado itla tlanemillilli ye itech nepilolo ihuan ipan domingo ye omohhuanqueh miectin, ahmo zan ahquihuan oquipiaya ce tlatlatlon ompa no iuhqui in ahquihuan ahmo quipiaya; nezquiani yahui tlatequipanozqueh, in ohtlayectlalizqueh.

Felicianohtzin Varela quimohuiquiliaya ce escopetahzolli in ye huehcauh ahmo quimocueponaltiaya, in opilcataya intech in momorraltin inic tlahpohualo; oyaya Apolinar Gutiérrez, oc telpocatl, in ayahmo mocihuauhtiaya, Jeronimohtzin Romero, Josehtzin Vilchis, Juanahztzin Cervantes, Epigmeniohtzin Baranda ic iicniuhtzitzihuan Juantzin ihuan Fidenciohtzin, Cirilohtzin Jardines, quezneculticatzintli; no mohhuantzinohqueh Gelaciohtzin Rosas, Josehtzin Padilla, Josehtzin Garcia ihuan occequi miec, miec tlacah. Moch inintzitzin zan quimohuiquiliayah hoznohtin ihuan macheteh, yece no onyeya ahquihuan ommohuicaya zan ica ce cuahuitl immactzinco. Moch inintzitzin zan omihtalhuiaya:

- Px, ma tiyacan.

Ihuan nezquiani aca oquintlalhui yazqueh tlacanechicolizpan. Mochtlacah ye omohhuanqueh, cequi zan necahualiztica, yece in occequintin nezquiani yahui tlamahuizozqueh.

Yece no oahcic in tlahtolli inacaztitech in Liborio. Yalhuatica yohualli cequi tlacah oquilhuito:

- ¡ Px, omitzquixtilihqueh in mocahuahyo!
- Ihuan, no iuhqui omitzcaltzacqueh.
- Te tiquihtoz... yece tehuan ahmo titocahuazqueh.
- ¿ Otechquixtilihqueh in tlalli ihuan yeca?
- Moztla tonyazqueh, tiyazqueh tiquinchiatihui.
- ¡ Ompa titohatzqueh!

In teyaohuan oquimmachiltihqueh. Cequi tlacotencacihuame omonamictihqueh intloc in tepenahuacan, miacatlantecah, tecozpanecah ihuan hueliz aca yehuantin ahnozo aca inhuan yolqueh otlanahuatito ompa ipan inontin altepemeh quenin ompa Tlacotenco ye teyaotlalhuihualotaya. Ahquin otetelhuito huel nelli tlacotencat!

—¡Si yo hubiera sabido habría ido y me habrían escuchado!  
 —¡Pero no lo supiste y tampoco habrías ido!  
 —¡Cállate, tú qué sabes...!

Aquí ya todas las gentes empezaron a convocarse. El jueves habían detenido a Liborio, el viernes lo dejaron en libertad, para el sábado ya tenían algún plan, y el domingo ya se fueron muchos, no sólo los que tenían una parcela en ese lugar sino hasta algunos que no la tenían, iban como cuando se van a un tequio, al arreglo de un camino. Don Feliciano Varela llevaba una escopeta vieja que hacía mucho tiempo no usaba y que tenía colgada de un clavo junto a donde se colgaban los morrales para la resiembra; iba Apolinar Gutiérrez, muy joven y que no se había casado, don Jerónimo Romero, don José Vilchis, doña Juana Cervantes, don Epigmenio Baranda con sus hermanos don Juan y don Fidencio, don Cirilo Jardines con su cojera, don Gelasio Rosas, don José Padilla, don Andrés García con hoces y machetes. Todos sólo decían:

—Pues, vámonos.

Y parecía que alguien los hubiera invitado a una reunión. Todos los hombres ya seguían el camino, algunos silenciosamente, pero los más como si fueran a divertirse.

Pero también llegó la palabra a oídos de Liborio. Una noche antes algunas personas le habían ido a decir:

—¡Pues, te quitaron la bestia!  
 —Y además, ¡te tuvieron encerrado!  
 —Tú dirás..., ¡pero nosotros no vamos a dejarnos!  
 —¿Nos quitaron la tierra y ya?  
 —Mañana iremos, iremos a esperarlos mañana.  
 —¡Allá nos vemos!

Los contrarios se enteraron. Algunas mujeres tlacotencas se habían casado con hombres de esos pueblos, y es probable que algunas de ellas o algunos de sus familiares haya ido a delatar a cualquiera de aquellos pueblos, a quienes estaban preparándose para la gresca del día siguiente. Quien haya ido a hacer la denuncia tenía que haber sido alguien de Tlacotenco.

Fue a delatar a los tlacotencas y los contrarios también se prepararon.

Cuando fueron a llegar los de Santa Ana, ya estaban allá los otros, ya estaban allá los contrarios. Ya entonces empezaron las disputas. Primero discutieron. Para entonces ya era un anciano don Luciano Varela

Temac oquintlazqueh in tlacotencah ihuan teyaohuan no omoyao-chihchihuqueh.

In ihcuac oahcito in tlacotencah ye ompa oyeya in occequintin. Ye peoac in tetlahtzohuililo. Achtó omonetechahhuaqueh. Immanon ye-huatzin Lucianohtzin Varela ye huehuetzin, tel maciuuhqui, oc cenza yolchicauhtica ihuan tlapalticatzintli.

No ompa onyaya telpocame, quemen Apolinar Gutiérrez in ahquin oquilhuihqueh: "Tehuatl titlayacanaz."

Moch tlacah omonechicohqueh in ihcuac ye axihualoya ipan millah-tli. Mochintin ompa ocalahqueh ihuan in occequintin no ompa oyeya. Opeuhqueh monetechahhua ihuan zan niman ye momacah. Ye pehua momacah, achtó teimacaxiliztica, zatepan ahmauhcatica. Temaololma-co, teteliczalo, tecantetlatzinilo. Cequi quintzonhuihuilana in occequintin. Mochintin inhuicpa in occequintin. Cequi quintotoca in occequintin. Ihuan achiuhqui, zan niman ohualquizqueh in macheteh ihuan tlacuecueponaltepoztin.

Achtó oquimomaquilihqueh in Lucianohtzin Varela. Icampa ce tomahuac cuahuitl oquimopahilihtaya inic oquimocuatalapanilihqueh, no oquimomaquilihqueh in ipan iahcoltzin, ihuan no cequi tlacah qui-nequia in quitzacuilibique inic cenza mezquixtihtaya.

Ce ciuatzintli, Adelaidahtzin Baranda, in omotlacatili Tlacotenco ihuan zatepan in omonamictihtzino itloc ce Ibáñez, tepenahuacatl, in ye miec xihuitl in monemitiaya Tepenahuac, cenza tecuantetic inic quimmomahmauhiliaya in tlatlacah.

Yuhquin ihtictzinco yezquiani in ahmo cualli, in ahmo yectli, motzahtzitiaya:

—Xiquihtacan, nehuatl ahmo nimauhcamiQUI ihuan niqui in immezzo inintin, in oquintzincauh innan.

Ihuan itech innacayo in tlaezyotiltin quimotlaltequiliaya in eztli. Motlaelpaquitia:

—Quenin huelic in immezzo inintin oquintzincauh innan. XihuallacaN, mauhcazoltiqueh, nannochtin namechezchichinaz.

## X

Cenza miec in tlacohcoltin oquizqueh in centlapal, in occentlapal. Ihuan no miectin in ohualcholohqueh in ihcuac oquihtaqueh huel nelli in ohuihcan ocalahqueh. Cequimeh, in oc telpocameh in quin oquihtaqueh in ye ezquixoaloya zazocampa ye ohualcholohqueh, cequi huel ocachi

y a pesar de ello iba animoso y esforzado. Iban también jóvenes como Apolinar Gutiérrez a quien le dijeron: "Tú vas a ir al frente."

Se juntaron todos cuando ya llegaban a las milpas. Todos se metieron a ellas y aquellos ya estaban también allá. Empezaron las disputas y los golpes. Empezaron a golpearse; primero con temor después sin miedo de nada, puñetazos, patadas, cachetadas. Las mujeres jalan de los cabellos a los hombres o a otras mujeres del bando contrario. Todos contra todos. Unos corretean a otros. Y casi en seguida salieron los machetes y las armas de fuego.

A don Luciano Varela le pegaron primero. Protegido detrás de un árbol le restañaban las heridas que le habían hecho en la cabeza y en un hombro, y trataban de detenerle la hemorragia que a borbotones le salía de la nariz.

Una mujer, doña Adelaida Baranda, que había nacido en Tlacotenco, pero después casada con un Ibáñez de Tepenahuac, y ya con muchos años viviendo en este pueblo, mostraba tal agresividad y valentía que espantaba a los propios hombres.

Como con el demonio adentro, gritaba:

—¡Miren, cómo yo no tengo miedo... y me bebo la sangre de estos malditos!

Y del cuerpo de los heridos sorbia la sangre.

—¡Oh, qué bien sabe la sangre de estos infelices! ¡Y vengan, cobardes, a todos les ha de tocar!

## X

Fueron muchos los heridos, de uno y de otro lado. Y hubo también quienes corrieron cuando vieron que la cosa era más seria de lo que se habían imaginado. Algunos, sobre todo los muchachos, apenas vieron que empezó a correr la sangre huyeron por donde pudieron inclusive adentrándose más en la montaña como quien se va hacia Salinalco, hacia Comaltepec; otros se fueron con rumbo a Tepenahuac o hacia Tezompa. Los de Santa Ana se fueron allá bajando de inmediato por Tlatixhualanca, por Tlaquitzalco o por Florezco o de plano hacia Zatclauhco. Los que se quedaron, que fueron mayoría, pelearon con bravura.

Fueron en total tres los muertos. Luis Silva de Tecozpa, y don Lucio Varela y el muchacho Apolinar Gutiérrez de Santa Ana Tlacotenco. Ninguno de ellos murió en el campo de batalla. A Luis Silva se lo lle-

ocalahqueh tepetitlan, nezquiani oyaya Salinalco, ahzo Comaltepec; occequintin Tepenahuacacopa ahnozo ica Tetzompa.

In tlacotencah zan niman ohualtemoqueh ica Tlatixhualanca, ica Tlaquitzalco, ica Florezco ahnozo ica Zacatlauhco. In ahquihuan omocauhqueh oquichyutica omomacaqueh.

Yei tlacah omihqueh. Luis Silva, tecozpanecatl, Luciohtzin Varela ihuan in telpocatl Apolinar Gutiérrez, tlacotencameh. Ahmaca omic tlahyecolizixtlahuacan. Yehuatl, Luis Silva, oquihuicaqueh ye tlamic-tilli in ichan Tecozpa ihuan zatepan ipan "Juárez" Cocoxcacalli, Mexih-co hueyaltepepan. Ompa, zan ome tonalli ipan ye omic. Oquicueponilihqueh, ielchiquiuhan oquimaquilihqueh, ayocmo huel oquiteneuh nien ce tlahtolli. Intla oquihtac ahquin oquimacac inon ichtacayutl oquihuicac mictlan.

Cenca huey inneyolcocoliz in tlacotencah. Oquintequipachayah in oquipolohqueh in tlalli yece, tlen ocachi quimelle laxitiayah, in omomiquilihqueh omeme imicniuhtzitzihuan. Cenca miec oahcito in inchan in miisqueh inic quitemachiltizqueh in tetlaocoliz yuh Xochitl ihuan Liborio ahquihuan ixquich intlapal oquichiuhan queh inic otepalehuihqueh in ohcan in omicoac.

Miec xihuitl ipan oc molnamiquia in cuicatl in omeuh inhuicpa in ahquihuan omihqueh, in ipan inon tetlaocolticatonalli:

Zan ihui xochitl ypa titechmati a  
zan toncuetlahui, timocnihuan.

In zan no iuhqui quetzaliztli  
ticxaxamania,  
zan no iuhqui tlahcuilolli  
ticpohpoloa.

Ixquich ompa yahui zan no ye mictlan,  
can tocepanpoliuhyan.

Tle ypan titechmati, icelteotl?

Yhuin tiyoli,  
yhuin ye topolihuian  
zan tompohpolihuitihui  
timacehualtin  
Can nelpa tonyazqueh?

(Ms. *Cantares Mexicanos*, Biblioteca Nacional  
de México, fol. 12v.)

varon herido a su pueblo, de allí al Hospital Juárez de la ciudad de México en donde después de dos días murió. Había recibido un impacto de bala en el pecho y ya no pudo decir una palabra y si vio quién le había disparado, se llevó ese secreto a la región de la muerte.

Era grande el dolor de los tlacotencas. Sentían que habían perdido la tierra pero en ese momento lo que más les dolía era la pérdida de dos de sus compañeros. Muchos fueron los que llegaron a las casas de uno y del otro en muestras de solidaridad, como Xochitl y Liborio, que hicieron todo su esfuerzo para ayudar a los deudos.

Muchos años después aún se recordaba el canto con el que despidieron a los que murieron, en aquellos penosos días:

Sólo como a una flor nos estimas.  
Sólo así nos marchitamos, tus amigos,  
como una esmeralda  
a la que haces pedazos,  
sólo como una pintura  
a la que borras.  
Todos se marchan a la región de los muertos,  
al lugar común de perdernos.  
¿Qué somos para ti, oh Dios?  
Así vivimos,  
así en el lugar de nuestra pérdida  
así nos iremos perdiendo.  
Nosotros los hombres  
¿a dónde tendremos que ir?

(Ms. *Cantares Mexicanos*, Biblioteca Nacional  
de México, fol. 12v.)



## ECONOMIC DIMENSIONS OF PRECIOUS METALS, STONES, AND FEATHERS: THE AZTEC STATE SOCIETY

FRANCES F. BERDAN

In the spring of 1519, Hernán Cortés and his band of Spanish conquistadores feasted their eyes on the wealth of an empire. While resting on the coast of Veracruz, before venturing inland, Cortés was presented with lavish gifts from the famed Aztec emperor Moctezuma II.<sup>1</sup> While only suggestive of the vastness of imperial wealth, these presents included objects of exquisite workmanship fashioned of prized materials: gold, silver, feathers, jadeite, turquoise.<sup>2</sup> There was an enormous wheel of gold, and a smaller one of silver, one said to represent the sun, the other the moon. There were two impressive collars (necklaces) of gold and stone mosaic work: they combined red stones, green stones, and gold bells.<sup>3</sup> There were fans and other elabo-

<sup>1</sup> Saville (1920: 20-39, 191-206) provides a detailed summary of the many accounts of the gifts presented to Cortés on this occasion.

<sup>2</sup> Up to this point in their adventure, some of the conquistadores apparently had been sorely disappointed in the mainland's wealth. Bernal Díaz del Castillo repeatedly refers to the gold encountered by the Hernández de Córdova and Grijalva expeditions (1517 and 1518, respectively) as "low grade" or "inferior", and small in quantity (Díaz del Castillo, 1956: 8, 22, 23, 25, 28). While Díaz, writing many years after the events he describes, seems especially critical of the quality of the gold available on the coast, the friar Juan Díaz's account of the Grijalva expedition betrays no such disappointment. An inventory of "The Barter that was got by Juan de Grijalva", published by López de Gómara, reveals numerous pieces of fashioned gold, most of them small and seemingly delicate (Saville, 1920: 14-19). Gómara observes that "The work of many of them (the things brought) was worth more than the material" (*ibid.*: 15) and, of course, it was the "material" which most interested the Spaniards. Díaz del Castillo's critical posture may also derive from a rather unfortunate transaction in which the Spaniards bartered for six hundred shiny axes, thinking they were fashioned of low grade gold. However, the axes turned out to be copper, and predictably (with some embarrassment) rusted! (Díaz del Castillo, 1956: 28).

<sup>3</sup> Although accounts differ in a few details, the first necklace probably was composed of eight strings, containing 232 red stones, 183 (or 163) green stones, 27 gold bells, and four large stones set in gold, with pendants suspended from them. The second necklace had four strings, with 102 red stones, 172 green stones, 26 gold bells, and ten large stones in gold settings, again with pendants hanging from them (142 or 140 pendants) (Saville, 1920: 38-39).

rate objects created from many-colored feathers, and stone mosaic pieces combined with gold and feathers. The artistry of these now-lost treasures must have been extraordinary —Cortés' list includes items such as

. . . a scepter of red stone mosaic-work, made like a snake, with its head, teeth, and eyes from what appears to be mother-of-pearl, and the hilt is adorned with the skin of a spotted animal, and below the said hilt hang six small pieces of feather-work (Saville, 1920: 27).

Also included was

. . . A piece of colored feather-work which the lords of this land are wont to put on their heads, and from it hang two ear-ornaments of stone mosaic-work with two bells and two beads of gold, and above a feather-work [piece] of wide green feathers, and below hang some white, long hairs [fibers] (*ibid.*: 29).

These and other objects sent to Spain by Cortés and others were rich in symbolism —religious, social, and political. The large gold wheel presented to Cortés, said to be the size of a cartwheel (Tapia, 1971: 562),<sup>4</sup> was elaborately worked with religious imagery, perhaps resembling the extant calendar stone unearthed in Mexico City's Zócalo in 1790. Feathered fans and ornate wearing apparel signaled the high social station of the bearer or wearer; and, collectively, the wealth amassed symbolized the power of the Aztec Triple Alliance<sup>5</sup> over the resources and labor of its conquered peoples.<sup>6</sup>

While the symbolic aspects of these luxuries have been treated widely by researchers, studies of their economic dimensions have attracted less attention. This article will attempt to fill this gap by approach-

<sup>4</sup> The various accounts of this gold wheel, and its size, are handily summarized in Saville, 1920: 36-37. The silver wheel, and other items of silver, are included in Cortés' inventory (*ibid.*: 30).

<sup>5</sup> The term Aztec should be used with care. The domain ruled by the Aztec Triple Alliance powers was culturally and linguistically diverse; indeed the three powerful capital cities were themselves associated with different ethnic groups: Tenochtitlan with the Mexica, Texcoco with the Acolhuaca, and Tlacopan with the Tepaneca. This Triple Alliance conquered and drew tribute from some 38 provinces in central and southern Mexico during its brief lifetime (1430-1521).

<sup>6</sup> The "warehousing" of wealth by the state, and the wearing of treasures by the elite certainly symbolized the strength of the empire and the power of the elite. But while Aztec rulers and other nobles were bedecked in gold, jewels, and fine apparel, they do not seem to have been literally "sheathed in gold" in the manner of the Incas. According to Helms (1981: 220), "...the realm of the Inca nobility... was considered as inherently 'golden' in essence, quality, and concept by virtue of being composed or constructed of goldness".

ing the study of precious metals, stones, and feathers in the Aztec empire from an economic viewpoint stressing their economic attributes and functions in the broader cultural, social and political milieu. I will first deal with notions of wealth and relative value as they pertain to luxuries in Aztec culture, then present the economic context of Aztec luxuries in their production, distribution and consumption phases. Finally, I will offer an integrative perspective on the complex life of these exotic and treasured objects through application of a variety of principles.

#### NOTIONS OF WEALTH AND RELATIVE VALUE

Cultures vary considerably as to the materials they value most highly yet no matter what the specific materials are, they normally fulfill certain physical and cultural "requirements", they share special attributes. In the physical realm, these include; 1) relative scarcity; 2) appearance; 3) durability or tenacity, the ability to survive the ravages of time; and 4) a certain ease of accessibility and extraction, as long as this does not undermine the scarcity of the material. Cultural attributes would include: 1) utility, in a material and/or social sense; 2) restricted control over possession or use of the material; 3) workability and aesthetic value of the product fashioned from the material; and 4) requirements of specialized skills, sophisticated technology, and a relatively large investment in labor and/or capital to fashion the material into a valued object.

These are, though only ennumerated, general physical and cultural criteria for establishing what most likely will be deemed valuable in a society, in a material sense. In Aztec Mexico, the available materials fitting these criteria (or a balance of the criteria) included stones of many kinds (especially jadeite and turquoise, which are often undistinguishable in the ethnohistoric literature), gold, silver (although it is little documented for pre-Conquest times), feathers (despite their perishable nature), shells, and cotton cloth (but only if finely made, and, usually, resplendently decorated).

The importance of these materials as models of value, against which anything else of value might be measured, is reflected in other realms of Aztec culture. An unborn baby was called *ce cozcatl, in ce quetzalli* ("the necklace, the quetzal feather"; Sahagún, 1950-1982, book 6:135, 137, 144). A ruler about to be installed into the highest office in the land was addressed: "...ye are precious, ye are bracelets, ye are precious green stones, ye are precious turquoise, ye are that which is

cast, ye are that which is perforated" (*ibid.*: 57). Exalted rank itself was symbolized by the regalia of high office —...the peaked hat, the turquoise, diadem,<sup>7</sup> and the earplug, the lip plug, the head band, the arm band, the band for the calf of the leg, the necklace, the precious feather" (*ibid.*: 44).<sup>8</sup> Grand pronouncements, words of wisdom, from persons of esteemed status were likened to "a precious green stone, a precious turquoise" (*ibid.*: 248). When such words were spoken, it was said that "that which is much like precious green stones hath been spread..." (*ibid.*: 249). And the receiver of these pronouncements or admonitions was advised to "Grasp the discourse, the very broad, the deep green, like a precious feather" (*ibid.*: 252).

Songs themselves were similarly graced in Nahuatl poetry:

Ohua ca yuhqui teocuitlatl  
yuhqui cozcatli [sic]  
in quetzalin patlahuac  
in ipan ye nicmatia  
yectli ya mociuc (*Poesía Náhuatl*, 1, 1964: 6).

Like the gold,  
like a rich collar [necklace],  
like a broad quetzal plume,  
I honor your song.

The shimmering quetzal feather especially carried with it notions of special value; the word *quetzalli* was frequently used as an adjective to signify "precious", even in combination with other treasured items. Take the case of *quetzalchaliuitl* ("precious stone of blue or green color"; Molina, 1970: 89). *Quetzalli* and *cozcatl* (necklace, usually of precious stones or stones and gold combined) can both take an adjectival form, as in *quetzalteuh* or *cozcateuh ipan nimitzmati* ("for the parent to have great love for his child"), a metaphor found in Molina's sixteenth century dictionary (1970: 89).

The list of cultural usages of these precious items, from metaphors to poetry to the serious *huehuetlatolli* (admonitions) is long and varied.

<sup>7</sup> The turquoise diadem (*xiuhtitzolli*) was the symbol of noble status; it is even found as a glyptic ideograph symbolizing *tecutli*, noble, in the placename *Tecmilcc* (in Chalco province; *Matricula de Tributos*, 1980: lámina xxii).

<sup>8</sup> A similar list appears on page 57 of the *Florentine Codex*, Book 6, although it omits the necklace and the precious feathers.

<sup>9</sup> According to Sahagún (1950-1982, Book 11: 223), this stone is so named "because its appearance is like the quetzal feather, so green, so herb-green is it. And its body is a dense as the green stone".

They all point to the same conclusion: these items were highly valued, as a standard, and regarded as the most precious in the realm against which rulers, unborn babies, and even "pearls of wisdom" might be judged.

#### THE ECONOMIC CONTEXT OF LUXURIES

What, then, was the economic context of these precious materials and the treasured items fashioned from them? How were they procured and manufactured, what avenues did they travel as they changed hands, and what rules surrounded their use and display?

#### *Production*

In the area of procurement, the ancient Mexicans and their neighbors employed clever and straightforward techniques requiring a relatively small technological investment. Overall, the acquisition of raw metals, precious and semi-precious stones, and feathers posed only a few problems.

Gold was obtained readily from rivers or streams in Aztec Mexico. Juan Díaz's account of the 1518 Grijalva expedition to the Mexican mainland relates that

An Indian could leave here [near Veracruz city] and reach the source [of the gold] by midday, and have time before dark to fill a reed as thick as a finger. In order to get the gold they had to go to the bottom of the water and fill their hands with sand in which they searched for the grains, which they kept in their mouths (Saville, 1920: 14).<sup>10</sup>

The emperor Moctezuma apparently told Cortés and his captains that "...they collected it [gold] in gourds by washing away the earth, and that when the earth was washed away some small grains remained" (Díaz del Castillo, 1963: 265). This seems to be the technique for obtaining gold; apparently no sub-surface mining was undertaken. As such, the technique appears as a highly individualized, labor-intensive activity, requiring little in the way of technological investment.

Probably the thorniest problem the Aztecs faced concerning the acquisition of gold was access to, or control over, the areas of gold

<sup>10</sup> Original Spanish version found in García Icazbalceta, 1971, vol. 1: 281-308. Reference cited is on page 299.

production. The most lucrative regions of gold production were to the south of the Valley of Mexico. While Hernán Cortés was a "visitor" in the Aztec capital of Tenochtitlan, he requested information on the gold producing areas of Moctezuma's imperial domain. In response, Moctezuma offered to send some guides<sup>11</sup> with a few Spaniards on an "inspection tour". According to Cortés, four expeditions left the capital, going to Coçolan, Malinaltepec, Tochtepec, and the realm of an independent ruler, Coatlecamac in the Chinantec territory (1977: 242-244). Bernal Diaz del Castillo's account, written more than four decades after the Aztec fall, mentions three expeditions: Malinaltepec and Tochtepec combined, the land of the Chinantecs and Zapotecs, and Zacatula (1963: 265, 268). In terms of destinations, the two Spanish accounts agree on the "eastern tour", but quite disagree on the south coast destination (see Map 1).<sup>12</sup> However, both chroniclers do agree that one group of Spaniards had to trek beyond the imperial boundaries in their quest this to the land of the Chinantecs,<sup>13</sup> where the Aztec emissaries were not at all welcome (see Map 1). Yet Moctezuma claims this to have been one of his major sources of gold, apparently received through means other than state-controlled tribute (see below). Apparently Moctezuma did not show his entire hand, for the *Matrícula de Tributos* and *Codex Mendoza* tribute tallies reveal that gold was exacted as tribute from additional provinces; the *Relaciones Geográficas* of the later 16th century provide even more detailed information on tribute in gold

<sup>11</sup> Cortés, in his second letter to Charles V, calls them "servants", while Diaz del Castillo says "chieftains". From the lofty perspective of the imperial ruler, chieftains were servants.

<sup>12</sup> It is somewhat more likely that Coçolan, rather than Zacatula, was the actual destination. Coçolan was reasonably close to much gold-producing activity in the neighboring province of Coyolapan, and may have had good supplies available to it. Zacatula, on the other hand, is rather distant from gold-producing areas (its province, Cihuatlán, is not registered in the *Matrícula de Tributos* or the *Codex Mendoza* as paying tribute in gold; other sources mention gold available only in the most easterly communities of that province. Zacatula was on the very border of Cihuatlán province and the empire; its location was so "borderline", there are some questions as to its affiliation with the Aztec empire or the Tarascan (see Brand, 1971: 646). Bernal Diaz's inclusion of Zacatula may have been influenced by the area's post-conquest importance as a mining district.

<sup>13</sup> Bevan (1938: 50) has some difficulty deciding if the Aztecs exercised political and military control over the Chinantecs. Actually, it is most likely that some Chinantecs, such as those at Ucila and Malinaltepec, were indeed incorporated into Moctezuma's empire and paid substantial tribute, while other Chinantec centers lay beyond Aztec control. The boundaries of Aztec imperial administration did not always neatly conform to cultural boundaries —the Chinantec, for example, inhabited corners of the provinces of Tochtepec, Coyolapan and Cohuaxtlahuacan, as well as adjacent districts outside the imperial net.

## **MAP 1**

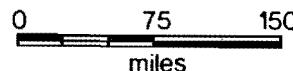
# **SOURCES OF GOLD: 1519**

--- Imperial Boundary

### △ Report of Cortéz

- Report of Diaz

## **Tenochtitlan**



demanded from communities within those and other provinces (see Map 2).

Silver is more troublesome. Little is known of the extraction methods or its pre-Spanish areas of procurement. Sahagún, in one of his massive tomes (1950-1982, Book 11: 233) suggests that gold and silver were obtained by similar procedures:

...when the Spaniards had not come, the Mexicans, those of Anahuac, the experienced, did not mine the gold, the silver. They just took the river sand, they panned it.

Yet elsewhere Sahagún states that

It is said that in times past only gold (was known to) exist... Silver was not yet in use, though it existed; it appeared here and there. It was highly valued (*ibid.*, Book 9: 75-76).

The precious objects obtained and seen by the early Spanish arrivals include many clever objects in which silver plays a part —normally combined with gold. For example, "...they can make a piece half in gold and half in silver and cast a fish with all its scales, in gold and silver, alternating" (Motolinía, 1950: 242). Clearly silver was used by the Aztec artisans, yet whether obtained from sources within the imperial bounds or beyond is not clear. In either case, it must have arrived through organized trade or marketing networks, for it does not appear at all on the administrative tribute rolls.

Copper appears on the tribute lists in the form of axes and bells—it appears to have been both obtained and fashioned in the imperial provinces... or even beyond the imperial borders. The province of Tepequacuilco, which provided the copper axes, lay flush with the Tarascan frontier, where copper was widely manufactured and used. Indeed one Tepequacuilco community offering copper as a tributary "gift" to Moctezuma lay close to the Tarascan borden (PNE, 6: 149; Barlow, 1949: map). The little copper bells were provided from the Mixtec zone; the copper may have been obtained locally or perhaps from realms to the south. Pendergast (1962: 533) shows heavy concentrations of copper artifacts in west Mexico, the Mixtec-Zapotec zone, and in western Guatemala.<sup>14</sup> Interestingly, peoples called Tepuztecas ("people from a place of abundant copper") inhabited parts of northeastern Cihuatlán and southwestern Tepequacuilco (Barlow, 1949:

<sup>14</sup> Also, Quauxilotitlan in Coyolapan province supposedly gave little copper hoops (necklaces?) in tribute to Moctezuma (PNE, 4: 197).

**MAP 2**  
**TRIBUTE IN METALS**  
**AZTEC EMPIRE 1519**

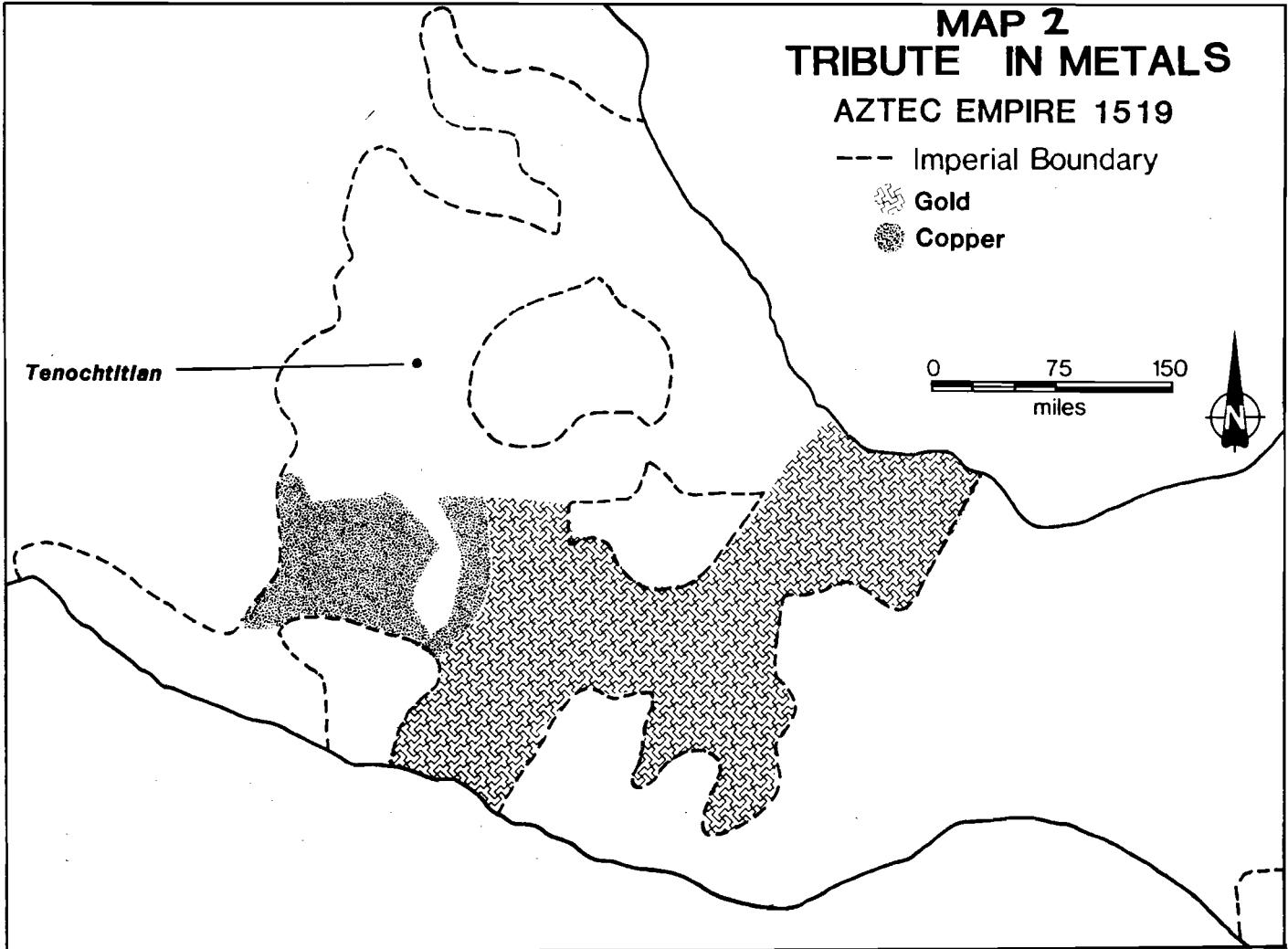
--- Imperial Boundary

Gold

Copper

Tenochtitlan

0 75 150 miles



13) yet there are no extant records of communities in this district producing or distributing copper or copper objects.

The Valley of Mexico, center of imperial Aztec power, was no better endowed with precious stones than with metals. Some stones were funneled into the Aztec cities through tribute —jadeite, turquoise, amber and crystal. Yet a variety of other stones were also prized and used by the urban lapidaries: opals, rubies, bloodstone, and amethysts (Sahagún, 1950-1982, Book 9: 80-82; Book 11: 221-230). According to Aztec wisdom, experienced persons could locate jade by searching for it at dawn:

...when (the sun) comes up, they find where to place themselves, where to stand; they face the sun... Wherever they can see that something like a little smoke (column) stands, that one of them is giving off vapor, this one is the precious stone (*ibid.*, Book 11: 221).

This procedure may be associate with a particular physical property noted by Sahagún (*ibid.*: 223) —he mentions that jadeite, *chalchiuitl*, "attracts moisture". Hence it may be that moisture that is rising in the early morning sun.

If the precious stone were not apparent on the surface, then they would dig for the prize. And of the other stones, Sahagún informs us that they were mined:

From within, it is removed: the fine turquoise, the even, the smoked; and that called turquoise or ruby; and then the amber, the rock crystal, the obsidian; and then the flint, the mirror stone, the jet, the bloodstone. All are from mines (*ibid.*: 222).

The sources of jadeite, are rather vague, although Coe (1968: 94, 102-103) suggests that jadeite was available in the Balsas River drainage (in Tarascan territory), the Motagua River valley in Guatemala, and in Costa Rica. Interestingly, the jadeite given to the Aztecs in tribute was provided by the more southeasterly imperial provinces and the northeastern province of Tochpan (see Map 3) —this suggests that it was obtained through trade routes from Central America rather than from western Mexico (Map 4). Perhaps there is a hint here that the Tarascan-Aztec border was impermeable where such a luxury was concerned.

Turquoise presents somewhat different problems. It was offered as tribute from two quite distant provinces (distant from one another, and

**MAP 3**  
**AZTEC EMPIRE: 1519**

**TRIBUTE IN PRECIOUS STONES**

--- Imperial Boundary

Jade

Turquoise

Amber, Crystal

Tenochtitlan

0 75 150 miles



# MAP 4 POSSIBLE SOURCES OF PRECIOUS STONES

AZTEC EMPIRE 1519

--- Imperial Boundary

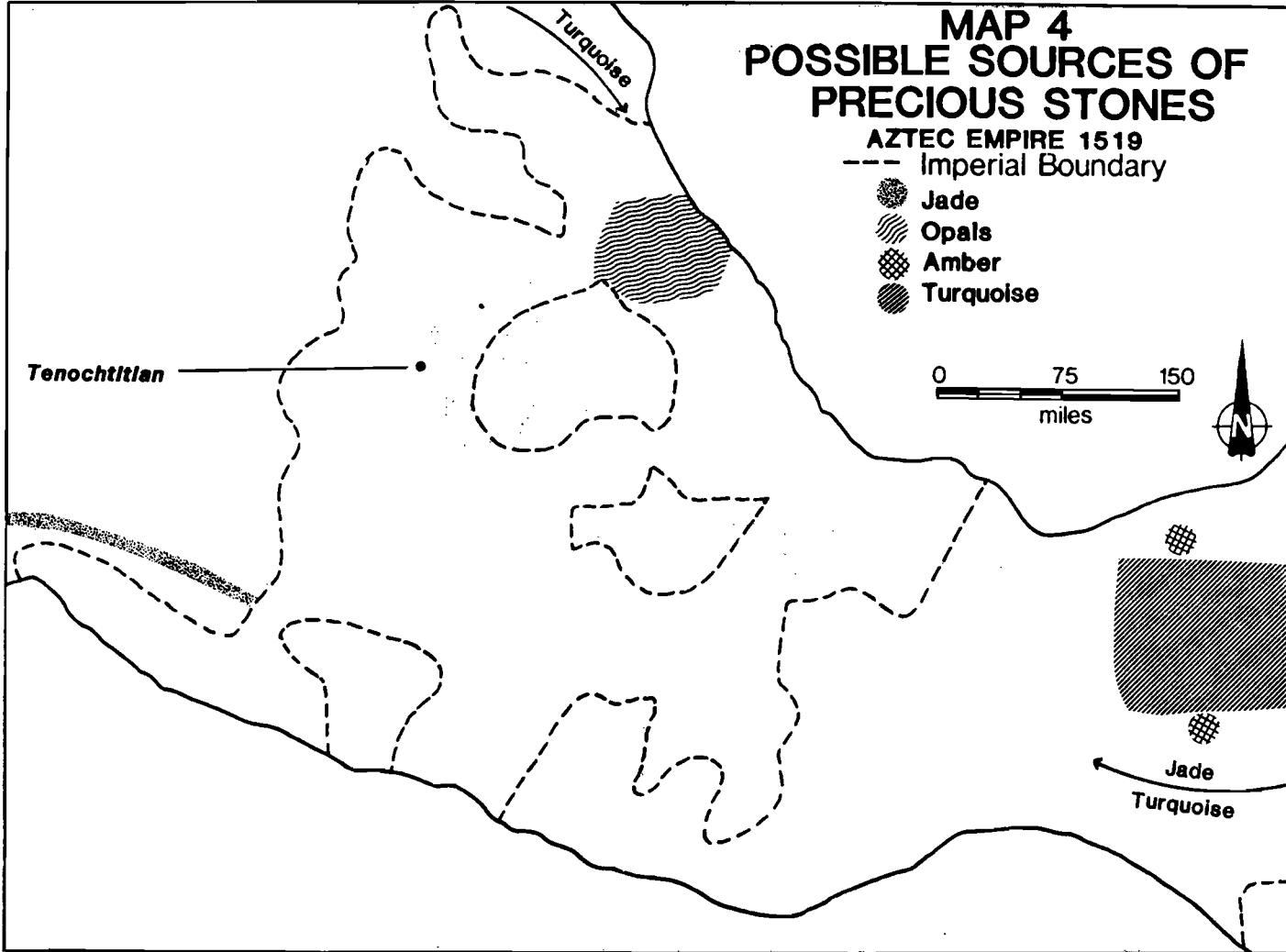
- Jade
- Opals
- Amber
- Turquoise

Tenochtitlan

0 75 150  
miles



Jade  
Turquoise



from the imperial capitals). While these provinces lie well within imperial borders, it is not at all clear if the turquoise was locally available to the provinces, or whether it may have been imported, especially from the north (Weigand, 1978, 1980). If it were imported, and supplies somewhat unpredictable, this may explain why "the Aztecs also made use of older turquoise artifacts refitted as mosaic blanks" (Weigand, 1978: 107). Nonetheless, imperial sources of turquoise in the two tributary provinces are at this time vague, although Sahagún (in Noguera, 1971: 259) mentions Toltec turquoise mines in central Mexico and sources in Chiapas and Guatemala. This would be only somewhat consistent with the distribution of tribute demands.

Some of the other highly-desirable stones came from localized sources. Opals were found in Totonacapan, in the northeastern part of the empire (Sahagún, 1950-1982, Book 11: 222, 230), and amber was available in Chiapas, beyond direct Aztec control.<sup>15</sup> The lapidaries were faced with other problems of "resource acquisition": not only the stones, but some of the materials used in polishing the stones were available only in distant places. For example, bloodstone was polished with water and a very hard stone which came from Matlatzinco (*ibid.*, Book 9: 81), in the realm of Toluca to the west of the Valley of Mexico (Barlow, 1949: 28). Some necessary abrasives were only tenuously available to the artisans, and in one case a distant conquest was undertaken under Moctezuma Xocoyotzin (1502-1520):

...the lapidaries of the city of Mexico, of Tlatelolco, and of other cities heard that in the provinces of Tototepec and Quetzaltepec there existed a type of sand good for working stones, together with emery to polish them until they became bright and shining. The stone workers told King Moteczoma about this and explained the difficulties in obtaining the sand and emery from those provinces, and the high prices that were asked (Durán, 1964: 229-230).

According to the chronicle, Moctezuma negotiated with the people of these provinces for the materials; the people took offense at this gesture, resulting in hostilities and, ultimately, conquest by the Aztecs.<sup>16</sup>

Many types of glamorous feathers were prized, but none so highly

<sup>15</sup> Two major sources of amber have been discovered, one in the vicinity of Simojovel (Navarrete, 1978: 76), the other closer to old Xoconochco province near Totolapa (Bryant, 1983: 354-357). There probably were multiple sources of amber, as Sahagún (1950-1982, Book, 11:225) mentions three varieties, each of a different color.

<sup>16</sup> This was toward the Gulf coast, and may have been the Tototepec in Tochtepec province. Quetzaltepec has not been located.

as the shimmering green quetzal. This now-rare bird lived in some abundance in the forests of Oaxaca, Chiapas and Guatemala, characteristically at elevations of 4 000 to 7 000 feet (Edwards, 1972: 114). The male tail feathers were especially prized, draping some 20 inches beyond the end of the tail (*ibid.*). The birds preferred to nest in the highest trees, and presented some problems of "proper feather procurement". According to one account,

...the native Indians [of Verapaz, in Guatemala]... painstakingly capture [the quetzal birds] alive with some little nets and other devices which they have for the purpose. They pull out three or four of the prettiest tail feathers and release the bird so that they may bear more of the same fruit the following year (Médel, mid-sixteenth century, in McBryde, 1945-1972).

Other accounts tell of different techniques, luring the birds to places where they habitually fed, then catching them and plucking the few treasured feathers. By this means some 10 000 feathers were procured annually in the Vera Paz district of Guatemala.<sup>17</sup>

While the flowing quetzal feathers were the most highly valued, other exotic feathers from distant parts were also sought and demanded in tribute. These included the feathers and "skins" of the lovely cotinga (*xiuhtototl*) of lowland Veracruz to Chiapas (Edwards, 1972: 140); the Mexican trogon (*tzinitzcan*) ranging in highlands from northern Mexico to Chiapas (*ibid.*: 115); the adult yellow-headed parrot (*toztli*) from Cuextlan on the Mexican east coast; and the Roseate Spoonbill (*tlauhquechol*), a water-bird ranging especially along the Gulf coast of Mexico (see Map 5). The documents are silent on the techniques of acquiring these birds and their luxurious feathers.

Once procured, the precious materials were subjected to elaborate and time-consuming processes to form them into glamorous and exquisite objects of special value. The specific technologies and procedures have been described in depth elsewhere (see Noguera, 1971; Easby, 1961; Bray, 1972 and 1978; Berdan, 1982a). I need not elaborate on them here. Rather, it may be more useful to pay particular attention to more general aspects of the social and economic organization of these highly esteemed artisans. How were they organized, or even stratified, within the craft organization? What were their relations with the state and the ruling elite?

<sup>17</sup> This was in 1575; it might be guessed that the annual production in pre-Spanish times was greater, assuming greater demand and probably a generally greater abundance of birds during Aztec times.

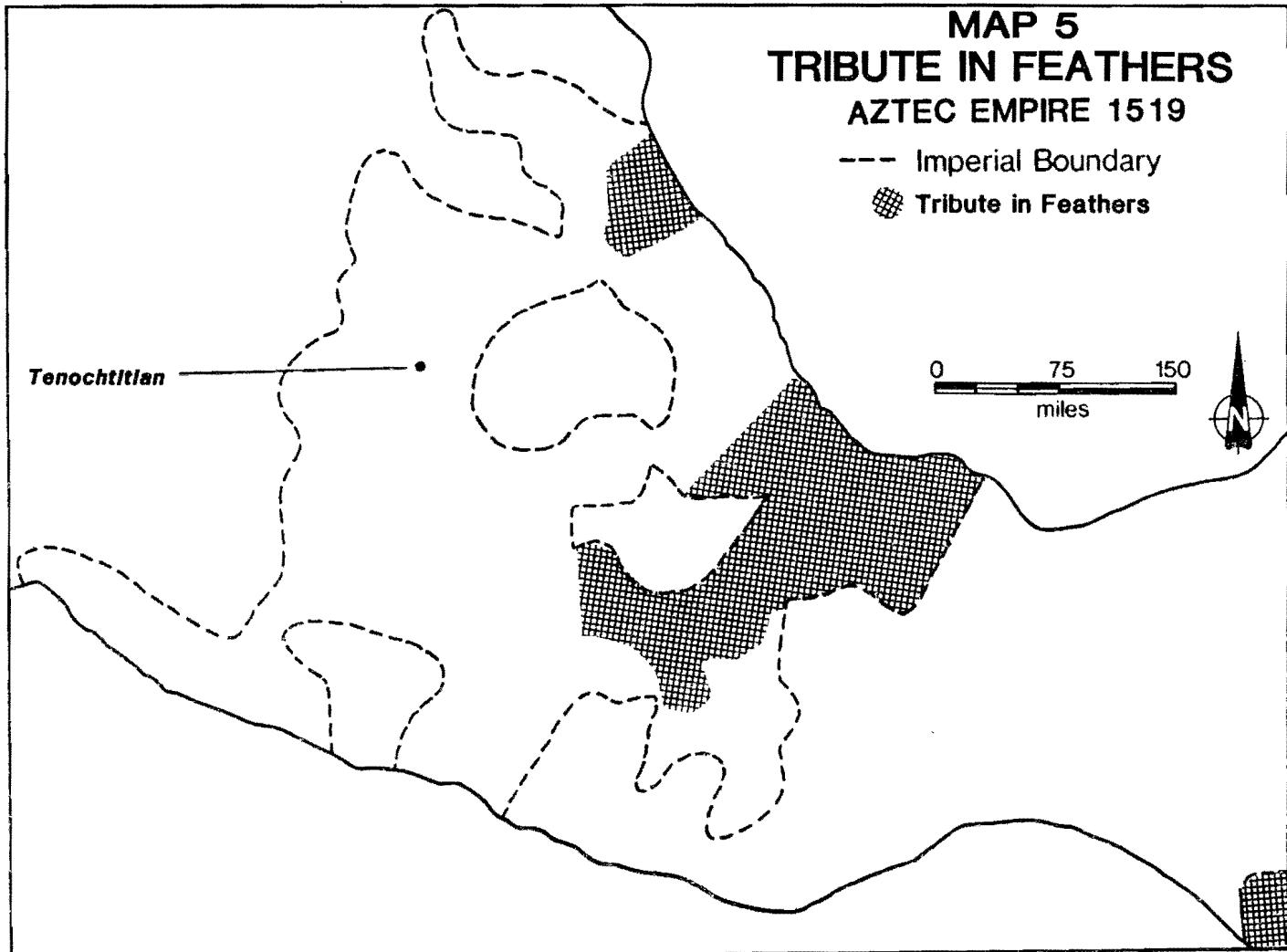
**MAP 5**  
**TRIBUTE IN FEATHERS**  
**AZTEC EMPIRE 1519**

--- Imperial Boundary

● Tribute in Feathers

Tenochtitlan

0 75 150  
miles



These artisans of luxury goods appear to have enjoyed some degree of exclusiveness in Aztec society. Indeed, they were organized in a fashion reminiscent of the craft guilds of Medieval Europe —they were set apart from the rest of Aztec society by virtue of their separate residence in urban centers, control over their membership, internal control over education and ranking, distinct ethnic origins, commitments to particular patron deities and religious ceremonies, and special privileged relations with the state.

The most detailed descriptions of artisans feature the featherworkers, or *amanteca*. These craftsmen were early residents of the Mexica centers of Tenochtitlan and Tlatelolco —in Tlatelolco they occupied an important “barrio” or *calpulli*<sup>18</sup> called Amantlan (hence their name). They also resided in separate residential districts in Tenochtitlan and Texcoco, and probably in other cities as well. Amantlan, at least, had its own temple and *calmecac*, or elite school for young men —the featherworkers were obviously flirting with high status. Fundamentally, featherworking was a household enterprise, and knowledge, skills and standards of workmanship were passed from parent to child, and both boys and girls were trained in the craft. But they would also act collectively, particularly during religious events (Berdan, 1982a: 28). Their guild structure included a system of internal ranking, with position and prestige based on the ability to provide (purchase) human sacrificial offerings and conduct religious ceremonies. All of this was based on wealth. And in wealth, they were collectively comparable to the professional merchants, or *pochteca*, their close associates. The “employment opportunities” for the featherworkers were two-fold. They

...engaged in both public employ and private enterprise. Those in the public domain worked specifically for the ruler; they created his attire, they fashioned magnificent gifts for his guests, and they adorned the god Huitzilopochtli with feathered cloaks. These artisans had access to the state treasury which held goods received by the state through tribute and foreign trade. This included great quantities of precious feathers from distant and exotic provinces. In all likelihood, the royal aviary was also a source of priceless feathers for these artisans. The privately employed featherworkers made shields and other plumed devices as a household operation. They must have

<sup>18</sup> Cities and towns were generally divided into *calpulli*, or separate districts. These were not just residential zones, but also social units: each *calpulli* normally had its own temple, school, patron deity, and even occupational inclination (see Berdan, 1982a).

obtained their raw materials from either the marketplaces, where feathers were always sold, or directly from the long-distant merchants, their close associates. In turn, these artisans sold their creations in the colorful marketplaces (Berdan, 1982a: 28).

Information on the metalsmiths and lapidaries is less detailed. Aztec goldsmiths were classed into two groups according to their mastery of the craft: smiths (who only beat and polished the gold) and finishers (master craftsmen). Sahagún (1950-1982, Book 9: 69) indicates that these two groups were quite separate: "...for their tasks were of two kinds, so that they deliberated separately". It is difficult to surmise if these groups were arranged in stages where the gold hammerers were neophytes and the finishers were the experienced masters; or if they were two rather exclusive groups, trained for quite different tasks. Like the featherworkers, they would offer a human sacrifice to their patron deity, educate their children in the art, and apparently control the ranking of their members. Also like the featherworkers, some metalsmiths were employed at the palace and enjoyed the abundant stores of the state treasure. They were strongly associated with the city of Azcapotzalco, just to the west of Tenochtitlan.

Aztec lapidaries used jadeite, turquoise, amber, opals and other fine stones to fashion lip-plugs, ear plugs, necklaces and bracelets for nobles and gods. They also created intricate mosaics and the ruler's stone-encrusted armaments.<sup>19</sup> While little is known of their internal organization, it is likely that they shared the same basic features of guild organization enjoyed by their fellow artisan groups: exclusive residence, participation in collective religious events in honor of their four patron deities (especially in Xochimilco), education of their children, and internal ranking ultimately based on skill and wealth. They also must have carried some political clout, as evidenced by the conquests made on their behalf (see above).

While these urban guilds present a very closed, even formidable appearance, there must have been considerable interaction and cooperation among their members —so many of the finished products, either documented or extant, would have required the skills of more than one craft. A magnificent headdress attributed to Moctezuma combines gold and featherwork. Among the inventories of treasures sent to Europe shortly after the Spanish conquest were "Two white snail-shells with greenstones tied with gold thread", "A collar of small melons consisting of thirty-two pieces of greenstone, made so that they seem

<sup>19</sup> Good descriptions are in Saville (1920) and Noguera (1971).

to issue from the flower, the flowers and stalks being of gold", "A face of gold with the features of stone mosaic", and "A little duck of gold coming out of a stone" (Saville, 1920: 71, 82). Indeed, the prolific sixteenth-century Franciscan friar, Bernardino de Sahagún, relates that the gold workers did call upon the featherworkers, especially in designing works that combined gold and feathers —his statement suggests that the featherworkers enjoyed a higher rank than the goldsmiths:

The goldworkers join with (and) are instructed by the feather workers who cut all manner of feather work which may come their way (Sahagún, 1950-1982, Book 9: 76).

Overall, the production of precious ornate objects in Aztec society appears to have been closely tied to highly specialized groups. Yet the members of these groups were not the major consumers of the treasures. Through what channels did these materials and objects move to finally rest on the exalted head of a noble or around the sacred neck of an idol?

### *Distribution*

In stratified Aztec society, the nobility were the major market for the products of the luxury artisans. As has been seen, the highest ranking personages were adorned in the most glamorous attire and accoutrements. Many of the raw materials for these products came from distant lands, beyond the Valley of Mexico, through three major avenues, tribute, foreign trade, and market exchange.

### *Tribute*

By 1519, tribute was exacted by the Aztec Triple Alliance powers from at least thirty-eight conquered provinces. It was typically paid on an annual, semi-annual or quarterly basis, and included foodstuffs, building materials, clothing, warriors' costumes, and a wide array of exotic goods. Luxuries were predominately acquired from the most distant, and most recently conquered areas. This was no accident. Materials such as jade, copper, gold and precious feathers were only found naturally at some distance from the Valley of Mexico. These regions were, for the most part, conquered during the latter half of

the empire's 90 year history. Coincident with the empire's ability to control areas of luxury-good production was an increase in the demand of sumptuous goods in the urban setting. Numerically, the elite increased rapidly as the empire matured,<sup>20</sup> and they required rather abundant supplies of exotic adornments for verification of their status —through ostentatious display.

Table I summarizes the tribute in luxuries delivered from provinces subject to Aztec control. Many of these are in the form of raw or semi-worked materials, probably to be enhanced by palace craftsmen. Raw materials were especially in the form of gold dust, feathers, bird skins, and perhaps the bowls or packets of turquoise. Some tribute items may have arrived partially-worked, like the gold disks and gold tablets which were undoubtedly hammered, but not yet embellished. Surprisingly, a considerable quantity of luxury tribute was presented in manufactured form —strings of jadeite or turquoise; amber or crystal labrets (lip plugs) mounted in gold; copper axes and bells; a shield, headband, diadem, beads and bells—all of gold; elegant feather headpieces (*tlapiloni*); and a multitude of feathered warriors' costumes.<sup>21</sup>

What is the geography of this tribute? Metals, gold (and copper), were demanded generally from areas which Cortés and Bernal Díaz del Castillo described as "gold-producing areas" —this includes one which was described as beyond the domain of Aztec rule. Yet it does seem that the gold traffic could penetrate these political-military borders, although Moctezuma's ambassadors dared not. The quality and variety of fashioned gold objects demanded from the province of Tochtepec suggest well-developed metalworking skills and strong artisan organization in that province. Curious, however, is the complete lack of silver as a tribute item. It must have followed other avenues to the urban artisans. Jadeite and turquoise present other difficulties, since their native habitats have not been conclusively established. However, the jadeite does seem to have been given by provinces that re-

<sup>20</sup> Polygyny was a prerogative of the nobility; it was apparently not permitted among commoners. This rule tended to produce a somewhat disproportionate number of noble progeny, requiring a continuous supply of sumptuary goods to maintain them in a style to which they had become accustomed. By way of example, Nezahualpilli, ruler of Texcoco (1472-1515), fathered 144 children; eleven of these were considered legitimate, although the remaining 133 offspring were granted substantial rights and wealth.

<sup>21</sup> While this article concentrates on precious metals, stones and feathers, other items were also in the Aztec luxury category. These included jaguar skins, shells, cacao (an elite beverage as well as a form of money), and a variety of beautifully-embellished garments (see Anawalt, 1981).

TABLE I  
TRIBUTE IN LUXURIES<sup>22</sup>

Tribute Item	Form	Amount	Frequency	Province
<b>METALS</b>				
Gold	dust	20 bowls	annually	Tlapan
	dust	20 bowls	annually	Cohuaxtlahuacan
	dust	20 bowls	annually	Tlachquiauco
	tablets	10	annually	Tlapan
	round disks	40	annually	Yopaltepēc
	round disks	20	annually	Coyolapan
	shield	1	annually	Tochtepec
	headband	1	annually	Tochtepec
	diadem	1	annually	Tochtepec
	beads	1 string	annually	Tochtepec
	beads & bells	1 string	annually	Tochtepec
Copper	axes	100	annually	Tepecuacuilco
	axes	80	semi-annually	Quiauhteopan
	bells	40 *	semi-annually	Quiauhteopan
<b>STONES</b>				
Jadeite	round & oblong stones	5 strings	annually	Tepecuacuilco
	round & oblong stones	2 strings	annually	Cohuaxtlahuacan
	round & oblong stones	1 string	annually	Cuetlaxtlan
	round & oblong stones	4 strings	annually	Tochtepec
	round & oblong stones	2 strings	semi-annually	Xoconochco
	round & oblong stones	2 strings	annually	Tochpan
	round stones	3 strings	annually	Tochtepec
	large beads	3	annually	Tochtepec
Turquoise	stones **	1 small pan	annually	Quiauhteopan

<sup>22</sup> The items, quantities and frequencies are derived from the tribute section of the *Codex Mendoza* (mainly because of provinces included on that tally that are not included in the *Matrícula de Tributos*). While the *Codex Mendoza* cites annual and semi-annual periods of tribute collection for luxury goods, the *Matrícula de Tributos* most frequently claims that such tribute was rendered "every eighty days", or quarterly. If these latter periods of collection are accepted, then a substantially greater tribute results.

\* These are on a string; it is not clear if the tribute demanded is 40 bells or 40 strings of four bells each.

\*\* It is not clear if these have been worked in any way.

TABLE I. TRIBUTE IN LUXURIES (*cont.*)

<i>Tribute Item</i>	<i>Form</i>	<i>Amount</i>	<i>Frequency</i>	<i>Province</i>
Amber	stones **	10 masks 1 packet ***	annually	Yoaltepec
	string of stones	1 (w/19 stones)	annually	Tochpan
	mosaic disks	2	annually	Tochpan
Amber	labrets, mounted in gold	20	annually	Tochtepec
	labrets, mounted in gold	2	semi-annually	Xoconochco
	labrets, mounted in gold	20	annually	Cuetlaxtlan
Crystal	labrets, in blue smalt and gold setting	20	annually	Tochtepec
	labrets, in blue smalt and gold setting	20	annually	Cuetlaxtlan
<b>FEATHERS ****</b>				
Quetzal	feathers	800	annually	Cohuaxtlahuacan
	feathers	400	annually	Tlachquiauco
	feathers	80	annually	Tochtepec
	feathers	800	semi-annually	Xoconochco
	feathers	400	annually	Cuetlaxtlan
Lovely cotinga	feathers	8000	annually	Tochtepec
	feathers	800	semi-annually	Xoconochco
	skins	160	semi-annually	Xoconochco
Mexican trogon	feathers	8000	annually	Tochtepec
	feathers	800	semi-annually	Xoconochco
	feathers (green and yellow)	4 bunches	annually	Tochtepec
Roseate Spoonbill	feathers	800	annually	Tochtepec
	feathers	800	semi-annually	Xoconochco

\*\*\* Clark (1938, vol. 1: 75) also gives this interpretation. However, ten packets, rather than one, may also have been intended.

\*\*\*\* In the *Codex Mendoza* these are always annotated as bunches or handfuls. In the *Matricula de Tributos* no special units are given. I feel it is most likely that these numbers refer to just feathers, not bunches (see Berdan, 1982b).

TABLE I. TRIBUTE IN LUXURIES (*cont.*)

Tribute Item	Form	Amount	Frequency	Province
Adult Yellow-Headed Parrot	feathers	800	semi-annually	Xoconochco
	white down	20 bags	annually	Tochpan
Quetzal and other	tlapiloni (head-piece)	1	annually	Cohuaxtlahuacan
	tlapiloni	1	annually	Cuetlaxtlan
OTHER				
Spondylus shells	unimproved shells	800	semi-annually	Cihuatlan
Jaguar skins	unimproved skins	40	semi-annually	Xoconochco
Cacao	beans	200 loads	annually	Tochtepec
	beans	200 loads	semi-annually	Xoconochco
	beans	20 loads	annually	Quauhtochco
	beans	200 loads	annually	Cuetlaxtlan
	"flor de cacao"	80 loads	semi-annually	Cihuatlan

ceived this material by virtue of trade with points south (see Map 2). Weigand (1978, 1980) suspects that the turquoise found in objects in central Mexico did not come from the south at all, but rather from northern Mexico and the American Southwest through northern Mexico trade-routes. In Aztec times, those routes were, however, effectively blocked by the powerful Tarascan state. Amber was available in the Chiapas area, beyond the Aztec imperial boundaries. It must have been brought to the three nearby provinces (Tochtepec, Cuetlaxtlan and Xoconochco) which presented it as tribute. Fine feathers were provided by provinces where exotic birds were prevalent, or by provinces adjacent to such areas. As with amber and some gold (and perhaps jadeite and turquoise as well), some areas of "quetzal feather production" were not under the political umbrella of the Aztec empire. The voluminous production of quetzal feathers in the Vera Paz region of Guatemala is a case in point. Tribute, therefore, was not the only conduit for goods moving from provinces (and extra-provincial regions) to the imperial capitals.

### Foreign Trade

Ethnohistoric sources tell tales of Aztec merchants traveling on perilous journeys to distant lands. These professional merchants (*pochteca*) served the Aztec state by trading for the emperor (or state) in territories beyond the emperor's political and military control, and by serving as spies for the state. In one specific example (Sahagún, 1950-1982, Book 9: 7-8, 17-19), the Tenochtitlan *pochteca* were entrusted with 1,600 large white cotton cloaks<sup>23</sup> which they divided equally with the *pochteca* of their neighboring city Tlatelolco. All these merchants then traded the cloaks for finely decorated clothing which they carried to the Gulf coast port of trade districts (see Map 6). They returned with precious feathers (or quetzal, cotinga, red spoonbill, blue honeycreeper, yellow parrot, trogonorus, and unspecified green birds), jadeite (some cut), turquoise mosaic shields, many kinds of shells, tortoise-shell cups, and skins of wild animals. In this exchange the *pochteca* seem to be operating as diplomatic ambassadors—but on these same occasions they also energetically traded their own private wares. They carried ornate gold accoutrements (such as necklaces, forehead rosettes and ear plugs) and rock crystal ear plugs for the coastal nobility, and wares such as obsidian ear plugs, copper ear plugs, rabbit fur, and cochineal for the commoners (*ibid.*: 8, 17-18). The Mexican merchants are recorded as returning with cacao (Berdan, 1978: 192), although they probably traded for other valuable items as well.

In their role as spies, they penetrated many unfriendly, actually dangerous, districts, often disguising themselves to avoid detection. To Tzinacantlan (Chiapas), for example, the disguised merchants took their personal inventories of "obsidian blades with leather handles, obsidian points, needles [copper], shells, cochineal, alum, red ochre (and) strands of rabbit fur not yet spun into thread" (Sahagún, 1950-1982, Book 9: 22). They exchanged these for amber; feathers of the quetzal, cotinga, and blue honeycreeper; and supposedly wild animal skins (*ibid.*: 21-22).<sup>24</sup>

Aztec merchants also apparently traveled to the Vera Paz region of Guatemala to purchase great quantities of quetzal feathers, especially

<sup>23</sup> These are called *quachatlí*, and are frequently mentioned as a form of money in the sources.

<sup>24</sup> This area of Chiapas offered a very hospitable and attractive environment for these birds: the quetzal birds "came down when spring set in and here ate the acorns of the oak trees. And the blue cotingas (and) the blue honeycreepers came here to eat the fruit of the black fig tree" (Sahagún, 1950-1982, Book, 9:21).

MAP 6  
PORTS of TRADE in  
MESOAMERICA

-- Imperial Boundaries, 1519

■■■ Port of Trade Districts

0 150 300  
SCALE IN MILES

VALLEY OF MEXICO

TOCHTEPEC

XICALANGO

NITO

XOCONOCHCO

NACO

to adorn their idols (McBryde, 1945: 72). Indeed, unless the Vera Paz had other outlets for its feather production, it needed this long-distance trading activity. Perhaps as many as 10,000 feathers were procured annually from this region alone, and the stately birds ranged from Oaxaca through Guatemala (at least). Yet, according to the extant tribute tallies, only 3280 were demanded annually in tribute by the Aztec powers.<sup>25</sup> There must have been a considerable volume of private trade in this prized commodity. Profit and convenience surely highlighted the close relationships enjoyed between the *pochteca* and the professional featherworkers.

The long-distance merchants, carrying state goods and their own private wares for sale in distant regions, moved considerable quantities of luxuries (in unworked or semi-worked condition) from outlying areas to the Valley of Mexico centers—especially prized feathers of many kinds, fine stones, cacao and the skins of wild animals. Also in terms of luxuries, they seem to have carried manufactured gold and copper adornments *out* of the empire as part of their private enterprises, and fine clothing as the emperor's property.

### *Marketplace Exchange*

In their travels, professional merchants frequented the numerous marketplaces which, probably more ancient than tribute imposition, facilitated the greatest amount of traffic in both luxury and utilitarian goods.

The Tlatelolco marketplace was the largest and most luxurious, and probably the most expensive, in the empire—it served the most urban of areas. Hernán Cortés observed that, in the realm of luxuries, jewels of gold and silver copper, stones, shells and feathers were sold in that marketplace.<sup>26</sup> Except for the gold and silver, his statement does not specify the form (raw, semi-worked or finely-worked) these items took (Cortés, 1977: 257). Bernal Díaz del Castillo, viewing the same marketplace with Cortés, also observed "dealers in gold, silver, and precious stones, feathers, cloaks and embroidered goods" (1963:

<sup>25</sup> This amount would be substantially larger if "bundles" of feathers were given, as implied by the *Codex Mendoza* annotations. I prefer the interpretation that numbers of individual feathers were tabulated, following the *Matrícula de Tributos*. However, these tribute rolls may have been revised frequently (perhaps applying to periods as short as a year), and more feathers may have been demanded in other years (see Berdan, 1928b).

<sup>26</sup> He also includes lead, brass, zinc and bones in the same list.

232). He also adds "chocolate merchants with their chocolate"; tanned and untanned skins of wild animals; axes of bronze (?), copper and tin; and gold dust (*ibid.*). Concerning the latter, Díaz says

We saw many more merchants who, so I was told, brought gold to sell in grains, just as they extract it from the mines. The gold is placed in the thin quills of the large geese of the country, which are so white as to be transparent. They used to reckon their accounts with one another by the length and thickness of these little quills... (*ibid.*: 233-234).

The Anonymous Conqueror contributes the detail that next to the gold sellers were those who sold various kinds of stones mounted in gold, resulting in images of birds and animals (1971: 392). This observant conquistador adds that on another side of the great marketplace were beads and mirrors; on yet another were sold feathers of a multitude of colors for embellishing "clothing that they use in war and celebrations". Farther on skilled workers fashioned utilitarian stones (certainly obsidian) into shapes appropriate for weaponry (*ibid.*: 392-393).

It seems that luxury and utilitarian stones were classed quite separately, since each type of merchandise was sold in its own area of the marketplace. This apparently was also the case with feathers: dealers in precious feathers were grouped closely with fine stone sellers and gold dealers; sellers of more ordinary feathers (such as duck and turkey) were located near sellers of herbs and dyes. This latter feather dealer also processed the feathers for sale they were carefully spun into a fine thread (Sahagún, 1950-1982, Book 10: 61, 92). It is possible that fine stones (jadeite, turquoise, jet, opals and pearls) were also sold separately from necklaces fashioned from obsidian, rock crystal, amethyst, amber, mirror-stone, and gold (*ibid.*: 60, 86-87). Cast gold ornaments —necklaces shaped like shields or shrimp, and bracelets— were quite separate from copper items such as bells, axes, needles, awls and fish hooks (*ibid.*: 61, 87). The accounts seem to support a "hierarchy of trade value" mirrored in the physical arrangement of the urban marketplace.

At the great Tlatelolco marketplace certainly every luxury was available, probably in almost any form —although unpolished stones, fine jadeite and turquoise strung as necklaces, stone mosaics, un-embellished hammered gold, and finished feather garments are not specifically mentioned (see below).<sup>27</sup> On the other hand, silver, absent

<sup>27</sup> This does not necessarily mean that they were not available. Díaz, for one, does not describe the gold and silver he observed.

in the lists of tribute and professional merchant activity, was reported by the awed conquistadores as present in the Tlatelolco marketplace. That grand marketplace also offered a wider range of stones, feathers and copper goods than is found in the tribute tallies.

Provincial marketplaces would have been less varied and opulent, but some carried exotic items. In provincial Tepeacac, for example, gold, silver and other metals; jewels and stones; feather work; fine clothing and animal skins were available in the marketplace (Durán, 1964: 102-105). Tepeacac gave none of these in tribute, but the availability of these valuables followed on the heels of Aztec conquest and was a "condition of peace". Precious goods circulated through other large and small provincial marketplaces with regularity (see Berdan, 1980).

### *Consumption*

The ultimate consumers of valuable and exotic goods were the state, the gods, and the elite of Aztec society. State-owned treasures were accumulated in urban storehouses, and symbolized the accumulated wealth of the empire. Many of these stores, such as resplendent feathered warriors' costumes, were presented to valiant warriors at special ceremonies. Other caches, such as the glittering treasure discovered by Cortés' men in Axayacatl's palace,<sup>28</sup> were a form of dynastic wealth —*partially state property, partially personal property*.

The idols of the numerous Aztec gods were bedecked with gold and gems. Díaz del Castillo (1956: 219) describes the idol of Huitzilopochtli<sup>29</sup> as having

a very broad face and monstrous and terrible eyes, and the whole of his body was covered with precious stones, and gold and pearls, and with seed pearls stuck on with a paste... and the body was girdled by great snakes made of gold and precious stones, and in one hand he held a bow and in the other some arrows... [Huitzilopochtli] had round his neck some Indians' faces and other things like hearts of Indians, the former made of gold and the latter of silver, with many precious blue stones.

In addition, religious offerings were deposited at the temples. The recent Templo Mayor excavations in Mexico City have uncovered

<sup>28</sup> Axayacatl was Moctezuma Xocoyotzin's father; he had died in 1481, but his palace was nonetheless maintained.

<sup>29</sup> Patron god of the Mexica.

eighty offerings containing a total of more than 5,500 objects, though not all would be classed as "luxurious" (Bonifaz Nuño, 1981: 9).

Fine costumes and accoutrements were the exclusive prerogative of the nobility. They wore plain or finely-decorated cotton clothing;<sup>30</sup> they adorned themselves in expensive jewelry: lip plugs, ear plugs, nose plugs, necklaces, and bracelets. While only persons carrying the proper social credentials could openly display these expensive adornments, it does appear that anyone with sufficient means could possess them. Certainly persons who were not nobles visibly sold luxuries in the marketplaces or presented them as tribute. The professional merchants, intermediate in status between nobles and commoners, handled precious objects in their private trading enterprises; they could dress expensively only on specified ceremonial occasions.

#### CONCLUSIONS

In the Aztec economy, three major distributive channels funneled luxuries from source to consumer.<sup>31</sup> The process was complex and sometimes enigmatic.

Precious goods generally moved from outlying areas to the centers of political power. Yet the *pochteca* carried gold ornaments to trade beyond the imperial boundaries.

Concentrations of artisans in urban centers would suggest an emphasis in tribute on raw materials. Yet the emphasis was on manufactured or partially-manufactured luxuries. Gold did arrive in grains, but also as hammered disks, in bars, and fashioned into items such as a headband or shield. With the possible exception of some turquoise, precious stones were delivered polished, perforated and strung; as mosaics and masks; and as lip plugs. Thousands of unimproved feathers arrived from distant provinces. However, great quantities of warriors' costumes —fashioned of feathers— were provided by provinces closer to the centers of power and population density. This distribution may reflect a greater ease of political control over "proper style" in the more proximate provinces —an important consideration where costume style carried specific information about the wearer's social status.

<sup>30</sup> Noblemen also did wear maguey fiber capes, but only if exquisitely decorated (see Anawalt, 1981).

<sup>31</sup> Ornaments of precious metals and stones. Precious wearing apparel and adornments also circulated in a system of "elite reciprocity", a mechanism not treated in this article.

Perhaps most surprising is the relatively small role tribute seems to have played in moving luxuries. Only four kinds of fine stones were given in tribute, but some dozen others were worked by the urban lapidaries. From the inventories of conquest-period treasures, the tribute rolls document only a fraction of gold objects, and silver does not even appear. The quetzal feathers supplied to the empire annually were scarcely sufficient to handle the demands of the nobility, and some important feathers were not given in tribute. Interestingly, long-distance trade and marketplace exchange provided major networks for moving these treasured materials and objects into (and out of) the major urban centers. This is a small surprise, since the luxuries satisfied essentially political, religious and elite needs.

From an economic standpoint, however, this may not be so perplexing. In the amassing of luxuries, there was no necessary one-to-one correspondence between production and tribute. The procurement of exotic materials required little investment in technology and labor organization. Although there is no conclusive evidence, these procurement activities appear to have been individual, rather than collective, activities. As such, the Aztec state was probably not directly involved in the procurement of these materials. A given individual, a provincial commoner, might have had some small opportunity to acquire bits of exotic materials by panning for gold, digging for stones, or defeathering a colorful bird. These small lots could be readily traded to merchants or others in marketplaces for products more immediately consumable by the commoner. Since the commoner could not publically display these treasures, they were of greatest use to him in their exchange value for goods and products he could use. Certainly the tribute system served as a stimulus for the procurement and trade of precious metals, stones and feathers. But, given the documented and proposed styles of production, it seems reasonable that they often would have entered the distribution networks through market-places and trade, perhaps changing hands frequently before reaching an interested and appropriate noble consumer.

#### REFERENCES CITED

- ANAWALT, Patricia  
1981 *Indian Clothing Before Cortés*, Norman, University of Oklahoma Press.
- Anonymous Conqueror  
1971 *Relación de algunas cosas de la Nueva España y de la Gran*

*Ciudad de Temestitan Mexico; escrita por un compañero de Hernán Cortés, en Colección de Documentos para la Historia de México*, J. G. Icazbalceta, ed., vol. I, 368-398, México, Editorial Porrúa.

**BARLOW, Robert H.**

- 1949 "The Extent of the Empire of the Culhua Mexica", *Ibero-Americanana*, 28, Berkeley, University of California Press.

**BERDAN, Frances**

- 1978 "Ports of Trade in Mesoamerica: a reappraisal" in D. Brownman, ed., *Cultural Continuity in Mesoamerica*, World Anthropology Series, The Hague, Mouton Publishers, p. 187-198.
- 1980 Aztec Merchants and Markets: local level economic activity in a non-industrial empire, Mexico, vol. II, nº 3: 37-41, Berlin.
- 1982a *The Aztecs of Central Mexico: an imperial society*, New York, Holt, Rinehart and Winston.
- 1982b "The Imperial Tribute Roll of the Codex Mendoza", Paper presented at the 44th International Congress of Americanists, Manchester, England.

**BEVAN, Bernard**

- 1938 *The Chinantec*, vol. I: *The Chinantec and their Habitat*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia.

**BONIFAZ NUÑO, Rubén**

- 1981 *The Art in the Great Temple: Mexico-Tenochtitlan*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

**BRAND, Donald**

- 1971 "Ethnohistoric Synthesis of Western Mexico", in *Handbook of Middle American Indians*, vol. 11: 632-656.

**BRAY, Warwick**

- 1972 Ancient American Metal-smiths. Proceedings of the Royal Anthropological Institute for 1971: 25-40.
- 1978 "Gold Working in Ancient America", *Gold Bulletin*, vol. 11, nº 4: 136-143.

**BRYANT, Douglas**

- 1983 "A Recently Discovered Amber Source near Totolapa", Chiapas, Mexico, *American Antiquity*, vol. 48 nº 2: 354-357.

**CLARK, James Cooper**

- 1938 *Codex Mendoza*, 3 vols, London, Waterlow & Sons.

***Codex Mendoza***

- Manuscript in the Bodleian Library, Oxford, England.

- COE, Michael  
1968 *America's First Civilization*, New York, American Heritage Publishing Co.
- CORTÉS, Hernán  
1977 Fernando Cortés, *His Five Letters of Relation to the Emperor Charles V, 1519-1526*, Transl. and Ed. by F. A. MacNutt, Glorieta, New Mexico, The Rio Grande Press, Inc.
- DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal  
1956 *The Discovery and Conquest of Mexico*, A. P. Maudslay, transl. New York, Noonday.  
1963 *The Conquest of New Spain*, Baltimore, Penguin.
- DURÁN, Diego  
1964 *The Aztecs: The History of the Indies of New Spain*, Doris Heyden and Fernando Horcasitas, transl. New York, Orion.
- EASBY, Dudley T.  
1961 "Fine Metalwork in Pre-Conquest Mexico", in Lothrop, S. K. et al., eds., *Essays in Pre-Columbian Art and Archaeology*, Cambridge, Harvard University.
- EDWARDS, Ernest P.  
1972 *A Field Guide to the Birds of Mexico*, Sweet Briar, Virginia, E. P. Edwards.
- GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín  
1971 *Colección de Documentos para la Historia de México*, vol. I, México, Editorial Porrúa.
- HELMS, June  
1981 "Precious Metals and Politics: style and ideology in the Intermediate Area and Peru", *Journal of Latin American Lore*, vol. 7, nº 2: 215-238.
- Matrícula de Tributos*  
Manuscript in the Museo Nacional de Antropología e Historia, Mexico City.
- MCBRYDE, Felix Webster  
1945 *Cultural and Historical Geography of Southwest Guatemala*, Smithsonian Institution Institute of Social Anthropology Publication Nº 4.
- MOLINA, Alonso de  
1970 *Vocabulario en Lengua Castellana y Mexicana y Mexicana y Castellana*, México, Editorial Porrúa.

MOTOLINÍA, Toribio (de Benavente)

- 1950 *History of the Indians of New Spain*, in Documents and Narratives Concerning the Discovery and Conquest of Latin America, E. A. Foster, transl. and ed., new series, nº 4, Berkeley, The Cortés Society.

NAVARRETE, Carlos

- 1978 "The Prehispanic System of Communications between Chiapas and Tabasco", in *Mesoamerican Communication Routes and Cultural Contacts*, T. A. Lee, Jr. and Carlos Navarrete, eds., p. 75-106, Papers of the New World Archaeological Foundation nº 40, Provo, New World Archaeological Foundation.

NOGUERA, Eduardo

- 1971 "Minor Arts in the Central Valleys", in *Handbook of Middle American Indians*, vol. 10: 258-269.

*Papeles de Nueva España (PNE)*

- 1905-1906 Francisco del Paso y Troncoso, ed. Madrid, Sucesores de Rivadeneyra.

PENDERGAST, David M.

- 1962 "Metal Artifacts in Prehispanic Mesoamerica", *American Antiquity*, vol. 27, nº 4: 520-545.

*Poesía Náhuatl I*

- 1964 Romances de los Señores de la Nueva España, Manuscrito de Juan Bautista de Pomar, Texcoco, 1582, ed. & transl. by Angel Ma. Garibay K., México, Universidad Nacional Autónoma de México.

SAHAGÚN, Bernardino de

- 1950-1982 *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain*, Arthur J. O. Anderson and Charles Dibble, transl. Salt Lake City and Santa Fe, University of Utah and School of American Research.

SAVILLE, Marshall H.

- 1920 "The Goldsmith's Art in Ancient Mexico", *Indian Notes and Monographs*, New York, Museum of the American Indian, Heye Foundation.

TAPIA, Andrés de

- 1971 "Relación hecha por el Sr. Andrés de Tapia, sobre la conquista de México", en *Colección de Documentos para la Historia de México*, J. Icazbalceta, ed. vol. II: 554-594, México, Editorial Porrúa.

WEIGAND, Phil C.

- 1978 "The Prehistory of the State of Zacatecas: An Interpretation. Parts I and II", *Anthropology*, vol 2, nº 1: 67-87; vol. 2, nº 2: 103-117.
- 1980 "Mining and Mineral Trade in Prehispanic Zacatecas", in *Minería Zacatecas*, Cuauhtémoc Esparza Sánchez, ed. Universidad Autónoma de Zacatecas.



## DOCUMENTOS DE TEZCOCO. CONSIDERACIONES SOBRE TRES MANUSCRITOS EN MEXICANO DEL RAMO “TIERRAS”

PILAR MÁYNEZ

Una de las formas más frecuentes de aproximarse al México colonial es mediante los relatos de los cronistas; a través de la descripción de hechos, lugares y personas, el estudioso o el simple lector participa de manera amena y vívida de los episodios más relevantes de un determinado momento histórico. No obstante, estas obras monumentales, documentadas ampliamente y escritas muchas veces con un estilo pulido y esmerado, no suelen incorporar los sucesos que acontecen al hombre común y que resultan tan importantes (como la narración de una gesta o la descripción de un héroe) para el conocimiento global de una época. Estos testimonios, que al igual que las crónicas son una importantísima fuente primaria, se conservan en los archivos nacionales y estatales de México. En ellos podemos encontrar juicios civiles y criminales, censos, testamentos, actas de cabildo, etcétera. De ahí, que sea fácil enterarnos, por ejemplo, del proceso ordenado por el obispo de Oaxaca, fray Bernardo de Alburquerque contra el vicario de Ometepetl y Yoalapa, Lázaro de Grijalva, por vejaciones y simonía, o bien del juicio entablado entre Juan Gregorio y José Muñoz por un terreno en Apantenco.<sup>1</sup>

En esta ocasión, se presenta un estudio de los documentos en mexicano de un caso del ramo “Tierras”, extraído de la galería 4 del Archivo General de la Nación.

Se eligió para este trabajo un expediente de dicho grupo, ya que se consideró interesante analizar el modelo que siguen muchos de los expedientes que conforman el conjunto más amplio de esta sección.

El expediente 1 del volumen 2338 que se expone aquí contiene los “Hechos de pedimento de Simona de los Santos sobre el despojo de un pedazo de tierra”,<sup>2</sup> ubicado detrás de la iglesia de San Miguel Tocuila en la jurisdicción de Tezcoco.

<sup>1</sup> Ramo Inquisición, vol. 1569, exp. 36, fols. 117-174 y Ramo Tierras, vol. 1596, exp. 7, fol. 7.

<sup>2</sup> Este es el título que aparece en la primera foja del expediente.

En el juicio la demandante solicita, apoyada en los testamentos de su madre y de su tío abuelo,<sup>3</sup> le sea devuelto el terreno que, por título de heredad, le corresponde. Por su parte, el fiscal del pueblo, Pascual Antonio, asegura que la propiedad pertenece en parte al común y en parte a la iglesia de San Miguel.<sup>4</sup>

El caso, que transcurre entre los años 1737 y 1758, se resuelve a favor de la primera como se especifica en el folio 36 recto.

El expediente, en general, se encuentra en buen estado aunque algunas fojas presentan roturas de polilla y pequeñas faltantes; está conformado por 32 folios que miden 31 × 21 cms. y por 3 folios de 15 × 21 cms.; una de estas fojas de media cuartilla es el mapa que presenta Simona de los Santos en el juicio, a fin de precisar la ubicación del terreno que le fue extraído y lleva por título "Mapa de las tierras nombradas Milnepantla cituadas detras de la Iglesia de el Pueblo de San Miguel Tocuila, pertenecientes a Simona de los Santos".

El expediente contiene tres documentos en náhuatl de diversa naturaleza y de distintos espacios cronológicos (siglos XVI, XVII y XVIII) y son las pruebas que presentan las partes contendientes en el juicio.

El primero de ellos aparece en las fojas 2 recto y 2 vuelto. El manuscrito se encuentra, en general, en buen estado, aunque presenta pequeñas roturas en el margen derecho; es, al igual que los otros documentos que se estudian aquí, de papel de algodón hecho a mano y mide 21 × 31 cms.; la letra es clara pero se advierten algunas tachaduras en el folio 2 vuelto y exceso de entintado en algunos espacios de ambas fojas. Fue escrito por Juan Nicolás en 1691.

Le sigue su trasunto castellano en el folio 3 recto; también se encuentra en buen estado y el papel es de la misma clase que el manuscrito náhuatl, mide lo mismo que aquél y presenta una letra más nítida, aunque con algunas tachaduras. No se especifica el nombre del traductor.

Este documento es un testimonio formulado por Antonio de la Cruz en el que se establece que su hermana, Diega María, deja a

<sup>3</sup> El testamento de Micaela María, madre de Simona, dice: "... declaro que soy Casada y Velada segun Orden de Nra S<sup>ta</sup>, M<sup>o</sup>, Ig<sup>a</sup>. con juan de buendia español, y que dho matrimonio tuvimos y procreamos quatro hijos que son maria pascuala Juan Pedro Simona de los sanctos juan Ramon. Ittem declaro que en dho Pueblo (de San Miguel Tocuila) tengo un pedazo de tierra detras de la yglecia se linda con las tierras de juan chacon ynmediato de ella con las tierras de Diego chacon... estas son propias que erede de mis *Padres y antecesores*. fols. 1 recto y vuelto". El testamento de su tío abuelo, Antonio de la Cruz, es uno de los documentos que se reproducen en este trabajo.

<sup>4</sup> Esta información está tomada del folio 6 recto del expediente.

su hija, Micaela María (madre de Simona de los Santos) un pedazo de tierra ubicado detrás de la iglesia de San Miguel.

El texto inicia con una serie de invocaciones religiosas propias de esta clase de documentos:

Jesus M<sup>a</sup> y Joseph

Mamo sen quica ic teneuhtzinco yn itocatzin Dios tetatzin = yhuan yn Dios ytlacopiltzin yhuantzin Dios Espiritu Santo yn san setzin huel nelli teotl Dios nicnonel toquitta. Ca yehuatzin onechmochihuili onechmoyocolilia catzinco yn itilaco yes.

Aunque estos enunciados varían de un notario a otro, como se ha podido constatar en otros testamentos, generalmente aparecen como frases introductorias a los designios del testador.<sup>5</sup>

Después de estas formas convencionales y de la identificación del otorgante aparece la declaración de su última voluntad en dos cláusulas: en la primera, se establece quiénes serán los testamentarios<sup>6</sup> y, en la segunda, se declara el bien que se otorga con todas sus especificaciones y a quiénes va destinado.

El escrito concluye también con una serie de fórmulas fraseológicas y léxicas propias de los textos jurídicos y administrativos.<sup>7</sup>

Auh ca san yxquich y nican nictenehua yn sa huel tlatzacan notlatol = yn huelneltias yn nican nictenehua ytech y nomemoria testam<sup>to</sup> yxpan-tzinco noalbaseas yhuantzin testigos axcan...

A lo largo del documento se introducen algunos préstamos lingüísticos que aluden a cargos públicos y a funciones legales (alcalde, testigos, albaceas); e incluso, en ocasiones, éstos aparecen acompañados de algunos prefijos nahuas (noalbaceas).

Asimismo se encuentran términos híbridos, expresados mediante la incorporación del reverencial a nombres y pronombres del castellano (Mariatzin, animatzin, yotzin).

<sup>5</sup> S. L. Cline y Miguel León-Portilla advierten que: "The format follows closely the Spanish model for testaments, with standard Nahuatl invocations being essentially direct translations from Spanish formulas. Usually the invocation calls upon the Holy Trinity or Jesus and the Virgin Mary", *The Testaments of Culhuacan*, Series editor James Lockhart, UCLA Latin American Center Publications, University of California, Los Angeles, 1984, p. 6.

<sup>6</sup> Los testamentarios son "las personas encargadas por el testador de cumplir su última voluntad", Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, Madrid, Espasa Calpe, 1984, t. 11, p. 1304.

<sup>7</sup> Resulta interesante revisar sobre este aspecto la parte relativa a "El lenguaje de los textos jurídicos y administrativos", en el libro de Abad Nebot, *et al.*, *Curso de lengua española*, Madrid, Ed. Alhambra, 1979, p. 269-290.

El documento está escrito en primera persona del singular, de ahí que predominen los prefijos sujeto y objeto *ni* y *nech*:

nicchihua, niquitoa; onechmochihuili, onechmoyocolilia,  
así como la forma pronominal *no*:

noyolia, nocihuahuatzin, noermanantzin.

Por lo que se refiere a la ortografía del texto se observa una falta de uniformidad en el empleo de las mayúsculas:

Diego chacon, Ju de buendia, Miguel arcangel.

La separación de las palabras, en algunos casos, es caprichosa:  
yntlaonechmopolhui, caquimocahuililitiuh.

Predomina la *y* como inicial de palabra:

yxquich, yntla, ynic, ytech, yhuan.

La *ç* se emplea en lugar de la *z* antes de las vocales *a* y *o*:  
ticonçahuilisq, tlaço.

Prevalece la forma *li* en los sufijos de algunos sustantivos:  
yoli, tonali.

En ocasiones, aparece el signo  $\cap$  sobre alguna vocal sustituyendo a la consonante *n*:

ynî.

La *s* se usa por *c* como inicial de palabra:  
sen, sihuahuatzin.

Se emplea la *tt* en antropónimos procedentes del castellano:  
Anttonio.

También se observa la alternancia de algunas formas:  
yuqui, iuhqui; Diega M<sup>a</sup>, Diega Mariatzin.

Asimismo aparecen una serie de abreviaturas:  
Di, D<sup>n</sup>, Jup, fran<sup>eo</sup>, aq3.

Se encuentran, sobre todo al inicio del texto, algunas erratas gráficas como quica por quiça, tlaco por tlaço.

El segundo documento en náhuatl fue dado a conocer por James Lockhart —como me lo hizo saber Miguel León-Portilla después de haber leído este trabajo— en el volumen VIII de la revista *Tlalocan*. En ese artículo titulado “Y la Ana lloró” el destacado historiador presenta la paleografía y traducción del manuscrito, así como un acercamiento preliminar al texto, que difiere del que se ofrece a continuación.

Este documento aparece en las fojas 8 recto, 8 vuelto y 9 recto del expediente. Se observan en él dos pequeñas faltantes en medio de las hojas que no permiten seguir la lectura con facilidad. El folio 8 vuelto, además, presenta roturas de polilla en la parte inferior. Las hojas 8 recto y 9 recto tienen, a lo largo del margen izquierdo, cinta adhesiva; mide 21 × 31 cms., la letra es menuda y sin tachaduras o enmiendas; fue escrito por Juan Bautista en 1583.

Le sigue su trasunto castellano en los folios 10 recto, 10 vuelto y 11 recto; se encuentra en mejor estado que el documento en mexicano; mide lo mismo que aquél y la letra es más nítida; fue traducido por Joseph Ruiz Moreno en 1757.

El manuscrito es un instrumento<sup>8</sup> presentado por Pascual Antonio como prueba de que las tierras que demanda Simona de los Santos son del “común”; en él Ana solicita una repartición de tierras en el pueblo de San Miguel Tocuila, Tezoco.

El texto inicia con la petición de Ana a su hermano, Juan Miguel, para que le permita instalarse en su casa junto con su familia, mientras se resuelve su caso, ya que según se advierte en el folio 20 recto, “Ana vivía en las tierras anegadas y por estarlo se fue a lo interior de el Pueblo a pedir vivienda en casa de su hermano...”

Juan Miguel accede a esta petición y convoca a los *tecuhtin* quienes deciden otorgarle a su hermana un pequeño terreno en el citado pueblo; ahora bien, el documento no especifica ni el lugar ni el tamaño del mismo, sólo indica que los *tecuhtin* dijeron a Ana: “cuix nica cuix noço nepa ca pa ticmonequilti ma xicmitalhui nima no quito çihuatl ma nica...”

Esta imprecisión en los límites de la propiedad que le es otorgada a Ana dificulta, siglos después, la determinación exacta del terreno que se litiga; de ahí que, Simona de los Santos advierta, refiriéndose al documento que presenta el fiscal:

<sup>8</sup> En Derecho instrumento es una “escritura, papel o documento con que se justifica o prueba algún caso”, Real Academia Española, *op. cit.*, t. 11, p. 775.

El que el papelon presentado de contrario contiene otras tierras distintas y distantes de las que yo demando esta patente, porque es de suponer que el pueblo de Tocuila esta situado cerca de la Laguna, y las tierras que se aniegan en el tiempo de llubias son las inmediatas a ellas y de estas habla el dho papel, y son las mismas que poseen los naturales oy, que por la dha razon las siembran de trigo; como lo manifiesta la asercion de Anna en dho papel que entra diciendo a su hermano que le de lisencia para estar alli; y que le den para hacer una casita, y por esto daria su tierra, *anegada a S<sup>n</sup> Miguel.* (Folio 20 recto.)

El documento concluye con el agradecimiento de los favorecidos y con la especificación de la fecha en que se llevó a cabo la repartición, el escribano que elaboró el manuscrito y los testigos que presentaron el acto.

El texto, escrito en estilo directo, reproduce el diálogo entre los personajes;<sup>9</sup> mediante el verbo de comunicación *ihtoa* en sus varias formas, se repiten las palabras de los involucrados.

Asimismo se observa una recurrencia del adverbio de tiempo *niman* que establece una continuidad y agilidad en el relato:

“...*nima* no quito yn ananzin ma ximocalaquica *nima* nicocalacola-cohuac onitlaliloc *nima* no quimitalhui yn ananzin...”

Según Pelayo H. Fernández “la reiteración de las palabras es síntoma de interés, emoción o énfasis, atrae la atención y hace más intenso el significado”.<sup>10</sup>

Por lo que se refiere a la ortografía del texto, se observa una irregularidad en el empleo de mayúsculas tanto en nombres de personas como de lugares:

Jua migelzin, francízco, Sa migel cohoaca.

La separación de las palabras resulta, en algunos casos, caprichosa:

On qui mi tal hui, mo palzinco, a mech mopialzin.

Predomina la y en el inicio y en medio de las palabras:

yn, yc niteyxtin.

<sup>9</sup> Graciela Reyes, *Polifonía textual, la citación en el relato literario*, Madrid, Ed. Gredos, 1984, p. 78 [Estudios y Ensayos, 340].

<sup>10</sup> Pelayo H. Fernández, *Estilística, estilo, figuras estilísticas, tropos*, Madrid, Ed. José Porrúa Turanzas, 1973, p. 40.

La *ç* se usa en lugar de la *z* antes de las vocales *a*, *e* y *o*:

*ça*, *noço*, *tlaço*, *ce*.

Ocasionalmente la *h* antecede a la *o*:

*hotinechmonelili*, *honitlacuilo*

Asimismo, aunque no regularmente, se indica el saltillo en la negación *ahmo*.

Se emplea la *q* en lugar de la *c* en medio de las palabras:  
*chiquase*, *oniquac*.

Aparece *s* por *c* en el inicio y en medio del vocablo:

*se*, *chiquase*.

El reverencial, muy usado en este escrito, se indica con la forma *zin* en vez de *tzin*.

En el texto también se observa un cambio en algunos sonidos propios del español como *g* por *k*, y, *l* por *r*:

*mo-carochazin*, *bartezalzin*.

Thelma Sullivan advierte que “los escribanos indígenas solían transformar los sonidos propios del castellano, pero inexistentes en náhuatl, en el sonido equivalente más próximo en su propia lengua. Esto ocurría sobre todo con los sonidos *d* y *t*, *b* y *p*, *g* y *k*, *f* y *p*, *r* y *l*, *o* y *u*”.<sup>11</sup>

Asimismo, y al igual que los documentos que le anteceden y siguen, aparecen algunas abreviaturas:

*Jua*, *Sa*, *Ato*.

Este escrito presenta también términos híbridos, es decir, la incorporación de un morfema náhuatl, generalmente un reverencial, a un vocablo castellano:

*carochažin*.

En este texto se encuentran varias erratas tanto en la designación de algunas personas gramaticales como en el empleo de determinados grafemas; así, las terceras personas del singular y del plural se ex-

<sup>11</sup> Thelma Sullivan, *Documentos tlaxcaltecas del siglo xvi*, Introducción, paleografía, traducción y notas, México, UNAM, 1987, p. 27.

presan en este manuscrito mediante el prefijo sujeto *ni*: *niazin*, *nico-calac*, respectivamente, y algunos prefijos de posesión referentes a la primera persona del plural se manifiestan con las partículas *no* y *mo*: *notatzin* y *motatzin* por "nuestro padre".

Asimismo, aparecen algunos grafemas equivocados como *xocona* por *xicána*, *macoque* por *macaque*, *ce* por *ce*, *ne* ma o *ninma* por *niman*, *tecauhzin* por *teicautzin* y *ticmēlehuilia* por *ticmolehuilia*, entre otros.

El tercer documento en mexicano aparece en la foja 14 recto del expediente. El manuscrito presenta un color amarillento con manchas y roturas de polilla en las partes superior e inferior. Mide 15 × 21 cms., la letra es clara y sin tachaduras; fue escrito por Juan Salvador en el año 1722.

Le sigue su trasunto castellano en el folio 15 recto que se conserva en mejor estado; tiene el mismo tamaño que el texto náhuatl y una letra más nítida; la traducción fue realizada por Joseph Ruiz Moreno en 1757.

Este documento, presentado por Pascual Antonio como prueba de que las tierras que demanda Simona de los Santos fueron del común, es un acta en la que Alejo de Buendía pide prestado al pueblo de San Miguel Tocuila el terreno en cuestión. El documento es censurado por la contraparte que arguye, en el folio 20 recto, que "está desnudo de fee, que ni aun firmado esta de persona alguna, y su asercion es falsa porque es notorio que Alejo de Buendía mi tio sembro dho pedaso de tierra por arrendamiento que le hizo mi Padre".

El escrito inicia haciendo referencia al lugar y al modo en que se lleva a cabo la solicitud: "*Yn icampan Altepetyl Sa Miguel thucuilla ynин itlasotlalzin yn padre Sa miguel... xpantzinco ofisiales, Alcalde...*" \*

Le sigue la enumeración de los testigos que asisten al acto expresada mediante la conjunción *yhuan*.

Este documento, al igual que el primero que se presenta aquí, incorpora una serie de préstamos del castellano que aluden a los cargos públicos de las personas que intervienen en la comparecencia (oficiales, alcalde, regidor, fiscal). Según Thelma Sullivan esto se debe a la fuerte injerencia que tuvieron los conquistadores en el ámbito institucional,<sup>12</sup> de ahí que muchos de los términos legales y judiciales que aparecen en estos textos procedan del español.

\* El subrayado es mío.

<sup>12</sup> *Idem*, p. 34.

El manuscrito concluye con la anuencia de las autoridades y del pueblo de San Miguel al solicitante.

Resulta importante destacar el carácter supraindividual de estos textos; al igual que el testamento que se presenta, éste rehuye el estilo personal en favor de una serie de expresiones preestablecidas, que circunscriben el lugar y el modo en que se lleva a cabo el acto.

"Estas fórmulas y convenciones adoptadas respaldan el prestigio y la autoridad de que se reviste el ejercicio de la ley y el funcionamiento administrativo. Confieren al ejercicio de los órganos públicos, a las disposiciones legales y a la práctica jurídica un carácter ritual y solemne."<sup>13</sup>

Por lo que se refiere a la ortografía del texto, se observa una falta de uniformidad en el empleo de las mayúsculas:

Sa Miguel thucuilla, Alejo de vuhuendia.

Predomina la *y* como inicial de palabra:

yn, ynic, yhuan.

Ocasionalmente aparece el signo ~ sobre algunas vocales sustituido a la consonante *n*:

Juã.

En nombres propios nahuas y castellanos aparece *Th* en vez de *T*:

Thucuilla, Thomas.

También, y al igual que los documentos anteriores, se encuentra una serie de abreviaturas:

fraco, fraca, Sa.

Asimismo, aparecen algunas erratas en la designación de las personas gramaticales; así la primera persona del plural se expresa mediante el prefijo de posesión *i*: itlasotlalzin.

Ahora bien, los tres documentos nahuas presentan el fenómeno de interferencia lingüística manifestado en la injerencia de formas léxicas y gramaticales procedentes del español; así, por ejemplo, en el primer documento, perteneciente al siglo XVII, se encuentra insertado, en una peculiar forma híbrida, el pronombre personal castellano *yo*: *yotzin* y

<sup>13</sup> Abad Nebot, *op. cit.*, p. 275.

varios sustantivos comunes y propios; *testamento, espíritu, anima, Dios, Antonio, Diego María*, etcétera. Lo mismo ocurre en el segundo manuscrito del siglo xvi que introduce topónimos y antropónimos y el sustantivo *garrocha* que se presenta también en forma sincrética: *carochazin*. Asimismo, el tercer documento del siglo xviii, incorpora una buena cantidad de antropónimos y de sustantivos castellanos que aluden a diversos cargos administrativos.

Lo anterior confirma una vez más la temprana interacción lingüística entre conquistadores y conquistados.

A continuación se presenta la paleografía de los documentos en mexicano así como de sus correspondientes trasuntos castellanos, que son, como se puede observar, traducciones literales. En la transcripción se respetó, casi por completo, la forma y el contenido de los escritos originales; esto es, la ortografía, la puntuación, las abreviaturas, las incongruencias sintácticas y los errores del escribano o, en su caso, del traductor;<sup>14</sup> sólo se unificó la, en ocasiones, caprichosa separación de las palabras para facilitar la lectura. Así mismo se marca con ... las roturas y los faltantes que se observan en los manuscritos.

Al final de cada uno de los documentos nahuas y de sus respectivos trasuntos se presenta la traducción que realicé de cada uno de ellos al español, acompañada de algunas anotaciones.

<sup>14</sup> Aunque Welleck y Warren advierten que "parece que la reacción a favor del texto diplomático llega demasiado lejos cuando el editor reproduce todas las abreviaturas y errores del amanuense y los caprichos de la puntuación original", yo preferí trasladar lo más fielmente posible la forma y el contenido del texto, y señalar tanto en el comentario introductorio como en la traducción al castellano las erratas gráficas y gramaticales que se observan en el documento, a fin de que el lector pudiera aproximarse a la versión original. Welleck y Warren, *Teoría literaria*, versión española de José Ma. Gimeno, Madrid, Gredos, 1966, p. 73 [Tratados y Monografías, 2].

## PRIMER DOCUMENTO EN MEXICANO

Jesus M<sup>a</sup> y Joseph.

Mamo sen quica y ic teneuhtzinco yn itocatzin Dios tetatzin = Yhuan yn Dios ytlacopiltzin yhuantzin Dios Espiritu Santo yn san setzin huel nelli teotl Dios nicnonel toquitta. Ca yehuatzin onechmochihuili onechmoyocolilia catzinco yn itlaco yes yotzin nicchihua y nomemoria testam<sup>to</sup> nehuatl notoca anttonio de la Cruz nocihuahuatzin Juana Anttonia nican nichane ypan y tlaço Altepetyl notlaçotatzin San Miguel tocuilan = Onechmotitlanili y tetlaçotlalistzin y notlatocatzin Di auh y noyolia y nanima aq<sup>3</sup> moeztica huel mopaquilitica = Ca sa ixquich nicchixtica y nitetlaçotlalistzin y noteotzin notlatocatzin Di yn iquin quitlal Cahuis yn animätzin y nitllallonocoquic Ca y sen mactzinco nocontlalia yc yolia yn anima yn itlatocatzin Di Ca ysla chihuahualtzin ysla ma quixtitzin ma quimopaca... auh yntla onechmopolhuitzino yn Dios ca ye titlantzincu nitocatos y notlaçotatzin San Miguel arcangel. =

Ynic sentlamantli niquitoa yntla onechmopolhui y Di cahuel nicpiamoltitiuh y nosihuahuatzin Juana anttonia yhuantzin y noalbasea D<sup>a</sup> Diego chacon alcalde yhuantzin D<sup>a</sup> diego Migel Regidor ynic napan notlatoltisq<sup>3</sup> ynic palehuilos y nanima yxpantzinco Di. Ynic ontlamantli niquitoa yn 'tlalli oncan mani yn teopan caltitlan tlalli tlalmelahuia ypan huei otlitlantica Mexico otli yn oquimocahuilitia yn totatzin fran<sup>eo</sup> Ximenes ticonçahuilisq y noermanatzin Diega M<sup>a</sup> auh cahuel yuqui motlanahuatilia Dios yn tle nelli tictenehuasq in iuhqui y tencopatzinco yn onicnonehuili noermanatzin Diega Mariatzin ca quimocahuililitiu yntelpochtzin y noermanatzin = yn itlalnemactzin oncan yc mopallehuisq = Yñ namic Ju de buendia ysihuauh Micaela Maria ca mo aquin quiquilis cahuel yyolo ca copatzinco y noermanatzin Diega Maria quimocahuililia yn imontzin quixtiani S<sup>r</sup> Ju de buendia yc mopalehuisq y nehuantin yn isihuauh.

Auh ca san yxquich y nican nictenehua yn sa huel tlatzacan notlatol = yn huelneltias yn nican nictenehua ytech y nomemoria testam<sup>to</sup> yxpantzinco y noalbaseas yhuantzin testigos axcan ypan tonali lunes tlapoa meztli agosto 20 yhua xihuitl 1691.

albasea Don Diego chacon alcalde  
testigo D<sup>a</sup> diego migel Regidor

escrivano D<sup>a</sup>, Ju nicolas  
Nican ypan altepetl  
san miguel tocuilan

## TRASUNTO DEL PRIMER DOCUMENTO

Jesus Maria Joseph.

Que sea bendito el nombre de Dios Padre, Dios hijo, D<sup>s</sup>, espiritu Sancto, un solo D<sup>s</sup>, verdadero en quien creo, que me hizo, me crio p<sup>r</sup> su presiosa sangre = Ago mi memoria testam<sup>t</sup>o, Yo llamado Antt<sup>o</sup>, de la Cruz, mi muger Juana anttonia q soy de aca en el Pu, de mi querido Padre San Miguel tocuya = que me Ynbio su querida estimacion, Dios Ns<sup>r</sup>, mi espiritu... ma que no esta en alguna forma sino en sanidad q, no es mas que estoy esperando su querida estimacion mi Dios quando se aparte, mi alma de mi Cuerpo que en sus manos, pongo mi espiritu y mi alma Dios N<sup>a</sup>, que es su criatura la Redimio, que lo Reciba, y estando muerto que a sus pies estare enterrado mi querido San Miguel Arcangel.

Primeram<sup>t</sup>e, Digo, q llevandome D<sup>s</sup>, que le dejo encargado mi muger Juana Antt<sup>a</sup>, y el albasea D<sup>n</sup>, Diego Chacon alcalde y D<sup>n</sup> Diego miguel Rejidor lo an de hacer por mi en que sea ayudado mi alma antte, Dios.

En la Segunda Digo la Tierra que esta detras de la Iglesia la tierra derecho ba llega hasta el camino grande que ba para Mex<sup>co</sup>, que dejo N, P, fran<sup>co</sup> Ximenes que a de ser p<sup>a</sup>. los dos mi hermana Diega M<sup>a</sup>, y que hazi manda Dios lo q es berdad lo diremos como salio por su boca dha mi herm<sup>a</sup>, Diega M<sup>a</sup>, que le deja la tierra, que nos dejo N, P, fran<sup>co</sup>, Ximenes, que le endona su hija mi hermana la tierra suya para que de ella se ayuden su marido Ju, de buendia su Muger Michaela M<sup>a</sup>, que nadie se lo quite que con todo su corazon mi herm<sup>a</sup>, Diega M<sup>a</sup>, le deja su Yerno Espanol señor Ju, de buendia q se ayuden de ella los dos su muger = que nomas aqui Digo mi Ultima palabra sea de executar lo que aqui en mi memoria Testam<sup>t</sup>o, antte mi Albacea y testigos = aora dia lunes quenta el mes de ag<sup>t</sup>o, 20, de 1691, años Albacea D<sup>n</sup>, Diego Chacon Alcalde, Testigo, D<sup>n</sup>, Diego Miguel Rejidor, SS<sup>no</sup>, Don Juan Nicolas en este Pu, S<sup>a</sup> miguel tocuya.

Conquerda con su original y esta sacado.

## TRADUCCIÓN DEL PRIMER DOCUMENTO

Bendito sea el nombre de Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo, un solo Dios verdadero, en quien creo, que me hizo, me dio vida, por su preciosa sangre.

Yo hago mi testamento. Me llamo Antonio de la Cruz, y mi mujer, Juana Antonia. Soy vecino del pueblo de San Miguel Tocuila y aquí digo lo siguiente:

Cuando Dios, con su infinita bondad, decida enviar por mí, mi alma estará contenta. Ahora sólo espero que Él decida apartar mi alma de mi cuerpo. En sus manos pongo mi alma porque soy su hijo, al que redimió, para que la reciba y, cuando Él decida que muera quiero ser enterrado a los pies de mi querido padre San Miguel Arcángel.

En primer lugar digo que, cuando Dios me recoja, le dejo encargado a mi mujer, Juana Antonia, a mi albacea, el Alcalde, don Diego Chacón y al Regidor, don Diego Miguel, lo que han de hacer para salvar mi alma.

En segundo lugar digo que la tierra que está detrás de la iglesia, que entraña con el camino que va hacia México, la dejó nuestro padre Francisco Jiménez para que fuera de mi hermana Diega María y mía, porque así lo dispuso Dios.\*

Ahora bien, aquí declaramos \*\* también que mi hermana Diega María dijo realmente que dejaba la tierra que nos heredó nuestro padre Francisco Jiménez a su hija, Micaela María, para que de ella se ayudara; que se la dejaba, de todo corazón, a ella y a su yerno,\*\*\* Juan de Buendía, para que ambos tuvieran una ayuda.

Dejo aquí, en mi testamento, mi última palabra; aquí delante de mis albaceas y testigos, hoy lunes 20 de agosto de 1691.

## SEGUNDO DOCUMENTO EN MEXICANO

Onquimalhui yn anazin quimolhuili yn iazin Jua migelin notla-  
çoazin ma quezquiuitl mopalzinco toyeca<sup>ca</sup> ca quilhuizintli camo miactin  
niquipian nopolhua ca ca yehuatl y noxiuhato ca can içelto ca can  
iteyxtin y motetzin y xihuatzin, niman oquimalhui yteatzin ma yuhqui  
mochihua... tecauhzinne ma xiqualmo quanilica y tlen aqui... ma-  
hualeco y tlen amo tlatnquiz niman otlanaquili y çihuatl quito hoti-  
nechmonelili notlaçozin nic tlaçocamatí y motetlaçotlalizin y manel  
nicnomacehuia y mixitl tlapatl auh ca niquitohua ca niman ayc nitla-  
mahuizpoloz yn ipa quihuatl yahuali ca nitlamahuiztiliz Auh nica meztica

\* Resulta conveniente destacar que en el manuscrito náhuatl no se explicita que esta propiedad pertenecía también a Antonio de la Cruz, sin embargo, cuando este último alude a la herencia que dejó su padre, lo hace con la forma gramatical “*otechmocahuililitia*”, que incluye a ambos hermanos. Por otra parte, en el trasunto se advierte claramente que la tierra era “pa’ los dos”.

\*\* Cuando dice “yn tle nelli tictenehuasq”, probablemente se refiere a su mujer, Juana Antonia, que aparece nombrada al inicio del testamento, y a él.

\*\*\* En el trasunto se destaca que el yerno de Diega María, Juan de Buendía, era español; sin embargo, el documento mexicano no incluye esa precisión.

y no namiczin y xihuazin ytla quemania ytla yc tlamahuizpoloz ca tel ocan amezticate ca ahmo maczinco nicahua yn oquic aquimopialia yn ibarazin y Rein ninman oquimitalhui y Jua migelzin quimolhuili y nitencazin yn anazin notecauhzinne Cuix niquixpehualtz yn otezin ytla quali yc mehuititaz ca huelipa hotobre yc ce pohuali tlapohua meztl y iquac y nica no mezticatca ca huel ce meztl yn oquimochihuile niman oquimitalhui yn anazin macamo huel cenza miac netequipacholi timizto-maquilica ma noço tepizin tictehuica y tlaçotlalzin y totlaçotazin y santo sa migel cahoaca ticqueyazque çe tetl calzintli ytla ontemoc yn azintli ytla ohuac ca titemotazque niman oquimitalhui yteixtzin mac niquinolhui y Jua francizcozin niman yc Juan migelzin y pelaxtitla nima yehuazin y fräçco bartesalzin nima yehuazin Ato migelzin teopaquihuac amo ximotequipachozinno notecauhzinne moqueme camo quimonequiltizque ma nima niquihuananili ma çe tlaxcalzintli xicmomanili tihuazin amo mizmotequiamo mizmotequipachilhuz caoaca y tlachiczentli comi tiquihua nima nicomohuicac quimanilito nima no quimolhuili y nitecazin ca ye hualhui-lohuac tecazin ne xihualmonochili nima no quimitalhuique y nahuiti tlaca ma Dioz amechmopialzin no quenohua mogemilhuitiltique ca ye ontihualaque nima no quito yn ananzin ma ximocalaqua nima nicocalac colacohuac onitlaliloc nima no quimitalhui yn anazin quimolhuili y niazin ma xiquimaquili y tlaxcalzintli ma quimomaçahuizin noca nima no tlana-quiliquey huehuetque ma tictomacelhuica yn amo totlaçotlalizin Cuix... netequipacholzin çihuapilli nima no quito yn ananzin ca axca aqui mo-caqui... netequipachol auh y no tlaqualoc nima nicocalac yn anazin quitlauhtia quimilhui çä mo tle nicon amechnonochilicay catqui y titoc no ytohua ma noço tepizin tictotlani ca y tlazin y totlaçotazin sato sa Miguel caoaca ticnequi tictlalizque çe tetl xacalzintli ca tel Ca mo miac nicipia noço ne auh ca çä niquixcahuia y noxihuato nochito Cuix tihuel-tizque nima no quimitalhui y Jua francizcozin ma tel momaca tlen amiquitalhui ma ticmaca ca xihualmohuica Jua migelzin xocomanili y mocarochazin ca no tica caya noxti yc mota ma chihuaz ma tihuia çihuapile ma quita ticaní ticmelehuilia nima no mohuicaque cani monequiltia cuix nica cuix noço nepa ca pa ticmonequilti ma xicmatalhui nima no quito çihuatl ma nica nima no quitoque y teteuhti ma tel nima no quimitalhui y Jua fräçcozin aqui quihua... ma chihuaz nima no quitoque y tete-cuhti aqui nel amo yc yehuatl y tlaocole y Juaze quita ma chihuaz nima no macamo amechmotequipachilhuz y tezintli ma ochito tihuezin y nico-pehuaz... micto niman oquito yn anazin mac tihuia ca oc tepizin azintli aquimomaçehuizin nozque niman oquitoque y tlatoque tlen oticnequi ca ye otictomacéhuique Auh yn anazin mochoquili yhua yn inamic mocho-quili yn iquac macoque y tlalli niman oquimitalhui yn anazin ca ye polihuiz ca velazin yhua popozintli nicnomaquilitaz y notlaçotatzin y Santo Sa Migel ypanpa ca y tlalpazinco y ninocaltia niman oquimitalhui y Jua migelzin ca oticmonelili y motlaçotazin ma mochipa yuhqui yezcamo tenehuatecoc yn iquac yn otlatlatoli mochiti y maculti teteuhti =

axcan ipa ce ilhuitl viernez tlapohua meztlí octobre yhuan ipa xihuica yei 1583 anoz nehuatl honitlacuilo nixpa no mochiuh.

Jua bauhtizta

amaxocotila nica motecpana y tlatoque

Do Jua Migel Regidor

Do bartesal francizco

Do Jua francizco

Do Anto, Migel

Do jua migel

teopaquihuac

pelaxtitla

### TRASUNTO DEL SEGUNDO DOCUMENTO

Yo Jph Ruiz Moreno ynterprete del Jusgado heclesiastico por mandato del Sr Jues hecli<sup>co</sup> tradusi, del ydioma Mexicano al castellano el ynstrumento de una rrepartision, de tierra pedida por Juan Miguel y por su ermana Ana yndios del pueblo, de S<sup>a</sup> Miguel tocuita de la Jurisdision desta Ciudad de tescuco y dha rrepartision, fue en dho pueblo cullo tener es el siguiente.

Lo que dijo Ana a su ermano Mayor Juan Mig<sup>l</sup> fue desirle; querido ermano, con tu lisensia quieres que estemos aquí algunos días, que tambien que no tengo muchos yjos que solo a mi juan ques solo y su cuñado y le respondio el ermano, sea horabuena, ermania ben luego, y muda, lo que tienen, que suba todo lo que es buestro, y luego rrespondio Ana te lo agradesco querido ermano, estimo mucho tu favor lla que rresibo este bien que algunos dias estaremos y tanbien te digo que desde luego nunca te e de desobedeser, me alegro, y lo agradesco, y tanbien esta aqui mi marido Juan, que si algun tiempo, quisiere, maltratarme que tanbien que ay estan ustedes que en sus Manos lo dejó mientras que tienen la Bara del Rey, luego dijo Juan Miguel lo que es de nuestra madre lo dejó y lo e de rrepartir y e de empensar, y si prosedieren bien se podra aser y lo digo oy que se cuentan veinte, del mes de obtubre, que en esto quedaron, y luego dijo Ana que no sera para pesadumbre el que les de una poquita de tierra de Nuestro padre S<sup>a</sup> Miguel que ay saldremos y aremos nuestra casita si baja el agua y se seca y dijo su ermano se lo dire A Juan Fr<sup>eo</sup> y A Juan Miguel de pelaxtitlan y tanbien A fr<sup>co</sup> Baltasar y tanbien Atto Miguel de teopan quihuac para que no tengan pesadumbre mis mayores, no en algun tiempo la quieran quitar Aora los yre a traer se les ara una tortilla no les dado que ay quien lo aga que es fuersa lla que lo emos de rresevir de los mayores de los que binieron que fueron llamados y dijeron los quatro Dios les guarde y les de buenos días lla benimos y rrespondio Ana que entraran, y luego que entraron se sentaron y le dijeron A ana que les diga lo que quiere lla que llegaron les dijo, que comerian primero una tortilla rrespondieron los biejos que le agra-

desian mucho el favor le dijeron que si tenia algun cuidado les rrespondio Ana que despues se los diria que yrian a ber el cuidado que era despues que comieron entro Ana y les dijo que no era cosa de cuidado para lo que los abian llamado que ay esta lo que tenemos que aunque es poquito pidan la tierra del S<sup>ta</sup> S<sup>a</sup> S<sup>n</sup> Miguel que ay esta y que se rreparta que yo con un jacalito me basta que tanbien que no tengo muchos yjos que se les rreparta a los otros yjos del pueblo luego dijo Juan Fr<sup>co</sup> que se les de que disen ustedes bamos dandoselas, ben aca Juan Miguel coje tu garrocha que se les mida a todos bamos S<sup>a</sup>, a ber lo que te agrada luego fueron y le dijeron donde quieres a de ser aqui ho alli quieres dislo y rrespondio la muger balla aqui luego dijeron los señores, que sea ay y luego dijo Juan fr<sup>co</sup>, quien la a de medir rrespondieron los señores quien lo sepa aser y dijeron los señores Juan la a de medir y le dijeron ben Juan coje la garrocha en tu mano y mide y dales a seis garrochas y la midieron luego y dijeron solo esto solo les damos para sus casitas luego dijo Ana que agradescan mucho el fabor y dijeron los señores que luego comiensen y que no tengan cuidado o pesadumbres que lla lo rresibieron pero enpiesen sus simientos luego dijo Ana bamos que ay otra poquita de agua que rresiban y dijeron los señores que mas quieren que lo que an rresevido pero Ana lloro y su marido lloro quando entregaron la tierra y dijeron que nunca an de faltar Velas y saumerio lo an de yr dando a nuestro padre S<sup>a</sup> S<sup>n</sup> Miguel a quien se le a de agradeser siempre A nuestro padre señor S<sup>a</sup> Miguel porque en su tierra se abesindaron luego dijo Juan Miguel se lo agradesemos mucho A nuestro padre siempre y se abrasaron quando se acabo de rrepartir y de ablar que fue el dia Viernes treynta del mes de obtubre del año de 1583.

Yo lo escrivi delante de todos.

Juan Bauptista escribano

en Amaxocotilan se juntaros los señores

D<sup>n</sup> Juan Miguel Rexidor

D<sup>n</sup> Baltasar fr<sup>co</sup>

D<sup>n</sup> Juan fr<sup>co</sup>

D<sup>n</sup> Miguel pelaxtitlan

D<sup>n</sup> Atto Miguel teopan quiahuac.

Conquerda con su original y esta sacado y tradusido fiel y legalmente a mi leal saber y entender sin fraude engaño ni encubierta contra ninguna de las partes asi lo juro por D<sup>s</sup> N<sup>tro</sup> S<sup>r</sup> y la señal de la S<sup>ta</sup> Cruz tescuco y Agosto 6 de 1757 y lo firma

Jph Ruiz Moreno

## TRADUCCIÓN DEL SEGUNDO DOCUMENTO

Ana fue a decirle a su hermano mayor, Juan Miguel, lo siguiente: Querido hermano, pido tu permiso para quedarme en tu casa algunos días; sólo unos pocos días. No tengo muchos hijos, sólo a mi Juanito. Somos tres, con tu cuñado Juan.

Y él le respondió: Ven, hermana menor, traigan sus cosas.

Y luego la mujer le contestó: Querido hermano, te agradezco tu ayuda, te doy las gracias por este favor, y también te digo que siempre te he de respetar y también lo ha de hacer mi esposo Juan, que está aquí. Y si algún día llegara a maltratarme, ahí están ustedes, lo dejo en sus manos, mientras tienen la vara del Rey.

Y luego contestó Juan Miguel: Hoy, 20 de octubre hace ya un mes que están aquí.

Después dijo Ana: Verás que no te pesará mucho el que nos den un pedazo de la querida tierra de nuestro padre San Miguel. Allí haremos nuestra casita en donde baja el agua y se seca. Y su hermano le advirtió que se lo diría a Juan Francisco y a Juan Miguel de Pelaxtitla y a Francisco Baltasar y también a Antonio Miguel de Teopanquihuac, para que no se molestaran y que algún día se las quisieran quitar.

Ahora, dijo Juan Miguel, los iré a traer y se les hará una tortilla para presentarles nuestra solicitud, no sea que se molesten.

Y después Juan Miguel fue a llamar a los cuatro "señores" quienes se presentaron ante los solicitantes diciendo: Dios los salude y los guarde, ya vinimos. Y luego dijo Ana que entraran y una vez dentro, se sentaron y le dijeron que les expusiera el asunto y ella les dijo que primero les daría una tortilla. Los viejos se lo agradecieron y le preguntaron si tenía algún problema y Ana respondió que no se preocuparan que después de comer se los diría.

Más tarde Ana entró y les comentó que sólo quería pedirles que se pusieran de acuerdo para que les dieran un pedacito de tierra en el pueblo de San Miguel. La queremos, dijo ella, para construir un jacialito, pues no tengo muchos hijos, el único que tengo es mi Juanito.

Luego propuso Juan Francisco que se les diera y les preguntó a los demás qué opinaban y todos estuvieron de acuerdo y le dijeron a Juan Miguel: Lleva tu garrocha para que midas lo que se les ha de dar. Vamos todos a ver lo que te agrada, mujer. Quitemos las hierbas.\*

Luego llegaron y dijeron: ¿dónde quieres aquí o allá? Y la mujer dijo aquí y los "señores" estuvieron de acuerdo. Después Juan Francisco preguntó que quién habría de medir el terreno y ellos respondieron que

\* A pesar de que la versión castellana realizada por Joseph Ruiz Moreno es totalmente literal, no aparece traducida la forma grammatical *ticmolehuilia* "quitemos las hierbas".

Juan, a quien se dirigieron diciéndole lo siguiente: Ven, Juan, coge tu garrocha en tus manos y mide seis garrochas, pór los cuatro lados.

Luego los "señores" dijeron: solamente les damos esta tierra. Y luego dijo Ana: sé los agradecemos. Y después los señores dijeron que comenzaran a construir, que ya podían hacerlo sin pendiente. Y Ana les comentó: Vamos, queremos otro poquito de agua. Y los señores dijeron: confórmense con lo que les queremos dar.

Y Ana lloró y su marido también cuando les dieron la tierra y ella dijo: Yo he de llevar a mi querido padre San Miguel velas y sahumero; nunca le han de faltar estas cosas, porque gracias a él podremos construir en su tierra.

Después dijo Juan Miguel: se lo agradecemos mucho a nuestro padre. Y todos se abrazaron y así quedaron de acuerdo en la repartición, los cinco "señores",\* el viernes 30 de octubre del año de 1583.

Yo lo escribí delante de todos.

Juan Bautista escribano.

Se juntaron en Amaxotitla los señores:

Don Miguel, Regidor.

Don Baltasar Francisco.

Don Juan Francisco.

Don Juan Miguel Pelaxtitla.

Don Antonio Miguel Teopaquihuac.

### TERCER DOCUMENTO EN MEXICANO

Yn icampan Altepeli Sa Miguel thucuilla ynin itlasotlalzin yn padre Sa miguel inic quimotlanehuiz yn señor Alejo de vuhuendia ynic Mochi tlacatl yn ixpantzinco ofisiales, Alcalde Don Thumas Ramos yhuan Regidor mayor Antt°nio de la Cruz yhuan Santa yg'lesia Mayrodomo Do Juan de la Cruz yhua mochi tlacatl cofrandias yn ixpantzinco fiscal Do fraco Miguel Auh yn axca ynic huel melauh cayotica tictetlaneuhitia ca tixpan tomatia ynic oquimo... Mactililehuaz y padre Sa Miguel ynic catzintli ytoca catca Juā Miguel yn inamic catca ytoca Merchora fraca Axcanipa xihuitl.

Año de 1721

Axca nehuatl

Oticselique ome pesos

onitlacuillo Juā Salvador

... xihuitl

Nicnotlatequipanil y padre

Año de 1722

San Miguel

\* A la presentación inicial de los cuatro "señores" que acordarían otorgar el terreno, Juan Francisco, Juan Miguel Pelaxtitla, Francisco Baltasar y Antonio Miguel, se suma aquí el Regidor, Juan Miguel. Ahora bien, en el trasunto no aparece el señalamiento de que en ese momento son cinco y no cuatro, los "señores" que intervienen en dicha asignación.

### TRASUNTO DEL TERCER DOCUMENTO

Aqui en el pueblo de S<sup>n</sup> Miguel tocuita por la tierra de Ntro padre S<sup>n</sup> Miguel que la pide prestada S<sup>r</sup> alejo de buendia delante de toda la jente y de los ofisiales el Alcalde D<sup>n</sup> ttomas Ramos y el Rexidor mayor Atto de la Cruz y de la S<sup>t<sub>a</sub></sup> yglesia el mayordomo Juan de la cruz y toda la jente de la cofradia y delante del fiscal fr<sup>o</sup>o Miguel y aora que es berdad que buenamente la prestamos que se la dejó a Nuestro padre S<sup>n</sup> Miguel el defunto que se llamaba Juan Miguel que era sulla y de Melchora fr<sup>ca</sup> aora en el año de 1721 rrsevimos dos pesos = aora yo lo escrivi Juan salvador que le sirvo a nuestro padre S<sup>n</sup> Miguel en este año de 1721.

Conquerda fielmente con su original en mexicano y para que conste del mandato del S<sup>r</sup> juez hecle<sup>co</sup>, pongo esta Razon tescuco y septiembre 17 a 1757.

Jph Ruiz Moreno  
ynterprete

### TRADUCCIÓN DEL TERCER DOCUMENTO

Aquí en el pueblo de San Miguel Tocuila, el señor Alejo de Buendía pide prestada la tierra de nuestro querido padre San Miguel, delante de toda la gente y de los oficiales, del Alcalde, don Tomás Ramos, y del Regidor Mayor, Antonio de la Cruz, y de la Santa Iglesia; del Mayordomo, don Juan de la Cruz, y de toda la gente de las cofradías, y delante del Fiscal, don Francisco Miguel. En este año de 1721 y en presencia de todos los ya mencionados, hacemos constar que le prestamos la tierra que dejó a nuestro padre San Miguel, el difunto llamado Juan Miguel y su esposa Melchora Francisca. En este año de 1721, recibimos dos pesos.

Yo, Juan Salvador, que sirvo a nuestro padre San Miguel lo escribí en este año de 1722.



## EL DISCÍPULO DE SILO

### UN ASPECTO DE LA LITERATURA NÁHUATL DE LOS JESUITAS DEL SIGLO XVIII \*

DANIÈLE DEHOUVE

Es poco conocida la literatura de evangelización posterior al siglo XVI. ¿Qué contaba el clero a los indios? ¿Cuál era el contenido de los sermones? Hasta hoy, pocos estudios han tratado de contestar estas preguntas. Es con esta intención que he emprendido el análisis de la literatura jesuita en lengua náhuatl de los siglos XVII y XVIII. Casi inmediatamente se ha destacado la importancia de un procedimiento de convencimiento conocido bajo el nombre latino de *exemplum*.\*

El *exemplum* se puede definir como un relato edificante narrado a fin de convencer al auditorio. La sorpresa proviene del hecho de que tal procedimiento es conocido como anterior a la evangelización del Nuevo Mundo; fue en los siglos XII y XIII que las órdenes mendicantes empezaron a introducir en sus sermones narraciones breves presentadas como ejemplares. Sin embargo, lejos de caer en desuso, los *exempla* formaron parte del discurso edificante católico hasta fines del siglo XIX cuando menos, e inclusive sobreviven en la actualidad en la retórica de ciertos grupos protestantes.

En México, los jesuitas son conocidos por haber puesto un cuidado especial en redactar una literatura edificante en lengua náhuatl. Lo que es menos sabido es que su orden fue en los mismos años gran propagador de *exempla*. Desde principios del siglo XVII, los jesuitas europeos empezaron a redactar compilaciones de dichos relatos en latín y en lengua vulgar. Desde entonces, asociaron su nombre a la literatura de *exempla*, como en épocas anteriores lo habían hecho los cistercienses y los dominicos.

El padre Garibay fue el primero en llamar la atención sobre la labor de los jesuitas en México y en publicar un *exemplum*: "El

\* Mi agradecimiento al padre Vital Alonso por su estímulo en los principios de la investigación, y a mis colegas Michel Launey, Aurore Monod Becquelin, Alain Breton y Perla Petrich.

ladrón y la serpiente”,<sup>1</sup> sacado de una obra publicada por Ignacio Paredes en 1759. Pero el tema es aun de mayor importancia de lo que se puede pensar al leer a este autor: varios manuscritos jesuitas anteriores a él, ubicados en la Biblioteca Nacional de México o en otros lugares como la Bancroft Library, ofrecen un sinnúmero de *exempla* copiosamente traducidos en náhuatl. La materia es de gran interés, ya que numerosos son los problemas que plantea. En primer lugar, es legítimo preguntarse si el contenido de las narraciones ha evolucionado al presentarse a un público indígena. Segundo, hay que analizar la lengua de traducción y, en especial, localizar en ella las influencias del náhuatl clásico o eclesiástico anterior. Por fin, la pregunta tal vez más importante atañe al posible efecto de tales textos en los propios pueblos indígenas, sea en su literatura oral que contiene, como es sabido, numerosos relatos de carácter ejemplar, sea en el uso de palabras náhuatl.

Sin querer contestar aquí estas preguntas que requieren un estudio más extenso que estoy llevando a cabo, se presentará en este artículo cierto *exemplum* llamado “el Discípulo de Silo” cuyas versiones (en latín, español y náhuatl) se compararán. El lector interesado podrá leer dos análisis sobre otros *exempla*, ya publicados o por publicarse.<sup>2</sup>

El *Discípulo de Silo* es un relato de origen medieval cuyo tema es el siguiente: el discípulo de cierto maestro se muere, y, después de muerto, se aparece a su maestro, envuelto de fuego. Se presenta en anexo un texto latino con su traducción, texto 1, representativo de las versiones medievales: el *exemplum* de Jacques de Vitry, ubicado en los “Sermones Vulgares” redactados entre 1228 y 1240. El texto 2, típico de las versiones españolas del siglo xvii es del jesuita Cristóbal de Vega; se encuentra en una compilación llamada “Casos raros de la confesión” dada a la prensa en 1653. El texto 3 en náhuatl se ubica en las páginas 103 a 106 del Ms. 1461 de la Biblioteca Nacional de México, manuscrito anónimo cuya redacción se acabó en 1731 según consta en la advertencia.

La comparación entre los tres textos se llevará a cabo enfocando primero la evolución del relato entre los siglos xiii y xviii, y luego las características propias de la traducción en náhuatl.

<sup>1</sup> El *exemplum* está sacado del *Promptuario Manual Mexicano* del P. Ignacio Paredes (1759), ver: Ángel María Garibay, *Llave del Náhuatl*, México, Porrúa, 1961, p. 189-190 y 323.

<sup>2</sup> (1) “Rudingerus l’ivrogne, un exemplum médiéval au Mexique”, in *Hommage à Nicole Percheron*, J. P. Berthe, A. Breton, S. Lecoin, eds. (2) “La chasse infernale du Seigneur de Nevers, évolution d’un récit édifiant en nahuatl (xvie-xviiie siècle)”, *Amerindia*.

## LA EVOLUCIÓN DEL RELATO ENTRE LOS SIGLOS XII Y XVIII

*Las versiones medievales*

El suceso relatado en el exemplum se produjo en París, durante el siglo XII. De todos los predicadores medievales, Robert de Sorbon, quien vivió de 1201 a 1274, le atribuyó la mayor antigüedad; según dice, los protagonistas de la narración vivieron *tempore B. Bernardi, quo praedicabat Parisius* (en tiempos de San Bernardo, cuando predicaba en París), es decir hacia 1136.<sup>3</sup> Por su parte, Jacques de Voragine que relata el ejemplo en su famosa "leyenda dorada", reza que lo oyó contar por el predicador Pierre le Chantre, quien estudió en la ciudad hacia 1173 y predicó en ella hasta su muerte en 1197.<sup>4</sup> La tercera mención de una fecha se ubica en el texto 1 (en anexo) en el que Jacques de Vitry plantea que conoció personalmente al maestro, cuando fue estudiante en París, lo que ocurrió en 1190.

El exemplum se encuentra en la mayoría de los sermonarios del siglo XIII: los de Robert de Sorbon, Jacques de Voragine y Jacques de Vitry (ya citados), Odo de Cheriton, Etienne de Bourbon, El *Libro de los Enxemplos*, y otros más.<sup>5</sup>

En todo caso, las versiones medievales siguen un esquema común: un maestro de París, inglés de nacimiento según un autor, llamado Serlon, Silon o Sella, visita a uno de sus discípulos enfermos (o a otro maestro llamado Ricardus) y le pide que, después de su muerte, le avise en qué "estado" (es decir en qué lugar del más allá) se encuentra. Algun tiempo después, el maestro Sella, al pasear de día cerca de la iglesia St. Germain, se encuentra al difunto cubierto con una capa de pergamino llena de escrituras. A la pregunta del maestro, el alma contesta que esas escrituras representan los sofismas que acostumbraba hacer en su vida, y que le llevaron a padecer los dolores del Purgatorio; la capa le pesa más que si llevara en el cuello la

<sup>3</sup> Robert de Sorbon, *Mss. latinos de la BN de Paris nº 15791* (fol. 120 vº), transcrita in "B. Hauréau: Mémoire sur les récits d'apparition dans les sermons du moyen âge, Mémoires de l'Académie, 1875, p. 239-245.

<sup>4</sup> Jacques de Voragine, *La légende dorée*, Paris, Garnier Flammarion, 1967, t. II, p. 326.

<sup>5</sup>(1) Odo de Cheriton, *Mss. latinos de la BN de Paris nº 2593* (fol. 119), transcrita in B. Hauréau, *op. cit.*, y Odonis de Ceritona Fabulae, L. Hervieux, ed., *Les Fabulistes latins*, Paris, 1896, vol. IV. (2) Etienne de Bourbon, *Mss. latinos de la BN de Paris nº 15970* (fol. 140), y A. Lecoy de la Marche, *Anecdotes historiques, légendes et apologues tirés du recueil inédit d'E. de Bourbon, Dominicain du XIIIe siècle*, Paris, 1877. (3) El Libro de los Enxemplos, *Biblioteca de autores españoles* (Don Pascual de Gayangos), Madrid, Rivadeneyra, 1860, p. 535 (CCCLXVI).

torre de la iglesia St. Germain, y le quema todo el cuerpo. Para que el maestro se dé cuenta de los dolores del Purgatorio, le pide que extienda la mano; entonces el muerto deja caer una gota de sudor que quema y atraviesa la mano del maestro, causándole un dolor tremendo. El maestro, al reconocer la vanidad de la filosofía, ingresa en un convento de cirtercienses, rezando dos versos:

*Linquo coax ranis, cra corvis vanaque vanis,  
Ad logicam pergo quae mortis non timet ergo.*

Es decir: dejo el coax a las ranas, el cra a los cuervos y la vanidad a los vanidosos, persisto en la lógica que no teme el "ergo" de la muerte.

El *exemplum* medieval presenta dos aspectos esenciales que lo vuelven doblemente ejemplar: por una parte desarrolla la superioridad de la vida monástica y, por otra, comprueba la existencia del Purgatorio; tales problemas se encontraban en el corazón de las discusiones intelectuales de la época, como se expondrá a continuación.

### *Acerca de la fundación de la Sorbona*

En el siglo XII, se abren las primeras escuelas urbanas (que aún no se llaman universidades) con *scolares* y *magistri*. El más conocido de aquéllos, Pierre Abélard (1079-1142), deja el convento y abre en París una escuela en la que enseña teología, sacando de su labor *pecunia* (un salario) y *laus* (gloria), lo que suscita críticas por parte del medio monacal.<sup>6</sup> En 1136, San Bernardo se opone a las escuelas urbanas y lucha para que el monasterio sea la única Schola Christi. Logra que Abélard sea condenado por el Concilio de Sens en 1140. Sin embargo, las escuelas urbanas siguen desarrollándose y, en 1253, Robert de Sorbon funda el Colegio de la Sorbona; las controversias no paran por lo tanto, y el siglo XIII termina con una disputa célebre a inicios del maestro Siger de Brabant, condenado por herejía en 1276.

Queda pues clara la función del *exemplum* estudiado: el maestro Sella es uno de los tantos *magistri* que salieron del medio monacal para enseñar filosofía en escuelas. El relato termina con su arrepentimiento: al igual que Abélard, el maestro se reintegra al convento. Narración tan cercana a la vida y las preocupaciones de los clérigos parisienes, el *exemplum* tiene su origen en un relato conocido en la

<sup>6</sup> Sobre estas cuestiones, ver: Jacques Le Goff, "Quelle conscience l'Université médiévale a-t-elle eue d'elle même?", in *Pour un autre Moyen Age*, Paris, Gallimard, 1977, p. 181-197.

segunda mitad del siglo XII. El hecho de que Robert de Sorbon le atribuya mayor antigüedad se explica por la memoria, vigente entre sus contemporáneos, que la primera disputa a propósito de las escuelas se verificó en tiempos de San Bernardo, es decir a principios de siglo.

### *Acerca de la invención del Purgatorio*

La época en que se llevó a cabo este debate también fue en la que se inició la creencia en el Purgatorio, “tercer lugar” del más allá. Es sabido<sup>7</sup> que la sociedad europea de mediados del siglo XII, que antes no conocía más que dos lugares: el infierno y la gloria, “inventó” el Purgatorio. Tal transformación teológica se verificó en el momento de las grandes mutaciones de la sociedad occidental: desaparición de la esclavitud, desarrollo del dominio señorial y del feudalismo. En este ámbito social, la invención del Purgatorio representó una transformación profunda de las estructuras mentales tales como la concepción del tiempo y el espacio, el individuo, etcétera.

No es nuestro propósito detallar las consecuencias del desarrollo de tal creencia, sino poner de relieve que para reforzarla, varios *exempla* empezaron a relatar visiones de almas dolientes del Purgatorio; el esquema más corriente fue el siguiente: una persona pedía a un pariente suyo (aquí excepcionalmente un discípulo) que volviera después de muerto a decir en qué “estado” se encontraba. Cada visión de un alma del Purgatorio era presentada como una prueba más de la existencia del tercer lugar. El *exemplum* del discípulo de Silo tiende, por su parte, a comprobar el dolor insoportable padecido por las almas, en este caso por medio de la capa de pergamino que pesa y quema.

Tal *exemplum*, que debió su suceso a la relación estrecha que tenía con los debates importantes del medio urbano intelectual del tiempo, no pudo pasar a los siglos siguientes sin experimentar varios cambios que vamos a presentar.

### *Las versiones modernas*

A fines de la Edad Media, en la época llamada Moderna por los historiadores, el Discípulo de Silo sigue siendo famoso. En el siglo XIV, la compilación de Juan Gobi llamada *Scala Coeli* lo menciona.<sup>8</sup> Más

<sup>7</sup> Jacques Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981, p. 14-27.

<sup>8</sup> Juan Gobi, *Scala Coeli*, 1322-1330.

tarde, lo encontramos de nuevo en el *Speculum Exemplorum*, compilación anónima de 1481; por esa vía, el *exemplum* llega al siglo xvii: el jesuita Juan Major lo publica en latín en 1603.<sup>9</sup>

De ahí en adelante, los jesuitas del siglo xvii lo traducen al español: el texto 2 (en anexo) es del padre Cristóbal de Vega en una obra dada a luz en 1653. Se hubiera podido también presentar el mismo relato según Alonso de Andrade.<sup>10</sup> En ambas versiones, que están basadas en otra más temprana, no hay ninguna diferencia, excepto el pasaje sobre las lágrimas de cocodrilo que sólo se encuentra en Vega.

El texto 3 en náhuatl, fue escrito hacia 1731, y es significativo el esfuerzo por dar a conocer los *exempla* en un número mayor de lenguas.

Aparte de la filiación clerical que hemos trazado, cabe precisar que el Discípulo de Silo formaba parte de los conocimientos básicos de cualquier hombre culto de la época, como lo demuestra la anécdota siguiente: en 1627, Jean Prideaux abandonó un puesto en la Universidad de Oxford para volverse obispo de Winchester. En el discurso solemne que pronunció en tal ocasión, rezó los dos versos del maestro Silo, declarando que era superfluo traducirlos, por ser tan conocidos.<sup>11</sup>

Además, se inventaron más ejemplos según el mismo modelo. Tal fenómeno ha sido notado en otro contexto por J. C. Schmitt a propósito de un relato<sup>12</sup> sacado de una leyenda oriental antigua. En efecto, a pesar de su antigüedad atestada, se señalaron los lugares donde el mismo evento se verificó varias veces en el transcurso del tiempo. Parece pues que los hombres "reviven" el mismo evento que forma parte de su imaginación. Es lo que sucede en el caso del Discípulo de Silo. En sus *Anales* de 1590, un polaco cuenta la historia de un monje<sup>13</sup> quien vio el alma de un hermano difunto envuelto en las llamas del Purgatorio. El padre extendió la mano, recibió una gota de sudor y se murió un año después.<sup>14</sup>

<sup>9</sup> Juan Major, *Magnum Speculum Exemplorum*, 1603, Conversio xxvii, lib. 10 (8), in *Die commemorationis animarum*, según B. Hauréau, *op. cit.*

<sup>10</sup> Alonso de Andrade, *Itinerario Historial que debe guardar el hombre para caminar al cielo*, Madrid, en la Imprenta Real, 1648, p. 323.

<sup>11</sup> B. Hauréau, *op. cit.*, p. 245.

<sup>12</sup> J. C. Schmitt, *Le Saint Lévrier, Guinefort, guérisseur d'enfants depuis le xme siècle*, Paris, 1979.

<sup>13</sup> Abrahamus Bzovins (Abraham Browksi), *Annalium ecclesiasticorum*, 1590, nº 26. Es la historia del P. Stanislas Kolcockae.

<sup>14</sup> Ver la compilación del jesuita V. J. Hautin, *Patrocinium Defunctorum*, Leoddi, Officina Typographica Po Mathiae Hovii, 1664, L. 1 (6), nº 309, p. 97.

Así el *exemplum* prosiguió una vida propia: inventado a mediados del siglo XII, tomado en ejemplo por generaciones de fieles de todos los países, “revivido” por un eclesiástico polaco, se presenta como prueba de la permanencia de ciertas estructuras mentales occidentales. Sin embargo, la enseñanza sacada del relato no siempre ha sido la misma. En especial, los jesuitas españoles han iniciado en el siglo XVII una versión distinta.

### *Confesión e infierno*

El texto 2 (español del siglo XVII) presenta un relato bastante distinto de los de la Edad Media, y que puede resumirse así: el maestro Silo asiste a la agonía de un discípulo suyo, otorgándole la confesión y la comunión. Sin embargo, después de su muerte, le ve entrar cubierto con una capa de fuego. El difunto relata que está condenado por haberse confesado sin arrepentimiento, y para que el maestro experimente los dolores del infierno, le echa una gota de sudor en la mano. El maestro recita los dos versos tradicionales y se hace monje.

Es claro que en este siglo se había olvidado por completo los problemas nacidos de la fundación de las primeras escuelas seglares de escolástica. Por lo tanto la capa en la que está envuelto el discípulo ya no es de pergamino cubierto de sofismas, sino sencillamente de fuego. La labor del maestro no es tanto la enseñanza de la filosofía como el cuidado del alma de su discípulo al que administra los sacramentos en su agonía. Por otra parte, ya no es necesario demostrar la existencia del Purgatorio. Numerosas ya son las cofradías de Las Ánimas que se encargan de otorgar a sus difuntos “sufragios” que los libren y los manden a la gloria.

En cambio, los jesuitas españoles apoyan su enseñanza en dos aspectos básicos: la confesión y el infierno. En efecto, en el siglo XVI, la confesión (asociada a la comunión) se ha vuelto el medio más importante de dirección de conciencias en Europa y de evangelización en el Nuevo Mundo. A principios de la cristiandad, la confesión fue una penitencia pública. Poco a poco, tomó la forma de una conversación entre un penitente y su confesor, llevada a cabo una vez al año, junto con la obligación de comulgar en Pascuas,<sup>15</sup> mientras que los

De ahí, encontramos el *exemplum* en las obras del jesuita Carlo Gregorio Rosignoli, cuyos libros salen entre 1686 y 1722, y están traducidos en todos los idiomas hasta fines del siglo XIX.

<sup>15</sup> Cuarto Concilio de Letrán en 1215. Sobre el tema de la confesión, ver: (1) *Historia de la Iglesia en España*, dirigido por Ricardo García Viloslada, Ma-

confesionarios se volvían cada vez más elaborados; en el Concilio de Trento, el sacramento de la penitencia fue examinado entre octubre y noviembre de 1551. Como era asunto de polémica con la Reforma, los padres tuvieron mucho cuidado en definir la penitencia: este sacramento instituido para los pecados cometidos después del bautizo y administrado por el clero tiene tres fases (la confesión, la contrición y la satisfacción) detalladas con mucha precisión, y termina por la absolución.

De olvidarse un requisito en una fase, la penitencia se vuelve inválida. Así la confesión debe ser oral, y recordar cada uno de los pecados mortales y sus circunstancias. Numerosos *exempla* están presentados a los fieles en apoyo a este precepto. El segundo es la contrición, es decir el dolor de haber cometido tales pecados y el propósito de enmienda:<sup>16</sup> como ejemplo, los jesuitas presentan, entre otros, al Discípulo de Silo. Los pasos siguientes son la satisfacción y la absolución, y cada uno contiene, a su vez, sus ejemplos detallando las ocasiones que los invalidan.

### *Muerte repentina*

El texto 3 (en náhuatl del siglo XVIII) presenta, a su vez, una adaptación interesante del texto 2. Su sentido general y resumen no difieren de los que presentamos a propósito de la versión española: el maestro Silo administra la confesión y la comunión a su discípulo, el cual se le aparece después de su muerte, condenado por haberse confesado sin contrición. Pero se pone el énfasis en rasgos diferentes; en primer lugar, el predicador abandona el fin del relato: los episodios de la gota de sudor y del ingreso del maestro en un convento. En segundo lugar, desarrolla el hecho de que el discípulo es joven y le añade detalles: además de ser joven, es fuerte y muy rico, y por lo tanto, muy apegado a la vida terrestre; no piensa en Dios ni prepara su vida eterna. Este pasaje (llamado 2a en anexo) es absolutamente propio de la versión náhuatl. Está seguido por otro (2b: agonía), también específico, que es una descripción de la “muerte repentina”,

drid, Biblioteca de Autores Cristianos, La Editorial Católica, t. III (1). (2) Martine Azoulai, *Les manuels de confession espagnols à l'usage de l'Amérique: les Indiens et leurs confesseurs chrétiens aux XVIe et XVIIe siècles*, Thèse de Doctorat de Troisième Cycle, Paris, EHESS, mai 1983.

<sup>16</sup> “Contritio es dolor pro peccato voluntarie assumptus, cum proposito confitendi et satisfaciendi” (Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la lengua Castellana o Española. Primer diccionario de la lengua* (1611), Madrid, México, Ed. Turner, 1984, “contrición”, p. 353).

es decir la muerte que no se puede prever por razón de edad o enfermedad. Se demuestra que el castigo de Dios puede caer en cada momento sobre cualquier hombre, causándole un terror tremendo.

De ahí, aunque el fin del relato sea el mismo que en el texto 2 (el discípulo se aparece diciendo que se condenó por falta de arrepentimiento), la enseñanza que se desprende es distinta: el fiel debe recurrir frecuentemente al sacramento de la penitencia sin dejarlo para el día de su muerte. Hay que notar, además, que el ejemplo no se encuentra en un sermón sobre la confesión sino sobre la muerte: "*Nican icuiliuhtoc in temachilli in itechpa tlatoa in miquiztli*" (aquí está escrito el sermón que habla de la muerte).<sup>17</sup>

Al comparar la versión náhuatl del siglo XVIII con las versiones europeas del siglo XIII, aparece que si bien el ejemplo moderno se identifica por el nombre del maestro Silo, ya tiene poco que ver con el antiguo, en la narración, y en su carácter ejemplar; lo que era en la Edad Media un simple detalle sometido a variaciones (el hecho de que el muerto sea un colega o un discípulo del maestro) se vuelve en las Américas del siglo XVIII un elemento esencial: en efecto, el discípulo, por serlo, es joven, y consecuentemente su muerte es inesperada.

Confesión y muerte son los dos aspectos asociados y primordiales de la evangelización jesuita en México. Cabe leer cualquiera de sus crónicas editadas por Zubillaga para encontrarse con un sinnúmero de ejemplos al apoyo de esta afirmación. La confesión, etapa crítica de la labor de los jesuitas, está absolutamente asociada con la muerte, tanto en su mentalidad como en la de los indios. Eso se debe, por una parte, al hecho de que se administra sistemáticamente durante la agonía: "Es grande el cuidado que los yndios tienen de recibir los sacramentos para morirse", escribían muchas veces los padres en sus crónicas.<sup>18</sup> Como ejemplo, basta leer el relato siguiente que aparece como una imagen volcada del Discípulo de Silo: es una muerte repentina llevada a cabo en la forma debida.

A uno, estando bueno, le pareció, una noche, que vía, a una parte del aposento, donde dormía, una luz muy resplandeciente; y dellas salía una voz, la qual él oya, que le dezía, en su lengua: a ser, ocachitonca, ocachitonca; que quiere dezir: de aquí un poquito, de aquí un poquito. Y él entendiendo, por esto, lo que se le dezía, respondió, con mucha resignación: del Señor soy; quando él fuere servido, sea cumplida en mí su voluntad. Y desde aquella hora, le dio una gran calen-

<sup>17</sup> Ms. 1461, p. 93.

<sup>18</sup> Ver: Felix Zubillaga, *Monumenta Mexicana*, Rome, 1956-1973, t. III, 1586, p. 83.

tura, y se hizo traer a casa y confessó y comulgó. Y, dentro de ocho días, se cumplió en él la voluntad del Señor, que él, en tanto, tenía, y con tanta conformidad speraba.<sup>19</sup>

Las consecuencias de la asociación entre confesión y muerte aparecen claramente al recordar las epidemias continuas que acosaron la población, especialmente indígena, durante los tres siglos de colonización española. Así los jesuitas mexicanos hicieron, al traducir el *exemplum* una labor verdadera de adaptación. Lo mismo se puede decir del uso de la lengua náhuatl, como se va a exponer a continuación.

### EL NÁHUATL DE LOS JESUITAS

La versión náhuatl del Discípulo de Silo fue escrita dos siglos después de la Conquista. Es pues importante descubrir la originalidad del estilo usado. Se destaca un procedimiento bien conocido en náhuatl, que se llama “paralelismo” o “speaking in pairs”.

#### *El paralelismo*

El padre Garibay ha resumido este complejo de la manera siguiente: “Es como si el náhuatl no concibiera las cosas sino en forma binaria. Este dualismo de concepción es de los fenómenos más importantes de la lengua.”<sup>20</sup> Para el análisis, propone distinguir tres procedimientos: la difusión sinonímica, es decir la repetición de palabras redundantes, por ser de significación análoga. El ejemplo está sacado de Sahagún:

*Huehueton ipan mocuep, ipan mixeuh, ipan moquixti,  
ohuelcoliuh, ohuelcuaiztac, omocuaztapon.*

En viejecillo se tornó, en él se transformó, en él se disfrazó,  
bien encorvado se hizo, bien de cabeza blanca se hizo,  
bien de cabeza cana.

(Traducción de Garibay.)

Aquí están dos series de tres sinónimos cada una.

Otro procedimiento está llamado “difrásismo” por el padre Garibay. Consiste en asociar dos vocablos para expresar una tercera pala-

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> Ángel María Garibay, *op. cit.*, p. 117. Para la descripción de los procedimientos, ver p. 114-117.

bra: por ejemplo “in atl in tepetl” (el agua, el cerro) significa el pueblo.

El tercer procedimiento es el “paralelismo” y consiste en aparear dos frases complementarias generalmente sinónimas. Garibay da en ejemplo:

*Choquitzli moteca, ixayotl pixahui:*  
el llanto se difunde, las lágrimas gotean.  
*Ye atl chichix ye tlacual chichix:*  
el agua es amarga, el alimento es amargo.

Otros autores han definido el paralelismo como “la oposición de dos términos situados en una estructura idénticamente repetida”.<sup>21</sup> Caen en esta categoría ciertos ejemplos de la primera y tercera categoría de Garibay (en la primera: *ohuelcoliuuh, ohuelcuaiztac*; en la segunda: *ye atl chichix ye tlacual chichix*; los términos opuestos han sido subrayados). En cambio, entre los ejemplos de Garibay varios son simples sinónimos careciendo de estructura idéntica (en la primera: *ohuelcuaiztac, omocuaztapon*; en la segunda: *choquitzli moteca, ixayotl pixahui*). Proponemos buscar en el Discípulo de Silo tres clases de procedimientos: la sinonimia con y sin estructura repetida, y el difrasismo, sabiendo que las fronteras entre cada una pueden ser tenues o discutibles.

### *Texto náhuatl*

Son 14 las ocurrencias de dos términos situados en una estructura idénticamente repetida:

1. *Huel qualnezqui, huel chicauac* (3): De muy buena apariencia, muy fuerte.
2. *Huellaxcahua, huellatquihua* (3): De mucha riqueza, de mucha hacienda.
3. *In iaxca, in itlatqui* (3): Su riqueza, su hacienda.
4. *Amo tetlaçocamatini, amo quimotlaçocamachitiaya* (4): no era agradecido, no le agradecía.
5. *In iteotenemachtin, in iteotetlauhtiltzin* (4): Las dádivas divinas, los dones divinos.
6. *In tlalticpacayotl, in tlalticpacnecuiltonolli* (6): Las cosas mundanas, la riqueza terrestre.

<sup>21</sup> Aurore Monod-Becquelin, “¿Le sang et le corps, ou le blanc et le noir?” Contribution à l'étude du parallélisme dans la tradition orale des Maya”, *Journal de la Société des Américanistes*, 1986, p. 7-33, p. 8.

7. *Ca oc hueca catca in imiquiz, ca oc miec cahuitl nemizquia nican tlalticpac* (7): Que estaba lejos aún su muerte, que iba a vivir aún mucho tiempo aquí en la tierra.
8. *Inemilizquatliz, in inemilizyeciliz* (8): El mejoramiento de su vida, la rectificación de su vida.
9. *Oncan in itlamian in inemiliz, oncan in ihuehuetian* (8): Al fin de su vida, en su vejez.
10. *Cenquizca yoleuhcatzintli cenquizca yolyamancatzintli* (10): Un corazón perfectamente elevado, un corazón perfectamente blando.
11. *Amo oquaiztac, amo ocaxilti in ihuehuetian* (13): No se volvió cabeza blanca, no completó su vejez.
12. *Mauhcamiquia, mauhcacōnehuaya* (15): Se moría de miedo, se asustaba de miedo.
13. *In oc qualcon, in oc yeccan* (31): Cuando es buen tiempo, es tiempo correcto.
14. *Itlatlacolcahualoca, in itlatlacoltelchihualoca* (31): El dejamiento de sus pecados, la abominación de sus pecados.

Encontramos una frase en la que la sinonimia se produce junto con la repetición de una estructura idéntica:

*ca çan nimoyolcocoaya inic niquittaya ca ye notelpochtian nicpoloaya  
in nonemiliz,  
ca çan nichocaya inic niquilnamiquia ca in miquiztli nechcahuatlaiaya* (30):

sólo me compadecía al ver que en mi juventud perdía mi vida,  
sólo lloraba al recordar que la muerte me hacía dejar...

Los demás casos son grupos de sinónimos sin estructura idéntica, es decir, simple “difusión sinónímica”, según la tipología de Garibay:

1. *Cahuitltiaya, quinenpoloaya, quinenquixtiaya* (5): jugaba, perdía en balde, desperdiciaba.
2. *Quimicoltiaya, itech huetzia in iyollo* (6): codiciaba, caía en su corazón.
3. *Quilnamiquia, quinemiliaya* (7): se acordaba, pensaba.
4. *Tetlapopolhuiani, teicnoittani* (10): misericordioso, compasivo.
5. *Ma in telpochtian, manel noço inin huehuetian* (10): sea en su juventud, o en su vejez.
6. *Oquitlapololti, oquixquamán, oquitzlacahui* (13): le desatinó, le engañó, le burló.
7. *Oquimocotonili, oquimoquixtili* (14): reventó, puso fin.
8. *Oyolçotlauh, omomauhti* (15): se desmayó, se espantó.
9. *Otlanahuati, oquintlatlauhti* (16): ordenó, les pidió.
10. *Quimanilican, quimonochilican* (16): le expongan, le digan.

11. *Oquicempouh, oquimocuiti, oquilhui* (18): le contó, le confesó, le dijo.
12. *Ixayotica, elcichiuliztica* (19): con lágrimas, con suspiros.
13. *Omoyolcuiti, otlaceli* (19) (22): se confesó, comulgó.
14. *Necico, oquimottitico* (24): vino a aparecer, vino a enseñarse.
15. *Omotlalico, omoquetzaco* (24): se vino a sentar, se vino a parar.
16. *Omiçahui omomauhti* (25): se asustó, se espantó.
17. *Quilhui quicaquiti* (26): que diga, que dé a oír.
18. *In tleica in tleipampa* (26): porqué, por cuál razón.
19. *Nichocaya, nelcicihuia* (30): lloré, suspiré.
20. *Opoliuhtihuetz, aocmo campa onez* (32): de repente se perdió, ya no está donde apareció.

Por fin, se distingue un caso único de difrasismo:

*In itlacaquia in itlatoaya*: el oído y el habla, es decir la vida (20).

Se puede concluir que el texto sigue utilizando todos los procedimientos del náhuatl clásico, aunque se haya reducido mucho el difrasismo (un solo caso). Parece saltar a la vista la autenticidad propiamente náhuatl de este texto. Sin embargo, antes de llegar a una conclusión, hay que preguntarse si existían los mismos procedimientos en el español de la época.

#### *Texto español*

El texto 2 demuestra que en efecto, aunque menos desarrolladas que en náhuatl, el español usaba algunas de estas modalidades de expresión: en casi todos los casos, se trata de la “difusión sinonímica” sin estructura idéntica; las dos palabras están siempre ligadas por la conjunción “y”:

1. Supo y pudo.
2. Confesó y comulgó.
3. Turbóse y asustóse.
4. Confesaste y lloraste.
5. Dolor y arrepentimiento.
6. Penas, tormentos y dolor.
7. Dolores y tormentos.
8. Sin sentido y como muerto.
9. Llorar y gemir.
10. Memoria y vista.
11. Lloran y suspiran.
12. La vida, el deleite, la honra, el ser estimado y la hacienda.

Se notan además casos de frases paralelas sin repetición de estructura idéntica:

1. Los ángeles que le sirven, los santos que le asisten.
2. El sentimiento que tuve y las lágrimas que derramé.

En todo caso, el estilo español difiere mucho del latín que desconoce cualquier clase de paralelismo.

Para proseguir la comparación entre el español y el náhuatl, hay que investigar el significado de las palabras y frases paralelas. ¿Cuáles son los campos semánticos cubiertos por los pares en ambos idiomas?

#### LOS CAMPOS SEMÁNTICOS

##### *Texto español*

En el texto español, la mayoría de las palabras asociadas se refieren al dolor de la contrición (confesaste y lloraste, dolor y arrepentimiento, llorar y gemir, lloran y suspiran), otras al dolor del castigo eterno (penas, tormentos y dolores, dolores y tormentos), y una al espanto (turbóse y asustóse). Aparece, en consecuencia, que tal procedimiento estilístico está destinado, en el texto español, a poner el énfasis en dos sentimientos humanos, el dolor y el espanto, presentes en la teología: en efecto, ya hemos demostrado anteriormente que el sacramento de la penitencia desde el Concilio de Trento depende de la contrición (es decir del dolor), mientras que el infierno causa dolor y espanto.

Otras asociaciones de palabras tienen un aspecto teológico: "la vida, el deleite, la honra, el ser estimado y la hacienda" contiene sólo dos sinónimos; en realidad, es una síntesis de lo que los eclesiásticos de la época llaman "los bienes terrestres". "Confesó y comulgó" es una asociación de dos términos no sinónimos sino ligados en la doctrina cristiana.

Sólo tres asociaciones de palabras no caen en la categoría "teológica": "supo y pudo, memoria y vista, sin sentido y como muerto". Se puede decir que tienen una función simplemente narrativa.

##### *Texto náhuatl*

Al analizar el texto náhuatl, vamos a seguir el modelo puesto en evidencia con el texto español y distinguir dos conjuntos de pares: las que se refieren a conceptos teológicos, y las que sirven en la descripción.

## LOS CONCEPTOS TEOLÓGICOS

1. *La confesión y la contrición*

*Oquicempouh, oquimocuiti, oquilhui* (18), *omoyolcuiti, otlaceli* (19) (22):

Estas dos asociaciones tienen su origen en el vocabulario eclesiástico inventado en las primeras décadas de la Conquista. Pertenecen a una tradición ya bien establecida a fines del siglo xviii: desde hace dos siglos, los confesores utilizan confesionarios basados en este vocabulario que, por lo tanto, está también difundido entre los indios. Sólo podemos notar algún empobrecimiento del corpus, con el desuso de la palabra *yolmelahua* (que también significa “confesar”).<sup>22</sup>

*Ixayotica, elcichiuhiliztica* (19), *nichocaya, nelcicihuia* (30):

El dolor de la contrición, por igual, está expresado por medio de palabras estereotípicas desde el Confesonario de Molina.<sup>23</sup> Hay que advertir que corresponden exactamente a las asociaciones presentes en el texto español (llorar y gemir, llorar y suspirar). Se puede concluir, en consecuencia, que se trata de un aspecto primordial de la teología española que los eclesiásticos trataron de expresar en náhuatl por medio de un paralelismo calcado sobre el español.

*In tlatlacolcahualoca, in tlatlacoltelchihualoca* (31):

Aquí está, en cambio, una innovación de los jesuitas. Tales palabras no existen en el Confesonario de Molina. Parecen ser invenciones tardías para explicitar el sentido de la contrición: “el dejamiento de los pecados” (*tlatlacolcahualoca*, es decir “la firme propuesta de no volver a pecar”), y “la abominación de los pecados”. Esa última expresión española es la traducción literal del latín *detestatio*; tal palabra significaba en efecto “la acción de tomar a los dioses como testigos (maldi-

<sup>22</sup> Ver: Alonso de Molina, *Confesonario mayor*, México, Antonio de Espinosa, impr., réimpr. facsimilar, UNAM, 1984.

<sup>23</sup> Ticchoquicitoz yn motlatlacol, ymmixayotica, mochoquitztica, yhua elcichiuhiliztica ynticteñehuaz: Dirás llorando tus pecados, con lágrimas, con llanto y con suspiros los declararán, *ibid*, p. 15. No está aquí el lugar de examinar la formación de tales asociaciones de palabras en el siglo xvi. Notemos sólo su presencia ya en Sahagún (por ejemplo L. vi (24-25), in Michel Launey, *Introduction à la langue et à la littérature aztèque*, Paris, L'Harmattan, 1980, t. II, p. 88 (87) y Olmos (*ibid.*, p. 64 [245])).

ción, imprecación, execración)", y además "renunciación solemne, abjuración". Correspondía a un concepto jurídico de la Roma antigua: la *detestatio sacrorum* era la renunciación solemne a los ritos sagrados de la *gens* a la cual se pertenecía antes de una adopción.<sup>24</sup> El concepto es menos claro en español, en el que se expresa por una serie de verbos careciendo de sentido jurídico preciso: abominar, maldecir, aborrecer, huir, ofenderse.<sup>25</sup> En las primeras décadas de la Conquista, los españoles buscaron en el náhuatl palabras que expresaran tal idea. Encontraron *telchiua* (de *telchitl*). El primer sentido de la palabra parece ser: "hacer burla de".<sup>26</sup> Sin embargo, Molina ya da otro sentido (menospreciar, abominar a otro)<sup>27</sup> que hace hincapié en la labor más tardía de los jesuitas: así es que el verbo termina en el siglo XVIII expresando la noción teológica de *detestatio* de los pecados.

## 2. *El espanto*

*Oyolçotlauh, omomauhti, mauhcamiquia, mauhcaçonehuaya* (15)  
*omiçahui, omomauhti* (25).

El vocabulario jesuita del espanto ha sido analizado en otro artículo mío.<sup>28</sup> Aquí también comprende el par común en Sahagún y Olmos (*mauhtia, izahuia*),<sup>29</sup> así como palabras compuestas con *miqui* (morir) y *zotlaua* (desmayarse). Hay que advertir que tales asociaciones, aunque existentes ya en el siglo XVI, presentan la particularidad de corresponder exactamente a la asociación española: "turbóse y asustóse". Es un ejemplo más de un paralelismo calcado en el español.

## 3. *Los bienes terrestres*

*In tlalticpacnecuitonoll, intlalticpacayotl* (6) (30), *huallaxcahua, huellatquihua, in axca, in tlatqui* (3).

El concepto español de "bienes terrestres" que da lugar en el texto 2 a una larga asociación de palabras (la vida, el deleite, lo honra, el

<sup>24</sup> Según Gellius, filólogo del siglo II.

<sup>25</sup> Ver: Sebastián de Covarrubias, *op. cit.*, abominar, p. 29.

<sup>26</sup> Alonso de Molina, *Vocabulario náhuatl-castellano, castellano-náhuatl* (1571), México, ed. Colofón, 1966. *Tlatechihualli*: escarnecido, y reprochado o reprobado; *tlatechihualiztli*: escarnecimiento o reproche. En S. de Covarrubias (*op. cit.*) vemos la definición de escarnecer: "hacer burla del próximo que está en la miseria, que puede tenerlo sin culpa, y como está en él, pudiera estar en mí..." La misma idea se encuentra en Olmos (in M. Launey, II, p. 30-33 [92, 96]).

<sup>27</sup> Alonso de Molina (Diccionario, *op. cit.*), ver: *telchiua*.

<sup>28</sup> Danièle Dehouve, "La chasse infernale du Seigneur du Nevers", *op. cit.*

<sup>29</sup> In Michel Launey, *op. cit.*, t. II, p. 30 y 374-375.

ser estimado y la hacienda) se opone a los “bienes espirituales”. Los primeros son caducos, y se deben rechazar; los segundos son eternos y se deben merecer. Tal es la razón que llevó a los españoles a buscar en el náhuatl las palabras que les permitirían expresar el concepto. Precisamente Sahagún usa frecuentemente dos pares: *axca-tlatqui*, *necuiltonolli-tlalticpacayotl*, muchas veces asociados unos a otros. Vámonos, dijo Quetzalcóatl, y escondan “la alegría, la riqueza, todos nuestros bienes, nuestras posesiones”.<sup>30</sup> En otro lugar se detalla el contenido de tales bienes: las casas, las tierras, la ciudad.<sup>31</sup> Un texto, más interesante aún, presenta un discurso en que los viejos aconsejan a la mujer embarazada y a su marido “que se abstengan de conocer las cosas del mundo” (es decir las relaciones sexuales).<sup>32</sup> Resalta de estos ejemplos que el náhuatl clásico utilizaba estos pares para designar todo lo que formaba parte de la vida humana: la habitación, el sustento, la reproducción, o dicho de otro modo, la condición humana. Muy distinto es el sentido que toman estos pares en la literatura jesuita: aquí los bienes terrestres se conciben de modo negativo. En los textos españoles se encuentran, frecuentemente asociadas, las palabras siguientes: “bienes deste mundo, riquezas y bienes temporales, bienes temporales, riquezas y honras temporales, bienes caducos de la tierra”, opuestas a: “bienes espirituales, bienes eternos del cielo”.<sup>33</sup> Una vez más, estamos en presencia de un paralelismo náhuatl calcado sobre el español.

#### *Huelqualnezqui, huelchicauac (3).*

Este par (“de buena apariencia, fuerte”) corresponde también a una asociación típica de los textos españoles: “bueno, sano y con fuerzas”.<sup>34</sup>

#### 4. *Lo bueno y lo recto*

*In inemilizqualtiliz, in inemilizyectiliz (8), in oc qualcan, in oc yeccan (13).*

La asociación de las palabras *cualli-yectli* es corriente en los textos tempranos del siglo xvi. En aquel entonces, designaba cosas bonitas (las casas, los objetos hechos por los toltecas, por ejemplo) o prove-

<sup>30</sup> In paquiliztli, in necuiltonolli, in ixquich taxca, totlatqui, in M. Launey, *op. cit.*, t. II, p. 200 (57).

<sup>31</sup> *Ibid.*, II, 224 (71).

<sup>32</sup> *Ibid.*, II, 132 (107).

<sup>33</sup> A. de Andrade, *op. cit.*, p. 216, 316, 321, 322, 325.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 211.

chosas para el hombre (las hierbas medicinales).<sup>35</sup> Ambos parecen tener el sentido de “bueno” y así es como Molina los traduce. Más tarde, su traducción evoluciona a fin de expresar la asociación española ‘bueno y recto’ y adquirir un carácter moral. Esto es un caso más de evolución semántica debido a la influencia del paralelismo español.

### 5. *La misericordia de Dios*

*Cenquizca yoleuhcatzintli, cenquizca yolyamancatzintli, tetlapopolhuiani, teicnoittani* (10).

Las dos asociaciones toman su origen en un concepto teológico<sup>36</sup> que encontramos de nuevo en el par español: “benigno y misericordioso”.<sup>37</sup> Parece que las cuatro palabras usadas por los jesuitas son el resultado de una busca lingüística posterior al siglo XVI.

No vamos a revisar todos los pares del texto 3; los ejemplos arriba expuestos demuestran que gran parte del paralelismo náhuatl toma su origen en el deseo de los padres de expresar nociones teológicas de importancia, exactamente como es el caso en su literatura en español. Además, gran parte de las asociaciones tienen homólogas en español.

## LA NARRACIÓN

El paralelismo utilizado para dar cuenta de sucesos del relato es un poco distinto. Por una parte, se distinguen pares que provienen de la mera traducción de asociaciones españolas. Presentaremos dos ejemplos de ellos.

### 1. *La memoria y la vista*

*Inic niquittaya... inic niqualnamiquia* (30).

Tal par significa: “al ver, al recordar”. Se trata de la misma asociación en el español: “la memoria y la vista” (texto 2) que, aquí también, parece influenciar el náhuatl.

<sup>35</sup> “Mochi cualli, mochi yectli, mochi mimati, mochi mahuiztic”, in M. Launey, *op. cit.*, II, 214 (10); “in catle cualli, in catle yectli, in catle tlazotli”, *ibid.*, II, 218 (32).

<sup>36</sup> Alonso de Molina (Confesionario, *op. cit.*), *yntoteyocoxcatzin, yn totetlao-colicatzin* Dios (p. 8), trad. por: nuestro criador, bienhechor y piadoso señor Dios.

<sup>37</sup> Alonso de Andrade, *op. cit.*, p. 327.

## 2. Consideraciones y acuerdos

*Quilnamiquia, quinemilia* (7).

La asociación significa “se acordaba, pensaba”, y recuerda la copla española: “consideras y acuerdas”.<sup>38</sup>

Sin embargo, en otros casos, el texto náhuatl parece conservar alguna libertad, y no depender de nociones españolas. Vamos a presentar dos ejemplos.

### 1. La aparición

*Necico, oquimottitico, ixpan omotlalico, omoquetzaco* (24).

Se destaca el hecho de que en español, el maestro “ve” entrar a su discípulo difunto. En cambio, en náhuatl, el difunto es quien se aparece. Todos los verbos corresponden a lo que Carochi llama la “conjugación gerundiva de venir” (con el sufijo *o*);<sup>39</sup> es notable también la asociación de los verbos *motlalia* (sentarse) y *moquetza* (pararse) en la que la proximidad de dos palabras aparentemente opuestas produce el sentido. El procedimiento es propio del náhuatl y desconocido en español.

### 2. La cabeza blanca

*Amo ocuaiztac, amo ocaxilti in ihuehuetian* (13).

Las metáforas de la vejez son clásicas: “los de cabeza blanca, los de cabello blanco, llegar a la edad de la cabeza blanca, del cabello blanco”, son pares corrientes en Sahagún<sup>40</sup> que parecieran ser el origen de la expresión usada por los jesuitas, sin que se pueda demostrar influencia alguna del español.

Sin embargo, a pesar de tales expresiones generalmente descriptivas, que parecen deber poco a los jesuitas, la mayor parte del texto está por el contrario marcado por la mentalidad eclesiástica europea. Al finalizar esta presentación del paralelismo en náhuatl, que a primera vista ofrecía un aspecto muy clásico, podemos concluir diciendo que existe una

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 325.

<sup>39</sup> Horacio Carochi, *Arte de la lengua mexicana*, México, 1645, p. 428-429.

<sup>40</sup> In tzoniztique, in cuaienzaque (M. Launey, II, 4, (16); 7, (4); 80, (45); 76, (27); tzonitztlaxtihui, cuaiztaxtihui (*ibid.*, 232, 126).

asombrosa semejanza entre el empleo y la finalidad de los pares en los textos jesuitas españoles y náhuatl.

### CONCLUSIÓN

Para analizar la versión náhuatl del *exemplum* del Discípulo de Silo, se debe empezar por explorar los métodos y las metas de los jesuitas mexicanos. Por una parte, ellos quisieron ser los herederos de la tradición medieval de los *exempla*: utilizaron estos relatos como lo habían hecho sus antecesores, traduciéndolos y transformándolos según las necesidades del momento. Por otra parte, popularizaron los grandes temas teológicos de su tiempo, en este caso la confesión. Al adaptar el Discípulo de Silo a la evangelización de los indios, los jesuitas se apoyaron, más aún que en el Viejo Mundo, en el temor de la muerte repentina, que describieron copiosamente.

Es más sorprendente descubrir que la llave del análisis del texto náhuatl propiamente dicho también se encuentra en la mentalidad y en la literatura jesuitas. Examinar el paralelismo náhuatl, no a la luz de esta lengua, sino a la luz de los textos españoles jesuitas, lleva a entender el tipo de labor lingüístico que realizaron los eclesiásticos sobre el idioma. En vez de evangelizar a los indígenas en español, utilizaron su lengua, transformándola desde un punto de vista europeo. Con los textos jesuitas, estamos lejos de la Conquista, en el seno de una tradición clerical ya bien establecida que otorgó a los predicadores una libertad que no tuvieron los primeros evangelizadores. Facilitando por esa razón, nuestro trabajo de análisis quizás podrá llevar a leer con otros ojos ciertos textos de Sahagún y Olmos, en los que, tal vez, se podrán reconocer en germen las mismas obsesiones teológicas.

En todo caso, el examen de este *exemplum* a la luz de cinco siglos de evolución de la Iglesia católica demuestra el peso de la historia en la literatura edificante en náhuatl. Hasta el momento inédita, ésta puede ayudar a describir las transformaciones que han afectado las concepciones precortesianas después de la Conquista y que dieron lugar al sincretismo actual de las culturas indígenas.

## **ANEXO**

***Texto 1***

J. de Vitry (Crane) xxxi (fº 32 rº).

**1/ origen**

(1) Similiter et Parisius accidit.

**2/ muerte**

(2) quod quidam discipulus post mortem.

**3/ aparición**

(3) magistro suo de die apparuit, qui indutus videbatur cappa ex pargameno minutis litteris conscripta.

**4/ diálogo**

(4) Cumque magister Sella, sic enim magister vocabatur,

**4a significado de la capa**

(5) a discipulo quereret quid cappa illa et littere sibi vellent,

**4b sofismas que pesan**

(6) respondit: “quilibet harum litterarum magis me gravat pondere suo quam si turrem hujus ecclesie super collum portarem”, ostensa sibi ecclesia Sancti Germani Parisiensis in cuius patro discipulus ejus apparuit illi.

(7) “Hec”, inquit, “littere sunt sophysmata et curiositates in quibus dies meos consumpsi”.

**4c la gota de sudor como prueba**

(8) et addidit: “non possem tibi exprimere quanto ardore crucior sub hac cappa sed per unas guttam sudoris aliquo modo possem tibi ostendere”.

**5/ la gota de sudor**

(9) Cumque magister extenderet palmam ut sudoris exciperet guttam, perforata est manu ejus a fervente gutta velus acutissima sagitta.

**6/ el claustro**

(10) Mox ille magister scolas logice reliquit et ad ordinem Cystercientium se transferens ait: “Linquo coax ranis, cra corvis, vanaque vanis, ad logicam pergo que mortis non timet ergo”.

**7/ testimonio visual**

(11) Quamdiu autem in ordine vixit manum perforatam habuit et usque ad tempora nostra, dum Parisius essemus in scolis vixit manus sua foramen cunctis ostendens.

*Texto 1, traducción*

J. de Vitry (Crane) xxxi (fº 32 rº).

**1/ origen**

(1) Por igual, ocurrió en París.

**2/ muerte**

(2) que cierto discípulo, después de su muerte,

**3/ aparición**

(3) que se le apareció de día a su maestro, cubierto con una capa de pergamino escrito con letras pequeñas.

**4/ diálogo**

(4) Entonces, el maestro Sella, pues así se llamaba el maestro,

**4a significado de la capa**

(5) le preguntó al discípulo lo que esta capa y sus letras significaban;

**4b sofismas que pesan**

(6) contestó: "cualquiera de estas letras me pesa más que si cargaría en el cuello la torre de esta iglesia", enseñando la iglesia de San Germán de París, en cuyo atrio se le apareció el discípulo suyo.

(7) "Estas letras, dijo, son los sofismas y las investigaciones vanas en los que perdí mis días".

**4c la gota de sudor como prueba**

(8) Y añadió: "no te podré expresar cual ardor estoy sufriendo debajo de esta capa, sino por unas gotas de sudor, de algún modo, te lo podré enseñar".

**5/ la gota de sudor**

(9) Cuando el maestro extendió su palma para recibir una gota de sudor, su mano está horadada por una gota hirviente como una lanza agudísima.

**6/ el claustro**

(10) Poco después, este maestro dejó la escuela de lógica y, entrando en el Orden de los Cistercienses, dijo: "dejo el *coa* a las ranas, el *cra* a los cuervos, la vanidad a los vanidosos, persisto en la lógica que no teme el *ergo* de la muerte".

**7/ testimonio visual**

(11) Tanto tiempo como vivió en el orden, tuvo la mano horadada, y hasta nuestros tiempos, cuando estuvimos en las escuelas de París, vivió enseñando el agujero de su mano.



*Texto 2*

Padre Cristóbal de Vega: casos raros de la confesión, p. 84-86.  
 Historia de un estudiante que se condenó por falta de este propósito firme.

**1/ origen**

Cuenta fray Bernardino de Bustos, *cap. spec. exempl.*,

**2/ muerte**

que hubo en Paris un estudiante muy estimado de su maestro el maestro Silo, el cual murió en la flor de su edad, dejando lastimadísimo á su maestro, que le ayudó en aquel trance cuanto supo y pudo. Confesó y comulgó con abundancia de lágrimas, dejando grandes prendas de su salvación al maestro, el cual oraba por él para que saliese brevemente del purgatorio: deseaba por extremo saber la suerte que le había cabido, y qué grados de gloria le había dado Nuestro Señor.

**3/ aparición****3a circunstancias**

Pero no fué como él pensaba: porque estando solo

**3b aparición propiamente dicha**

le vió entrar por su aposento, cubierto con una gran capa ó manto de fuego, dando lastimosísimos gemidos. Turbóse y asustóse el maestro Silo con su vista, y estuvo suspenso;

**4/ diálogo****4a ¿quién eres?**

hasta que preguntándole quién era,

**4b tu discípulo**

respondió: yo soy el infeliz de tu discípulo.

**4c ¿dónde estás?**

¿Que suerte, replicó el maestro, te ha cabido?

**4d maldición**

Entonces dijo con espantosas voces: ¿Qué me preguntas de mi suerte? Maldito sea yo, el día en que nací, en que me bauticé y en que te conocí, y maldito sea Dios que tal castigo me ha dado, condenándome para siempre al infierno. Malditos sean los ángeles que le sirven, los santos que le asisten, y cuantos le alaban en el cielo y en la tierra.

**4e ¿y tu confesión?**

Instó el maestro: ¿pues cómo? ¿no confesaste y lloraste tus pecados?

#### **4f falta de arrepentimiento**

Sí los confesé, dijo, pero no con dolor y arrepentimiento de ellos, ni con propósito de dejarlos; porque el sentimiento que tuve y las lágrimas que derramé en el trance de mi muerte no fuéreron por mis pecados sino por ver que se me acababa la vida, y perdía los bienes de ella y la esperanza de gozarlos. Y quiero que sepas que á la hora de la muerte mal se apareja el que lo deja para entonces. O maestro, añadió, ¡si supieses los tormentos que padezco con esta infernal capa! Que me pesa más que la más alta torre de Paris: si lo supieran los hombres no pecaran: porque te hago saber que si todas cuantas penas, tormentos y dolores ha habido en el mundo después que se fundó, se amontonaran en uno, no pesaran tanto, ni fueran tan acerbos de sufrir, como sola una hora los dolores y tormentos que yo padezco;

#### **4g la gota de sudor como prueba**

y porque esperamente el menor de cuantos me afligen, estiende la mano, y aparta una pequeña gota de mi sudor.

#### **5/ la gota de sudor**

##### **5a su efecto**

Estendióla el maestro, y echóle el discípulo del sudor del rostro, y fué como una bala encendida que le pasó la mano de parte á parte, con tan vehemente dolor, que perdió los sentidos, y cayó en el suelo medio muerto.

#### **5b desaparición del discípulo**

El discípulo desapareció con tremendo ruido, causado por los demonios, que le volvían al infierno:

#### **5c estado de Silo**

y el maestro Silo fué hallado de los suyos tendido en el suelo, la mano horadada, sin sentido, y como muerto: lleváronle a la cama, diérone algunos remedios, con que volvió en su acuerdo.

#### **6/ el claustro**

Fue al aula, contó á sus discípulos lo que le había pasado, atestiguando la verdad con la herida de la mano, y exhortándolos a dejar el mundo, y escarmentar en cabeza agena. Despidióse de ellos diciéndoles aquellos dos versos:

*Linquo coax ranis, cras corvis, vanaque vanis,  
Ad logicam pergo, quae mortis non timet ergo.*

Yo dejo el mundo, y me recojo al seguro puerto de la religión; como me habeis seguido en la vanidad, tomad mi ejemplo, y seguidme por la estrecha senda que lleva al cielo. Él se hizo monge, y algunos le siguieron, y otros se quedaron en el siglo, de quien no se vió fin alguno bueno.

### 7/ otro ejemplo

Confesóse este desdichado derramando muchas lágrimas, pero fueron lágrimas de cocodrilo. Es cosa rara lo que cuentan los naturalistas de este animal, que si encuentra á un hombre le despedaza y le come, por ser muy amigo de la carne humana, y en acabándole de comer, toma la calavera entre sus uñas, y se pone á llorar y gemir: y dicen que llora de ver que no le queda carne que comer ¡Bravo caso! Quien mirase este animal, y le viese con una calavera llorando, sin duda que se podria pensar que lloraba de lástima de haber muerto aquel hombre, y le pareciera que la memoria y vista de la muerte y calavera, aun entre las bestias enternece: pero él no llora de lástima, sino de残酷, de ver que no tiene mas carne que comer. Estas son las lágrimas de algunos a la hora de la muerte, cuando hartos de ofender a Dios toman un crucifijo en las manos, y lloran y suspiran. ¡O Válgame Dios, dicen los que lo ven, qué buena muerte ha hecho fulano! ¡Qué lágrimas! Pero ay que temo que eran lágrimas de cocodrilo, no lloraba sino de ver que se acababa la vida, el deleite, la honra, el ser estimado, y la hacienda, y no de dolor de sus pecados; y se ve ser así, en que si estos cobran salud vuelven otra vez á sus malas costumbres; señal o sospecha que aquella penitencia y aquel propósito no es verdadero.

*Texto 3, traducción*

Ms. 1481, p. 103. Traducción.

**1/ origen**

(1) Sobre la vida de un joven de corazón recto, se cuenta este ejemplo espantoso.

**2/ muerte****2a circunstancias**

(2) un maestro de sabiduría gran sabio llamado Silo tenía un discípulo que era joven:

(3) y él, este joven, era de muy buena apariencia, muy fuerte y de mucha riqueza y mucha hacienda, su riqueza, su hacienda era mucha:

(4) pero no era agradecido, no le agradecía a Dios todas las clases de dádivas divinas, de dones divinos que se le había otorgado:

(5) vivía en el pecado, jugaba, perdía en balde, desperdiciaba su vida terrestre en el pecado:

(6) su corazón codiciaba, caían en él las cosas mundanas, la riqueza terrestre,

(7) y así se alegraba su corazón, se acordaba, pensaba que estaba lejos aun su muerte, que iba a vivir aun mucho tiempo aquí en la tierra,

(8) arrojaba lejos el mejoramiento de su vida, la rectificación de su vida, diciendo en sí mismo que al fin de su vida, en su vejez, se arrepentiría;

(9) así se salvaría, pues Dios le perdonaría todos sus pecados,

(10) porque, con un corazón perfectamente elevado, un corazón perfectamente blando, él, siendo tan misericordioso, compasivo, recibe con gusto a todos los pecadores cuando se arrepienten, sea en su juventud, sea en su vejez:

(11) así se hablaba este joven pecador:

**2/ agonía**

(12) sin embargo, le pasó una cosa muy distinta:

(13) por su propia mano se desatinó. su pensamiento le desatinó. le engañó, le burló, pues no se volvió cabeza blanca, no completó su vejez;

(14) todavía en su juventud, Dios reventó, puso fin a su vida terrestre.

**Texto 3**

Ms. 1481, p. 103.

**1/ origen**

(1) Ca ipan inemilitzin in yecyolecatzintli telpochtzintli itocatzin *Omasta* mopoa inin tetzauh machiotl neixcuitilli:

**2/ muerte****2a circunstancias**

(2) Ca cetzin tlamatiliztemachtiani huei tlamatini in itocatzin *Silo*, ca quipiaya in ce in itlamachtli telpochtli catca:

(3) auh in yehuatl inin telpochtli ca huel qualnezqui, huel chicauac, ihuan huellaxcahua, huellatquihua, huel miec in iaxca, in itlatqui:

(4) tel yece amo tetlaçocamatini, amo quimotlaçocamachitiaya in toteotzinin izquitlamantli in iteotenemachtin, in iteotetlauhtiltzin inic oquimotlaocolilica:

(5) ye tlatlacolpan nemia, cahuitiya, quinenpoloaya, quinenquixtiaya in tlalticpacnemiliz tlatlacoltica:

(6) ca çan quimicoltiaya \* itech huetzia in iyollo, in tlalticpaccayotl, in tlalticpacnecultonolli,

(7) çä yuh pachiuhcticatca in iyollo, quilnamiquia, quinemiliaya, ca oc hueca catca in imiquiz, ca oc miec cahuitl nemizquia nican tlalticpac,

(8) quihuehuecatlaçaya inemilizqualtiliz, in inemilizectiliz, inic ittic quimolhuiaya. ca oncan in itlamian in inemiliz, oncan in ihuehuetian moyolcuepazquia;

(9) ca ic momaquixtizquia, canel in toteotzin quimopopolhuilizquia in ixquich nepapan in itlatlacol,

(10) yeica ca cenquizca yoleuhcatzintli cenquizca yolyamancatzintli in yehuatzin inic cenca tetlapopolhuiani, teicnoittani, ca mochintin in tlalcoanime quimmopacelilia, iniquac moyolcuepa ma in telpochtian, manel noço inin huehuetian:

(11) ca yuh mononotzaya inin telpochtli tlatlacoani:

**2b agonía**

(12) tel yece huel occentlamantica inic o ipan mochiuh,

(13) ca momonomatlapololti, ca oquitlapololti oquixquaman, oquiztlacahui in itlanamiquiliz: canel amo oquaiztac, amo ocaxilti in ihuehuetian;

(14) ca çan huel in itelpochtian oquimocotonili in toteotzin, oquimiquixtili in tlalticpacnemiliz.

\* De icoltia: codiciar (M).

(15) Ca ce tonalli, **oquitzitzqui**, oitechmotlali in miquizcocoliztli, cenza ic **oyolçotlauh omomauhti**, **mauhcamiquia**, **mauhcaçonehuaya**, inic quitaya, ca amo cenza polihuia, inic miquizquia:

(16) niman ic **otlanahuati**, **oquintlatlauhti** cequintin, in ma quimona-huatilican in itemachticauh *Silo*, in quenin huel mococoaya, im ma **quimanilican**, **quimonochilican**;

(17) ohualmohuicac in temachtiani *Silo*, ipan in cocoxqui omocalaqui inic quiyolcuitizquia in cocoxqui:

(18) auh in telpochtli oquipehualti in ineyolcuitiliz, ihuan **oquicem-pouh**, **oquimocuiti**, **oquilhui** in teyolcuitiani mochi in itlatlacol:

(19) ihuan ixayotica, elcicihuiliztica **omoyolcuiti**, **otlaceli** noihuan, necia huel huei in ineyoltequipachol, ic moyoltequipachoaya in ipampa in itlatlacol:

(20) auh oc achitonca, oquipolo in **itlacaquia** in **itlatoaya**, ihuan omic:

### 3/ aparición

#### 3a circunstancias

(21) Iniquac ye yuh omic:in yehuatzin in temachtiani *Silo* yoltlaocoxxqui omocauh, inic oquittac quenin in itelpochtian omicca in italmachtil;

(22) tel yece ic achitzin **omoyotlali**, inic oquittac quenin neyoltequipacholiztica **omoyolcuiti**, ihua ca **otlaceli**:

(23) auh iniquac ye quinequia in quipalehuiz in *ianima Missatica* ihuan neteochihualiztica:

#### 3b aparición propiamente dicha

(24) Izcatqui, ca necico, **oquimottitico** ixpan **omotlalico**, **omoquetzaco** in telpochtli ye tlatelchihualli:

(25) ic cenza **omiçahui omomauhti** in Temachtiani *Silo*.

### 4/ diálogo

#### 4a razón de su condenación

(26) ihuan oquintlaquauhnahuati im ma quilhui quicaquiti in tleica in **tleipampa** ocentelchihualoc;

#### 4b confesión sin arrepentimiento

(27) otlananquili in tlatelchihualli telpocatl, inic oquito:

(28) ca melahuac onicentelchihualoc, inic amo qualli onimoyolcuiti in nomiquiztempan:

(29) yeica ca immanel mochi oniquito in notlatlacol, yece amo melauhca-yotica onimotequipacho:

(15) Un día, lo asió, se sentó en él la enfermedad de muerte, por completo se desmayó, se espantó, se moría de miedo, se asustaba de miedo, viendo que no faltaba mucho para que se muera.

(16) Luego, ordenó, pidió que algunos le avisen a su maestro Silo que era muy enfermo, que le expongan, que le digan;

(17) Vino el maestro Silo, entró en su casa del enfermo, para confesarle al enfermo:

(18) y el joven empezó su confesión, y le contó, le confesó, le dijo al confesor todos sus pecados:

(19) y con lágrimas, con suspiros, se confesó, también comulgó, parecía muy grande su tristeza, tanto sentimiento que tenía por sus pecados:

(20) y poco después, perdió el oído y el habla, y murió:

### 3/ aparición

#### 3a circunstancias

(21) Cuando ya se murió, él, el maestro Silo quedó con el corazón enfermo, al ver como su discípulo se había muerto en su juventud;

(22) pero su corazón se compuso un poco, al ver con cual tristeza de corazón se había confesado y había comulgado:

(23) y mientras quería ayudar a su alma con una misa y con un oficio:

#### 3b aparición propiamente dicha

(24) Hé aquí que vino a aparecer, vino a enseñarse, delante de él se vino a sentar, se vino a parar el joven condenado:

(25) y se asustó, se espantó mucho el maestro Silo.

### 4/ diálogo

#### 4a razón de su condenación

(26) y lo conjuró que diga, que de a oír, porque, por cual razón se había condenado;

#### 4b confesión sin arrepentimiento

(27) el muchacho condenado contestó diciendo:

(28) es cierto que me condené, pues no me confesé bien en mi agonía:

(29) porque aunque dije todos mis pecados, sin embargo mi arrepentimiento no fué verdadero,

(30) yeica ca immanel **nichocaya, nelcicihuia**, amo yehuatl in notla-tlocol in nechchoctiaya, ca çan nimoyolcocoaya inic niquittaya ca ye notelpochtian nicpoloaya in nonemiliz, ca çan nichocaya, inic niquil-namiquia, ca in miquiztli nechcahuatluya in tlalticpacnecuiltonolli in tlalticpacaccayotl:

(31) ihuan ma yuh ye in moyollo temachtianie (oquito in tlatel-chihualli) ca in aquin in oc practica, in oc qualcan, in oc yeccan, quihuehuecatlaztinemi in itlatlacolcahuatloca, in itlatlacotelchihuatloca, ca amo qualyotica mocencahua in imiquiztempan:

### 5/ desaparición del discípulo

(32) auh in oquito in, niman **opoliuhnihuetz, aocmo campa onez**, çan ompa oya centlani mictlan.

(30) aunque lloré, suspiré, no estaba llorando por mis pecados, sólo me compadecía al ver que en mi juventud perdía mi vida, sólo lloraba al recordar que la muerte me hacía dejar la riqueza terrestre, las cosas mundanas:

(31) y que tu corazón este seguro, o maestro (dijo el condenado), que quien se alegra (y), cuando ya es buen tiempo, es tiempo correcto, arroja lejos el dejamiento de sus pecados, la abominación de sus pecados, no se apareja bien en su agonía:

### 5/ desaparición del discípulo

(32) y dicho esto, luego de repente se perdió, ya no está donde se apareció, se fue allá al más profundo del infierno.

## BIBLIOGRAFÍA

ANDRADE, Alonso de

- 1648 *Intinerario Historial que debe guardar el hombre para caminar al cielo*, Madrid, en la Imprenta Real.

AZOUŁAI, Martine

- 1983 *Les manuels de confession espagnols à l'usage de l'Amérique: les Indiens et leurs confesseurs chrétiens aux xv<sup>e</sup> et xviii<sup>e</sup> siècles*, Thèse de Doctorat de Troisième Cycle, Paris, EHESS.

CAROCHI, Horacio

- 1645 *Arte de la lengua mexicana*, México.

COVARRUBIAS, Sebastián de

- 1611-1984 *Tesoro de la lengua Castellana o Española, Primer diccionario de la lengua*, Madrid, México, Ed. Turner.

DEHOUVE, Danièle

- (En prensa) "Rudingerus l'ivrogne, un exemplum médiéval au Mexique", in *Hommage à Nicole Percheron*, J. P. Berthe, A. Breton, S. Lecoin, eds.

"La chasse infernale du Seigneur de Nevers, évolution d'un récit édifiant en nahuatl (xv<sup>e</sup>-xviii<sup>e</sup> siècles)", *Amerindia*.

El Libro de los Enxemplos

- 1860 *Biblioteca de Autores Españoles* (Don Pascual de Gayangos), Madrid, Rivadeneyra, p. 535 (CCCLXVI).

GARCÍA VILLOSLADA, Ricardo

- 1979 *Historia de la Iglesia en España*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, La Editorial Católica, t. III (1).

GARIBAY, Ángel María

- 1961 *Llave del Náhuatl*, México, Porrúa.

HAURÉAU, B.

- 1875 Mémoire sur les récits d'apparition dans les sermons du moyen âge, *Mémoires de l'Académie*, p. 239-245.

HAUTIN, V. J.

- 1664 *Patrocinium Defunctorum*, Leoddi, Officina Typographica Po Mathiae Hovii.

HERVIEUX, L., ed.

- 1896 Odonis de Ceritona Fabulae, *Les Fabulistes latins*, Paris, vol. IV.

LAUNHEY, Michel

- 1980 *Introduction à la langue et à la littérature aztèque*, Paris, L'Harmattan, t. II.

LECOY DE LA MARCHE, A.

- 1877 *Anecdotes historiques, légendes et apollogues tirés du recueil inédit d'E. de Bourbon, Dominicain du XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris.

LE GOFF, Jacques

- 1977 Quelle conscience l'Université médiévale a-t-elle eue d'elle-même?, in *Pour un autre Moyen Age*, Paris, Gallimard, p. 181-197.

- 1981 *La naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard, p. 14-27.

MOLINA, Alonso de

- 1984 *Confesonario mayor*, México, Antonio de Espinosa impr., réimpr. facsimilar, UNAM.

- 1966 *Vocabulario náhuatl-castellano, castellano-náhuatl*, México, ed. Colofón.

MONOD-BECQUELIN, Aurore

- 1986 ¿Le sang et le corps, ou le blanc et le noir? Contribution à l'étude du parallélisme dans la tradition orale des Maya, *Journal de la Société des Américanistes*, p. 7-33.

PAREDES, Ignacio

- 1759 *Promptuario Manual Mexicano*, México, Imprenta de la Biblioteca Mexicana.

SCHMITT, Jean-Claude

- 1979 *Le Saint Lévrier, Guinefort, guérisseur d'enfants depuis le XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris.

VORAGINE, Jacques de

- 1967 *La légende dorée*, Paris, Garnier Flammarion, t. II, p. 326.

ZUBILLAGA, Félix

- 1956-1973 *Monumenta Mexicana*, Rome, t. III.



## THE EVOLUTION OF THE INDIAN CORPORATION OF THE TOLUCA REGION, 1550-1810

STEPHANIE WOOD

The determination of indigenous groups to defend and enhance their corporate status and autonomy during the colonial period is increasingly appearing to be a regional constant. The extent to which the indigenous people were successful in their endeavor, however, seems to have depended on their distance from the center of Spanish activity and markets, their ecological setting, and their potential as purveyors of labor and tribute to the colonizers. The application of practices such as congregacion, land grants, and composiciones, or of laws designed to ensure the longevity of the self-sustaining Indian town varied in intensity and effectiveness according to some of these same determinants, producing predictably divergent results with regard to corporate autonomy in different regions. The work of Charles Gibson on the Valley of Mexico and William Taylor on Oaxaca stands out as most exemplary of these regional variations.<sup>1</sup> The purpose here is to examine the evolution of the Indian corporation as it adjusted to the colonial situation in an intermediate region, the Valley of Toluca.<sup>2</sup>

The Toluca Valley covers a great distance from its southernmost to its northernmost points. Over that expanse, the landscape changes from a fertile, irrigated terrain with a dense population in the south, to a semi-fertile plain —the Sabana Grande— suitable for agriculture and stockraising, and populated with a scattering of indigenous settlements of various sizes between the larger towns of Toluca, Zinacantepec, Lerma, and Ixtlahuaca. The plain follows the Lerma River north of Ixtlahuaca, becoming increasingly arid and more lightly inhabited as it reaches to the northern limit of the Valley around Atlacomulco.

The fertile stretches of the Valley have been devoted to maize-growing, aimed in part at the Mexico City market, since prehispanic

<sup>1</sup> Gibson, 1964, and Taylor, 1972.

<sup>2</sup> Much of what follows is a distillation of my dissertation, "Corporate Adjustments in Colonial Mexican Indian Towns: Toluca Region, 1550-1810", University of California, Los Angeles, 1984.

times. In the colonial period wheat also caught on quickly. The southern and central regions are well suited for grain agriculture, and these areas together with the drier north were adapted readily to stockraising upon the arrival of the first encomenderos. The Valley's numerous pig farms have been famous for their sausage and other pork by-products since the sixteenth century.

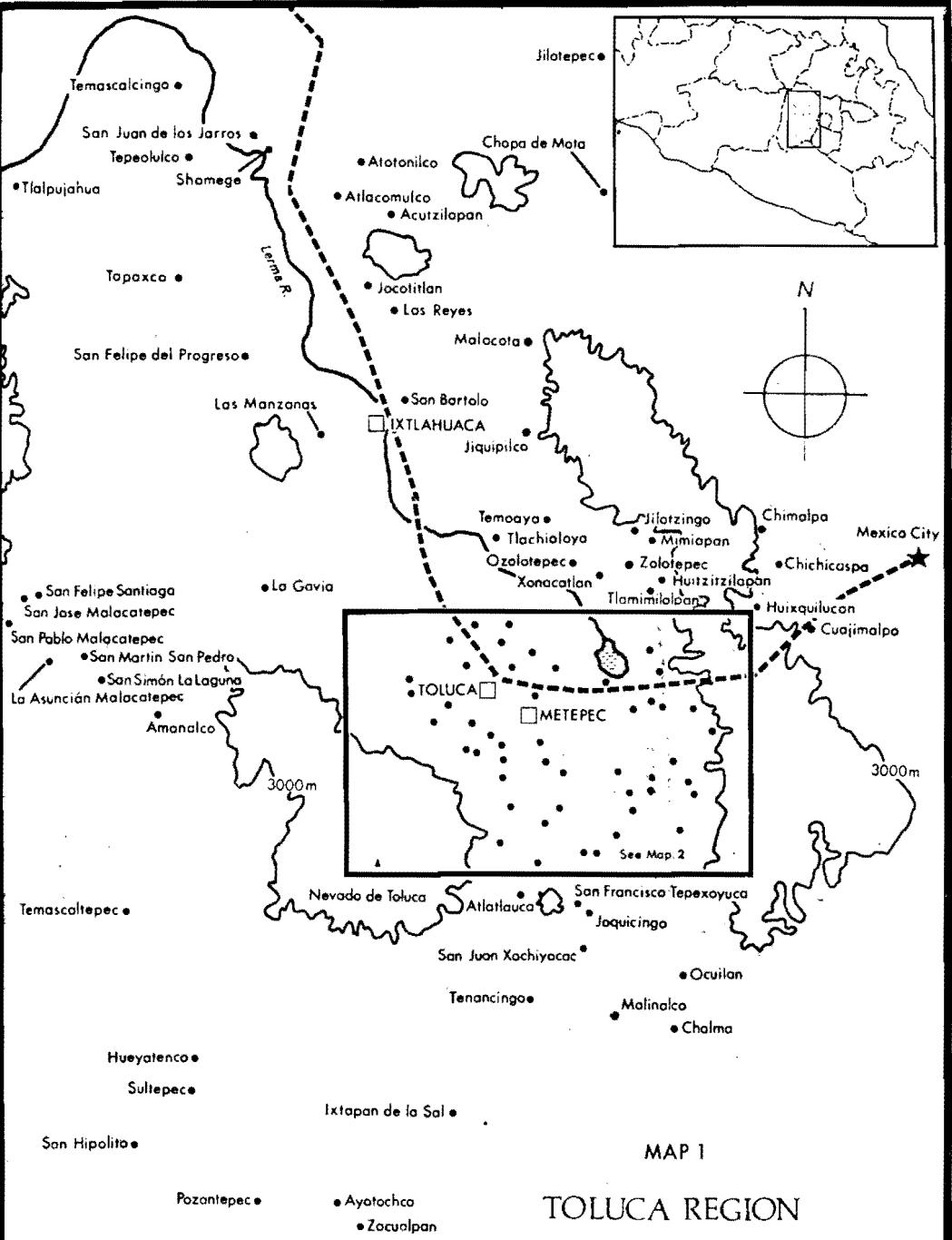
The principal mining centers around the Valley included Zacualpan, on the southern slope of the Nevado de Toluca; Sultepec and Temascaltepec, southwest of that mountain range; and Tlalpuxagua, at the northwestern edge of the Lerma River drainage. The populations at the mines consisted of Spanish mine owners, operators, and merchants, and mestizo, mulatto, Black, and Indian staff and laborers. The mines drew labor and produce from communities and estates in the Valley, thereby acting as an indirect influence on the evolution of those towns. Ore refineries also had an impact on the few indigenous settlements in the mining regions and contributed to the formation of new towns.<sup>3</sup>

The location and the social and economic potential of the Toluca Valley ensured its place as a major arena for the usual reorganization efforts instituted by Spaniards all over central New Spain. Adjustments in the status, jurisdiction, and holdings of the Indian corporation as a result of these colonial arrangements are the principal focus of this study.

### *Congregación*

Two periods of congregación are generally recognized in the literature on the colonial Mexican resettlement programs, the mid-sixteenth century and 1598-1606. Because the known records are more extensive for the latter program, it has received more attention. Consequently, and although the numbers still do not seem great, there were probably more congregaciones in the mid-sixteenth century than have previously been recognized. In the Toluca Valley, several moves toward population concentration following epidemics can be detected for the years 1557 through 1564, during the administration of don Luis de Velasco. The nature of the congregaciones of that period seems limited to the removal of a few communities from highland sites to the Valley floor, or despenolación, and, more typically, the collapsing of sujetos in upon cabeceras when the quasi-separate, sub-

<sup>3</sup> Gerhard, 1972. See descriptions of each jurisdiction under these toponyms. Sultepec is rendered as Zultepec, closer to the original Nahuatl spelling.



MAP 1

## TOLUCA REGION

Autapan • Cuezcontilan  
 Calixtlahuaca • Huichochitlan  
 Tecaxic • Otzacalipan  
 Tlaxomulco • Tepatitlan  
 Mexlepec • Totaltepec  
 Oztotitlan • L. Lerma  
 Zinacantepec • Atarasquillo  
 Buenaventura • Ameyalco  
 Cacalomacan • Chicahualco  
 Capultitlan • Lerma  
 Santa Ana

TOLUCA METEPEC  
 Tlalmimilpan • Cholula  
 Tilapia • San Mateo Atenco  
 Tlatilulco • Tepeyoyuca  
 Nativitas • Acazulco  
 Cuautenco • Atlapulco  
 Chapultepec • Almaya  
 Mexicalzingo • Tilapan  
 Chapultepec • Tianguistenco  
 Tlaltizapan • Xajalaco  
 Atizapan • Coolepec  
 La Isla • Nevado de Toluca  
 Calimaya • Tilapan  
 Rayón • Xajalaco  
 Puila • Coolepec  
 Tetella • Texcallyacoc  
 Tenango del Valle • Techuchulco  
 Jojolpa

Nevado de Toluca  
 ▲ 4690m

MAP 2

TOLUCA VALLEY INSET

ordinate units became too small in the Spaniards' eyes to continue as viable communities.<sup>4</sup>

Until we can ascertain more about the breadth of this early program, generalizations about the degree of disruption in daily life are impossible. But we do know that in the areas where the program was put into effect, there were certain recurring problems. Disruptions in landholding patterns is a familiar complaint. Such was allegedly the case when the hillside community of Tlancingo was brought down to the valley floor and Toluca was founded under the direction of the second Marqués del Valle (1547-1589).<sup>5</sup> There were also allegations of land loss in 1563 by members of the reinforced community of Tenango del Valle who had been relocated from somewhere near Taxco.<sup>6</sup> Flight from a nucleated settlement—seen, for example, in the case of Zinacantepec in 1564—is another indicator of the dissatisfaction of the local people with some of the rearrangements.<sup>7</sup>

The final congregación program of 1598-1606, although much smaller than once imagined, did succeed in at least thirty towns in the Toluca Valley and was therefore apparently more far-reaching than the mid-sixteenth-century program.<sup>8</sup> Still, very few truly new sites were chosen; most rearrangements again seem to have involved the relocation of sujetos hit especially hard by population loss to the larger towns. Furthermore, only rarely did a plan succeed without adjustments and compromises, many of which took into account the interests of the local people.

Most of the same difficulties cited in the earlier program were encountered in the first part of the seventeenth century. Resistance to relocation, to disruptions in land holding or other resource management, and to alterations in customary political and religious dominions was at least equally strong. Calimaya and Tepemaxalco, adjoining cabeceras with distinct and loyal subordinate towns attached to each, faced authorities who for a second time misunderstood indigenous settlement patterns and jurisdictional loyalties. The congregación officials mistakenly tried to relocate the survivors of Santa María and Santiago (sujetos of Tepemaxalco) to San Lucas (under the domain of Calimaya). But protests from these people quickly brought an alteration in the original order, respecting the age-old system.<sup>9</sup>

<sup>4</sup> Wood, 1984: 26-32.

<sup>5</sup> AGN, *Hospital de Jesús*, 413, exp. 3.

<sup>6</sup> Quezada Ramírez, 1972: 103; Colín, 1967a: 280.

<sup>7</sup> Colín, 1967a: 145.

<sup>8</sup> AGN, *Congregaciones*, tomo único; Colín, 1968: 13-14, 76-77, and 154.

<sup>9</sup> AGN, *Congregaciones*, tomo único, exp. 184.

While Indians usually played an active role in these negotiations, they sometimes opted for a passive one, deserting new sites and reoccupying former ones. A few abandoned sujetos were reoccupied immediately after resettlement. In other cases, great periods of time elapsed before deserted communities were reoccupied. One example comes from the district of Temascaltepec in 1656 and another from Almoloya in 1677.<sup>10</sup> Despite the ravages of time, the memory of those towns had not died.

Communities slated to be moved seem to have been less pleased with the program than those chosen to receive the resettlement of smaller towns, as long as the latter had or obtained sufficient land to support the newcomers. The primordial titles from Capulhuac shed some light on such sentiments, providing evidence of the Indian view of congregación. In these Nahuatl documents recording the town's history, the congregación episode of 1604 is remembered with pride and associated with a time of population growth.<sup>11</sup> In that year, Capulhuac was either a cabecera or wished to be.<sup>12</sup> If epidemics had ravaged the town's populace and then a judge brought people in from outlying settlements to repopulate the community, making a great ceremony of measuring, marking and distributing lands, the leaders might well have taken pride in the event and remembered it as an act of recognition of the town's corporate integrity. Further, the town leaders may have viewed congregación favorably because they looked forward to increased tributes and authority over a greater number of subjects.

The overall extent to which the congregación programs hampered continuity and autonomy in the Indian communities is difficult to assess without research based on new sources not yet located. Initial investigations into the Toluca example, however, indicate that the Spanish officials and, more importantly, the Indians themselves placed limits on the degree of alteration made in indigenous territorial organization. Resettled Indians also actively defended both their new and their previous agricultural holdings and traditional forms of livelihood.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> Colín, 1968: 13-14, 154.

<sup>11</sup> AGN, *Tierras*, 2860, exp. 1, cuad. 2, f. 71v.

<sup>12</sup> AGN, *Congregaciones*, tomo único, exp. 95; Gerhard, 1972: 273.

<sup>13</sup> For further substantiation of these findings, see Wood, 1984: 24-64, 212-237.

*Land grants in the Marquesado*

Often associated with congregación as having been detrimental to the preservation of the Indian corporation were the land grants to Spaniards in areas vacated by demographic loss. In the immediate vicinity of Toluca, and possibly for the Valley as a whole, the period when most grants were distributed trailed congregación by more than a decade and the last major epidemic by more than two decades.<sup>14</sup> Additionally, thirty-five towns in the heart of the Valley gave detailed reports of their landholding situation in 1635, and not a single one complained of insufficient resources for the support of its population.<sup>15</sup>

This is not to say that the Spaniards in the Valley had not made progress in accumulating formerly indigenous corporate holdings. Indeed, certain factors had undermined the Indian corporation's territorial hold. Ownership clearances conducted prior to grants in the 1620s were intended to ensure that the land solicited was truly vacant, but these were hollow acts lacking fair arbitration when the few conflicting claims arose. Spaniards were favored by Marquesado officials even when there was evidence of current Indian cultivation on a particular parcel.<sup>16</sup> An investigation into the perpetual leases on the Marquesado grants conducted by royal officials in 1635-1636, shows that forty-seven private individuals held a total of 351 1/3 caballerías in a hundred different pieces of property. Of this area, thirty-five percent had been granted by the Marqués in the second and third decades of the seventeenth century. Viceregal grants amounted to twenty-six percent. Interestingly, at most only five percent consisted of land purchased from Indians.<sup>17</sup> The alienation of Indian corporate holdings through sale was not prevalent in Toluca at this time; in contrast to practices in Oaxaca.<sup>18</sup>

The royal investigation of censos held in the Marquesado in 1635-1636 also reveals that the defense of corporate Indian holdings had increased slightly since the period of the greatest frequency of grants circa 1618-1620. The maintenance of some extra territory to serve as a safety valve for future generations or to rent out for supplemental income was attainable in certain cases owing to both Indian assertiveness and the cooperation of Spanish officials by the 1630s. If a

<sup>14</sup> AGN, *Hospital de Jesús*, 380, exp. 8.

<sup>15</sup> AGN, *Hospital de Jesús*, 413, exp. 3, ff. 64v.-70v.

<sup>16</sup> AGN, *Hospital de Jesús*, 380, exp. 8.

<sup>17</sup> AGN, *Hospital de Jesús* (vol.) 15. See Wood, 1984: 88 for a breakdown of the figures.

<sup>18</sup> Taylor, 1972: 132.

community sought a piece of property for itself either in the form of a grant or purchase, the officials would favor the Indian town's request over that of a private individual. For example, the holdings of the community of La Transfiguración Capultitlan were found to be over ten caballerías, more than twice the amount necessary to support the population according to the local priest. Yet, when royal surveyors noted two vacant caballerías in the area, the community was very anxious to purchase these to add to their holdings. Their determination can be seen in the subsequent auction of the vacant parcel, when they successfully outbid a private party and paid far more than the going rate for the land.<sup>19</sup>

A significant aspect of the investigation of 1635-1636 was this type of denunciation and purchase of vacant land. Another, even more pressing purpose of the investigation, was for individuals to acquire verification of clear title to land obtained from the Marqués or through usurpation. Thus, besides telling much about the fate of the Indian corporation *vis-a-vis* Spanish land accumulation, the investigation serves as a preview of the general composición programs which followed shortly thereafter in Chalco, Texcoco, Cuautitlan, Teotihuacan, Toluca, and other developed parts of central New Spain. Various studies have pointed to composición programs, like congregaciones and land grants, as contributors to the reduction of corporate Indian territories. Let us see what effect can be discerned for Toluca.

### *Composición*

In Toluca, as elsewhere, the general composición programs of the seventeenth century were aimed principally at fees that could be collected from estate owners in exchange for the confirmation of faulty titles. Indian corporations are conspicuously absent as recipients of such title confirmations at that time. The strengthening of Spanish titles and the neglect of Indian ones surely favored the former at the expense of the latter. Although there is evidence in law of an official concern that the programs were having an adverse effect upon the indigenous communities, general composición programs, in reality, paid almost no attention to whether or not the lands held without title had been illegally usurped or had conflicting claims upon them.

Unfortunately, there are no known records of investigations of land holding in the Valley of Toluca which could tell us just how detri-

<sup>19</sup> AGN, *Hospital de Jesús* (vol.) 15.

mental the early programs were to the integrity and continued well-being of the Indian towns there. On the other hand, we do have detailed accounts of two waves of composición that beneficially affected Indian communities in the late seventeenth and early eighteenth centuries. These programs of the 1690s and especially the decade from 1710 through 1720 finally gave numerous Indian pueblos the opportunity to acquire firm title to their sometimes sizable territories. The list below shows the timing of the programs that appealed to indigenous corporations and the number of pueblos so far known to have acquired title verifications in the greater Toluca region.

The town of Santiago Temoaya provides an example of the way some Indian pueblos aggressively and successfully legitimized their claims to considerable territory. There, despite the objections of numerous and influential private holders, a composición was arranged for the town's long list of valuable agricultural properties, plus 108 caballerías of woodland and pasture, and 11 1/3 *surcos* of water tapped from the nearby river. The staggering fee of one thousand pesos assessed in 1716 was reduced to six hundred the following year after protestations of poverty and a willingness to compromise on some disputed landholdings was expressed by the Indians' defender.<sup>20</sup>

By the beginning of the eighteenth century, the indigenous corporations of the Toluca Valley were becoming increasingly assertive, not only defending their lands but trying to reacquire what had been alienated in the sixteenth and seventeenth. They were still not entirely successful. Some composiciones set limits on corporate holdings, excluding contested areas. But others generously granted both unusually large town sites without a fee and considerable additional land at reduced rates. Bargaining and compromise with regard to fees were characteristic of the programs and generally took the Indians' financial position into account. Whereas Indian cultivation had not prevented grants to Spaniards in the early seventeenth century, possession was more of a guiding rule by this time.<sup>21</sup>

The confirmation of indigenous claims during the later composición programs made a significant contribution toward slowing the earlier pattern of the gradual but continuous alienation of corporate holdings. In addition, denuncia was not much in evidence, and there were fewer grants to Spaniards by the eighteenth century. After a final ruling in 1695, another law helped slow and even slightly reverse

<sup>20</sup> AGN, *Tierras*, 1872, exp. 20.

<sup>21</sup> For substantiation of these assessments, see Wood, 1984: 110-153.

COMPOSICIONES SOUGHT BY INDIAN COMMUNITIES  
IN OR NEAR THE TOLUCA VALLEY\*

<i>Year</i>	<i>Pueblo</i>	<i>Source</i>
1648	Ocoyoacac, S. Martín	AGN, <i>Tierras</i> , 1871:8
1690	Tecomatepec, S. Pedro (Zacualpan) **	AGN, <i>Tierras</i> , 288:1
1695	Metepec, S. Juan Bautista	AGN, <i>Tierras</i> , 1421:7
1695	Tlacotepec, Santiago	AGN, <i>Tierras</i> , 1873:2
1696	Atlacomulco district (all pueblos)	Colín, 1963: 89-90
1696	Tepezoyuca, Sta. María	AGN, <i>Tierras</i> , 2672:1
1696	Tapaxco, Sta. María Magdalena (sujeto of Xocotitlan)	AGN, <i>Tierras</i> , 1865:6
1710	Tlacotepec, Santiago	AGN, <i>Tierras</i> , 2234:1
1712	Chalchihuapa, S. Francisco	Colín, 1963: 269-278
1712	S. Mateo (Tecualoya parish, Malinalco)	AGN, <i>Tierras</i> , 2199:5
1712	Ocuilan (Malinalco)	AGN, <i>Tierras</i> , 2207:1
1712	Tecomatepec, S. Pedro (Zacualpa)	AGN, <i>Tierras</i> , 1692:6
1712	Tlacotepec, S. Lorenzo (Atlacomulco)	AGN, <i>Tierras</i> , 2722:15
1713	Amealco, Sta. María (Jilotepec)	AGN, <i>Tierras</i> , 1872:14
1713	S. Bartolomé (near Xiquipilco)	AGN, <i>Tierras</i> , 1464:4
1713	Malacota, S. Lorenzo (Jilotepec)	AGN, <i>Tierras</i> , 1872:3
1714	S. Bartolomé (Ixtlahuaca)	AGN, <i>Indios</i> , 70:120
1716	Jarros, S. Juan de los, and the barrio S. Jerónimo	AGN, <i>Tierras</i> , 2924:3
1716	María Nativitas, Sta. (sujeto of Xiquipilco)	AGN, <i>Tierras</i> , 1591:3
1717	Almoloya and seven sujetos	AGN, <i>Tierras</i> , 2672:10
1717	Malacatepec, La Asunción and one sujeto	AGN, <i>Tierras</i> , 2672:6

\* This list should not be taken as definitive; there were likely other composiciones that have yet to be located.

\*\* Jurisdiction is given in parenthesis if other than Toluca, Metepec, or Ixtlahuaca, or if the town bears only a saint's name.

<i>Year</i>	<i>Pueblo</i>	<i>Source</i>
1717	Ocotepec, S. Pablo	MNAH/AH, Colección Antigua, 757:B
1717	Tecomatepec, S. Pedro	AGN, <i>Tierras</i> , 288:1
1717	Temoaya, Santiago	AGN, <i>Tierras</i> , 1872:20
1718	Malacatepec parish: eleven pueblos	AGN, <i>Tierras</i> , 1676:7 and 2712:2
1718	Metepec, S. Juan Bautista	AGN, <i>Tierras</i> , 1421:7
1719	Calimaya and Tepemaxalco	AGN, <i>Tierras</i> , 1441:22
1719	Ocotitlán, S. Andrés	AGN, <i>Tierras</i> , 1441:21
1720	Tepexoyuca, Sta. María	AGN, <i>Tierras</i> , 1716:1
1725	Toluca and its sujetos	AGN, Hospital de Jesús, 326:12

the transfer of land out of Indian hands. This law guaranteed the pueblo's right to a minimum land base, the town site.<sup>22</sup>

#### *The town site*

Litigation from the final century of the colonial period is replete with Indian communities petitions for the legal possession or confirmation of their town sites. Although never large (about 250 acres), the legal site constituted the heart of an Indian pueblo, and it was avidly pursued. Contrary to popular belief, the town site loomed larger than the ejido in customary usage during the colonial period. Despite this popularity and possibly because of the anachronistic focus of modern scholars on the ejido, the true size, shape, and even the colonial appellation for the town site have suffered from certain misconceptions.

In Toluca, and elsewhere, the term "fundo legal" did not come into general usage until the nineteenth century. The term used (though not frequently) was "the five hundred varas" from 1567 until 1687, when the amount was raised to six hundred. The legal allotment then enjoyed more than a century of immense popularity as simply "the six hundred varas". The earliest known appearance of the term "fundo legal" in the Toluca Valley dates from 1799.<sup>23</sup> The shape varied somewhat across New Spain, but the standard figure was a square,

<sup>22</sup> Mendieta y Núñez, 1966: 54; Taylor, 1972: 67; *Recopilación*, 1943: 209.

<sup>23</sup> Wood, 1984: 156; AGN, *Tierras*, 1300, exp. 12.

not a circle. Although the size of that square seems to have measured six hundred varas on a side in the Valley of Mexico and occasionally in the Valley of Oaxaca, in Toluca it measured 1,200 varas on a side (1,440,000 square varas).<sup>24</sup>

While some scholars have argued that the site did not include agricultural lands but only the town itself, evidence from Toluca shows "the six hundred varas" definitely were intended and used for cultivation as well as the municipal buildings, church, and housing core. The agricultural lands within the town site were divided among individual families who worked their own plots for subsistence and to help meet tribute and religious obligations. The farming plots within the town site were thus no different from *tierras de repartimiento* (corporate lands farmed individually).<sup>25</sup> Petitions in town site cases constantly referred to the agricultural potential of the designated areas with phrases such as *tierras laborias* (arable tracts), *tierra fructifera* (fruitful land), or *tierras de pan llevar* (lands suitable for grain cultivation).<sup>26</sup>

"The six hundred varas" usually contained only a portion of the broader extensions claimed by a given indigenous community, yet the attainment of the legal town site was a step in the right direction and was never belittled by the Indians. In fact, its procurement was a serious matter that could lead, as in the case of Santa María Tepezoyuca, to violent demonstrations carried on over many years, particularly when a private estate intervened. Because the people of Tepezoyuca were dissatisfied with the limited territory allotted to them by the courts, they eyed any visits by surveyors as grave threats to their remaining holdings. From 1720 through 1728 the Indian men and (particularly) women of the town assembled in violent demonstrations on at least ten occasions to protest such visits, whether intended to favor themselves or the owner of the neighboring hacienda of Texcalpan, who they claimed had usurped their best land.<sup>27</sup>

The struggle with a neighboring hacienda faced by Tepezoyuca was by no means an isolated example, yet in Toluca, as in Oaxaca (but unlike the Valley of Mexico), the town site generally took precedence over the claims of neighboring estate owners. The pueblo of Santiago Acutzilapan stands out in this regard as a community that successfully defended its corporate territory at least five times

<sup>24</sup> Orozco, 1895, II:1110; AGN *Tierras*, 1499, exp. 10; AGN, *Indios*, 29, exp. 303. For Toluca, see for example, AGN, *Tierras*, 1865, exp. 6.

<sup>25</sup> Mendieta y Núñez, 1966: 54.

<sup>26</sup> AGN, *Tierras*, 1865, exp. 6; 2944, exp. 242; and 1506, exp. 1.

<sup>27</sup> AGN, *Tierras*, 1716.

over six decades. The Acutzilapan town site was originally granted at the expense of lands to the north, east, and west in the possession of a cacique and a Spaniard who owned haciendas there in 1700. Over sixty years later, one of the neighboring estate owners offered the community five hundred pesos for a "merced" to lands in another area if the people would relinquish their claim to the six hundred varas in his direction. The generous offer serves as an acknowledgement of the precedence the town site took over his private property.<sup>28</sup>

Although the courts tended to favor corporate over individual properties, litigation was a constant, and there were additional obstacles to obtaining full possession of the town site. The pursuit of "the six hundred varas" typically became entangled with the proof of pueblo status, a ranking that in the eighteenth century went far toward replacing the earlier cabecera-sujeto system. An indigenous community did not have to be a cabecera to gain the legal demarcation of its town site, but it increasingly had to prove it was a bona fide pueblo, not just a barrio or some huts at a crossroads. Thus increasing a town's population, status, and territory became inseparable goals for its people.

### *Pursuit of pueblo status*

Sujetos had gradually begun to seek pueblo status in lieu of the coveted cabecera status of the sixteenth and seventeenth centuries; they wanted independence and all the privileges enjoyed in cabeceras, but they no longer necessarily wanted to be called cabeceras themselves.<sup>29</sup> To be considered a formal pueblo entailed rights to a minimum territorial base and an independent cabildo; it did not require that a dynastic ruler should have been present in prehispanic times. The town council with alcalde as the highest officer was often all the sujetos aspired to, so long as they were not subject to the whims of the governor in the neighboring larger town and did not have to perform special services for him or channel their tribute through him.

Governors in the cabeceras allegedly spent tribute monies, usurped lands meant for the common good, and demanded personal services, which sparked resentment in the sujetos. The sujetos of Aculco, in the jurisdiction of Jilotepec, for example, complained that they were required to perform more personal service than the residents of the

<sup>28</sup> AGN, *Tierras*, 1763, exp. 2; 3672, exp. 5; and 2142, exp. 2.

<sup>29</sup> See Gibson, 1964: 32-34, 36, 44, 50, and 53, for a detailed discussion of the evolving process in the Valley of Mexico during the colonial period.

cabecera itself. They also disliked paying their tributes to the governors, preferring to deliver them directly to the alcalde mayor. They charged further that the municipal leaders were confiscating maize in the sujetos for their own personal use and required subject town residents to cultivate the grain for them without remuneration.<sup>30</sup>

Land was one of the major economic issues in separation cases. In these cases disputes with neighboring estates were less frequent than contests with cabeceras over what territory would be designated for the newly independent pueblo. When the community of San Sebastián (jurisdiction of Toluca) petitioned in 1791 to "erigirse en república separada" from San Juan Bautista, the cabecera objected because the "barrio" did not have any land of its own, only property supposedly loaned to it because of its subordinate status. But the highest Marquesado official decided in the favor of San Sebastián, permitting the separation and granting the 2 1/2 caballerías claimed by the smaller community, despite protests by the citizens of San Juan.<sup>31</sup>

Ressettlements induced by congregación programs, which applied especially to sujetos, may have stymied the preservation of their autonomy but were apparently not a significant detriment in the pursuit of pueblo status for towns that were important before the programs were initiated. The few examples of congregaciones which remained intact and eventually sought pueblo status are rare, but this may be because judges had rarely altered the original local arrangements in any significant way. Cabeceras, at the heart of most congregaciones, generally did not require pueblo recognition in the eighteenth century. The larger communities that had served as congregación sites but were not cabeceras may have enjoyed an advantage in the population boost they received during the nucleation programs that helped them eventually obtain the optimum status.

Not all sujetos were adversely affected by congregación. Many were untouched, and a sizable number of subject communities that had been removed to the head towns seem to have quickly and quietly reoccupied their sites and often later pursued a separation with no mention of their ephemeral congregación. The slowly regenerating *pueblos despoblados* (depopulated either through epidemic or resettlement), however, which gained momentum in the early 1700s, often came up against the fierce opposition of estate owners when they tried to establish their old towns again. The community members

<sup>30</sup> Colín, 1968: 9, 10.

<sup>31</sup> AGN, *Tierras*, 2857, exp. 4.

were, in many cases, permanent workers on the estates in question. Despite the estate's having absorbed one-time Indian land and assumed the same Nahuatl or Otomí toponym and saint's name as the original community, owners tended to deny that the town had ever existed and to insist that the aspiring pueblo was only a recently-founded workers' settlement.

### *Estate communities*

An examination of hacienda labor and Indian communities of the seventeenth century reveals that live-in workers, or *gañanes*, were few. In the Toluca district in 1620-1621, for example, only six out of thirty-five haciendas supported more than seven permanent workers and their families. The estates in the southern half of the Toluca Valley depended mainly on temporary day-laborers from nearby pueblos for their work force. Permanent estate workers' communities were somewhat larger in the northern portion of the Valley and on the fringes, and larger, usually, in the agricultural rather than the stockraising estates, but even these generally did not approach pueblo size until the eighteenth century.<sup>32</sup>

Although, on the average, only about a tenth of the Indian population lived on estates across the Toluca Valley during the eighteenth century, this was a large enough showing to become a significant force in the pursuit of pueblo status.<sup>33</sup> There were factors working both for and against this process. The seasonal nature of work put the unskilled estate laborer at a disadvantage. *Gañán* communities were less permanent than those composed primarily of "sirvientes", since the latter workers, being more Hispanized and highly skilled, were less likely to be expelled. *Gañán* communities, however, were more stable in the north than in the south, because estate owners in the north had fewer pueblos from which to draw temporary labor. In the Ixtlahuaca area following the epidemic of 1736-1737 and the agricultural crisis of 1739-1740, hacienda owners could not attract sufficient "gañanes trabajadores" even with the offer of a fifty-percent increase in wages.<sup>34</sup>

Epidemics also tended to detract from the process of pueblo formation on estates. Sometimes an exodus to other regions followed

<sup>32</sup> AGN, *Hospital de Jesús*, 283, exp. 13, 2<sup>a</sup> parte; 326, exp. 31; and BNM/FR, *Fondo Franciscano*, caja 89, exp. 1377, 1<sup>a</sup> parte, ff. 111-112.

<sup>33</sup> Population estimate from Tutino, 1976b: 178.

<sup>34</sup> AGN, *Tributos*, 47, exp. 16.

population loss; at other times, survivors, feeling pressure removed from the struggle over scarce resources, chose to leave the estate community and take up residence in a neighboring pueblo.<sup>35</sup>

Working against this centrifugal force were factors which contributed to the gradual strengthening of the hacienda workers' settlements. Estate owners, particularly in the northern part of the Valley, tried to entice workers to stay following epidemics by offering to increase wages, make laborers' tribute payments, or improve working conditions. The Indians may have preferred to farm their own land, but they were practical and, when there were scarce resources in their pueblo of origin, they tended to favor life on an estate over continually migrating in search of work.

Hacienda life also offered other economic and social advantages which lengthened the worker's stay. Debts owed by workers were not extensive, many workers had money coming to them, and it was not unusual for workers to leave an estate while accounts had yet to be settled. There is no evidence that estate owners employed coercion in the collection of debts or that they were even overly concerned about recuperating cash outlays. Thus, for the Indian workers, the prospect of increasing a debt by way of easy, emergency loans may have contributed to a prolonged stay in a hacienda community.<sup>36</sup>

Gañanes also had their own places of worship on estates, erecting ermitas and oratorios separate from the chapel that would serve the needs of the administration. They typically chose their own leaders (fiscales) to encourage them in a regular program of worship. It was not unusual for gañán communities to form lay brotherhoods (cofradías) and choose deputies for these.<sup>37</sup> Occasionally, they also elected civil officials, such as alcaldes and regidores, particularly when the estate settlement had pueblo aspirations.<sup>38</sup>

The larger, the older, and the more permanent the gañán settlement on an estate, the better its chances were for the successful pursuit of pueblo status. If there had once been an independent Indian town on the site that had been removed for congregación or had lost its entire population to epidemics, the gañanes might use that historical reality to their advantage. They would also formulate such a story

<sup>35</sup> AGN, *Civil*, 109, exp. 6; *Criminal*, 13, exp. 14; 92, exp. 12; 93, exp. 1; 190, f. 438; 229, exp. 11; *General de Parte*, 18, exp. 160 and *Tierras*, 2232, exp. 3.

<sup>36</sup> See, for example, AGN, *Civil*, 246, exp. 6; *Criminal*, 93, exp. 1; *Tierras*, 2924, exp. 3; and Wood, 1984: 247-258.

<sup>37</sup> See, for example, AGN, *Criminal*, 130, exp. 14, f. 548v.

<sup>38</sup> See AGN, *Tierras*, 3672, exp. 20, and 2924, exp. 3, for examples.

even if it was not true, or simply claim that the estate community represented a settlement that had existed without interruption for "time immemorial".

In an effort to defuse either argument and in order to prevent permanent workers from either transforming the estate into a pueblo or creating a "formal town" just outside, thereby snatching away some of the estate property, many estate owners tried to keep their labor forces in limbo between the status of gañanes and that of pueblo Indians, referring to them as "laborios" or "arrimados".<sup>39</sup> But whether they were called gañanes or any other name, workers continued to build up their estate settlements and mold them in the image of the independent pueblo.

When Indians could not attain a favorable legal verdict in their struggle for corporate autonomy, it was not at all unusual for them to turn to violent demonstrations.<sup>40</sup> Gañán communities in the Toluca region were particularly active in this respect. More than three hundred Indian men and women, largely gañanes, seized the Hacienda del Manto near Temascalcingo in 1722 with the intention of making it into a pueblo. Led by the Indian Lucas Martín, also known as "Plume" and "King", they placed a cross on the roof of the main house and other crosses to mark the future site of the town church and probable cemetery. With the assistance of two women from Mexico City who were pretending to be local authority figures, they also measured off six hundred varas in each cardinal direction as a future town site. The militia which was called in immediately to put down this uprising confiscated an impressive number of Indian possessions, including sixty head of beef cattle, fifty sheep, sixteen pigs, seven donkeys, two horses, twenty-seven chickens, and about thirty bushels of maize. Such possessions are indicative of the considerable size and permanence of this gañán community.<sup>41</sup>

The jurisdiction of Ixtlahuaca, which reached as far north as Temascalcingo at that time, was rife with similar activities. The Haciendas del Manto, La Fuente Jordana, San Nicolás Tultenango, Quaspillasi, El Salto, Santiago Maxda, and San Francisco Tepeolulco were constantly put on the defensive by aggressive laborers and neighboring Indian town dwellers who aimed to secure extensive, independent landholdings and bolster their corporate autonomy.<sup>42</sup> Although

<sup>39</sup> See, for example, AGN, *Indios*, 65, exp. 339, ff. 281-282; *Criminal*, 92, exp. 3, ff. 24-57.

<sup>40</sup> See Taylor, 1979, for ample evidence.

<sup>41</sup> AGN, *Criminal*, 230, exp. 6.

<sup>42</sup> See Colín's indices for numerous references to these and other examples.

workers never united in pan-Valley uprisings to achieve their goals, there is evidence which suggests a kind of chain reaction in the pursuit of pueblo status by permanent worker's settlements, particularly in this northern end of the Valley in the eighteenth century. The idea spread, for instance, from the gañanes of the Hacienda del Manto to the sharecroppers on the adjoining Rancho de San Pedro Potla (owned by the sisters of the owner of El Manto), and eventually to the neighboring Hacienda de La Jordana.<sup>43</sup>

### *Mining communities*

A somewhat similar chain reaction is seen in the Sultepec mining region, where several worker settlements began to press for pueblo status all at about the same time. The mines, like the estates in the northern end of the Valley, had come to depend on a greater amount of permanent labor than many haciendas. The gangs (*cuadrillas*) which originally performed stints in the mines under the supervision of a *capitán* gradually became attached to a particular ore refinery or neighboring agricultural enterprise.<sup>44</sup> By the eighteenth century, the cuadrilla was often a fixed settlement, although of postconquest origin and only gradually assuming the characteristics of an Indian pueblo.<sup>45</sup> It often supported a patron saint and bore a Nahuatl placename—which it probably took from the mining estate but which, in turn, may have stemmed from some indigenous antecedent. A major distinction setting the cuadrilla apart from the pueblos of the Valley, however, was the large non-Indian element in the population.<sup>46</sup>

Because of the cuadrillas' shallow roots and uncertain indigenous origins, the Indians and mulattoes in these communities were hard pressed when they tried to secure a corporate land base. In a position similar to the estate settlements, the cuadrillas had to try to wrestle land away from surrounding private property holders. But unlike the hacienda communities, the cuadrilla members did not often try to claim to be the descendants of a pueblo despoblado at the particular site. Their corporate memory went only as far back as the time

<sup>43</sup> AGN, *Criminal*, 230, exp. 6, and 92, exp. 3; and *Indios*, 38, exp. 32, and 65 exp. 339.

<sup>44</sup> For a review of the evolution of the mining cuadrilla, see Wood, 1984: 268-271.

<sup>45</sup> Cuadrilla as settlement: AGN, *Civil*, 1627, exp. 18, f. 8; *Tierras*, 1300, exp. 12, ff. 27-28, 44; 1314, exp. 6, f. 14; 2283, exp. 1, ff. 7-8, 44; 2638, exp. 2, doc. 3; and 2640, exp. 4, f. 8.

<sup>46</sup> See AGN *Inquisición*, 937, ff. 265-268, and AGN, *Tierras*, 2639, exp. 2, f. 88.

when the refineries were in their glory and drew upon temporary labor. The cuadrilleros admitted being left to fend for themselves as renters when the haciendas de moler metales had decayed.<sup>47</sup>

The cuadrillas' struggles for pueblo status tended to culminate very late in the colonial period, during the last quarter of the eighteenth century or in the early nineteenth. Three prominent examples stand out in the cuadrillas of San Juan Atzumpa, San Sebastián Hueyatenco, and San Hipólito Atetzapan, all in the Sultepec jurisdiction. Like sujetos seeking independence from cabeceras or hacienda communities desirous of separating from the estate, these quasi-Indian settlements in the mining regions concentrated on establishing a fully-decorated church with regular religious services and constructing municipal buildings and schools. They elected fiscales and mayordomos and held up their capitanes in the image of alcaldes.<sup>48</sup>

From the mid- to late-eighteenth century, the populations of most cuadrillas had increased, but not enough to convince the judges of their viability as independent pueblos. There are hints that some people were giving up farming and beginning to return to mine work. Still, the hopes of those who persisted toward the goal of autonomy were not entirely dashed, for the justices often qualified their denials of pueblo status with a remark like "for the time being", and the people would continue to build up their communities, perhaps eventually attaining that goal.

#### *Titles to substantiate claims*

Population size was only one of the more decisive elements in a winning case. Mining communities were less well equipped than most pueblo aspirants in meeting the courts' demands for documentary proof of their territorial rights. In the cuadrillas or any of the other types of communities discussed here, having titles to corporate holdings could be the decisive factor for attaining pueblo rank and the confirmation of the legal town site; their lack could be a serious hindrance.

Few pueblos held legitimate land grant documents or other early colonial titles which supported their claims to corporate lands. Similarly, even though many communities obtained composiciones of their holdings in the early eighteenth century, confirmations often ignored

<sup>47</sup> See, for example, the story of San Sebastián Hueyatenco that can be drawn from AGN, *Tierras*, 1314, exp. 6; 2639, exp. 3; and 2640, exp. 4.

<sup>48</sup> San Hipólito Atetzapan: AGN, *Tierras*, 1300, exp. 12; *Indios*, 69, exp. 242; and *Indios*, 71, exp. 11. San Juan Atzumpa: AGN, *Tierras*, 2638, exp. 2; 2283, exp. 1; and 1482, exp. 3.

the disputed properties in or near estates that meant so much to the Indian towns. Not many pueblos shared the fortune of Temoaya in the extension of its legally verified territory. As a result, over the years many communities maintained their own historical accounts which paid particular attention to their claims to corporate boundaries. These "primordial titles" were usually centered on a land grant and border survey of the sixteenth century, and were embellished with local pre- and postconquest historical events, particularly those which related to the town's foundation, municipal council formation, church construction, and any other enhancement of its status. The titles often admonish future generations to protect the community and its territory.<sup>49</sup>

There are five sets of titles known to me for the Valley of Toluca.<sup>50</sup> Two sets, from Atlacomulco and Tepezoyuca, have yet to be located.<sup>51</sup> Translations of those from Metepec and Ocoyoacac are still in progress, while an English translation of the fifth, from Capulhuac, is complete.<sup>52</sup>

Since the primordial titles seem to have been made primarily for a local audience and only secondarily for presentation in the courts, sometimes other types of titles were acquired for the latter purpose. Some towns acquired titles which pretended to be ancient and in the codex tradition —the well-known Techialoyan Codices— and presented these in land litigation. Of the approximately forty identifiable pueblos represented in the Techialoyan group, about one third are in or near the Toluca Valley, and several lie between Mexico City and Toluca.<sup>53</sup> While the style and format are strikingly distinct from the primordial titles, the content of these Techialoyans is surprisingly similar: prehispanic historical phenomena such as the conquering and settling of the town and its leadership thereafter, colonial history including the coming of Christianity, the selection or honoring of the patron saint, the conferring of office and rights upon the local nobility by Spanish royalty or officials, and above all, the town's territorial

<sup>49</sup> See Gibson and Glass, 1975: 321 and Lockhart, 1982.

<sup>50</sup> AGN, *Tierras*, 2860, exp. 1, cuad. 2; Menegus Bornemann, 1979: 53-64; AGN, *Tierras*, 2998, exp. 3 and 3 bis; Garibay K., 1949; and McAfee Collection, UCLA/SC.

<sup>51</sup> Colín (1963: xv-xviii) described having obtained the Atlacomulco title for study. Primordial titles from Tepezoyuca are described along with the Techialoyan from that town in AGN, *Tierras*, 1716, exp. 1, cuad. 1.

<sup>52</sup> See Wood, 1984: 325-330 for a detailed recapitulation of the contents of the latter.

<sup>53</sup> See Robertson's catalog, 1975.

extension, characteristics, and divisions, as they were variously identified and verified over time.

Some towns had both their own primordial titles and Techialoyan codices to substantiate their corporate claims. Other Indian pueblos (and even a few of these same communities) also bought forged and customized copies of Spanish-language grants in their zeal to present more convincing documents to the courts. These documents, replete with fairly good copies of the viceroy's signature, included mercedes from the mid-sixteenth century, border surveys, acts of possession, and an occasional map or schematic plan of the territory in question. More than one investigation in the Toluca Valley in the eighteenth century traced this type of forgery to an Indian cacique from Jilotepec, Pedro de Villafranca (inconsistently called "don"). The fascinating details of his trade were mainly uncovered at the time of his murder, which occurred in Toluca in 1761, apparently at the hands of some of his local accomplices. He had serviced at least eleven towns in the Toluca Valley with his fraudulent land grants.<sup>54</sup>

Of the three types of documents made or acquired to fill the gap of missing titles, the false mercedes seem to have fared the best in the courts. Yet even these were sometimes discovered and denounced for what they were. The various titles' possible effectiveness for land retention, while important in the overall picture of the resilience of corporate autonomy, should be weighed equally with the purpose and ingenuity they reveal on the Indians' part.

The indigenous people of the Toluca Valley were hardly passive victims subjected to a total destruction of their way of life induced by intruding Spaniards. Epidemics dealt them their greatest blow, but thereafter they began to hone their defense mechanisms and increasingly took the initiative to rebuild and reaffirm their corporate integrity. Smaller entities, expressing an age-old micropatriotism, and larger communities alike entered into the pursuit of the town site, the procurement of composiciones, and the creation or purchase of land titles. Even Indians living on agricultural, stockraising, and former mining estates, entered into such activities, patterning their communities after the prehispanic provincial unit, and striving to fulfill all the political, economic, and religious functions of independent pueblos.

<sup>54</sup> AGN, *Criminal*, 24, exp. 5. Similar forgeries from other provinces have been attributed to don Josef de León y Mendoza and to another man who borrowed the name of the notary José de Montalbán; see Dyckerhoff, 1979.

## SOURCES

*Archival Sources*

AGN	Archivo General de la Nación, Mexico City, México.
BNM/FR	Biblioteca Nacional de México, Fondo Reservado (also called the "Caja Fuerte"), Mexico City, Mexico.
MNAH/AH	Museo Nacional de Antropología e Historia, Archivo Histórico, Mexico City, Mexico.
UCLA/SC	Special Collections, Research Library, University of California, Los Angeles.

*Printed Sources and Theses*

- ALTMAN, Ida, and James Lockhart, 1976, *Provinces of Early Mexico: Variants of Spanish American Regional Evolution*, UCLA Latin American Studies, 36, University of California, Los Angeles.
- BELEÑA, Eusebio Bentura, 1787, *Recopilación sumaria de todos los autos acordados de la real audiencia y sala del crimen de esta Nueva España, y providencias de su superior gobierno*, 2 volumes, Mexico.
- CHEVALIER, François, 1966, *Land and Society in Colonial Mexico: The Great Hacienda*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles. (Original French edition, 1952.)
- CLINE, Howard F., 1949, "Civil Congregations of the Indians in New Spain, 1598-1606", *Hispanic American Historical Review*, 29:349-369.
- COLÍN, Mario, 1963, *Antecedentes agrarios del municipio de Atlacomulco, Estado de México: Documentos*, Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización, México.
- \_\_\_\_\_, 1966, *Índice de documentos relativos a los pueblos del Estado de México: Ramo de Tierras del Archivo General de la Nación*, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, México.
- \_\_\_\_\_, 1967a, *Índice de documentos relativos a los pueblos del Estado de México: Ramo de Mercedes del Archivo General de la Nación*. Tomo I, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, México.
- \_\_\_\_\_, 1967b, *Índice de documentos relativos a los pueblos del Estado de México: Ramo de Mercedes del Archivo General de la Nación*. Tomo II, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, México.
- \_\_\_\_\_, 1968, *Índice de documentos relativos a los pueblos del Estado de México: Ramo de Indios del Archivo General de la Nación*, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, México.

*Descripción del Arzobispado de México hecha en 1570*, 1976, Facsimile edition, Edmundo Aviña Levy, Guadalajara, México. (Original Mexican edition, 1897.)

DYCKERHOFF, Ursula, 1979, "Forged Village Documents from Huejotzingo and Calpan", *42nd International Congress of Americanists*, 7: 51-63, Paris.

FABILA, Manuel, 1941, *Cinco siglos de legislación agraria (1493-1940)*, Tomo I, México.

FLORES MALDONADO, Ruth María, 1965, "Estudio comparativo de los señoríos castellanos y el Marquesado del Valle de Oaxaca", Master's Thesis, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

FLORESCANO, Enrique, 1971, "El problema agrario en los últimos años del virreinato, 1800-1821", *Historia Mexicana*, 20:477-510.

GARCÍA MARTÍNEZ, Bernardo, 1969, *El Marquesado del Valle: Tres siglos de régimen señorial en Nueva España*, Nueva Serie, 5, El Colegio de México (Centro de Estudios Históricos), México.

GARIBAY K., Ángel María, ed., 1949, *Códice de Metepec, Estado de México*, México.

GERHARD, Peter, 1972, *A Guide to the Historical Geography of New Spain*, At the University Press, Cambridge.

\_\_\_\_\_, 1975, "La evolución del pueblo rural mexicano: 1519-1975", *Historia Mexicana*, 24:566-578.

\_\_\_\_\_, 1977, "Congregaciones de indios en la Nueva España antes de 1570", *Historia Mexicana*, 26(3):347-395.

GIBSON, Charles, 1952, *Tlaxcala in the Sixteenth Century*, Yale Historical Publications, Miscellanhy, 56, New Haven.

\_\_\_\_\_, 1955, "The Transformation of the Indian Community in New Spain, 1500-1810", *Cahiers d'Histoire Mondiale*, 2:581-607.

\_\_\_\_\_, 1964, *The Aztecs under Spanish Rule: A History of the Indians of the Valley of Mexico, 1519-1810*, Stanford University Press, Stanford.

\_\_\_\_\_, and John B. Glass, 1975, "A Census of Middle American Prose Manuscripts in the Native Historical Tradition", *Handbook of Middle American Indians*, 15:322-378.

GÓMEZ DE OROZCO, Federico, 1923 (ed.), "Relación de Teutonanco, Tenango del Valle, Estado de México", *Boletín of the Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía*, época 4, II (1):84-90.

- \_\_\_\_\_, 1933, "El códice de San Antonio Techialoyan: estudio histórico-paleográfico", *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía*, época 4, 8(2):311-332, ils.
- GUZMÁN M., Virginia y Yolanda Mercader M., 1979, *Bibliografía de códices, mapas y lienzos del México prehispánico y colonial*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, tomo 1 [Colección Científica: fuentes para la historia, 79].
- HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, Rosaura, 1954, "El Valle de Toluca, su historia; época prehispánica y siglo xvi", Master's Thesis, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, México.
- \_\_\_\_\_, 1966, "Los pueblos prehispánicos del Valle de Toluca", *Estudios de Cultura Náhuatl*, 6:219-225.
- Libro de las tasaciones de pueblos de la Nueva España, siglo xvi*, 1952, Prólogo de Francisco González de Cossío, Archivo General de la Nación, México.
- LOCKHART, James, 1974, "Españoles entre indios: Toluca a fines del siglo xvi", *Revista de Indias*, 131-138:435-491.
- \_\_\_\_\_, 1976, "Capital and Province, Spaniard and Indian: The Example of Late Sixteenth-Century Toluca". en Altman and Lockhart, *Colonial Spanish America and Brazil*, Cambridge University Press, 1976.
- \_\_\_\_\_, 1982, "Views of Corporate Self and History in Some Valley of Mexico Towns: Late Seventeenth and Eighteenth Centuries", in George A. Collier, Renato I. Rosaldo and John D. Wirth, eds., *The Inca and Aztec States, 1400-1800*, Academic Press, New York.
- \_\_\_\_\_, and Stuart B. Schwartz, 1983, *Early Latin America: A History*, Cambridge.
- LOERA Y CHÁVEZ (de Esteinou), Margarita, 1977, *Calimaya y Tepeyacalco: tenencia y transmisión hereditaria de la tierra en dos comunidades indígenas (época colonial)*, Cuadernos de Trabajo, México, Departamento de Investigaciones Históricas del Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- \_\_\_\_\_, 1981, *Economía campesina indígena en la colonia: un caso en el Valle de Toluca*, Investigaciones Sociales, 8, México, Instituto Nacional Indigenista.
- LÓPEZ SARRELANGUE, Delfina, E., 1957, *Una villa mexicana en el siglo xviii*, México.
- \_\_\_\_\_, 1963, "Población indígena de la Nueva España en el siglo xviii", *Historia Mexicana*, 12(4):516-530.

- \_\_\_\_\_, 1966, "Las tierras comunales indígenas de la Nueva España en el siglo xvi", *Estudios de Historia Novohispana*, 1:131-148.
- McBRIDE, George McCutchen, 1923, *The Land Systems of Mexico*, American Geographical Society Research Series, 12, New York.
- MARKMAN, Sidney D., 1968, "Pueblos de Españoles and Pueblos de Indios in Colonial Central America", *38th International Congress of Americanists*, 4:189-199, Stuttgart.
- MARTÍNEZ BÁEZ, Antonio, 1931, "El ejido en la legislación de la época colonial", *Universidad de México*, 2(8):112-117.
- MENDIETA Y NÚÑEZ, Lucio, 1966, *El problema agrario de México*, Editorial Porrúa, México.
- MENEGUS BORNEMANN, Margarita, 1979, "Ocoyoacac: Antología de documentos sobre la tenencia de la tierra en la época colonial", Licentiate Thesis, Universidad Iberoamericana, México.
- \_\_\_\_\_, 1980, "Ocoyoacac: una comunidad agraria en el siglo xix", *Historia Mexicana*, 30(1):33-78.
- MIRANDA, José, 1962, "La Pax Hispánica y los desplazamientos de los pueblos indígenas", *Cuadernos Americanos*, 125(6):186-190.
- \_\_\_\_\_, 1966, "La propiedad comunal de la tierra y la cohesión social de los pueblos indígenas mexicanos", *Cuadernos Americanos*, 149: 168-181.
- MONNICH, Anneliese, 1974, "El Altepeamatl de Ocoyoacac, México", *Indiana*, 2:167-182.
- OETTINGER, Marion, 1983, *Lienzos coloniales: Una exposición de pinturas de terrenos comunales de México (siglos XVII-XIX)*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- OSBORN, Wayne S., 1973, "Indian Land Retention in Colonial Metztitlan", *Hispanic American Historical Review*, 53:217-238.
- OROZCO, Wistano Luis, 1895, *Legislación y jurisprudencia sobre terrenos baldíos*, 2 vols., México.
- OTS CAPDEQUI, J. M., 1959, *España en América. El régimen de tierras en la época colonial*, México, Fondo de Cultura Económica.
- PREM, Hanns J., 1984, "Early Spanish Colonization and Indians in the Valley of Atlixco, Puebla", in Harvey and Prem, 1984.
- \_\_\_\_\_, 1978, *Milpa y hacienda: Tenencia de la tierra indígena y española en la cuenca del Alto Atoyac, Puebla, México (1520-1650)*, Das Mexiko-Projekt der Deutschen Forschungsgemeinschaft, 13, Weisbaden.

- QUEZADA RAMÍREZ, María Noemí, 1972, *Los matlatzincas, época pre-hispánica y época colonial hasta 1650*, Investigaciones, 22, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Recopilación de leyes de los reynos de las Indias*, 1943, Edición facsimilar de la cuarta impresión hecha en Madrid el año 1791, 3 vols., Madrid.
- ROBERTSON, Donald, 1975, "Techialoyan Manuscripts and Paintings with a Catalog", *Handbook of Middle American Indians*, 14:253-280.
- SIMPSON, Lesley Byrd, 1934, *Studies in the Administration of the Indians in New Spain. [I. The Laws of Burgos of 1512. II. The Civil Congregation]*, Ibero-Americana, 7, University of California Press, Berkeley.
- \_\_\_\_\_, 1952, *Exploitation of Land in Central Mexico in the Sixteenth Century*, Ibero-Americana, 36, University of California Press, Berkeley and Los Angeles.
- TAYLOR, William B., 1970, "The Foundation of Nuestra Señora de Guadalupe de Amapa", *The Americas*, 26(4):439-446.
- \_\_\_\_\_, 1972, *Landlord and Peasant in Colonial Oaxaca*, Stanford University Press, Stanford.
- \_\_\_\_\_, 1974, "Landed Society in New Spain: A View from the South", *Hispanic American Historical Review*, 54(3):387-413.
- \_\_\_\_\_, 1979, *Drinking, Homocide, and Rebellion in Colonial Mexican Villages*, Stanford University Press, Stanford.
- TUTINO, John M., 1975, "Hacienda Social Relations in Mexico: The Chalco Region in the Era of Independence", *Hispanic American Historical Review*, 45:496-528.
- \_\_\_\_\_, 1976a, "Creole Mexico: Spanish Elites, Haciendas, and Indian Towns, 1750-1810", Doctoral dissertation, University of Texas.
- \_\_\_\_\_, 1976b, "Provincial Spaniards, Indian Towns, and Haciendas: Interrelated Sectors of Agrarian Society in the Valleys of Mexico and Toluca, 1750-1810", en Altman and Lockhart, 1976.
- El Valle de Toluca: Raíces indígenas, luchas campesinas, y suburbanización*, Le Mirail, Université de Toulouse, 1978.
- VILLASEÑOR Y SÁNCHEZ, José Antonio, 1952, *Theatro Americano, descripción general de los reynos, y provincias de la Nueva-España, y sus jurisdicciones*, México, Editora Nacional. (Original Mexican edition, 1743.)

- Wood, Stephanie G., 1980, "The Pursuit of Pueblo Status: Land Retention and Autonomy for Community Indians in Eighteenth-Century Colonial Mexico", *UCLA Historical Journal*, 1:3-25.
- \_\_\_\_\_, 1984, "Corporate Adjustments in Colonial Mexican Indian Towns: Toluca Region, 1550-1810", Ph. D. Dissertation, University of California, Los Angeles.
- YHMOFF CABRERA, Jesús, 1979, *El municipio de San Felipe del Progreso a través del tiempo*, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, México.



# LEVELS OF ACCULTURATION IN NORTHEASTERN NEW SPAIN; SAN ESTEBAN TESTAMENTS OF THE SEVENTEENTH AND EIGHTEENTH CENTURIES

LESLIE S. OFFUTT

The last two decades have witnessed a dramatic increase in the number of works examining the Indian world of central Mexico in the colonial period, examinations based on analysis of Indian-language documents and presenting, for the first time, an unabashedly Indian perspective on the experiences of the indigenous world as it came into contact with, and was penetrated by, the Spanish. Much of the focus has been on the first century of contact, when that contact was most keenly felt by the indigenous community as it underwent challenges to its cultural integrity posed by the hispanic presence and confronted the tremendous demographic impact of European diseases. The collaborative effort of Frances Karttunen and James Lockhart,<sup>1</sup> the contributions of Frances Berdan, alone and in conjunction with both Arthur J. O. Anderson and Lockhart,<sup>2</sup> Lockhart's individual work on central Mexican Indians,<sup>3</sup> Susan M. Kellogg's examination of kin-

<sup>1</sup> Frances Karttunen and James Lockhart, *Nahuatl in the Middle Years: Language Contact Phenomena in Texts of the Colonial Period*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1976; Karttunen and Lockhart, eds., *The Art of Nahuatl Speech: The Bancroft Dialogues*, Los Angeles, UCLA Latin American Center Publications, Nahuatl Studies Series Number 2, University of California, Los Angeles, 1987; "Textos en Nahuatl del siglo xviii: un documento de Amecameca, 1746", in *Estudios de Cultura Nahuatl*, vol. 13, 1978, p. 153-175.

<sup>2</sup> Frances F. Berdan, *The Aztecs of Central Mexico: An Imperial Society*, New York, Holt, Rinehart, and Winston, 1982; with Arthur J. O. Anderson and James Lockhart, eds., *Beyond the Codices: The Nahua View of Colonial Mexico*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1976; *The Tlaxcalan Actas: A Compendium of the Records of the Cabildo of Tlaxcala (1545-1627)*, Salt Lake City, UT, University of Utah Press, 1986.

<sup>3</sup> "Views of Corporate Self and History in Some Valley of Mexico Towns: Late Seventeenth and Eighteenth Centuries", in George A. Collier, Renato I. Rosaldo, and John D. Wirth, eds., *The Inca and Aztec States, 1400-1800: Anthropology and History*, New York, Academic Press, 1982, p. 367-393; "Y la Ana lloró: cesión de un sitio para casa, San Miguel Tocuilán, 1583", in *Tlalocan*,

ship and inheritance in sixteenth-century Tenochtitlan,<sup>4</sup> S. L. Cline's studies of colonial Culhuacan,<sup>5</sup> and J. Jorge Klor de Alva's work on the religious aspects of contact,<sup>6</sup> all help to enrich and define the canon for other scholars. One of the most important themes linking the work of these various scholars is that of cultural persistence and in some cases resistance, in the face of Spanish presence in the world of the Indian. Responding to the earlier view which held that the contact period saw only the violent beginning of the inexorable slide toward cultural extinction and oblivion, these more recent studies have postulated a new, more complex, and more dynamic response on the part of the members of the indigenous world. While one cannot deny the great impact of the Spanish on the Indian world, not least the dramatic demographic decline due to disease, and the toll taken on community life, nonetheless the work of these scholars establishes that the Indian community in central Mexico withstood these challenges to a remarkable degree, and survived with numerous elements of its culture intact far beyond the contact period.

But what of the regions some distance from the center, where population density, within both the hispanic and indigenous worlds, was far less, and both cultures presumably far less firmly rooted? What were the experiences of the Indian communities in these far-flung regions to the north of the indigenous heartland? An examination of the Indian town of San Esteban de la Nueva Tlaxcala, adjacent to the Spanish community of Saltillo, in the northeastern region of present-day Coahuila, provides some indication of the nature of that encounter over a period of a century and one-half.

vol. viii, 1980, p. 21-33; "Some Nahua Concepts in Post-Conquest Guise", *History of European Ideas*, vol. 6, no. 4, 1985, p. 465-482.

<sup>4</sup> Susan M. Kellogg, "Aztec Inheritance in Sixteenth-Century Mexico City: Colonial Patterns, Pre-hispanic Influences", in *Ethnohistory*, 33: 3, Summer, 1986, p. 313-330; "Kinship and Social Organization in Early Colonial Tenochtitlan", in *Handbook of Middle American Indians*, supplementary volume, *Ethnohistory*, Ronald Spores, ed., Austin, University of Texas Press, 1986, p. 103-121.

<sup>5</sup> S. L. Cline, *Colonial Culhuacan, 1580-1600: A Social History of an Aztec Town*, Albuquerque, NM, University of New Mexico Press, 1986; and with Miguel León-Portilla, eds., *The Testaments of Culhuacan*, Los Angeles, UCLA Latin American Center Publications, Special Studies volume 2, Nahuatl Series Number 1, University of California, Los Angeles, 1984.

<sup>6</sup> "Spiritual Conflict and Accommodation in New Spain: Toward a Typology of Aztec Responses to Christianity", in Collier, Rosaldo, and Wirth, eds., *The Inca and Aztec States, 1400-1800*, p. 345-363; with H. B. Nicholson and Eloise Quiñones Keber, eds., *The Work of Bernardino de Sahagún: Pioneer Ethnographer of Sixteenth-Century Aztec Mexico*, Albany, N. Y., Institute for Mesoamerican Studies, Studies on Culture and Society, volume 2, The University at Albany, State University of New York, 1988.

Unlike the Nahuatl-speaking communities of central Mexico, San Esteban de la Nueva Tlaxcala existed in a region nearly devoid of other settlements of Nahuatl speakers. The northeast had historically been home to nomadic groups, but the erection of hispanic settlements in the late sixteenth century created a need for the pacification of the hostile populations. The creation of colonies of Tlaxcalans throughout the northeast as models of sedentary agriculturalists for the nomadic groups seemed the answer. The *capitulaciones* published in Mexico City in March, 1591, provided for the privileges which colonizing groups were to enjoy, in particular a guarantee of separation from Spaniards both in residence and in government; under these terms San Esteban was established in that same year on land ceded from the hispanic community of Saltillo, which had been founded some fourteen years earlier.<sup>7</sup>

The existence of the several Tlaxcalan colonies in the north did little to pacify the nomadic populations, and many of the communities declined or disappeared completely. But San Esteban survived and grew. Some of its residents on occasion chose to move on to newer settlements further north and west of the Saltillo region, so that in time San Esteban came to play a role similar to that earlier played by Tlaxcala itself as the source of new colonists;<sup>8</sup> nonetheless, the draw exerted by the outlying colonies did not inhibit the slow but steady growth of the Indian town. By 1792 San Esteban contained some 484 households, with a total population of 2,009.<sup>9</sup> And at least through 1779, San Esteban, maintaining its municipal independence, kept a Nahuatl-speaking notary who recorded the testaments of the residents of that community in the indigenous language. Those testaments, spanning the years 1611-1779, provide the documentary basis of this study.

<sup>7</sup> Vito Alessio Robles, *Coahuila y Tejas en la época colonial*, México, Editorial Porrúa, 1978, p. 123-136.

<sup>8</sup> See Alesio Robles, p. 283, 370, 389, 401.

<sup>9</sup> This total is yielded by a hand count of all residents listed in the manuscript census for San Esteban proper. It should be noted that none of the residents in this particular section of the census was assigned any specific ethnic label; the census taker(s) apparently assumed all who resided in San Esteban were Indian. While such generalized assumptions are often risky, the fact that all San Esteban residents possessed distinctly Indian names, i. e. Christian names or saints' names as surnames, suggests that such an assumption is probably safe. A hand count of the manuscript census for Saltillo proper and its surrounding haciendas and ranchos, excluding San Esteban, yields 514 individuals designated by the term *indio*; such greater precision in labelling would be necessary in areas where ethnic diversity was greater. Archivo Municipal de Saltillo (hereafter cited as AMS), Carpeta 43, 1791, *padrón*.

The collection of Nahuatl wills from San Esteban offers an unusual opportunity to examine elements of acculturation to the hispanic world over an extended period. From the relatively "pure" Nahuatl of the earliest seventeenth-century testaments, by the 1770's, the last decade from which indigenous wills survive, one sees a Nahuatl so full of Spanish elements that one may assume that the testators were fully familiar with the Spanish language. The changes within the testaments over time suggest changes in the community of San Esteban itself, changes having to do with its increasing exposure to, and integration into, the hispanic world.

The testaments have survived housed in the municipal archive of Saltillo, where they are bound interspersed with Spanish-language testaments spanning the years 1617-1779. Fifty-two seventeenth-century Nahuatl wills have survived, the earliest dated 1611 (misfiled by date in the Spanish bundles, as so many are; whoever in later years organized the testaments for binding was apparently unfamiliar with Nahuatl and unable to comprehend the dates on the various Indian-language documents). For the purposes of this study, I have examined twenty-five of those fifty-two, these chosen on the basis of the physical quality of the documents themselves (i. e. how well-preserved), and, following on that point, the ease of transcribing a particular document.<sup>10</sup> An additional fourteen testaments dating from the period 1748-1779 have also been examined for this study. Of the twenty-five seventeenth-century testaments examined, thirteen are produced by women. Curiously, while the terms of the establishment of the community provided that all Tlaxcalan colonists would be considered as *caballeros* and *hidalgos*, entitled to the use of the title *don*, only two of the earlier testators bear that title (don Pedro Clemente, d. 1685, and don Juan Diego, d. 1687); none of the women in the seventeenth-century sample was called *doña*. Three of the eighteenth-century male testators surveyed bore the title (don Andrés Pascual, d. 1772, don Félix Martín Ramos, d. 1776, and don Cristóbal Ramos, d. 1748); two of the female testators were labelled as *doñas* (*doña María Rosa*, d. 1775, and *doña Antonia María*, d. 1774). It is worth noting

<sup>10</sup> The Nahuatl materials in the Saltillo municipal archives are in far worse condition than their Spanish counterparts, to a great extent, it appears, because those charged in later years with the responsibility of organizing the materials had no knowledge of Nahuatl, and therefore no understanding of, or respect for, the materials they handled. One sees, for example, far too frequently Nahuatl documents used as covers for bundles of Spanish language materials; in other instances they are placed more carelessly in the bundles than are Spanish materials, with consequent greater damage to the documents.

that, while the use of the titles don and doña generally suggests higher status within the community, even when, as by the eighteenth century, the terms were somewhat devalued, the estates of the San Esteban residents who bore these titles were, in the main, rather modest, comparable in size and apparent wealth to estates of nontitled residents of the town. The greater number of testators who bore these titles in the eighteenth century sample probably reflects the looser application of the terms in that era.<sup>11</sup>

What follows here is a general examination of these thirty-nine testaments, drawing out common characteristics of testaments from three specific periods (early seventeenth century to 1627; later seventeenth century, 1670 through the 1690's; and mid-eighteenth century), and commentary on what those characteristics reflect of San Esteban society at specific points in its development. Additionally, I have included transcriptions and translations of three testaments (Justina Xochicuetzin, 1627, Diego Sánchez, 1682, and don Félix Martín Ramos, 1776) to allow the reader to observe more directly the content and language use of the wills; while not all the elements treated in the more general discussion are to be found in these sample texts, they are sufficiently representative of the genre at particular stages in its development to be useful to the reader.

The format of the San Esteban testaments derives from sixteenth-century central Mexican models.<sup>12</sup> As do Spanish wills, each of the Nahuatl testaments begins with some variation of the standard phrase invoking the Trinity, then identifies the person making the will by name and residence testator (including both town and neighborhood). A phrase follows which asserts the testator's soundness of mind; then the body is consigned to the earth (*auh in notlac yn nonacayo ytech nicpohua yntlalli yehua ca ytech oquiz ochihualoc*, in the 1683 will

<sup>11</sup> AMS, Inventarios y testamentos, carpeta 1, 1617-1708; will of don Pedro Clemente, 1685; carpeta 2, 1709-1726, will of don Juan Diego, 1687; carpeta 8, 1761-1763, will of don Cristóbal Ramos, 1748; carpeta 10, 1772-1777, will of doña María Rosa, 1775; carpeta 13, 1789-1799, wills of don Andrés Pascual, 1772, don Felix Martín Ramos, 1776; carpeta 14, 1800-1807, will of doña Antonia María, 1774. The infrequency of the title in the seventeenth century may have to do with a generally stricter application of these honorific titles in that period. Dones are found in San Esteban in this period; many of the politically active members of the community —the governors, alcaldes, regidores, and alguaciles mayores who appear regularly among the witnesses of the testaments— are often so labelled. And by the 1770's a substantial number of the testators are called don or doña.

<sup>12</sup> For examples of central Mexican testaments the reader should consult Anderson, Berdan, and Lockhart, eds., *Beyond the Codices, passim* and the recent work of S. L. Cline and Miguel León-Portilla, eds., *The Testaments of Culhuacan, passim*.

of Elena Francisca).<sup>13</sup> The care of the soul is then taken up, often with detailed provision made for burial and the saying of masses. There follows a section treating bequests to specific charities; in San Esteban these charities are firmly established by the early seventeenth century and survive through the 1770's.<sup>14</sup>

Following this formulaic beginning, the testators proceed to the substantive portion of their wills. Here one sees most clearly the details of the lives of San Esteban residents where they treat their possessions, name their heirs; itemize their debts. This section is indeed the core of the testaments, reflecting most clearly the more personal aspects of the lives of the members of this community. It is "flesh on the skeleton" in many respects, allowing us (and most certainly them) to differentiate one from another on the basis of individual characteristics. After this most personal section, the wills then revert to formula with the naming of executors, the identification of witnesses, and the dating and signing of the document. These conventions are essentially those of the hispanic model, to which Nahuatl speakers adapted so readily early in the post-contact era, and preserved with little deviation throughout the colonial period.<sup>15</sup> What concerns us now are the elements of the substantive sections of the wills, and what they suggest about the nature of the community in the seventeenth and eighteenth centuries.

The three earliest wills, dated 1611, 1621, and 1627 respectively, are, not surprisingly, truest to the indigenous language. Indeed, two of the three testators are called by Nahuatl names (Bonaventura Xuchitlanemi, d. 1621, and Justina Xochicuetzin, d. 1627); the third is named in a fashion typical of Indians in the colonial world, taking two Christian names rather than adopting a more standard Spanish surname. These wills are not untouched by Spanish; each contains certain standard loanwords typical of central Mexican testaments of the same period.<sup>16</sup> From the earliest Nahuatl testaments Nahuatl

<sup>13</sup> AMS, Inventarios y testamentos, carpeta 2, 1709-1726, will of Elena Francisca, 1683.

<sup>14</sup> The charities in question are the Casa Santa de Jerusalem yhuan redención de los cautivos, and the cofradías of Nuestra Señora del Rosario and Animas.

<sup>15</sup> Cline and León-Portilla suggest that from at least the 1540's central Mexican Indians had adopted the practice of written wills. See Cline and León-Portilla, *The Testaments of Culhuacan*, p. 4.

<sup>16</sup> Indeed, one would expect that the language of these early seventeenth-century testaments should reflect quite closely the language of Tlaxcala in the same period, reflecting the same linguistic changes that Tlaxcalan Nahuatl had experienced, since the community of San Esteban de Nueva Tlaxcala had been so recently created by residents of Tlaxcala proper.

speakers made use of certain Spanish testamentary language that could be rendered in no other way. Spanish religious terms (*Dios, Espíritu Santo, Santa Iglesia, missa, Santísimo Sacramento, anima, purgatorio, vigilia*, rendered here as they appear in the documents themselves) are found in all the earliest San Esteban testaments, as they were common elements in central Mexican wills in the sixteenth century. So too do nouns commonly associated with testaments find their way into the early San Esteban wills —*memoria, testigos, testamento, firma, escribano*, all appearing in the documents with the appropriate possessive prefix attached, as in *notestigos*, “my witnesses”.<sup>17</sup> San Esteban testaments include certain other Spanish loan words as well, most of which Karttunen and Lockhart have located in central Mexican Nahuatl from at least the late sixteenth century.<sup>18</sup> These are predictable loans, representing household items, tools, and livestock from the Spanish world which were early adopted into the indigenous world. Candles, chests, certain kinds of cloth, implements such as hoes, hatchets, and lathes, livestock such as sheep and mules, and poultry such as chickens were among those items that early San Esteban residents counted among their possessions and described, in Spanish, in their testaments. But generally the loans in this early period are few. By far the greatest number of possessions listed in the three earliest wills are rendered in Nahuatl, and were items existing in pre-contact society: *totolin*, or turkeys; *metlatl*, a metate or grinding stone; *comalli*, a griddle; *pitzome*, or pigs; *cueytl*, a skirt. Land is *tlalli*, and in some cases the term *cuemil*, furrowed land, appears.<sup>19</sup> The early residents of San Esteban were still firmly based within their traditional context, with only selected elements of the Spanish world allowed to intrude.

A close examination of the will of Justina Xochicuetzin (1627) illustrates many of these characteristics of early testaments. On one level the will illuminates the general circumstances of Justina's life. We learn that she was an unmarried woman of unspecified age residing in the neighborhood of Santa María Purificación of San Esteban de la Nueva Tlaxcala. Whether she had ever been married or simply bore children out of wedlock cannot be determined pre-

<sup>17</sup> The wills included in Anderson, Berdan, and Lockhart, and in Cline and León-Portilla provide numerous fine examples for comparison.

<sup>18</sup> Karttunen and Lockhart, *Nahuatl in the Middle Years*, *passim*.

<sup>19</sup> See AMS, Inventarios y testamentos, carpeta 1, 1617-1708, will of Justina Xochicuetzin, 1627; carpeta 2, 1709-1726, will of María Jacoba, 1611; will of Bonaventura Xuchitlanemi, 1621.

cisely; while she mentions two children specifically identified as legitimate, missing from her testament is any reference to a spouse, either living or deceased, while nearly all other wills surveyed do make such mention. She appears not to have been particularly well-off in a material sense; her estate includes no real property and she owns only some few household goods and livestock.

On another level, that of language, her will reveals much about the larger community and its relation to the surrounding Spanish world. The standard intrusions of Spanish religious and testamentary language are there, an essential part of the formula followed by Nahuatl testators of both the center and the periphery. Certain Spanish nouns are found as well; Justina's possessions include a small chest with a key (*centetl caja tepitzin quipia llave*) bequeathed to the steward (*mayordomo*) of one of the local cofradías, or charities. She also mentions five chickens (*macuilli pollo*), a large blanket (*fresada*), a saddle (*ce silla*), which she holds in hock for someone, and serge and woolen cloth measured in Spanish units (*varas* of *sayal* and *pano*). These loan words are entirely in keeping with what studies of central Mexican testaments have led us to expect; these are items of the hispanic world absorbed into the world of the Indian fairly soon after contact. In the main the language of the will, and the goods included in her estate, suggest that Justina remains firmly a part of the Indian context. Most of the household items are rendered in Nahuatl and are part of daily Indian life —a *metlatl*, or metate, *metlapilli*, a rolling pin, *tепozcomitl*, an iron pot, *tochomitl*, a rabbit skin, *otlachi-quihuitl*, a reed basket, *huexolotl*, a tom turkey. What few items of clothing she mentions are of indigenous origin, and are described in Nahuatl—*tilmatl*, a piece of cloth, *huipilli*, a blouse; she refers at one point to a white huipil made in the Tonallan style, *ce huipilli yztac tonaltecayotl*, and a green Mexica-style skirt, *ce cueitl mexicayotl xoxouqui*.

A primitive Spanish verbal intrusion of sorts also appears in Justina's testament, in the phrase *yn testigosme oquifirmati yn Francisco Marcos can no testigo*, "of the witnesses Francisco Marcos also signed", with *oquifirmati* based on the Spanish noun *firma*, "signature". As Karttunen and Lockhart have noted, sixteenth-century Nahuatl speakers had no convention for incorporating verbs. Only in the late seventeenth century does one see the practice of inserting the suffix *-oa* to the Spanish infinitive; the earlier practice was to add the derivational suffix *-tia* to a noun. Hence the *oquifirmati*,

the preterite third person singular form of *firma* (*firma*, signature, plus *-tia*) in Justina Xochicuetzin's will.<sup>20</sup>

Justina Xochicuetzin's will, brief though it is, tells us much about early seventeenth-century San Esteban. It clearly was not an insular society; Spanish goods had found their way into the daily life of San Esteban residents, and Spanish nouns followed closely in their wake. But the traditional prevailed as well; Justina was clearly a Tlaxcalan woman operating in a Tlaxcalan context, which itself was admittedly now part of a larger hispanic context. Nonetheless, the intrusions of the outside are limited to basic items; of the two worlds which find their way into her testament, the traditional is by far the stronger.

The earliest wills provide good points of comparison for the wills of the later seventeenth century, and certainly for those of the late eighteenth century. Both in terms of material context and in language, the wills reflect the increasing penetration of the Indian world by the Spanish. Regarding language, while the earlier documents contained Spanish loans representing in the main introduced items or concepts which had no equivalent in Nahuatl (religious terms, testamentary language, objects of the Spanish world that became part of Indian life early on), by the late seventeenth century the wills reveal more numerous noun loans of items which *could* have been rendered in the original Nahuatl but for which testators have chosen the Spanish equivalent (*mortaja*, a shroud, in Nahuatl *quimilli*; *tiempo*, time, in Nahuatl *cahuatl*; *corral*, a fenced-in area, in Nahuatl *tepancalli*, in one late seventeenth-century testament).<sup>21</sup> Further, in this middle period we can locate the earliest intrusion of Spanish words identifying family relationships (*hermano*, or brother, appears first in the San Esteban materials in 1674; *compadre*, or godfather, in 1683).<sup>22</sup> By the 1680's the more linguistically sophisticated practice of incorporating Spanish verbs into Nahuatl by the addition of the *-oa* ending to the Spanish infinitive begins to appear in the San Esteban documents. In the will of María Elena (d. 1688) is the phrase *yhua Lazaro se peso ynin quicobrarosque noalbaseas*, "and as for Lázaro my albaseas will collect this one peso", with the Spanish verb *cobrar*, to collect, conjugated in this fashion.<sup>23</sup> Other late seventeenth-century testaments demonstrate

<sup>20</sup> AMS, Inventarios y testamentos, carpeta 1, 1607-1708, will of Justina Xochicuetzin, 1627.

<sup>21</sup> AMS, Inventarios y testamentos, carpeta 2, 1709-1726, will of Francisco Andrés, 1695.

<sup>22</sup> AMS, Inventarios y testamentos, carpeta 2, 1709-1726, wills of María Madlena, 1674, Elena Francisca, 1683.

<sup>23</sup> AMS, Inventarios y testamentos, carpeta 1, 1617-1708, will of María Elena, 1688.

this as well, though it should be noted that there was no wholesale adoption of this standard for verb incorporation. Even in the will referred to above, the notary reverts to the older practice of adding *-tia* to the noun to give the sense of the verbal (*auh ynic neltocos noypa timofirmatia*, “with this belief we sign in front of me”).<sup>24</sup>

Indeed, while the language of these later seventeenth-century documents reveals a greater intrusion of Spanish elements, these intrusions occurred slowly and haltingly, and in the case of nouns in particular, they represented borrowed items. One should note as well that these intrusions occur in an order generally following that which Karttunen and Lockhart discerned in central Mexico, with a time lag of sorts. This time lag, and the slowness in the rate of intrusion, may be attributed to the less intense contact between the northeast and the center (although parish records for San Esteban suggest continued migration from Tlaxcala to San Esteban throughout the seventeenth century), and the relatively less intense contact between indigenous and hispanic worlds in the northeast. The Nahuatl of the late seventeenth century in San Esteban, at least that revealed in the testaments, is not so very much different from that found there in the first few decades of the century. Few things that were of indigenous origin or that were shared between the two worlds were renamed.

The contention of a steady but slow adoption of Spanish elements by the Indian world is illustrated by the 1682 testament of Diego Sánchez. On first reading one is struck by the similarities in language use between this will and Justina Xochicuetzin's a half-century earlier.<sup>25</sup> The same noun loans appear—testamentary language, religious terms, borrowed objects—all which were amply attested in wills of the earlier period. It is in the material realm that the Sánchez will distinguishes itself from the earlier example. The richness of detail in Sánchez' testament offers a far more revealing window into late seventeenth-century San Esteban life than allowed us by Justina Xochicuetzin's testament. This is likely no more than a question of relative wealth—it may have no greater significance than simply to reveal the different perspectives on the community offered by the differential distribution of wealth among its members. Nonetheless, it makes for interesting, and revealing, reading.

In this material sense, Diego Sánchez appears to lead a far more comfortable existence than Justina. While it is difficult to establish

<sup>24</sup> See the discussion of verb incorporation in Karttunen and Lockhart, *Nahuatl in the Middle Years*, p. 29-30.

<sup>25</sup> AMS, Inventarios y testamentos, carpeta 1, 1617-1708, will of Diego Sánchez, 1682.

his occupation on the basis of what is included in his estate, we do know that he has been married twice, that one child has died, that three children survive from his first marriage, and four from his second. He is a property holder, owning a house and three separate pieces of land of unspecified size. His concern for his family is expressed in his instructions that one of those pieces of land, apparently away from San Esteban proper, is where his wife should raise their children. Diego Sánchez' treatment of his landed property in his will is quite typical of the treatment found generally in San Esteban wills of the seventeenth century. Only one of the twenty-five wills surveyed from that century measured land in areal terms,<sup>26</sup> and while it was not uncommon for testators to mention whose land theirs bordered on (as Diego Sánchez does in the case of the piece he sets aside to pay his obligatory bequest), the traditional manner found in central Mexican Nahuatl wills of describing land relative to the cardinal directions east and west (*tonatiuh yquicayampa itziticac*, on the east, facing where the sun comes up, or *tonatiuh ycalaquiyampa itziticac*, on the west, facing where the sun goes down) is absent from this sampling of northern Mexican wills from this period. The lack of elaboration in descriptions of landholding suggests that a sufficient supply of land existed for the community, and that, unlike the situation prevailing throughout much of central Mexico, external pressure or demand was not significant.

In the area of obligatory bequests Diego Sánchez' testament stands as a fairly typical example of seventeenth-century practices in San Esteban, practices which differs in some respects from central Mexican communities whose wills have been examined elsewhere. The distinctions lies in the manner in which local residents provided for the payment of these bequests. The practice of setting aside sums for the giving of alms or of fulfilling charitable obligations was well established by the time the San Esteban testaments began to be generated; in central Mexico, testators frequently made provisions for the sale of certain items to yield cash for their donations.<sup>27</sup> But most seventeenth-century San Esteban wills actually specify that the goods themselves—in Diego Sánchez' case, chickens, in other cases *almudes* of wheat, *fanegas* of corn or chile, turkeys, and the like—be given to the charitable organization. These donations might well reflect the economic activities of the testator arranging payment with whatever provided a

<sup>26</sup> AMS, Inventarios y testamentos, carpeta 2, 1709-1726, will of Francisca, 1676.

<sup>27</sup> See the collection of wills presented in Anderson, Berdan, and Lockhart, and Cline and León-Portilla, for examples of this practice.

living. Or it might simply be that every family maintained such items as part of the household economy, and therefore had them readily available to disburse to the charities in question when death intervened. The practice of payment in kind suggests a lack of involvement in a money economy. Whatever the reason, this practice distinguishes seventeenth-century San Esteban testaments from those of the center.

Fourteen eighteenth-century testaments dating from the years 1748-1779 have been examined for the purposes of this study.<sup>28</sup> This eighteenth-century sample is in many respects quite similar to the seventeenth-century collection. The general conventions remain the same—the format of the testaments, for example—and many of the tendencies noted in the earlier sample have simply become more pronounced. But two trends in particular stand out to differentiate these wills from those of an earlier period: the remarkable intrusion of Spanish into the wills and, somewhat paradoxically, the reversion to certain Nahuatl usage more characteristic of an earlier phase of central Mexican Nahuatl testaments.

One is struck immediately by the profusion of loan words in these later documents—nouns, verbs, particles, idioms. In virtually every section of these wills Spanish intrudes, replacing the Nahuatl equivalents, from the initial invocation of the Trinity, where six of the fourteen opt for the Spanish *padre* and *hijo* in place of the Nahuatl *tetahtzin* and *ypiltzin*, to the dating of the documents, where Spanish number words have in many instances replaced the Nahuatl. The substantive sections of the wills in particular, where possessions are itemized and distributed, reflect a strong familiarity with the Spanish language.

One finds in many instances in these core sections of the testaments passages which are nearly completely Spanish, with Nahuatl used only as linkages, enumerators, or possessors (e.g. *se yunta de bueyes yca yapero*, a yoke of oxen with their equipment; *se sacabroca de zapateros*, a [pair of] shoemaker's pincers).<sup>29</sup> Descriptions of dwellings are most frequently cast in Spanish as well; consider the *calsintli* owned by don Andrés Pascual (d. 1772), which contained a *sala yca ome aposentos se yca marco sin puerta yhuan oc ce yca puerta de ce mano yhuan sahuan yca marco yhan puerta de sala yca ychapa yhuan*

<sup>28</sup> No Nahuatl wills dated after 1779 were found in Saltillo's municipal archive, although José Cuello remarks that Nahuatl wills were being drawn up as late as 1793. See Cuello, *Saltillo in the Seventeenth Century*, Unpublished Ph. D. dissertation, University of California, Berkeley, 1981, p. 385, n. 19.

<sup>29</sup> AMS, Inventarios y testamentos, carpeta 13, 1789-1799, will of don Andrés Pascual, 1772; 9, 1764-1771, will of Juan Pedro Ramos, 1771.

*yllave yhuan yaladauon yhuan yca cosina...* (a hall with its two rooms, one with its door frame without a door and the other with a single door and its entryway with its doorcase and hallway door with its metal plate and key and knocker and with its kitchen...).<sup>30</sup> The passage is nearly completely Spanish, and the preponderance of such Spanish passages in all the testaments which include descriptions of houses suggests that the equivalent Nahuatl terminology had fallen into disuse by the latter eighteenth century.

As Spanish seems to have become ubiquitous in descriptions of houses, so too does it appear in descriptions of real property. All those testators who own land discuss their holdings in terms which reflect a substantial intrusion of Spanish. The will of Francisco de los Santos speaks of *se tlali alahuerta ca mochi planteado* (an orchard all planted); Tomasa Candelaria notes that don Domingo García *onech-tlaocoli caxtoli baras de tlali yca frutales ompa mani ranchos ca [y]techuic nohermanita María* (García left me fifteen varas of land with its fruit trees on the rancho next to [that of] my sister María).<sup>31</sup> By the late eighteenth century the Nahuatl speakers of San Esteban also made use of the standard Spanish practice of measuring land by the amount of seed sown; Matiana de la Cruz refers in her 1774 will to *ome almun tlaoli tlatoctli* (two almudes of corn planted) and *se carga de trigo de sembradura* (a load of seed wheat).<sup>32</sup> The numerous instances of such phrases suggest a generalized acceptance of Spanish forms.

Curiously, eighteenth-century San Esteban residents tend far more frequently than their seventeenth-century counterparts to opt for the more traditional manner of describing the location of specific pieces of property relative to cardinal directions east and west expressed formulaically (*tonatiuh yquicayampa itziticac, tonatiuh ycalaqiyampa itziticac*; see above, page 20). Francisco de los Santos, for example, leaves an orchard next to one *pertenencia don Marcos Hernandez yc para canpic quisa tonate yhuan para canpic calaqui tonate ytech don Joaquin Ramos* (an orchard next to one belonging to don Marcos Hernández toward the east, and toward the west next to one belonging to don Joaquín Ramos).<sup>33</sup> Similarly, Nicolás Asencio in 1764 left

<sup>30</sup> AMS, Inventarios y testamentos, carpeta 13, 1789-1799, will of don Andrés Pascual, 1772.

<sup>31</sup> AMS, Inventarios y testamentos, carpeta 13, 1789-1799, will of Tomasa Candelaria, 1774.

<sup>32</sup> AMS, Inventarios y testamentos, carpeta 12, 1787-1789, will of Matiana de la Cruz, 1774.

<sup>33</sup> AMS, Inventarios y testamentos, carpeta 12, 1787-1789, will of Francisco de los Santos, 1771.

*ytlalo alaguerta de barios xochihcualcuahme yhuan quipia de patlanguac siento y dos varas para yc sur desde ytechcuic don Gregorio Antonio catca yhuan para yc norte asta ytechcuic ytlal Bisente V<sup>a</sup> para canpic quisa tonati ahsí ytech yalag<sup>ta</sup> don Francisco Rogelio yhuan para canpic calaqui tonate asta ytech ytlal don Joaquin de los Santos* (an orchard with various fruit trees; it measures 102 varas wide; on the south it goes as far as the property of the late don Gregorio Antonio, on the north as far as the land of Vicente Ventura, on the east as far as the orchard of don Francisco Rogelio, and on the west as far as the land of don Joaquín de los Santos). Note that these two examples, while revealing a reliance on older conventions, exhibit at the same time a solid intrusion of Spanish particles. The Spanish *para* is present in its meaning “toward” (*para yc sur*); elsewhere one sees it used in its meanings “for” (*mochinin para yehuatl conetzin*, all of it for my child, in the 1765 will of Mariana Valverde) and “in order that” (*nicahua para monamacas*, I leave it in order that it will be sold, in Francisco de los Santos’ 1771 testament).<sup>34</sup> *Hasta* appears in its meaning “as far as” (*asta ytech ytlal don Joaquin de los Santos*, as far as the land of don Joaquín de los Santos), in Nicolás Asencio’s testament. The more specific locational references in eighteenth-century testaments suggest that San Esteban residents were more aware of potential challenges to their holdings; but why those testators would opt for the traditional Nahuatl phrasing instead of the equally detailed Spanish at the same time that other Spanish elements intrude so noticeably into the testaments can only for the moment be remarked upon. In other descriptions of property, specifically of houses, the local residents do opt for the Spanish, with a seeming obsession for detail. While in seventeenth-century testaments one rarely saw references to measurements of land or houses, by the mid-eighteenth century the detail in such areas is remarkable. And perhaps it was because San Esteban testators had no tradition of recording such information in the indigenous language that they opted for Spanish phrasing. Houses, and parts of houses, are described by the number of beams (*morillos*) they possess (*tze calsintli quipia mattactli yhuan ome morillos*), doors by their width as measured in hands (*ypuerta de dos manos*, a double door).<sup>35</sup>

<sup>34</sup> AMS, Inventarios y testamentos, carpeta 9, 1764-1771, will of Nicolás Asencio, 1764; 8, 1761-1763, will of Mariana Valverde, 1765; 12, 1787-1789, will of Francisco de los Santos, 1771.

<sup>35</sup> AMS, Inventarios y testamentos, carpeta 10, 1772-1777, will of doña María Rosa, 1775; 14, 1800-1807, will of doña Antonia María, 1774.

The testament of don Felix Martín Ramos exhibits many of the characteristics of eighteenth-century testaments noted above. While the will tells us nothing specific about Ramos' occupation, he does own a house and some land suitable for the cultivation of corn. He is married, the father of four children, three of whom are alive as he writes his will. Ramos is a concerned as any San Esteban resident about the fate of his soul, as he sets out the arrangement for payment of his obligatory bequests (note he bequeaths goods, not money, for the payment, the practice typical of an earlier period); he also arranges additional masses beyond his funeral mass for the sake of his soul, unlike most other testators of the period. Ramos seems far more familiar with Spanish than earlier testators; his testament is full of Spanish nouns and particles, and two verbs appear (*sobrar*, to exceed or be left over, and *componer*, to comprise, both formed by adding the ending *-oa* to the Spanish infinitive). Evident as well is the detail in location and measurement noted above, from his traditional way of defining west (where the sun enters, goes down) to land measurement exact to the quarter vara, and land described in terms of how much seed may be sown. Houses are measured by numbers of beams, doors are described by size. In every way his will seems in keeping with the mid-eighteenth century testamentary norm for San Esteban.<sup>36</sup>

What do the changes over time in the San Esteban wills suggest to us about the state of affairs in that community by the later eighteenth century? First, the increased complexity in the testaments and the greater attention to detail, specifically where it relates to landed possessions, suggests a growing awareness on the part of San Esteban residents of their place in relation to others; and while an examination of the names of adjoining landowners indicates that the testators' land is bounded by the land of other Indian proprietors, the population of the community had increased over time (the census figures for 1793, as noted above, reveal over 2 000 residents, from the original 250 or so colonists),<sup>37</sup> with no increase in the land allotted to the community. Pressure had to be greater on the individual landowner operating within the original boundaries of the indigenous community itself. And pressure was brought to bear as well by residents of the hispanic community of Saltillo, as contemporary ob-

<sup>36</sup> AMS, Inventarios y testamentos, carpeta 13, 1789, 1799, will of don Felix Martín Ramos, 1776.

<sup>37</sup> Alessio Robles notes that 245 colonists left Tizatlán barrio in 1591 destined for the settlement of San Esteban. No other figures are provided. Alessio Robles, *Coahuila y Tejas en la época colonial*, p. 125.

server fray Juan Agustín de Morfi noted in 1777.<sup>38</sup> In short, San Esteban residents were well aware of the spatial confines of the community, and the far greater care they took by the mid-eighteenth century to specify the limits of their own holdings was in all likelihood a response to this phenomenon.

The language of the testaments reflects the increasing awareness of the surrounding hispanic world. The tradition of recording wills in Nahuatl appears to die by the late 1770's in San Esteban, despite the fact that the community continued to maintain its separate existence until the late 1820's. And the permeation of those last testaments by Spanish elements suggests that in many respects the community was on the verge of becoming part of the larger hispanic whole. The overwhelming presence of Spanish elements in the documents may indicate widespread bilingualism within the Indian community; as their language had been permeated by elements of the hispanic world, so too had their community been permeated. Yet there were elements of persistence —retention of certain Nahuatl phrases in the wills, for example, and an ethnic coherence reflected in the census of 1792—which suggest that the people of San Esteban straddled both the Indian and the hispanic worlds, adopting those elements from each which seemed best suited to their particular circumstances. The San Esteban testaments, in presenting a view of the Indian world through Indian eyes, at once provide a statement of Indian adaptability and persistence in the larger Spanish context.

<sup>38</sup> See Alessio Robles, p. 398-400, for excepts from Morfi's report.

TEXT 1

## TEXT 1

### WILL OF JUSTINA XOCHICUETZIN, 1627

(From AMS, Inventarios y Testamentos, carpeta 1, 1617-1708)

Yn ica ynitocatzin Dios tetatzin yhuan dios tepiltzin yhuan dios espu santo nicpehualtia in notestamento.

Ma quimatican in ixquichtin quitazque ynin amatl ca in nehuatl in notoca Justina xochicuetzin in nican nochan San estevan Tlaxcallan itechtzinco nipohui yn yehuatzin Sancta Maria purificacion nicchihua notestamento macoyhui moccocohua in nonacayo yece in noyollo in nocializ in notlalnamiquiliz in notlacqua aquen ca can practica auh nicchixtica in miquiztli yn ayac huel yxpapa yehua yn ayac huel quitlalcahuuya ic nictalia notestamento in ca tlatzacan notlanequiliz ynic mochipa mopiaz inic ayac quitlacoza yehuatl in yz catqui ye nicpehualtia huel achtlo yehuatl in nanima imactzinco nocontlalia yn totecuyo dios ca oquimochihuili yhuan nicnotlatlauhilia inic nechmotlaocoliliz nechmopopolhuiliz in notlatlacol ma ncchmohuiquiliz in ixpantzinco in ilhuicalt ytec yn iquac nanima oquitlalcahui nonacayo yhuan nicnotlatlauhilia yn cemicac ychpochtli Sancta Ma<sup>a</sup> ynic nopen motlatoltiz in ixpantzinco in itlacoconetzin yn iquac nomiquiztepan noyehuatzin in san pedro in san pablo yhuan in san francisco inic nopen motlatoltizque in ixpantzinco dios auh in nonacayo itech nicpohua in tlalli ca ytech oquiz ca tlalli ca coquitl yhuan nicnequi can ce tilmatli ynic moquimiloz inic motocaz in campa nimotlaliaya can oncan motocaz in nonacayo yhuan nicnequi in ipampa nanima in ipalehuiloca ynic amo ompa huecahuaz porgatorio ce vigilia yhuan ce tetl missa ic motocaz nonacayo auh intlacamo huelitz iquac ma quin imoztlayoc au (sic) nictalia macuilli pesos tomines ypampa ce tetl missa yhua ce vigilia tlacpac oniquito auh in oc no macuilli pesos tomines ma yca ome missa nechmotlaocoliliz totlacotatzin yhuan nicpia ce huipilli yztac tonaltecayotl yhuan ce cueitl mexicayotl xoxouqui (sic) yhuan ce canpech yehuatl nechhuiquia nicolas itemiloztin quitlalinizque in quimocuitlahuizque inin notestamento ma no yca ome

In the name of God the father, God the son, and God the holy spirit I begin my testament.

May all know who see this document that I, named Justina Kochicuetzin, whose home is here in San Esteban Tlaxcala, belonging to [the barrio of] Santa Maria purificacion, make my testament. Although my body is sick, yet there is nothing wrong with my soul, will, memory, and understanding, but they are sound.

I am awaiting death, which no one can flee or evade, wherefore I am issuing my testament and last will so that it will always be observed and no one will violate it; here it is, what I am now beginning.

First of all, I place my soul in the hands of our lord God, for he created it, and I pray him to grant me the favor of forgiving me my sins. Let him take me into his home to God's house in the heavens when my soul has abandoned my body; and I pray the eternal virgin Saint Mary to speak on my behalf before her perciou child when I am at the verge of death. Also (I ask) San Pedro, San Pablo and San Francisco to speak on my behalf before God. And as for my body I assign it to the earth, for it came from it and is earth and clay, and I wish only a cloth with which it will be shrouded so to be buried. My body is to be buried in the same place where I place myself (sit in church?). And I wish for the aid of my soul, so that it not be for a long time in purgatory, a vigil and a mass when my body is buried, and if it is not possible then, then the next day.

And I provide five pesos for the mass and vigil that I mentioned above.

And for another five pesos in cash, let our precious father (the priest) grant me two masses.

And I have a white huipil in the Tonallan style and a green

missa nechmotlaocoliliz intotlacotatzin yhuan chiquace candela tlatlaz ipa tonpa auh ipa altar ma quimotlaliliz yntotlacotatzin.

Auh in itech nicpohtiu (sic) santissimo sacramento centetl caja tepitzin quipia llavi quimacazque mayordomo.

Auh in totlaconantzin imayordomo quimacazque macuilli pollo.

Auh ini nocal ome yhuan in tlalli ypan mani nicmaca Ana Joana yhuan ce metlatl yhuan metlapilli nicmaca in teoyotica notelpoch francisco cantor yhuan ce fresada nican tlachihualli yhuan nicpia ce tepozcomitl tepitzin niemaca nochpoch Joana delgado catca ynamic ca teoyotica nochpoch yhuan ca onechmocuitlahui yhuan ce torno niemaca Maria Jacoba ynamic Bartolomeu Hernandez.

Auh in nechhuiquia yehuantin Ana icihuau Diego sebastian ce canpech no yhuan nechhuiquia diego ramirez ce huexolotl yhuan nechhuiquia bernardino garcia ome peso yhuan nechhuiquia Joan Miguel yei bara sayal yhuan nechhuiquia Maria Jacoba inamic Nicolas martin ce huexolotl yhuan nechhuiquia Joan de Menchaca chiquacen bara sayal ipatiuh cecen bara cecen peso yc otimononotzque yhua ce tilmatli yztac ica matlac tomin otimononotzque auh in yehuatzin don antonio nechhuiquia ce huexolotl onicmacac yei bara sayal nican tlachihualli auh yn ome bara pano onicmacac ya huel huecauh nictlapopolhuya amo quixtlahuaz yhuan nechhuiquia bartolome hernandez chiquace peso yhuan niemaca dona ynes ome costal yhuan ce pesotica tochomitl yhuan ce otlatl chiquihuitl yhuan ce cacaxicalli huey yhuan tlpopochhuiloni yhuan niemaca noxhuitzin Joana garcia ce peso tochomitl yhuan ce cacaxicalli chichiltic yhuan ce otlachiquihuitl yhuan niempia ce sillia prenda ye omocauh oquicauhtehuac Joan fanfanron [?] ypampa onicmacac ce huipilli yhuan ce cacaxicalli huey yehuatl oquitlatlan intla huallaz quixtlahuaz conanaz inon sillia yntlacamo monamacaz auh in quexquich in tlacpac onicteneu in nechhuiquia quitlatlanizque in quimocuitlahuizque inin notlatlalil nottestamento quitazque in capa monequiz au no nichuiquia Ana Joana ce campech moxtlahuaz yhuan ce huipilli onicchiuh niemaca maria yxpopoyotzintli ranchiria [?] yane [?].

Auh iz catqui niqinteneuhtiu in quimocuitlahuizque in nottestamento ic ce ytoca fran<sup>eo</sup> marcos inic omentin yn quipalehuiz itoca antonio ramirez yehuatin niqintlatlauhtiu ma ypaltzinco yn dios quichihuazque ma quitequipanozque inic mochi neltiz inin notzon-quizcatlanequiliz in izqui tlamanli nictlalitiuh in itech [?] in nottestamento auh intla yciuhca mochihuaz inic niquinnotlatlauhtilia yehuatzin in totecuiyo dios quinmotlaxtlahuiliz inic no yuh inpan mochihuaz in iquac miquizque auh in onicchiuh nican altepetl ypan san esteban

Mexica-style skirt and a campeche (skirt?) which Nicolas Temilotzin owes me. Those who will take care of this testament will request it from him.

Let our precious father also grant me two masses for (these things).

And six candles will be burned on the tomb and on the altar; may our precious father put them in place.

And I assign to the [cofradia of] Santissimo Sacramento one small chest with its key; they will give it to the mayordomo.

And they will give to the mayordomo of [the cofradia of] our Precious Mother five chickens.

And my two houses and the land on which they lie I give to Ana Juana.

And a metate and rolling pin I give to my legitimate son Francisco Cantor and a large blanket made here.

And I have a small iron pot which I give to the husband of my late daughter Juana Delgado; she was my legitimate daughter and she took care of me.

And I give a lathe to Maria Jacoba, wife of Bartolome Hernandez.

And Ana, the wife of Diego Sebastian, owes me a Campeche (skirt?) and algo Diego Ramirez owes me a tom turkey, and Bernardino Garcia owes me two pesos, and Jose Miguel owes me three varas of serge, and Maria Jacoba, the wife of Nicolas Martin, owes me a tom turkey, and Juan de Menchaca owes me six varas of serge worth one peso per vara as we have agreed, and one white cloak for which we have agreed on ten tomines. And don Antonio owes me a tom turkey; I gave him three varas of serge made here. And as to the two varas of woolen cloth I gave him, it was a very long time ago; I forgive it to him; he does not have to repay it. And Bartolome Hernandez owes me six pesos.

And I give Dona Ines two sacks and rabbit skin worth a peso and a heavy reed basket and a big straw container [cacaxicalli] and an incenser. And I give my grandchild Juana Garcia [rabbit fur, cloth] worth a peso and a red [straw container] and a heavy reed basket. And I have a saddle left in hock; Juan Fanfarron left it behind because I gave him a huipil and a big straw container; he asked for them. If he comes back he is to pay for them and take back his saddle; if not, it will be sold.

And as to all I have mentioned above that is owed to me, those who will take care of this my testament that I have ordered are to ask for it; they will see where it is necessary. And I also owe Ana

tlaxcalla imixpan testigosme in huel ipanpa onotzaloque inic ce tlacatl  
itoca nicolas martin inic omet<sup>i</sup> sebastian hernandez inic yeintin fran<sup>co</sup>  
marcos inic nahuintin antonio ramirez auh in nehuatl notoca domingo  
de ramos scriuano oniquicuilo onechtlatlauhti yn cocoxatzintli imtocia  
Justina Xochicuetzin in tlacpac omoteneuh axca ypan caxtolli yhuan  
ome tonalli mani metztli henero 1627 anos.

Jhustina Juchiquetzin  
testico Nicolas mrn testico  
testico  
fran<sup>co</sup> de s<sup>n</sup> Sabastia hernandez

marcos  
testico antonio ramirez  
yn testigosme oquifirmati yn fran<sup>co</sup> marcoz can no testigo ihuan  
niquito ..... niquixmati yn Justina xochicuetzin in quichiuhs  
testamento nixpan.  
Domingo de ramos scrivano

Juana a Campeche (skirt?); it is to be paid. And a huipil I made I give to Maria the blind person (who lives?) in the rancheria (the shacks).

And here I name those who will take care of my testament; the first is named Francisco Marcos; the second, who will help him, is names Antonio Ramirez. I ask them to do it for God's sake; may they work so that all this my last will will be realized each item I am ordering in my testament.

And if what I ask of them is quickly done our lord God will pay them so that the same will be done with them when they die.

And I made this here in the town of San Esteban Tlaxcala in the presence of witnesses who they were called for that very reason. The first one is named Nicolas Martin, the second Sebastian Hernandez, the third Francisco Marcos, the fourth Antonio Ramirez. And I the notary, named Domingo de Ramos, wrote it as the above mentioned sick person Justina Xochicuetzin asked me, today on the seventeenth day of the month of January, 1627.

Justina Xochicuetzin.

Witness: Nicolas Martin.

Witness: Sebastian Hernandez.

Witness: Francisco de San Marcos.

Witness: Antonio Ramirez.

Of the witnesses (only) Francisco Marcos, likewise a witness, signed; and I say that I am acquainted with Justina Xochicuetzin, who made her testament in my presence.

Domingo de Ramos.  
Notary

## TEXT 2

### WILL OF DIEGO SANCHEZ, 1682

(From AMS, Inventarios y Testamentos, carpeta 1, 1617-1708)

Yca yn itocatzin Dios tetatzin Dios tepiltzin Dios espiritu Sancto.

Ma mochintin quimatican yn aquihque quitazque ynин amatl yn nehhuatl notoca Diego Sanchez nican nochan San esteuan yancuic tlaxcalan ytech nipouhtica yn tlaxilacalli San Buenabentura macihui mococotica yn nonacayo Auh yn notlamachiliz yn notlaazicacaquiliz yn notlalnamiquiliz aquen ca ca zan huel practica ycatzinco yn Dios yehhica ynaxcan niquitohua ca huel nicnozenneltoquitiya yn zan ce huel nelli Dios yn toteotzin totlahtohcatzin yn ixquich yhelitzin (sic) Dios tetahtzin Dios ypiltzin Dios Espiritu Sancto yhua nicnoneltoquitiya yn yxquich quimoneltoquitiya tonantzin Santa yglesia Catolica Romana Auh ca yehhuatl ynин tlaneltoquilitzli yp (sic) nimomiquiliznequi yehhica yn axcan cenza nicmotlatlauhtiliya yn totlazomahuiznantzin Santa Maria In mochipa huel nelli ychpochtli ynic nopanpa quimotlatlauhtiliz yn itlazomahuizconetzin totecuiyo Jesu Christo ynic nehmopopolhuiliz yn ixquich notlatlacol auh quimohuiquiliz yn nanima yn itlahtocachantzinco y[lhui]cac yehhica yn axcan nicchihua nictecpana notestamento yn za tlatzacan notlanequiliz ca yehuatl ynин — yn axcan huel achtopa ymactzinco nicnocabuhilia yn nanima yn note cuiyo Jesu Christo yehhica ca huel yehhuatzin oquimochihuili oquimo maquixtili yca yn itlazoesotzin miquiliztica ytech yn Santa Cruz auh yn notlac yn nonacayo ytech nicpohua in tlalli yehhica ca itech oquiz yc ochihualoc —

No nitlanahuatiya yn iquac Dios quimonequiltiz nimomiquiliz yn notlalnacayo ompa motocaz yteopanchantzinco Santo San fr<sup>co</sup> —

No niquitohua y palehuiloca noanima monamacaz ze Reja yancuic yhuan ce tlalli cuentlalli ompa mani alaguna ycuentechhuic Nicolas Basquez yhua ce caballo manzo monamacaz yhua ze cojinillo —

yhua niquitohua nictalia limosna Casa Santa de Jerusalen ce pollo yhua inahuac cofrandia Santissimo no nictalia limosna — ce pollo yna-

In the name of God the father, God the son, and God the Holy Spirit, may all know who see this document that my name is Diego Sanchez, and my home is here in San Esteban New Tlaxcala; I belong to the barrio of San Buenaventura.

Although my body is sick, nothing is wrong with my intelligence, understanding, and memory, but they are sound through God, wherefore now I say that I believe completely in the one very true God, our God and lord, the almighty God the father, God his son, and God the Holy Spirit, and I believe all that our mother the Holy Roman Catholic Church believes. And in this faith I wish to die, wherefore now I very much implore our precious revered Mother Saint Mary, forever truly virgin, that on my behalf she ask her precious revered child our Lord Jesus Christ to forgive me all my sins and take my soul to his lordly home [in heaven], wherefore now I make and order my testament and last will, which is the following.

Now first of all I leave my soul in the hands of our lord Jesus Christ, since he himself made it and redeemed it through his precious blood through his death on the holy Cross. And my body I assign to the earth, since from it it came and of it it was made.

Also I order that when God wishes that I die that my earthly body will be buried in the church of Saint San Francisco.

I also declare that for the benefit of my soul a new ploughshare will be sold and a piece of cultivated land at the lake next to the field of Nicolas Vasquez, and a tame horse will be sold, and a little cushion.

I also declare that I make a donation to the Holy House of Jerusalem of one chicken, and to the cofradia of the Most Holy Sacrament I also make a donation of one chicken, and to (the cofradia of) our precious honored mother of the Rosary I also make a

huactzinco totlazomahuiznantzin del Rosario no nictalia ce pollo ynhuac Redencion de los Cauhtibos ce almud trigo —

No niquitohua nehhuiquia Diego Phelipe nahui pesos —

No niquihtohua nechhuiquia Pazqual martin chicuacen tomin yhua Pedro cano nehhuiquia nahi tomin —

No niquitohua nichuiquia nicolas de agirre ome pesos yhua ome tomin —

No niquihtohua nichuiquia Dn melchor cazarez ce peso yhua nahui —

yhua niquitohua nichuiquia ce quixtiano ytoca medina media fanega trigo — yhua niquitohua nichuiquia Matias de San miguel ze carga trigo — yhua niquitohua mochi ynin notehuequilitz ysla Dios quimonequilitz mopixcaz tlaoltintli oncan quizaz yc moxtlahuaz —

No niquihtohua niquinpia yeintin nopolhua ytech yn achtopa nozihuatzin octaca ytoca fransisca — ome zihuatzintzintin yhua ze oquichtli ze itoca catalina oc ze itoca asensia oc ze itoca Domingo —

No niquitohua niquinpia nahuintin nopolhua catepan nozihuatzin ytoca elena de la cruz dios otechynmomaquili ce. itoca Juan oc ze itoca Josep oc ze ytoca elena oc ce itoca antona yhua niquitohua nicpia nochan nocal conanazque nopolhua yn achtopa oniquinteneuh tlahco Auh yn oc tlaco conanazque yn mahuintin nopolhua zatepan oniquinteneuh zano yoqui ytlallo ynin calli no monepantlatequiz yc tlacpachuic ytechhuic solar conanazque yn achtopa [no?]pilhua auh ynic tlatzintlahuic conanazque zatepan nopolhuan — no niquitohua nipia zec cuentlalli ompa izquitzla niquinmaca mochi ynin chicomē nopolhua yn achtopa yhua zatepan quimoneneuhcahuizque —

Yn oc ze tlalli ompa mani acomolco nicmaca nozihuatzin elena de \*\*\* oncan quinhuapahuaz topilhua —

No niquihtohua oc ze nopiltzin ytoca maria ye dios oquimohuiquili [onic]macac ome tlalli ze ompa mani tlatzintla ycuentenco ysabel teresa — [oc ze] ompa mani ycuentenco lasaro —

No niquitohua nicpia se sillia yca freno espuelas nicmaca nopiltzin Domingo —

No niquihtohua nicpia se metlatl ze caso comalli yhua ze torno yhua ome asadon yhua ze acha yhua ce candado mochi nicmaca nozihuatzin yca quinpalehuiz nopolhua —

No niquihtohua nicpia ome burras ce nicmaca nopiltzin Domingo oc ze monamacaz ypalehuiloca yez noanima —

Ynic huel neltiz mazicachihuaz ynin notestamento yn ixquich ypan onicteneuh nicmotlatlauhtilia fransisco de la corona yhua Sebastian fransisco ypapa Dios ypa motlatoltizque niquimixquetza yc yehuatz-

donation of one chicken, and to the Redemption of Captives one almud of wheat.

I also declare that Diego Felipe owes me four pesos.

I also declare that Pascual Martin owes me six reales, and Pedro Cano owes me four reales.

I also declare that I owe Nicolas de Aguirre two pesos two tomines.

I also declare that I owe don Melchor Cazarez one peso four (reales?).

I also declare that I owe to a Spaniard named Medina a half fanega of wheat — and I declare that I owe Matias de San Miguel a load of wheat — and I declare that as to all these debts of mine, if God should wish (allow) the corn to be harvested, the means to pay them back will come from there.

I also declare that I have three children from my first wife, whose name was Francisca, two female and one male, one named Catalina, another named Ascencia, another named Domingo.

I also declare that I have four children with my second wife named Elena de la Cruz that God gave to us, one named Juan, another named Josef, another named Elena, another named Antonia.

I also declare that I have a house which is my home; My children whom I first mentioned will take half, and my four children whom I mentioned later will take the other half, likewise, this house will be divided in the middle, my first children will take the part toward the top of the lot, and my later children will take the lower part.

I also declare that I have a field in Izquitzla (?); I give it to all these seven children of mine, the first and the later; they will share it equally.

And another piece of land in Acomolco I give to my wife Elena de la Cruz; there she will raise our children.

I also declare that to another child of mine named Maria, whom God took [I gave], two pieces of land, one there below at the edge of the field of Maria Isabel (and another), next to the field of Lazaro.

I also declare that I have a saddle with is bridle and spurs; I give it to my child Domingo.

I also declare that I have a metate, a [cazo?], a griddle, and a lathe, and two hoes and an axe, and a latch; I give it all to my wife to help my children with.

I also declare that I have two female burros; one I give to my child Domingo; the other will be sold for the benefit of my soul.

tzin noalbaseas yomextin ypapa Dios quimocuitlahuizque ynin in onicteuh onictecpan notlatlatil omochiuh nican ypa altepetl San esteuan yancuic tlaxcalan yc ome tonalli mani metzli agosto xihuitl 1682 a<sup>s</sup> ymixpa yej testigos omochiuh ynin notestamento —

ytlatlatlauhilitica cocoxqui onictlalili ytoca yfirma nehhuatl escriuano nictalia ytoca cocoxqui Diego Sanchez —

ttesº Diego Ramos.

ttesº Juan Grabiel.

tesº frº marcos.

ymixpatzinco omochiuh ze alcalde D Juan Diego yhua yej Regidores yhua alhuasil mayor Diego cazeros Sebastian frº nicolas Ramos D frº de la corona Reidores.

Noyxpan nehhuatl

Diego Raphael

escrivano.

So that everything I have said in this my testament will be realized and completely done, I request Francisco de la Corona and Sebastian Francisco for God's sake to see after it; I elect them both as my executors. For God's sake, they are to take care of these arrangements I have declared and ordered. Done here in the town of San Esteban New Tlaxcala on the second day of the month of August 1682; before three witnesses this my testament was made.

At the request of the sick person I set down his name and rubric. I the notary set down the name of the sick person, Diego Sanchez.

Witness: Diego Ramos.

Witness: Juan Gabriel.

Witness: Francisco Marcos.

It was done before the alcalde don Juan Diego and three regidores and the alguacil mayor Diego Cacerez, and Sebastian Francisco, Nicolas Ramos, and don Francisco de la Corona, regidores.

Before me,  
Diego Rafael, notary.

### TEXT 3

#### WILL OF DON FELIX MARTIN RAMOS, 1776

(From AMS, Inventarios y Testamentos, carpeta 13, 1789-1799)

Yca ythocatzin Ssma trinidad D<sup>s</sup> P<sup>e</sup> D<sup>s</sup> hijo y D<sup>s</sup> espiritu Santo Amen.

Ma mochintin quimatican yn aquiq<sup>e</sup> quitasque ynин noamatlacuilo memoria ypan pohui notestam<sup>tº</sup> yn nehuatl notoca Dn felis Martin Ramos nican nochan ypan ynин Altepetyl San Estev<sup>n</sup> yancuic tlax<sup>n</sup> Saltillo yteh nicpohua Barrio de la Limpia Consepcion Auh masoyhui yn mococotica yn nonacayo Auh nomacuilitlamachilis ca huel pactica yca ygraciatzin ttº Dios yhuan tonantzin S<sup>ta</sup> yglecia Catholica Romana ca no yxquich nicneltoca yhuan ynин tlaneltoquilitli ypan nimomiquilisnequi ca yehuatl ynин huel ahto ymactzinco nicnocahuilia noanima yn ttº D<sup>s</sup> ca neli ytlachihualtzin yhuan miquilistica oquimomaquixtili yteh S<sup>ta</sup> cruz Auh notlalnacayo yteh nicpohua yntlali ca yteh ochihualoc —

No niquitoa ycuac D<sup>s</sup> quimonequiltis nomiquilis nictlatlani tocos notlalnacayo yteopanchantzinco ttº D<sup>s</sup> S<sup>tº</sup> S<sup>u</sup> fran yc ixpantzinco Altar totlazomahuisnantzin de la Consepcion canpic yes lugar noquimilica mochihuas de istac tilmatzintli ye mochua (sic) noconetzitzihuan nehmacasq<sup>e</sup> noentierro yesqui yca cruz tepitzin huel yoqui notlanequilis yhuan p<sup>a</sup> ydros noteopixcatzin nicahua se burrito pardo monamacas p<sup>a</sup> motlaxtlahuas.

No niquitoa motlaxtlahuas nolimosnas mandas forosas casa S<sup>ta</sup> de Jerusalen redencion de los cautivos a dos reales las cofradias ssmo yhuan totlazomahuisnantzin del Rosario Animas sesen tomin de yehuatl D<sup>s</sup> quimotemaquuilis yc nicahua se capote usado p<sup>a</sup> yteh quisas yhuan de yehuatl mosobraros yesqui p<sup>a</sup> ypalehuioca noanimatzin —

No niquitoa q<sup>e</sup>name yehuatzin ttº D<sup>s</sup> onehmomaquili yca ytehuioitzin nonamictzin ytoca Mathiana Fran<sup>a</sup> yhuan durante S<sup>tº</sup> matrimonio Dios otehmomaquili nahui topilhuan yehuatl huey tlacatl ytoca Xptobal

In the name of the Holy Trinity God the father God the son and God the Holy Spirit, Amen.

May all know who see this document my testament that my name is don Felix Martin Ramos, my home is here in the town of San Esteban New Tlaxcala Saltillo, I belong to the barrio of the Limpia Concepcion. Although my body is ill, my five senses are very healthy, through the grace of our lord God and I believe in all that our mother the Holy Roman Catholic Church believes and I wish to die in this belief. For this is it [my will].

The very first thing, I leave my soul in the hands of our lord God, for it is truly his creation and through his death he redeemed it on the Holy Cross. As for my earthly body, I assign it to the earth for from it it was made.

I also declare that when God should wish my death I ask that my earthly body will be buried in the church of our lord God Saint San Francisco in front of the altar of our precious revered virgin of the concepcion wherever there will be a place. My shroud will be a white shawl already made by my children; they will give it to me. My funeral will be a low mass. This is very much my wish; and for the fees of my priest I leave a gray burro; it will be sold to pay for them. I also declare that 2 reales will be paid for an obligatory bequest to [the cofradia of] the Holy House of Jerusalem and the redemption of the captives, and a real each to the cofradias of the Most Holy Sacramento and our precious mother of the Rosary and Souls; it will be given to God, for this I leave a used coat, it will come from it, and what is left over will go for the sake of my soul.

I also declare as to in what manner our lord God gave me my legitimate wife named Matiana Francisca, and during our holy marriage God gave us four children very much grown, named Cristobal Feli-

Felisiano yhuan Juana Andrea, Antº Nicolas, yhuan Josepha de Jesus ye Dios oquimohuiquili.

No niquitoa ynin caltzin canpa nimotlatolchialitate yehuatzin ttº Dº moconponeroa de beinte morilos axcan nosoatzin Da Mathiana franº nicahuilia ypan ynin caltzin macuili morillos pº tlacpac yca mochi tepantli yhuan marco puerta de dos manos yca ychapa yhuan llave hoc sequi noconetzitzihuan niquincahuilia sa no yoqui momacuili morillos yca mochi tepantli noyhuan tlali alahuerta moconponeroa de quinse baras y uno qº yc patlahuac yca mochi en corralado de tepantli axcan sa no yoqui ninemactia nosoatzin de inin tlaltzintli seis baras yhuan se quarta pº canpic calaqui tonati ytehhuc Dn Jquin Ramos yhuan lo demas yehuatl mocahua de inin tlali huel nicmotlatlatilia pº yehuatzin quinyecxexelhuis noconetzitzihua por iguales partes — noyguan nicahuilia nosoatzin Da Mathiana franº se burrito se caso yhuan metla se pares cardas yhua quattro bº de tlali ompa ma tlacpac ychancalalatzin catca ytehhuc Dn Jquin Ramos pº tlatzintlan.

No niquitoa nicahuilia noconetzin Xptovº Felisiano se tlali de 10 Bº ompa mani quilhuia chihuagua calaqui dos almudes yhuan se rasado de tlaoli tlatocatl ytehhuc Dn Andres Pascual catca para tlatzintlan.

No niquitoa noconetzin Antº Nicolas nicnemactia se tlal yehualtzintli nican mani ychan Andres Ramos catca pº canpic quisa tonati ye ca mojoniado.

No niquitoa cosinita yehuatl ca nican canpa ticmotlatolchialia quipidose morillos ynin quimoyecxexelhuisqº entre nosoatzin yhuan nopolhuan parejos.

No niquitoa nitahuique se missa resada ynahuactzinco totlasomahuisnantzin de Guadalupe oc se ynahuactzinco Ntra Sª de la —————— oc se ynahuactzinco Ntra Sª de Billa seca ynahuactzinco Senor de la Capilla nitahuique se missa resada yhuan se missa cantada, tla Dº nehuixtis ypan ytlaltipactzinco ye mocagua noconesisihua pº quichihuasque Dº quinmotlaxtlahuilis —

No niquitoa Ju Joseph de Aguirre nicuiquilia quattro pesos mächtia nican Alavilla.

No niquitoa acmo aquin nicuiquilia acmo aquin nehhuiquilia yhuan tla aquin nesis Juramentotica nicuiquilia panpatzinco Dº motlaxtlahuas.

Auh neltis masicachihuas yn yxquih onictecpancatlali ypan ynin noamatzin za tlazaca notlanequilis niquinmotlatlautilia noalbaseas mochihuasqº huel ahtopa nosoatzin Da Mathiana Franº yhuan noconetzin Xptoval Felisiano ca huel niquinmotlatlautilia mochihuasque ypanpatzinco Dios yhuan ymixpantzinc ome ttº nican chaneque ypan ynin

ciano and Juana Andrea, Antonio Nicolas, and Josefa de Jesus, God already took her.

I also declare this house, where I am awaiting God, is composed of 20 beams. Now [to] my wife dona Matiana Francisca I leave in this house five beams toward the top through [with?] all the wall and doorway, a double door with its lock and key, another I leave to my children, also five beams through [with?] all the wall. Also orchard land composed of fifteen and a quarter varas wide, all surrounded by a wall. Now also I give a portion of this land to my wife, six and one-quarter varas toward the west next to that of don Joaquin Ramos and the rest of this land remaining I very much pray that my children will divide it among themselves in equal parts. Also I leave to my wife dona Matiana Francisca a little burro, a case and metate, a pair of cards [for wool], and four varas of land there at the top in the house of ..... catca (the late?) next to that of don Joaquin Ramos toward the bottom.

I also declare that I leave my son Cristobal Feliciano land measuring ..... varas he says it is there in Chihuahua; two almudes and a ..... of corn is sown next to the land of the late don Andres Pascual toward the bottom.

I also declare that I give to my son Antonio Nicolas land it is here in the home of the late Andres Ramos toward the east it is already marked (mojoniado — mojon = landmark, pile, heap?).

I also declare [that there is] a little kitchen here where we await, it has 12 beams; this my wife and my children will divide equally.

I also declare that I ..... [owe?] [tehuiqui] a recited mass near (for?) our precious revered mother of Guadalupe, another near (for?) Our Lady of Villaseca, near (for?) the Lord of the Chapel, I owe a recited mass and a sung mass, let God take it from me on the land [out of the land?], it has already been left to my children for them to do, God will pay them.

I also declare that I owe Juan Josef de Aguirre 4 pesos, he lives here in the villa.

I also declare I owe no one, no one owes me, and let it be that whoever will appear under oath [and say] that I owe him, because of God he will be paid.

Let everything I have arranged here in this document, my final will, be verified; I ask my albaseas that they will do it, first my wife dona Matiana Francisca and my son Cristobal Feliciano I very much pray of them that they will make this because of God and in front of two witnesses who live here in this town of San Esteban. And now

altepetl Sn Estev<sup>n</sup> yhuan axcan veinte y siete de mayo de mill setecientos setenta y seis a<sup>s</sup> Auh nehuatl Ant<sup>o</sup> Basilio p<sup>r</sup> ocupacion de S<sup>or</sup> escriv<sup>o</sup> Dn Jph B<sup>e</sup> nictemaca melahualistli q<sup>e</sup>name oquimochihuili cocoxcatzintli yamatzin yca yentero juicio yhuan panpa acmo quimpialia chicahualis ypan ymatzin yca ytlatalutilitzin nictlalilia ytocatzin yhuan yfirma.

Felis Martin Ramos  
Anto Basilio

Yca ytlatalutilis tt<sup>s</sup>  
Dn Bernardino de Sena  
yhuan Dn Ju Estev<sup>n</sup> Maldonado  
Ant<sup>o</sup> Basilio

y p<sup>r</sup> tt<sup>o</sup>  
Ant<sup>o</sup> Basilio

Joseph Mrn B<sup>e</sup>  
esso pp<sup>co</sup> de Cauo

the 27 of May 1776 I Antonio Basilio by occupation of señor notary,  
don Josef Ventura I issue this document honestly as to how the sick  
person made his document (it was) through full judgement and for  
this reason no longer does he have strength, by his hand through his  
prayers I place his name and his sign Felix Martin Ramos.

Antonio Basilio

Through his request witnesses

don Bernardino de Sena and don Juan Esteban Maldonado  
Antonio Basilio

and for the witnesses

Antonio Basilio  
Josef Martin Ventura  
escribano publico de cabildo.



## MANEJO DE RECURSOS NATURALES RENOVABLES EN UNA COMUNIDAD INDÍGENA NÁHUATL<sup>1</sup>

José González Rodrigo

### *Introducción*

En este trabajo se asume que el manejo de los recursos naturales forma parte del conjunto de las estrategias llevadas a cabo por las unidades económicas campesinas para lograr su reproducción. En este sentido, es importante destacar que en este esfuerzo de reproducción, la familia indígena campesina se encauza a través de dos vías: la producción de mercancías y la venta de fuerza de trabajo (Palerm, 1980: 208-215).

Además, las relaciones hombre-ambiente en una comunidad indígena campesina no sólo están prescritas por la relación entre el individuo aislado de la comunidad y el medio natural, sino que es la interacción recíproca entre una población humana, compuesta por un conjunto de unidades económicas campesinas y su medio natural.

De esta manera podemos postular tres premisas para el análisis de las relaciones hombre-ambiente en comunidades indígenas campesinas. Primero, la unidad fundamental de la comunidad campesina, la unidad económica familiar, es el elemento que interacciona recíprocamente con el medio natural, y con el sector externo de la sociedad. Segundo, el sector capitalista de la sociedad establece una serie de pautas en la conducta de la unidad económica campesina que influyen tanto en su estructura, como en la utilización de los recursos naturales, haciéndose evidente estas influencias a través de la demanda de cierto tipo de productos y de fuerza de trabajo. Tercero, para la unidad económica campesina, la opción por la mejor estrategia en la utilización de su medio está dada en base a su estructura, a la disponibilidad de recursos

<sup>1</sup> Una versión de este trabajo fue presentada en el Coloquio Etnia y Sociedad en Oaxaca; ENAH, Departamento de Antropología, UAMI, Museo Regional de Oaxaca, Oaxaca, mayo 15-17, 1991.

dentro de su medio natural y al conocimiento en el manejo de estos recursos.

Esta investigación se llevó a cabo en el pueblo indígena náhuatl de Santa Catarina del Monte, del municipio de Texcoco, en el Estado de México, localizado en la ladera oeste de la Sierra de Tlaloc, dentro de la cuenca del Valle de México.

### *Tenencia de la tierra y recursos naturales*

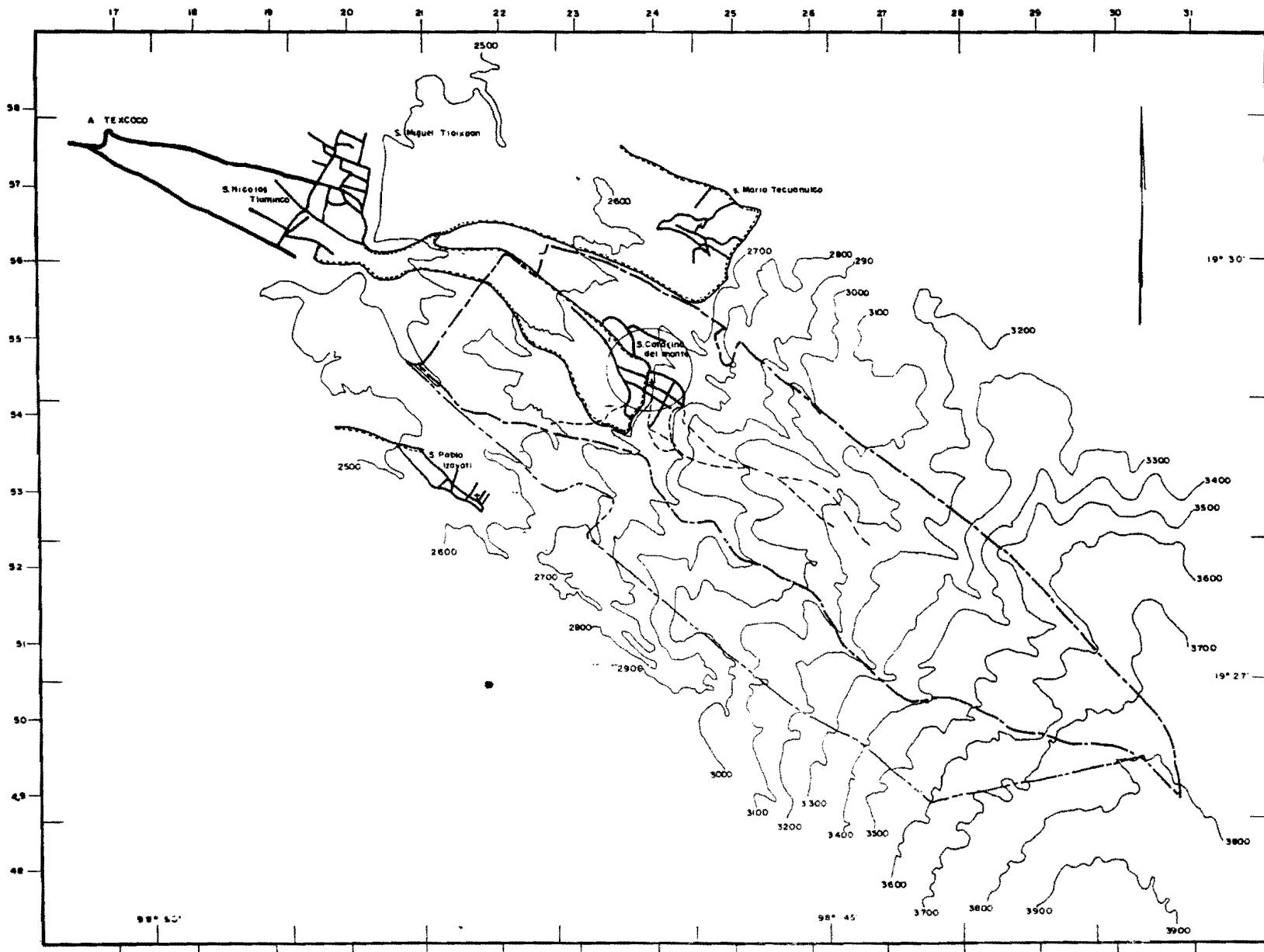
Es a partir de la Revolución Mexicana (1910) cuando se inician una serie de cambios dentro de la región de Texcoco, los de mayor importancia son: la recuperación de las tierras agrícolas, de los recursos forestales, y del agua de los manantiales, por parte de las comunidades indígenas. Pero a diferencia de lo que sucedía en épocas anteriores, la recuperación a través de restituciones y dotaciones agrarias, provocó que la región de Texcoco se fragmentara en una multitud de comunidades campesinas que adquirieron características particulares a partir de los recursos que recuperaron (González, 1991: 2).

En el espacio circunscrito por los límites ejidales y comunales, es en donde se llevan a efecto las interacciones ambientales de la comunidad (*Diario Oficial* de la Federación, 1927 y 1966). Dentro de estos límites se pueden hacer subdivisiones verticales desde el punto de vista altitudinal, y que corresponden a comunidades vegetales bien definidas, que para los fines de este trabajo se consideran como microambientes; así, en cada uno de éstos se encuentran una serie de recursos que son utilizados por la población ecológica bajo estudio, y son, precisamente, los recursos utilizados, el patrón que sirve para definir las relaciones ecológicas (Coe y Flannery, 1964). Estas relaciones, se establecen fundamentalmente por factores económicos externos a la comunidad, en base a la oferta y la demanda de productos en el mercado nacional, en este sentido la utilización de la gama de recursos naturales disponibles, es el reflejo de un conjunto definido de estrategias adaptativas que están condicionadas por la cantidad y calidad de los recursos dentro del ecosistema, y por factores socioeconómicos ajenos al ecosistema.<sup>2</sup>

De esta manera encontramos de acuerdo a los gradientes altitudinales, diferentes tipos de vegetación y diferentes usos del suelo. Hacia el extremo oeste (entre los 2500 y 2600 m.s.n.m.), en la parte inferior del somontano alto existe una franja de suelos altamente erosionados

<sup>2</sup> Ver mapa 1 y esquema 1.

**MAPA (1)- USO DEL SUELO DE LAS TIERRAS EJIDALES Y COMUNALES DEL PUEBLO DE STA. CATARINA DEL MONTE; MPIO. DE TEXCOCO, EDO. DE MEXICO.**



**S I M B O L I S M O**

**VIAZIBILIDAD**

CAMINO ASFALTADO

TERRACERIA

VEREDAS

**RELIEVE**

CURVAS DE NIVEL A CADA 100M.

**LIMITES DE PROPIEDAD**

COMUNAL

EJIDAL

**ESCALA : 1 : 50,000**

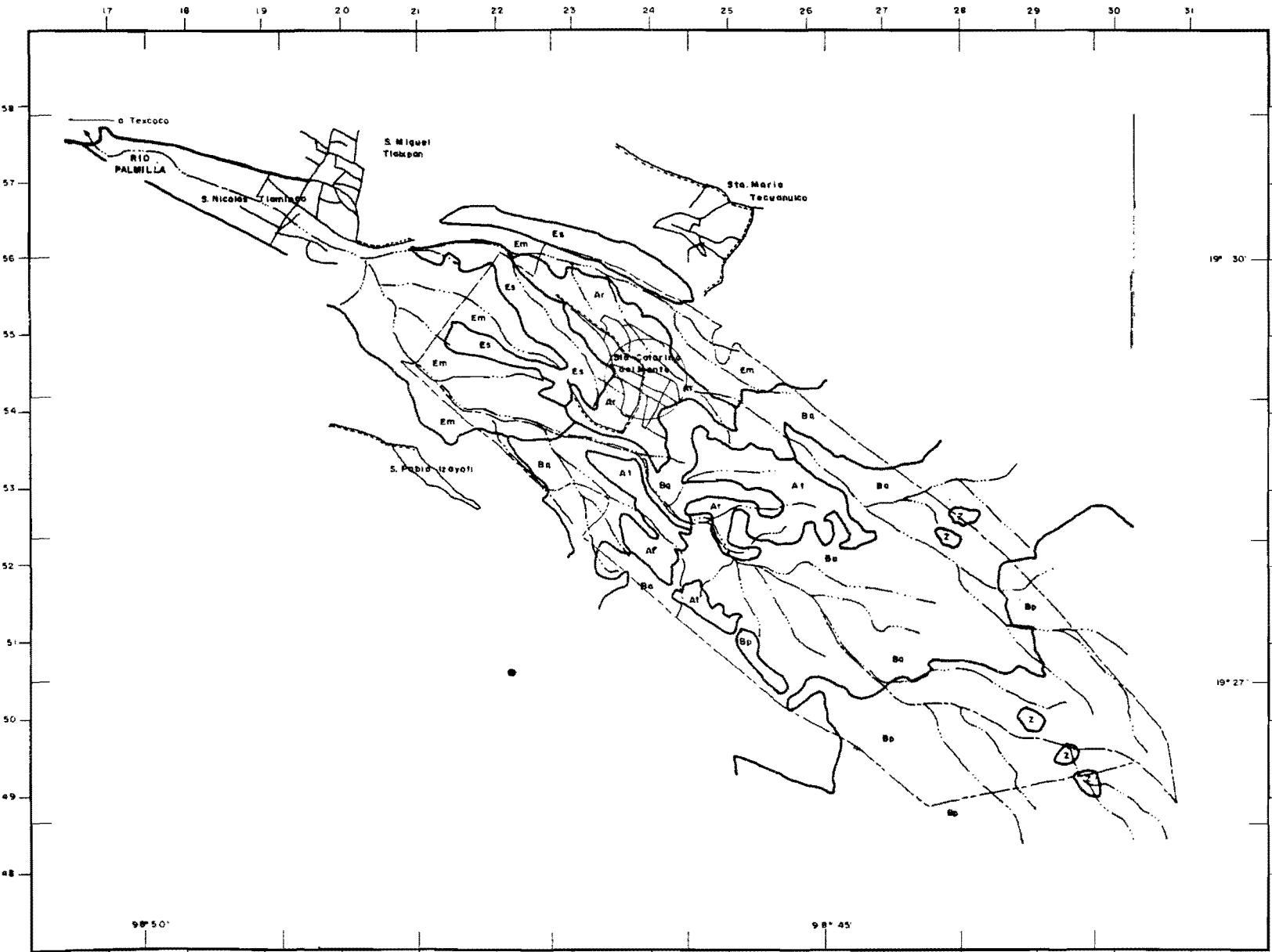
**CUBRIMIENTO FOTOGRÁFICO**

ZONA 19 AA (1973); LINEA 7(3-5), LINEA 8(9-22), LINEA 9(3-5); ESCALA 1 : 50,000 APROXIMADA.

**PLANO BASE Y DE CONTROL**

CARTAS TOPOGRAFICAS TEXCOCO Y CALCO (DENTRAL)  
PROYECCION TRANSVERS DE MARCATOR  
CUADRÍCULA UTM A CADA 1000 M

MAPA (2)- USO DEL SUELO DE LAS TIERRAS EJIDALES Y COMUNALES DEL PUEBLO DE STA. CATARINA DEL MONTE; MPIO. DE TEXCOCO, EDO. DE MEXICO.



S I M B O L I S M O

U S O S D E L S U E L O

BOSQUE DE PINUS	Bp
BOSQUE DE ABIES	Ba
BOSQUE DE QUERCUS	Bq
AGRICULTURA DE RIEGO	Ar
AGRICULTURA DE TEMPORAL	At
SUELOS MEDIANAMENTE EROSIONADOS	Em
SUELOS SEVERAMENTE EROSIONADOS	Es
ZACATONAL	Z

D R E N A J E

SECUNDARIO

("el tepetatal"); esta zona, hacia la época de contacto, estuvo aterrada y densamente poblada y en donde se practicaban sistemas agrícolas intensivos. En la Colonia, fueron dedicadas a la producción ganadera y forestal, actividades que aceleraron el proceso de pérdida de suelo (Pálerm y Wolf, 1972: 146). Recientemente, entre 1980-1981 estas tierras fueron terraceadas dentro del programa de regeneración de suelos y aguas, que el Gobierno del Estado de México llevó a cabo en esa entidad; los terrenos así recuperados se dedican a la agricultura de temporal. Por otra parte, las tierras restantes no recuperadas, se utilizan como pastizales de ganado menor (ovejas y cabras), y en donde además se recolectan plantas medicinales.

En la franja inmediata superior (entre los 2600 y 2700 m.s.n.m.), en la parte superior del somontano alto y dentro de los límites de las tierras comunales, se encuentra el pueblo de Santa Catarina. En la zona poblada encontramos una serie de rasgos característicos que conviene mencionar. Primero, el patrón de asentamiento, al igual que todos los pueblos serranos localizados en la región de Texcoco, es disperso. Segundo, dentro de esta zona las terrazas de cultivo tienen riego, y su fuente de agua son tres manantiales localizados en la parte alta del pueblo y dentro de los límites comunales. Tercero, las casas y los terrenos de cultivo a ellas asociados forman una unidad agrícola indisoluble de propiedad privada, en donde cada casa y sus terrazas circundantes reciben un nombre específico (Tlashuilanco, Buena Vista, San Antonio, Atzoyatla, etc.).<sup>3</sup>

El siguiente piso altitudinal, entre los 2700 y 3000 m.s.n.m., en las tierras con pendiente muy marcada se localizan los bosques de *Quercus* y *Abies*, de donde se extrae madera, leña, hongos comestibles y plantas medicinales; mientras que las tierras con pendiente relativamente suave están dedicadas al cultivo de temporal. En relación con el tipo de propiedad, los terrenos de cultivo que se encuentran arriba de la cota de los 2700 m.s.n.m. y dentro de los límites de las tierras comunales, son de propiedad privada; mientras que las parcelas de cultivo dentro de los límites de las tierras ejidales están poseídas como unidades de dotación ejidal (*Diario Oficial*, 1977).

En el siguiente piso altitudinal, entre los 3000 y 3500 m.s.n.m., se encuentra el bosque de *Abies* y la pradera de *Potentilla candicans*; del primero se extrae principalmente madera, hongos comestibles y leña. La pradera, y no más arriba de los 3200 m.s.n.m., se utiliza como pastizal de ganado menor (ovino y caprino), mientras que las praderas

<sup>3</sup> Ver esquema 2.

localizadas a mayor altitud, son utilizadas como pastizales de ganado mayor (bovino, caballar, mular).

Por último, en la franja ubicada a mayor altitud (entre los 3500 y los 3800 m.s.n.m.) está el bosque de *Pinus*, del que se extrae madera, hongos comestibles y leña. Y el zacatonal asociado al bosque de *Pinus*, se dedica como pastizal de ganado mayor.

### *Actividades económicas y adaptación*

Es a partir de la desaparición de las haciendas, de la revolución mexicana y concretamente de la reforma agraria, cuando se observan dos cambios muy rápidos en la economía de la comunidad y por ende en la utilización de los recursos. El primero de estos cambios, ocurre hacia la época entre "... 1900 a 1930 ... que representa el paso de la concentración de la producción en las haciendas a la pequeña explotación campesina... y el paso de la venta de fuerza de trabajo a campesinos con una agricultura de autoabasto..." (J. Palerm, 1979: 160). De esta manera, en Santa Catarina se observa una intensificación en la apertura de tierras para la agricultura de temporal, en la zona que actualmente es el ejido y que antes estaba ocupada por la Hacienda de Chapingo. En este periodo, predomina la agricultura de autoabasto, ya que la presencia de tierras desocupadas aptas para la agricultura de temporal permitió absorber aquella mano de obra, que antes de la Revolución, estaba destinada al peonaje en las haciendas. Según el *Diario Oficial* (1927), diez años antes de la publicación de la resolución presidencial, los habitantes de Santa Catarina ya habían tomado posesión de los terrenos que se iban a dar posteriormente en dotación.

El segundo cambio en la economía de la comunidad de Santa Catarina del Monte tuvo su base en el acceso al riego y a la existencia de las tierras ejidales de temporal; estos recursos permitieron plantear nuevas alternativas y estrategias agrícolas. Si en un principio el acceso al riego permitió una cosecha segura de maíz, a partir de la década de los 40's,<sup>4</sup> la alternativa a seguir es el cultivo de flores, plantas medicinales y frutales; es decir, permitió la introducción de cultivos de carácter comercial. A su vez, la existencia de terrenos agrícolas de temporal estimuló el tipo de estrategia seguida, al permitir el desplazamiento parcial del maíz y del trigo dentro de esa zona de tierras.

<sup>4</sup> Es en esos años cuando se abre el camino de terracería que une al pueblo de Santa Catarina con la ciudad de Texcoco.

La creciente importancia de la agricultura comercial dentro de la economía de la comunidad se vio estimulada, hacia la década de los cuarentas, con la construcción del camino de terracería que une al pueblo de Santa Catarina del Monte con el pueblo de San Miguel Tlaixpan y de esta manera se logró tener una mejor comunicación con las ciudades de Texcoco y México, esta obra de infraestructura impulsó el cultivo de estas especies. Ya que permitió a los habitantes de la comunidad conocer la demanda de productos y capitalizar los recursos disponibles dentro de su entorno natural.

### *Agricultura*

Es necesario aclarar que las tierras de riego, las tierras de temporal, los cultivos "tradicionales"<sup>5</sup> y los cultivos comerciales; son todos factores que se encuentran en una interacción constante, a través de las estrategias y alternativas que conforman el proceso de adaptación agrícola de los habitantes de la comunidad de Santa Catarina del Monte.

Así, el factor que establece el patrón de riego en el pueblo de Santa Catarina, es el problema lluvia helada. Es decir, una temporada de lluvias tardía y/o de heladas tempranas puede ser fatal para la agricultura del maíz; de aquí que, la solución actual al problema lluvia helada es el riego presembrado, en otras palabras, regar y sembrar antes de que empiecen las lluvias, y después de esto, el cultivo puede depender de la precipitación (Sanders, 1976: 66-67).

Por otra parte, la zona de agricultura de temporal ha favorecido indirectamente la introducción de los cultivos comerciales, porque provee de un área para la recepción de los cultivos "tradicionales", pero este desplazamiento está regulado fundamentalmente por la susceptibilidad de los cultivos para adaptarse a esas condiciones ambientales.

De una manera esquemática podemos decir que la distribución actual de los cultivos "tradicionales", es como sigue: el maíz (*Zea mays L.*), debido a la limitante del factor lluvia helada, se cultiva dentro de la zona poblada (con riego); en las zonas de temporal más favorecidas por la humedad (entre los 2750 y 2900 m.s.n.m.) y eventualmente en años muy húmedos por abajo de los 2600 m.s.n.m., hacia las zonas de nuevas tierras en la franja del tepetatal. El trigo (*Triticum sativum L.*),

<sup>5</sup> En la región de Texcoco existe una continuidad de ciertos cultivos no nativos, que se expresa en un fuerte sincretismo con el cultivo de plantas extranjeras. Así los cultivos "tradicionales" para el pueblo de Santa Catarina, además del maíz, son: el trigo, la cebada, el haba y la papa (Palerm, J., 1979: 174).

se cultiva por lo general a partir de los 2750 m.s.n.m. rebasando los límites altitudinales del maíz en los claros abiertos del encinar y del oyametal, y ocasionalmente dentro de la zona poblada. La cebada (*Hordeum vulgare L.*) se siembra generalmente en las tierras de temporal localizadas en el "tepetatal"; en los claros del bosque mixto de encino y oyamel, y eventualmente, en la zona de riego dentro de los límites de la zona poblada. El haba (*Vicia faba L.*) y el alverjón (*Pisum sativum L.* var. *arvense* (L.) Poir), al ser cultivos que se asocian al maíz lo encontramos dentro de las zonas indicadas para este último. El cultivo de la papa, por soportar una mayor altitud lo encontramos generalmente en la zona de temporal arriba de los límites altitudinales del maíz.<sup>6</sup>

Con respecto a los cultivos comerciales existen 3 tipos, éstos son: los árboles frutales, las flores y las plantas medicinales.

#### A) Árboles frutales

Debido a la falta de capital de las unidades de producción este tipo de cultivo no ha tenido gran éxito entre los agricultores. Debido a que las variedades cultivadas no tienen la calidad ni los rendimientos para competir con la fruta que se vende en los centros de comercio. Las especies más exitosas son el durazno (*Prunus persica (L.) Sieb. y Zucc.*) y la pera (*Pyrus communis L.*)

#### B) Flores ornamentales

Actualmente, este cultivo juega un papel muy importante en las estrategias económicas y adaptativas dentro de la comunidad de Santa Catarina, esto lo decimos en relación al espacio y la cantidad de trabajo que requiere su cultivo, que es de carácter más intensivo.

Podemos decir que aunque el cultivo de las flores tiene bastante importancia dentro de la economía de las unidades campesinas, el desarrollo de esta actividad se ve frenado por la falta de capital, además de que es claro, que las técnicas utilizadas en el cultivo de las flores no aseguran un alto rendimiento y una mayor productividad en cuanto a este rubro se refiere; también es claro, que la introducción de variedades más finas de flores no es posible dadas las condiciones económicas de las unidades de producción.

Las flores que se cultivan preferentemente, son: la bola de hilo (*Chrysanthemum frutescens L.*), el margaritón (*Chrysanthemum leucanthemum L.*), la dalia (*Dahlia pinnata Cav.*), la flor de muerto

<sup>6</sup> Ver mapa 2.

(*Tagetes erecta* L.), y el agapando (*Agapanthus africanus* (L.) Hoffmanns).

### C) Plantas medicinales

La importancia del cultivo de plantas medicinales se hace patente si comparamos el número de especies cultivadas de árboles frutales (5) y el número de especies de flores ornamentales (14) con el número de las especies de plantas medicinales (24) que se cultivan en Santa Catarin del Monte. Otro aspecto que resalta la importancia del cultivo de plantas medicinales con fines comerciales, es que la mayoría de los individuos de estas especies se encuentran en una producción casi continua durante la mayor parte del año (González, 1990: 3).

#### *Recolección*

Como vimos, a principios de la década de los cuarenta se empieza a comerciar con las flores y las plantas medicinales cultivadas, y es a partir de los contactos comerciales con la ciudad de Texcoco y fundamentalmente con los mercados de la ciudad de México, como los habitantes de la comunidad de Santa Catarina se percataron de la posibilidad de vender especies no cultivadas, en esos centros de comercio.

La recolección implica un amplio conocimiento del espacio territorial dentro de la comunidad, asimismo, cierta especialización y conocimiento de las diferentes especies de carácter comercial y de los lugares donde se les puede encontrar y recolectar. En la comunidad, esta actividad gira en torno a plantas medicinales y hongos comestibles.

### A) Plantas medicinales

En el área de estudio se detectaron tres zonas de recolección de plantas medicinales no cultivadas, a saber, la zona poblada, la franja erosionada ("el tepetatal") y el bosque de encino.<sup>7</sup>

En la zona poblada, la mayoría de las especies colectadas son reportadas en la literatura como plantas arvenses o ruderales (Rzedowski, 1979; Villegas, 1969; Sánchez, 1980).

Con respecto a la recolección en "el tepetatal", las especies recolectadas de plantas medicinales pertenecen a géneros que son reportados en la literatura como peculiares de los matorrales xerófilos, mientras que otros son del bosque de encino (Rzedowski, 1978: 1979). Por lo anterior, aunque el número de especies de plantas medicinales recolec-

<sup>7</sup> Ver mapa 2.

tadas es bajo, el número de individuos por especie y por área es alto, rasgo que deja ver la importancia de esta zona para la recolección de plantas medicinales no cultivadas de valor comercial.

Por último, de las especies recolectadas como plantas medicinales en el bosque de encino, una parte de los géneros, según la literatura, son característicos de los encinares; mientras que otros géneros, según las fuentes, son parte de las comunidades de Abeto y de Pino (Rzedowski, 1978; 1979). Un punto importante a destacar es la amplia gama de formas vegetales que se recolectan en esta zona, entre los que encontramos formas arbóreas, arbustivas y herbáceas.

De esta manera, las unidades económicas que se dedican a esta actividad tienen un aprovisionamiento continuo de plantas medicinales, que está condicionado por las características fenológicas de cada una de las especies de plantas medicinales. (González, 1990: 5).

### B) Hongos comestibles

La recolección de hongos se realiza fundamentalmente en el bosque de *Pinus* ("ocotal") y en el bosque de *Abies* ("oyametal"), y eventualmente, en los pastizales con *Potentilla*,<sup>8</sup> correspondiendo a cada una de las dos zonas, diferentes períodos de colecta, teniendo cada una determinadas especies de hongos como indicadores, que corresponden a los hongos de mayor valor comercial.

La temporada anual de recolección de hongos puede dividirse en tres períodos. El primero, en los meses de abril a junio, el interés por la recolección se centra en la búsqueda de los hongos de las especies *Lyophyllum decastes* (Fr.) Sing. ("quiacomo") y *Rodophyllum* ("Tecuananacatl"), en el zacatal del bosque de pino.

El segundo, en los meses de junio a agosto el interés de la recolección se centra en la especie *Boletus pinicola* Vitt ("quetapananacatl") en el zacatal dentro del bosque de Pino.

El último periodo, de septiembre a octubre, la recolección de hongos se desplaza paulatinamente desde el bosque de *Pinus* hacia el bosque de *Abies* donde el objetivo de la recolección son las especies *Morchella conica* y *Morchella esculenta*, hongos que se conocen con el nombre local de "olananacatl" (González, 1982: 181-186).

Es oportuno aclarar que las especies de hongos mencionados, por tener un mayor valor comercial sirven de índices para los recolectores de hongos, porque les señalan el lugar y el tiempo de la recolección, de aquí que se omitieran otras especies de hongos que también se colec-

<sup>8</sup> Ver mapa 2.

tan en esas comunidades vegetales de manera simultánea a las especies índices.

### *Extracción*

La extracción de recursos forestales representa una actividad tradicional para el pueblo de Santa Catarina del Monte, ya que existen antecedentes de esta actividad hacia mediados del siglo XVIII en la que se menciona a la extracción de madera y la producción de carbón como rubros económicos a los cuales se dedica el pueblo de Santa Catarina del Monte y otros en su vecindad (Villaseñor y Sánchez, 1952); actualmente, los recursos forestales ocupan un lugar importante en el sistema económico de la comunidad, en cuanto que para un número considerable de unidades domésticas, la fuente principal de sus ingresos económicos proviene de los productos forestales, específicamente de la producción de madera; en estos casos las unidades económicas que se dedican a esta actividad carecen de suficiente tierra como para que las actividades agrícolas sean el eje de su economía.

Ahora bien, de las actividades forestales, la que mayor importancia económica tiene es la extracción de madera, en cuanto que las unidades domésticas que practican esta actividad, dependen fundamentalmente de ella para su subsistencia; en este caso, la elaboración de tabla, cinta, morillo y tejamanil es el eje de la economía de esas unidades domésticas, mientras que las actividades agrícolas, en este caso se pueden considerar marginales. Por otro lado, la extracción de leña es una actividad que comparten la mayoría de los habitantes del pueblo, ya que este producto es indispensable en la preparación de alimentos.

### *Ganadería*

Por orden de importancia, el tipo de animales que se crían son: las aves de corral, el ganado ovino, los animales de tiro y carga, ganado bovino, ganado porcino y por último el ganado caprino. En el pueblo, los animales más comunes y numerosos son las aves de corral, que se crían en la mayoría de las unidades económicas como productores de carne y de huevo, que se destina para el consumo doméstico. La cría de estos animales corre a cargo de las mujeres, aunque los cuidados que se les dan son mínimos, generalmente se les alimenta de maíz y de lo que se encuentran en los terrenos de cultivo aledaños a la casa habitación.

Los lugares de pastoreo del ganado ovino se pueden localizar en dos zonas claramente definidas dentro de los límites de las propiedades del pueblo. Estas son, por una parte, los pastizales localizados en la franja del "tepetatal", y por otra, las praderas de *Potentilla candicans* localizadas en el bosque de encino.<sup>9</sup> Conviene mencionar que la cría de ganado ovino se encuentra asociada al cultivo de cebada, en la mayoría de las unidades domésticas que entre sus actividades económicas se encuentra la cría de borregos, dedican una parte de sus tierras de riego o de temporal al cultivo de la cebada, gramínea que utilizan como complemento a la engorda de este ganado.

Muy importantes para el trabajo en el campo, son los animales de tiro y de carga que se utilizan, tanto en las labores agrícolas como en el transporte de diferentes productos, entre los que se cuentan: madera, leña, canastos con hongos, plantas medicinales, etcétera.

Durante la mayor parte del año, estos animales son mantenidos en el corral anexo a la casa habitación, donde se les alimenta con el rastrojo de maíz, trigo y cebada. Sólo cuando la pastura escasea hacia los meses de junio, julio y agosto, estos animales se llevan a pastar al "monte", esto es, a los zacatonales localizados en el bosque de encino<sup>10</sup> en donde son dejados para que pasten libremente.

El ganado bovino, por su parte, sólo se cría por su carne, que venden los propietarios dentro del mismo pueblo; el número de animales y de propietarios no es muy importante. Durante la mayor parte del año, este ganado se le encuentra pastando en los zacatonales del bosque de pino;<sup>11</sup> sólo durante los meses de noviembre a enero, los animales se bajan al pueblo donde son mantenidos en los corrales de las unidades domésticas y alimentados con el rastrojo del maíz, trigo y cebada recién cosechados.

El ganado porcino, numéricamente no es muy importante, sin embargo, para las pocas unidades domésticas que se dedican a su cría, la economía de ellas gira alrededor de esta actividad, lo peculiar de esto es que las parcelas de riego de estas unidades son a las que les toca su tanda de riego hacia mayo o junio, fecha en la que el riesgo de perder la cosecha de maíz por una helada temprana, es muy alto, de aquí que se prefiera sembrar cebada únicamente y aprovecharla como alimento para este tipo de ganado; en este caso, los mismos criadores de puercos hacen la matanza y venta de carne que se realiza dentro del ámbito del pueblo.

<sup>9</sup> Ver mapa 2.

<sup>10</sup> Ver mapa 2.

<sup>11</sup> Ver mapa 2.

*La familia*

Se pueden caracterizar las diferentes formas que adoptan cada una de las unidades domésticas, utilizando en este caso el factor tierra, caracterización que proponemos en base a la siguiente tipología: un primer tipo sería aquel en que dado el número de integrantes de la unidad, la superficie de terrenos de cultivo, tanto de riego como de temporal, sea suficiente para que las actividades económicas giren alrededor del cultivo de especies comerciales. En este caso, la disponibilidad de tierra permite, el desplazamiento de los cultivos tradicionales de la zona de tierras de riego hacia las zonas de tierras de temporal, para la introducción de especies de valor comercial en las zonas de tierras de riego. Además, la cría de ganado es otro rasgo que caracteriza a este tipo de unidad, en ella encontramos, ganado ovino, que sobresale por el número de cabezas; ganado mular y asnal; además, entre estas unidades se encuentran los propietarios de ganado bovino.

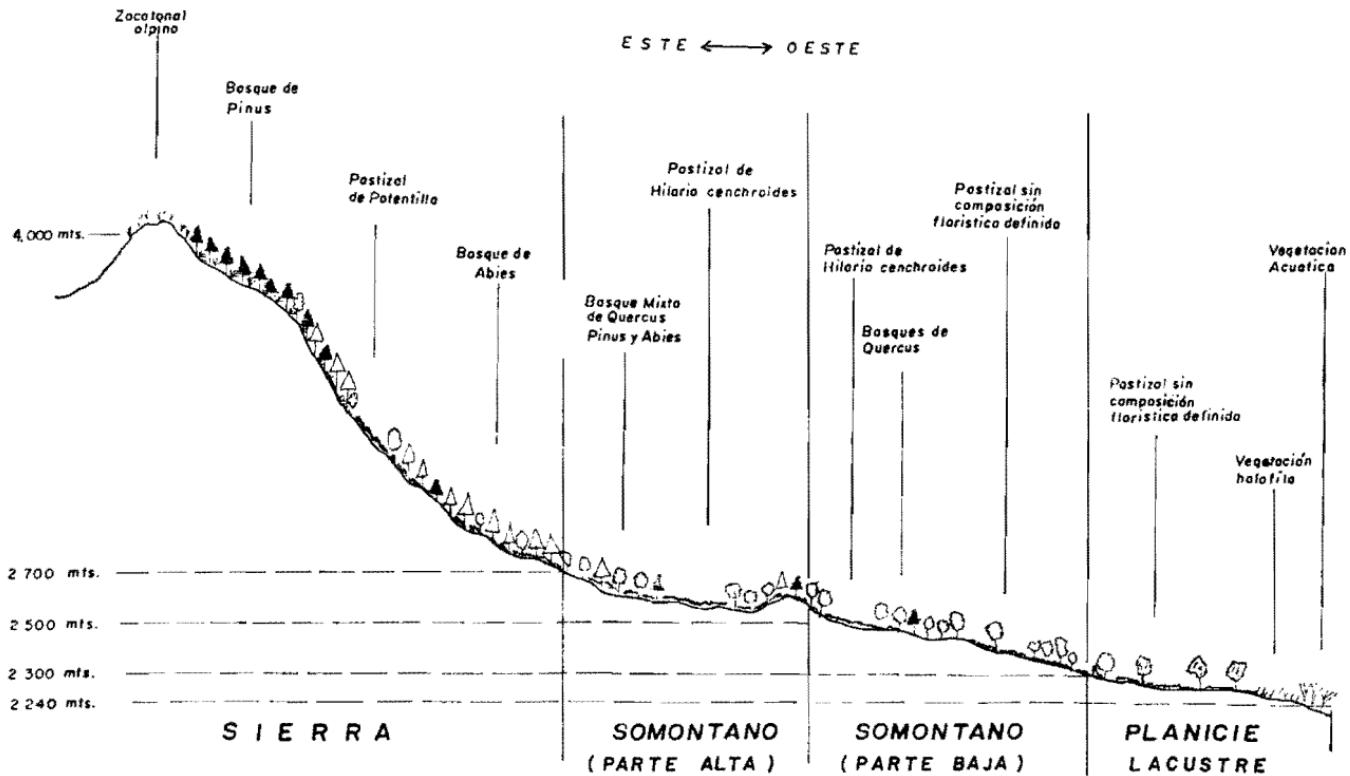
El segundo tipo, incluye aquellas unidades domésticas que giran principalmente alrededor de la recolecta de plantas medicinales, de hongos comestibles, mientras que el cultivo de especies comerciales tiene una posición secundaria dentro de la economía familiar.

En estas unidades, la superficie de terrenos de cultivo disponibles, tanto de temporal como de riego, no permiten, por un lado, el desplazamiento total de los cultivos tradicionales, y por otro, la introducción plena de especies cultivadas comerciales. Las tierras de cultivo irrigadas se destinan, casi totalmente, al cultivo de maíz, dejando sólo una superficie relativamente pequeña al cultivo de especies comerciales. Entonces, las alternativas para estas unidades son: la recolección de plantas medicinales, actividad paralela al cultivo de especies medicinales; la recolección de hongos y la extracción de recursos forestales. La cría de ganado en estas unidades, en comparación con las unidades del primer tipo, ocupa un lugar secundario.

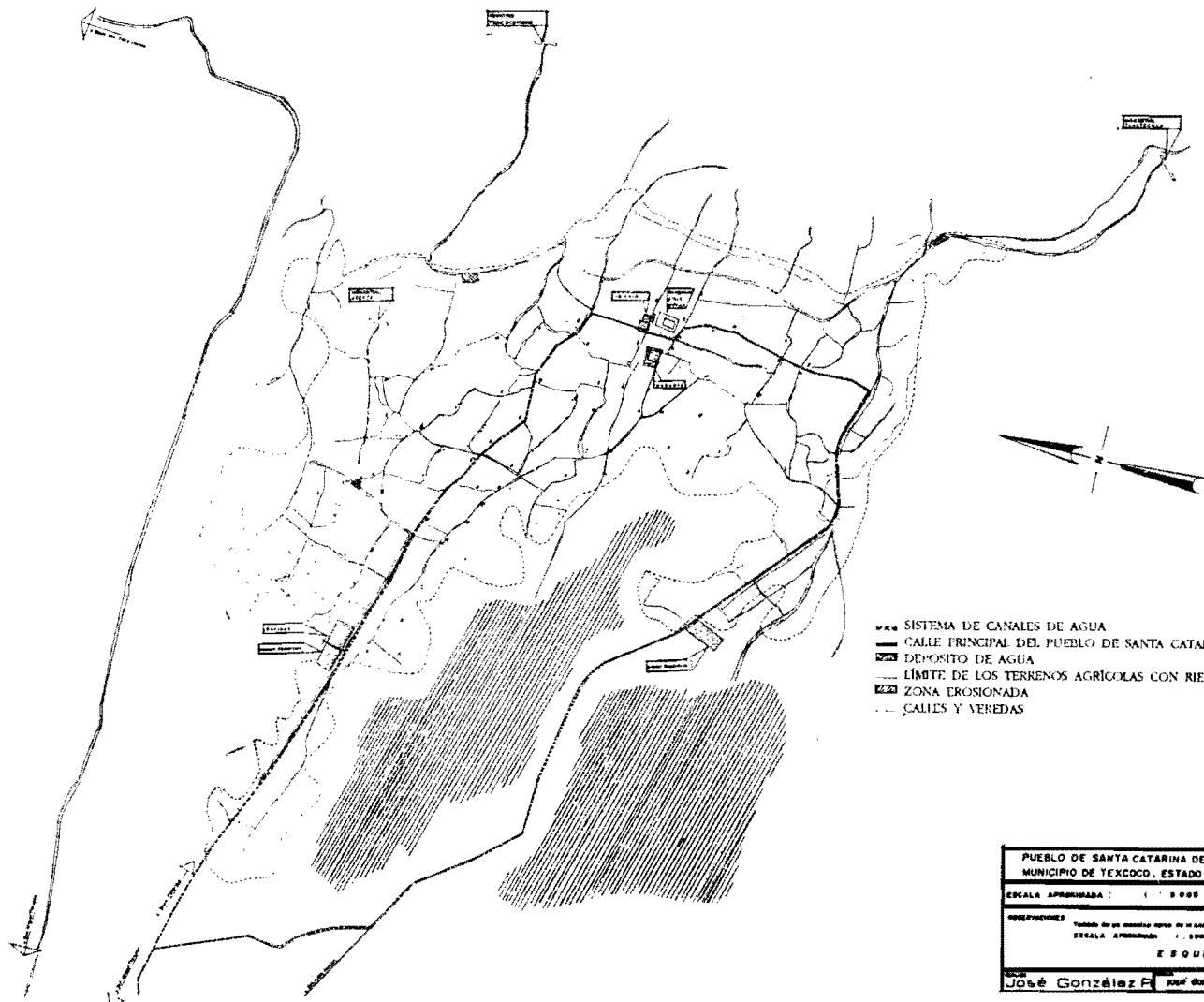
El tercer tipo, abarca todas aquellas unidades económicas que únicamente disponen de parcelas de cultivo en la zona de riego, y la superficie para la siembra no es suficiente para introducir cultivos de carácter comercial; de aquí que, el cultivo básico de estas unidades sea el maíz. Así pues, nos encontramos que este tipo de unidad, además de enfocar sus esfuerzos en la agricultura de subsistencia, los dedican a la utilización de los recursos forestales, es decir, en la extracción y comercialización de los productos maderables.

## FRANJAS ECOLOGICAS (ESQUEMA DE SU VEGETACION CARACTERISTICA I)

JOSÉ GONZÁLEZ RODRIGO



ESQUEMA URBANO Y SISTEMA DE IRRIGACION 2



PUEBLO DE SANTA CATARINA DEL MONTE  
MUNICIPIO DE TEXCOCO, ESTADO DE MEXICO

ESCALA APPROXIMADA : 1 : 5000
PROPIEDADES Tomada de un cuadro tipo de la LLEGADA ALIMENTADA
ESCALA APPROXIMADA : 1 : 5000
EQUEMA N. 2
José González F. José Gómez Vázquez M.

Por último, en el cuarto tipo de unidad económica, la disponibilidad de tierra no es factor limitante, sino que, por la ubicación de los terrenos de riego dentro de la zona poblada, las tandas de riego llegan en una fecha tardía para sembrar maíz o especies cultivadas comerciales, la alternativa entonces, para estas unidades, ha sido dedicarse al cultivo exclusivo de cebada, que se destina a su vez a la cría de ganado porcino.

### BIBLIOGRAFÍA

- COE, M. y K. Flannery, "Microenvironments and Mesoamerican prehistory", *Science* 143 (3607), 1964, 650-654.
- Diario Oficial* de la Federación, "Resolución en el expediente de dotación de ejidos al pueblo de Santa Catarina, Estado de México", México, 1927, t. XLIV (36): 1-5.
- \_\_\_\_\_, 1966. "Resolución sobre el conflicto por límites y reconocimiento y titulación de bienes comunales del poblado de Santa Catarina del Monte, en Texcoco, Méx.", México, 28 de mayo, p. 6-9.
- \_\_\_\_\_, "Resolución sobre privación de derechos agrarios y nueva adjudicación de unidades de dotación, en el ejido del poblado denominado Santa Catarina del Monte, Municipio de Texcoco, Méx.", México, 1977, t. CCCXLIV (28): 14-15.
- GONZÁLEZ, J., Notas sobre la etnomicología náhuatl, Boletín Sociedad Mexicana, 1982, Mic. 17: 181-186.
- \_\_\_\_\_, 1991, "Medicinal plants management in a nahuatl peasant community", en Rhoades, R. E., V. N., 1991, Sandoval y C. P. Bagalanan (eds.), UPWARD Best Paper Awards. Los Baños, Laguna, Filipinas, UPWARD, p. 1-12.
- PALERMO, A., *Antropología y marxismo*, CIS-INAH, Ed. Nueva Imagen, México, 1980, 224 p.
- \_\_\_\_\_, "El Acolhuacan septentrional: problemáticas y proposiciones para un estudio diacrónico", en *Equiparación de modelos teóricos y la evolución concreta de un área: el Acolhuacan septentrional (Tres ensayos)*, Tesina, Antropología Social, Universidad Iberoamericana, México, 1979, p. 91-181.
- PALERMO, A. y E. Wolf, "Agricultura de riego en el viejo señorío del Acolhuacan", en *Agricultura y Civilización en Mesoamérica*, Ed. Setentas, México, 1972, p. 128-148.
- RZEDOWSKI, J., *Vegetación de México*, México, Ed. Limusa, 1978, 432 p.

\_\_\_\_\_, "Capítulos Introductorios", en J. Rzedowski y G. de Rzedowski (ed.), 'Flora fanerogámica del Valle de México', CECsa, México, 1979, p. 11-60.

SÁNCHEZ, O., *La flora del Valle de México*, Ed. Herrero, México, 1980, 519 p.

SANDERS, W., "The natural environment of the Basin of México", en E. Wolf (ed.), *The Valley of Mexico*, University of New México Press, Alburquerque, 1976a, p. 59-67.

VILLASEÑOR Y SÁNCHEZ, J., *Theatro Americano, descripción general de los Reynos y Provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones* (1746), Ed. Nacional, México, 1952, 382 p.

VILLEGRAS, M., "Estudio florístico y ecológico de las plantas arvenses de la parte meridional de la Cuenca de México", *Anales*, Escuela Nacional de Ciencias Biológicas 18: México, 1969, p. 17-89.

### MAPAS Y PLANOS

CETENAL. 1976. "Carta Topográfica Chalco", Escala 1:50 000, Secretaría de Programación y Presupuesto.

CETENAL. 1977. "Carta Topográfica Texcoco", Escala 1:50 000, Secretaría de Programación y Presupuesto.

DAAC (Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización). 1968. "Plano de confirmación de terrenos comunales, pueblo de Santa Catarina del Monte, Municipio de Texcoco, Estado de México", Escala 1:20 000.

SAF (Secretaría de Agricultura y Fomento). 1927. "Plano del ejido del pueblo de Santa Catarina del Monte, Municipio y Ex-Dto. de Texcoco, Estado de México", Comisión Nacional Agraria, Escala 1:15 000.

### FOTOGRAFIAS AÉREAS

CETENAL. 1973. Zona 19 AA; línea B (19-22), línea 9 (4-5), línea 7 (3-5).

CETENAL. 1977. Zona 19 AB; línea 7 (17-19), línea 8 (13-15), línea 9 (6-8).

DETENAL. 1978. Vuelo especial ciudad de México; línea 4 (17-19), línea 5 (1-3).



IN XOCHITLAHTOLCUICAPIHQUI ILNAMIQUILIZ  
CARLOS LÓPEZ ÁVILA (1922-1991)

## IN XOCHITLAHTOLCUICAPIHQUI ILNAMIQUELIZ CARLOS LÓPEZ ÁVILA (1922-1991)

Ipaltzinco: FRANCISCO MORALES BARANDA

Otomahuiznamihqueh in miecpa ipan toaltepeuh ohtin, Ton Carlos Avila "Tomaxco", quemen mochintin tlacah oquimiximachilihqueh, noyuhqui nicmoilnamiquilia quenin omotlaquentihtzinohuaya, ica ce ayohxochiquiltlapaltilmahtli ihuan izoyacuatlacecahuiltzin.

Zan mochipa omononohtzinohuaya intloc tochantlacah ica totec-pillahtol, noyuhqui ihcuac omohuicatzinohuaya in tianquizco ompa Malacachteticpac Momozco, inic motlanamaquiliz in milxinachtin.

Yehuatzin omotemahuiztili, ihuan ¿quenin ahmo zan mahuiztic inemilihtzin? ipampa omotlacatili ihuan omotlacahuapahuiti in tzalan quiyocuauhxochimemetla, ohtaca nepapa miyahuaxochitla ompan Tepoztlan, Cuauhpitzco nozo Tlailacatziquia canin texihuítl omotlate-quilli.

Cehpa yhcuac oniyeya in iyeyantzin, onicmocaquiti quenin oquin-motenehuili in itlamachtilpilhuantzitzihuan itechpan in tleinquihtozne-qui in Huehuehtlahollti ihuan cequeh teotlahtollti, noyuhqui oquinmol-huili ¿quenin omotzintihqueh in Malacachteticpac altepeme in ye achtopan, ihuan miec xochitlahtoltin.

Yehuatzin zan ica imahuizticatzin, omoteixpanhuiliaya in tlacotenza tlacatzitzintin, ihuan chanehqueh ica cempahpaquiliztli.

Axcan miec tlacotencah, Malacachteticpac tlacatzitzintin ihuan tlein huehcauh chahchantihua, ahic ticmoilcahuilizqueh, ipampa yehuatzin ica occequi tlacah omotemaquixtili in techquixtiliani in cuauhtlahtli ipan mani metztli febrero 1974 xihuitl, ihuan ocachi itechpan ticmoil-namiquilizqueh, quenin omotemachtili in tonahuallahtol, xochitl in cuicatl ihuan tomexicah nelhuayo.

Noyuhqui zan nic-elehuia nammechmotemachiltliliz, nammehuan-tzitzin amapouhqueh, omocepantequitilihqueh miec xihuitl Ton Carlohtzin López Avila ihuan in Temachticatzintli Joaquín Galarza om-

## **EVOCACIÓN A UN POETA: CARLOS LÓPEZ ÁVILA (1922-1991)**

**FRANCISCO MORALES BARANDA**

Nos encontrábamos con frecuencia por las calles de nuestro pueblo, don Carlos López Ávila “Tomaxco” y yo, como toda la gente lo conoció, con respeto y cordialidad, también lo recuerdo cómo con sencillez vestía a menudo con un gabán adornado en grecas que asemejaba los colores de la flor de calabaza y su sombrero tejido de palma.

Siempre platicaba con las personas del pueblo en la lengua noble de nuestros ancestros, esto mismo hacía cuando se dirigía al mercado de Milpa Alta; a vender las semillas producidas por el campo. Él fue muy cordial, y ¿cómo y cuál era la razón de su carácter?; sencillamente porque nació y creció entre las flores hermosas de los magueyales, entre los surcos y espigas de maizales de matices diferentes, producidos allá en Tepoztlán, Cuauhpitzco o en Tlailacatzquia donde cortaba las hierbas que suelen nacer y crecer entre las cercas.

Una ocasión, cuando me encontraba en su casa, escuché con atención la explicación y el significado de la palabra de nuestros ancianos a sus estimados alumnos, asimismo la importancia de la mitología del mundo mexica, también les expresaba el origen de los pueblos de la Delegación de Milpa Alta hace muchos años, así como de la poesía.

Él, con su forma de ser tan característico, orientaba no solamente a los de Tlacotenco, sino a los de otras partes siempre con mucha alegría.

Ahora los tlacotenses, los de Milpa Alta y quienes viven en otros lugares nunca lo olvidaremos, ya que él, junto con el pueblo de Tlacotenco, hicieron posible la defensa de la tierra comunal y los bosques en el mes de febrero del año de 1974, y más aún lo recordaremos por su dedicación a la enseñanza del idioma náhuatl, la poesía y el encuentro de nuestras raíces.

También deseo darles a conocer a ustedes estimados lectores, que, el poeta don Carlos López Ávila trabajó en compañía del maestro Joaquín Galarza durante muchos años, allá en el pueblo de Tlacotenco

pan Tlacotenco altepetl, yehuantzitzin omihcuilhuihqueh in amoxtin quemen:

- Malacachtepec Momozco  
Historia legendaria de Milpa Alta  
Carlos López Ávila y Joaquín Galarza Ed., 1982.
- Dibujos tradicionales.  
Tejidos de Santa Ana Tlacotenco, 1982.
- Método para la enseñanza del náhuatl a base de ilustraciones (México, CIESAS, 1984).
- Tlamachzazanilli ihuan tecuicame  
México, CIESAS, 1984.
- Tlacotenco Tonantzin Santa Ana, inin amoxtli omiihcuilhuilli intloc Michel Launey. París, 1985.
- Texalatzcatetlatemollo  
“La cacería de hormigas” (tlaquetzalli).

Ton Carlohtzin López Avila “Tomaxco”, omotlacatilli ipan ome tonalli in chicome mani metztli 1922 xihuitl, ompañ Tlacotenco Malacachtetipac, itahtzitzihuan: Juanitahtzin Avila Mata, ihuan Secundino López Martínez. Quilmach nemi iienciuh Romualdo López Avila. Ton Carlohtzin Avila “Tomaxco”, omomiquili ompañ ichantzincó Tlacotenco Malacachtepec Momozco, ipan ce tonalli nahui mani metztli 1991 xihuitl ihuan omotocatzino ipan ome tonalli 1991 manixihuítl.

Ahquihuan timitzmoiximachilihqueh, ayc timitzmoilcahuilizqui, mochipa timitzmiquilizqueh in toyollohco, ihuan mah cemihcac in Ipalnemohuatzin ye mitzmopielia canin catca in Tonatiuh, nepapan cenpohualxochime, chalchiuhcahcapolxochiuh ihuan nepapan tlahcuilototzitzin.

Axcan huitzitziltin ihuan xochimeh tlaocoxticateh, ipampa timocenpolihuiti yehce quilmach timoyollitiz itechcopia in toilnamiquiliz, ihuan tehuantin titlacotencah tochihchicahuazqueh ipampa in mochipa otimotequipachohtzino, in temachtilitztl in totecpillahtol ihuan totlamatiliz ipampa ayc tlamiz, ayc polihuiz in inetimaloliz Mexihco Tenochtitlan.

dedicándose a la investigación; ellos escribieron algunas obras tales como:

- *Malacachtepec Momozco. Historia legendaria de Milpa Alta*, por Carlos López Ávila y Joaquín Galarza, 1982.
- *Dibujos tradicionales. Tejidos de Santa Ana Tlacotenco*, 1982.
- *Método para la enseñanza del náhuatl a base de ilustraciones*, 1984.
- *Tlamachzazanilli ihuan tecuicame*. México, 1984.
- *Tlacotenco Tonantzin Santa Ana, inin amoxtli omoihcuilhuili itloctzinco*, por Michel Launey. París, 1985.
- *Texallatzcatetlamollo. La cacería de hormigas (tlaquetzalli)*.

Don Carlohtzin López Ávila “Tomaxco”, nació el 2 de julio de 1922, en Tlacotenco Milpa Alta, D. F., sus padres fueron: Juana Ávila Mata y Secundino López Martínez. Aún vive su hermano Romualdo López Ávila. Don Carlos López Ávila “Tomaxco”, murió en su casa en Tlacotenco Milpa Alta, D. F., el día 1 de abril de 1991 (sepultándose el día 2 del mismo mes y año).

Quienes lo conocimos, jamás lo olvidaremos, siempre lo llevaremos en nuestro corazón, y que El Dador de la Vida eternamente lo tenga en donde resplandece el Sol de los guerreros, entre flores de cempoalxochitl, entre flores color jade de capulín y el trinar de los pajarillos.

Ahora los colibríes y las flores se han entrustecido por tu desaparición física, sin embargo vivirás en nuestros recuerdos, y nosotros los de Tlacotenco, seguiremos esforzándonos por lo que tanto te preocupó, la enseñanza de la lengua y cultura náhuatl, porque ésta nunca se acabará, nunca se perderá la fama y la gloria de México Tenochtitlan.



## ALGUNAS PUBLICACIONES SOBRE LENGUA Y LITERATURA NAHUAS

ASCENSIÓN H. DE LEÓN-PORTILLA

Como en los números anteriores de *Estudios de Cultura Náhuatl*, también en éste doy noticia de algunos títulos que versan sobre la lengua y cultura de los pueblos nahuas. Dado que el número de publicaciones sobre el tema es muy grande, las aquí reunidas son sólo las que han llegado a mis manos. En números sucesivos de la revista intentaré reunir otros títulos con objeto de mantener informados a los lectores de las nuevas aportaciones en este campo, cada vez más cultivado por mexicanos y extranjeros.

### *Tres hallazgos de importancia singular*

En primerísimo lugar quiero dar a conocer tres nuevos escritos en náhuatl que se han encontrado en las últimas fechas. Dos de ellos son libros impresos; el tercero es un texto manuscrito.

Los dos impresos, del siglo xvi, han sido dados a conocer por Luis Resines y se guardan en la biblioteca de la Universidad de Salamanca. El primero es una obra de Alonso de Molina que se consideraba perdida, la *Vida del Bienaventurado Sant Francisco...* Agora nuevamente traducida en la lengua mexicana por... En México, en casa de Pedro Balli, 1577. En breve saldrá una reproducción de ella preparada por Luis Resines.

El segundo impreso se describe a continuación:

PAREJA, Francisco de, *Doctrina cristiana muy útil y necesaria*, México, 1578. Edición y estudio al cuidado de Luis Resines, Salamanca, 1990, 140 p. × 16 fojas, r. y v. de facsímil. (Acta Salmaticensis 2.)

En la portada de la edición original, en la cual no consta el nombre del autor, aparece el título siguiente: *Doctrina christiana, muy*

útil y necesaria, assi para los españoles como *para los naturales, en lengua castellana y mexicana*. Ordenada por mandado del Ilustríssimo y Reverendíssimo señor don Pedro Moya de Contreras... en México, en casa de Pedro Balli, 1578, 16 fojas, r. y v.

En la edición presente, Luis Resines ofrece una descripción del ejemplar que se encuentra encuadrado con tres libros de Alonso de Molina, la ya citada *Vida de Sant Francisco*, el *Confessionario mayor* de 1578 y el *Confessionario breve* de 1577. Hace un análisis de la estructura de la obra y valora su significado no sólo en el contexto de los catecismos en lenguas indígenas del siglo XVI sino también en el de las doctrinas que se editaron en España en ese mismo siglo. Busca el modelo que pudo servir de inspiración a la doctrina estudiada —en forma de diálogo como la de fray Melchor de Vargas impresa también por mandato de Moya de Contreras— y concluye que guarda gran similitud con la famosa de Gaspar Astete de 1576 y también con la anterior de Juan de Ávila 1554, ambas impresas en España. Piensa Resines que las tres siguen la orientación de un catecismo muy leido en el siglo XVI, el *Catecismo de Castilla*. Respecto del autor, después de una búsqueda entre los misioneros de fines del siglo XVI considera Resines que la escribió el franciscano Juan de Pareja. Natural de la provincia de Toledo, Pareja se distinguió por su labor pastoral en Florida y por su conocimiento de la lengua timuquana, en la cual imprimió varias obras religiosas y gramaticales que hoy podemos consultar.

El tercer hallazgo es un manuscrito que está estudiando Louise M. Burkhart. Se describe a continuación.

BURKHART, Louise M., "A Nahuatl Religious Drama of 1590", *Latin American Indian Literatures Journal*, Pennsylvania State University, 1991, v. 7, n. 2, p. 153-171.

Es este artículo el esbozo de un estudio amplio que la autora prepara de un auto sacramental en náhuatl. Descubierto recientemente por el conocido librero de Filadelfia David Szewczyk, fue comprado por la Universidad de Princeton. El texto del auto forma parte de un manuscrito que contiene escritos diversos, fechado en 1588. La autora sugiere que fue elaborado en Santa Cruz de Tlatelolco por Pedro de Gante o Agustín de la Fuente, ambos colaboradores de fray Juan Bautista. Trata de la visita que hizo Jesús a su madre, en Betania, con objeto de despedirse antes de ir a Jerusalén y sufrir su pasión. Louise Burkhart busca los orígenes del drama y piensa que está inspirado en un auto del escritor valenciano Ausias Izquierdo titulado *Luzero de*

*nuestra saluacion que trata del despedimiento que hizo nuestro Señor Jesu Christo de su bendita madre estando en Bethania para ir a Hierusalen.* Esta pieza escénica se reimprimió varias veces entre los siglos xvi y xix. Ofrece la autora algunos fragmentos del auto de Izquierdo, escrito en “quintillas” y sus equivalentes en náhuatl, mostrando los cambios y adaptaciones que los autores de Tlatelolco hicieron para acercarlo a la cultura y a la sensibilidad literaria de los nahuas. El hallazgo y estudio de una pieza como ésta es de gran valor para conocer el teatro de evangelización del siglo xvi.

### *Artes, gramáticas y vocabularios*

GARCÍA DE LEÓN, Raúl, *Diccionario náhuatl, latín y griego*, Guadalajara, Jalisco, 1990, 124 p.

La parte correspondiente al náhuatl incluye dos apartados. El primero es un glosario de topónimos dispuestos en orden alfabético. De cada uno, el autor explica la etimología y el significado en español. El segundo es un vocabulario náhuatl-español en el que se registra un buen número de palabras de uso frecuente en la lengua mexicana.

MUNGUÍA MARTÍNEZ, Jorge, *Manual práctico y simplificado de introducción al estudio del idioma náhuatl*, Cuernavaca, Asociación Cultural Mascarones, A.C., 1990, 247 p., ils.

A lo largo de veintitrés lecciones, el autor explica una serie de reglas gramaticales concernientes a la naturaleza de las partes de la oración y a ciertas normas para el mejor conocimiento de la aritmética. Cada lección incluye un glosario amplio de términos nahuas y un buen número de frases, tanto en náhuatl como en español, para que el estudiante pueda dominar la traducción.

TUGGY, David T., *Lecciones para un curso del náhuatl moderno*, Puebla, Universidad de las Américas, 1991, 132 p.

Serie de once lecciones que versan sobre las estructuras gramaticales más importantes del náhuatl tal y como se habla en Rafael Delgado, población de la Sierra de Zongolica, Veracruz. La intención del autor, expresada en la “Introducción” es que a través de estas lecciones el estudiante pueda penetrar en “la sintaxis, el léxico y la estructura retórica de los textos”. Cada lección se articula alrededor

de un tema capital como por ejemplo el sustantivo, las estructuras básicas verbales, etc., y se complementa con un glosario de términos usados, un vocabulario de palabras comunes y algunos ejercicios adecuados. Termina el curso con seis breves apéndices; la mayor parte de ellos son glosarios —de raíces, de affixos, etcétera— que facilitan la comprensión gramatical. Importante es señalar que en estas lecciones se recogen rasgos propios de la variante náhuatl de Rafael Delgado. Algunos de ellos nos muestran la evolución de la lengua ante la presión del “habla”; sirva de ejemplo el uso del prefijo *se*, “uno”, como marcador de sujeto, posiblemente, apunta el autor, debido a la influencia del español.

URBANO, Alonso, *Arte breve de la lengua otomí y vocabulario trilingüe Español-náhuatl-otomí*. Edición de René Acuña, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, México, 1990, cxx + 64 p. + facsímil de xv + 422 p. r. y v. [Gramáticas y diccionarios, 6].

Reproducción facsimilar del manuscrito conservado en la Biblioteca Nacional de París, signatura “Américain 8” y cuyo contenido corresponde a la materia que se expresa en el título. En la introducción René Acuña hace un estudio del manuscrito y esboza la biografía del autor, el franciscano Alonso Urbano, natural de Mondéjar en Toledo, quien vivió en México de 1577 a 1605. Señala el editor que el *Vocabulario*, que ocupa 422 folios r. y v., sigue de cerca el de Alonso de Molina de 1555 y que incluso existe un ejemplar de este último en la Biblioteca Nacional de México anotado de la mano del propio Urbano con los términos correspondientes en otomí. En cuanto al *Arte*, de xv folios, r. y v. se puede considerar inspirado en las *Instituciones latinas* de Nebrija. El hecho de que sea tan breve, piensa Acuña que puede deberse a una iniciativa del copista. La presente obra es la única que se conoce acerca del otomí elaborada en el siglo xvi; el valor del *Vocabulario* es grande, ya que, señala Acuña, contiene más de setenta mil voces.

### *Estudios de índole lingüística*

ALCALÁ ALBA, Antonio, “El español de Huauchinango, Puebla”, en *Homenaje a Jorge A. Suárez. Lingüística indoamericana e hispánica*. Edición de Beatriz Garza Cuarón y Paulette Levy, México, El Colegio de México, 1990, p. 85-98.

Entre las modalidades del habla propio de Huauchinango, el autor señala varios rasgos morfosintácticos en los cuales se advierte la influencia de la lengua náhuatl como son el escaso uso del artículo, el género equivocado, el doble posesivo y la omisión de pronombres y de preposiciones. Alcalá Alba apoya sus apreciaciones en las gramáticas de Horacio Carochi y Ángel María Garibay.

CANGER, Una, "Una nueva construcción en náhuatl: un préstamo o un cambio fundamental bajo la influencia del español", en *Homenaje a Jorge A. Suárez. Lingüística indoamericana e hispánica*. Edición de Beatriz Garza Cuarón y Paulette Levy, México, El Colegio de México, 1990, p. 137-142.

Partiendo del artículo de Jorge A. Suárez "La influencia del español en la estructura gramatical del náhuatl", *Anuario de Letras*, México 1977, la autora ahonda en el tema objeto del citado artículo. Se fija en la desaparición del prefijo *tla* en algunos verbos transitivos y explica el proceso que llevó a este cambio lingüístico tomando como punto de referencia el náhuatl clásico. Concluye que tal cambio se debe a la influencia del español y señala su importancia para la comprensión de las variantes modernas del mexicano.

DAKIN, Karen, "Tepito y el origen de *kp-* en náhuatl", en *Homenaje a Jorge A. Suárez. Lingüística indoamericana e hispánica*. Edición de Beatriz Garza Cuarón y Paulette Levy, México, El Colegio de México, 1990, p. 175-196.

Tomando como punto de partida las palabras cognadas para "pulga" en varias lenguas yutonahuas (*tepkim* en protonáhuatl, *tecpin* en náhuatl clásico) la autora busca el origen de la asociación *kp* y lo encuentra en el protoyuto-azteca sureño donde ocurre la pérdida de la /e/ entre las consonantes *k* y *p*. Muestra cómo la forma —*kp-*— proviene de la raíz *tep* y estudia la formación de varias palabras que comienzan con la protoforma *tepa*—, entre ellas *tepiton*, "pequeño". Tanto el estudio como el apéndice que lo complementa están concebidos dentro de un gran marco espacio-temporal que arranca en el yutonahua y llega hasta las variantes actuales del mexicano.

LÓPEZ, Juan, *Mexicanismos en el Diccionario de la lengua española*, Guadalajara, Gobierno del Estado de Jalisco, 1988, 126 p.

Descripción, en orden alfabético, de los mexicanismos que se encuentran en el *Diccionario de la lengua española*, vigésima edición, Madrid, 1984. Entre ellos se cuenta un cierto número de nahuatlismos. De cada uno de ellos, el autor reproduce la descripción contenida en el propio *Diccionario*.

LOPE BLANCH, Juan M., *Investigaciones sobre dialectología mexicana*, segunda edición, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1990, 197 p.

Segunda impresión de la obra aparecida en 1979. En ella Lope Blanch reunió diversas monografías que había publicado en años anteriores. Tres guardan estrecha relación con la lengua náhuatl como a continuación se verá:

1) "Leporino, sobre geografía lingüística de México", p. 133-144. Trabajo publicado en las *Actas del II Congreso de la Asociación Lingüística y Filológica de la América Latina*, San Juan de Puerto Rico 1976, p. 167-178. En él, Lope analiza las diferentes palabras que se usan en sesenta y siete poblaciones de la República Mexicana para expresar el concepto de labio leporino. Incluye la variante náhuatl *tencua* y sus derivados así como la forma *camacotoctic*, usada en algunas poblaciones de Veracruz.

2) "Indigenismos americanos en la norma lingüística culta de México", p. 147-160. Publicado anteriormente en *Estudios Filológicos y Lingüísticos. Homenaje a Angel Rosemblat*, Caracas, Instituto Pedagógico, 1974, p. 323-336. El autor estudia cincuenta y cinco nahuatlismos usados comúnmente en el habla de México. Especifica el empleo que de ellos se hace en la conversación así como de otras voces españolas sinónimas de estos nahuatlismos.

3) "Léxico marítimo en México: indigenismos e hispanismos", p. 171-181. Aparecido en las *Actas del V Congreso Internacional de Estudios Lingüísticos Mediterráneas*, Málaga-Madrid 1977, p. 47-56. Analiza el autor un buen número de americanismos, entre ellos ocho nahuatlismos.

MILLER, Wick R., "Early Spanish and Aztec loan words in the Indigenous Languages of Northwest Mexico", en *Homenaje a Jorge A. Suárez. Lingüística indoamericana e hispánica*, edición de Beatriz Garza Cuarón y Paulette Levy, México, El Colegio de México, 1990, p. 351-365, 1 map.

Estudio diacrónico acerca de la incorporación de varios préstamos españoles y nahuas en once lenguas de la rama sonorense, tronco yuto-nahua. Cinco son los préstamos del mexicano: *teoo-pan*, iglesia, *texkāl-li*, tortilla; *tekipanoaa*, “trabajar”; *tocoto-lin*, pollo y *tenēs-tli*, cal. El autor explica la naturaleza de los préstamos y las implicaciones histórico-lingüística que se derivan de ellos. Señala también que pueden ser considerados como elementos que nos aportan datos para conocer la pronunciación del siglo XVI, época en que se introdujeron la mayoría de los préstamos estudiados.

MOLINA MOLINA, Flavio, *Nombres indígenas de Sonora y su traducción al español*, Hermosillo, 1972, 187 p., 1 map.

Trabajo en el que se registran diversos glosarios de palabras de cuatro lenguas sonorenses, todas ellas del tronco yuto-nahua: ópata, pima, tarahumara y cahita. Los glosarios más importantes son los que aparecen con los nombres de “Diccionario de algunos nombres indígenas de Sonora” y “Vocabulario indosonorense español”. Siete apéndices completan la obra. Estos versan sobre palabras indígenas castellanizadas, topónimos originales, nombres ópatas de contar, adverbios locales ópatas y nombres de hierbas y raíces medicinales también ópatas. El autor da traducción de cada una de las palabras y afirma que para ello se ha basado en las obras de Natal Lombardo, Francisco Pimentel, Eustaquio Buelna, y de varios lingüistas contemporáneos.

MONZÓN, Cristina, “*Wiptala: su reconstrucción y variación fonémica*”, en *Homenaje a Jorge A. Suárez. Lingüística indoamericana e hispánica*. Edición de Beatriz Garza Cuarón y Paulette Levy, México, El Colegio de México, 1990, p. 381-388.

Explicación de las cuatro variantes fonémicas modernas de la palabra nahua para “pasado mañana” (*viptla* en náhuatl clásico). Estas cuatro variantes, /wikta/, /wihla/, /wiptla/ y /wiwta/, son las realizaciones registradas en los dialectos del náhuatl moderno. En el estudio, la autora tiene en cuenta las principales zonas de náhuatl y nahuatl de las que tenemos información fonológica, desde el habla de la Huasteca hasta el pipil salvadoreño. Explica el porqué de las cuatro formas para la palabra estudiada y concluye que se deben a cambios en la estructura silábica que afectan la secuencia consonántica *pC*.

*Estudios de contenido filológico*

BAUDOT, Georges, *La pugna franciscana por México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes y Alianza Editorial Mexicana, 1990, 338 p.

Conjunto de doce ensayos originales de Baudot y de doce documentos del siglo XVI provenientes del Archivo de Indias, del Histórico de Madrid y del General de la Nación de México. Tanto los ensayos como los documentos versan sobre franciscanos ilustres y sobre diversos asuntos relacionados con la historia de la orden seráfica. La mayoría de ellos ya habían sido publicados. Los cuatro siguientes contienen textos nahuas.

- 1) "Apariciones diabólicas en un texto náhuatl de fray Andrés de Olmos", p. 133-141. Publicado en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 1972, v. x, p. 349-357. Paleografía náhuatl, traducción al español y estudio del folio 400 r. y v. del *Tratado de hechicerías y sortilegios* que Olmos redactó en 1553 y que se guarda en la Biblioteca Nacional de México. Contiene el relato de varias apariciones del *tlacatecolotl* a gentes contemporáneas a Olmos.
- 2) "Fray Andrés de Olmos y su *Tratado de los pecados mortales* en lengua náhuatl", p. 143-171. Publicado en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 1976, v. 12, p. 33-59. Paleografía náhuatl, versión al español y estudio de los folios 341 v. y 347 r. del *Tratado* citado de Olmos que se guarda en la Biblioteca Nacional de México. El fragmento corresponde a las diferentes clases de lujuria.
- 3) "Los *huehuetlatolli* en la cristianización de México: dos sermones en lengua náhuatl de fray Bernardino de Sahagún", p. 267-289. Publicado en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 1982, v. 15, p. 125-145. Paleografía náhuatl, traducción al español y estudio de los folios 9 v. - 13 v. del manuscrito nº 1482 que lleva el título de *Sermones en mexicano*, el cual se guarda en la Biblioteca Nacional de México. Contiene el sermón referente a la víspera de Navidad y a la primera misa de esta festividad.
- 4) "Imagen y discurso del México antiguo en la fundación novohispana: el pensamiento náhuatl contemplado por la evangelización franciscana", p. 291-304. Ponencia presentada al

simposio "The Image of the Indian in 16th and First Half of 17th Century Europe", Sevilla-Estrasburgo, abril 1987. Texto náhuatl, traducción al español y comentarios de varios difrasismos que se encuentran en los *Coloquios y doctrina cristiana...* de fray Bernardino de Sahagún. El autor los muestra como ejemplo de la apropiación por los franciscanos de algunos rasgos del pensamiento del México antiguo, especialmente del discurso plasmado en los *huehuetlatolli*.

BURKHAT, Louise M., "The Amanuenses have appropriated the text: interpreting a Nahuatl song of Santiago en *On the Translation of Native American Literatures*, edited by Brian Swann, Washington and London, Smithsonian Institution Press, 1992, p. 339-355.

En el contexto de los autores religiosos del siglo XVI, la autora enfoca su atención en la *Psalmodia* de fray Bernardino de Sahagún publicada en 1583. Presenta el texto náhuatl y su traducción al inglés de cuatro cantos relativos a la festividad de Santiago Apóstol. Analiza los conceptos que en ellos se contienen a través de un examen lingüístico de los términos nahuas. Observa la forma del lenguaje, el estilo de los salmos y resalta la presencia de un revestimiento literario de tradición prehispánica palpable en las metáforas, figuras poéticas y otros rasgos de los cantos prehispánicos. Concluye que en el proceso de traducción "entre dos mundos culturales", los amanuenses de los frailes, es decir los colaboradores nahuas, supieron conservar su sensibilidad lingüística y cultural, lo cual nos permite hoy recobrar algunos aspectos perdidos de la "experiencia colonial de los nativos americanos".

LEÓN-PORTILLA, Miguel, "Have we really Translated the Mesoamerican Ancient Word?", en *On the Translation of Native American Literatures*, Edited by Brian Swann, Washington and London, Smithsonian Institution Press, 1992, p. 313-338.

Análisis riguroso de las diversas clases de testimonios arqueológicos e históricos que tenemos sobre el pensamiento del México antiguo. Meta del autor es ofrecer una respuesta al reto que algunos historiadores han presentado en las últimas décadas concerniente a las consecuencias negativas del paso de la oralidad a la escritura alfabetica, lo cual acarrea un conocimiento alterado de la antigua palabra. León-Portilla parte de la tesis de los profesores John A. Goody y Erick A. Havelock respecto del mundo griego y su aplicación por mexicanistas actuales al

mando Mesamericano. Concluye, después de examinar los testimonios citados, que los pueblos mesoamericanos cultivaron ampliamente la oralidad y la escritura como parte de su educación formal y de su memoria histórica; que este cultivo continuó firme después de la Conquista y que pervive hasta nuestros días. Gracias a él, concluye el autor, sabemos que “en verdad hemos traducido partes de la antigua palabra mesoamericana”.

### *Literatura náhuatl clásica y moderna*

BAUDOT, Georges, “Nezahualcoyotl. Vingt-deux chants tristes du Mexique précolombien”. Ordonnés et traduits du náhuatl par Georges Baudot, *Poesie, Revue trimestrielle publiée avec le concours du Centre National des Lettres*, Paris, Librairie classique Eugène Belin, primer trimestre, 1984 nº 28, p. 41-69.

Antología de composiciones poéticas de Nezahualcóyotl en náhuatl y francés. Diecinueve de ellas provienen del manuscrito de *Cantares Mexicanos* conservado en la Biblioteca Nacional de México. Otras tres están sacadas de los *Romances de los Señores de las Nueva España*. Todas ellas son de “inspiración elegiaca y filosófica según la tradición de los *icnociuicatl*”, como hace notar Baudot. El trabajo va precedido de una biografía del rey de Tezcoco en la que el autor pondera sus rasgos como gobernante y pensador.

GINGERICH, Willard, “Ten types of ambiguity in Nahuatl Poetry, or William Empson among the Aztecs”, en *On the Translation of Native American Literatures*, edited by Brian Swann, Washington and London, Smithsonian Institution Press, 1992, p. 356-367.

Expone Gingerich, a lo largo de su artículo la dificultad de traducir los textos nahuas. Toma como punto de partida el pensamiento del inglés William Empson quien en 1930 publicó un famoso libro titulado *Seven Types of Ambiguity*. En él reinterpreta a los clásicos ingleses —Chaucer, Shakespeare, Milton, Donne y otros— desde nuevas perspectivas de la filología y la historia. Gingerich retoma los planteamientos de Empson y analiza dos tipos de ambigüedades, una textual y otra contextual, y dentro de cada una diferencia varios subtipos. Pasa revista a varios de los más conocidos traductores de poesía náhuatl y se fija en ciertos textos en los cuales encuentra ambigüedades dignas de ser

analizadas. Esto lo lleva a señalar determinadas deficiencias que dificultan la comprensión de la poesía náhuatl.

HERNÁNDEZ, Natalio, *Literatura indígena, ayer y hoy*. Introducción de Carlos Montemayor, Ciudad Victoria, Instituto Taumaulipeco de Cultura y Dirección General de Culturas Populares, 1990, 223 p.

Antología en la que se presenta en forma bilingüe una muestra de las creaciones literarias de las principales lenguas indígenas de México. Está distribuida en dos partes. La primera incluye textos nahuas y mayas. Los nahuas provienen de autores del México antiguo y están tomados del libro de Miguel León-Portilla *Trece poetas del mundo azteca*, además de la "Historia del Tohuenyo", que Sahagún recogió y León-Portilla tradujo y publicó en *Estudios de Cultura Náhuatl* el año 1959. La segunda, se refiere a la literatura contemporánea y en ella se encuentran narraciones de Delfino Hernández, Luis Reyes García, Natalio Hernández, Isaías Bello Pérez, Román Güemes Jiménez, Miguel Ángel Tepole Rivera e Ildefonso Maya Hernández. En la "Introducción", Montemayor resalta el valor de la literatura mexicana enriquecida por las muchas lenguas que la integran y expone algunos conceptos sobre la gama de creaciones literarias modernas en las diversas lenguas de México.

LEÓN-PORTILLA, Miguel y Georges Baudot, *Poésie nahuatl d'amour et d'amitié*. Introduction de Miguel León-Portilla. Choix et paleographie par Georges Baudot et Miguel León-Portilla. Traduit du nahuatl (Mexique) par Georges Baudot, Paris, La Difference, 1991, 127 p. (Orphée).

Antología de creaciones poéticas nahuas, unas de autores conocidos, otras anónimas, presentadas en mexicano y francés. Entre las primeras se incluyen varias de Netzahualcóyotl, Tlaltecatzin, Temilotzin, Xayacamach, Tochihuitzin, Cuacuauhtzin, etcétera. Una gran parte de estas poesías provienen de las dos fuentes más importantes sobre el tema, los *Cantares Mexicanos* y los *Romances de los Señores de la Nueva España*. En la "Introducción", Miguel León-Portilla ofrece al lector francés una visión de conjunto de la literatura náhuatl, de sus rasgos generales, sus trazos estilísticos y los diferentes géneros de composiciones. Termina con una breve biografía de cada uno de los autores antologados.

LEÓN-PORTILLA, Miguel, "¿Una nueva aportación sobre literatura náhuatl: el libro de Amós Segala?", *Cuadernos Americanos*, nueva época, México, UNAM, mayo-junio de 1991, v. 3, p. 11-26.

Comentarios críticos acerca del libro *Literatura náhuatl. Fuentes, identidades, representaciones*, de Amós Segala aparecido en Roma en 1989 y traducido al castellano en 1990. León-Portilla señala las muchas deficiencias del trabajo de Segala tales como equivocaciones en la información, datos, vocablos nahuas, traducciones. Entre los argumentos que aduce para apoyar las críticas abundan los textos en náhuatl. Varios vocablos de esta lengua están explicados desde un punto de vista lingüístico.

LEÓN-PORTILLA, Miguel, *Literaturas indígenas de México*, Madrid, Editorial MAPFRE, 1992, 365 p., ils. [Colección América 92].

En este trabajo se describe y valora un extenso *corpus* de testimonios en los que se guarda la expresión de los principales pueblos que integran el ámbito cultural mesoamericano, desde el primer milenio a.d. C. hasta nuestros días. A lo largo de siete capítulos, el autor analiza múltiples testimonios de diversa índole —arqueológicos, libros de pinturas, libros de escritura alfábética y narraciones de tradición oral— lo cual le permite reconstruir una continuidad histórica de tres mil años. Algunos capítulos del libro están dedicados al estudio de los textos de los pueblos de habla náhuatl. Aunque la mayoría de tales textos se presentan sólo en español, no faltan frases y vocablos en mexicano que ayudan a profundizar en la sensibilidad de los nahuas a través de la lengua. Tres índices, de ilustraciones, onomástico y topónimico, completan la obra.

MONTEMAYOR, Carlos, "Una antología de la actual literatura indígena de México. Presentación y selección de Carlos Montemayor", *Tierra adentro*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, noviembre-diciembre de 1991, n. 56, p. 45-74.

Precedida de una introducción, Montemayor presenta una expresiva muestra de la actual literatura en siete lenguas mesoamericanas: náhuatl, maya, zapoteca del Istmo, mazateca, tzeltal, tzotzil y ñahñú. En la "Introducción" el antólogo puntualiza varios conceptos referentes a la confusión que existe entre lenguas y dialectos; niega la superioridad de unas lenguas respecto de otras y define a la tradición oral como una

expresión literaria tan valiosa como la literatura escrita. Por último resalta la importancia de la narrativa moderna en diversas lenguas de México. Respecto del náhuatl, Montemayor presenta cuatro poemas escogidos de la antología titulada *Xochitlajtolksatl, Collar de palabras floridas*, que fue preparada por Joel Martínez Hernández y publicada por la Universidad de Tlaxcala en 1987. Los cuatro poemas están firmados por Rosa Hernández de la Cruz, Demetria Hernández Méndez, Anastasio López Bautista y Martiniano Hernández. De todos ellos se ofrece el texto náhuatl y su versión al español hecha por Natalio Hernández.

REYES GARCÍA, Luis y Dieter Christensen, con la contribución de Anneliese Mönnich y Gisela Beutler, *El anillo de Tlalocan. Mitos, oraciones, cantos y cuentos de los nawas actuales de los Estados de Veracruz y Puebla*. Prefacio de Gerdt Kutscher, México, Fondo de Cultura Económica, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social y Gobierno del Estado de Puebla, 1990, 133 p., 8 láms., ils. [Colección Puebla].

Segunda edición, en castellano y náhuatl del libro que con este mismo título apareció en tres lenguas, náhuatl, castellano y alemán en 1976 editado por G. Mann Verlag, Berlin. En una primera parte se incluyen cuatro trabajos elaborados por los editores. El primero de ellos es la "Introducción" a cargo de Luis Reyes García; en ella ofrece una visión de conjunto sobre las comunidades nahuas modernas de Veracruz y Puebla. Dieter Christensen escribe "Acerca de la música de los nahuas"; Anneliese Mönnich sobre "La supervivencia de antiguas representaciones indígenas en la religión popular de los nahuas" y Gisela Beutler presenta "Comentarios al fondo literario y folklórico de los textos nawas".

La segunda parte, está integrada por una rica colección de textos de la tradición oral recogidos en Veracruz (Huasteca, Amatlán de los Reyes y Sierra de Zongolica) y Puebla (Sierra Norte y alrededores de la capital del Estado). Los textos evocan temas vitales como son el cultivo del maíz o el más allá. También los hay que expresan el sentimiento lírico en forma de coplas y no faltan los que se refieren a narraciones en las que se tocan temas del Viejo Mundo. Quizá el texto más importante es el que da título a la obra. Procede del área de Zongolica y en él se narra la aventura de un cazador que es llevado al Tlalocan. Allí aprende a cuidar y querer a los animales y le regalan un anillo mágico que les proporciona a su esposa y a

él mucho dinero. Un día la esposa lo cambia por un anillo de oro a unos mercaderes y el esposo tiene que recuperarlo. Lo logra al fin, con ayuda de varios animalitos, entre ellos un ratón y vuelven a ser ricos. La moraleja es que nuestra riqueza procede del Tlalocan y que sólo cuidando a los animales la conservaremos.

### *Obras de conjunto de interés lingüístico*

*La antropología en México. Panorama histórico*, coordinador Carlos García Mora. Liminar, Enrique Florescano Mayet, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1987-1988, 15 vols.

En quince volúmenes y con la colaboración de más de trescientos investigadores, el Instituto Nacional de Antropología e Historia ofrece a la comunidad académica un estudio amplio y profundo sobre los autores que, durante varias centurias, se han preocupado por comprender la vida, el pensamiento y las creaciones de los pueblos mesoamericanos. En la presentación Florescano advierte que la presente obra se articula alrededor de nueve partes en las que se estudian las diversas disciplinas que integran la antropología. Afirma también que, aunque la serie tiene carácter enciclopédico, cada volumen constituye una totalidad en sí mismo.

A continuación se describen los trabajos que guardan relación con la lengua náhuatl atendiendo al volumen donde aparecen.

Vol. 3: *La Antropología en México. Las cuestiones medulares. Antropología física, lingüística, arqueología y etnohistoria*

DAKIN, Karen, "Las lenguas yuto-nahuas, p. 247-310".

Visión de conjunto sobre las aportaciones que se han hecho desde el siglo XVI hasta nuestros días en el estudio de las lenguas del tronco yuto-azteca o yuto-nahua. Dedica especial atención a los lingüistas de nuestra centuria y expone las motivaciones que los llevaron a realizar sus tareas. El trabajo está acompañado de una bibliografía copiosa, en muchos casos comentada.

CARRASCO, Pedro, "La organización social de los nahuas en la época prehispánica", p. 465-531.

En poco menos de cien páginas, el autor aborda uno de los temas que más han captado la atención de los historiadores de las últimas

décadas. Analiza las fuentes novohispanas, se detiene en el estudio de los antropólogos del siglo XIX, en particular de Lewis Morgan y Adolph Bandelier y finaliza con las aportaciones de los mexicanistas de nuestra centuria, mexicanos y extranjeros. Como en otros estudios de Carrasco, en éste también abundan los términos de la lengua mexicana con su traducción al español.

GONZÁLEZ TORRES, Yolotl, "Los astros y los calendarios mesoamericanos", p. 575-597.

Análisis de los estudiosos que, desde Carlos de Sigüenza y Góngora se han preocupado de explicar el calendario mesoamericano. La autora utiliza un buen número de vocablos nahuas referentes a la medida del tiempo y los explica en español.

Vol. 4: *La antropología en México. Panorama histórico. Las cuestiones medulares. Etnología y antropología social*

ANZURES BOLAÑOS, María del Carmen, "La medicina tradicional", p. 227-260.

Panorama histórico de los hombres e instituciones que se han dedicado a indagar sobre los conocimientos de los antiguos mexicanos acerca del saber médico y las cosas de la naturaleza utilizadas como remedios curativos. La autora abre su disertación con el *Códice de la Cruz-Badiano* y nos ofrece, en un estudio diacrónico, la descripción de los autores que se han sentido atraídos por el tema. Incluye textos de médicos en los que abunda la terminología náhuatl referente a enfermedades y a farmacopea.

Vol. 6: *La antropología en México. Panorama histórico. El desarrollo técnico*

ESCALANTE, Roberto, "La tipología lingüística", p. 29-52.

Se preocupa el autor de mostrar el origen y la evolución de los estudios de tipología desde Guillermo de Humboldt y los hermanos Schlegel hasta nuestros días. Además de la tipología clásica según la estructura morfológica, el autor analiza otras tipologías que han atraído la atención de los lingüistas de nuestro siglo, tales como la tipología fonológica y sintáctica. La lengua náhuatl es una de las que más se tienen en cuenta en este estudio y de ella se ofrecen ejemplos de oraciones.

YONEDA, Keiko, "Los procedimientos analíticos para el estudio de los manuscritos pictográficos de la tradición náhuatl, p. 497-527, ils.

Visión histórica de los mexicanistas que se han interesado por el estudio de los manuscritos pictográficos desde el siglo XVI hasta nuestros días. La autora se fija en aquellos estudiosos que se sintieron atraídos por copiar documentos nahuas, por colecciónarlos y catalogarlos y asimismo toma en consideración los eventos científicos y políticos que propiciaron las aportaciones en torno a este tema. Parte importante del trabajo de Yoneda es la explicación de la escritura que se encuentra en los códices y de los métodos y procedimientos que los diversos tratadistas de este tema han desarrollado para su estudio.

HUERTA RÍOS, César, "Las técnicas genealógicas", p. 529-555.

Descripción de los principales autores que se han preocupado por estudiar la organización familiar y comunitaria de los pueblos mesoamericanos. El autor comienza su exposición con Lewis Morgan y Adolph Bandelier. Se detiene en las aportaciones de Manuel Moreno, Arturo Monzón, Alfonso Caso, Gonzalo Aguirre Beltrán, Paul Kirchhoff, Pedro Carrasco, Alfonso Villarrojas, Ricardo Pozas, Robert Redfield y otros más jóvenes como Mercedes Olivera y Hugo Nutini. Usa y explica abundante terminología náhuatl.

Vol. 13: *La antropología en México. Panorama histórico. La antropología en el occidente, el Bajío, la Huasteca y el oriente de México*

VALIÑAS, Leopoldo, "La lingüística en el occidente", p. 35-36.

Visión de conjunto de los estudios que, desde el siglo XVI se han realizado acerca de las lenguas habladas en el occidente de México, concretamente en los territorios que hoy corresponden a los estados de Nayarit, Durango, Colima, Jalisco, parte de Michoacán, México y Guerrero. Varias de las lenguas habladas en esta zona son yuto-nahuas, entre ellas el náhuatl. El autor describe las principales aportaciones que existen sobre ella. El artículo se complementa con una amplia bibliografía.

OCHOA, Ángela, "La lingüística en la Huasteca", p. 317-355.

De entre las varias lenguas habladas en la Huasteca, la autora centra su atención en dos, la huasteca y la náhuatl. Acerca de ésta

señala la escasez de estudios en la época colonial y describe, con bastante precisión los trabajos que se han realizado en nuestra centuria, especialmente en las últimas décadas. La bibliografía que acompaña al artículo es amplia y registra un gran número de aportaciones sobre el huasteco y el náhuatl.

Vol. 14: *La antropología en México. Panorama histórico. La antropología en el centro de México*

DAKIN, Karen, "La lingüística del náhuatl en el Distrito Federal y el Estado de México", p. 15-38.

Descripción de las aportaciones hechas por filólogos y lingüistas desde el siglo XVI hasta nuestros días. La autora distingue dos etapas históricas, la época colonial y la moderna. Dentro de cada una de ellas distingue varias categorías según una clasificación temática. Resalta los rasgos fonológicos, morfosintácticos, léxicos, semánticos y estilísticos de las diferentes obras descritas, y señala las diversas corrientes lingüísticas en las que fueron gestadas. La amplia bibliografía que acompaña al estudio está presentada también siguiendo una clasificación temática.

GUZMÁN BETANCOURT, Ignacio, "La lingüística en Morelos", p. 157-170.

Como introducción al tema, el autor hace una síntesis sobre el significado de la lengua náhuatl dentro del gran tronco yuto-azteca y más concretamente de la familia nahuatlana. Aborda puntos tales como la dialectología del náhuatl antes de la Conquista y al mismo tiempo la existencia de un náhuatl general, que desempeñaba el papel de *koiné* entre las distintas zonas del extenso imperio mexica. Señala el autor que los impresos novohispanos, redactados conforme a la norma de Tezcoco, Tenochtitlan o Tlaxcala, eran totalmente apropiados para los habitantes de lo que hoy es Morelos. Respecto de la época moderna, resalta la existencia de estudios que se ocupan del náhuatl de Morelos y pondera la obra de estudiosos tales como Cecilio Agustín Robelo, Mariano Jacobo Rojas, Benjamín Whorf, William Cameron Townsend y otros lingüistas de nuestros días. La bibliografía complementaria está dispuesta según once categorías, y dentro de cada categoría en orden cronológico.

Vol. 15: *La antropología en México. Panorama histórico. La antropología en el sur de México*

WELLER, Georganne, "La lingüística en Guerrero", p. 23-40.

En unas cuantas páginas G. Weller pasa revista a temas importantes sobre las cuatro lenguas habladas en Guerrero, entre ellas el mexicano. Describe los trabajos llevados a cabo por lingüistas y filólogos desde el siglo XVI hasta nuestros días agrupándolos en cuatro etapas históricas. De cada etapa se señalan los intereses más comunes y las aportaciones más logradas. Como en otros artículos de esta serie se ofrece al final una bibliografía amplia sobre el tema.

*Land and Politics in the Valley of Mexico. A Two Thousand Year Perspective*. Edited by H. R. Harvey Albuquerque, University of New Mexico Press, 1991, XIII + 325 p., ils.

Conjunto de doce ensayos sobre varios temas relacionados con el valor social, económico y político de la tierra en el México antiguo. El editor, Herbert Harvey hace notar que el libro tiene sus raíces en el simposio que sobre "Tierra y políticas" tuvo lugar en el 45 Congreso Internacional de Americanistas en Bogotá, 1985.

Varios de los ensayos aquí reunidos contienen apreciaciones lingüísticas sobre el náhuatl. A continuación se describen anteponiendo el nombre del autor.

HARVEY, Herbert A., "Preface", p. xi-xiii.

Síntesis sobre la vigencia actual del mexicano y sus diferencias con el clásico, tanto fonológicas como gráficas.

EVANS, Susan, "Architecture an authority in an Aztec village: form and function of the Tecpan", p. 63-92.

Explica la autora los conceptos lingüísticos relacionados con su tema, principalmente con las palabras *tecpán*, *cihuatecpán* y *teuctli*. Analiza los diversos significados presentes en los autores el siglo XVI y en lingüistas modernos. El artículo va acompañado de bastantes ilustraciones entre las cuales destacan aquellas que se refieren a los glifos de *tecpán* en varios códices del XVI (*Mendoza*, *Osuna*, etc.).

CARRASCO, Pedro, "The territorial structure of the Aztec Empire", p. 93-112.

El autor va más allá de una definición de límites del imperio azteca ya que estudia los enclaves que la Triple Alianza establecía en el seno de otros pueblos, los desplazamientos de poblaciones nativas con el consiguiente establecimiento de colonias mexicas en zonas estratégicas, y, las alianzas matrimoniales con señoríos conquistados como formas de control. Basa su estudio en diversas fuentes del siglo xvi. Usa y explica los vocablos nahuas pertinentes para la mejor comprensión del tema.

HODGE, Mary, "Land and Lordship in the Valley of Mexico: the politics of Aztec provincial administration", p. 113-139.

Análisis de los cambios que se sucedieron en las comunidades del Valle de México a medida que los mexicas las conquistaban. La autora centra su atención en el proceso de desplazamiento de las élites nativas por nuevas élites tenochcas y las consecuencias políticas y económicas que de ello se derivaron. Usa un buen número de vocablos nahuas y dedica varias notas a explicar con detalle su significado.

SCHROEDER, Susan, "Indigenous sociopolitical organization in Chimalpahin", p. 141-162.

Estudio de la organización social y política de la región de Chalco-Amaquemecan, como se indica en el título. La autora se fija en diversos textos nahuas de Chimalpahin y analiza su significado lingüístico ya que en la etimología de las palabras se guardan muchos conceptos de gran importancia para la comprensión etnohistórica del tema. Toma muy en cuenta las ediciones que Silvia Rendón y Günter Zimmermann han hecho de las *Relaciones* de Domingo Chimalpahin, además de sus propios estudios. El trabajo se complementa con dos tablas en las que se resume, gráficamente, la organización sociopolítica del señorío de Chalco-Amecameca a fines del siglo xvi.

HARVEY, Herbert R., "The Oztoticpac Lands Map: a reexamination", p. 163-185.

Como introducción, Harvey describe los principales rasgos de este documento elaborado en papel de amate hacia 1540 y conservado en la Biblioteca del Congreso, en Washington. Recuerda su valor ya que

contiene información para conocer el catastro de Oztoticpac, villa cercana a Tezcoco que pertenecía a D. Carlos Ometochtzin. Contiene además glifos topónimos y antropónimos y glosas en náhuatl. Meta principal del estudio es el desciframiento de los glifos numéricos que son, según el autor, "la llave para conocer muchos datos acerca de las parcelas y sus poseedores". En las notas explica la etimología de varios vocablos nahuas. El trabajo se complementa con tres mapas relativos al tema.

WILLIAMS, Barbara J., "The lands and political organization of a rural *tlaxilacalli* in Tepetlaoztoc, c. a.d. 1540", p. 187-208.

Examen detallado de algunos aspectos concernientes a los límites y la organización territorial contenida en el *Códice de Santa María Asunción*, uno de los documentos más importantes para conocer la propiedad y el funcionamiento de la tierra del área de Tepetlaoztoc, localidad cercana a Tezcoco. La autora estudia varios textos nahuas del propio *Códice* y los traduce al inglés. Con los datos extraídos de ellos y de otras fuentes complementarias ofrece un estudio etnohistórico integral del *tlaxilacalli*, unidad territorial formada por varios asentamientos rurales.

Además de estos artículos, el libro incluye seis trabajos más debidos a Jeffrey R. Parsons, Elizabeth Brumfield, Woodrow Borah, Thomas H. Charlton, Susan L. Cline y Teresa Rojas Rabiela. Todos ellos son aportaciones valiosas para el conocimiento de la tenencia y la función de la tierra, tema de importancia capital dentro de la cultura de los pueblos nahuas.

#### *Trabajos de contenido histórico hechos con perspectiva lingüística*

DÍAZ CÍNTORA, Salvador, *Xochiquetzal. Estudio de mitología náhuatl*, México, UNAM, 1990, 89 p., ils.

En nueve capítulos, el autor analiza la identidad de Xochiquetzal, sus atavíos, su papel en la vida religiosa y social de los nahuas y su importancia en la cosmovisión mesoamericana. Reconoce en esta divinidad a la diosa madre y trata de probar, con múltiples argumentos, la perduración de su culto bajo la advocación de la Virgen de Guadalupe. A lo largo de su estudio Díaz Cíntora utiliza abundante terminología náhuatl e incluso algunos textos breves en mexicano.

HASKETT, Robert, *Indigenous Rulers. An Ethnohistory Town Government in Colonial Cuernavaca*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1991, xii, + 294 p., ils.

Obra de conjunto sobre la historia de la región de Cuernavaca desde la época prehispánica hasta la Independencia. Interesa al autor profundizar en las consecuencias que se sucedieron como resultado de la Conquista y que se manifestaron unas veces en la persistencia, otras, en la adaptación y otras, en el cambio de las organizaciones políticas y sociales. Destaca el gran número de papeles escritos en náhuatl que hoy se guardan en diferentes archivos sobre todo el del Hospital de Jesús (Marquesado del Valle) y que son esenciales para una cabal comprensión del tema. A lo largo del texto aparecen términos y frases en mexicano explicados en inglés.

SCHROEDER, Susan, *Chimalpahin and the Kingdoms of Chalco*, Tucson, The University of Arizona Press, 1991, xxii + 264 p., 9 maps., ils.

En cuatro capítulos se distribuye esta monografía sobre Chimalpahin y su obra. El primero abarca su vida, en Chalco y en México, sus escritos, las fuentes donde se informó y asimismo el círculo de hombres de letras que frequentó. El segundo la historia del señorío de Chalco-Amaquemecan, patria de Chimalpahin. El tercero es una descripción pormenorizada de las unidades políticas que, organizadas dentro de un sistema jerárquico, integraban el reino de Chalco. El cuarto es una visión de conjunto sobre el importante papel que Chimalpahin asigna al reino de Chalco dentro de la historia de la región central de México. El trabajo está apoyado en textos nahuas del propio Chimalpahin según paleografía de Günter Zimmermann, traducidos todos ellos al inglés.

SPENCER, Herbert, *Los antiguos mexicanos*. Traducción por Daniel y Genaro García, México, Editorial Innovación, S. A., 1983, 229 p. + vi p.

Edición facsimilar de la aparecida en 1896, publicada por la Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento. En realidad el trabajo que tradujeron y editaron los hermanos García es parte del libro titulado *Descriptive Sociology of the Mexicans, Central Americans, Chibchas and Peruvians* que Spencer publicó en Nueva York entre 1873 y 1881. En este libro, el famoso positivista inglés ofrece un panorama

de la historia social y cultural del México antiguo. Una sección está dedicada a la descripción de varias lenguas indígenas mesoamericanas, entre las cuales se encuentra el náhuatl.

### *Códices y documentos pictográficos*

DIBBLE, Charles E., *Codex Hall. An ancient Mexican hieroglyphic Picture Manuscript With a Silk Screen facsimile reproduction of the Codex by Louie H. Ewing*, Santa Fe, University of New Mexico Press, 1947, 15 p. + facsimile.

Reproducción facsimilar en colores del *Códice Hall*, manuscrito pictórico del siglo XVI que lleva el nombre de su propietario el señor Manly P. Hall, de Los Ángeles. La reproducción va precedida de un "Commentary on the Codex Hall" de Charles Dibble. En él, el autor describe los rasgos físicos del códice elaborado en dos tiras de papel de maguey y ofrece una interpretación de su contenido. Versa éste sobre la ceremonia del *xiuhmolpilli* y los ritos y sacrificios que se hacían en tal ocasión. Dibble ofrece una lectura de los glifos que en él aparecen y explica su valor silábico.

LEÓN-PORTILLA, Miguel, *Le livre astrologique des marchands. Codex Fejérvary-Mayer*. Edition établie et présentée par... Traduit de l'espagnol (Mexique) par Myriam Dutoit, Paris, 1992, La différence, 255 p. + XLIV láms., + 1 map. + 1 tabla.

Traducción al francés del libro de Miguel León-Portilla que apareció en México en 1985 con el título de *Tonalámatl de los pochtecas*. Este códice, uno de los pocos que se conservan elaborados antes de la Conquista, se guarda en el Museo de Liverpool. La presente edición incluye una "Introducción" en la que León-Portilla describe su naturaleza e historia, contenido y los estudios y ediciones que hay de él. La monografía que sigue a la Introducción incluye un amplio comentario a cada una de las láminas, reproducidas en colores. En el comentario se ofrece una interpretación de la correspondiente lámina en relación con otros códices y con diversas fuentes históricas y arqueológicas del México antiguo, en particular los textos nahuas del *Florentino*, que llevan a mostrar que este manuscrito constituyó un *tonalámatl* consultado por *pochtecas* o mercaderes.

*Matrícula de Tributos. Nuevos estudios*, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 170 Aniversario (1821-1991), 1991, 153 p., ils., 8 maps.

Reproducción facsimilar, hecha con gran fidelidad y belleza, del documento conservado en el Museo de Antropología de la ciudad de México, signatura 35-52. Consta de 16 folios, r. y v., elaborados en papel de amate. En ellos se registran los tributos que aportaban los pueblos que integraban el imperio mexica. Está escrito con pinturas y signos glíficos y contiene además glosas en náhuatl y castellano. Los especialistas piensan que es un códice de la más pura tradición mesoamericana y que fue elaborado poco antes o poco después de la Conquista, o también que podría ser copia de otro documento anterior. En la "Presentación", Pedro Aspe, Secretario de Hacienda, resalta la importancia del códice y de los nuevos estudios acerca de él. El "Prólogo" corre a cargo de Roberto García Moll, director del INAH, quien subraya el valor de los datos que contiene el códice para conocer el pasado de la Triple Alianza y el desarrollo cultural de los pueblos que la integraban. En la "Introducción", Miguel León-Portilla enmarca la *Matrícula* en el rico contexto de los libros de pintura mesoamericanos y enfatiza la importancia de su contenido; afirma que más allá de un interés económico, es una fuente primordial para conocer muchos aspectos de las formas de vida de los pueblos mesoamericanos.

El estudio del códice es obra de Víctor Manuel Castillo Farreras. En él se hace una descripción de la naturaleza del documento, de su historia y de las ediciones de que ha sido objeto desde la primera, hecha por el Arzobispo de México, Francisco Antonio de Lorenzana en 1770. La parte principal del estudio es el análisis e interpretación de cada una de las láminas comparadas con las de otro códice muy similar, el *Mendocino*, y asimismo la transcripción y lectura de las glosas en náhuatl. Este investigador ya había publicado un estudio de la *Matrícula* en la *Historia de México* de Salvat en 1974, coordinada por Miguel León-Portilla.

El último capítulo corre a cargo de María Teresa Sepúlveda y se titula "El Tributo Real en la Matrícula de Tributos". En él la autora ofrece una explicación detallada de lo que era el tributo en el imperio mexica según las fuentes del siglo XVI y de su destino final, importísimo para el sostenimiento del citado imperio. Hace también un análisis de los productos que aparecen en la *Matrícula* y concluye que el tributo era parte esencial del sistema político prehispánico, era el eje de la economía de un pueblo en plena expansión.

El “Epílogo”, elaborado por Luis Barjau, cierra la edición. El autor hace consideraciones sobre la importancia de los *amoxtli* y señala otro aspecto valioso de la *Matrícula*: su valor artístico y la capacidad de los *tlahcuilos* que lo pintaron.

Vale la pena recordar que este importante documento histórico fue editado en el siglo pasado por Antonio Peñafiel, 1890 y en nuestra centuria por José Corona Núñez, México, Secretaría de Hacienda, 1968; contamos además con la ya citada edición incluida en la *Historia de México* de Salvat.

### *Textos de Sahagún y sobre Sahagún*

BUSTAMANTE GARCÍA, Jesús, *Fray Bernardino de Sahagún. Una revisión crítica de los manuscritos y de su proceso de composición*, México, UNAM, 1990, 516 p.

En cuatro partes se distribuye este denso estudio, valiosa obra de consulta, en el que se recogen multitud de testimonios y datos sobre los escritos que salieron de las manos de Sahagún y de sus colaboradores nahuas. La primera parte titulada “La formación de un autor” es una exposición de sus primeros cuarenta años de vida y de sus tareas en el seno de la orden. La segunda trata de su etapa de elaboración de trabajos doctrinales desde 1540, año del *Sermonario* de la Colección Ayer. Paralelamente a estos escritos, Sahagún elabora sus trabajos de índole etnohistórica, los cuales son el objeto de estudio de la tercera parte. En ellos Bustamante se centra en la génesis de la *Historia general de las cosas de Nueva España*. (Aquí aparece con su nombre original de *Historia universal de las cosas de Nueva España*.) En el cuarto y último capítulo se recogen las conclusiones sobre el “proceso de composición de la *Historia* y su relación con los demás escritos del autor”.

Mérito de la obra es, además de la cuantiosa información recogida como ya se dijo, el analizar uno a uno de los escritos de fray Bernardino acompañados de los datos que sobre ellos nos aportan las fuentes del siglo XVI y de los comentarios y reflexiones de los sahagunistas modernos. Esto permite tener a la vista las muchas opiniones, a veces encontradas, que han suscitado los escritos de Sahagún y asimismo conocer detalles muy concretos sobre la vida y la obra de fray Bernardino y el mundo de investigación que se ha edificado en torno a él.

Por último, respecto de la lengua náhuatl hay que resaltar que, al describir pormenorizadamente los manuscritos del franciscano, Bustamante incluye encabezados y fragmentos en la citada lengua con su versión al castellano.

LEÓN-PORTILLA, Miguel, "Ciudad Sahagún y fray Bernardino de Sahagún", en *Ciudad Sahagún y sus alrededores*, México, Diesel Nacional, 1980, p. 9-13, ils.

Con motivo de señalar la importancia del moderno centro industrial de Ciudad Sahagún nacido en 1951, Miguel León-Portilla hace un relato de lo que en aquella región sucedió cuatrocientos años antes, cuando cerca de allí, en Tepepulco, empezó sus investigaciones fray Bernardino de Sahagún. Hace una síntesis de la vida del franciscano y de sus afanes por conocer y analizar la cultura de los pueblos nahuas. Enumera sus principales obras y destaca el significado del *Códice Florentino*, su trabajo más logrado.

SAHAGÚN, Fray Bernardino de, *De Azteken. Kroniek van een verdwenen cultuur*. Toegelicht door J. Lechner en Rudolf van Zantwijk, Amsterdam, Kritak Leuven, 1991, 284 p.

Con el título de *Los Aztecas*. Crónica de una cultura desvanecida, los profesores Lechner y Van Zantwijk traducen al holandés el libro vi de la *Historia general de las cosas de Nueva España* de fray Bernardino de Sahagún. Lo hacen a partir del *Códice de Tolosa*, según la edición de Ángel María Garibay, Editorial Porrúa, 1975. Como se recordará, el libro vi contiene una de las mejores colecciones de *huehuetlahtolli* que se recogieron en el siglo xvi. El título exacto del libro es *De la retórica y filosofía moral y teología de la gente mexicana, donde hay cosas muy curiosas tocante a los primores de su lengua y cosas muy delicadas tocantes a las virtudes morales*.

### *Estudios sobre historia de la lingüística*

GARZA CUARÓN, Beatriz, "Francisco Pimentel y la lingüística mexicana", en *Homenaje a Jorge A. Suárez. Lingüística indoamericana e hispánica*. Edición de Beatriz Garza Cuarón y Paulette Levy, México, El Colegio de México, 1990, p. 229-250.

Reflexiones sobre la obra de Francisco Pimentel y su significado en la historia de la lingüística de dentro y fuera de México. La autora parte de las conclusiones de Jorge Suárez y Wigberto Jiménez Moreno, quienes se acercaron a la obra de don Francisco y ahonda en el análisis del *Cuadro descriptivo y comparativo de las lenguas indígenas de México*, 1862 y 1865. De esta y de otras obras, Garza Cuarón extrae y valora los conceptos lingüísticos más importantes de Pimentel, en virtud de los cuales es hoy considerado como uno de los lingüistas más destacados de su época en toda América. Resalta sus logros en la clasificación de las lenguas indígenas de México hecha en función de categorías tipológicas y reproduce, en el "Apéndice", el famoso "Catálogo general y clasificación de las lenguas indígenas de México".

**GARZA CUARÓN, Beatriz**, "Los estudios lingüísticos en México", en *Estudios de lingüística de España y México*, editores Violeta de Monte y Beatriz Garza Cuarón, México, UNAM, El Colegio México, 1990, p. 35-80.

Visión de conjunto sobre los principales lingüistas y sus aportaciones desde el siglo XVI hasta nuestros días. La autora comienza su trabajo presentando la situación lingüística de México a principios del XVI, cuando el náhuatl era lengua franca del imperio de los mexicas. Describe las consecuencias lingüísticas que se derivaron de la Conquista y la posterior coexistencia del náhuatl y el castellano durante casi tres siglos de vida novohispana. Resalta el nacimiento de la lingüística moderna a mediados de la pasada centuria, dentro de un espíritu de fortalecimiento del nuevo estado nacional y examina el significado de los organismos oficiales que han favorecido el cultivo de la antropología y la lingüística, ya en nuestro siglo. Concluye destacando la riqueza de los estudios lingüísticos en México desde el siglo XVI, y la necesidad de un intercambio entre los estudiosos de las lenguas mesoamericanas y del español.

**MANRIQUE CASTAÑEDA, Leonardo**, "Pasado y presente de las lenguas indígenas de México", en *Estudios de lingüística de España y México*, editores Violeta de Monte y Beatriz Garza Cuarón, México, UNAM y El Colegio de México, 1990, p. 387-420.

Reconstrucción de una especie de "Atlas lingüístico diacrónico de México". Con ayuda de la arqueología, Manrique parte de un inci-

piente panorama lingüístico en los albores de las altas culturas mesoamericanas, panorama que se va perfilando más y más en el clásico, epiclásico y postclásico. Explica cómo se superponen unas lenguas a otras y los reacomodos que han sufrido con el devenir histórico. Resalta el papel del náhuatl antes y después de la Conquista hasta nuestros días. El artículo se complementa con una tabla en la que se indica el número de hablantes de lenguas indígenas según el censo de 1980 y con un cuadro sinóptico con la clasificación de las lenguas en el que se registran las aportaciones logradas desde Manuel Orozco y Berra hasta el día de hoy.



ANTONINE TIBESAR, O.F.M.  
1909-1992

IN MEMORIAM

En este año los amantes del mundo indígena americano han perdido un gran amigo. Fray Antonine Tibesar, O.F.M., director durante muchos años de la Academy of American Franciscan History (Washington, D.C.), y de la revista *The Americas*, murió de un ataque al corazón el 4 de marzo en la ciudad de San Antonio, Texas.

Hijo de un emigrante de Luxemburgo, fray Antonine nació en Quincy, Illinois, el 9 de marzo de 1909. En 1927, a la edad de 18 años tomó el hábito franciscano en la provincia norteamericana del Sagrado Corazón, y recibió la ordenación sacerdotal siete años después, en 1934.

En 1935 inició su sólida formación intelectual en el campo de la historia en la Catholic University of America (Washington, D.C.), de la que obtuvo la maestría (Master's Degree) en 1937. Su interés por la historia de América vino unos cinco años más tarde, cuando otro franciscano norteamericano amante del mundo latinoamericano, fray Matthias Faust, delegado general de la Orden para Norteamérica, empezaba a buscar franciscanos interesados en el campo de la historia con el objeto de fundar en Washington, D.C., un centro de investigaciones histórico-americanas. Fray Antonine, uno de los escogidos para esta empresa por su Ministro provincial, regresó en 1942 a la Catholic University of America para enrolarse en el programa de doctorado, esta vez con la especialidad en América Latina.

Su interés por las misiones franciscanas del Perú lo llevó a pasar dos años de investigación en los archivos franciscanos y estatales de ese país, 1945-1946. Durante este tiempo tuvo su primer contacto con las altas culturas indígenas de América, experiencia que dejaría profundo impacto en su formación intelectual y daría lugar posteriormente a un considerable aprecio y apoyo a las investigaciones de estas culturas. Desde su cátedra, como profesor de Historia de América Latina, en los programas de maestría y doctorado de la Catholic University of America, 1948-1974, y desde su oficina, como director de la Academy of American Franciscan History, 1954-1963 y 1970-1979, promovió los estudios de estas culturas. La revista, *The Americas*, de la que fue

director por cerca de veinte y cinco años, de 1954 a 1964 y de 1970 a 1985, muestra este influjo americanista. Bajo su dirección se publicaron artículos de distinguidos investigadores de las culturas indígenas, como los de Ralph L. Roys, "The Franciscan Contribution to Maya Linguistic Research in Yucatan" (viii, 417-429), Wigberto Jiménez Moreno, "The Indians of America and Christianity" (xiv, 411-431), Mary Cline, "Ancient and Colonial Zapotec and Mixtec Calendars: A Revisionist View" (xxxI, 272-288) y Miguel León-Portilla, "New Light on the Sources of Torquemada's *Monarquía Indiana*" (xxxv, 287-316), por nombrar unos cuantos.

Las aportaciones históricas de fray Antonine versaron principalmente sobre las actividades de los franciscanos en el Perú. Algunas de ellas abrieron campo en la investigación, por ejemplo su obra *Franciscan Beginnings in Colonial Perú* (1953), recientemente traducida al español con el título de *Comienzos de los Franciscanos en el Perú* (1991). Hay que aclarar, sin embargo, que sus preocupaciones académicas cubrieron campos más amplios. Su interés por las culturas indígenas se puede ver en la amplia cobertura que les dio en diversos artículos de la *New Catholic Encyclopedia*, cuyas secciones sobre América Latina le fueron encargadas. Gracias a él y a insignes colaboradores que buscó con paciencia verdaderamente franciscana, como el padre Ángel María Garibay, Ángel Palerm y Wigberto Jiménez Moreno, entre otros, esta obra hace una digna presentación de los temas indígenas de México.

La "hermana" muerte visitó a fray Antonine sin permitirle ver reimprese la obra sobre la que trabajó por más de diez años: *Symbolo Catholico Indiano* de fray Jerónimo Oré, símbolo —valga la redundancia— de los esfuerzos franciscanos por presentar en idiomas indígenas la doctrina cristiana. Esta obra, publicada originalmente en Lima, Perú, en 1598, contiene uno de los raros textos trilingües, castellano, quechua y aymara, impresos en la época virreinal. Poseedor de uno de los pocos ejemplares de la edición original, fray Antonine dedicó sus últimos años a preparar su reimpresión, tarea que cumplió unos meses antes de morir. Su reciente publicación en la ciudad de Lima, Perú, es el mejor homenaje que se puede dar a este singular franciscano, digno seguidor de aquellos frailes que se esforzaron por preservar las antiguas culturas de América.

Fray Francisco MORALES, O.F.M.

Centro de Estudios Bernardino de Sahagún, A.C.

## RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

*Bernardino de Sahagún, Diez estudios acerca de su obra*, Edición e introducción de Ascensión Hernández de León-Portilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1990.

Muchos han sido los trabajos que sobre la vida y obra de fray Bernardino de Sahagún se han realizado desde el siglo pasado, momento en que comienza a difundirse su inigualable producción.

Estudiosos de diversas especialidades han abordado la magna obra del franciscano desde las perspectivas históricas, antropológicas, etnológicas y lingüísticas. Sin embargo, a pesar de las numerosas y, en muchos casos detalladas y rigurosas investigaciones, quedan aún grandes incógnitas que resolver e importantes lagunas que llenar para poder constituir en su totalidad el gran *corpus sahagunense*.

El trabajo que en esta ocasión presenta Ascensión Hernández de León-Portilla contribuye, en buena medida, a esclarecer muchas de las grandes dudas de la biobibliografía del fraile.

Ascensión Hernández incluye en esta publicación del Fondo de Cultura Económica diez estudios de ocho diferentes autores, algunos de los cuales son prácticamente inconseguibles, relativos al desempeño religioso y académico del que con justa razón ha sido considerado el “padre de las investigaciones antropológicas del Nuevo Mundo”.

La editora nos introduce a ellos con una serie de nutridos comentarios en los que pone de manifiesto sus amplios conocimientos sobre el tema. Sus reflexiones trascienden el mero recuento histórico para proporcionar una visión profunda, y en algunos casos crítica, sobre los trabajos que integran esta afortunadísima selección.

El estudio introductorio está dividido en tres partes: En la primera de ellas, titulada *Las cartas de Paso y Troncoso: La vida de Sahagún y la búsqueda y reconstrucción de su corpus documental*, se expone el contexto histórico en que se originó la correspondencia entre los insig-nes filólogos Joaquín García Icazbalceta y Francisco del Paso y Troncoso durante la estancia de este último en Europa. Asimismo se alude ampliamente a su contenido y al significado de la misma en el renaci-

miento mexicanista decimonónico representado por José Fernando Ramírez, Manuel Orozco y Berra y Francisco Pimentel, entre otros, y a su perspectiva actual.

Estas “epístolas históricas”, como las ha llamado Ascensión Hernández, son eruditos comentarios de don Francisco del Paso a las dudas planteadas por García Icazbalceta cuando trabajaba en su incomparable *Bibliografía mexicana del Siglo XVI*. En ellas Del Paso proporciona detalladas noticias sobre la procedencia del fraile, el año de su llegada a México, su estancia en Tlalmanalco, su desempeño como guardián en Xochimilco y definidor de la Provincia del Santo Evangelio, su muerte, etcétera.

En la segunda parte que presenta con el título *Nuevas luces en la tarea sahaguntina.. Estudios sobre diversos textos de fray Bernardino*, Ascensión Hernández se refiere a los trabajos que de carácter religioso, etnohistórico y lingüístico eligió para conformar su compilación. Así tenemos *La enciclopedia doctrinal de Sahagún*, de Arthur J. O. Anderson, *La historicidad de los Coloquios de Sahagún*, de Jorge Klor de Alva y el *Tlauculcuicatl de Sahagún. Un lamento en náhuatl*, de Louise M. Burkhart.

Tres estudios de carácter etnohistórico debidos a Miguel León-Portilla: La erótica *Historia del Tohuenyo; Los huaxtecos, según los informantes de Sahagún*, y *Un testimonio de Sahagún aprovechado por Chimalpahin*, y dos de orden lingüístico: *La olografía de fray Bernardino de Sahagún*, de Charles E. Dibble y Norma B. Mikkelsen y *El inventario anatómico sahaguntino*, de Spencer L. Royers y Arthur J. O. Anderson. En este último, los autores establecen una correlación de las voces que aluden a las diversas partes del cuerpo humano entre cuatro lenguas (antiguo inglés, antiguo escandinavo, antiguo alto alemán y noruego) pertenecientes al norte de Europa y el náhuatl clásico. Las conclusiones a las que llegan, por demás interesantes, avalan la teoría del relativismo lingüístico que pone de relieve las interrelaciones lenguapensamiento, lengua-cultura. Royers y Anderson advierten que, a pesar de pertenecer al mismo espacio temporal (la época medieval), el léxico de las cinco lenguas comparadas que hace referencia a la anatomía del hombre presenta marcadas diferencias. Así tenemos por ejemplo que el total de voces nahuas registradas en el inventario sahagunense asciende a un total de 343; en tanto que las del antiguo alto alemán no rebasan las 179 y las pertenecientes al inglés antiguo las 376.

Ahora bien, mientras la mayor parte de los vocablos amerindios aluden a las extremidades (mano, brazo, pierna) lo que según los autores

se explica por la importancia de estos constituyentes como miembros operativos del cuerpo, las voces del noruego hacen referencia preferentemente a los tegumentos y las del antiguo inglés a los diversos componentes de la cabeza.

El estudio introductorio finaliza con una serie de apreciaciones tocantes a la biobibliografía sahagunense. Aquí reproducimos la dictada por uno de sus más profundos conocedores: Miguel León-Portilla quien ha destacado la labor del fraile en lo que él ha considerado el rescate de la "visión de los vencidos".

Maestro infatigable, pobre en bienes materiales, de natural manso y humilde pero que más de una vez hizo suyo el clamor de los profetas para defender a los indios, Bernardino de Sahagún dejó a México y al mundo un rico legado de cultura. Su presencia y su trabajo en tierras mexicanas son perenne testimonio de lo mejor del humanismo español renacentista. Su legado, siendo nuestro, es también universal.

PILAR MAYNEZ

Miguel León-Portilla, *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1992, 220 p. [Biblioteca del Estudiante Universitario 81].

Con esta edición, la décima tercera, de *La visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*, vuelve a hacerse presente la palabra de los pueblos nahuas acerca de lo que fue para ellos la invasión española, a quinientos años del inicio del Encuentro de Dos Mundos. La introducción, selección y notas son del insigne historiador Miguel León-Portilla, la versión de los textos nahuas son del ilustre nahuatlato desaparecido Ángel María Garibay K., y las ilustraciones de los códices son del artista Alberto Beltrán. Desde la segunda edición se añadieron unos mapas, otro *icnociúcatl* o canto triste de la conquista, y como apéndice una breve exposición de la evolución cultural del México antiguo.

Aparecido originalmente en 1959, se ha traducido al inglés, francés, alemán, italiano, polaco, sueco, húngaro, serbo-croata, hebreo, catalán y portugués, con otras ediciones en castellano, en Cuba y en España. No conozco ningún otro libro mexicano que haya alcanzado mayor difusión ni que se haya publicado en tantas lenguas; sus ejemplares suman cientos de miles. Esto es la mejor prueba de su valor.

¿Por qué, entre la copiosísima bibliografía de Miguel León-Portilla, este libro en particular ha despertado tan extraordinaria acogida? El mismo León-Portilla apunta algo al respecto en el prefacio de la segunda edición, dice: "el conocimiento de los textos indígenas muestra la otra cara del espejo para contemplar la conquista de Anáhuac". Se trata de un libro fundamental que provocó un cambio definitivo en la apreciación y valoración de la historia americana. Abrió una puerta de luz, en las tinieblas del conocimiento del pasado precolombino. Para ello se valió León-Portilla de la propia voz indígena, con su lenguaje rico y florido a base de símbolos y de metáforas. Y nos hizo conscientes de las incertidumbres, de las luchas, y de las amargas reflexiones de los indígenas, en los duros episodios que vivieron antes, durante y después de la conquista española.

En esto reside su valor histórico, su interés humano y el que haya rebasado fronteras y lenguas y culturas. El meollo de tal valor, se encuentra, a mi modo de ver, en la revelación a base de testimonios documentales que apoyan una posición histórica, que se opuso y redujo el eurocentrismo que había dominado la historia americana a partir del impetuoso encuentro entre las dos culturas.

Es cierto, que las crónicas, noticias y relaciones de los descubridores y conquistadores del Nuevo Mundo, fueron recibidas por los europeos de los siglos XVI y XVII con "el más vivo interés"; y que algunos sabios y humanistas de occidente, basándose en la información de quienes primero tuvieron contacto con los habitantes de lo que hoy llamamos Mesoamérica, intentaron "forjarse imágenes de las realidades físicas y humanas existentes en el Nuevo Mundo".

En efecto, a partir de las *Cartas de Relación* de Cortés, o de la *Historia verdadera* de Bernal Díaz del Castillo, se advierte, por una parte, la incomprendión o el rechazo abierto hacia las formas de vida y las creencias de los antiguos mexicanos. Sin embargo, también, desde la inigualable obra de Bernardino de Sahagún, se hace presente el concepto humanista, que intenta inquirir y comunicar, acerca de las obras y de la naturaleza misma de los nativos.

Muchas son las historias que han sucedido en el tiempo, a las primeras que se forjaron inmediatamente después del choque entre las culturas, y no son pocas las que enaltecen valores y costumbres de los indígenas. Todas se han visto inevitablemente determinadas por la visión occidental, que apreciaba tan sólo una cara de la realidad. Esta realidad estaba mutilada, y tales historias no podían sino dar cuenta de la percepción europea de la conquista, y de los que habitaban el

mundo que habían conquistado. La perspectiva de la milenaria historia del hombre americano y el panorama de las décadas, antes y después de la conquista, eran unilaterales. La historia se iluminaba en una sola de sus caras. Con *La visión de los vencidos* se alumbró la otra, e hizo posible una valoración más certera y objetiva de la violenta confrontación de dos mundos.

El creciente desarrollo de la antropología, y en particular de la arqueología americana, ha propiciado un mayor acercamiento hacia las obras y hechos de nuestros antecesores indígenas. Numerosas son las ciudades prehispánicas descubiertas y estudiadas, y se cuentan por miles las obras de arte cuyas formas y significados han suscitado el interés y entusiasmo de destacados americanistas. Unas y otras permanecen como testimonio inapreciable de la cultura olmeca, zapoteca, teotihuacana, maya, tolteca o mexica. El avance en la lectura de los textos jeroglíficos mayas, ha contribuido, también, a una mejor comprensión del mundo maya clásico. Las investigaciones de Miguel León-Portilla, hechas durante muchos años, con asiduidad, amor y sabiduría, apoyadas siempre en documentos indígenas, han probado la existencia de la filosofía y de la sublime espiritualidad de los pueblos nahuas. En resolución, nos encontramos ahora con recursos más sólidos para penetrar en el excepcional universo mesoamericano.

Pero si el conocimiento acerca de las viejas culturas se ha complementado de manera notable, la estimación acerca del hecho preciso de la conquista, cambió en lo fundamental después de la publicación de *La visión de los vencidos*. Ese hecho de relevancia contundente en la historia del hombre en la tierra, se transformó y engrandeció gracias a las narraciones recogidas y ordenadas por León-Portilla.

Dice éste, que no todas las preguntas que se planteó encontraron cabal respuesta en los textos por él recopilados en el libro que nos ocupa. ¿Qué pensaron los indios al ver llegar a sus costas y pueblos a los descubridores y conquistadores? ¿Cuáles fueron sus primeras actitudes? ¿Qué sentido dieron a su lucha? ¿Cómo concibieron su propia derrota? Han pasado muchos años desde que leí, por primera vez, *La visión de los vencidos*. No conocía al doctor León-Portilla, ni gozaba de su amistad y de sus enseñanzas, pero recuerdo bien que tuve la misma experiencia que ahora, que la he vuelto a leer. Las imágenes que se desprenden de los textos, cautivaron mis sentidos y mi mente, y pude percibir y entender lo que León-Portilla se preguntó y qué fue lo que se propuso en este libro: ver la otra cara del espejo. Creo firmemente

que esa experiencia la he compartido, sin saberlo, con miles, acaso millones, de lectores en lengua española y en lenguas extranjeras.

Para terminar, transcribiré, a manera de comprobación de lo arriba expresado, algunos de los textos nahuas que tienen especial significado entre los incluidos en este libro.

Cuando regresaron los mensajeros de Motecuhzoma, a darle noticia de lo que vieron, dicen los informantes de Sahagún, en el *Códice Florentino*, lo siguiente:

y cuando él hubo oído lo que le comunicaron los enviados, mucho se espantó, mucho se admiró. Y le llamó a asombro en gran manera su alimento.

También mucho espanto le causó el oír cómo estalla el cañón, cómo retumba su estrépito, y cómo se desmaya uno; se le aturden a uno los oídos.

Y cuando cae el tiro, una como bola de piedra sale de sus entrañas: va lloviendo fuego, va destilando chispas, y el humo que de él sale, es muy pestilente, huele a lodo podrido, penetra hasta el cerebro causando molestia.

Pues si va a dar contra un cerro, como que lo hiende, lo resquebraja, y si da contra un árbol, lo destroza hecho astillas, como si fuera algo admirable, cual si alguien le hubiera soplando desde el interior.

Sus aderezos de guerra son todos de hierro: hierro se visten, hierro ponen como capacete a sus cabezas, hierro con sus espadas, hierro sus arcos, hierro sus escudos, hierro sus lanzas.

Los soportan en sus lomos sus "venados". Tan altos están como los techos.

Por todas partes vienen envueltos sus cuerpos, solamente aparecen sus caras. Son blancas, son como si fueran de cal. Tienen el cabello amarillo, aunque algunos lo tienen negro. Larga su barba es, también amarilla; el bigote también tiene amarillo. Son de pelo crespo y fino, un poco encarrujado.

En cuanto a sus alimentos, son como alimentos humanos: grandes, blancos, no pesados, cual si fueran paja. Cual madera de caña de maíz, y como de médula de caña de maíz es su sabor. Un poco dulces, un poco como enmielados: se comen como miel, son comida dulce.

Pues sus perros son enormes, de orejas ondulantes y aplastadas, de grandes lenguas colgantes; tienen ojos que derraman fuego, están echando chispas: sus ojos son amarillos, de color intensamente amarillo.

Sus panzas, ahuecadas, alargadas como angarilla, acanaladas.

Son muy fuertes y robustos, no están quietos, andan jadeando, andan con la lengua colgando. Manchados de color como tigres, con muchas manchas de colores.

Cuando hubo oído todo esto Motecuhzoma se llenó de grande temor y como que se le amorteció el corazón, se le encogió el corazón, se le abatió con la angustia.

Varios son los textos nahuas que se refieren a la matanza preparada por Pedro de Alvarado, durante la fiesta de Tóxcatl, celebrada en honor de Huitzilopochtli. Dichos textos dice León-Portilla "pintan con un realismo comparable al de los grandes poemas épicos de la antigüedad clásica, los más dramáticos detalles de la traición urdida por Alvarado". Cito aquí, una vez más, a los informantes de Sahagún en el *Códice Florentino*:

*Los españoles atacan a los mexicas*

Pues así las cosas, mientras se está gozando de la fiesta, ya es el baile, ya es el canto, ya se enlaza un canto con otro, y los cantos son como un estruendo de olas, en ese preciso momento los españoles toman la determinación de matar a la gente. Luego vienen hacia acá, todos vienen en armas de guerra.

Vienen a cerrar las salidas, los pasos, las entradas: La Entrada del Águila, en el palacio menor; la de "Acatl iyacapan" ("Punta de la caña"), la de "Tezcacoac" ("Serpiente de espejos"). Y luego que hubieron cerrado en todas ellas se apostaron: ya nadie pudo salir.

Dispuestas así las cosas, inmediatamente entran al Patio Sagrado para matar a la gente. Van a pie, llevan sus escudos de madera, y algunos los llevan de metal y sus espadas.

Inmediatamente cercan a los que bailan, se lanzan al lugar de los atabales: dieron un tajo al que estaba tañendo: le cortaron ambos brazos. Luego lo decapitaron: lejos fue a caer su cabeza cercenada.

Al momento todos acuchillan, alancean a la gente y les dan tajos, con las espadas los hieren. A algunos les acometieron por detrás; inmediatamente cayeron por tierra dispersas sus entrañas. A otros les desgarraron la cabeza: les rebanaron la cabeza, enteramente hecha trizas quedó su cabeza.

Pero a otros les dieron tajos en los hombros: hechos grietas, desgarrrados quedaron sus cuerpos. A aquellos hieren en los muslos, a éstos en las pantorrillas, a los de más allá en pleno abdomen. Todas las entrañas cayeron por tierra. Y había algunos que aún en vano corrían: iban arrastrando los intestinos y parecían enredarse los pies en ellos. Anhelosos de ponerse en salvo, no hallaban a dónde dirigirse.

Pues algunos intentaban salir: allí en la entrada los herían, los apuñalaban. Otros escalaban los muros; pero no pudieron salvarse. Otros se metieron en la casa común: allí sí se pusieron en salvo. Otros

se entremetieron entre los muertos, se fingieron muertos para escapar. Aparentando ser muertos, se salvaron. Pero si entonces alguno se ponía en pie, lo veían y lo acuchillaban.

La sangre de los guerreros cual si fuera agua corría: como agua que se ha encharcado, y el hedor de la sangre se alzaba al aire, y de las entrañas que parecían arrastrarse.

Y los españoles andaban por doquier en busca de las casas de la comunidad: por doquier lanzaban estocadas, buscaban cosas: por si alguno estaba oculto allí; por doquier anduvieron, todo lo escudriñaron. En las casas comunales por todas partes rebuscaron.

El final que da León-Portilla a *La visión de los vencidos* es "la transcripción de unos *icnocuicatl*, cantares tristes, verdaderas elegías, obras de los cuicapicue o poetas nahuas postcortesianos".

A continuación transcribo el primero de ellos que proviene de la colección de *Cantares Mexicanos*:

*Se ha perdido el pueblo mexicatl*

El llanto se extiende, las lágrimas gotean allí en Tlatelolco.  
Por agua se fueron ya los mexicanos;  
semejan mujeres; la huida es general.

¿Adónde vamos? ¡oh amigos! Luego ¿fue verdad?  
Ya abandonan la ciudad de México:  
el humo se está levantando; la niebla se está extendiendo...

Con llanto se saludan el *Huiznahuácatl Motelchiuhtzin*  
el *Tlailotlácatl Tlacotzin*.  
el *Tlacatecuhtli Oquihtzin*...

Llorad, amigos míos,  
tened entendido que con estos hechos  
hemos perdido la nación mexicana.  
¡El agua se ha acedado, se acedó la comida!  
Esto es lo que ha hecho el Dador de la vida en Tlatelolco.

Sin recato son llevados Motelchiuhtzin y Tlacotzin.  
Con cantos se animaban unos a otros en Acachinanco,  
ah, cuando fueron a ser puestos a prueba allá en Coyoacán...

Entre las publicaciones de la Universidad Nacional Autónoma de México destaca con brillo singular *La visión de los vencidos*. En ella,

Miguel León-Portilla, uno de los grandes creadores de la cultura nacional, transmite el dramático mensaje de la derrota de nuestros pueblos antiguos.

A treinta y tres años de distancia de la primera edición, este libro es ya un "clásico" de nuestra historia, y una obra de valor universal y permanente por su intenso contenido humano.

BEATRIZ DE LA FUENTE

Emma Martinell Gifre, *Aspectos lingüísticos del descubrimiento y de la conquista*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1988, 223 p.

El uso de la palabra es una constante en el ser humano; todos los días, en múltiples momentos, nos comunicamos con nuestros semejantes por medio de ella, en una forma natural y automática. Sólo en algunas ocasiones, cuando observamos a un pequeño que aprende a hablar o cuando intentamos aprender otra lengua o intercambiar ideas con una persona que no domina nuestro idioma, nos damos cuenta de todo lo que implica la lengua, el sistema más perfecto de comunicación humana.

Por ello resulta muy interesante la lectura de este libro, en el que se presenta el enorme problema al que debieron enfrentarse los habitantes y los descubridores y conquistadores de América desde su primer momento de contacto: ¿cómo comunicarse, si hablaban lenguas tan diferentes y sus culturas eran radicalmente distintas?

E. Martinell, basada en veinte textos donde se narran los hechos de esta etapa histórica (diarios de navegación, cartas y relaciones),<sup>1</sup> rastrea las referencias que hacen sus autores a las distintas formas de comunicación —extraverbal y verbal— que fueron empleadas por ambos grupos para iniciar y continuar sus contactos. Los textos se ubican en distintas regiones de América: el Caribe, México, Perú, Colombia, Venezuela, Chile, Río de la Plata, etc. Abarcan desde finales del siglo xv hasta mediados del xviii, pero no se explica por qué se documentó un periodo tan amplio; supongo que no fueron lo mismo el primer encuentro de Colón y sus gentes con los aborígenes americanos, que encuentros similares, pero posteriores; por lo menos los españoles tendrían algo más de idea de las situaciones a las que se iban a enfrentar

<sup>1</sup> En los que se refleja en general el enfoque de los vencedores.

y su previsión de los hechos y sus actitudes deben haber sido diferentes, pero nada de esto se menciona.

La obra se estructura en cinco capítulos precedidos por una breve introducción y una relación de los textos analizados, en donde se proporciona la ficha bibliográfica y una breve reseña sobre el autor y el contenido de cada uno de ellos; al final tenemos una conclusión general, dos glosarios ("temático" y "de nuevas denominaciones") y una bibliografía bastante amplia dividida en dos secciones (fundamental y complementaria).

Señala E. Martinell que elaboró el glosario temático con la intención de proporcionar una ayuda a quienes se interesen en profundizar sobre algún aspecto en especial y deseen consultar directamente en las fuentes. Así, los términos que se refieren a distintos gestos y señas, obsequios y rescates y las diferentes formas de nombrar a los intérpretes aparecen en este índice acompañados del título y página del texto o textos donde aparecen mencionados.

En el glosario de nuevas denominaciones se incluyen todos los términos que, con esta característica, pudo acumular la autora a partir de su corpus. La mayoría son indigenismos de las diferentes regiones de América, casi todos sustantivos y se presentan en orden alfabético, acompañados de su significado y la referencia al texto y página donde se documentan. En algunas ocasiones remite a variantes registradas en diccionarios especializados y, aquí sí, hay que hacer algunas precisiones, pues la consulta de estas obras no es muy exacta. Por ejemplo, la palabra *nagua* se define como ropa y luego se indica que en el *Diccionario general de americanismos* de F. J. Santamaría aparece la variante *nahoa*, cosa que me sorprendió muchísimo. Revisé este diccionario y allí se dan dos acepciones del término *nagua*. En la primera es sinónimo de *nahoa* pero la segunda nos remite a *enaguas*, que es la que corresponde a 'ropa' pues se trata de una prenda de vestir femenina, especie de falda. Por lo tanto, *nahoa* no es variante de *nagua* en la acepción que se maneja en el glosario. *Nagua* y *nahoa* son variantes de *nahua*, *nahuatl*, que es el nombre de una "nación antigua de indios", de su lengua y de todo lo relativo a ellas. *Pisco* se define como pájaro y está tomado de un texto de Cieza, del Perú; se remite a *piscua* en Santamaría que nos dice que es "en Venezuela, un pájaro de pico largo", pero en Santamaría también aparece *pisco*, de etimología quichua, como uno de los nombres del guajolote, que también es un ave. El término *centli* se define como 'pan' y luego se remite a *cenclina* en Santamaría, donde se indica que éste es el nombre "de una planta

de tierra caliente, en Méjico, que los indios emplean como febrífugo eficaz" ¿cuál es la relación entre ambos? Considero que hubiera hecho falta poner un mayor cuidado en la elaboración del glosario y haber considerado todas las posibilidades que ofrecen los textos y los diccionarios.

Los cinco capítulos que constituyen el núcleo del trabajo, reflejan cinco etapas progresivas de la comunicación entre europeos y americanos y van de lo más rudimentario a lo más elaborado. El primero se intitula "Gestos y señas" pues precisamente éstos fueron los primeros instrumentos utilizados para establecer contacto. Se sabe que con Cristóbal Colón viajaba Luis de Torres, que conocía el hebreo, el caldeo y algo de árabe, pero sus conocimientos lingüísticos de poco sirvieron en nuestro continente. Ante la imposibilidad de comunicarse verbalmente empiezan a hacer uso de gestos y señas, para indicar, preguntar, identificar, pedir, mostrar buenas intenciones, etc., siempre con el riesgo de no entender o de ser mal entendidos pues, como señala E. Martinell "a cada cultura le corresponden diferentes costumbres y diferentes gestos, fuera de esas posibles señales de carácter sintomático y, en general, no reflexivas, que son comunes a todas" (p. 22). Así, por ejemplo, menciona Colón que en un determinado lugar sus gentes se ponen a saltar y a bailar en señal de amistad y alegría y los aborígenes creen que se trata de una danza guerrera y los atacan.

En el segundo capítulo se analiza otra forma de comunicación extralingüística que acompañó a la primera y que consiste en el ofrecimiento o intercambio de regalos, práctica que los indígenas ya acostumbraban en tiempos prehispánicos. La función de los regalos fue como muestra de paz, cortesía, reverencia, aunque también muchas veces se dieron a cambio de alimentos o presos o se utilizaron para establecer alianzas políticas y militares.

Como podemos observar, los dos primeros capítulos no corresponden estrictamente al título de la obra, pues no se refieren a formas de comunicación lingüística sino extraverbal, ubicadas más bien en el campo de la semiótica o semiología. La misma autora lo señala al final del capítulo 2: "Finaliza aquí la presentación de un tipo de intercambio, no lingüístico, pero en cierta medida comunicativo..." (p. 57).

En el tercer capítulo se revisa, ahora sí, la primera forma de contacto lingüístico: el intérprete. E. Martinell analiza la figura de los intérpretes, "lengua", "farautes", etc. Indica quiénes desempeñaban este papel, la estima en que se les tenía, la trascendencia política de su labor, su actuación como "puente entre dos culturas" (p. 61).

En el siguiente apartado, “La lengua de los indios”, la autora nos comenta que los españoles no sólo tomaron conciencia de que los indios hablaban diferente sino de que eran muchas las lenguas que existían en América: “no se trataba sólo de que los españoles no entendieran a los indios, sino de que tampoco los indios se comprendían entre sí. Creo que esto debió sorprender a los españoles, al menos al principio...” (p. 107). Esta pluralidad representó un gran problema para la comunicación y sobre todo para la tarea evangelizadora. De aquí resultó el uso de las “lenguas generales”, lenguas que estaban muy extendidas desde antes de la conquista (náhuatl, quechua, guaraní, etc.) y que alcanzaron, después de ella, aún una mayor extensión, pues se fomentó su enseñanza y uso e inclusive se crearon cátedras en las recién fundadas universidades del Nuevo Mundo para su conocimiento y cultivo. Poco a poco, español y lenguas indígenas van entrando en contacto; en los textos se habla de “corrupción”, pues hay elementos de una que pasan a las otras y viceversa, lo que para Martinell representa “la mejor prueba de la fusión entre españoles e indios” (p. 165).

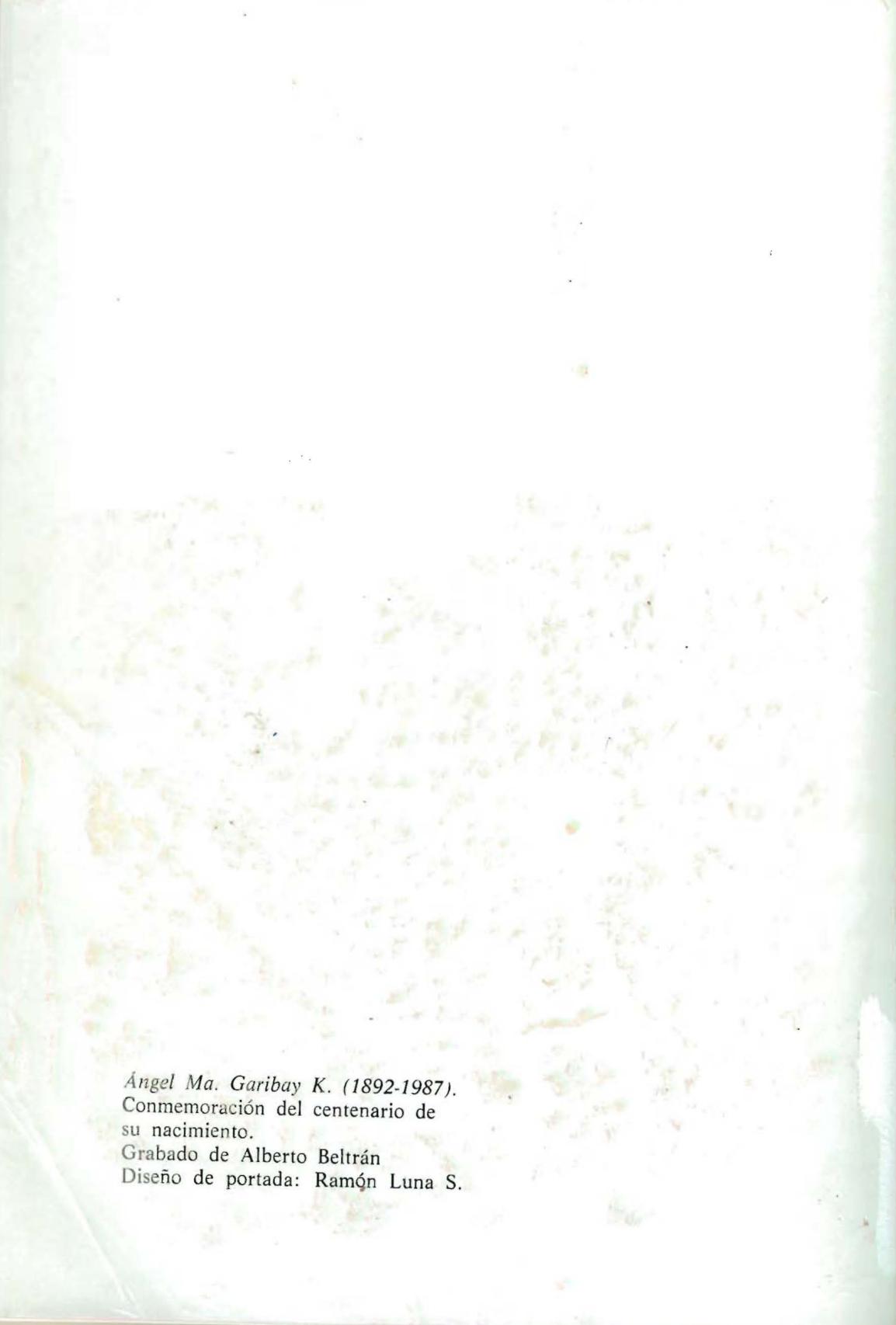
En el último capítulo se trata un aspecto también interesantísimo: “La denominación de lo nuevo”. Aquí se plantea el problema de dar nombre y describir la nueva realidad, teniendo en cuenta que los destinatarios de los textos desconocían completamente la realidad americana. Por ello tantas comparaciones, símiles y detalladas descripciones, para que aquellos que no habían visto las cosas por sí mismos, las pudieran traducir a su mundo conceptual. Martinell hace una minuciosa clasificación de los distintos procedimientos de denominación que van desde el uso de nombres genéricos (al principio) como árbol, pájaro, etc., hasta largas paráfrasis, pasando por equivalencias, comparaciones, indigenismos con o sin traducción, neologismos, acumulación de varios términos, uso de hiperónimos, etc. Señala la autora: “No me he encontrado ante una pobreza de términos designadores, sino ante una opulencia redundante. No hay duda de que los que escribieron se esforzaron por dejar constancia de todos los detalles que pudieran ayudar al lector a reconstruir por sí mismo la imagen de una realidad nueva, el continente americano” (p. 165).

En conclusión *Aspectos lingüísticos del descubrimiento y de la conquista* es una obra útil, muy interesante y bellamente editada, donde se reúne un buen cúmulo de información y se analizan minuciosamente los diversos procedimientos comunicativos utilizados por españoles y nativos en los inicios de sus contactos interlingüísticos e interculturales.

MA. ÁNGELES SOLER ARECHALDE

*Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 22, 1992,  
se terminó de imprimir en la IMPRENTA AL-  
DINA, Rosell y Sordo Noriega, S. de R. L.,  
Obrero Mundial 201, Col. del Valle, 03100.  
México, D. F., el 31 de agosto de 1992.  
Su composición se hizo en tipos Baskerville  
de 11:12, 10:11 y 8:9 puntos. La edición  
consta de 2 000 ejemplares y estuvo al cuida-  
do de Guadalupe Borgonio y Ramón Luna S.





*Ángel Ma. Garibay K. (1892-1987).*  
Conmemoración del centenario de  
su nacimiento.

Grabado de Alberto Beltrán  
Diseño de portada: Ramón Luna S.