

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

21



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

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

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

Toda correspondencia relacionada con esta revista, dirigirla a:

Estudios de Cultura Náhuatl

Instituto de Investigaciones Históricas

Ciudad de Investigación en Humanidades

3er. Circuito Cultural Universitario

Ciudad Universitaria

04510 México, D. F.

ESTUDIOS DE CULTURA NAHUATL

Volumen 21

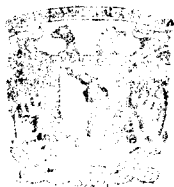
1991



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

Primera edición: 1991

CLASIF. _____
N.º 015. _____
FECHA: 8-Mayo-1992
PROCE: Doc: UNAM-III



BIBLIOTECA
INSTITUTO DE
INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

Rev/14-10-92 C/III

INVENTARIO 1994

DR © 1991 Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, 04510 México, D. F.

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

Impreso y hecho en México

ISSN 0071-1675

CÒNSEJO 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 BROTHERSTON (Universidad de Essex)
KAREN DAKIN (Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM)
CHARLES E. DIBBLE (Universidad de Utah)
JACQUELINE DE DURAND-FOREST (Centro Nacional de la Investigación Científica de París)
FRANCES KARTTUNEN (Universidad de Texas, Austin)
JORGE KLOR DE ALVA (Universidad de Princeton)
ASCENSIÓN H. DE LEÓN-PORTILLA (Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM)
JANET LONG-SOLIS (Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM)
HANNS J. PREM (Universidad de Munich)
FREDERICK SCHWALLER (Universidad de Florida)
RUDOLF VAN ZANTWIJK (Universidad de Amsterdam)



ESTUDIOS DE CULTURA NAHUATL

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

Editor: Miguel León-Portilla

Editora asociada: Guadalupe Borgonio

SUMARIO

Volumen 21:

- Las seis Coyolxauhqui: variaciones sobre un mismo tema
Eduardo Matos Moctezuma 15
- Geografía del Inframundo
Tim J. Knab 31
- Procreación: amor y sexo entre los mexica
José Alcina Franch 59
- El cuecuechcuicatl: canto travieso de los aztecas
Patrick Johansson 83
- Relaciones intercalendáricas de los *Códices Azoyú 1, Humboldt* fragmento 1 y *Azoyú 2*
Constanza Vega Sosa 99
- The *Codex Ramírez*: copy or Original?
N. G. Christopher Couch 109
- Fray Toribio Motolinía denunciado ante la Inquisición por fray Bernardino de Sahagún en 1572
Georges Baudot 127
- "La historia bilingüe de Sahagún": ¿existió un "Manuscrito Enriquez" además del *Códice Florentino*?
Miguel León-Portilla 133
- La fauna mexicana en la obra de fray Bernardino de Sahagún
Pilar Máynez 145

Eclipse total de Sol de 1611 según el <i>Diario</i> de Chimalpahin <i>J. Galindo Trejo</i>	163
'Policía' y 'Barbarie' de las lenguas indígenas de México, según la opinión de gramáticos e historiadores novohispanos <i>Ignacio Guzmán Betancourt</i>	179
Tatiochihualatzin, valores simbólicos del alcohol en la Sierra de Puebla <i>Alessandro Lupo</i>	219
Nahuatlismos en algunos refranes de la lírica popular mexicana <i>Ma. Angeles Soler Arechalde</i>	231
Ye cempoalpa in hualquiza in "Estudios de Cultura Náhuatl" <i>Librado Silva Galeana</i>	238
A Hundred Years of Milpa Alta Nahuatl <i>Frances Karttunen</i>	271
¿Una nueva aportación sobre literatura náhuatl: el libro de Amos Segala? <i>Miguel León-Portilla</i>	293
Guías de manuscritos en náhuatl en: The John Carter Brown Library (Providence Rhode Island) The Benson Latin American (Texas, Austin) <i>John Frederick Schwaller</i>	311
Ordenanzas de la Cofradía de San José de Guatemala, 1632 <i>Neville Stiles y Agustín Estrada M.</i>	339
Ixochitlahtol <i>Francisco Morales Baranda</i>	355
Xilotzín ihuan in ticitl <i>Francisco Morales</i>	359
Publicaciones recientes sobre lengua y literatura nahuas <i>Ascensión H. de León-Portilla</i>	367
Lino Gómez Canedo, OFM (1908-1990) <i>In Memoriam</i> <i>Francisco Morales</i>	
Reseñas bibliográficas	399

COLABORADORES

EDUARDO MATOS MOCTEZUMA. 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 de México-Tenochtitlan. Actualmente es director del Museo del Templo Mayor. Su bibliografía incluye aportaciones en el campo de la arqueología, entre ellas las más recientes sobre el citado Templo Mayor.

TIM KNAB. Norteamericano. Maestro en lingüística. Ha publicado varios trabajos en relación con formas dialectales nahuas.

JOSÉ ALCINA FRANCH. Español. Doctor en Filosofía y Letras, especialista en historia antigua de América. Fundador del Seminario de Estudios Americanistas en la Universidad de Sevilla. Entre sus obras pueden mencionarse: *Fuentes indígenas de México*; *Las pintaderas mexicanas y sus relaciones*; *El manuscrito azteca del Museo del Ejército de Madrid*; *Mitos y literatura azteca*; *Los aztecas*.

PATRICK JOHANSSON. Francés. Doctor en letras por la Universidad de París, Sorbona. Ha publicado: "El Templo Mayor de México-Tenochtitlan"; *La civilización azteca*; "La devinette: parole-jeu des azteques".

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

N. C. CHRISTOPHER COUCH. Norteamericano. Con maestría en historia de la Columbia University. Autor de varios trabajos sobre códices e iconografía mesoamericana.

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

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 emérito en el último de estos institutos. Miembro de El Colegio Nacional. De su bibliografía pueden citarse: *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*; *Native Mesoamerican Spirituality*; *Cartografía y Crónicas de la antigua California* y editor de *Coloquios y Doctrina Cristiana* de fray Bernardino de Sahagún.

PILAR MÁYNEZ. Maestra en lengua y literatura hispánicas. Profesora e investigadora de la ENEP-UNAM Acatlán. Entre sus publicaciones se pueden citar: *Un problema de transculturación lingüística en la obra de Bernardino de Sahagún. Religión y magia*. Actualmente se encuentra realizando el estudio *Acercamiento filológico a los conceptos de la religión mexicana en la obra de fray Diego Durán*.

JESÚS GALINDO TREJO. Mexicano, doctor en astrofísica teórica por la Universidad de Ruhr en Bochum, República Federal de Alemania. Es investigador del Instituto de Astronomía de la UNAM. Realiza igualmente una investigación en arqueoastronomía del México prehispánico. Es autor de *Solar Observations in Ancient Mexico: Malinalco*.

LEOPOLDO VALIÑAS C. Mexicano, maestro en lingüística por El Colegio de México. Investigador en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM. Ha impartido clases de náhuatl moderno y clásico. Es coordinador del Seminario de Traducción de Náhuatl Clásico en la ENAH. Es autor de: *El náhuatl actual de Jalisco*.

MARÍA DEL CARMEN HERRERA. Mexicana, maestra en lingüística por El Colegio de México, especialista en semántica. Es autora de las Biobibliografías de Ángel María Garibay, Fernando Horcasitas e Ignacio Dávila Garibi; *Esbozo de un análisis semántico de "pero"*. Es investigadora de la Dirección de Lingüística del INAH.

IGNACIO GUZMÁN BETANCOURT. Mexicano. Doctor en lingüística por la Universidad de Estrasburgo, Francia, maestro en ciencias antropológicas por la Escuela Nacional de Antropología e Historia y la UNAM. Entre sus publicaciones podemos mencionar: *Gramática del náhuatl de Santa Catarina, Morelos*; *De toponimia... y topónimos, contribuciones al estudio de nombres de lugar*; *Toponimia mexicana: Bibliografía general*.

ALESSANDRO LUPO. Italiano. Miembro de la Misión Etnológica Italiana en México, investigador del Dipartimento di Studi Glottoantropologici de la Universidad "La Sapienza" de Roma.

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

LIBRADO SILVA GALEANA. Mexicano. Maestro normalista. Con estudios de licenciatura en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Ha realizado investigaciones de carácter lingüístico. Entre sus publicaciones pueden mencionarse: *Estudios gramaticales de la lengua náhuatl*, así como diversos artículos en náhuatl publicados en Nezcaltitlahtoani (El mensajero del resurgimiento), así como su traducción de *Huehuetlahtolli testimonios de la antigua palabra*.

FRANCES KARTTUNEN. Norteamericana. Doctora en lingüística por la Universidad de Indiana. Actualmente en el Departamento de Lingüística de la Universidad de Texas en Austin. Ha publicado varios trabajos sobre lingüística nahua. Coautora de *Nahuatl in the Middle Years Language Contact Phenomena in Texts of the Colonial Period; An Analytical Dictionary of Nahuatl*.

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

NEVILLE STILES. Inglés. Doctor en Estudios Lingüísticos Latinoamericanos por la Universidad de Saint Andrews, Escocia. De su bibliografía pueden citarse: "Nahuatl-A Course for Beginners" en *Survival International Review* y *A Huasteca Nahuatl (Hidalgo)*; Fieldwoker's Vocabulary. Actualmente es profesor en la Universidad de San Carlos, Guatemala.

FRANCISCO MORALES. 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.

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: *Bibliografía lingüística nahua y Estudios de lingüística y filología nahuas*. (Recopilación, edición y estudios introductorios de las aportaciones de Pablo González Casanova Sr.; *Algunas publicaciones recientes sobre lengua y literatura nahuas*; *Tepuztlahcuilolli: Impresos nahuas, historia y bibliografía*).

VOLUMEN 21

Nuestra revista inicia con este número su segunda veintena de volúmenes. En el anterior hicimos un balance sumario de lo que han sido, en su ya larga existencia, estos *Estudios*. Reflexionaremos ahora sobre lo que nos proponemos para el futuro.

Contando con la colaboración de los miembros de nuestro Consejo Editorial, todos ellos distinguidos investigadores de diversos lugares del mundo, deseamos mantener en adecuado equilibrio la temática de las colaboraciones. Más que hacer una enunciación teórica, puede ejemplificarse en el contenido de este volumen la variedad de aspectos de la cultura náhuatl que interesa abarcar.

Los estudios, fruto directo de las investigaciones arqueológicas, han tenido y seguirán teniendo un lugar destacado en esta revista. Los hallazgos de la arqueología ofrecen base firme para relacionar con ellos lo que a través de otros géneros de testimonios puede conocerse. La aportación de Eduardo Matos Moctezuma sobre las "Seis Coyolxauhqui" ilustra bien las correlaciones que pueden establecerse entre arqueología y fuentes documentales. Entre éstas ocupan lugar primario los códices o libros indígenas, tanto los pocos de origen prehispánico que se conservan como los otros, más abundantes, del periodo colonial. En este volumen dos son los trabajos que se publican sobre códices. Uno se debe a Constanza Vega y el otro a Christopher Couch.

Las contribuciones en las que lo arqueológico, los códices, textos en náhuatl y las aportaciones de los cronistas españoles permiten dar a conocer un aspecto o institución de esta cultura, en sus varios periodos, prehispánico, colonial o moderno, seguirán siendo muy bien recibidas. En este volumen hay trabajos de este género debidos a Tim J. Knab, José Alcina Franch, Jesús Galindo Trejo, Leopoldo Valiñas y María del Carmen Herrera.

La presentación de textos en náhuatl y el análisis de los mismos en estos *Estudios* ha hecho de ellos fuentes en sí mismos para ulteriores investigaciones. En este número hay varias aportaciones de este género, debidas a Patrick Johansson, Georges Baudot, Miguel León-Portilla, y Neville Stiles. La lingüística también ha estado presente y continuará

estándolo. Aquí se incluyen trabajos de Pilar Máynez, Ignacio Guzmán Betancourt y María de los Ángeles Soler.

Desde hace varios años nuestra revista se ha enriquecido con valiosas muestras de la creatividad contemporánea de poetas y narradores de diversas áreas donde se mantiene viva la lengua náhuatl. Debemos a Librado Silva Galeana y a Francisco Morales Baranda las dos aportaciones que aquí se incluyen.

Proporcionar información sobre bibliotecas y archivos donde se conservan manuscritos en náhuatl importa sobre manera. John Frederick Schwaller nos ofrece aquí catálogos descriptivos de los fondos nahuas de las bibliotecas John Carter Brown en Providence Rhode Island, y de la Benson Latinoamerican Collection en la Universidad de Texas en Austin. Así como es necesario acudir a las fuentes documentales, importa tener acceso a las publicaciones, cada vez más numerosas que aparecen sobre lengua y literatura nahuas. Esta sección ha estado a cargo de Ascensión H. de León-Portilla. A ella se debe la aportación incluida en este volumen.

Finalmente, *Estudios de Cultura Náhuatl* continuarán dando cabida a reseñas más amplias sobre obras de particular importancia. Sus páginas estarán abiertas también a la recordación de distinguidos estudiosos en el campo de nuestro interés. En este número se rinde homenaje a la memoria del padre y doctor Lino Gómez Canedo que tantas aportaciones nos dejó.

Confiamos en que, con la colaboración de nuestros colegas y amigos, *Estudios de Cultura Náhuatl*, a lo largo de esta segunda veintena de volúmenes sacarán a luz trabajos originales y valiosos sobre la rica temática aquí descrita, ejemplificada en el contenido del presente número. Nuestro propósito es continuar sirviendo a cuantos se interesan por conocer la rica historia cultural y asimismo la creatividad contemporánea de los pueblos de lengua náhuatl.

LAS SEIS COYOLXAUHQUI: VARIACIONES SOBRE UN MISMO TEMA

EDUARDO MATOS MOCTEZUMA

En este trabajo pretendemos dar a conocer las diferentes representaciones que sobre esta deidad hicieran los mexicas. De ahí el título que hemos escogido. Como veremos, las seis esculturas son muy diferentes entre sí, aunque los atributos de la diosa sean constantes en ellas. Lo anterior nos da el pretexto, además, para hacer un breve análisis de cómo surge esta figura, cómo se le mitifica y cómo queda plasmada en la piedra. Por eso hemos dividido el trabajo en tres partes: en la primera veremos a Coyolxauhqui y a Huitzilopochtli dentro de su contexto histórico; en la segunda cómo se convierten en mito y en el último cómo se recrea la figura de la diosa a través de la escultura. Es en esta tercera y última parte donde aprovechamos para dar a conocer algunas representaciones de la diosa que hasta ahora eran desconocidas y que han sido encontradas o identificadas en años recientes.

I. COYOLXAUHQUI Y HUITZILOPOCHTLI EN LA REALIDAD HISTÓRICA

Es de sobra conocido cómo en diferentes fuentes documentales los primeros señalamientos en relación a Coyolxauhqui se dan durante la llamada peregrinación azteca. En efecto, los relatos de Durán y Tezozómoc, por ejemplo, mencionan al personaje siempre relacionado con el dios guerrero Huitzilopochtli. Por cierto, que éste es un dirigente mexica que será posteriormente deificado como ocurre con tantos y tantos personajes en sociedades antiguas, si hemos de creer en lo que nos menciona Cristóbal del Castillo en su *Historia de la venida de los mexicanos*. . . Por otra parte, es interesante resaltar los problemas que este personaje tiene con figuras femeninas antes de la llegada de los mexicas al Valle de México. Recordemos a Malinalxóchitl, hermana de Huitzilopochtli, que es abandonada en el transcurso del recorrido. Mujer de malas artes, se le señala como hechicera y se le atribuye la

fundación de Malinalco. Después surgirá Coyolxauhqui, la de cascabeles en las mejillas. La presencia de esta señora va a estar acompañada de acontecimientos importantes. Por un lado, se le señala como cabeza de uno de los "barrios" que conforman el grupo mayor azteca: los Huitznahua. Así, desde la salida de Aztlan se les menciona a estos Huitznahua tanto por Durán como por Tezozómoc. Dice el primero al referirse a los dioses de los diferentes "barrios":

El dios del primer barrio se llamaba Yopican tetli; el segundo, Tlacochealcatl tecutli; el tercero Uitznagoatl tecutli...¹

Por su parte Tezozómoc los menciona tanto en su *Crónica Mexicayotl* como en la *Crónica Mexicana*. Dice esta última:

El uno de los barrios se llamaba Iopico, Tlacoche calca; el tercer barrio Huitznahuac...²

Esto es importante, ya que al llegar a Coatepec veremos cómo los de este "barrio", encabezados por Coyolxauhqui, van a tratar de desobedecer a los de Huitzilopochtli. La derrota que sufre es terrible. Seguimos leyendo en Durán:

cuyo caudillo de aquella murmuración y concierto era Uitznahua, una señora llamada Coyolxauh...

Más adelante continúa:

...venida la mañana, allaron muertos a los principales movedores de aquella revelión, juntamente a la señora que dijimos se llamaba Coyolxauh, y a todos abiertos por los pechos y sacados solamente los corazones...³

Alvarado Tezozómoc también nos da prolija descripción, especialmente en la *Crónica Mexicayotl*, del momento en que se asientan en Coatepec:

En seguida, le dijeron a Huitzilopochtli sus tíos, los "Centzonhuitzahua", los sacerdotes. "Aquí concluirá la tarea para la que veniste, para regir, para enfrentarte a la gente de los cuatro puntos cardinales...⁴

¹ Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España...*, Ed. Nacional, 1951, México.

² Fernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana*, a cargo de Manuel Orozco y Berra, ciudad de México, 1975.

³ Durán, *ob. cit.*

⁴ Fernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica Mexicayotl*, UNAM, 1975, México.

Este requerimiento de los Huitzhahua de que Coatepec era el lugar elegido para asentarse los mexicas, enoja a Huitzilopochtli. Continúa así el relato:

Al punto se enojó Huitzilopochtli y les dijo luego: ¿Qué es lo que decís? ¿Qué acaso sabéis vosotros, os competa a vosotros, o tal vez me sobrepujáis? Que yo se lo que he de hacer”, e incontinenti apercíbese Huitzilopochtli en su morada, en el templo se aprestó, se armo para la guerra, precisamente con miel fué con lo que se juntó todo; entonces cercó a cada uno, y tomó su escudo, con que se enfrentó a sus tíos, con el que escaramuzaron —estaba allá la madre de Huitzilopochtli, llamada Coyolxauhcihuatl—; en cuanto se preparó para la guerra viene luego, a destruir y matar a sus tíos, a los “Centzonhuitznahua”; allá en Teotlachco cómese a sus tíos y a su madre, a la que había tomado por madre, llamada Coyolxauhcihuatl; por ella fué por quien comenzó cuando le mató en Teotlachco, y la degolló y se le comió el corazón.

Coyolxauh era la hermana mayor de los “Centzonhuitznahua”; cuando se los comió era media noche, y al llegar al alba vinieron sus padres, sus vasallos, los mexicanos, que todos están agujerados precisamente del pecho, Coyolxauh y los “Centzonhuitznahua”...⁵

De estos relatos, en que lo histórico se entremezcla con el mito, vale la pena hacer algunos señalamientos. En primer lugar, los Huitznahua son parte del grupo mexica desde la salida de Aztlan hasta que, finalmente, se van a establecer en Tenochtitlan, como estas mismas fuentes lo indican. Que Coyolxauhqui comandaba el grupo no hay duda, de ahí que se le considere “hermana mayor”; ella encabezaba la rebelión y por ello su muerte es resaltada. Pero veamos el motivo de la lucha entre quienes encabeza Coyolxauhqui y los de Huitzilopochtli. Aquí creemos que lo propuesto por Yolotl González⁶ tiene sentido. Se trata de una lucha interna por el control del grupo mayor. Todo surge de un desacuerdo. Conforme a la costumbre, los vencidos en la guerra serán sacrificados y su corazón ofrendado al Sol. De ahí que se enfatice cómo Huitzilopochtli (el Sol) va a devorar los corazones de los vencidos Huitznahua. La suerte de Coyolxauhqui también será terrible: se le decapita y se le extrae el corazón, desmembrándosele. Es el destino de quienes pierden en la guerra: ser inmolados en el templo, pues no otra cosa es el Coatepec, y su corazón ofrendado al dios solar. Por otra parte, los Huitznahua son el “barrio” del sur (¿ocuparían este lugar en los

⁵ Tezozómoc, *ob. cit.*, 1975.

⁶ Yolotl González, “El dios Huitzilopochtli en la peregrinación mexica”, en *Anales*, INAH, tomo XIX, México, 1968.

sitios en donde se asientan?) y su relación con Huitzilopochtli, por lo tanto, muy estrecha. Una organización social en la que los dirigentes de los distintos barrios estuvieran emparentados no sería de extrañar, de allí las referencias de tíos, hermanos, etc.

Resumido lo anterior, podríamos sintetizarlo así: la rebelión dentro del mismo grupo mexica y la lucha entre "barrios" va a resultar funesta para los Huitznahua, quienes pese a todo continúan con todo el grupo hasta asentarse, como ya se dijo, en Tenochtitlan.

Ahora bien, este acontecimiento va a ser muy importante para el grupo de Huitzilopochtli. Ya hemos visto cómo a lo largo de la llamada peregrinación, son varias las dificultades que se le presentan a este último. Sin embargo, logra salir avante. De esta manera se consolida su posición y más tarde lo que fue lucha entre hombres se va a convertir en lucha entre dioses. La guerra es mitificada y el simbolismo reviste al hecho real. Pero antes de continuar veamos cómo el mismo Huitzilopochtli, al parecer era un personaje real.

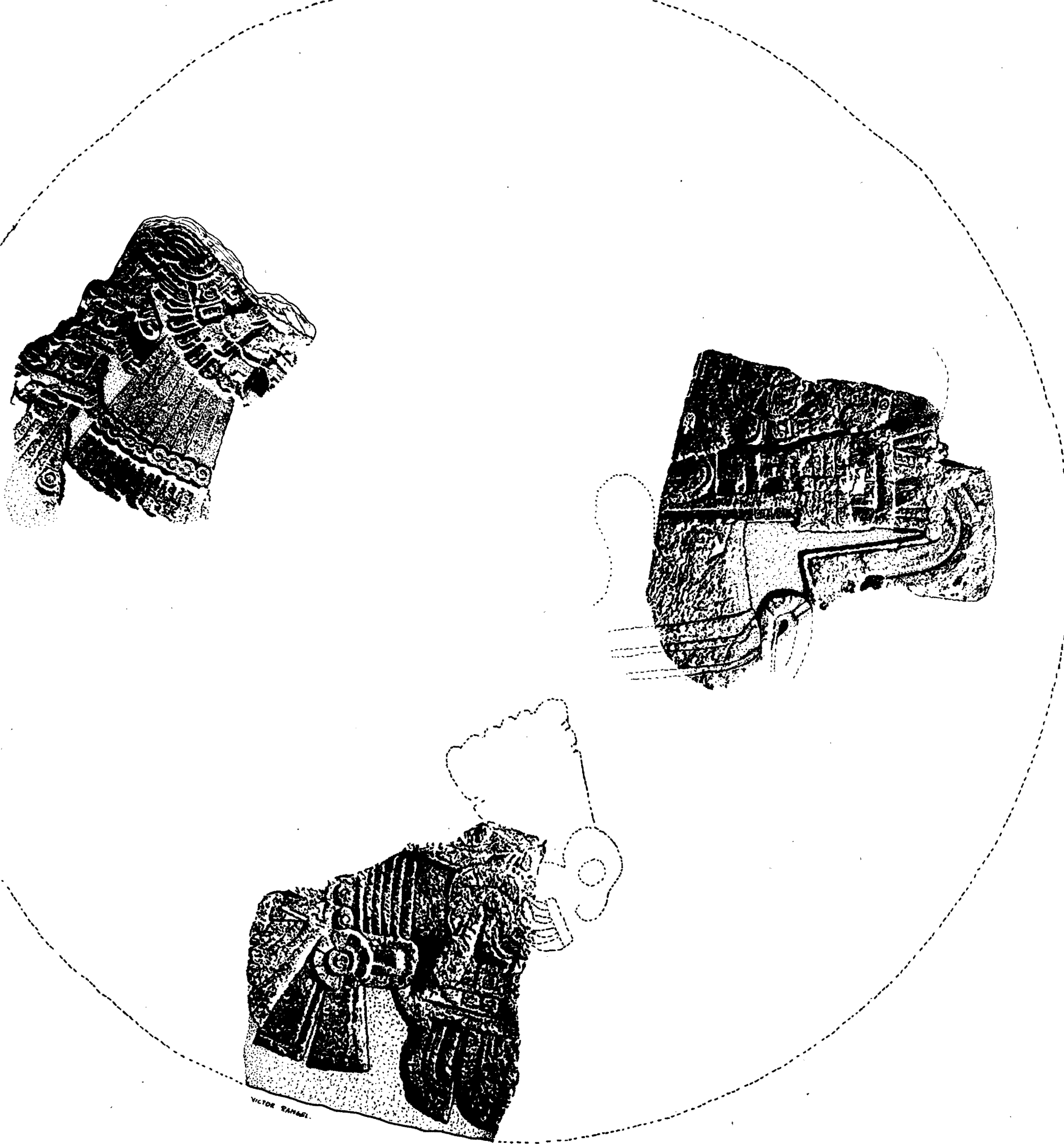
En efecto, Cristóbal del Castillo nos relata en su *Historia de la venida de los mexicanos...*⁷ crónica que nos habla del mexica cuando éste se encuentra en Aztlán y emprende la peregrinación, de cómo Huitzilopochtli estaba al mando de los mexicas y su dios era Tetzauhtéotl. Así nos dice la crónica que, por cierto, nos da mayor información del lugar de origen que los otros dos cronistas mencionados:

Y el gran Tlacatecólótl Tetzauhtéotl se apareció cuando lo llamó Huitzilopoch —cuidador de tlacatecólótl, adivino, servidor del tlacatecólótl— y le dijo: 'oh mi macehual, ¡oh Huitzil! en verdad me causan mucha compasión tú y todos estos mis macehuales los ribereños mecitin...'⁸

Y así continúa el dios ordenado al dirigente Huitzilopochtli lo que debe de hacer. Éste responde:

¡Mi señor, mi dios, mi gobernante! ¿Y porqué causa no habría de hacerlo? ¿por mi propia voluntad frente a ti no habría de hacer ofrendas y votos? De parte de todos tus hijos, tus macehuales, sinceramente ante ti me humillo, te ruego. Y ante ti juro, beso el piso. Porque en verdad cumpliré, haré todas las cosas que tú me ordenes, pues verdaderamente soy tu macehual, tu sirviente, todo el tiempo vivo junto a ti, para servirte, para obedecerte, para gobernar al conjunto de los macehuales,

^{7, 8 y 9} Cristóbal del Castillo, "Historia de la venida de los mexicanos", en *Estudio Historiográfico de la obra de Cristóbal del Castillo*, de Federico Navarrete Linares, Tesina, UNAM, México, 1988.



RECONSTRUCCION HIPOTETICA DE LA
COYOLXAUHQUI 5

todos los que aquí están. ¿Acaso alguna vez te hemos ofendido? En verdad no: siempre te hemos ofrendado nuestra sangre y la sangre de todos los animales que están en el agua y que vuelan, y donde tomemos a otros que sean hombres como nosotros, te ofrendaremos su sangre y su corazón. Porque en verdad somos solo macehuales de los gobernantes de los aztecas, y nuestros dioses no son sus dioses. Y a ti solo servimos y adoramos.⁹

Y el dios Tetzauhteotl empezó a guiar a su pueblo bajo el gobierno de Huitzilopochtli. Éste muere en el transcurso del desplazamiento y será convertido en dios, fundiéndose con aquél, como veremos a continuación.

II. COYOLXAUHQUI Y HUITZILOPOCHTLI EN EL MITO

El acontecimiento real, histórico, ocurrido durante el lapso que va de Aztlan a Tenochtitlan, consistente en luchas internas por el poder y que se expresa en las crónicas como separaciones de determinados "barrios" en relación al grupo mayor mexicana, y que ya asentados en Tenochtitlan vuelve a presentarse cuando otro grupo se separa y funda Tlatelolco (de donde podemos hablar de mexicas tenochcas y mexicas tlatelolcas), es muy significativo en cuanto a lo que venimos tratando. Ahora bien, aquel combate tan importante que lleva a los del grupo de Huitzilopochtli a consolidarse al mando de los mexicas, va a ser mitificado posteriormente. Sabemos cómo en diferentes religiones muchos mitos importantes surgen a partir de hechos reales, desde la deificación de determinados personajes que vivieron realmente —como es el caso de Huitzilopochtli y Coyolxauhqui—, hasta la transformación de acontecimientos trascendentales que revisten gran importancia para el pueblo que los crea y que es necesario hacerlos perdurar en el tiempo. El mito cobra aquí todo su significado y el rito habrá de ayudar para hacerlo trascender con la repetición de lo acontecido en *illo tempore*. La acción de los hombres pasa a ser acción de los dioses. De esto hemos dicho:

Coyolxauhqui nace con su muerte. Surge como deidad de la lucha cósmica contra Huitzilopochtli librada en el cerro de Coatepec, cercano a Tula. El mito hecho realidad queda plasmado en el Templo de Huitzilopochtli: Coyolxauhqui, decapitada y desmembrada, yace al pie del cerro —el templo mismo— desde cuya cima Huitzilopochtli rige los destinos de un pueblo. Es esa lucha constante entre elementos,

esa lucha que lleva a repetir, actualizado, lo que ocurrió en el tiempo mítico.

De allí que en las ofrendas encontradas en honor del templo y de la diosa, la presencia de las cabezas de individuos sacrificados sea constante: se vuelve a repetir la lucha mítica en su nuevo lugar de culto, y así, el basamento piramidal es nuevamente el cerro donde se verificó la lucha, y las deidades ocupan el lugar que el mito les asigna.

Pero... ¿qué hay detrás de todo esto? Porque si bien es cierto que el mito logra su presencia y se reitera en las víctimas que subían a ser inmoladas al dios, y en las que eran decapitadas en honor de Coyolxauhqui (mismas que al momento del sacrificio representaban a la deidad), también es verdad que el mito surge efectivamente de una realidad y simboliza un suceso.¹⁰

¿Qué conseguía el mexica con esto?

El mexica lograba así dos fines y resolvía dos problemas: por un lado, el aspecto religioso, conforme al cual las víctimas para el sacrificio proveían al Dios del líquido precioso para que el universo continuara su marcha. Por el otro, la víctima, proveniente de un grupo enemigo, volvía a representar al pueblo vencido (Coyolxauhqui) y lo que esto traía aparejado: el pago de un tributo necesario para la economía mexica. Es decir, que el ofrendamiento a través del ritual no era solamente a una deidad tribal importante. Permitía el ofrendamiento al sol-guerrero que garantizaba la supervivencia de sí mismos. Dicho en otras palabras, todo el aparato ideológico mexica tendía a eso, a lograr la supervivencia, la reproducción de un estado de cosas en que lo económico y lo mítico se funden a través de mecanismos religiosos que dan validez al ritual, el cual entraña una esencia que es importante descubrir. No nos quedemos con la imagen del dios, rompámosla y veamos qué hay detrás de él.¹¹

El combate de Coatepec va a ser, por lo tanto, convertido en mito y en ritual. Huitzilopochtli o sus representantes, que someten y vencen a los Huitznahua, van a hacer de este acto un combate portentoso en donde el dios solar derrota a innumerables guerreros del sur. Surge aquí algo interesante, pues conforme al mito, el dios nace del vientre de la diosa de la tierra, Cotlicue, y nace para combatir.¹² Aunque el personaje ya es mencionado desde que salen de Aztlan, el mito hace que

¹⁰ y ¹¹ Eduardo Matos Moctezuma, *Coyolxauhqui*, SEP, México, 1979.

¹² Acerca del mito, podemos ver la versión de Sahagún en su *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, Editorial Porrúa, México, 1956.

nazca en el lugar del combate. La manera en que se convierte en dios es muy interesante. Según la versión de Cristóbal del Castillo, ya anciano Huitzilopochtli reúne a su pueblo y les dice que los dioses lo han llamado y le han dicho, entre otras cosas:

Y para hacerte bien, en sólo 5 días morirás... y aunque morirás, tu ánima estará con nosotros, a nuestro lado. Y no te desampará nuestro capitán Tetzauhtéotl, porque se asentará en tus huesos, en tu cráneo, y a través de ti hablará, como si tú allí estuvieses vivo. Lo sabrán todos los macehuales, de manera que cuando algo deseen entender... tú les dirás, les ordenarás lo que harán...¹³

A continuación sigue el relato con algo muy importante, cómo los huesos de Huitzilopochtli serán guardados en un bulto y el lugar que deben ocupar. Dice así el relato:

Y cuando te saquen, entonces pondrán tus huesos en el cofre, en el bulto, y los depositarán sobre el altar, sobre el templo: en un lugar bueno y recto estará el bulto, el cofre de tus huesos. Y a diario te servirán copal, con él te incensarán, ante ti ofrendarán incienso, porque tú serás la imagen de nuestro comandante Tetzauhtéotl, que también allí estará "...” con esto te beneficiamos: serás el Tetzauhtéotl, porque serás su imagen, de manera que te llamarán Huitzilopochtli-Tetzauhtéotl.¹⁴

Aquí se explica la sacralidad del bulto deificado que traen en la peregrinación, y el cual sería colocado en lo alto del Templo Mayor de Tenochtitlan. Ya Miguel León-Portilla ha hablado del interés de los españoles en tomar el bulto, el cual es guardado celosamente por ancianos después de la conquista.

Pero volviendo a la mitificación de los contendientes, vemos cómo el mito da paso al ritual para así perdurar.

El ritual reproduce el mito en el Templo Mayor. Lo que el dios solar hace con Coyolxauhqui es lo mismo que en la fiesta de Panquetzalitzli se repite con los prisioneros de guerra. Éstos, representando a los "Centzohuiznahua", suben a lo alto del templo pasando a un lado de la efígie de la diosa Coyolxauhqui. Arriba se les inmola, se les extrae el corazón y el cuerpo es arrojado para caer sobre la escultura de la diosa, en donde se les desmembra. Pero vayamos a lo que simboliza todo esto.¹⁵

¹³ y ¹⁴ Ver la versión ya mencionada de Federico Navarrete Linares.

¹⁵ Sobre el simbolismo, pueden verse varios trabajos, como el de Eduardo Matos Moctezuma, *Vida y Muerte en el Templo Mayor*, Editorial Océano, 1986, México, y el de Johanna Broda, David Carrasco y Eduardo Matos Moctezuma, *The great temple of Tenochtitlan*, University of California Press, USA, 1987.

Se ha dicho que puede representar el vencimiento del Sol sobre la Luna (Coyolxauhqui) y las estrellas (las innumerables del sur, los Centzohuiznahua). Otros investigadores piensan que se trata de lucha por el poder. Para nosotros, ambas versiones tienen vigencia y no se contraponen. Una corresponde, como quedó dicho, al hecho real, y la otra a un simbolismo que cobra vigencia en un pueblo agrario y militar que vive dentro de una visión cíclica del universo, de noche y día, de vida y muerte, en donde la temporada de lluvia, de crecimiento de las plantas, de fertilidad, en una palabra, de vida, se va a alternar con una época de sequía en que ya no llueve y las plantas pierden su verdor, momento en que los dioses guerreros cobran su importancia y cada ciclo está separado por la fiesta al dios del fuego y del año: él divide la dualidad, está en medio de ella y de allí su presencia en el centro del cosmos, todo esto cobra realidad viva, latente, en el Templo Mayor de los mexicas.

III. COYOLXAUHQI EN EL ARTE

Común denominador del arte mesoamericano es que éste expresa simbolismos. Ya Paul Westheim ha dicho que "El arte del México antiguo... parte del mito y conduce al mito".¹⁶ El caso de las esculturas de la Coyolxauhqui y su contexto dentro del Templo Mayor y todo lo que ello implica es clara aseveración de lo antes dicho. Por lo tanto, no es de dudar que un mito tan importante como el ya reseñado, fuere reproducido en todas sus partes en el Templo Mayor. Es así como el cerro-templo de Coatepec se materializa en el principal edificio mexicana. Los dioses se ubican conforme lo indica el mito y todo el contexto (cabezas de serpientes, esculturas representando a los Centzohuiznahua, etcétera) cobran forma definitiva. La lectura de todo el conjunto, por lo tanto, debe entenderse a partir de la integración de todos los elementos asociados, incluidas las ofrendas. Ahora bien, esto no impide analizar uno de los componentes de aquel contexto viendo las características que reviste. Eso es lo que vamos a hacer con la manera de representar a Coyolxauhqui, motivo inicial de éste trabajo. Para ello empezaremos por describir cada una de las representaciones escultóricas de las que hasta ahora tenemos noticias, dividiéndolas en dos grupos: aquellas en que solamente se esculpió la cabeza y las que la representan de cuerpo entero.

¹⁶ Paul Westheim, *Arte Antiguo de México*, Editorial Era, México, 1977.

A) *Representaciones de la cabeza de Coyolxauhqui:*

Dos son las esculturas que conocemos en que la diosa es representada solamente por la cabeza. Curiosamente, en ambos casos desconocemos el contexto exacto en que fueron encontradas. Describámoslas.

Coyolxauhqui 1. Nos referimos a aquella escultura monumental de diorita que actualmente se encuentra en la sala mexicana del Museo Nacional de Antropología. Fue encontrada hacia la segunda década del siglo pasado muy cerca del Templo Mayor. Así describe la ubicación don Antonio Peñafiel:

La cabeza colosal de diorita fue encontrada al abrirse los cimientos de una casa en la Calle de Santa Teresa, en propiedades del convento de la Concepción y cedida por la abadesa al Museo Nacional.¹⁷

La Calle de Santa Teresa es la actual de Guatemala, debajo de la cual estaba el Templo Mayor en su lado de Huitzilopochtli, por lo que no cabe duda que perteneció al Templo Mayor y que estuvo colocada, como es lógico, del lado del dios de la guerra. La pieza se trasladó a la entonces Universidad, siendo colocada junto a la Coatlique, que allí se encontraba. La identificación de la diosa se logra gracias a Eduard Seler que ve los distintivos principales: los cascabeles de oro en las mejillas. Porta orejeras y nariguera con lo que parece el símbolo del año y en el pelo tiene los plumones de los destinados al sacrificio y la serpiente que se entreteje en el mismo, surgiendo su cabeza sobre la frente de la diosa. Los ojos, entrecerrados, corresponden a la deidad ya decapitada. Como característica específica de esta representación tiene labrado en su parte inferior, en lo que corresponde al cuello, el símbolo de la guerra, el atl-

¹⁷ Ver a Antonio Peñafiel en su trabajo "Destrucción del Templo Mayor de México", publicado en la Antología preparada por Eduardo Matos Moctezuma, *Trabajos Arqueológicos en el Centro de la Ciudad de México*, INAH, 2ª edición, México, 1990.

tlachinolli. Esto no es de extrañar, pues recordemos que es muerta en combate.

Mide 80 ctms. de alto por 85 ctms. de ancho.

- Coyolxauhqui 2. Se trata de una pequeña máscara en piedra verde que actualmente está en el Peabody Museum de Harvard. Fue adquirida en 1928 pero su procedencia es desconocida. Los atributos de la diosa los vemos, nuevamente, en los cascabeles sobre las mejillas atados con una cinta que pasa sobre el puente de la nariz. Lleva orejeras similares a la anteriormente descrita y los plumones en el cabello, además de presentar los ojos semicerrados.¹⁸

Mide 11.5 ctms. de alto por 14.75 ctms. de ancho.

- B) A continuación describiremos las representaciones de cuerpo entero que conocemos de la deidad, si bien hay que advertir que en algún caso se trata de fragmentos de la diosa, aunque por sus características se aprecia que formaban parte de una escultura completa.

- Coyolxauhqui 3. Nos referimos a la muy conocida escultura de la diosa encontrada el 21 de febrero de 1978 sobre la plataforma del Templo Mayor (etapa IV b, 1469 d.C. aproximadamente). Actualmente se puede ver en el Museo del Templo Mayor y sus elementos son característicos: la cabeza tiene, al igual que las dos anteriores, los cascabeles sobre las mejillas atados por una cinta o banda; tiene orejeras y nariguera con el símbolo del año; las bolas de plumón de los sacrificados adornan su cabello y un gran penacho de plumas está colocado en la cabeza. Una serpiente entrelazada con el cabello surge sobre la frente. En este caso, la cabeza está representada de perfil. El cuello está cercenado y esto se indica con los pliegues de la herida en forma de pequeñas ondulaciones. El tronco del cuerpo está desnudo y sólo tiene un cinturón atado en forma de doble serpiente que

¹⁸ Ver a Henry Nicholson y Eloise Quiñones en *Art of Aztec Mexico*, National Gallery of Art, Washington, 1983. Más recientemente en el catálogo de la exposición del Metropolitan Museum de New York, *México: Splendors of thirty centuries*, USA, 1990.

en su parte posterior luce un cráneo. Brazos y piernas están separadas del tronco y de las partes mutiladas afloran los huesos (húmeros y fémures). Gotas de sangre resbalan de los miembros cercenados. Las cuatro extremidades tienen dobles serpientes anudadas, las que tenían un significado mágico. Tiene un diámetro de 3.25 mt.

De esta escultura hemos dicho que "se perfila como una de las más grandes manifestaciones escultóricas del arte mexicana que sobrevivieron a la hecatombe de la invasión hispana".¹⁹

- Coyolxauhqui 4. Se trata de un pedazo de una escultura mayor en que podemos observar parte de la cabeza, de perfil, de la diosa. Se encontraba colocada en la esquina suroeste del Templo Mayor en la etapa IV b, que fue excavada por Manuel Gamio en 1914 y ampliada posteriormente por Hugo Moedano en 1948. Pensamos que fue este último quien la colocó en ese lugar, desconociéndose su procedencia original. Allí permaneció muchos años hasta que el Proyecto Templo Mayor la trasladó a la Bodega de Bienes Culturales del mismo Museo. Se trata del perfil del rostro en el que vemos parte de la nariz, la banda que pasa sobre ella y el cabello con los plumones. La serpiente aflora del pelo sobre la frente. En general, la pieza está muy erosionada y por su tamaño debió de formar parte de una escultura de grandes dimensiones. La identificación de la diosa la hizo el arqueólogo Felipe Solís. El bloque irregular mide de largo .82 ctms. y .64 ctms. de ancho, y parece ser de andesita rosa, al igual que la escultura anterior.
- Coyolxauhqui 5. Se trata de cuatro grandes fragmentos irregulares de una escultura en que se aprecian elementos que corresponden a la diosa. Fueron encontrados en el patio del lado sur del Templo Mayor durante nuestras excavaciones en 1980, a poca profundidad, lo que nos hace pensar que pudieron pertenecer a las últimas etapas del Templo Mayor. Uno de los fragmen-

¹⁹ Matos, *ob. cit.*, 1979.

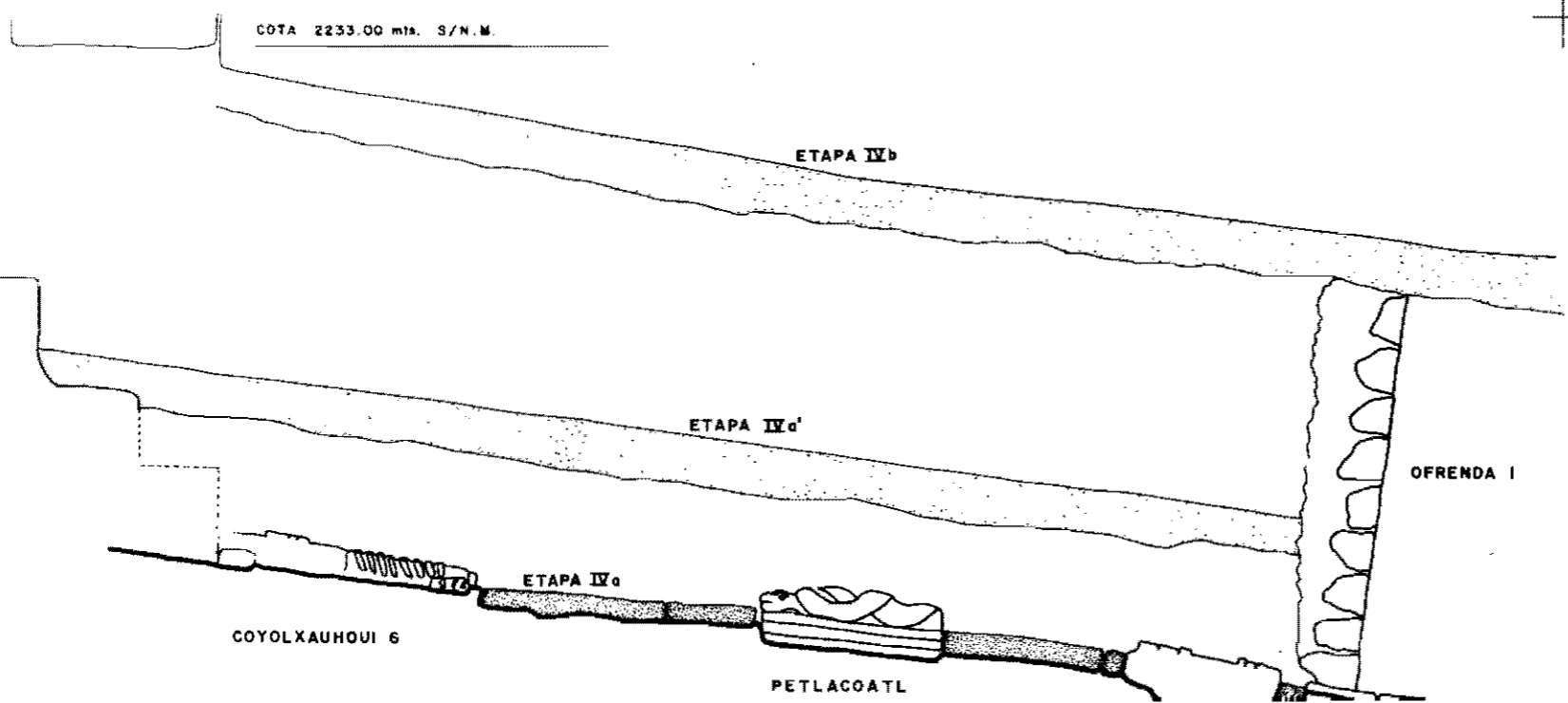
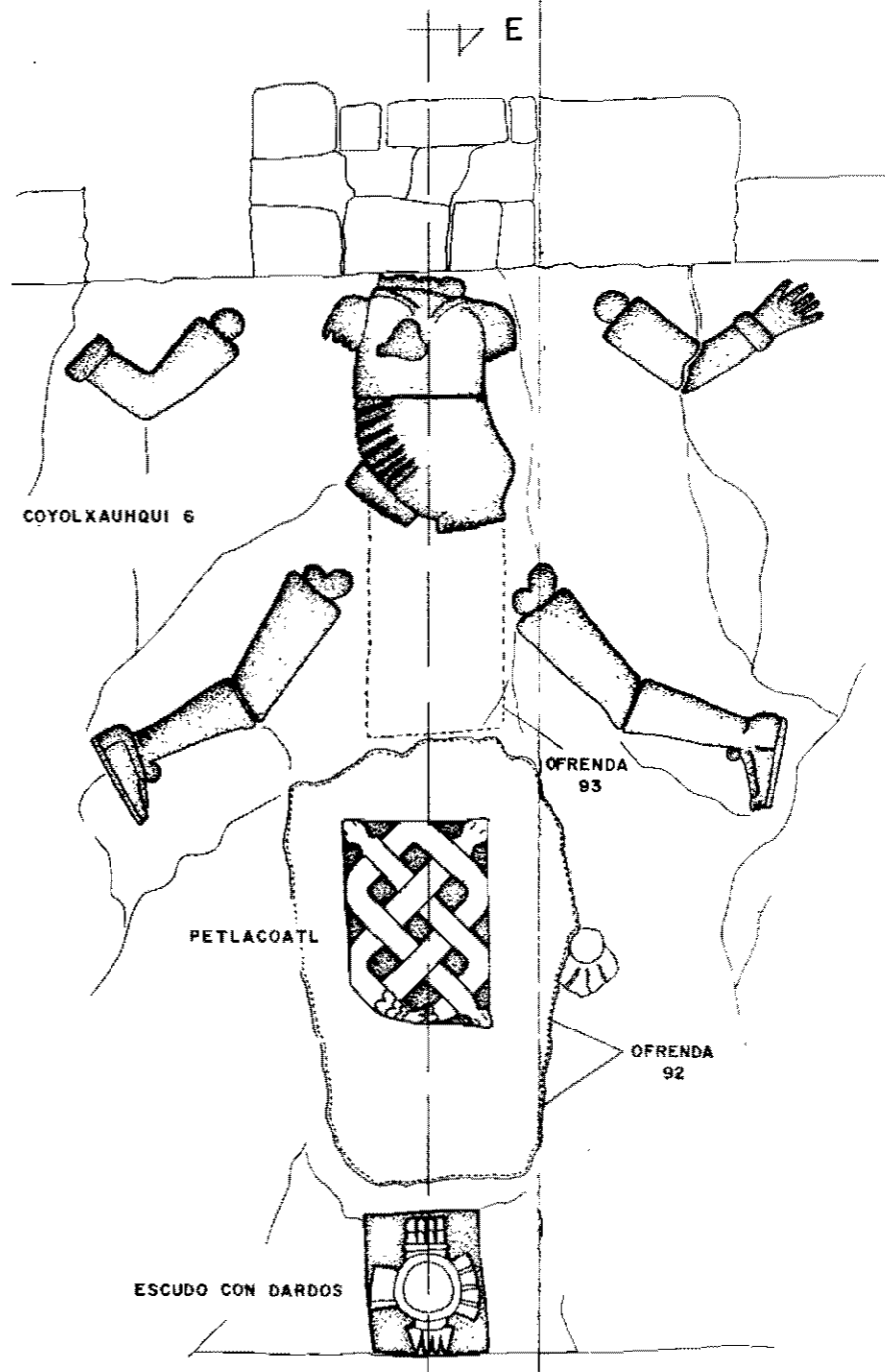
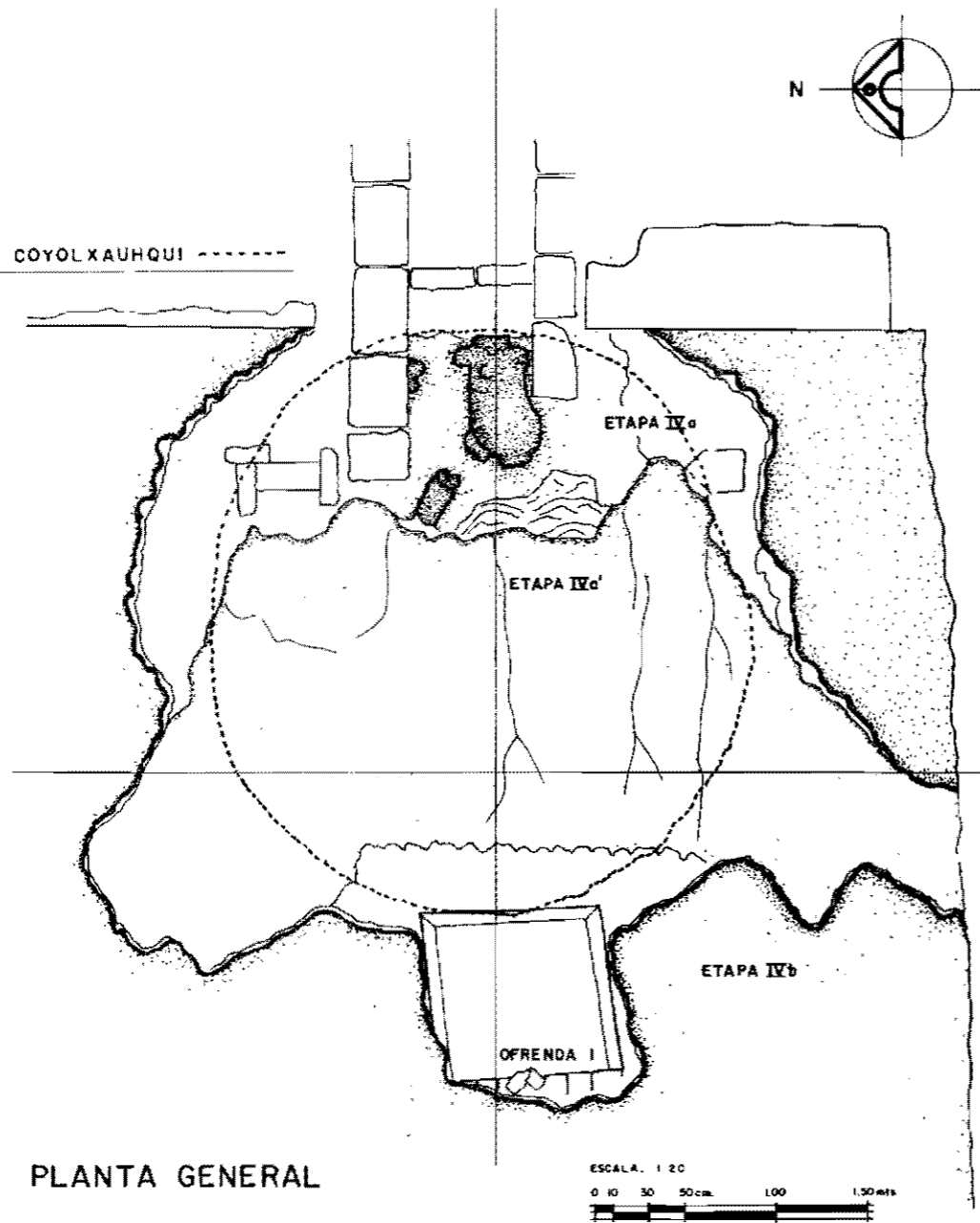
tos muestra una de las piernas (la derecha) con el pie calzado y adornado exactamente igual que los de la Coyolxauhqui 3. También vemos la doble serpiente atada en la pantorrilla. Mide de largo 1.05 mts. y de ancho 1.07 mts.

Otro de los fragmentos es muy interesante ya que muestra parte del cuerpo de la diosa —tronco y brazo izquierdo— el primero atravesado a la altura del corazón por un enorme dardo, la *xiuhcōatl*, que hemos interpretado como el rayo solar, arma de Huitzilopochtli. La herida muestra las ondulaciones que indican el cercenamiento de la piel. Un seno de la diosa puede apreciarse cerca del dardo. El brazo lleva la doble serpiente atada y se alcanza a identificar el rostro enigmático que aparece en las coyunturas de la Coyolxauhqui 3 y en la Coatlicue. Mide 1.30 mts. de largo y 1.24 mts. de ancho.

El tercer fragmento corresponde al tocado. Vemos los adornos similares de la Coyolxauhqui 3 y largas plumas, siendo interesante observar un mechón que está atado por cuatro cintas con cascabeles. El mechón emerge de un disco solar. Mide 1.37 mts. de largo y .98 cmts. de ancho.

No descartamos que a estos fragmentos pudieran pertenecer la cabeza que hemos denominado para este estudio Coyolxauhqui 4. De ser así, podríamos pensar en la composición que presentamos en el dibujo correspondiente.

Coyolxauhqui 6. En este artículo damos a conocer completa, esta nueva representación de Coyolxauhqui y las ofrendas que la acompañaban. Se encontró exactamente debajo de la monumental escultura de Coyolxauhqui 3 en la etapa IV a (1460 d.C. aproximadamente), por lo tanto es anterior a ella. Actualmente se encuentra *in situ*. Fue localizada parcialmente por miembros del equipo de rescate arqueológico que intervino en 1978 a raíz del hallazgo de la Coyolxauhqui de arriba. Sin embargo, inicialmente pensaron que la parte excavada —el cuerpo— representaba un niño y así lo dieron a conocer a la prensa. Pude observarla de-



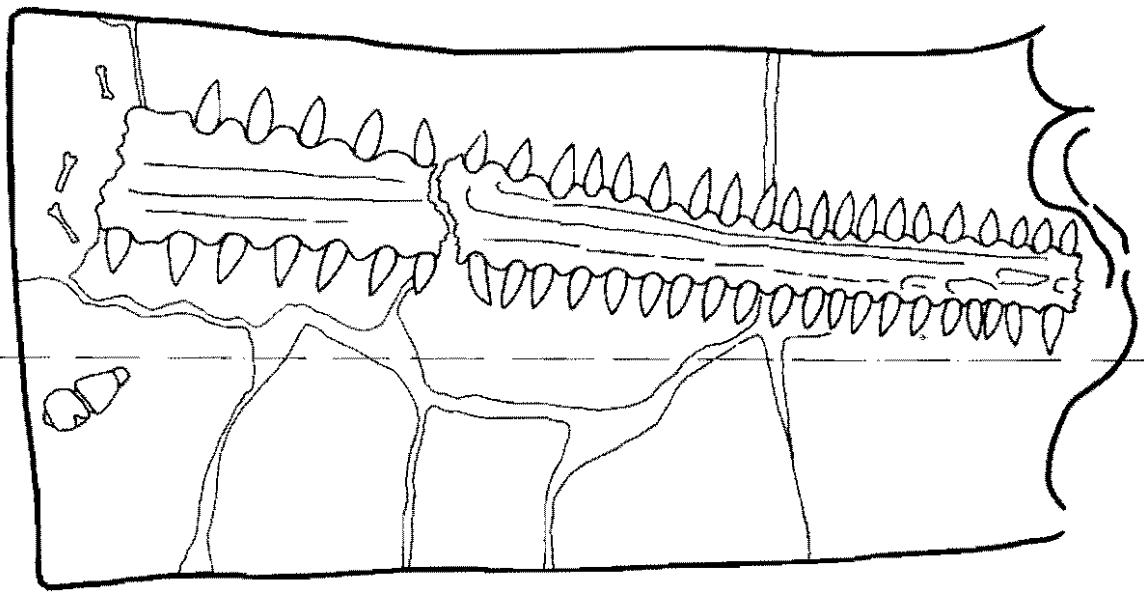
PROYECTO:
TEMPLO MAYOR I.N.A.H.

COYOLXAUHQUI 6

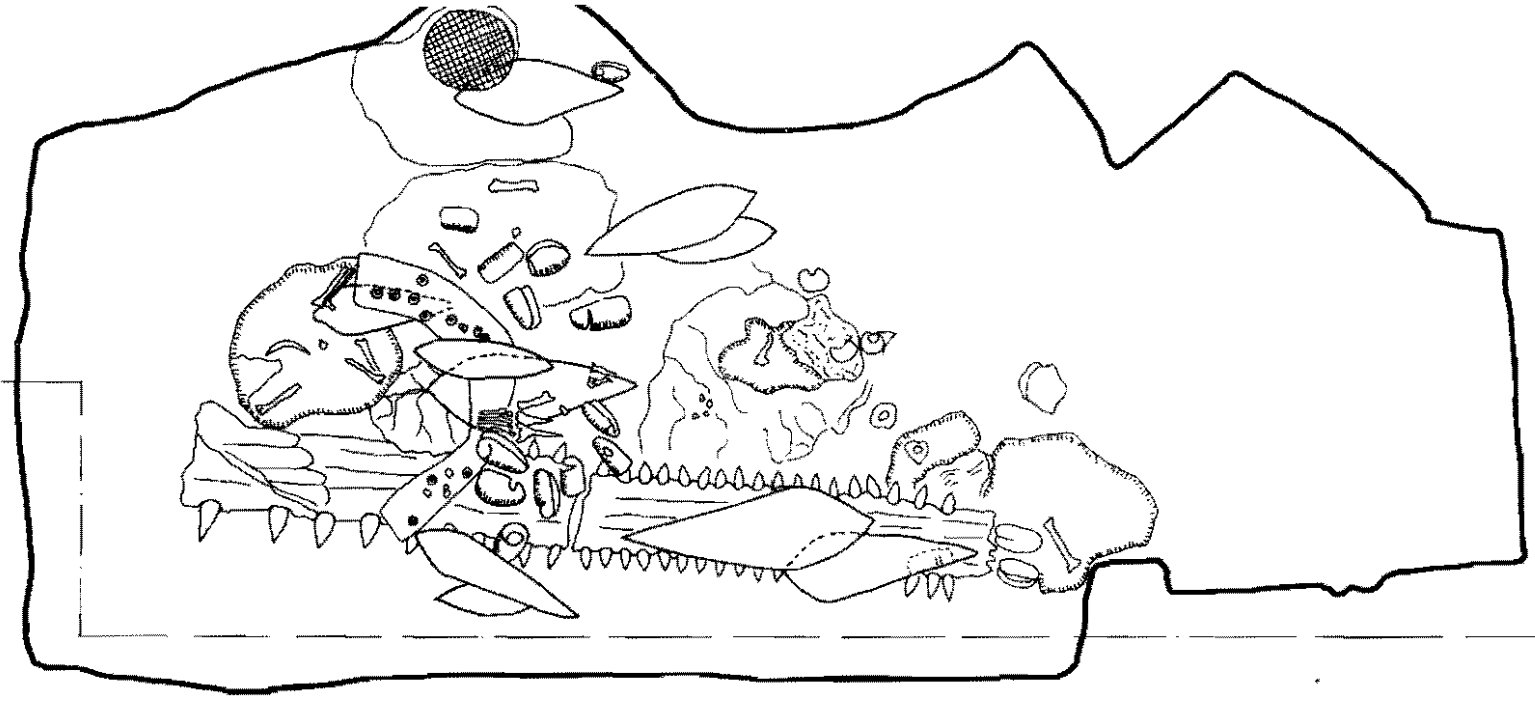
ETAPA IV^a

SECCION I UNIDAD S'-24

COORDINADOR: EMILIANO MATOS MOCTEZUMA
 EXCAVO, LEVANTO Y DIBUJO: FRANCISCO HINOJOSA.



PLANTA
OFRENDA 93

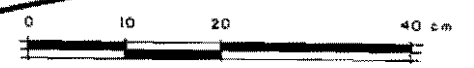
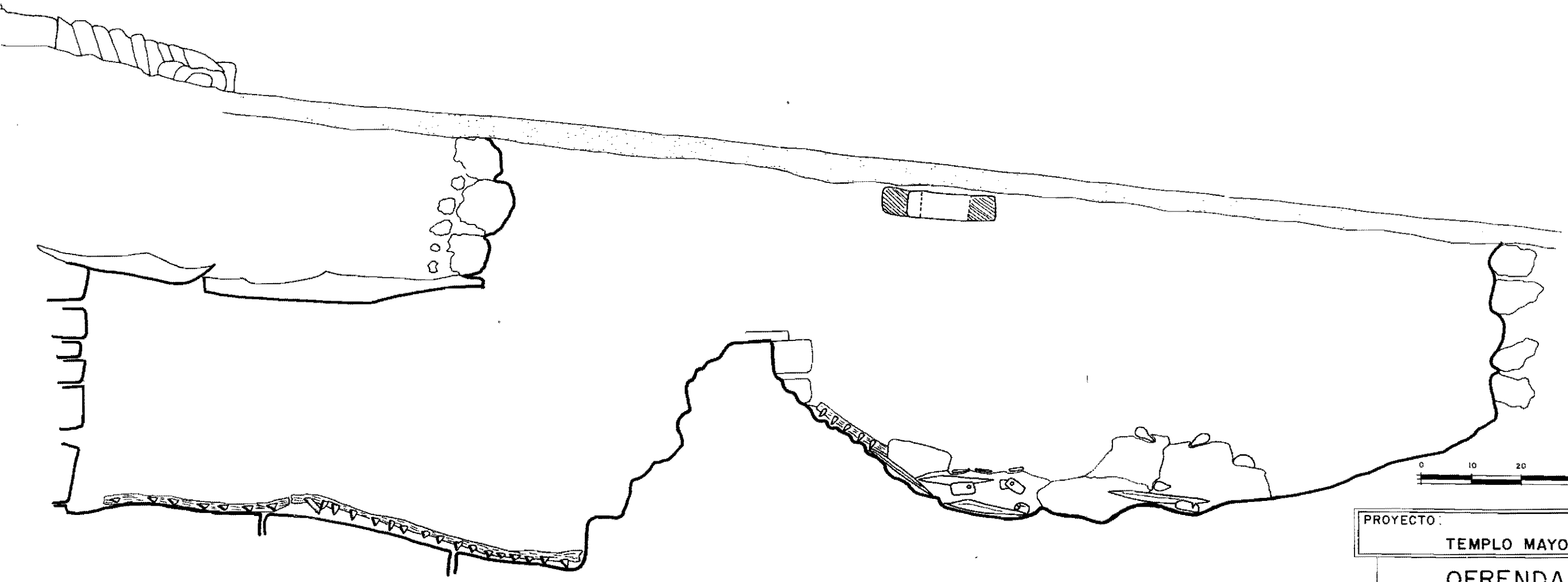


PLANTA
OFRENDA 92

W

4

COTA 2231 70 mts S/N M



CORTE E - W

PROYECTO:
TEMPLO MAYOR I.N.A.H.

OFRENDA 92
OFRENDA 93
ETAPA IV a

tenidamente y me percaté de que era el cuerpo de la diosa, comunicándoselo así al arqueólogo Raúl Arana. Posteriormente, en 1987, se hizo el traslado de la Coyolxauhqui 3 al Museo del Templo Mayor, por lo que ordené de inmediato se efectuara la excavación para obtener completa la figura, trabajo que se le encomendó a Francisco Hinojosa. Lo que se encontró fue realmente interesante. El cuerpo está de perfil hacia su lado izquierdo. Tiene el seno de ese lado y los pliegues del vientre son visibles, al igual que los muñones con las ondulaciones donde se le cercenaron las extremidades. Los brazos y piernas están muy separados del tronco y estas últimas colocadas con las rodillas hacia adentro, lo que le da un aspecto muy peculiar. No se encontró la cabeza. Es, desde luego, de una calidad muy inferior a la de arriba.

Frente a la figura mutilada se hallaron dos esculturas en piedra a nivel del piso. La que está más al poniente representa un escudo con dardos atravesados, lo que hemos interpretado como símbolo de Tenochtitlan. Así lo vemos en la lámina 1 del *Códice Mendocino* con la inscripción "Tenochtitlan" debajo. Volvemos a verla en la pictografía de la fundación de la ciudad del *Atlas* de Durán, en la parte superior. En fin, pensamos que este escudo y los dardos simbolizan a la ciudad tenochca. En otra ocasión hablaremos de esto. La otra escultura es una doble serpiente entrelazada, posiblemente una *petlacatl*.

Dos ofrendas se encontraron asociadas a esta efigie de la deidad. A la primera se le asignó el núm. 92 para continuar con la numeración general de las ofrendas del Templo Mayor. Consistía en dos niveles; el inferior tenía un cartílago rostral de pez sierra orientado de Este a Oeste, una navaja de obsidiana y 180 cuentas de piedra verde. El nivel superior tenía 10 cuchillos de sílex, un collar de 40 caracoles oliva, 265 cuentas de carbonato pintadas de azul, una bola de copal y los huesos de 12 codornices.

La otra ofrenda es la 93 y se encontró dentro de una cista debajo de la figura de Coyolxauhqui. Su contenido estaba formado por un cartílago rostral de pez sierra colocado al centro, restos de copal, huesos de codorniz y una escultura pequeña del estilo mezcala.²⁰

Por cierto, es importante mencionar el uso que tenía el espadarte o pico del pez sierra. Sobre el particular, leemos en Sahagún lo siguiente, en relación a la fiesta de Tecuilhuitontli en honor de la diosa Uitzocihuatl y al momento en que se iba a sacrificar a una mujer como parte del ritual:

poníanle sobre la garganta un palo rollizo, al cual tenían dos apretándolo para que no pudiese dar voces al tiempo que le abrieron los pechos. Otros dicen que éste era un hocico de espadarte, que es un pez marino que tiene un arma como espada en el hocico, que tiene colmillos de ambas partes. Con éste le apretaban la garganta.²¹

Como puede verse, las ofrendas y su contenido se relacionan de manera sugerente con el sacrificio. Por otra parte, la ubicación, cortes y características de las mismas pueden observarse en los planos respectivos.

Para terminar diremos que no hemos mencionado aquí algunas esculturas a las que se les confundió con Coyolxauhqui. Al momento del descubrimiento de Coyolxauhqui 3, entre los que dirigían el rescate de la diosa se desató una *Coyolxauhquitis* que los llevó a identificar erróneamente a la diosa y a no hacerlo cuando sí se trataba de ella, como fue el caso ya señalado de la Coyolxauhqui 6. Las figuras mal interpretadas fueron la lápida verde de la cámara 1; un pectoral que se encontró dentro de esa misma cámara trabajada por ambos lados, en uno de los cuales se ve la figura de un personaje con escudo y dardos en las manos y la otra fue un disco de piedra con un rostro. Aunque

²⁰ Ver la tesis de Leonardo López Luján, *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*, Tesis, México, 1990.

²¹ Sahagún, *ob. cit.*

estas dos últimas se consideraban como probables, la verdad es que ninguna muestra atributos de la diosa.²²

Reflexión final

Más que conclusiones prefiero hacer una reflexión final. Creo que, sin lugar a dudas, Coyolxauhqui y su contexto son de los más claros ejemplos del mito convertido en arquitectura, en escultura, en fin, en la presencia del mito vivo a través del Templo Mayor. De las representaciones de la diosa, llama la atención la diversidad de formas en que se le plasma. Ya habíamos hablado de cómo el arte azteca crea desde un realismo asombroso hasta abstracciones impresionantes. Tal parece que para aquellos artistas anónimos el mundo simbólico fue el camino para dialogar con los dioses... y con el hombre. La necesidad muy humana del *Tlatoani* por perpetuarse lo llevó a no aprovechar la creación anterior. Tenía que re-construir el Templo y el mito y gracias a ello nos han llegado las varias superposiciones de todos los elementos componentes. En cada nuevo agrandamiento se dejaba el sello propio del gobernante y del artista, del sacerdote y del pueblo participante en aquellas festividades colectivas, pero también del sojuzgado que tenía que construir con sus propias manos y entregar el tributo que le era impuesto por la conquista militar. Así, el mito se repetía no sólo en el ritual del cerro-templo, sino también en el quehacer cotidiano del triunfo de Huitzilopochtli y de la derrota de los enemigos que, destinados al sacrificio, quedaban representados en aquellas figuras de la diosa derrotada...

Al revisar detenidamente a la Coyolxauhqui 4, vimos que ésta no corresponde a los fragmentos de la Coyolxauhqui 5. Por cierto, de esta última se encontró un nuevo fragmento que forma parte del penacho.

²² Ángel García Cook y Raúl Arana, *Rescate arqueológico del monolito Coyolxauhqui*, INAH, México, 1979.

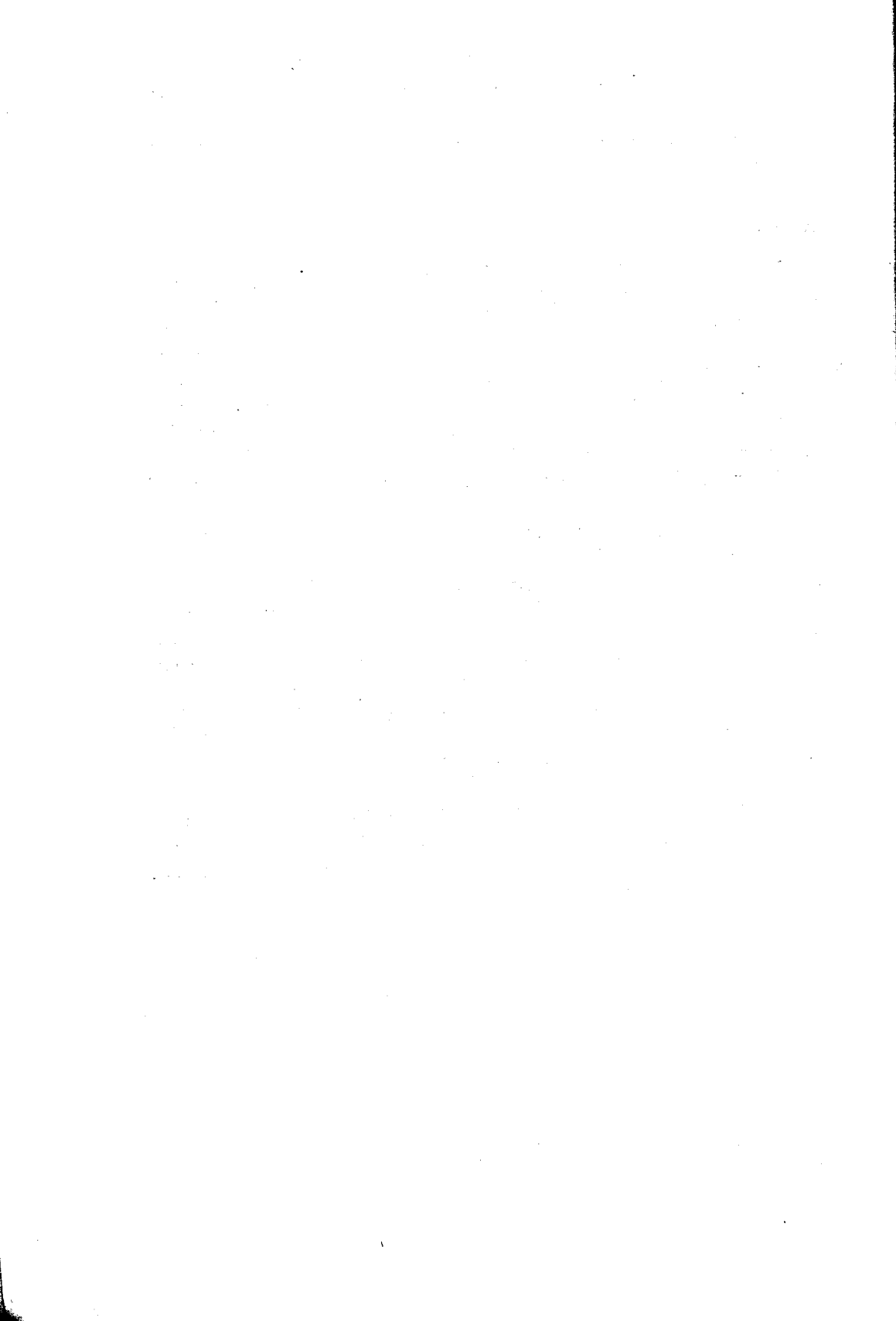
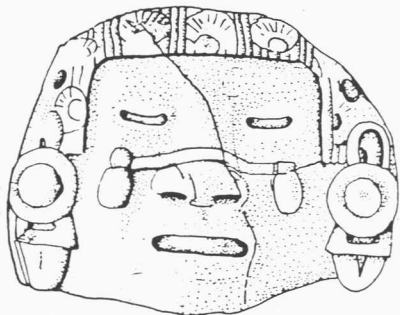




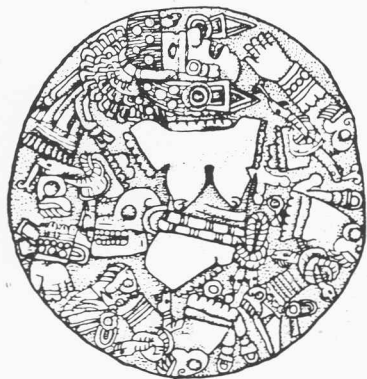
Foto 1. Coyolxauhqui 1. Nótese las características de la Diosa: cascabeles en las mejillas; ojos entrecerrados; plumones en el cabello; orejeras y nariguera en forma trapezoidal (¿símbolo del año?) y decapitada



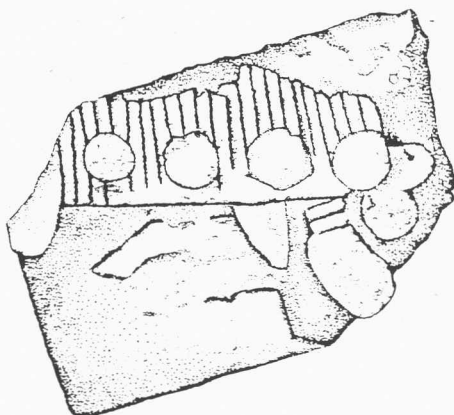
COYOLXAUHQUI 1



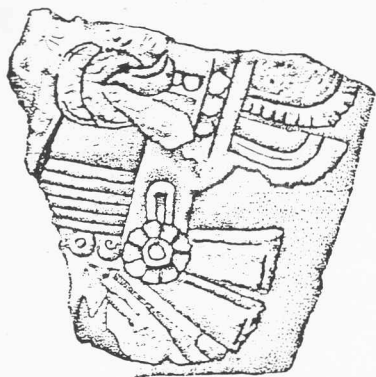
COYOLXAUHQUI 2



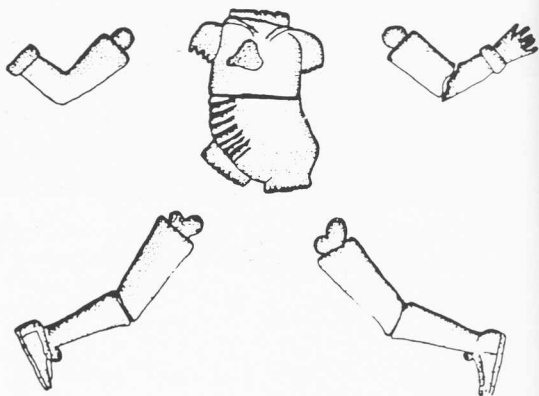
COYOLXAUHQUI 3



COYOLXAUHQUI 4



COYOLXAUHQUI 5
(UNO DE LOS TRES FRAGMENTOS)



COYOLXAUHQUI 6

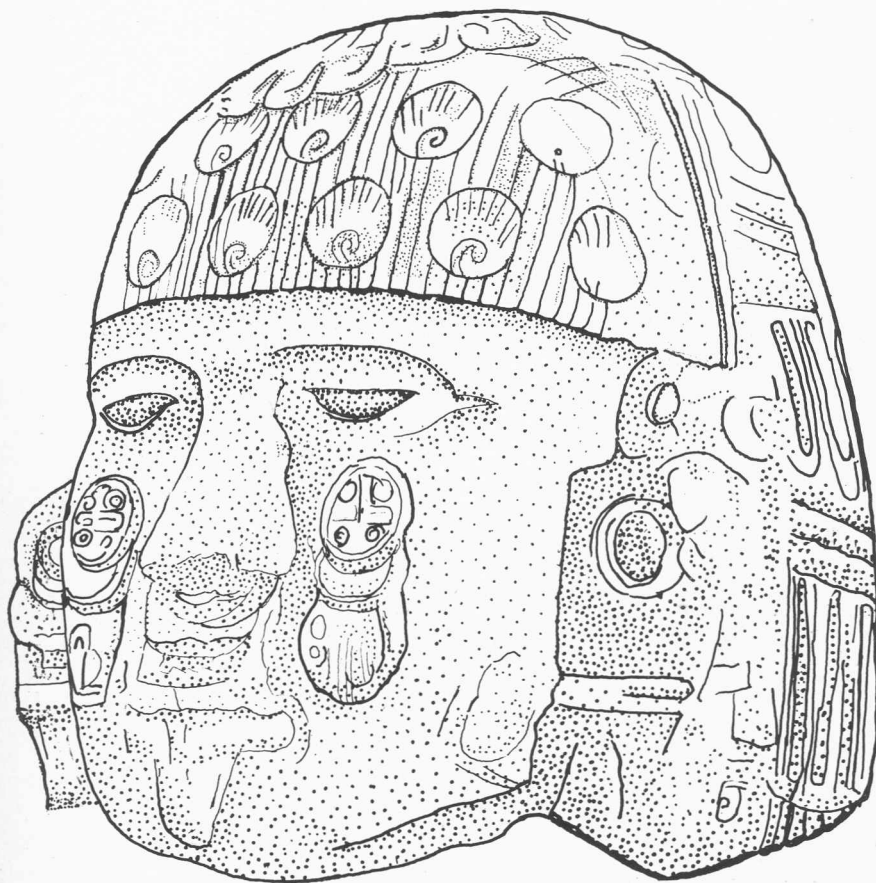
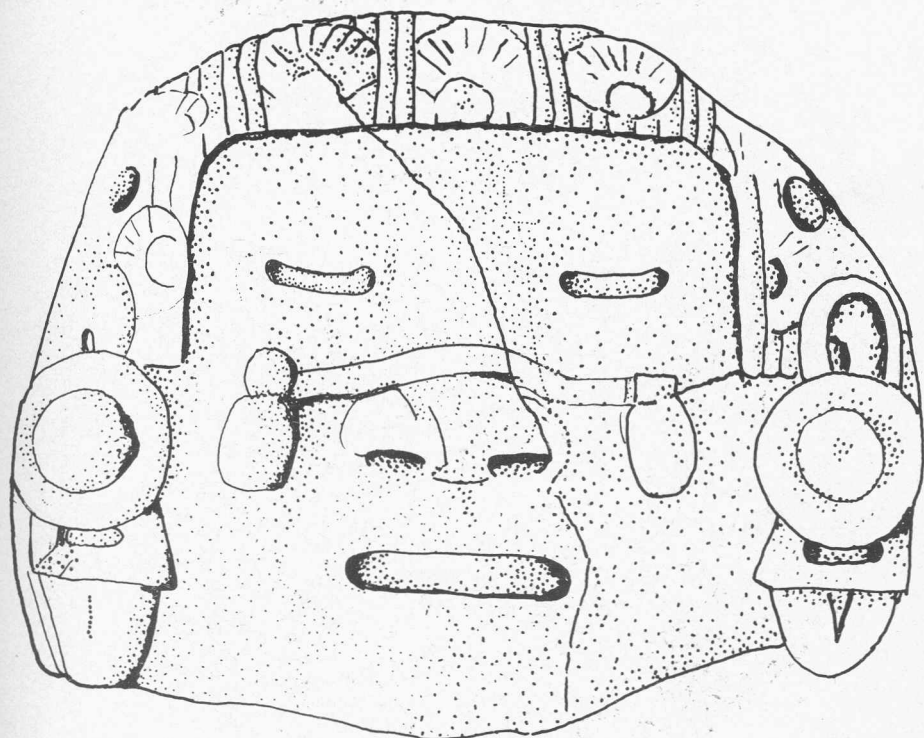


Lámina 1. Cabeza de diorita

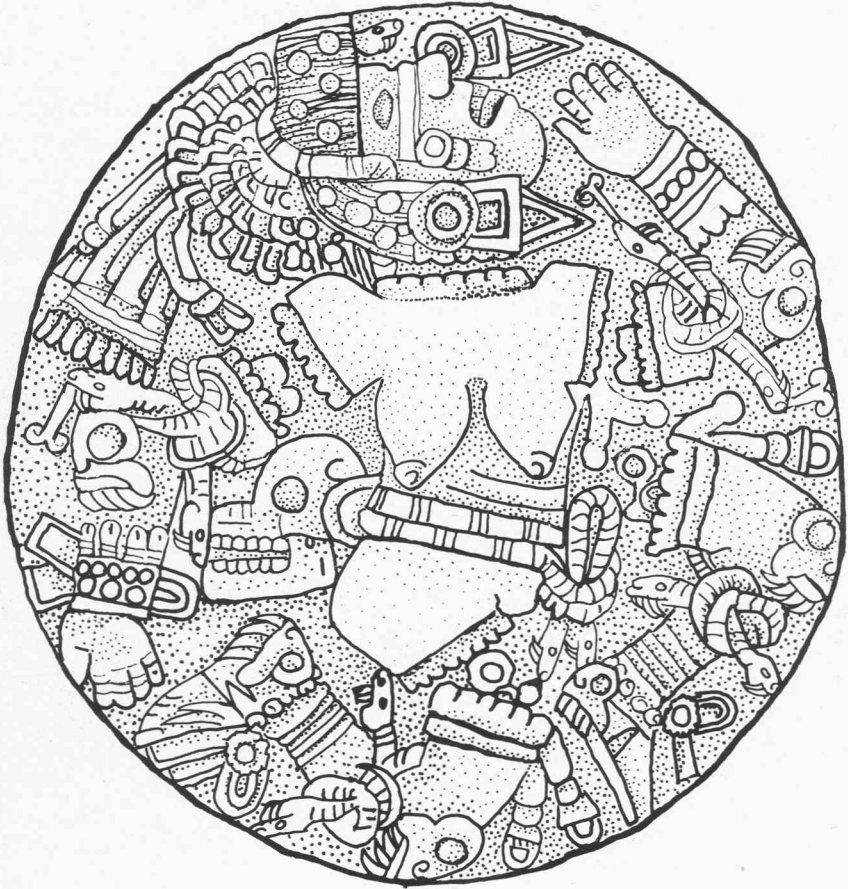
COYOLXAUHQUI I



Foto 2. Coyolxauhqui 2. Nótese la banda sobre la nariz con los cascabeles, ojos entrecerrados, plumones en el cabello y orejeras trapezoidales



COYOLXAUHQUI 2



COYOLXAUHQI 3

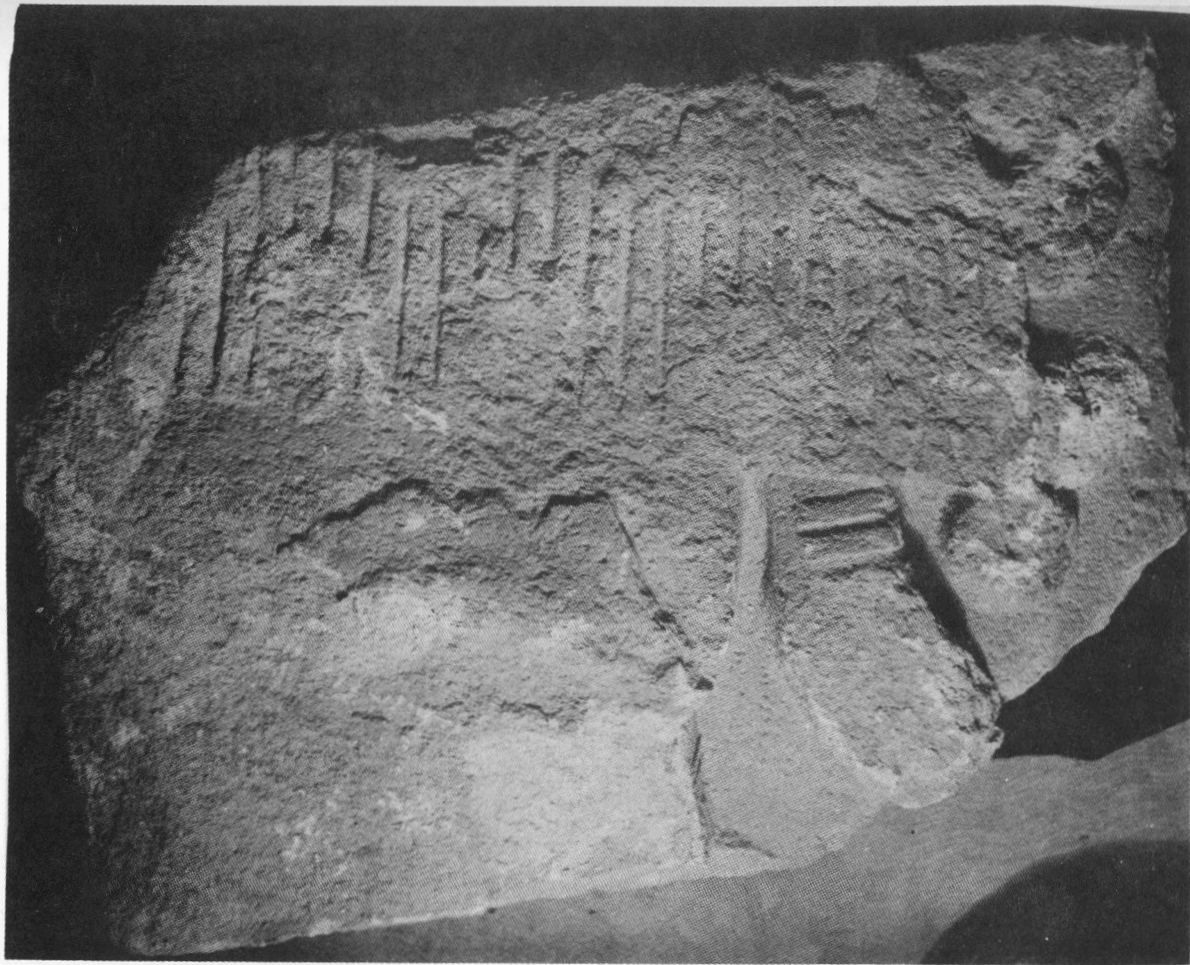
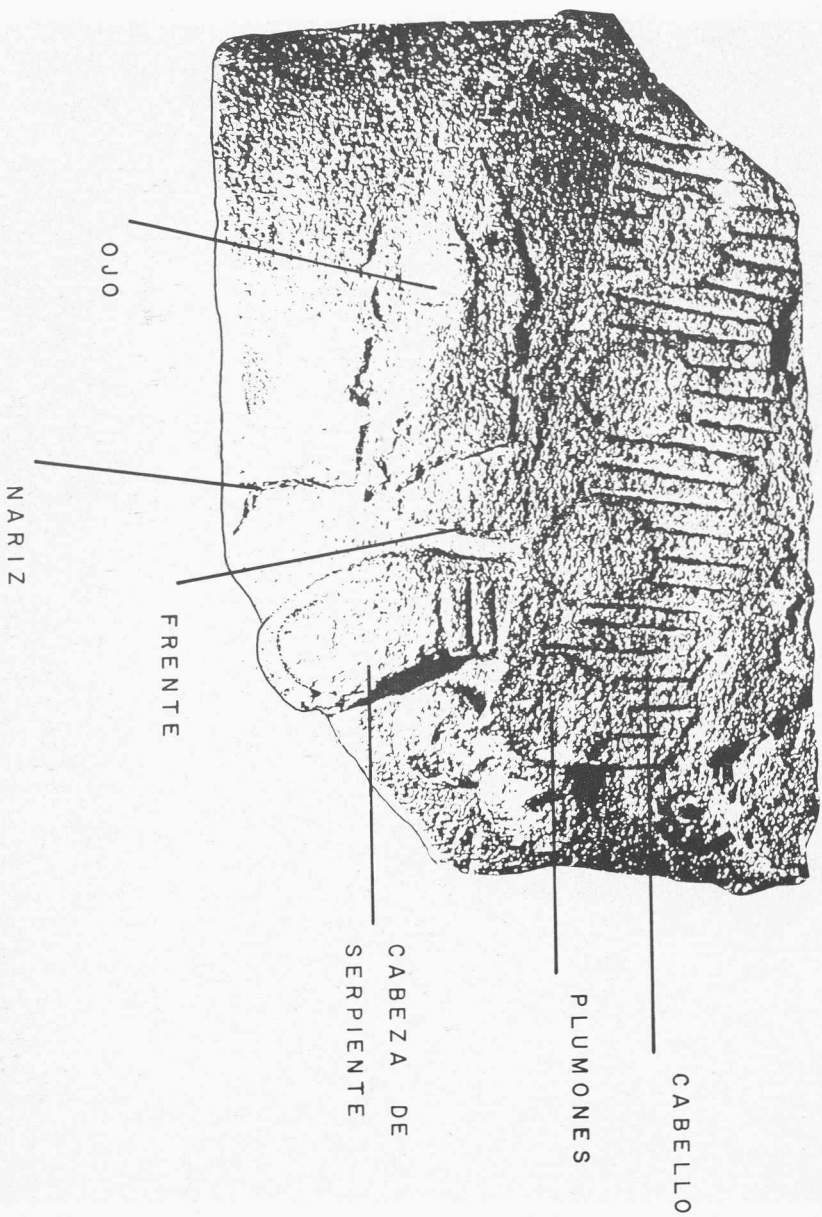


Foto 3. Coyoxtauhqui 4. Nótese el cabello con resto de los plumones. Del cabello surge la cabeza de serpiente en la frente



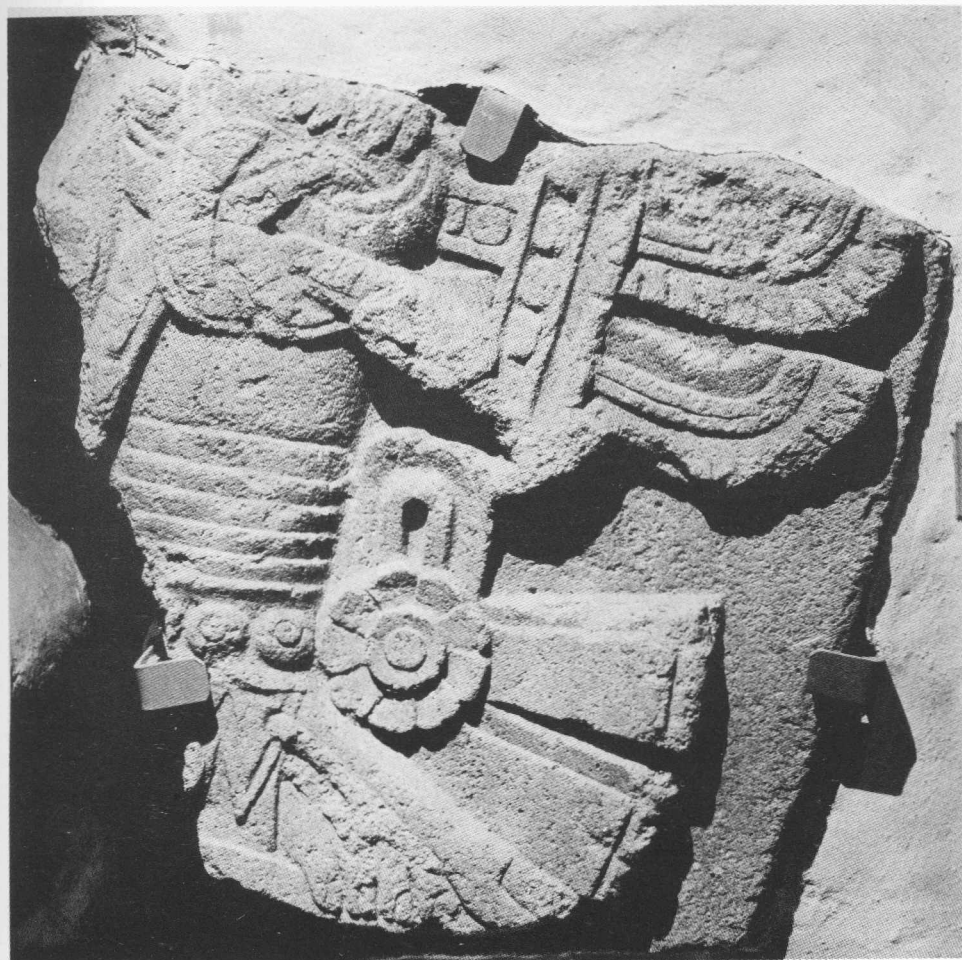
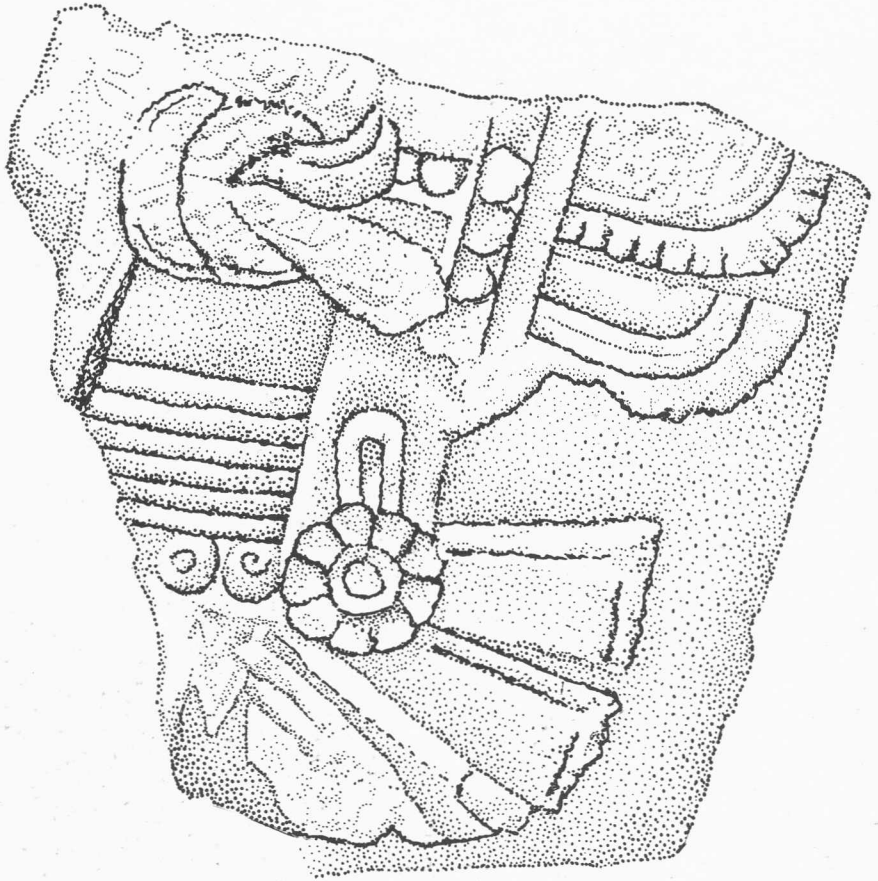


Foto 4. Pantorrilla y pie de Coyolxauhqui 5. Tiene sandalia con moño y cintas al frente, así como caracolillos adornando el tobillo. Véase la doble serpiente atada



COYOLXAUHQUI 5
(UNO DE LOS TRES FRAGMENTOS)

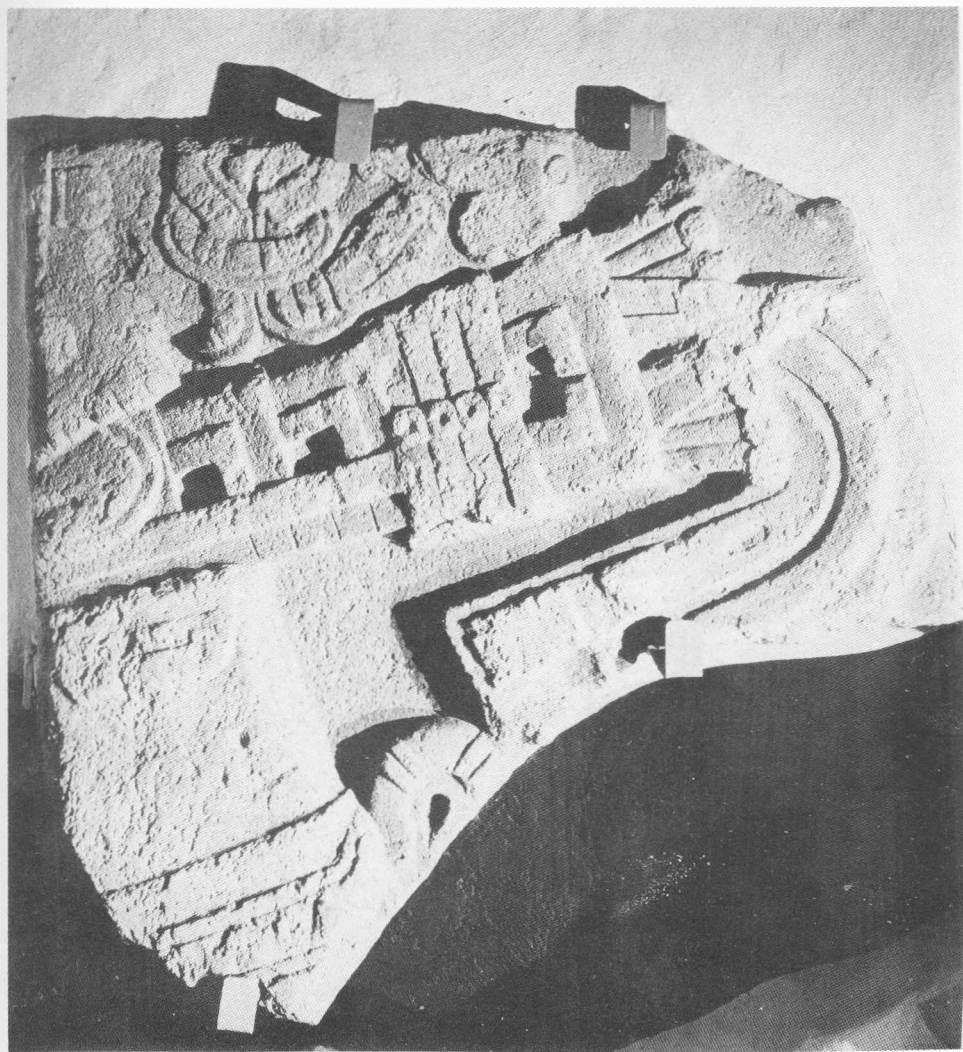


Foto 5. Parte del cuerpo. En la parte interior se aprecian restos del cinturón. Arriba el costado izquierdo con el seno y un gran dardo penetrando. En la parte superior vemos el brazo con la doble serpiente



Foto 6. Parte del penacho con disco solar

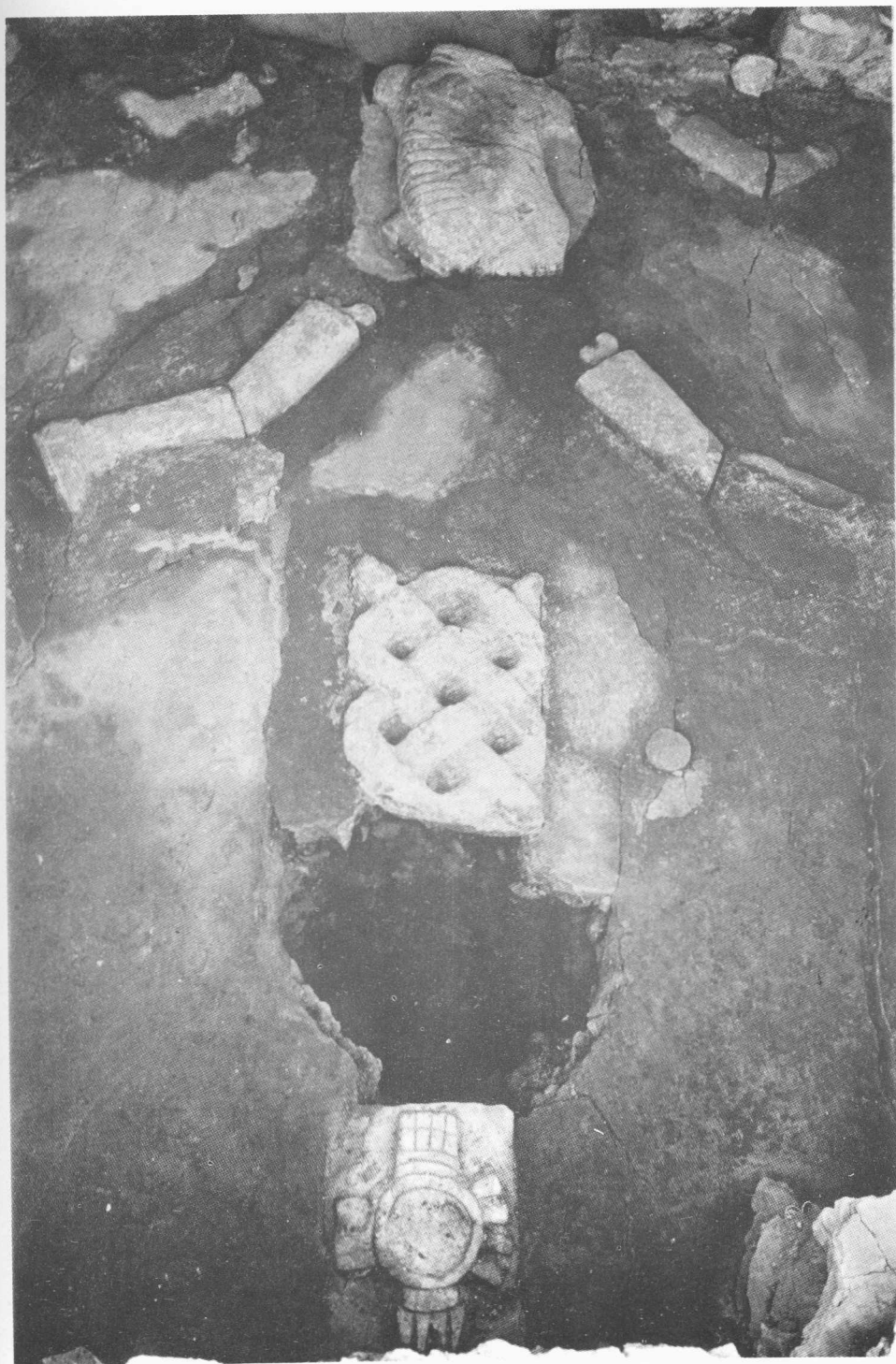
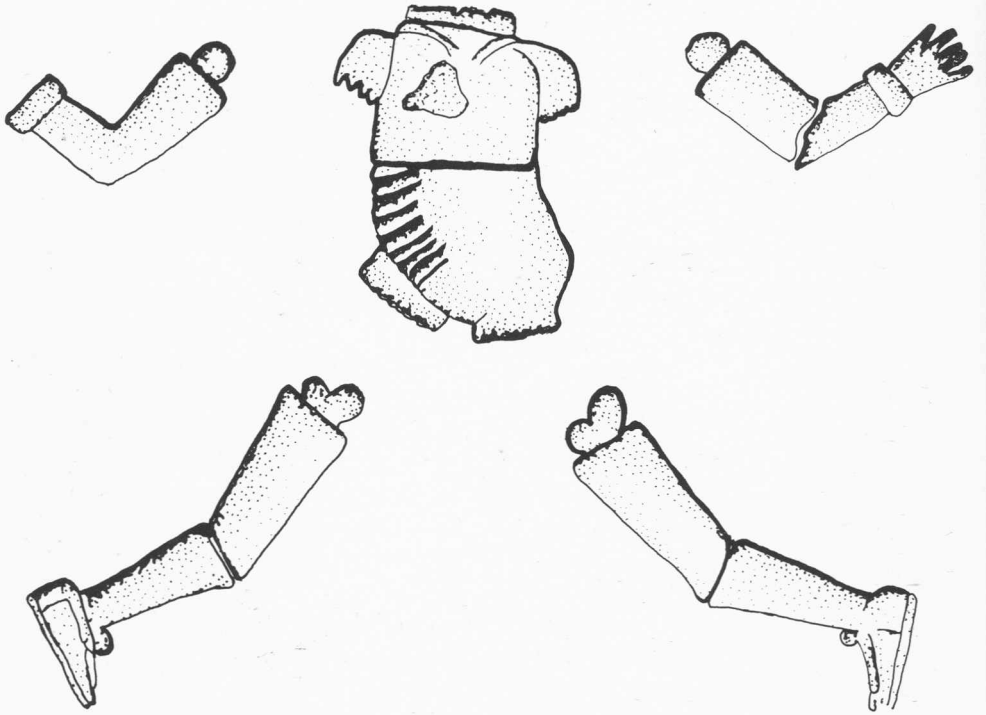


Foto 7. Coyolxauhqui 6. Asociada a la serpiente entrelazada y el escudo con dardos. Fase IVa, Templo Mayor



COYOLXAUHQUI 6



Foto 8. Serpiente entrelazada asociada a la Coyolxauhqui 6



Foto 9. Escudo con dardos asociado a Coyolxauhqui 6

GEOGRAFÍA DEL INFRAMUNDO

Tim J. KNAB

A Fernando Horcasitas Pimentel^{1, 2}

in memoriam

Tlalocan, el inframundo del pueblo azteca, no se ahogó como resultado de la conquista y todavía sigue siendo hoy en día un elemento vital de la vida cotidiana de los pueblos nahuas de la Sierra de Puebla. *Talocan*, como llaman al inframundo en el náhuatl del pueblo de San Miguel Tzinacapan, no es un concepto vago y difuso, tiene su propia forma y geografía.

Talocan talmanic: el inframundo, se extiende por todo el mundo, según el concepto de los San Migueleños, y es *talocan* lo que sostiene no sólo a la tierra misma sino también a la vida que existe en la superficie de la tierra.

El hombre vive *in talticpac*, en la superficie de la tierra entre, el cielo, *in ihuicac*, y el inframundo, *in talocan*.

Los seres sobrenaturales del cielo y del inframundo influyen la vida del hombre sobre la tierra no sólo en la vida cotidiana de día en día sino también de noche durante los sueños. El culto de los santos es el eje central de la vida religiosa pública, pero *talocan* todavía es el eje central de la religión casera o privada del pueblo.

En este trabajo se presenta una síntesis de diversos datos sobre los conceptos de la gente de San Miguel Tzinacapan respecto al inframundo, su forma y estructura, y su papel en la vida cotidiana de los San Migueleños.

¹ Fernando Horcasitas inspiró y promovió la primera redacción de este trabajo en 1978. Cuando falleció el gran nahuatlato —el único nahuatlato con la capacidad del albur— pensé publicarlo, pero con tantas otras obligaciones lo dejé más de diez años. Ahora lo dedico a Fernando como maestro y con amistad.

² El trabajo de campo sobre el que se basa este trabajo fue facilitado por la asistencia del American Philosophical Society, el National Endowment for the Humanities y el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM.

En San Miguel todavía hay que pedir permiso a 'la santísima tierra', *talocan*, con ofrendas de velas, flores, aguardiente e incienso en la boca de una cueva —la entrada del inframundo— antes de cultivarla. Hay que sembrar 'la raíz' de los nuevos nacidos —el cordón umbilical y la placenta— en 'la santísima tierra', en el piso de la casa en el caso de las mujeres y en el caso de los hombres en la milpa, para que crezcan como buenos San Migueleños. Son los Señores de *talocan* quienes otorgan la fertilidad a la tierra y cuidan las almas de los que viven en la tierra y quienes castigan a los que maltratan el medio ambiente. Hay que rezar a los Señores de *talocan* para que den al hombre la bondad de la tierra. Hay que rezar por la salvación del alma que viaja allí de noche en los sueños. *Talocan* no es un concepto vago y difuso de la antigüedad para los San Migueleños; es una realidad esencial para la reproducción de la vida humana en el mundo.

CONCEPTOS DE "TALOCAN"

Los conceptos de *talocan* varían bastante entre los San Migueleños, desde los más precisos y elaborados de los curanderos, parteras y hueseros hasta los más vagos y escépticos de la gente más aculturada del pueblo. Esta gente que normalmente trabaja fuera del pueblo en la costa o en las ciudades en donde reside la mayor parte del año, mantiene el concepto como una superstición vaga en cuanto a una zona de oscuridad y neblina que a veces identifica en español con el infierno.

Los datos que se presentan, están basados sobre los conocimientos de dos curanderos, ambos mayores de setenta años de edad, que participaron en la 'guerra de los brujos', un conflicto rural de la época post-revolucionaria (Knab, Notes 1976, 1978). Cada uno de ellos considera al otro como capaz de brujería; sin embargo, ambos niegan que lo hacen. Como participantes de la 'guerra de los brujos', durante la cual más de treinta personas fallecieron en circunstancias extrañas, es lógico que nieguen hoy en día que existe la brujería.

Además, esta síntesis se basa sobre rezos, oraciones y sueños de un curandero principiante, aprendiz de los otros dos curanderos. Las oraciones constituyen el cuerpo de los textos analizados en este caso. Estas oraciones se realizaron en la boca de una cueva cerca de San Miguel.

Uno de los curanderos analizó quince sueños del principiante. El decimosexto sueño del principiante fue analizado por ambos curanderos y constituye la clave para la explicación de la forma y estructura de *talocan*: fue a través de este sueño que el principiante pudo entrar

al *talocan melaw* o el centro de *talocan*. En el análisis del decimosexto sueño los dos reconocieron al principiante como curandero capaz de curar enfermedades del espíritu, ya que éstas requieren que el curandero viaje al inframundo en búsqueda del alma de su cliente. Dado que las ceremonias de curación contienen abundantes materiales sobre el inframundo, se cuentan con apuntes sobre 26 curaciones y 42 sueños de uno de los curanderos.

La mayoría de este material es utilizado por 'especialistas' en el inframundo y no representa de ninguna manera los conocimientos comunes de los San Migueleños, por el contrario, representa años de la experiencia especializada de la praxis cotidiana. Por lo tanto, existen divergencias en los conocimientos de ambos curanderos y puntos de desacuerdo entre ellos, algunos de los cuales señalo en el trabajo.

Como sabemos, es relativamente raro que se encuentren especialistas totalmente de acuerdo en todos los aspectos de su especialidad, y los curanderos, como especialistas en lo sagrado de sus pueblos (Eliade, 1964), y filósofos del pueblo (Radin, 1957), son como cualquier otro especialista aunque deriven sus conocimientos de la experiencia directa.

Los curanderos desarrollaron conceptos mucho más complejos del inframundo que la mayoría del pueblo. A través de sus experiencias con el inframundo en los sueños, los curanderos refinan y aumentan sus conocimientos y aunque existen diferencias idiosincráticas entre los dos curanderos, sus conceptos representan el mejor punto de partida para conocer la forma del inframundo, tal como existe ahora en el pueblo de San Miguel Tzinacapan.

Es necesario señalar que estos conceptos del inframundo son completamente autónomos y no tienen ninguna implicación sobre la forma del inframundo entre los nahuas de la antigüedad, bien que las semejanzas sean obvias a todos los que conocen la literatura del náhuatl clásico.

"TALOCAN" Y LAS ENFERMEDADES

Aunque el papel del curandero en San Miguel no depende totalmente de sus conocimientos del inframundo de *talocan*, sí está íntimamente ligado a éstos. Por medio de sus conocimientos directos del inframundo, el curandero puede manipular los conceptos de lo sagrado de una manera concreta para remediar el mal percibido. Para determinar cómo y cuándo el curandero interviene en lo sagrado, el concepto del alma es tan importante como el conocimiento del inframundo, ya que

el curandero interviene en lo sagrado sólo cuando trata una enfermedad del alma.

Para el curandero el alma está constituida por tres aspectos distintos: el *tonal* o fuerza anímica que puede separarse del cuerpo, el *yolo* o fuerza anímica interna —‘el corazón’ en el náhuat de la sierra—, y el *nagual* o alterego animal que nace y muere al mismo momento que uno. Para el mantenimiento de la salud es esencial que permanezcan los tres aspectos del alma en equilibrio y armonía con el ambiente social, espiritual y natural. El papel del curandero en el caso de enfermedades del espíritu es el de reconstituir esta armonía y este equilibrio esencial para la vida humana.

En su primer encuentro con un cliente, el papel del curandero consiste en determinar el tipo de enfermedad que tiene y ver las distintas posibilidades de curación. En una primera instancia la enfermedad puede ser orgánica: una infección, un golpe u otro tipo de enfermedad física para la cual el curandero recomienda una serie de téis, baños o remite al cliente a un médico.

La segunda posibilidad es que sea un caso de susto, mal aire o mal de ojo u otro tipo de enfermedad del alma de causalidad indirecta o no intencional. Cada tipo de diagnóstico tiene su propio método de tratamiento, pero todos implican el empleo de los conocimientos del inframundo. Una tercera posibilidad es que sea un tipo de brujería o, más bien, una dislocación intencional del alma, para la que es indispensable el empleo de los conocimientos del inframundo.

Las dos últimas causas de enfermedad implican un desequilibrio del alma: la pérdidas del *tonal* por susto, brujería o mal aire, o la ‘toma’ del cuerpo y el desequilibrio resultante en el *yolo* por mal aire, mal de ojo o brujería, o sea por daños al *nagual* por mal de ojo, causas naturales o brujería. Para aliviar el desequilibrio en el alma el curandero tiene que saber primero el tipo de enfermedad y su causa; lo adivina a través de sus sueños durante los cuales viaja en el inframundo.

SUEÑOS Y “TALOCAN”

El método fundamental para el diagnóstico de las enfermedades del alma es el sueño. El curandero viaja en el inframundo para buscar el alma perdida o preguntar a los habitantes del inframundo, si el cliente cometió un delito a causa del cual le enviaron la enfermedad, o si han visto a su alma en manos de algún brujo, o si han oído de un brujo rezar por la enfermedad.

En sus sueños de diagnosis el *tonal* del curandero busca la causa de la enfermedad y puede tener varios sueños hasta llegar a un diagnóstico. A veces resulta imposible llegar al diagnóstico y el cliente tiene que referirse entonces a otro curandero. Con cada sueño el curandero cuenta al cliente y a su familia lo que encontró en el inframundo y ofrece varias interpretaciones de la posible causa. Así, poco a poco, el curandero llega a una hipótesis sobre la enfermedad a través de un metalenguaje de los sueños que toma en cuenta el ambiente completo alrededor del cliente.

EL METALENGUAJE DE LOS SUEÑOS

El metalenguaje de los sueños forma parte esencial del proceso de interpretación de los sueños y del significado del inframundo.

En *talocan* existe toda una serie de lugares con localización determinada o fija y una serie de lugares de localización indeterminada, de los cuales vamos a tratar con más detalle en seguida; el metalenguaje permite al curandero acomodar en su interpretación del sueño el contexto en el cual se encuentra su cliente, su familia y el pueblo en general.

De esta manera, cada sueño, o mejor, cada viaje al inframundo, puede tener varios significados diferentes y correctos. Cada lugar en el inframundo tiene su significado distinto y específico pero los conjuntos de lugares y acontecimientos pueden tener varios significados distintos (Knab, 1981), los que dependen del nivel de interpretación.

En este sistema es difícil, si no imposible, presentar una lista de símbolos o motivos y su significado en el inframundo, ya que cambian según el contexto interno del viaje al inframundo y el nivel de interpretación. Los símbolos y motivos que se encuentran en el metalenguaje de los sueños forman un texto verdaderamente heterogélico (Bakhtin, 1981) cuyo significado es esencialmente dialógico.

En el metalenguaje de los sueños el contenido del sueño puede tener distintos significados para el curandero, su cliente, y la familia del cliente, según su propia experiencia y el acto dialógico de interpretación. La interpretación entonces, no sólo del metalenguaje de los sueños sino por extensión del inframundo mismo, es esencialmente dialógica, o mejor, una serie de diálogos sobre diálogos de interpretación.

Cuando el curandero analiza los sueños de otra gente, un acontecimiento relativamente raro, el curandero interpreta el sueño en términos del metalenguaje para empezar su interpretación. Esto representa

solamente el primer diálogo entre cliente y curandero, y cuando reinterpreta el sueño ya interpretado en el metalenguaje, se realiza el segundo nivel dialógico. Así, a cada interpretación, incluso ésta que he realizado, el proceso dialógico continúa hasta el diálogo que tiene usted, lector, con este texto.

Otro punto importante en el metalenguaje de los sueños es su contexto, o mejor, el texto del contexto y cómo se constituye. Hay que tomar en cuenta que el análisis de los sueños no sigue el patrón occidental (Knab, 1981) en donde el psicoanalista, o curandero occidental, analiza los sueños del cliente, y sólo en un caso difícil analiza los sueños de otros que muchas veces no son los del cliente sino los de un paciente o su marido tal vez.

En este tipo de análisis el significado del método no se encuentra en el contenido de los sueños sino en su uso como medio de comunicación entre el curandero y su cliente, lo que refleja los acontecimientos de la vida cotidiana.

A través de sus conocimientos del inframundo, la forma y estructura de *talocan*, el curandero reconstruye el contenido de sus sueños. A través de los conocimientos comunes del curandero y su cliente de la forma y estructura del inframundo, la tierra y el cielo, se establece un diálogo, y pueden comunicarse de una manera coherente en el metalenguaje de los sueños.

Para entender mejor el metalenguaje de los sueños hay que entender que el inframundo tiene una geografía que refleja las divisiones conceptuales de la vida cotidiana y que cada lugar tiene cierto contenido simbólico que se puede interpretar a distintos niveles.

No es mi intención presentar aquí toda una interpretación del metalenguaje, pero sí señalar algunos de sus rasgos más importantes para la interpretación del significado del inframundo, *talocan*, en la vida cotidiana. Primero: las formas y estructuras del inframundo reflejan las divisiones conceptuales de la vida cotidiana del pueblo, aún con algunas inversiones. Segundo: estas formas y estructuras tienen puntos o lugares específicos que tienen contenidos fijos, distintos en los diferentes niveles de interpretación. Tercero: el contexto en el cual se encuentran estos lugares puede modificar su significado. Cuarto: dado los distintos niveles de interpretación y las distintas modificaciones al contenido de la explicación, cada sueño está sujeto a varias interpretaciones; la más adecuada corresponde al nivel dialógico del texto.

La estructura básica del metalenguaje es el contenido simbólico de los distintos lugares del inframundo y dado que en general esta estruc-

tura sigue los conceptos comunes de la vida cotidiana del pueblo, con ciertas modificaciones, se forma una base para comunicar los acontecimientos de la vida cotidiana de una manera indirecta. La calidad indirecta de la comunicación entre curandero y cliente es esencial. Permite a los participantes mantener un diálogo indirecto, en términos de los acontecimientos en el inframundo, sobre los acaecimientos de la vida cotidiana que pueden ser problemáticos. Para entender mejor el significado de este metalenguaje en la vida cotidiana, los sueños y el inframundo tenemos que empezar con el significado, la forma y la estructura del inframundo y sus habitantes.

EL INFRAMUNDO

Talocan talmanic: el inframundo se extiende por todo el mundo. Así lo explican en San Miguel. Como mundo paralelo al nuestro en la superficie de la tierra, *talocan* tiene todas las características de la superficie del mundo: montañas, ríos, lagos, cascadas, etcétera. *Talocan* existe en la sierra como en todo el mundo, existen ciudades como París y México en *talocan*; existe el mar de *talocan* y existe el centro de *talocan* que tiene bastante semejanza con San Miguel, el *talocan melaw*. *Talocan* difiere de nuestro mundo por su falta de plantas, las plantas necesitan la 'luz' o 'gracia', *nexti* del cielo, *ilhuicac*, para crecer.

En *talocan* la única planta que hay es el gran árbol en el centro de *talocan* que apoya a la tierra, *talcuauit*, pero éste no es un árbol normal porque está hecho de tierra, no de madera, y sus hojas brotan de la tierra. Según otro curandero también hay árboles en los cuatro lados del mundo que apoyan a la superficie de la tierra y cuyas hojas forman el suelo y cuyas ramas forman las piedras.

"TALOCAN": MUNDO DE OSCURIDAD

Talocan es un mundo de oscuridad, no necesariamente de noche pero sí de madrugada y niebla, lo que le da una característica indistinguible a sus rasgos. Esta característica de *talocan* de ser indistinguible es importante y al mismo tiempo problemática. Permite al curandero viajar de un lugar a otro sin fijar sus relaciones espaciales y por la calidad oscura de *talocan* la mayoría de los lugares del inframundo son de localización indeterminada. Ninguno de los curanderos puede especificar si para ir de un lugar a otro hay que pasar por ciertos lugares específicos.

Dicen en las oraciones:

en talocan no hay luz
 en talocan no hay día
 en talocan no hay sol
 en talocan no se ven las COSAS CLARAMENTE
 en talocan no se ven las cosas ni de aquí ni de allá
 ni de cerca ni de lejos.

La calidad indistinguible de *talocan* tiene también otra característica importante; como es un lugar de oscuridad o sombra, normalmente no se recuerda lo que se ve en los sueños y se requiere un tipo de entrenamiento especial para recordar los hallazgos del inframundo. Uno tiene que 'luchar' para recordar y tiene que 'ganar' con mucha dificultad sus conocimientos.

De *talocan* dicen:

¡ Señor taloc!
 ¡ Señora taloc!
 ¡deme sus conocimientos!
 ¡deme su sabiduría!
 que la puedo llevar conmigo
 que la puedo llevar acuestas con mi fuerza
 con gran lucha y dificultad
 a éste, uno de sus hijos

Otro rasgo importante de *talocan* es que como la localización de lugares está indeterminada, en muchos casos no se sabe si hay un concepto de niveles en *talocan*, sin embargo, el concepto está aparentemente implícito, dado que se encuentran ciertos rasgos encima de otros o en el mismo lugar.

En este sentido la superficie de *talocan* no forma un nivel distinto porque no la conciben como un plano. El 'cielo' de *talocan* es la oscuridad y todo está oscuro. Si no hay exactamente un concepto explícito de niveles en las descripciones de *talocan*, sí está implícito que su forma sea mudable y que muchos de sus rasgos geográficos estén indeterminados y puedan ser reubicables.

Los únicos lugares aparentemente fijos son los que llamo direccionales, pues marcan los límites del mundo y su centro. Los demás lugares indeterminados pueden aparecer en cualquier conjunto, bien que existen varias clases de lugares entre ellos y su relación espacial está indefinida con respecto a otros lugares del inframundo.

EL EJE CON CUATRO LADOS ³

En *talocan* hay cuatro lugares y el centro que tienen relaciones fijas. Estos cinco lugares forman los límites, no sólo de *talocan* sino de todo el mundo conceptual de *talocan*, de la superficie de la tierra y del cielo. Aunque estos lugares no tienen tanta importancia en el meta-lenguaje de los sueños como los de localización ubicua, su importancia se encuentra en el hecho de que son los límites del mundo y su centro. Estos lugares que delimitan el inframundo son puntos claves en el entrenamiento de un curandero, porque antes de poder desarrollar sus conceptos del inframundo tiene que conocer sus límites; después puede explorar los demás lugares conceptuales.

La importancia de los lugares direccionales se encuentra en el hecho de que permiten definir el lugar más importante en todo el inframundo, el *talocan melaw*, el centro de *talocan* donde se encuentran los verdaderos dueños del inframundo.

Los lugares con direccionalidad del inframundo son considerados como campos de dominio de distintos fenómenos o seres sobrenaturales que definen las relaciones entre el cielo, *ilhucac*, la superficie de la tierra, *talticpac*, y el inframundo, *talocan*.

Los lugares del occidente y del oriente son las entradas y salidas del sol que pasa por el inframundo de noche; el sur, el lugar del calor, representa el cenit o parte más calurosa del día, y el norte, lugar de viento y muerte, representa la media noche o la parte del día más fría y peligrosa.

El sur siendo el lugar de máximo calor o luz, *nexti*, en el día y en el inframundo, es la posición para asuntos del cielo; en la plaza de San Miguel la iglesia está localizada en el sur de la plaza, el lugar de máxima luz o gracia. En el norte de la plaza está el edificio que antiguamente fue la presidencia, antes de que se contruyera, a principios de este siglo, el edificio que ahora sirve para esa función. La nueva presidencia también se ubica al noroeste de la plaza, justo al lado del viejo edificio, con su temascal que representa la entrada al inframundo y al mundo de los muertos *mictalli* o *miquitalan*. Este edificio también

³ Para la gente de la Sierra de Puebla, el norte se considera toda la zona del noreste al noroeste y el oeste desde el noroeste al suroeste así. Se dividen las direcciones según las líneas intercardinales. Véanse los códices *Mendoza*, etcétera. También hay que notar que muchas veces se usa la flor con cuatro pétalos como metáfora para el inframundo porque sirve como representación esquemática del eje con cuatro lados (Knab, 1984) y que esta misma flor servía como motivo decorativo oblicuo en Teotihuacán (Heyden, 1983).

cumplió con el papel de cárcel durante una época: ¡cárcel a la entrada de los muertos!

La plaza de San Miguel representa en este sentido un modelo de los lugares más importantes del mundo y del inframundo; y también en el del cielo.⁴

La plaza del inframundo, como vamos a ver, tiene casi la misma estructura. Jesucristo mantiene la vida del hombre sobre la tierra con su 'santísima luz' o 'gracia', *nexti*, y la plaza representa su viaje como el del sol en el día, mientras *talocan* representa su viaje de noche —entra por el oeste y va al oriente. El norte es la punta de la media noche y la entrada a *mictalli*.

En la iniciación de un curandero es esencial que conozca los cuatro lados del inframundo. Después de los primeros ritos de la iniciación, cuando el principiante va a la entrada de una cueva para rezar toda la noche a los Señores del inframundo y dejar sus ofrendas, empieza su verdadero proceso de aprendizaje del inframundo con los sueños que analiza con la ayuda de un curandero ya iniciado.

En esos sueños el principiante aprende a enviar su *tonal* a varios lugares del inframundo y es esencial que el principiante aprenda a visitar los cuatro lados antes de encontrar el *talocan melaw* o centro de *talocan*. Según los curanderos iniciados es imposible encontrar el centro de *talocan* antes de conocer los cuatro lados, y si el principiante encuentra el centro antes de conocer los cuatro lados, es sumamente peligroso porque los Señores de *talocan* pueden raptar su *tonal* y retenerlo en el inframundo. El *tonal* no sabe a dónde ir en el inframundo ni cómo salir sin conocer primero cómo llegar a los cuatro lados.

Cada lado del inframundo representa una posible salida, bien que existen muchas otras entre los lugares de localización indeterminada, pero éstas son difíciles de encontrar si no se tiene mucha experiencia, dada su localización ubicua.

Al principio de los sueños diagnósticos de un curandero, el *tonal* tiene que encontrar primero una entrada al inframundo, la cual es el primer indicador simbólico del tipo de enfermedad del cliente. Aunque toda la gente pueda viajar al inframundo en sus sueños, únicamente el curandero puede enviar su alma al inframundo por medio de entradas y salidas específicas. En muchos casos el curandero tiene que huir de varios seres sobrenaturales del inframundo para salir. A veces ocurren batallas en el inframundo para que pueda salir el curandero. De-

⁴ De la misma manera la plaza y el templo mayor también representaron el eje mundial en Tenochtitlan (Broda, 1987).

bido a eso el curandero tiene que saber por lo menos cómo encontrar las entradas y salidas que se encuentran a los cuatro lados.

Normalmente el principiante aprende también el proceso de análisis de los sueños con curanderos ya iniciados, varias diferentes entradas y salidas del inframundo. El principiante no tiene que encontrar los lados del inframundo en un orden fijo, sólo tiene que conocer los que existen antes de llegar al *talocan melaw*, o centro del inframundo.

LOS CUATRO LADOS DE TALOCAN: EL NORTE

En el norte de *talocan* se encuentra el lugar llamado *mictalli* o *miquitalan* y *ejecatan* o *ejecatalan*. Los datos divergen sobre este lado, según cada uno de los dos curanderos; incluso son contradictorios.

Según uno de los curanderos la cueva de los vientos es la entrada al *mictalli* y según el otro, el panteón es la entrada al mundo de los muertos, y la cueva de los vientos es la entrada a la fuente de los vientos; ambos lugares son paralelos en el norte. Los dos curanderos están de acuerdo en cuanto al hecho de que es un lugar de frío y oscuridad como la media noche y es el lugar de donde salen los vientos que llevan la muerte. Dada la zona ecológica de San Miguel en la Sierra de Puebla eso es lógico: entre noviembre y marzo, la temporada de los nortes, a veces se congela la zona, lo que ocasiona muchas enfermedades a la gente acostumbrada a un clima semitropical.

Los dueños de esta zona son el *ejecatagat* y el *miquitagat*, el Señor de los vientos y el Señor de la muerte, los que cuidan las almas de los muertos durante su primer año en el inframundo. Ambos Señores viven en grandes cuevas; uno de los curanderos señala que viven en la misma cueva con dos partes, una encima de la otra, siendo la de la muerte la parte del fondo. En la cueva donde caen los muertos, el Señor de la muerte se encarga de ellos mientras que el Señor de los vientos se encarga de conseguir almas de la tierra para el inframundo, *talocan*.

Así dicen de la 'santísima tierra':

Nos da de comer de talocan
luego nos come talocan

De la cueva de los vientos salen los malos aires, los *ajmocualli ejecat*, la sombra de la muerte, *miqui sihual*, y los vientos de la muerte, los *miqui ejecat*, que los Señores envían a la superficie de la tierra, *talticpac*, en búsqueda de almas.

Una vez que los muertos están enterrados se empiezan a parecer como el Señor de la muerte: 'puro hueso'. Uno de los curanderos indica que el Señor de la muerte come la carne de los muertos enterrados. El lugar de la muerte es de oscuridad profunda, habitado por los muertos y su dueño.

En la cueva de los vientos, un lugar más bien de viento, humo y neblina, vive el Señor de los vientos y varios ayudantes que cuidan las ollas en las que se encuentran nubes, vientos y neblina.⁵ Los ayudantes son los rayos, *kiyautiome*, o truenos y también los *popocame* que hacen el humo de la muerte, *miqui popoca*, para enviar *in talticpac* con los vientos de la muerte. Los *popocame* normalmente se encuentran al sur del inframundo pero algunos que ayudan al Señor de los vientos viven en el norte.

La cueva de los vientos es uno de los puntos más difíciles para entrar al inframundo, dado que siempre hay vientos bastante fuertes saliendo de la cueva y que estos vientos llevan el peligro de la muerte al mundo.

Aunque la localización de ambos lugares en el norte es problemática, debido al hecho de que los curanderos no están de acuerdo sobre este punto, la asociación lógica de ambos lugares de viento y muerte es bastante fuerte y permite considerar a los mundos paralelos.

EL SUR DE TALOCAN

El sur está en un lugar de calor que llaman *atotonican*, a veces en español llaman a este lugar el infierno, y en este sentido hay gente que lo asocia con *micitan*, con la idea que el infierno constituye solamente la parte más calurosa del inframundo. El sur también es un lugar de oscuridad pero alumbrado de fuegos como la madrugada. El rasgo central del sur es un manantial de agua hirviendo que produce vapor y nubes. Este manantial se encuentra al fondo de una cueva donde están los fuegos de los *popocame*.

Al fondo del manantial, según uno de los curanderos, vive un monstruo fantástico como gusano, el *cuiluhuexi*, que hace las cuevas al comer la tierra. Según el otro curandero, el manantial es en realidad la boca del *cuiluhuexi* o *huey ocuilli* y el agua hirviendo es su saliva. Se considera al *cuiluhuexi* el dueño del sur. Todos los fuegos o manan-

⁵ Según los cuentos (Knab, 1983) los Señores cuidan los ingredientes para tormentas y tempestades en ollas en el inframundo.

tiales calientes que se encuentran en la superficie de la tierra tienen su origen en el sur de *talocan*. Las cosas calurosas que nacen sin la luz del día o sin la gracia del sol son del inframundo y presentan un peligro para el hombre.

Así dicen en San Miguel:

Vete al lugar de calor, el calor no santificado
 su calor sin día
 su calor sin luz
 su calor malvado
 y allí busca entre las lumbres de éstos
 de éstos que no son nuestros hermanos
 de éstos sin luz del día
 de éstos que cuidan las lumbres
 de éstos que comen la tierra con su malvado calor

El sur es también fuente de todas las enfermedades que producen calor en el cuerpo humano. Entre las ofrendas que lleva a la entrada de la cueva el principiante siempre hay aguardiente y flores blancas para los residentes del sur de *talocan*. Los ríos o pozos del sur siempre tienen una nube encima y los *popocame* los cuidan. Para los curanderos el sur no es un lugar de los muertos, lo asocian con el cenit o apogeo del viaje solar como asocian al norte con el perigeo solar y con los valores de calor y frío respectivamente.

EL ORIENTE

En el oriente hay un lugar conocido como *apan* y es de allí de donde sale el sol del inframundo en su viaje cotidiano. *Apan* es un gran lago en el inframundo que se une con el mar profundo donde vive el *atagat* o Señor de las aguas, a veces con su señora la *acihuat* la que a veces se identifica con la llorona, bien que la llorona se encuentre en todos lados.

En medio de este lago del inframundo viven los Señores del agua, quienes reparten el agua para todo el mundo. Todas las aguas del mundo eventualmente llegan a *apan* en el inframundo.

En el oriente se encuentran los seres sobrenaturales asociados con el agua (Knab, 1978) quienes trabajan con los Señores del agua. Como el oriente es un lugar de agua abundante es asimismo un lugar donde hay abundancia de todo en las milpas, las huertas, los jardines, etcétera. Por eso las almas buscan en el inframundo este lugar donde no hay que trabajar: 'la milpa simplemente da'.

En cualquier caso de enfermedad asociada con el agua —el raptó del alma por los *ajmotocnihuan*, el susto del agua, o el embrujamiento del agua— *apan* es el último lugar a donde el curandero tiene que buscar el alma de su cliente, porque si no la ha buscado en todas las otras partes del inframundo el *atagat* lo castigaría y podría tomarle su alma.

Apan también es el lugar más difícil de donde recobrar las almas, porque todas quieren quedarse allí. Los habitantes de *apan* también cuidan naguales acuáticos en su dominio.

EL OCCIDENTE

En el occidente está el lugar que llaman *tonalan* en el cual hay una montaña donde se para el sol en su viaje cotidiano. En el *talocan tepet* está la casa (en una cueva según uno de los curanderos) donde viven las mujeres peligrosas, *cihuawchan*, donde se encuentran la *miquicihuaw*, mujer de la muerte, la *ejecacihuaw*, mujer de los vientos, y, a veces, la *acihuaw*, a quien algunos identifican con la llorona.

La *miquicihuaw* cuida a las almas de las mujeres en el *cihuawchan*. Las almas de las mujeres muertas buscan en todo el inframundo al *cihuawchan* porque es una casa en donde no se tiene que arreglar ni cocinar. La dueña de los vientos, la *ejecacihuaw*, suelta los vientos húmedos y suaves que llevan la lluvia a las milpas, pero estos vientos también pueden llevar almas.

Las mujeres de este rumbo son bastante peligrosas porque si uno las encuentra de noche es la muerte: estas mujeres no devuelven almas de hombres. Estas mujeres buscan especialmente hombres de noche, los que andan con varias mujeres o a mujeres que andan con varios hombres. Los buscan en los caminos y veredas de noche y llevan sus almas directamente al inframundo.

El portal del inframundo en el occidente se encuentra encima de la montaña que captura al sol y solamente se puede pasar después de medianoche; antes de esta hora es demasiado caliente. Las tres mujeres mencionadas siempre tratan de impedir la salida de almas de su puerta del inframundo y a veces suceden batallas por eso.

En los cuatro lados del inframundo se unen el cielo, *ilhuicac*, la tierra, *talticpac*, y el inframundo, *talocan*. Así se forman los límites de los cosmos y la unión esencial entre los tres niveles del mundo. Como vimos, el centro conceptual del pueblo de San Miguel, su plaza, es el centro geográfico del mundo y modelo para los cosmos; también el centro del

inframundo, *talocan melaw*, es el centro conceptual y geográfico de *talocan*.

TALOCAN MELAW: EL EJE CENTRAL DEL INFRAMUNDO

Talocan melaw, el verdadero *talocan*, el centro del inframundo, es la residencia de los Señores de *talocan* y de los oficiales del inframundo. Es el centro de poder de *talocan* que domina todo el inframundo. En el *talocan melaw* se encuentra la plaza de *talocan* con su 'iglesia' al sur de la plaza y su presidencia al norte.

La presidencia es un edificio con tres puertas y tres cuartos. El de enmedio para los Señores de *talocan*, el del oeste para el presidente, los jueces y otros oficiales de *talocan* y el del este para los mayordomos, los fiscales y los demás oficiales religiosos de *talocan*. Las puertas de la presidencia no abren hacia la plaza sino hacia el lado opuesto.

Al otro lado de la plaza queda la 'iglesia' de *talocan* cuyas puertas tampoco se abren hacia la plaza. Esta no es una 'iglesia' como cualquier otra con cruz y campanas, es una cueva que va debajo de la plaza. Es allí a donde van los de *talocan* para rezar. La cueva es la residencia del *taloc melaw* o verdadero Señor del inframundo.⁶ Su identidad se integra con la de los Señores *taloc* que viven en la presidencia de *talocan*, *totat taloc* y *tonan taloc*.

A pesar de que el aspecto del *taloc melaw* es diferente que el madre/padre *taloc* se identifica como una unidad. Es el *taloc melaw* de la cueva quien permite a los demás seres del inframundo vivir, y nadie sabe todavía cómo es, porque vive en la oscuridad total. Uno de los curanderos supone que tiene ojos grandes 'como vive en la cueva' y "tal vez dientes como sapo como son cosas que viven allá".⁷ "Los Señores de *talocan* parecen como otra gente pero más grande. Como son Señores."

En medio de la plaza de *talocan* hay un pozo de donde sale toda el agua del mundo y allí también viven el *atagat* y *acihuaw*. Del pozo sale una pequeña corriente de agua hacia la cueva, la 'iglesia de *talocan*', que bebe el *taloc melaw*. Uno de los curanderos sostiene que esta corriente es de sangre mientras el otro lo duda. Tal vez conciben al río

⁶ La 'iglesia' de *talocan* tiene bastante semejanza con la cueva que se encuentra en la pirámide del Sol en Teotihuacán (Heyden, 1975), la cual tal vez tenía la misma función que esta 'iglesia'.

⁷ Se usa comillas para traducciones directas en el texto y la comilla en casos de paráfrasis.

como un río de sangre porque identifican al *taloc melaw* con un sapo que consideran como un tipo de vampiro. Identifican al sapo como vampiro porque es uno de los pocos animales que se encuentra en el suelo de las cuevas. Cuando uno camina en la cueva hay algún tipo de insecto que chupa bastante sangre de los pies y es casi imposible ver o agarrar a este insecto; y entonces, como el sapo es relativamente común y ya tiene una reputación de vampiro, el tomar sangre comprueba el vampirismo de los sapos.

También en el centro del inframundo se encuentra el árbol que apoya al mundo. Aun los datos en cuanto al árbol son bastante confusos dado que ninguno de los dos curanderos recuerda haberlo visto en sus sueños; ambos insisten en el hecho de su presencia en el centro del inframundo. Uno de los curanderos también indica que hay cuatro árboles como el del centro en los cuatro lados, los cuales ayudan a apoyar al mundo. Cuando reza muchas veces este curandero menciona al árbol:

Llévame de su árbol de los muertos
 llévame de su árbol del agua
 llévame de su árbol ardiente
 llévame de su árbol solar
 llévame con vuestra luz
 llévame con vuestra fuerza
 llévame otra vez a vuestra santísima luz con
 vuestra santísima fuerza

Existe otro punto problemático en cuanto a los árboles del inframundo: fuera de estos dos curanderos no se encontró ninguna otra mención del árbol.

El *talocan melaw* es el centro de poder del inframundo en donde se encuentran todos los oficiales que envían a los demás a capturar las almas de la gente que daña el orden natural o social. Son los oficiales de *talocan* que cuidan la vigilia de los que dañan al orden normal.

Los *taloques* son los oficiales del inframundo más importantes que se encuentran en todos lados de *talocan* y dominan el centro. Los *taloques* tienen poder sobre los demás habitantes de *talocan* y sirven a los Señores y oficiales como *topiles*. Si un curandero busca el alma perdida de alguien en particular puede irse al centro del inframundo para pedírsela a los oficiales y pedir que manden *topiles* para encontrarla.

Los oficiales de *talocan* también determinan la cantidad de agua que llega a la superficie del mundo. Los oficiales de *talocan* envían sus órdenes a los del agua o los del viento a través de los *taloques*. Los oficiales también controlan la fertilidad de las plantas y animales a tra-

vés de los *taloques* soltando algunas y cuidando otras. En este sentido el centro del inframundo controla la vida del hombre también y es el eje central de la vida de *talocan* y de la tierra, *talticpac*.

GEOGRAFÍA INDETERMINADA DE *talocan*

Lugares de localización indeterminada abundan en *talocan*. Con la excepción de los puntos cardinales casi todos los lugares son de localización indefinida. Las distintas clases de rasgos geográficos que se encuentran en el inframundo reflejan por lo general la geografía de la superficie de la tierra. En *talocan* hay ríos, pozos, cascadas, montañas, llanos, milpas, pueblos y ciudades. Además, hay otros rasgos que no se encuentran en este mundo: los *tepeyolomej*, o corazones de cerros, los *atet*, las piedras de agua, los pequeños lugares de vientos, *ejecatzin*, y otros.

Cada tipo o clase de rasgo geográfico del inframundo existe en catorce formas; por ejemplo, hay catorce pozos profundos, hay catorce cascadas, catorce lagos, catorce presas, catorce llanos, catorce caminos, catorce carreteras, catorce milpas, catorce ríos, etcétera.

Estos lugares están distribuidos por todo el inframundo sin localización fija; por ejemplo, se puede ir del primer pueblo al sexto río, a la quinta milpa, o del primer pueblo al tercer río, al primer camino. Dada esta calidad indeterminada del inframundo se puede ir de un lugar a cualquier otro sin la necesidad de pasar por otros puntos intermedios.

LUGARES Y NÚMEROS

Hoy en día se utiliza muy poco el sistema de numeración de lugares de localización indefinida. Solamente se utiliza en el metalenguaje cuando el curandero pasa varias veces por el mismo lugar o por varios rasgos del mismo tipo. Por ejemplo, si se visita el tercer río del inframundo dos veces y luego se visita el séptimo río y se regresa al tercero y de allí se va al quinto, entonces sí se especifica el número. También se utilizan los números cuando se quieren señalar ciertos lugares como más importantes o darles ciertos significados.

El significado de los números es un poco problemático. Según uno de los curanderos el número especifica la cercanía de un lugar al centro de *talocan* y su importancia relativa, trece es el más cercano y el catorce está en el centro del *talocan*. Como todos los rasgos geográficos existen en el centro del inframundo hay solamente trece entre el centro y los cuatro lados.

Según el otro curandero el número indica 'si el lugar está de buena o mala suerte'. Este sistema es mucho más complejo que uno de buenas y malas suertes, pero el cómo funciona exactamente no me es todavía muy claro. Los lugares con números tres, cinco, siete, nueve, y catorce pertenecen a los Señores del inframundo y son malos para entradas o salidas del inframundo. Uno, cuatro, ocho, diez, y doce pertenecen al agua y cuando coinciden con lugares de agua, *i.e.*, ríos, lagos, pozos, etcétera, son buenos. Dos, seis, once y trece pertenecen al cielo, *ilhuicac*, y son buenos para entradas y salidas del inframundo.

Tal vez este sistema tiene como base el calendario mesoamericano que no existe más en esta región y por eso tal vez el contenido de los números es distinto. También existe la posibilidad de que según el contexto varíe el significado de los números.

Por ejemplo en la temporada de siembra del maíz los sueños con lugares numerados adquieren importancia. Según el número y el lugar en el sueño, el curandero determina cuándo ir a la cueva para pedir permiso para cultivar la tierra o cuándo se debe empezar a rociar las milpas o cuándo se debe preparar la semilla. Si el primer lugar visitado en su sueño por el curandero es el décimo río del inframundo implica que van a empezar las lluvias en diez días, o que en diez días hay que pedir ayuda de los *ahuane* con ofrendas, o cuando hay que preparar las semillas para sembrar. Cada siguiente lugar numérico especificado en el sueño indica al curandero en más detalle el procedimiento ritual para la siembra; los números que se repiten en varios sueños son de mayor importancia. Si los números indican muy pocos días entre las etapas del proceso, el curandero simplemente añade catorce días. De esta manera el curandero llega a los mejores procedimientos para la siembra desde el punto de vista no sólo ritual sino factual.

LOS SUEÑOS Y LA GEOGRAFÍA INDETERMINADA

Los lugares de localización indeterminada tienen su mayor importancia en los sueños diagnósticos y son claves en el metalenguaje de los sueños. Antes de empezar los sueños diagnósticos el curandero reza al cielo y al inframundo para pedir ayuda para el viaje al inframundo y encontrar lo que afecta al alma de su cliente. El curandero pide a todos los habitantes del inframundo que vayan en búsqueda del alma de esta manera:

¡Que busquen a ésta! Su alma perdida
si está allí entre los catorce ríos verdes y hondos

si está allí entre los catorce pequeños ríos
 si está allí entre los catorce pequeños ríos arenosos
 si está allí entre los catorce inmensos corazones de los cerros
 si está allí entre los catorce *encantos* (cuevas)
 si está allí entre los catorce cerros malvados
 si está allí entre las catorce fuentes de las lluvias
 si está allí entre los catorce vientos malvados
 ¡que lo BUSQUEN!

talocan topiles

talocan fiscales

talocan jueces

talocan alguaciles... etcétera.

Después de pedir la ayuda de todos los oficiales de *talocan* la oración continúa así:

¡Búsquelo! si está en las catorce cuevas profundas
 en las catorce barrancas
 en los catorce pozos profundos
 en los catorce cerros
 ¡allí entre los catorce lugares ayúdenme!
 ¡allí entre los catorce lugares llévenme!
 tal vez esté allí donde cuidan su vigilia
 tal vez esté en una de las catorce entradas de *talocan*
 tal vez esté en uno de los catorce caminos de *talocan*
 tal vez esté en una de las catorce brechas de *talocan*
 tal vez esté en uno de los catorce caminos de *talocan*
 tal vez esté en uno de los catorce barrios de *talocan*
 tal vez esté en uno de los catorce pueblos de *talocan*
 tal vez esté en una de las catorce ciudades de *talocan*
 DONDE se queda está su alma
 DONDE se cuida de ésta su vigilia.

La organización de las distintas clases de lugares en las oraciones sigue ciertas reglas formales. Cada clase de lugares como la de los catorce ríos que incluye cosas como los catorce arroyos, los catorce ríos arenosos, los catorce ríos verdes, etcétera, etcétera, o como la de los catorce llanos con sus diferentes tipos de llanos —los catorce cerros, etcétera—, se puede clasificar según las fuerzas básicas de la naturaleza o según su sexualidad (por ejemplo: las cosas del agua son generalmente femeninas mientras los cerros y montañas son masculinos).

Normalmente, como en la primera parte de esta oración, primero se encuentran las cosas femeninas asociadas con el agua, como los ríos, y después se mencionan las cosas asociadas con la tierra, las cuales son

masculinas, como corazones de cerros, 'encantos', y cerros; y finalmente, cosas asociadas con los vientos como fuentes de lluvia, o vientos malvados, los cuales son bisexuales.

Estas clasificaciones son claves en la interpretación de los sueños y el metalenguaje de los sueños. Se pueden clasificar todos los lugares de localización indeterminada según estos dos juegos de categorías que imparten a cada lugar un contenido distinto del geográfico, lo que le permite su interpretación a distintos niveles; un verdadero heteroglosía de significación que requiere un método dialógico para su interpretación.

EL METALENGUAJE DE LOS SUEÑOS Y LA GEOGRAFÍA INDISTINGUIBLE

El contenido o significado simbólico de los lugares de localización indeterminada es esencial en el metalenguaje de los sueños para la comunicación entre el curandero y su cliente; y para su interpretación es el diálogo clave.

Cuando el curandero narra sus sueños al cliente y su familia, cuenta en el metalenguaje de los sueños los acontecimientos durante su viaje al inframundo. Los acontecimientos en el inframundo son sumamente difíciles de recordar aquí porque el inframundo es de oscuridad y neblina. A través de sus recuerdos vagos e imprecisos del sueño, el curandero reconstruye su viaje al inframundo y lo reconstruye en el metalenguaje de los sueños. Este es el primer diálogo para el curandero, el componer un esbozo coherente, a través de su experiencia como especialista en el inframundo, de los recuerdos vagos e imprecisos.

Hay varias cosas que impiden al curandero recordar bien el sueño: lo primero es que solamente un aspecto de su alma o estado consciente puede entrar al inframundo; la segunda, como dicen:

noche es otro tiempo
 noche es tiempo del trabajo (en el inframundo)
 noche es tiempo de ir allá
 noche es tiempo de allá.

La noche no es la misma clase de tiempo que hay en el día. Para el curandero hay siempre una lucha para sacar sus sueños del inframundo y llevarlos a la luz del día; es esto lo que constituye el primer diálogo.

A través de sus recuerdos y su conocimiento del cliente, el curandero reconstruye una nueva realidad precisa y exacta en el metalenguaje de los sueños para el cliente. Un mosaico de recuerdos vagos e im-

precisos combinado con frases hechas forma un panorama preciso del inframundo. Por ejemplo, si uno recuerda haber caminado en el sueño lo describe como encontrar uno de los caminos, de las brechas o veredas del inframundo; o si uno recuerda algo de manera muy imprecisa 'como viendo algo en el agua' lo describe como uno de los ríos, pozos o lagos del inframundo. De esta manera el curandero construye con el lenguaje de los sueños una nueva realidad para su cliente y su familia, según su propia opinión de la problemática.

Con el metalenguaje de los sueños, tan rico simbólicamente y tan flexible, y con la naturaleza tan imprecisa de los sueños, el curandero utiliza su creatividad para transmitir un mensaje preciso al cliente: esto constituye el segundo nivel del diálogo.

Para la comunicación eficaz entre curandero y cliente el curandero tiene la obligación de emplear formas en el metalenguaje de sueños que tienen un significado común e inteligible al cliente en términos de su vida cotidiana, si no la comunicación y el diálogo terminan sin éxito para el cliente.

Los lugares indeterminados del inframundo que usa el curandero forman un código abstracto dentro del metalenguaje que forma el tercer nivel de comunicación dialógica.

Con base en este sistema simbólico que tiene como base significados comunes de la vida cotidiana que permiten distintos niveles de interpretación, según la experiencia de cada participante, el curandero y su cliente pueden comunicarse, a nivel abstracto, hechos concretos pero distintos.

El metalenguaje funciona para precisar lo impreciso del inframundo, según su forma mudable, en términos que el curandero y su cliente pueden encontrar significativos en cuanto a su propia vida cotidiana y su experiencia. Dado el hecho de que los lugares indefinidos del inframundo y la forma imprecisa de los recuerdos del inframundo constituyen los requisitos del metalenguaje es lógico que éstos sean los hallazgos más comunes de los sueños diagnósticos.

HABITANTES DEL INFRAMUNDO

Talocan está poblado básicamente por dos tipos de seres sobrenaturales. Ambas clases de habitantes del inframundo se consideran *ajmotocnihuan*, 'los que no son nuestros hermanos', *i.e.*, no humanos, distintos de los seres de la superficie de la tierra y potencialmente peligrosos.

Los habitantes del inframundo por lo general se parecen a los habitantes del mundo humano aunque puedan cambiar su forma con facilidad. Por ejemplo, el Señor de *miquitalan* o el *miquitagat* parece como cualquier otro San Migueleño pero a veces deja su carne y aparece como esqueleto, 'hombre de puro hueso'. La *miquicihuaw* puede tener ojos grandes y de noche lleva en sus manos ocotes prendidos pero en otras situaciones parece como cualquier otra mujer.

En cuanto al tamaño de los residentes del inframundo hay una diferencia fundamental: los 'duendes parecen un poco más chicos que la mayoría de los San Migueleños pero los Señores de *talocan* son mucho más grandes'. A pesar de que se clasifiquen a todos los habitantes del inframundo como *ajmotocnihuan*, existe una diferencia fundamental entre los que viven o salen del inframundo y los que son residentes permanentes del inframundo.

LOS 'DUENDES'

Los seres sobrenaturales que viven en la superficie de la tierra (Knab, 1975) se identifican con fenómenos naturales específicos y en este sentido se representan estos fenómenos en forma antropomórfica. No son solamente 'dueños' de los fenómenos naturales sino en cierto sentido son los fenómenos mismos, como los *kiyawtiome* son los rayos y los *mixtime* son las nubes y los *ejecame* son los vientos, etcétera.

De los seres sobrenaturales que pueden salir al mundo del hombre, sobre la superficie del mundo, el mundo civilizado y no civilizado, *talticpac*, hay algunos que casi nunca se encuentran en el inframundo, mientras que otros se pueden localizar en *talocan* y en *talticpac*. De los que se hallan en todos lados, la mayoría son identificados como fenómenos generales; así los *alpixque* y los *ahuane*, se identifican con el agua, los *ejecame*, con el viento y los *tepehuane*, los *mazacame*, con los fenómenos de la tierra no civilizada como el monte, la selva, las zonas no cultivadas ni habitadas, etcétera.

Todos los seres sobrenaturales que pueden vivir en la superficie del mundo, *in talticpac*, tratan de robar almas para llevarlas al inframundo, ésta es su 'tarea o trabajo' en este mundo.

Los *ajmotocnihuan* no buscan al alma de cualquiera, buscan la de los que no tienen 'buen corazón', los de *ajmo cualli yolotzin*. Estos últimos son gente que no mantienen una de las relaciones más importantes para el hombre, la que se da entre el medio ambiente natural

y el sobrenatural. Son gente que no mantienen su alma en armonía con la naturaleza o la sociedad de alguna manera.

Los *ajamotocnihuan* en este sentido castigan a la gente que no está viviendo en armonía con su mundo natural o social, de manera sobrenatural, llevando sus almas al inframundo o enviando algo para habitar su cuerpo.

Estos tipos de sobrenaturales del inframundo representan una forma de control social pero su significado es mucho más profundo en San Miguel. Los sobrenaturales mantienen la armonía necesitada por el hombre a fin de sobrevivir en su ambiente tanto natural como social, llevando a los que violan esta armonía al inframundo y restaurando así la armonía en el mundo.

El concepto básico en el mantenimiento de este tipo de armonía esencial a la vida humana es la reciprocidad. Los que no viven bien, *ajmo cualli nejnemi*, tienen que pagar a los del inframundo por sus violaciones al orden natural.

Por ejemplo, si un hombre tienen dos mujeres y un *mazacame* o un *tepehuane* lo captura, el único modo de evitar la muerte sería el llevarse a una de sus mujeres a la cueva (el inframundo) para que se la coman.

Si un cazador mata demasiados animales el Señor de los animales lo agarra y para evitar la muerte, el cazador tiene que llevar ofrendas a la cueva para pagar los daños que ha causado al medio ambiente.

También cuando piden permiso a la tierra para cultivar, pagan al inframundo con ofrendas, cuando toman agua constantemente del mismo pozo pagan con ofrendas de velas y flores. Después de la cosecha también hay que pagar no sólo a los del inframundo, sino también a los antepasados dejando algunos granos de maíz o café sobre el altar familiar.

La reciprocidad mantiene la vida no sólo encima de la tierra, *in talticpac*; también en el inframundo, *talocan*.

LOS SEÑORES DE *talocan*

Los habitantes permanentes del inframundo se dividen básicamente en dos categorías: primera, los Señores de *talocan*, y segunda, los *taloques*, los *talocanca*, etcétera, que siguen las órdenes de los Señores.

Entre los Señores de *talocan* se encuentran todos los que se asocian con los lugares direccionales, el *ejecatagat*, la *ejecacihuaw*, el *atagat*, la *acihuaw*, el *miquitagat*, etcétera, y por supuesto el *Taloc*. El

Taloc no es tanto un habitante del inframundo como el inframundo mismo, no tanto un ser como un concepto, aunque se dice que el Señor/la Señora *Taloc* tiene ojos grandes y dientes como sapo, *Taloc* es *talocan*.⁸

El *talocan tagat* y la *talocan cihuat* que residen en la presidencia, en el centro del inframundo, son conceptualmente lo mismo que el *taloc* o *taloc melaw* de la 'iglesia' de *talocan*. A veces se refieren a ambos como '*taloc* que vive en la presidencia'. También en la presidencia se encuentra el/la presidente *talocan*, los mayordomos de *talocan* y los demás oficiales civiles y religiosos del inframundo. Para uno de los curanderos todos estos son Señores de *talocan* para el otro solamente los *talocan tagat*, *cihuat* y presidentes son Señores del inframundo, los demás son como *taloques* o *talocanca*.

De los oficiales religiosos de *talocan* los mayordomos son los más importantes y el mayordomo *taloc* es el que se encarga de las fiestas del *talocan melaw* y el más importante de todos. También hay mayordomos para las fiestas de los cuatro puntos cardinales.

La gran fiesta de *talocan* es la noche del 28 de septiembre cuando todo el inframundo trata de salir y hacerse cargo de la superficie del mundo. San Miguel con la ayuda de Santiago mantiene a los habitantes en el inframundo y se le celebra como conquistador de la oscuridad en su día el 29 de septiembre, que es la fiesta más grande del pueblo.

La fiesta de *talocan* es básicamente el resultado de la bondad de la tierra de la cual son responsables los del inframundo. Los habitantes de San Miguel amontonan todas las ofrendas de gratitud por sus cosechas y los del inframundo, al recogerlas, tratan de salir. Los del inframundo no producen nada y por eso 'si la gente no deja nada no tienen que comer, comen solamente de las ofrendas y si no las reciben comen gente también'.

EL SEÑOR DE LOS ANIMALES

El Señor de los animales, el *yolcatagat*, se considera como uno de los Señores del inframundo y no se encuentra ni en los puntos cardinales ni en el centro. El Señor de los animales cuida los naguales y además a todos los animales del mundo: los del agua, los de la tierra, los del aire, y los de adentro del mundo también como los gusanos.

⁸ Thelma D. Sullivan (1972) señaló lo mismo para el náhuatl clásico con su brillante análisis etimológico del nombre de Tlaloc o tal vez mejor Tlalloc.

El Señor de los animales cuida a los animales en corrales en varios lugares en el inframundo y sólo deja a los animales salir al mundo para ayudar o castigar al hombre. Cuando se daña el nagual es siempre al Señor de los animales a quien el curandero tiene que buscar. El Señor está siempre dispuesto para ayudar a la localización de algún nagual y su problema.

En este sentido el Señor de los animales es uno de los más amables de los habitantes del inframundo porque muchas veces otros Señores se niegan ayudar al curandero por compromiso con algún brujo o simplemente por maldad; mientras que el Señor de los animales se preocupa solamente por sus animales y a veces ayuda al curandero en sus peleas con brujos que dañan a los animales.

ORGANIZACIÓN DE LOS *ajmotocnihuan*

Conceptualmente no se organizan a los habitantes del inframundo según las direcciones ni según clases sociales, sin embargo, la diferencia entre *talocanca* o *tepehuane* y los Señores del inframundo, los *talocan tagamej*, existe y se reconoce.

El primer intento de clasificar los sobrenaturales del inframundo, los *ajmotocnihuan*, se hizo casi exclusivamente con los habitantes de *talocan* que pueden salir a la superficie del mundo, los que llaman 'duendes' en español y que son distintos de los *talocan tagamej* (Knab, 1974). Añadir a los residentes permanentes de *talocan* y los Señores de *talocan* complica bastante el sistema pero se mantiene la validez de la clasificación basada en los fenómenos naturales del aire o viento, agua y tierra.

El siguiente nivel de clasificación es el de los Señores del inframundo y los demás habitantes de *talocan*. Entre los que no son Señores se distinguen los que son residentes permanentes del inframundo de los que pueden salir.

Las clasificaciones de los curanderos son más complicadas todavía pero incluyen estos rasgos básicos. Con esta clasificación de los habitantes del inframundo encontramos como criterios fundamentales a los fenómenos naturales, la organización social del inframundo y finalmente la diferenciación entre los que tienen contacto directo con el hombre, los 'duendes', y los residentes permanentes del inframundo que no tienen contacto con el mundo natural. Esta clasificación refleja conceptos básicos de la naturaleza y del orden social, así como su funcionamiento para mantener el orden.

CONCEPTOS DEL INFRAMUNDO Y EL INFRAMUNDO COMO CONCEPTO

Talocan es un concepto o más bien un mundo conceptual alrededor del cual se organiza la vida cotidiana de la comunidad que requiere un diálogo constante de lo natural y lo sobrenatural en la vida cotidiana. Esto no quiere decir que *talocan* sea la base de todos los hechos de la vida cotidiana del pueblo, sino que los conceptos del inframundo sirven como modelo o, más bien, como base del diálogo entre los sistemas conceptuales básicos a través de los cuales se organizan los conceptos del mundo alrededor.

Los conceptos de *talocan* reflejan algunos sistemas de organización que se aplican a la vida cotidiana. Tal vez parezca obvio señalar que los nortes tienen como consecuencia el frío y las enfermedades. A veces se ve en el este, desde la Plaza de San Miguel, casi hasta el mar y en el oeste las montañas suben hasta el altiplano. Estos hechos están en relación directa con la organización de los cuatro lados del inframundo. La Plaza de San Miguel y el centro del inframundo son, de manera no tan extraña, semejantes. ¿Podría ser que allí el mundo y el inframundo se unen?

Sistemas de organización conceptual se repiten en todos los aspectos de una cultura cuando son conceptos claves, para retomar las palabras de Turner (1974). Se encuentran conceptos claves con contenidos múltiples y variados como en el concepto de Turner del símbolo clave, pero los conceptos claves son más que símbolos. Son los conceptos que dan contenido a los símbolos, en este caso por su relación con otros símbolos que se articulan a través de las relaciones conceptuales que ligán lo vanal o mundano de la vida cotidiana con la cosmología y religión.

Conceptos claves son las relaciones conceptuales que los objetos, símbolos u otros conceptos se llevan con distintas clases de fenómenos de una manera que sean coherentes dentro de los conocimientos y experiencias cotidianas. Los conceptos claves forman la base para el diálogo fundamental entre la naturaleza y la cultura del hombre. Es solamente con base en esto que podemos interpretar de manera dialógica los significados de una cultura a otra.

En cierto sentido los conceptos claves de una cultura son como metáforas que organizan inmensas porciones de la experiencia cotidiana de una comunidad y dirigen el diálogo fundamental entre cultura y naturaleza, pero estos conceptos no tienen ninguna expresión lingüís-

tica como la metáfora; son conceptos abstractos de relación entre otros objetos, conceptos y símbolos.

La asociación del norte con el frío en San Miguel es parte de la lógica ambiental de la región y se extiende al inframundo donde el norte es el lugar de frío y muerte y también se extiende a la cosmología en el sentido de que el norte representa el perigeo del viaje diario del sol en el inframundo —el tiempo del día cuando hace más frío y menos seguridad para el hombre, la medianoche, el tiempo del inframundo. Por otro lado, el sur se asocia con el calor en el inframundo, el mediodía, el viaje solar, el calor del día, vapor y aguas calientes. El concepto clave dirige el diálogo interpretativo con base en el cual se entiende su significado en la vida cotidiana.

Otro concepto clave en la curación es la división del alma en tres partes que se asocia con las tres clases de seres del inframundo y las tres clases de habitantes del cielo: Jesucristo, la virgen y los santos; sol, luna y estrellas; tierra, agua y viento.

Para la curación y el metalenguaje de los sueños, toda esta analogía está conceptualmente ligada a los tres fenómenos —tierra, agua y aire— que permiten el diálogo fundamental entre el curandero y su cliente. En este sentido también se puede mostrar que en la etnobotánica y etnozología estas tres categorías están explícitamente ligadas al aire, al agua y la tierra.

Los conceptos claves que crean distintos aspectos de la experiencia cotidiana son los mismos que organizan los conceptos de lo abstracto como el inframundo y la experiencia de los sueños. En este sentido el inframundo es nada más un reflejo de la experiencia cotidiana con los embases en los mismos conceptos claves. Pero el significado del inframundo en la vida cotidiana constituye mucho más que una base para el diálogo interpretativo de tantos otros fenómenos. El inframundo como concepto organiza lo desconocido con base en lo conocido y junto con los conceptos del cielo da, de una manera coherente para los San Miguelenses, una base para su diálogo con el mundo que los rodea.

La coherencia en este sentido es una de las primeras necesidades de la vida humana con un significado. El verdadero significado de *talocan* se encuentra a través del hecho de que le permite ver y crear un orden en el mundo a través de la relación simbiótica entre lo natural y lo sobrenatural. En San Miguel estos dos forman un continuo y no la dicotomía clásica occidental. La vida en la tierra, encima de la tierra y sobre la tierra, en el cielo, se basa en los mismos conceptos claves de una manera coherente para el hombre y significativa para su vida.

PROCREACIÓN, AMOR Y SEXO ENTRE LOS MEXICA

JOSÉ ALCINA FRANCH

A lo largo de las páginas que siguen, se abordará el tema de la sexualidad, de la procreación y del amor entre los mexicas, desde varias perspectivas diferentes. Noemí Quezada (1975: 225) hace de "*Tlazoltéotl*, diosa de la fertilidad, el parto y la procreación mientras que *Xochiquétzal* aparece como la diosa del amor erótico, las relaciones libres cuya finalidad no es la procreación", afirmación que vamos a tomar como punto de partida para nuestra reflexión actual.

En nuestra opinión, la moral sexual en la sociedad azteca era relativamente parecida o comparable a la española de la época del contacto. Hay muchos datos que corroboran esta opinión; sólo mencionaré uno que me parece de extraordinaria importancia: la existencia del concepto de pecado y su aplicación casi exclusiva al pecado sexual o carnal, lo que aproxima el pueblo tenochca al castellano, extremeño o andaluz que llegaba a su encuentro en aquel momento.

A partir de ese concepto, podremos definir la moral sexual admitida como aquella que condujese a la procreación: por eso, tanto *Tlazoltéotl* como *Xochiquétzal* son diosas-madre y tienen que ver directa o indirectamente con el parto y por lo tanto, como luego veremos, con el *temazcal*. Todo lo que no estuviese dirigido a la procreación era considerado como *lujurioso* y, por lo tanto, pecaminoso. Ahora bien, esas relaciones sexuales fuera del marco de la procreación y la familia, podían ser lícitas, como las de los guerreros jóvenes con sus compañeras *auianime*, o bien eran literalmente ilícitas, lo que implicaba, por regla general, el delito de adulterio.

En el análisis que hacemos más adelante de las diosas *Tlazoltéotl* y *Xochiquétzal* queda muy claro que ambas diosas, en la práctica, son denominaciones diferentes de una misma divinidad: diosa-madre, diosa del amor y de la procreación, de las prostitutas, patronas del *temazcal*, etcétera.

Si pensamos que, como hemos dicho en otro lugar, el *temazcal* representa simbólicamente el útero de la tierra, de donde nacen los niños

y la sala de partos, es también la vagina, lugar de la procreación y, como veremos, lugar de la dualidad, por lo tanto tiene un valor sexual indudable, aunque esa sexualidad está orientada hacia la procreación. Esa calificación "pecaminosa" es lo que condujo a una primera persecución por parte de los misioneros españoles que veían en el *temazcal* un lugar de perversión sexual. Aunque, como veremos más adelante, esa calificación es discutible en términos simplistas, quizás no lo sea en términos religiosos filosóficos, ya que el complejo concepto de dualidad, no se ha discutido hasta ahora sino en un plano teórico y no en su proyección ritual, como habría que hacerlo, en mi opinión, para profundizar en este caso en la comprensión del problema específico de las prácticas sexuales en el *temazcal*.

Lo que hemos argumentado en los párrafos anteriores, creo que expresa con claridad nuestra opinión frente a la de Quezada. Aun considerando que la expresión "amor erótico" de esta autora no es muy feliz ni aclaratorio, estimamos que su punto de vista trata de llevar los planteamientos actuales de nuestra sociedad en materia sexual a una situación histórica y cultural totalmente diferente, en otras palabras, esas "relaciones libres cuya finalidad no es la procreación" son siempre relaciones ilícitas y pecaminosas, para las que, dado que existen en la realidad, el único remedio es la confesión y la penitencia que *Tlazoltéotl* proporcionaba a los pecadores al final de sus vidas.

Aún habría que añadir en relación con el erotismo en el mundo mexica que a través de nuestra investigación, no hemos encontrado ningún indicio referente a la existencia de un amor "platónico", espiritual o romántico, si es que existe. La prueba más clara será quizás, la ausencia de una poesía erótica que sólo detectamos en el llamado *Cancionero otomí* (Alcina, 1989: 24 y 116)), aunque este tipo de poesía forma parte, en realidad, del arte del cortejo.

TEMAZCAL Y SEXO

La importancia del *temazcal* en relación con el tema que tratamos en estas páginas se pone de manifiesto desde el momento en que comprobamos que los intentos por suprimirlo fueron tan tempranos como el siglo xvi. Escandalizados los frailes españoles por el hecho de que en los baños de vapor entrasen por igual hombres y mujeres desnudos, trataron de erradicar esa costumbre. Los testimonios son numerosos y siempre muy expresivos. Por ejemplo, en el *Código Tudela*, como comentario a la representación de un *temazcal*, se dice lo siguiente:

Y acontecía meterse en este baño muchos onbres e mujeres, y allá dentro, con la calor, onbres con mujeres e mujeres con onbres e onbres con onbres yligitamente husavan; y en México avía onbres vestidos en ábitos de mujeres y éstos eran sométicos y hazían los oficios de mujeres, como es texer y hilar, y algunos señores tenían uno y dos para sus vicios. (Tudela, 1980: fº 62-r).

Como se ve, el comentario es extenso y va más allá de la mera explicación de para lo que servía el *temazcal*, internándose en problemas, casi siempre oscuros y que, raras veces se mencionan, como son los relativos a la homosexualidad. En otro códice de la misma "familia"—el *Códice Magliabecchiano*— los comentarios relativos a esta cuestión son mucho más escuetos:

Usavan en estos vaños otras vellaquerías nefandas, hazian ques banarse muchos yndios o yndias desnudos en cueros y cometían dentro gran fealdad y pecado en este baño. (Nuttall, 1983: fº 76-v).

Esta tradición se prolonga hasta el siglo xviii, época de la que tenemos el testimonio del padre Quintana (1733: 70), quien afirma que los mixes, hombres y mujeres, entraban en el *temazcal* para portarse mal sexualmente (Parsons, 1936: 79, nota 40).

Lo más curioso es que en una narración en náhuatl muy reciente, Librado Silva nos cuenta la siguiente creencia:

También se dice que cuando hombres y mujeres se van ahí a hacer algo secretamente, quienes después se bañan sobre ellos se hace la obscuridad (se desmayan), se quedan dormidos y cuando despiertan les duele la cabeza. Esto demuestra que allá fueron antes algunos a hacer su porquería, que allá fueron a darse placer. (Silva, 1984: 231).

Una interpretación de ese conjunto de datos desde una perspectiva moderna y sobre todo, desde una sicología actual "nórdica" como es la de Niilo Virkki debe de ser la de que "los conquistadores españoles, con sus sacerdotes, vieron en la costumbre bárbara de los indígenas, de bañarse con sus mujeres en los calientes temascales, un indicio de baja moral, que debía ser prontamente erradicada con la cruz y el bautismo" (Virkki, 1962: 72).

Sospechamos que esta es una simplificación de algo que se nos antoja bastante más complejo, por lo que voy a decir enseguida. En primer lugar, debemos tener en cuenta que, según dicen algunos testimonios, cuando la temperatura ambiental en los altiplanos de Guatemala o México baja mucho, el *temazcal* puede ser usado como dormitorio (Moedano, 1961: 50), lo que propiciaría el uso del baño de vapor con

fines estrictamente sexuales. Por otra parte, el comentario del *Código Tudela* no es una mera apreciación superficial; más bien parece apuntar a relaciones heterosexuales y también homosexuales. Pero además, hay un testimonio extraordinariamente interesante, que lleva el tema a lo que personalmente considero es la explicación profunda del mismo: la consideración del *temazcal* como "el lugar de la dualidad". El testimonio de fray Diego Durán es el siguiente:

Sobre lo cual había una diabólica superstición (...) y era que, cuando se entraban a bañar las mujeres, si entre ellas no entraba un hombre o dos, no osaban entrar, teniéndolo por agüero (...) Lo mismo había para los enfermos: si era varón y había de entrarse en el temazcal, traían una india sopladora para que soplase las carnes de aquél enfermo y si era india, traían un soplador... (Durán, 1967, t. I: sec. 1. cap. 19: p. 175).

Y según se les hace de mal hoy en día de dejar esta costumbre, creo que se les ha despegado el hacerlo, por respeto de la misma superstición. Y lo que me hace temer esto es que, reprendiendo yo esta abominable costumbre de bañarse revueltos los hombres con las mujeres, temiendo el castigo y amenazas que les hacía, vine a saber que ya que no entraban hombres grandes: metían consigo en el baño un niño chiquito ellas y ellos una niña o dos, por temor del mal agüero e idolatría antigua y del mal pronóstico que los viejos antiguos les dejaron sobre ello. Y no se bañarán unos sin otros, aunque los asierre, antes se estarán sin lavar mientras, en el baño, toda su vida, si varón no entra con ellas, en él, o mujer con ellos.

Lo mismo hallarán en el bañar a los enfermos, que si es mujer, el médico ha de entrar a bañarla y si es varón la saludadora y médica ha de entrar a lavarlo. Sobre lo cual he hallado entre ellos muchos males y agüeros y supersticiones y abominaciones y pecados y creo, y lo tengo por muy cierto no lo ignoran los ministros. La causa por qué lo disimulan no la sé, pues es tan común en toda la tierra esta costumbre que nadie de ella pretende ignorancia. Debe ser que no se imagina haber en ello superstición ni agüero; pues esto es verdad que lo hay, y muy grande y un mal respeto y con harto olor de idolatría. (Durán, 1967, t. I: sec. 2: cap. 14, p. 276).

Como puede apreciarse, por el texto transcrito, lo que, al parecer era importante en la práctica ordinaria del uso del *temazcal* es que los dos sexos estuviesen representados y no tanto la actividad sexual; pero, evidentemente, la presencia de ambos sexos en el *temazcal* alude si no al hecho de la sexualidad como actividad placentera, sí a la sexualidad como procreación, lo que, en algún momento, lleva a los practicantes

a utilizar el *temazcal* como lugar sagrado idóneo para la procreación, lo que nos llevaría a pensar que los frailes no estaban tan lejos de la verdad, aunque su interpretación con una moral foránea no fuese, precisamente, la más adecuada. La reflexión de Durán en el sentido de considerar esa práctica no como inmoral sino como idolátrica está confirmando por una parte su propia perspicacia y, por otra, el adocenamiento y la simplificación de otras interpretaciones de aquella época y también de la actual.

Hay que añadir que esta promiscuidad en el baño no es general en el caso de Mitla, ni hombres ni mujeres han pensado nunca en bañarse juntos (Parsons, 1936: 40) y, por el contrario, entre los totonacas de la Sierra, sí toman juntos el baño, hombres y mujeres pero no obstante “uno de los tabúes de la moral totonaca (...) consiste en la interdicción al hombre acercarse a las mujeres en el lavadero, sin prevenirlas. Debe avisar su llegada por alguna demostración luminosa para evitar a las mujeres el riesgo de ser sorprendidas en vías de bañarse”. (Ichon, 1973: 72).

No estoy de acuerdo con Noemí Quezada (1975) en la distinción que considera evidente entre *erotismo* y *procreación*, que simboliza en las expresiones: “provocar lujuria” o “actividad genésica”. Como veremos en el próximo parágrafo, la actividad genésica o fecundadora radica fundamentalmente en la mujer —incluso en su comportamiento moral—, mientras que los resultados positivos de farmacopea, a que nos vamos a referir a continuación se centran en la obtención de la potencia masculina, es decir, en la obtención de la erección del pene, condición indispensable para la concepción, pero no para el erotismo, tema sobre el que habría que investigar en profundidad, en el caso de una sociedad tan aparentemente “puritana” como la azteca, y para el que los textos antiguos muestran evidencias pero siempre muy sutilmente disimuladas entre una hojarasca de otras consideraciones.

La mayor cantidad de información sobre farmacopea para resolver problemas de impotencia o productos a los que habría que calificar simplemente de afrodisíacos, la encontramos fundamentalmente en Sahagún y Hernández. El primero nos dice en relación con el *mazacóatl*:

Hay otra culebra que también se llama mazacóatl (y) es pequeña, tiene cuernos, es prieta, no hace mal, ni tiene eslabones en la cola. De la carne de ésta usan los que quieren tener potencia para tener cuenta con muchas mujeres los que la usan mucho, o toman demasiado de

cantidad, siempre tienen el miembro armado y siempre despiden simiente y mueren de ello. (Sahagún, 1975: 653; lib. xi, cap. v).

Había plantas que tenían un uso mágico, como el *cozolmécatl* que, recostándose sobre ella, “devuelven las fuerzas de un modo notable a los que están agotados por excesos venéreos” (Hernández, 1959: I: 251); unos caracoles a los que llaman *mazacóatl*, como la culebra antes citada “son provocativos a lujuria” (Sahagún, 1975: 653); el *tlapayatzin* es otra planta que “azotando con ella los lomos excita la actividad genésica” (Hernández, 1959, II: 135). Al parecer eran igualmente afrodisíacos la cola de *tlacuatzin* que, convenientemente molida y tomada en ayunas, tenía efectos sorprendentes; o los cuernos de los escarabajos o *temolin* y también la carne de los lomos del *acaltetepon* o lagarto de la Nueva España; por último, el *axólotl* excita igualmente la actividad genésica (Hernández, 1959, I: 299, 373, 383, 367 y 391). Del *teonánacatl* nos dice fray Bernardino de Sahagún:

Hay unos honguillos en esta tierra que se llaman *teonánacatl* (que) se crían debajo del heno en los campos o páramos; son redondos y tienen el pie altillo y delgado y redondo. Comidos son de mal sabor, dañan la garganta y emborrachan. Son medicinales contra las calenturas y la gota; hanse de comer dos o tres, no más (y) los que los comen ven visiones y sienten bascas en el corazón; a los que comen muchos de ellos provocan a lujuria y aunque sean pocos. (Sahagún, 1975: 666; lib. xi, cap. vii: 1).

El efecto contrario tenía, al parecer, la carne de tigre que según dice Sahagún, sirve para que “los que han sido casados y están viudos, no se acuerden de mujer ni les fatiguen las tentaciones carnales” (Sahagún, 1975: 687; lib. xi, cap. vii: 6).

FECUNDIDAD

La concepción, que es uno de los resultados de la actividad sexual es, al mismo tiempo, el punto de partida para entender de las funciones principales del *temazcal*: la obstetricia. Según nos dice López Austin (1980, I: 336) hay no menos de cinco expresiones para significar “concepción”. Son éstas: 1) *itit mottalia in piltzintli*, “en el vientre se asienta el niño”; 2) *itelia (nite)*, “formar vientre a alguien”; 3) *ititinemi*, “vivir en el vientre”; 4) *ocócox*, “haberse enfermado”; y 5) *itlacahui(n)*, “haberse dañado”. Todas esas expresiones, sin embargo, no hacen otra cosa que referirse a los aspectos más aparentes y fisiológicos

de la cuestión, porque en realidad la concepción tiene, al menos, dos dimensiones: la que podríamos llamar *teológica* y la estrictamente *fisiológica*.

Desde el primero de esos puntos de vista, la creación del ser en su aspecto "espiritual" corresponde a la dualidad suprema, *Ometecuhtli* y *Omecíhuatl*, quienes desde el duodécimo cielo, dan su destino a cada hombre. Así lo dice el poema:

Se decía que desde el doceavo cielo
a nosotros los hombres nos viene el destino.
Cuando se escurre el niño
de allá viene su suerte y destino,
en el vientre se mete
lo manda el Señor de la dualidad.

(*Códice Matritense de la Real Academia*, según
León-Portilla, 1974: 175).

En esta misma línea de pensamiento se halla la diosa *Natsi itni*, la madre de todas las criaturas. "Aquella que fabrica las manos, los pies, los ojos..." y que hace "crecer y endurecerse el feto" en la mitología de los totonacas de la Sierra, para quienes "la unión sexual del hombre y la mujer no es sino un juego" (Ichon, 1973: 171).

El tema es lo suficientemente importante como para que le dediquemos un tratamiento especial. Los códices ofrecen representaciones que, pese a la dificultad interpretativa, vienen a completar algunos aspectos de gran interés. Tal es el caso de la representación del coito en los códices *Borgia* y *Ríos*. En esas representaciones se aprecia la presencia de un elemento fálico que en un caso puede ser un *chicahuazili* o palo sonador, pero en los otros dos es, sin duda, la representación de un *silex* o *técpatl*. Es claro que *técpatl* tiene que ver con el nacimiento de los infinitos dioses y, por lo tanto, con la fecundación de *Tlaltéotl* o *Tec Iniani*. Este mito es narrado así por Torquemada:

Dijeron que esta diosa (*Omecíhuatl*) había parido en el cielo muchos hijos y después de todos estos partos había parido un navajón o pederal que en su lengua llaman *Tecpatl* de lo cual admirados y espantados los otros dioses sus hijos acordaron de echar del Cielo al dicho navajón y así lo pusieron por obra y que cayó en cierta parte de la tierra, llamada *Chicomóztoc*, que quiere decir Siete Cuevas; y que luego salieron de él mil y seiscientos dioses y diosas. (Torquemada, 1943, II: 38; lib. IV, cap. XIX).

Entre los múltiples símbolos que contiene la narración, habría que decir que Chicomóztoc, o las "Siete Cuevas", de donde procede el pueblo azteca, equivalen a las siete aberturas del cuerpo humano (Ruiz de Alarcón, 1892: 202-9 y 218-19), las que, en el *Códice Borgia*, quedan reducidas a cinco, pero que son realmente cinco úteros de los que nacen cinco criaturas simbólicas unidas por sus respectivos cordones umbilicales a la diosa luna *Tlazoltéotl* que, como diosa de la carnalidad y las inmundicias pero también del parto, se halla en mitad de los cuatro rumbos.

De otra parte, cuando en el mito se habla de *Técpatl* éste podría interpretarse como la "chispa fecundante" en palabras de Graulich (1987: 109) o como la flecha o como el palo cavador que al preparar la tierra "para recibir la semilla representa el falo y fue llamado el *divino uno*" (Heyden, 1986: 38). Por eso, los informantes de Serna dicen que la coa o bastón plantador "atiende a la Princesa tierra... mi hermana, la que nos da nuestro mantenimiento", que en otros pasajes es "la flor abrazadora" o "mi madre Princesa tierra que estas cariarriba" (Heyden, 1983-a: 115-16).

En el *Códice Nuttall* hay una representación muy sugestiva, ya que se trata de un cerro embarazado, el cual "está dotado de manos y pies y que contiene en su interior el dardo que fue el elemento que produjo la concepción" (Matos-Vargas, 1972: 396). En otros códices hay, igualmente, representaciones de mucho interés en relación con el tema de la concepción y el embarazo. En la lámina 41 del *Códice Laud*, por ejemplo, "se observa el momento en que un ave venida del cielo fecunda a una mujer" (Matos-Vargas, 1972: 396); o bien, "en la lámina 13 del *Códice Borbónico* se puede observar a *Tlazoltéotl* al momento de concebir a un niño que desciende de lo alto y al mismo tiempo se encuentra pariéndolo vestido ya con los atributos de ella" (Matos-Vargas, 1972: 396).

La concepción, desde el punto de vista más fisiológico se creía que "se iniciaba por un proceso de corrupción, es de suponerse que del semen (...). En el hombre, como en el vegetal, era el estado previo necesario para la recomposición de la materia. Era la muerte de la que procedía la vida. Es conveniente comparar esto con la creencia que existe entre nahuas que viven muy próximos a la capital mexicana: estiman que el semen se va acumulando en el interior de la mujer hasta ser suficiente para formar al niño; pero si no es suficiente, se convierte en gusanos. De esto deducen también que si las mujeres casadas no van pasando de un estado de preñez a otro, su salud peligra por la corrup-

ción que produce el semen del varón. La corrupción es un cambio. Si por ella se reinicia el ciclo vital, nacerá un nuevo ser; si el ciclo se interrumpe, la materia generativa da lugar a un proceso patológico" (López Austin, 1980, I: 336-37).

Con independencia de esa concepción biológica tan particular muchos pueblos mesoamericanos relacionan tanto el ciclo menstrual como la concepción, el embarazo, etcétera, con la diosa lunar. Este es el caso de los tzotziles de Larrainzar, para los cuales, además, "durante la luna llena la mujer es más fértil", sin embargo "las relaciones sexuales y la concepción es bien entendida y los nueve meses se aceptan como el periodo normal de la gestación" (Holland, 1963: 158).

De lo que venimos diciendo se desprende la importancia que para los aztecas representaba la *esterilidad*, cuya expresión en náhuatl sería *tetzácatl* y *tetzícatl*, pero cuya atribución sería tanto para hombres como para mujeres. No obstante, como ha ocurrido igualmente en nuestra propia cultura, la esterilidad se imputa con mayor frecuencia a la mujer considerando, sin duda, que la única posibilidad de esterilidad para el hombre sería la impotencia. "No sería difícil que, además se atribuyera a la mujer, cuando menos en parte, la culpa de su condición, por imprudencia en el trato de su cuerpo. Así se recrimina en la actualidad a las mujeres todo descuido que supuestamente las orilla a su imposibilidad de concebir y entre los nahuas se cree hoy que "las mujeres que mueren sin haber tenido hijos van a sufrir penalidades al otro mundo" (López Austin, 1980, I: 344-45). Este tipo de explicación es la que se da cuando existen dificultades para el parto de manera que tenemos la declaración de un indio de Chichicastenango quien decía que "cuando nació mi último hijo y mi mujer estaba de parto por más de un día y el niño no venía, ellos (los *chuchcajau* o adivinos) me dijeron que debía castigarla por sus pecados, para salvar su vida. Así que tomé el lazo de su telar, con el que está atado al poste de la casa y con eso le pegué, pero duro. Y después de esto el niño nació rápidamente" (Bunzel, 1981: 138).

Con el fin de favorecer la concepción o de evitar la esterilidad, los pueblos mesoamericanos disponían de una farmacopea relativamente extensa. Así, comiendo bezoares se favorecía la fecundidad (Hernández, 1959, II: 309); también usaban el *iztacpacalli* o *chichilpiltic* que mezclado con *yolopatli* favorecía también la fecundidad, aunque antes debería "purgarse el cuerpo y provocarse las reglas con medicamentos apropiados, aplicando después a la boca del útero las plantas dichas mezcladas con *olli* (hule) y *pozáhuac*" (Hernández, 1959, I: 196). La

raíz de *axóchiat* limpia el útero y favorece la concepción (Hernández, 1959, II: 2) así como el *oceloxóchitl* o flor de tigre “trae la fecundidad” (*ibidem*, 76).

Algunos remedios “se ingerían como las raíces del *atepocanatlí*, el *olopatli* y el *tetzacapatli*” (Hernández, 1959, I: 49 y II: 75 y 202), mientras que otros se aplicaban directamente en el útero; estos fueron generalmente compuestos con otros elementos buscando mayor eficacia, por ejemplo: el conocimiento de la médula de *yoloxóchitl* con *mecaxóchitl*, *mexóchitl*, *xochinacaztli*, *tlilxóchitl*, *collopatli* y cola de *tlacuatzin* (Hernández, 1959, II: 5). El *holquáhuil* o árbol del hule que limpia el útero y cura la esterilidad aplicado a la vulva (*ibidem*, I: 387), excita asimismo el apetito venéreo. El llamado árbol del bálsamo de Indias o *huitzilóxitl* aplicado a la vulva en forma de supositorio... combate la esterilidad (*ibidem*, I: 186), y conserva y protege el vigor juvenil (Quezada, 1975: 229).

PROCREACIÓN Y SEXO

Aunque en mi opinión no es muy clara la diferenciación entre erotismo y generación, entre sexualidad libre y sexualidad orientada hacia la procreación en el mundo azteca, Noemí Quezada (1975: 225) cree que “esta diferenciación en los tipos de relaciones sexuales hacen establecer por un lado a *Tlazoltéotl*, diosa de la fertilidad, el parto y la procreación, mientras que *Xochiquétzal* aparece como la diosa del amor erótico, las relaciones libres cuya finalidad no es la procreación”. Esa posible diferenciación la discutiremos en páginas próximas, cuando tratemos de esas dos divinidades; por el momento, haremos referencia a relaciones sexuales con fines de procreación o generación.

A través de diferentes informes reunidos por Sahagún y otros textos, se puede concluir que la equivalencia entre *stero* y cueva era común entre las mujeres del mundo azteca. Dice una de las informantes de Sahagún: “. . . dentro de nosotras es una cueva, una caverna . . . cuya función es recibir . . . “Y como recibe también da: da la vida. En el México antiguo la Diosa Madre era la patrona del *temazcalli*, el baño de vapor donde entraban las mujeres que estaban a punto de dar a luz y donde se curaban después de que naciera la criatura. Como vemos, el *temazcal* también es —simbólicamente— el lugar del nacimiento. En su forma de pequeña casa, imita el vientre materno, es una cueva artificial” (Heyden, s.a.: 19).

Al mismo tiempo, el *temazcal* recibe el nombre de *Xochicalli* o “casa de las flores”, una metáfora que alude a la matriz de la Madre Tierra y también a los recién nacidos (Heyden, 1986: 37) que son igualmente piedras preciosas o plumas ricas. Por lo tanto, la flor, la cueva y el lugar de nacimiento están íntimamente asociados o incluso significan la misma cosa.

La cueva, el *temazcal*, el útero materno donde se concibe, crece y nace el hijo, es también la vagina. Recordemos que, para la informante de Sahagún, la función de esa cueva es *recibir*. Jacinto de la Serna (1953: 250) llama a la Diosa Madre, *Cáxoch*, “maceta de flores”, en su atribución como patrona de las parteras. También en este caso *Cáxoch* viene a ser, metafóricamente, el vientre materno. Pero, además, los informantes de Serna (1953): 307-9), dicen que la coa —el bastón plantador) “atiende a la Princesa tierra... mi hermana, la que nos da nuestro mantenimiento. A la tierra la llaman “flor abrazadora” y mi madre Princesa tierra, que estás cariarriba” (Heyden, 1983-a: 115-16). Las expresiones utilizadas por los informantes de Jacinto de la Serna son suficientemente expresivas como para requerir de un comentario más explícito. En realidad confirman nuestra anterior afirmación por la que la cueva, el *temazcal* y útero de la tierra es al mismo tiempo la vagina que *recibe* la coa o palo cavador como pene generador de la misma tierra, la princesa que está cariarriba y que recibe por igual la semilla, la coa y la lluvia. Ese “palo plantador que penetraba la tierra para prepararla para recibir la semilla, representa el falo y fue llamado “el divino uno (Ruiz de Alarcón, 1953: 102-5)” (Heyden, 1986: 38).

Sin embargo, el símbolo fálico más interesante no es el palo plantador, sino el cuchillo de sílex o *técpatl*, tal como lo hemos destacado en la *Piedra del Sol* o en varias otras esculturas y relieves que han sido identificadas como representaciones de *Tlaltecuhli*. Observaremos que en la boca de esos personajes hay un pedernal o *técpatl* (Alcina, 1987 ms.; Navarrete-Heyden, 1974 y Heyden, 1971). Mi interpretación en este caso sería la de considerar la boca de Tlaltecuhli como el sexo de la Tierra, o la diosa Madre, penetrado o fecundado por Técpatl, lo que provocará el nacimiento de los innumerables dioses. La boca de Tlaltecuhli es la quinta dirección del mundo, de manera que se confirma el carácter masculino de Técpatl el cual penetra como coa o palo cavador en la Tierra para fecundarla, que por eso es lo femenino, cariarriba e inframundano que *recibe* el empuje fecundante de lo celeste, divino y supramundano.

TLAZOLTÉOTL

Según Robelo (1982: 586) el nombre de *Tlazoltéotl* deriva de *tila* = cosa; y *zolli* = viejo, usado, gastado (literalmente: “cosa vieja” y en sentido figurado: “basura, suciedad, inmundicia”); *teotl* = diosa, o sea, “Diosa de la basura, de la inmundicia”.

Como es bien sabido, *Tlazoltéotl* es una divinidad ajena al panteón mexica, muy probablemente de origen huasteca o totonaca. En palabras de Krickeberg (1933: 75):

particularmente eran ajenos al panteón mexicano originariamente la diosa *Tlazoltéotl*, la madre grande de los dioses (*Teteo innan*), la madre de todos (*Toci*, nuestra abuela), la antigua diosa de la Luna (*Ixcuinan*, la diosa de las dos caras) la cual llegó a ser por una asociación de ideas que frecuentemente tiene lugar, la primera diosa de la tierra y frutos del campo (*Tlalli iyolto*, corazón de la tierra), la segunda diosa de la voluptuosidad y del adulterio (*Tlaelquani*, la diosa que come suciedad). Hay causas importantes para llegar a la conclusión de que su origen hubiera sido la Huasteca, en el Totonacapan o la provincia de Cuertlaxtlan...

Las razones por las cuales se le atribuye un origen huasteco son especificadas por Noerní Quezada (1984: 30) al señalar la presencia en sus representaciones, del sombrero cónico, la banda de algodón bruto y deshilachado que ciñe su cabeza, la pintura negra en torno de la boca, así como la presencia de personajes de procedencia huasteca como los bailarines “fállicos” de la fiesta *Ochpaniztli* en el *Códice Borbónico*. Pero, además, sabemos por Sahagún que esta diosa fue venerada por mixtecas y olmecas en la costa del Golfo.

Vamos a utilizar en primer lugar el texto de Sahagún como base para la descripción y análisis de esta divinidad, ya que en él se contiene la mayor cantidad de información que poseemos sobre esta diosa:

1. Esta diosa tenía tres nombres: el uno era que se llamaba *Tlazoltéotl*, que quiere decir la diosa de la carnalidad; el segundo nombre es *Ixcuina*: llamábanla este nombre porque decían que eran cuatro hermanas: la primera era primogénita o hermana mayor, que llamaban *Tlacapan*, la segunda era hermana menor que llamaban *Teicu*, la tercera era la de enmedio la cual llamaban *Tlaco*, la cuarta era la menor de todas que llamaban *Xucotzin*. Estas cuatro hermanas decían que eran las diosas de la carnalidad. En los nombres bien significa a todas las mujeres que son aptas para el acto carnal.

2. El tercer mundo de esta diosa es *Tlaelquani*; que quiere decir comedora de cosas sucias, esto es, que según decían, las mujeres y hombres carnales confesaban sus pecados a estas diosas, cuanto quiera que fuesen torpes y sucio que ellas los perdonaban.

3. También decían que esta diosa, o diosas, tenían poder para provocar a lujuria y para inspirar cosas carnales y para favorecer los torpes amores; y después de hechos los pecados decían que tenían también poder para perdonarlos y limpiar de ellos perdonándolos, si los confesaban a los sátrapas que eran los adivinos que tenían los libros de las adivinanzas y de las venturas de los que nacen y de las hechicerías y agüeros y de las tradiciones de los antiguos que vinieron de mano en mano hasta ellos (Sahagún, 1975: 30; lib. I, cap. XII: 1-3).

El tema planteado en estos tres primeros párrafos del texto dedicado por Sahagún a *Tlazoltéotl* es uno de los más importantes a los que es imprescindible aludir en este ensayo, ya que tiene que ver con concepción y procreación, pero también con la distinción entre amor platónico, espiritual o del alma y amor "físico" sexual, del cuerpo o "carnal" y, por lo tanto, implica una concepción alma-cuerpo, pero todo ello supone también otros conceptos tales como adulterio y pecado y, por lo tanto, norma y moral.

El problema, para mí, se hace más y más complejo precisamente porque estos primeros "etnólogos" que son Bernardino de Sahagún, Diego Durán, Juan de Torquemada, etcétera, son, antes que nada, religiosos y misioneros, con lo que a las palabras de sus informantes añaden, inevitablemente, valoraciones culturales y morales que son propias de su misma condición de religiosos. El problema, por lo tanto, es el de eliminar las interferencias cristianas que, posiblemente, han modificado la información original, para, a partir de esa información ya depurada, tratar de entender el sentido original de la cultura azteca o mesoamericana en relación con los conceptos señalados arriba. El peligro al que aludo se aumenta si tenemos en cuenta un lenguaje metafórico cargado de sentimientos morales tan cerrados como los de la iglesia española del siglo XVI, por otra parte tan centrada en un concepto de pecado casi reducido en exclusividad al ámbito de la sexualidad. En ese sentido, el texto de fray Juan de Torquemada que reproducimos a continuación es extraordinariamente explícito:

Estos indios mexicanos tenían entre sus falsos dioses uno que le llamaban Tlazolteutl, que quiere decir dios del estiércol o de la basura, el cual aplicaban a los pecadores sucios y carnales (...) Esta es la Venus antigua y entre estos indios fue Tlazolteutl, diosa del estiércol y muy

denominada de este nombre; porque diosa de amores y sensualidades, ¿qué puede ser sino diosa sucia, puerca y tiznada? Pues el acto que se le atribuye es sucio, puerco y lleno de toda mancilla y fealdad. Verdad sea que estos indios usaban de la adoración de esta diosa *Tlazoltéutl* diferentemente que los antiguos, porque la adoraban en orden de tenerla propicia para el perdón de los pecados carnales y deshonestos, que aunque mentían en esto, no era tan grave su pecado como el de los que la tenían por diosa de sus torpezas. Eran muy devotas de esta falsa diosa *Tlazoltéutl* las personas carnales y le hacían sacrificios y ofrendas porque les perdonase sus pecados carnales y feos y que no los castigase por ellos, según los más o menos de sus culpas (Torquemada, 1943, II: 62; lib. VI, cap. XXXII).

El párrafo de Torquemada está lleno de calificaciones —directas o metafóricas— mediante las que expresa la valoración moral que el sexo merece a los religiosos católicos, lo que, por otra parte, podría coincidir de algún modo con la moral mexicana, acaso tan puritana como la española del XVI. El hecho de que *Tlazoltéotl* perdonase únicamente los pecados carnales y deshonestos, entendemos que es una interpretación muy particular de los misioneros; los calificativos intercambiables de sucio, carnal, puerco, tiznado, etcétera, expresan muy claramente cuál es el marco conceptual hispano para la definición de esta diosa. En mi opinión todos estos valores deben ser eliminados como medida precautoria, para intentar profundizar en los significados de la divinidad.

Con ese mismo fin veremos a continuación cuáles son las diosas que pueden equivaler a *Tlazoltéotl* y cuyos nombres son variantes en cuanto a la región o zona donde se dan, o en cuanto a las funciones que desempeñan. En la medida en que *Xochiquetzal* era diosa del amor, era otra forma de *Tlazoltéotl*, pero ambas eran, a su vez, identificables o se relacionaban muy estrechamente con *Tomacacihuatl*.

Desde luego, el valor o el significado de *Tlazoltéotl* como diosa de la sensualidad, de lo sexual, de la voluptuosidad, etcétera, es dominante sobre cualquier otro aspecto. Si se recuerda el festival de *Ochpaniztli*, al menos en la forma en que se presenta en el *Códice Borbónico*, donde la diosa es *Tlazoltéotl*, en torno a esta divinidad se desenvuelve el grupo de los portadores de grandes falos a los que se supone procedentes de la Huasteca (Aguirre, 1963: 166). Estos sirvientes de la diosa eran los *icuéxuan* e intervenían en

la fiesta de *Ochpaniztli*, que tenía lugar en el otoño, durante la cosecha (lo que) dejaba ver un carácter esencialmente sexual (danza del

falo de los *icuexuan*, el sacrificio de la flecha como acto simbólico de la fecundación; representación mínima del nacimiento del maíz) el cual era más o menos ajeno a las diosas de la Tierra de los pueblos nauas, pero aparentemente era parte importante de las costumbres religiosas de los huasteca. Todo esto se verifica por las noticias acerca de la falta de pudor y la fornicación entre los huasteca, así como otras noticias acerca del culto al falo en la provincia de Pánuco (Krickeberg, 1933: 156-57).

Es el propio Sahagún quien, con una comparación, que puede confundir muchas veces, pero que en otras es acertada, como en este caso, dice de *Tlazoltéotl* que es “otra Venus”, con lo que ese nombre implica. Pero “reconocida abiertamente como diosa de placer sensual y de la voluptuosidad, es identificada asimismo a la más antigua deidad de la tierra, a la diosa lunar y a la gran parturienta” (Quezada, 1984: 30). Es por eso que la relación directa y lineal que implica: relación sexual-menstruación-concepción-parto-nacimiento/muerte, conecta de manera directa o indirecta a los dioses cuya función se halla en conexión con esas fases de la vida. En un mundo metafórico tan complejo como el azteca, ese tipo de equiparaciones se justifica muchas veces, precisamente por la ambigüedad poética de la metáfora.

Como una consecuencia quizás de la sensualidad, voluptuosidad y sexo, para otro fraile, Alonso de Molina, *Tlazoltéotl* era la diosa adúltera, pero “también le da el nombre de *Tlacatecoloteotl*, diosa diabólica, a causa de otro nombre dado al glifo que destaca o sea la espina (*tlacatecohuitztl*)” (Corona, 1972: 222).

Aguirre Beltrán ha destacado el hecho de que *Tlazoltéotl* es el “dios andrógino de la inmundicia, símbolo del placer carnal (y) encargado de castigar el pecado de lujuria”. Es importante considerar, como lo hace Aguirre, que el hecho de ser devorador/devoradora de excrementos, lo que se denomina en náhuatl *tlaelquani*, no es solamente una metáfora hispánica, sino que se reconoce, por ejemplo, en el *Códice Borgia*, en el que el enfermo —también llamado *tlaelquani*— “aparece con la lengua fuera, mientras la orina y las heces que fluyen incontinentes de su pene y ano van a caer hasta la boca de la divinidad. Esta divinidad de la inmundicia, de la carnalidad, la concupiscencia y el pecado es el dios-diosa de la Medicina (ya que) la relación entre el pecado y la enfermedad no puede ser más evidente” (Aguirre, 1963: 44-45).

Por dos caminos, pues, vemos que *Tlazoltéotl* es diosa de las parteras y de las médicas (Serna, 1953: 293), ya que por la vía del sexo

y el amor se concibe y se llega al parto, mientras el pecado, como equivalente a la enfermedad es remediado por el médico.

Ya hemos dicho que *Tlazoltéotl* tiene relación con la diosa lunar. Como tal, es portadora de una nariguera en forma de media luna y lleva adornos de luna en su atavío, signos que a su vez, se relacionan con los dioses del pulque, lo que conduce indirectamente a la voluptuosidad, sensualidad y placer sexual, ya que muchas veces está presente en las representaciones sobre todo de *Xochiquétzal* y *Xochipilli*. Pero "el pulque se representa por el conejo de la luna (y) en el *Códice Borgia* se ve a *Tlazoltéotl* acompañada por la Luna" (Heyden, 1974: 3, nota 1). Por otra parte *Tlazoltéotl* "es una diosa de la Tierra y como tal, protectora de la fecundidad: en la fiesta de *Ochpaniztli* aparece vestida especialmente como diosa del maíz" (Krickeberg, 1933: 80).

Uno de los significados más notables y de mayor influencia de *Tlazoltéotl* es la consideración de esta diosa como diosa de la fecundidad tal como aparece en la fiesta de *Ochpaniztli*. Ese es el sentido que tiene la diosa como señora de la cosecha

ya que cosecha, abundancia de alimentos, etcétera, estaban en íntima relación con las fecundaciones sexuales: la fecundación de la tierra, la germinación de los productos alimenticios y la final obtención de ellos eran considerados exactamente iguales a la fecundación de una matriz femenina y al posterior nacimiento de un ser humano. En otras palabras: los elementos generadores, el sol, el agua, la semilla, etcétera, se unían sexualmente con la tierra, al igual que un hombre con una mujer... (Margáin, 1945: 159).

De la diosa *Tlazoltéotl* tenemos poca información etnográfica; sin embargo, de la región que se supone originó el concepto de esta divinidad, que finalmente se incorporaría al panteón azteca, es decir, del Totonacapan, tenemos una información particularmente rica (Ichon, 1973). La traducción de la diosa *Tlazoltéotl* en la religión actual de los totonacas de la Sierra es la de

Natz'itni, literalmente (y pluralizado): las Madres, deidad de primera importancia entre los totonacas. En realidad se trata no de una deidad única, sino de un número indeterminado de deidades femeninas a quienes se llama *las madres, las mamases*, más familiarmente, *las nanitas, las abuelitas, las reinitas*. Pero esta cohorte es concebida también como una persona única que las resume: la Virgen de Guadalupe... (Ichon, 1973: 120) y, por lo tanto, la diosa *Tonantzin*.

El papel procreador o generador de esta diosa es esencial, supone que es la que crea el embrión, mientras la Luna y Venus intervienen

para introducir en el feto el destino del nuevo ser. Por eso, *Natz'itni* es, de algún modo, *Omecíhuatl*, la faz femenina de Ometéotl, y de ahí también "el lugar primordial que ocupa esta deidad entre las parteras, particularmente sus representantes directas sobre la Tierra y llamadas *abuelas*" (Ichon, 1973: 120).

La incorporación de esta descendiente de *Tlazoltéotl*, como las madres, mamases, etcétera, en forma de la Virgen María "cuya función en la creación de la vida es esencial, ya que es considerada además, como la madre del Sol" (Ichon, 1973: 47) permite, en contraste con la interpretación nahua, siempre tan cruel, obtener una diosa mucho más tierna y humana, que "no reclamaba sacrificios humanos, sino unos pájaros, unos conejos, unas flores... Los cultos al Sol y a la diosa femenina tenían el eje común de las ideas de fertilidad, de abundancia, de salud y de bienestar" (Kelly-Palerm, 1952: 173). Por eso, el aspecto bondadoso de la diosa y su esposo solar han permitido su asimilación a la Virgen María y al Cristo (Ichon, 1973: 122).

XOCHIQÚETZAL

Para Burland (1961: xi) *Xochiquétzal* (Señora Flor preciosa) era "la diosa del florecimiento y superficie frutal de la tierra. Como tierra, ella era adorada en el día de los muertos con ofrendas de flores de muerto. Ella era primero madre de gemelos y ofrecía la gracia de los niños a la familia". Al parecer, *Xochiquétzal* era una diosa muy importante a la diosa principal de los *tlahuicas* que vivían cerca de Cuernavaca, al sur del Valle de México (Broda, 1971: 308). Según Durán (1967, I: 151; sec. 1, cap. 16) *Xochiquétzal* quiere decir "plumaje de rosas". El mismo cronista hace una detallada descripción de la diosa y su atuendo

La figura de esta diosa *Xochiquétzal* era de palo; en la cual estaba figurada una figura de mujer moza, con una coleta de hombre, cercenada por la frente y por junto los hombros. Tenía unos zarzillos de oro y en las narices un joyel de oro colgado que le caía sobre la boca. Tenía en la cabeza una guirnalda de cuero colorado; tejida una trenza de la cual a los lados salían unos plumajes redondos (...) verdes, a manera de unos cuernos. Tenía una camisa muy labrada de flores tejidas, y plumería, con unas naguas de muchos colores. En ambas manos tenía dos rosas labradas de plumas, con muchas estampitas de oro como pinjantes, por todas ellas y tenía los brazos abiertos, como mujer que bailaba (Durán, 1967, I: 152).

Como señala Graulich (1987: 59 y 63), *Xochiquétzal* es la “diosa madre” según la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1941: 210-12) y por lo tanto se relaciona con *Tlazoltéotl-Ixcuina*, como diosa de la Tierra y asimismo con *Tonacáhuatl* (Graulich, 1987: 57, nota 6). La cadena de relaciones es, en realidad, muy amplia: “como Cihuacóatl, Chantico, Teteo inan, Tlazoltéotl o Ixnexxtli, Xochiquétzal era la culpable de los tiempos originales. Madre de Cintéotl ella era el equivalente de *Tlaltecuhтли*, cuyo cuerpo desgarrado dio nacimiento a las plantas. Ella se confundía con Toci, que en Ochpaniztli paría el maíz” (Graulich, 1987: 383).

La relación entre *Teteo Innan*, *Tlazoltéotl* y *Xochiquétzal* es evidente, pero en la última forma, el énfasis recae en el hecho de ser “flor preciosa que es diosa del amor, símbolo de lo bello, del goce y de todo lo relacionado con ello, como el color, el arte, la destreza, así como con el agua fresca y vivificante es decir, con la vegetación” (Margáin, 1945: 161).

Como diosa del amor, *Xochiquétzal* era la patrona de las *avi anime*, las compañeras de los guerreros jóvenes en el *Telpochcalli* (Broda, 1971: 308). Es sin duda en relación con su carácter como diosa del amor, como hay que situar el mito de esta divinidad y *Tezcatlipoca*. Aunque en la mitología, *Xochiquétzal* aparece como esposa de *Cintéotl*, *Piltzintecuhтли* o de *Tláloc*, para Diego Muñoz Camargo la pareja la formaban *Tláloc* y *Xochiquétzal*. La diosa, de una belleza extraordinaria, sería raptada por *Tezcatlipoca* el guerrero joven, quien colocó a su amante en el lugar de las delicias, en el noveno cielo y convirtiéndola así en la diosa del amor, mientras *Tláloc*, el dios burlado, tomaría por compañera a *Matlalcueye* (Broda, 1971: 308 y Robelo, 1982: 808).

Ya hemos visto que el término *flor*, siendo de valores significativos muy diferentes, tiene una relación directa con la fecundidad, lo que hace que el papel de *Xochiquétzal* como diosa de la fecundidad, la maternidad y el *temazcal* sea uno de los más importantes en el complejo que está representando.

Xochiquétzal era una de las patronas del *temazcal* que, como ya dijimos, se llama metafóricamente *xochicalli*, que venía a ser “una personificación arquitectónica de lo caliente, húmedo, útero de la diosa madre. Ejerciendo su poder en la enfermedad y el embarazo no solamente simbolizaba la regeneración en el sentido más obvio” (Sullivan, 1966: 67, nota 1). El *temazcal* o *xochicalli* era, pues, el lugar previo y posterior al parto. “Las otras patronas divinas, advocaciones todas

ellas de la Diosa Madre, se llamaban Temazcalteci, Yoaltici, Quilaztli, Toci, Ilamatecuhtli, Tlazoltéotl” (Heyden, 1983: 108).

En el *Códice Zumárraga*, se cuenta la leyenda de *Piltzintecuhtli* y *Xochiquétzal*:

El día uno acatl, reunidos los dioses, vieron que la tierra no estaba alumbrada, pues no tenía más claridad que la llama de los fuegos, determinaron formar un sol, que además de alumbrar la tierra, comiese corazones y bebiese sangre. Al efecto, se pusieron a hacer la guerra, para lo cual *Tezcatlipoca* formó cuatrocientos hombres y cinco mujeres para que el sol comiese: ellos murieron dentro de cuatro años, quedando ellas vivas. El 10 técpatl, 23 de la era, *Xochiquétzal*, mujer de *Piltzintecuhtli* murió en la guerra y fue la primera de su sexo que sucumbió en la lucha (Robelo, 1982: 810).

Como diosa de la fecundidad, la imagen de *Xochiquétzal* aparece en infinidad de figurillas por los campos de México, ya que “era costumbre enterrar esas figuras antes de la siembra a fin de que la diosa se encargara de hacer germinar el grano” (Noguera, 1946: 484).

Comentando la lámina xxxi del *Códice Borbónico*, Francisco del Paso y Troncoso dice de *Xochiquétzal* lo siguiente:

El traje azul no lo llevaban exclusivamente la diosa del agua y los númenes acuáticos; siendo labrado como aquí se observa era propio de *Xochiquetzalli*, diosa de las flores y de los bailes, a quien suponían abogada especial de las embarazadas, tal vez por presidir el acto carnal... y la invocaban también como patrona todos los que hacían labores de manos como bordadoras, tejedoras, pintores, entalladores, etcétera, por decir que había sido ella la inventora de toda clase de obras y así, los que profesaban tales oficios la festejaban con los sacrificios acostumbrados y cantos y danzas siendo solemnísima la de animales cuyo preludeo vimos... Entre los atavíos de la diosa también es característico el de la cabellera dispuesta en forma de coleta larga y cercenada sobre la frente, como aquí la vemos; además, en varios códices viene pintada con ese gran bezote azul, que no era sino adorno postizo; y alguna vez tiene la cara teñida como *chalchiuitleque*, no siendo siempre fácil distinguirlas entre sí, aun viéndolas juntas. No es extraño, por otra parte, que sea semejanza de *Xochiquetzalli*, aquella moza de nuestra pintura, cuando sabemos por un autor que su fiesta se iniciaba en el mes *Paxtontli* o *Teteu eco*, rematando en el siguiente mes *Ueipachtli* o *Tepeilhuitl* con el sacrificio de la imagen de la diosa, que se cumplía tan luego como en el último día de la veintena *Teteu eco*, habían llegado todos los númenes; agregando el mismo autor que

se vestía con su piel un sujeto que puede ser el que vemos aquí a la izquierda del *tapestle* (Robelo, 1982: 806).

Tenemos una amplia información en lo que se refiere a las fiestas dedicadas a Xochiquétzal, lo que es variable según la fuente de que se trate. Así, por ejemplo, fray Juan de Torquemada se refiere al mes de *Quecholli* como aquel en el que los mexicanos hacían fiesta a *Mixcóatl*, mientras los tlaxcaltecas y otros se lo dedicaban a *Xochiquétzal* y *Xochitécatl*

... y les sacrificaban muchas doncellas en memoria de los amores. En este mes llamado Quecholli, se manifestaban las mujeres públicas y deshonestas y se ofrecían al sacrificio en traje conocido y moderado, que eran las que iban a las guerras, con la soldadesca y las llamaban *maqui*, que quiere decir: las entremetidas y se aventuraban en las batallas y muchas de ellas se arrojaban a morir en ellas. Este género de mujeres era muy deshonesto y desvergonzado; cuando se arrojaban a morir, se iban maldiciendo a sí misma y diciendo muchas deshonestidades, infamando a las mujeres buenas, recogidas y honradas. Salían en esta fiesta, asimismo, los hombres afeminados y mujeriles en hábito y traje de mujer. Era esta gente muy abatida y tenida en poco, y menospreciada y no trataban éstos sino con las mujeres y hacían oficios de mujeres y se labraban y rayaban las carnes (Torquemada, 1943, II: 299; lib. x, cap. xxxv).

Sería una fiesta dedicada al amor libre o a las prostitutas, de las que la primera habría sido *Xochiquétzal*, que como mujer de *Piltzintecuhli* habría sido la primera en morir en la guerra.

Los tlahuicas, entre los que Xochiquétzal era la diosa principal, celebraban su fiesta "en el mes de Tepeilhuitl en que hacían emborracharse a los niños y niñas de diez años. En el *Códice Aubin* este mes está representado por Xochiquétzal frente a un pareja bebiendo pulque" (Broda, 1971: 308-9). Asimismo es como se representa en los códices del grupo Magliabecchiano:

Y en este mismo día celebraban otra fiesta que se llamava piluana quiere dezir borrachera de los niños, porque en ella los niños bailauan con las niñas. Y el uno al otro se dauan a beuer hasta emborracharse y des cometían el uno al otro sus fealdades y fornicios estos yndios eran ya grandezillos de nueve a diez años esta vellaqueria no se usaua universalmente sino en los tlahuicas que son tierras llanas de regadio do calienta el sol (Nuttall, 1983: fº 40-v).

En el *Códice Veitia* se hacía una referencia parecida aunque con algunas variantes:

...y después hazian el *Pilaguana* que quiere decir *Borrachera de los niños* porque todos los que llegaban a diez años bailaban con las muchachas de la misma edad y unos a otros se daban de beber hasta embriagarse y después les incitaban a más torpes excesos, bien que esto último no era general en toda la Nueva España sino entre los *tlahuicas* que eran los de tierra caliente (*Códice Veitia*, 1986: 78, fº 13-v).

La fiesta *Pilahuana* resulta ser, por las descripciones que conocemos una ceremonia de iniciación sexual de los jóvenes *tlahuicas* en la que los componentes principales serían la danza y el alcohol —propriadamente *pulque*— aunque no falta la justificación climática y local de los comentaristas anónimos del código, quienes achacan el carácter sensual al calor de las tierras costeras de México.

La fiesta principal de *Xochiquétzal* era la fiesta que llamaban “*pachtuntli*” que venía a ser el diminutivo de “*huey pachtli*”. De la larga ceremonia destacaremos la parte final, por su semejanza con el rito de la confesión en el culto a *Tlazoltéotl*. Fray Diego Durán lo dice así:

Este día antes que amaneciese, se iban todos a bañar a los ríos, chicos y grandes, viejos y mozos. Lo cual tenía de precepto, de aquél día todos se lavasen lo cual servía de lavar los pecados (...) Y sácalo por la amonestación que la víspera antes los ministros hacían a todo el pueblo (...) amenazando y prometiendo a los que no lo hiciesen males y enfermedades (...) que sucedían por los pecados; y que estos dioses se los enviaban en venganza de ellos (Durán, 1967, I: 156).

El final de la fiesta de *Xochiquétzal*, pues, venía a coincidir con la “confesión” que se practicaba en el culto de *Tlazoltéotl*, si bien en este caso “el que pecaba decía su culpa en general (...) una confesión exterior, en cuanto a conocerse culpados y manifestación del número de pecados, pero secreta en cuanto a la declaración de los pecados en especie”; no obstante, las penitencias y el resto del ritual resultaba extremadamente semejante al de la confesión de las ceremonias de *Tlazoltéotl*.

BIBLIOGRAFÍA

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo

1963 *Medicina y magia*, México, Instituto Nacional Indigenista.

ALCINA FRANCH, José

1987 “La faz oculta de la escultura mexicana”, *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* (en prensa), Santiago de Chile.

- 1989 *Mitos y literatura azteca*, Madrid, Alianza Editorial, El Libro de Bolsillo, 1375.
- BRODA, Johanna
1971 "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia", *Revista Española de Antropología Americana*, Madrid, v. 6: 245-328.
- BUNZEL, Ruth
1981 *Chichicastenango*, Guatemala, Seminario de Integración Social Guatemalteca.
- BURLAND, C. A.
1967 *The Gods of Mexico*, Eyre and Spottiswoode Ltd., Londres.
- Códice Veitia*
1986 *Códice Veitia. Modos que tenían los indios para celebrar sus fiestas en tiempos de la Gentilidad*. Estudio, transcripción y notas de José Alcina, Madrid, Colección Tabula Americae, Testimonio y Patrimonio Nacional.
- CORONA OLEA, Horacio
1972 "Descripción de la diosa Tlazoltéotl", *Religión en Mesoamérica. XII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, México, 219-24.
- DURÁN, fray Diego
1967 *Historia de las Indias de Nueva España*, Edición de Ángel M^a Garibay, 2 v., México, Editorial Porrúa.
- GRAULICH, Michel
1987 *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*, Académie Royale de Belgique, Mémoires de la Classe des Lettres, 2^a serie, t. LXVII, fasc. 3, Bruxelles.
- HERNÁNDEZ, Francisco
1959 *Historia Natural de la Nueva España*, "Obras Completas", 4 v., México, UNAM.
- HEYDEN, Doris
1971 "Comentarios sobre la *Coatlicue* recuperada durante las excavaciones realizadas para la construcción del Metro", *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, México, 7^a época, v. 2: 153-70.
1983a *Mitología y simbolismo de la flora en el México prehispánico*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
1983b "Lo sagrado en el paisaje", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, México, v. 29: 53-65.

- 1986 "Metaphors, nahuatlcaitl and other 'disguised' terms among the aztecs", *Symbol and meaning beyond the closed community* (Gossen ed.): The University of Albany, Albany, 35-43.
- s.a. "Los ritos de paso en las cuevas", *Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, México, 17-26.
- HOLLAND, William R.
- 1963 *Medicina maya en los altos de Chiapas*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- ICHON, Alain
- 1973 *La religión de los Totonacas de la Sierra*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- KRICKEBERG, Walter
- 1933 *Los totonaca*, traducción de P. Aguirre, México.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel
- 1974 *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, 4ª ed., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo
- 1980 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 v., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- MARGAÍN, C. R.
- 1945 "La fiesta azteca de la cosecha Ochpaniztli", *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, México, v. 1: p. 157-174.
- MATOS MOCTEZUMA, Eduardo y Luis Alberto Vargas
- 1972 "Relaciones entre el parto y la religión mesoamericana", *Religión en Mesoamérica. XII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Estudios Antropológicos*, México, p. 395-98.
- MOEDANO, Gabriel
- 1961 "El Temazcal, baño indígena tradicional", *Tlatoani*, 15-1, 2ª época, México, ENAH, 40-51.
- NAVARRETE, Carlos y Doris Heyden
- 1974 "La cara central de la Piedra del Sol. Una hipótesis", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, v. 11: 355-76.
- NOGUERA, Eduardo
- 1946 "Xochiquétzal", *México Prehispánico*, México, 481-84.
- NUTTALL, Zelia
- 1983 *The Book of the Life of the Ancient Mexicans*, Intr. translation and comm. by Z. Nuttall, University of California, Berkeley.

PARSONS, E. C.

1936 *Mitla, Town of the souls*, The University of Chicago Press., Chicago.

QUEZADA, Noemí

1975 "Métodos anticonceptivos y abortivos tradicionales", *Anales de Antropología*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, v. 12: 223-42.

1984 *Amor y magia amorosa entre los aztecas*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

QUINTANA, fray Agustín de

1733 *Confesionario en lengua Mixe*, citado por Parsons, 1936.

ROBELO, Cecilio A.

1982 *Diccionario de Mitología Nahua*, México, Editorial Porrúa, S. A. (1905)

RUIZ DE ALARCÓN, Hernando

1953 "Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicias que hoy viven entre los indios naturales de la Nueva España", *Tratado de las idolatrías*, México, v. 2: 17-130.

SAHAGÚN, fray Bernardino de

1975 *Historia General de las Cosas de Nueva España*, 3ª ed., Edición de A. M. Garibay, México, Ed. Porrúa.

SERNA, Jacinto de la

1953 "Manual de Ministros para Conocer y Extirpar las Idolatrías de los Indios", *Tratado de las Idolatrías*, México, 62-328.

SILVA GALEANA, Librado

1984 "El temascal", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, v. 17: 227-33.

SULLIVAN, Thelma D.

1966 "Pregnancy, childbirth and the deification of the wome who died in childbirth", *Estudios le Cultura Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, v. 6: 63-96.

TORQUEMADA, fray Juan de

1943 *Monarquía Indiana*, 3ª ed., 3 v., México, Ed. Salvador Chávez Hayhoe.

TUDELA DE LA ORDEN, José

1980 *Códice Tudela*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica.

VIRKKI, Niilo

1962 "Comentarios sobre el baño de vapor entre los indígenas de Guatemala", *Guatemala Indígena*, Guatemala, v. II, nº 2: 71-85.

EL CUECUECHCUICATL: CANTO TRAVIESO DE LOS AZTECAS

PATRICK JOHANSSON

La aprehensión y la valorización adecuada de un canto prehispánico debe de restituir la hipóstasis que constituía la elocución circunstancial de su texto. De hecho el vocablo *cuicatl* cubría entre los aztecas una síntesis trinitaria que integraba el verbo, la danza y la música en una totalidad expresiva y no desprendía de ningún modo el texto de su conjunto músico/coreográfico. Por lo tanto, las recopilaciones que se limitaron naturalmente a la reproducción de los textos, no pueden dar más que una pálida imagen de lo que podía ser el acto poético náhuatl prehispánico.

Las traducciones añaden a esta entropía expresiva inevitable del texto náhuatl escrito, "la traición" de su transposición interlingüística, pues las sonoridades de las lenguas receptoras eventuales, despojan el canto de un sentido que yace en el cuerpo verbal náhuatl donde una verdadera efusión significativa brota de las afinidades sonoras de los vocablos en presencia.

Esto es particularmente notorio en los famosos *cuecuechcuicatl* o "cantos traviesos", que deberían distinguirse por su lubricidad según lo aseveran los cronistas españoles:

También había otro baile, tan agudillo y deshonesto, que casi tira al baile de esta zarabanda que nuestros naturales usan, con tantos meneos y visajes y deshonestas monerías, que fácilmente se verá ser baile de mujeres deshonestas y de hombres livianos. Llamábanle cuecuechcuicatl, que quiere decir baile cosquilloso o de comezón". En algunos pueblos lo he visto bailar, lo cual permiten los religiosos por recrearse. Ello no es muy acertado, por ser tan deshonesto.¹

El texto de estos cantos se integra generalmente a un conjunto cinético muy sugestivo sobre todo en lo que concierne a la danza que

¹ Durán I, p. 193.

aparece entonces como una verdadera mímica generalmente obscena. Sin embargo si la expresión gestual debe haber sido de una indudable lubricidad, el texto mismo es generalmente mucho más discreto y esconde el tenor sexual de los cantos entre las mallas de la hermenéutica náhuatl.

Ahora bien, las traducciones efectuadas hasta hoy, no expresaron más que el sentido primero de este género de poemas envueltos en una cobertura aparente que esconde a menudo una sensualidad tan potente como inaprehensible y que se encuentra difusa en los dobles y triples sentidos de muchas expresiones.

Analizaremos en lo que sigue, un *cuecuechcuicatl*, traducido al español por un erudito mexicano, el padre Ángel María Garibay que parece, si consideramos la traducción que él nos da de este poema, haber descuidado el sentido propiamente erótico del canto. Procederemos a un análisis de las isotopías² del texto para tratar de encontrar en la polisemia de su expresión formal su sentido profundo.

UN CUECUECHCUICATL

*Hue nache niehco. Ya nihuetzcatihuitz.
Ye nixcucuech Aya, xochiil in ye nocuic
momalina zan ic ya totoma, ho ohuaya, ca nicalle.
Ye ompa nihuitz xochiil iztac ihcacan,
anca ye mochan in quiquizcalihtic
in amoxtonaticac, Ohuaya nicalle
Ma ya pehualo ya, oya moquetzaco, Aya
izquixochiil ica ya ahuiilo,
ye ohiya ye anhohuaya aya
tztzelihui xochiil ica ahuialo. Yahoyayean.*

*Nepapan xochiil a nictzezeloa, hoho,
noncuicamanaco xochiil a ihuintihua Aya
Ho nixcucuech ompa nihuitz, hue aquizayan
noncuicamanaco xochiil a ihuintihua tohohue
Nepapan xochiil oc oc moyolquimati
tla nimitzhuica hiyao ma nimitzmama, Ahuiya.
Tohonhuia tohonhuia mochan,*

² Isotopía: en el contexto de un análisis semiótico una isotopía es un conjunto de semas que se reúnen en un eje único. Por ejemplo: "sangre", "fuego", "sol poniente" contienen implícitamente la isotopía semica "rojo" (entre otras).

*nicmamatihuitz anelhuayo xochitl
 nicmamatihuitz ahuiyac xochitl,
 o anca ye mochan in xochitl iztac ihcacan aho
 ya tantalili ye yehuaya.*

*Ticahuilco ho anca yehua
 tiox ypalnemohuanai
 Santa Malia tonantzin
 chitallala xochitl milli toquia Ho,
 Zan tonallo quetzalli papachihui Hoo,
 ihuilit moyahua ya amoxcalli imanca,
 chitalalala xochitl milli toquia O.*

*Ho, niehcoquet, A
 ni Mazatl ome tochin in mozotochin,
 macuacuahue mazatl ya tantalilia Aya Ohua,
 Hue naché hohua nicnihuan,
 iltic zohuacan ixochiamox icuicailhuzol Ha
 ca yehuan ya Tios ya tantalilli, Aya ohuaya.
 Xochincuahuitl malinticac,
 huiconticac ya pixahui,
 in ticcaco ye moquiapan icelteotl
 imapan ye tonnemi quetzalli coxcoc ha
 toncuicatinemi, iyao hamao hama hohohi yaya.
 Nech nanquilia in nochalichan ihcahuaca
 ya hi ye nihtotia teixpan, aya hohoho hehehan.*

*Ye no cequi ye nocuic,
 ye ni Ixcuecuech Aya nitzanaquechol tzatzi
 ye nocuic, hohon, hohon.
 Zan notlalicuilotihuitz, Aya
 ithualli imanca,
 ye ni Ixcuecuech Aya nitzanaquechol tzatzatzi
 ye nocuic, hoho, hohon.*

*Nozotochili ya yehco, ya quiappan, Aya,
 moxochitzetzeloehua ma xiquittacan
 annopilohuan hon, Hanaya yaha ohiyayan
 Zacuan papalotl conyachichina, Aya
 xochitl cueponqui noyollo nicnihuan.
 In ye izquixochitl ye nictzetzeloehua. Aya yaho ya yan.*

*Nic tzetzeloehua yaoxochitl
 ni Ixcuecuech in anca ompa ye nihuitz yaoyeyan*

Zan ye ni quetzaltototl zan ni ya patlantihuitz
 Aya ohua ca ompa ye nihuitz yao iyeyan
 Niquetzalzanaquechol ni patlantihutiz.
 Xochitl yehuaya ipan nochiuhtihuitz in Mozotochin
 Xi nech ya ittacan nozomateyoyo moctzaca.
 Ni ixpepeyotzin nihuetzcatinemia
 Xochithualli iticpa nihuitz
 xochitl yehuaya ipan nochiuhtihuitz ni Mozotochin
 xi nach ya ittacan nozomateyoyo moctzaca

Nehco ya no ceppa nehco. Aya
 ni Chahuichalotzin nocuica, Aya,
 ma xic caquican a nic huitequi,
 nic chachalatza. Aya, ipan hoho, nomatzin
 noxochiayouh hueya hueya huiya
 nonohua ye nonacito ya ha ca ya Panotla.
 Ye ni Chahuichalotl ompa ye nicuito,
 ye nic huitequi nicchachalatza
 ipan nomatzin.
 Ni ompa pehua, Aya
 ni huel on cuica, Aya
 Ompa ye nihuitz Aya tollan itic.
 Nihueli cuica, Aya, otozcuepon motomaxochitl, Aya
 Ohuaya ni yahuaya huel xic caqui ye nocuic
 cuicaichtequini quen ticcuiz noyol?
 timotolinia yuhqui in tlacuilolli
 huel xictlilani huel xictlapalaqui, Aya,
 at ahi huetzin timotolinia, Ayo.³

Este *cuecuechcuícatl* es como dijimos una danza muy sugestiva de carácter lúbrico, en la cual está insertado un texto cuya ambigüedad esconde difícilmente su carácter erótico.

Creemos distinguir en el texto cinco cantantes bailadores (cinco personajes que intervienen oralmente y que ejecutan cada uno un *sketch*).

³ *Cantares Mexicanos*, fols. 67r-68r.

Siendo el objeto de este trabajo la ambigüedad fonémica de la expresión, procederemos directamente al estudio línea por línea del texto sin proponer una traducción global en español que no podría cubrir a la vez los sentidos literales y figurados.

El primero entra en escena:

Hue naché niehco . . . , "oh mi gran jefe ya llegué . . .", luego aparecen la (o las) dama(s): ya *moquetzaco izquixochitl ica ahuidlo* "ya llegó la flor de ezquite, con la cual uno tomará su placer".

A partir de ahí parece que cada uno de los cantantes/danzantes dará una muestra de su arte coreográfico/vocal de amar.

PRIMERA SECUENCIA

1. *Hue naché niehco* "oh mi gran jefe ya llegué".

La entrada verbalmente dinámica del danzante/cantador da de inmediato un tono relajado al texto, *nache* siendo la expresión coloquial para dirigirse a alguien (ya sea un superior jerárquico o no). *Niehco* presenta un doble sentido: primero, tal y como lo tradujimos "ya llegué" pero también "yo vengo a hacer el amor" (*moyecoa*). Yendo quizás un poco más lejos *naché* podría ser el vocativo de *achtili*: "semen". Istotopía: relajamiento, desenvoltura.

2. *ya nihuetzcatihuitz* "yo llego riéndome": el verbo *huetzca* significa "reír" pero designa también el acto sexual cuando es acompañado también del vocablo *cihuatl* "mujer", de ahí la ambigüedad fundamental de la expresión que implica aquí un sema que establece la isotopía: sexo.

3. *ye nixcucuech aya* "yo soy el travieso Aya". La palabra *cucuech* epónimo del género, refuerza las dos isotopías precedentes por medio de diferentes tendencias que puede tomar la travesura: travieso y desvergonzado (Molina).

4. *Xochitl in nocuic* "flor es mi canto". Esta expresión aparentemente muy inocente y en el espíritu de los *xochitlatolli*, esconde en espesor de su hermenéutica otro sentido. *Xóchitl*, la flor, de hecho se ve asociada frecuentemente con el sexo entre los indígenas mexicanos. Recordemos en efecto la asociación del sexo con la flor en los famosos relieves "los danzantes" de Monte Albán donde la flor tiene lugar de sexo.⁴ La palabra para sexo en zapoteca es además muy cercana a la palabra flor. Recordemos también que, como lo indica Ignacio Bernal, "la flor" es la parte reproductiva de las plantas y como tal símbolo de fecundidad al mismo título que el sexo.⁵ Si uno recuerda que entre los

⁴ Por otra parte *nocuic* que significa "mi canto" es fonéticamente muy cercano de *cui* o *tlacui*, "tener relaciones sexuales".

⁵ Ignacio Bernal, en *Historia de México*, t. III, p. 372.

nahuas las asociaciones fonéticas son muy pertinentes y acusan verdaderamente los sentidos literales, consideraremos entonces el tenor fonético de *cui* como denotando la isotopía sexual.

Si nuestra interpretación de estos dos primeros versos es correcta: “flor (sexo) es mi canto (danza)” da la tonalidad al conjunto del texto y la clave de su interpretación, su código. La flor se ajusta entonces a la isotopía sexual sin dejar de ser “flor” como tal.

5. *momalina zan ic ya totoma ho ohuaya, ca ni calle* “el se enreda y se desenreda (penetra) *ho ohuaya*, yo soy el atizador de fuego”.

El término *momalina* evoca en primer lugar la planta *malinalli*, el verbo que deriva de ella: entrecruzar, torcer, pero también un vocablo fonéticamente vecino *mamalli* “agujerar, perforar” de ahí cuya connotación sexual es mucho más directa. Notemos por fin la palabra *momalli* “hender, entrar en la muchedumbre” (Molina) que contiene el morfema de la forma pronominal *mo-* presente en nuestro ejemplo. El sentido de la palabra atraviesa entonces el espesor de este halo semiótico y mantiene abierto el campo de interpretación (lo que hace imposible una traducción que pueda conservar su polifonía). El verbo *totoma* que responde a *momalina* tiene un sentido más reducido “des hilar”, pero también “desenvolver el desfajar criatura”, así como “abrir” en el sentido de penetrar.⁶ La palabra *nicalle* es más problemática; Garibay la traduce como “yo soy el casero”, lo que parece algo fuera de contexto aquí. Se trataría más bien de una grafía de la “i” náhuatl cuyo sonido no se ajusta al nuestro pero se acerca más a la “e”. No pudiendo ser la casa (*calli*), *calli* (calle) sería lo que Molina define como: *las tenazualas de palo o caña para comer maíz tostado*, que hemos traducido como “atizador”, que conserva el sema “fuego”, si bien no conserva el sentido global. Si el sema “fuego” está presente en atizador, no expresa desgraciadamente la connotación implícita en *calli* que es la de *izquiltl*, “el ezquite” o como lo traducen generalmente el padre Garibay y León-Portilla, “maíz tostado”. La ecuación sémica se prolonga aquí: *Xochitl* es el sexo de la mujer que se ve *atizado* por la pinza de madera destinada a retirar del fuego el ezquite o maíz tostado. Esto se ve reforzado por el hecho de que el sexo de la mujer está referido muy a menudo en los textos prehispánicos como *izquixochitl* “la flor del ezquite” (la flor del maíz tostado). La asociación del acto sexual con el fuego es común en el contexto náhuatl prehispánico y aparece en el *Códice Vaticano 3738* donde, según Selser, los palos que se

⁶ *Códice Florentino*, lib. x, cap. 27, párr. 12.

encuentran sobre sendos personajes (fig. 1) son palos sacadores de fuego: Es probable que las dos cañas de flecha (*ome acatl*) signifiquen un palo sacador de fuego, que el pedernal simbolice el fuego o que saca con él y que el conjunto sea una representación simbólica de la unión sexual.⁷

6. *Ye ompa nihuitz xochitl iztac ihcacan* “llego ahí donde la flor blanca se yergue”.

La flor blanca es probablemente una alusión al *izquizochitl* de color blanco *yuhqui momochtli*, como el maíz tostado.⁸

7. *Anca ye mochan in quiquizcalihtic in amoxonaticac ohuaya nicalle* “es en tu casa, en la trompa que se calientan los musgos acuáticos, Ohuaya yo soy el atizador”.

Para entender la ambigüedad funcional del vocablo trompa hay que recordar que estos instrumentos musicales eran conchas marinas y que estas conchas están también asociadas al órgano sexual femenino. Añadimos también que *quiquiztic*, *quiquiztantli*, vecinos fonéticamente de *quiquizcalihtic* evocan la apertura de la cabeza del pene.

8. *Ma ya pēhualo, ya moquetzaco, Aya, izquixochitl ica ya ahuialo ye ohiya ye anhohuaya aya* “que uno comience oh ya llegó la flor de ezquite, con la cual uno tomará el placer”.

Recordemos aquí la flor de ezquite que evocábamos anteriormente y que parece ser una expresión metafórica para el órgano sexual femenino, notemos también una nueva isotopía, la del placer (*ahuia*).

9. *Tzetzelihui xochitl ica ahuialo, yahoya yean* “que uno tome su placer con las flores que caen *diseminadas*”. Volvemos a encontrar en esta frase relacionada por medio del sentido a las precedentes al placer, en el verbo *tzetzelihui*, el sema “aspersión, lluvia”. Notemos en el orden paranomástico la proximidad fonética de *tzatzalhuia* “*cerner algo a otro o sacudirle la ropa*”.⁹

En este nuevo orden de cosas retendremos el sema “movimiento seco y repetido”.

Una segunda secuencia empieza aquí probablemente efectuada por el mismo cantante-danzante.

⁷ *Códice Borgia* p. 67, fig. 279.

⁸ *Códice Florentino*, lib. xi, cap. vii, pár. 9.

⁹ Notemos que curiosamente el verbo español “cerner”, utilizado por Molina para este vocablo náhuatl indica también en otras circunstancias la fecundación de las flores de ciertas plantas, así como el movimiento del cuerpo.

SEGUNDA SECUENCIA

10. *Nepapan xochitl nictzetzeloa, hoho* “yo disemino toda suerte de flores, hoho”.

11. *Noncuicamanaco xochitl a ihuintihua Aya* “vengo a cantar una ofrenda de flores ¡ah! uno se embriaga”. Esta secuencia adquiere un doble sentido si uno recuerda el código hermenéutico instaurado desde el segundo verso. Añadimos a esto la isotopía nueva “ebriedad (*ihuintihua*) que es probablemente aquí el éxtasis.

12. *Ho nixcucuech ompa nihuitz, hue, aquizayan noncuicamanaco xochitl a ihuintihua tohohue*, “yo el travieso llego, hué (en el momento donde el agua sale), del manantial. Vengo a cantar una ofrenda de flores ¡ah! uno se embriaga”. *Aquizayan* es aquí bastante ambiguo; quizá sea el manantial “el lugar donde sale el agua”. Pero si se atribuye a *atl* (agua) un sentido figurado, bien podría ser el equivalente de *quiquiztic* o *quiquizahqui* (apertura de la cabeza del pene, donde sale el semen). Notemos además que el sufijo *-ya* designa “el lugar de”, pero también “el momento de”, *aquizayan* sería entonces, el momento en que sale el agua. *Ihuintihua* es probablemente la ebriedad del goce sexual.

13. *Nepapan xochitl oc oc moyolquimati tla nimitzhuica ma nimitzmama ahuiya*. “Toda suerte de flores porque al fin tu corazón lo sabe si yo te llevo, entonces, que yo te cargue, que yo te penetre”.

Mama significa literalmente “portar” o “cargar”; pero tenemos términos fonéticamente próximos que podían asumir el sentido principal: *mamati* “tener capricho de otro”: *mamali* “agujerar perforar”. Por otro lado *huica* significa “llevar” pero también “casarse”. Vemos entonces los diferentes sentidos que puede tomar la frase y cómo se relaciona a la isotopía sexual.

14. *Tohonhuia, tonhonhuia mochan* “vamos, vamos a tu casa”.

Esta frase que se parece mucho a una exclamación con valor fonético, contiene sin embargo el verbo “ir” (*huia*) seguido de su complemento ambiguo *mochan*. Notemos también los ritmos y los sonidos evocadores de *tohonhuia*.

15. *Nicmamatihuitz anelhuayo xochitl, nicmamatihuitz ahuiyac xochitl* “Yo cargo (penetro) la flor del maíz, yo cargo (penetro) la flor perfumada”.

Podemos tener aquí el mismo verbo *mamatihuitz* utilizado sucesivamente en dos sentidos diferentes; los dos calificativos “sin raíces” y “perfumada” oponiéndose en unos versos construidos en paralelismo anafórico.

16. *-o anca ye mochan in xochitl iztac ihcacan Aho* "Pues es tu casa el lugar donde se yergue la flor blanca".

17. *-ya tantalili ye yehuaya* "te la metimos por abajo" la forma *tantalili* es probablemente una grafía errónea o una pronunciación en apócope de *tlanitlali* tiempo pasado de *tlanitlalia* "poner algo por abajo" y el morfema aplicativo *-li*; *tantalili* = *tlanitlali*.

18. *Ticahuiltico ho anca yehua tiox ypalnemohuani Santa Malia tonantzin* "hemos venido a regocijarnos con Dios el creador, nuestra madrecita la Santa María".

Esta inserción de los númenes cristianos en el cuerpo textual indígena, muestra aquí los inconvenientes de una interpolación indiscriminada a veces por parte de los españoles.

19. *-chitallala xochitl milli toquia* "la flor de la tierra de agua de chile abraza el campo". *Chitallala* sería más verosímilmente *chilatalla-chilatalla* "tierra de agua de chile".

La frase es entonces "la flor de la tierra de agua de chile abraza el campo" que puede constituir una metáfora para la excitación del órgano femenino. Retemos en la esfera fonética de asociación para una expresividad figurada, la presencia de *chitoli* que no es más que el himen de la mujer. La traducción podría ser entonces "himen flor del campo se abraza".

Toquia es según Molina: "atizar el fuego" pero *noquia* no está muy lejos que significa "verter o derramar alguna cosa líquida". La frase se vuelve una verdadera constelación de paradigmas que escapan a la gravedad sintáctica y atraen ellos mismos una pluralidad de semas que flotan libremente en la frase y estructuran sentidos según los caprichos subjetivos de la asociatividad. Es así que tenemos en esta frase los complejos *chitala/chilatalla/chitoli*, *xochitl* que por sí sola representa una verdadera galaxia semántica; *milli* cuya traducción española "sementera" reproduce el sema, plurivalente según el contexto, *semen/semilla* y *toquia/noquia* que es un ejemplo de paronomasia casi homófona y cuyos significados aunque totalmente divergentes ("atizar el fuego = verter un líquido") se reúnen sobre el eje isotópico sexual. Poco importan las contradicciones en el seno mismo de los polos paradigmáticos. Lo esencial es que las isotopías se difundan y se pierdan en la orgía de ritmos dionisiacos.

20. *Zan tonallo quetzalli papachihui* "la pluma de quetzal se calienta y se satisface".

La pluma de quetzal es en la hermenéutica náhuatl cosa preciosa en general pero se asocia también con el semen en un contexto sexual.

Encontramos también alrededor de *papachihui* (*pachihui*) “se satisface” el vocablo *patlachihui* que evoca la apertura del clítoris y *papatlahua* “ampliarse, alargarse algo” recordemos que es una bolsa de plumas caída del cielo que fecundó a *Coatllicue* generando así a Huitzilopochtli.¹⁰ Los semas de expresión literal son aquí “calor, belleza, saciedad, con el sema sexual en la órbita fonética del término literario.

21. *Ihuil moyahua ya amoxcalli, imanca* “plumas caen y se expanden en la casa del musgo acuático”. Reencontramos la metáfora “casa de musgo acuático” para la parte íntima de la mujer y las plumas como semen del hombre. Los semas son aquí de orden líquido “verter y musgo acuático” humedad.

22. *Chitalalala xochitl milli toquia* “la flor de la la tierra de agua de chile, abraza el campo”.

La sílaba suplementaria *-la* podría no tener más que un valor fonético.

TERCERA SECUENCIA

23. *Ho niehcoquet Aya ni mazatl ome tochtin in mozotochin Ho* “Ya llegué Aya el ciervo, dos conejos, el conejo sangriento”.

Recordemos aquí la expresión náhuatl: “seguiste el camino del conejo y del ciervo”, es decir te entregaste a la lujuria. Además el conejo ensangrentado recuerda los autosacrificios por medio de la sacrificio del miembro viril bajo los auspicios de fecha calendárica dos conejo. Semas: lujuria, sexo. Recordemos también el doble sentido de *niehco* aquí *niehcoquet*.

24. *Macacuahue mazatl ya tantalilia Aya Ohua* “el ciervo con el cuerno grande ya se coloca por abajo”.

El término *macuacuahue* es la unión un poco heteróclita de *cua-cuahue* “animal con cuernos” *macuahuitl* la arma temible de los aztecas. Especie de hacha con punta de obsidiana. Semas: forma oblicua + dureza.

25. *Hue naché hohua nicnihuan* “Oh gran jefe, mis amigos”.

26. *tlā tic zohuacan ixochiamox icuicailhuizol* Ha “Y si hojeamos su libro florido, su regalo de canto”. Esta frase posee una ambigüedad indudable. *Tic zohuacan* puede ser “hojear” (*izuatl*: hoja), pero también, “frecuentar las mujeres”. El vocablo *zohuatl*, equivalente de *cihuatl*, es presente paradigmáticamente en la palabra. Además *xochia-*

¹⁰ *Códice Florentino*, lib. x, cap. 27.

moxtli puede representar el libro florido, pero también el musgo acuático (metáfora del órgano sexual femenino).

27. *¿Ca yehuan? tios ya tantalilli, Aya Ohuaya* “¿Es él? ¿ya Dios pone abajo Aya Ohuaya?”.

La palabra *tios* “dios” es una interpolación española. Resulta irónico que los religiosos españoles hayan integrado esta palabra en semejante contexto.

28. *Xochincuahuitl malinticac, huiconticac ya pixahui* “El bastón florido se trepa, se infla, salpica”. Semas, dureza, forma oblicua, elevación, ensanchamiento.

29. *-In ticcaco ye moquiapan Icelteoil* “tú vienes a erguirte a la entrada Dios único”.

El *Icelteoil* “Dios único” evidentemente añadido por los españoles se encuentra dramáticamente fuera de contexto. *Moquiapan* que sería: “el lugar de la lluvia” es muy vecino de *moquiahuapan* “tu entrada” los dos semas se recubren para forjar un sentido. Semas: penetración, entrada, humedad.

30. *Imapan ye tonnemi quetzalli coxcoc ¡ah!* “sobre su rama, tú vives, tú avanzas, precioso faisán, ¡ah!”.

Subrayamos aquí el parentesco sonoro entre *coxcoc* “faisán” y el vocablo *cocoxqui* que designa la vulva. Consideremos la metáfora del faisán sobre la rama para sus implicaciones sexuales.

31. *Toncuicatinemi i yao hamao hohohi yaya* “Tú cantas Yao hamao hama yaya”.

Recordemos aquí particularmente el sentido un poco especial del verbo *cuicatl* e imaginemos las contorsiones lúbricas que acompañaban muy probablemente las exclamaciones fonéticas que preceden.

32. *Nech nanquilia in nochalichan ihcahuaca* “Él me responde que la casa que yo estreno, murmura”.

Tenemos continuamente metáforas auditivas para conceptos más bien visuales.

33. *Ya hi ye nihtotia teixpan hohoho huehuehan* “Ya hi ye on yo bailo delante de la gente”.

CUARTA SECUENCIA

34. *Ye no cequi ye nocuic* “ye mi canto es diferente”.

35. *Ye ni ixcuecuech Aya, nitzanaquechol tzatzi ye nocuic, hohon hohon,* “ye yo el travieso, el quechol al cuello rojo ye mi canto grita ¡hohon hohon!”.

Los paralelos posibles son suficientemente evidentes para no tener que ser comentados. Notemos el ritmo pélvico de *hohon hohon*. Semas: color rojo + cuello + oblicuo.

36. *Zan noitlalicuilotihuitz Aya, ithualli imanca* "vengo a pintar sobre el suelo del patio".

Esta frase aparentemente algo decentrada en relación con el contexto general, evoca quizás los ritos de fertilidad o cuando la semilla se esparcía ritualmente sobre los campos.¹¹ Sin embargo debemos de colocarla en la línea de isotopía sexual, donde *ithualli* podría ser un figurativo para el sexo femenino. Semen: *líquido, receptáculo*.

37. *Ye ni Ixcuecuech Aya nitzanaquechol tzatzatzi ye nocuic, hohon hohon* "ye yo el travieso con cuello rojo, Ye mi canto grita".

Repetición del verso.

38. *Mozotochtli ya yehco ya quiappan Aya* "El conejo ensangrentado llegó ya en el momento de la lluvia" (Doble sentido de *yehco*).

La aceleración del ritmo es aquí manifiesta, el éxtasis se acerca. Aya.

39. *Moxochitzetzelohua ma xiquittacan annopilohuan hon. Hanaya Ohi yayan.* "El riega con flores, mírenlo mis hijos o mis príncipes, hon Aya yahua".

Se trata probablemente aquí del orgasmo.

40. *Zacuan papalotl conyachichina Aya, xochitl cueponqui noyollo nicnihuan* "La mariposa dorada butina la flor, mi corazón florece, oh mis amigos". Es el éxtasis.

41. *In ye izquixochitl ye nictzetzelohua Aya yaho ya yan* "Ye, yo disemino las flores de ezquite Aya yaho ya yan" o bien: "yo riego la flor de ezquite aya yaho ya yan".

QUINTA SECUENCIA

42. *Nic tzetzelohua yaoxochitl* "Disemino la flor de la guerra".

43. *Ni ixcuecuech in anca ompa ye nihuitz yaoiyeyan* "yo el travieso, vengo de un campo de batalla".

Recordemos que la matriz de la mujer es también un lugar de guerra y de muerte. Cuando la mujer tiene un hijo ella "hace un prisionero" y el momento del parto es la hora de la muerte.

44. *Zan ye ni quetzaltototl zan ni ya patlantihuitz* "Soy un pájaro quetzal que ya yo bajo volando".

¹¹ *Boletín del I.N.A.H.*, núm. 42, p. 35.

Es el contra-climax del éxtasis y de la bajada.

45. *Aya ohua ca ompa ye nihuitz yaoyeyan* "Aya de un pasaje difícil (peligroso), regreso del campo de batalla.

46. *niquetzalzanaquechol ni patlantihuitz* "como un bello quechol, con el cuello rojo, yo bajo volando".

Tenemos aquí otra vez una síntesis de dos palabras: *quetzal* y *tzanaquechol* que debería dar: *quetzaltzanaquechol*, pero que se funden en uno: *quetzalnaquechol*.

47. *xochitl ipan nochiuhtihuitz in mozotochin* "El conejo ensangrentado se transforma en flor".

El *nochiuhtihuitz* debe probablemente leerse aquí: *omochiuhtihuitz*.

48. *Xinech ya ittaca nozomateyoyo moctzaca* "mírenme mi ardor amoroso terminó".

49. *Ni ixtepeyotzin nihuetzcatinemia. Xochithualli iticpa nihuitz* "yo el que pestañea, iba riendo, vengo del interior del patio florido".

50. *xochitl yehuaya ipan nochiuhtihuitz ni Mozotochin xi nech ya ittacan nozomateyoyo moctzaca* "yo el conejo ensangrentado, me transformé en flor. Mírenme mi ardor llegó a su fin".

SEXTA SECUENCIA

Aquí se adelanta un último interlocutor, puede ser una mujer.

51. *Nehco ya no ceppa nehco, Aya ni Chahuichalotzin nocuica Aya* "Yo vengo, y vengo otra vez, Aya yo Chahuichalotzin, yo canto".

Señalemos que el nombre *Chahuichalotzin* contiene potencialmente las palabras: *chalo* "estrenado(a)", *techalot* "ardilla".

52. *Ma xic caquican a nic huitequi, nic chachalatza, Aya ipan, hoho nomatzin.* "Escuchen Ah yo lo pego, yo lo rasco, Aya sobre mi hoho ramita".

53. *Noxochiayouh hueya hueya huiya.* "Mi savia crece, crece, hueya hueya Huiya".

54. *Non ohua ye nonacito ya ha ca ya Panotla* "Yo me elevo, ya llegué a Panotla".

El vocablo *ohua* bien podría ser *ehua* "elevarse" pero recuerda también *ohuatl* que es el tallo todavía verde del maíz. Es muy probable que el doble sentido de todo lo que precede hacía reír a los espectadores. Recordemos por fin que *tzonehua* o *chonehua* significa tener una erección.

Panotla, pueblo situado en el corazón de la Huasteca, fungía quizás en el contexto náhuatl prehispánico, como símbolo de la sexualidad, un

poco como Sodoma y Gomorra representan la lujuria para la cultura cristiana.

55. *Ye ni Chahuichalotl ompa ye nicuito, ye nic huitequi nic chachalatza ipan nomatzin* "Mi Chahuichalotl yo fui a tomar, yo pegué, yo hice vibrar mi ramita".

Señalemos aquí para *nicuito* que signifina: "yo fui a tomar", un sema asociado de *cui*, "tomar una mujer" así como *cuicuixochitl* "desflorada".

56. *Ni ompa pehua Aya ni huel on cuica Aya* "yo comienzo Aya, yo puedo cantar Aya".

57. *Ompa yenihuitz Aya Tollan Itic* "yo vengo de allá de entre los juncos".

Podríamos arriesgar aquí, una asociación de los juncos con el sexo masculino.

58. *Ni huei on cuica, Aya otozcuepon motomaxochitl. Aya ohuaya niyahua* "yo puedo cantar Aya, la flor que se desenvuelve, floreció por la garganta Aya Ohuaya, doy vueltas".

Otozcuepon puede ser un orgasmo. *Tozacuicatl*, "gargajo".

59. *Huel xic caqui ye nocuic cuicaichtequini* "Escucha bien mi canto, ladrón de cantos".

Recordemos otra vez el sentido muy particular en ciertos casos de *cuicatl* "canto". El ladrón de cantos, sería entonces el ladrón del sexo, del amor.

60. *¿Quen tic cuiz noyol? timotolinia* "como tomarás mi corazón, tú sufres, Aya".

61. *Yuhqui in tlacuicollli huel xic tlilani huel xic tlapalaqui, Aya* "Como para una pintura aplica bien lo negro, aplica bien lo rojo, Aya".

¿Acaso se trata aquí del arte de la seducción, un arte de amar azteca?

62. *At ahi huetzin timotolinia, Ayyo.* "pero, ay, cáe, te aflijas Ayyo".

A pesar de que conserva una muy alta coherencia al nivel lingüístico este *cuecuechcuicatl* posee un tenor altamente dionisiaco. Los ritmos y las distintas sonoridades con valor fonético desempeñan una parte importante y permiten imaginar lo que pudo ser en sus grandes líneas el esquema *coreográfico* sobre el cual se apoyaba este canto.

Se distinguen perfectamente las sonoridades a carácter melódico que expresan la alegría y el entusiasmo:

Ye ohiya anhohuaya Aya.

de sus homólogos rítmicos que marcan los sacudimientos pélvicos de la danza lúbrica:

toyuicatinemi iyao hamao hamma hohohi yaya

La respuesta expresa vocálicamente un gozo más femenino:

Ya hi ye on nihtotia teixpan Aya hohoho huehuecan

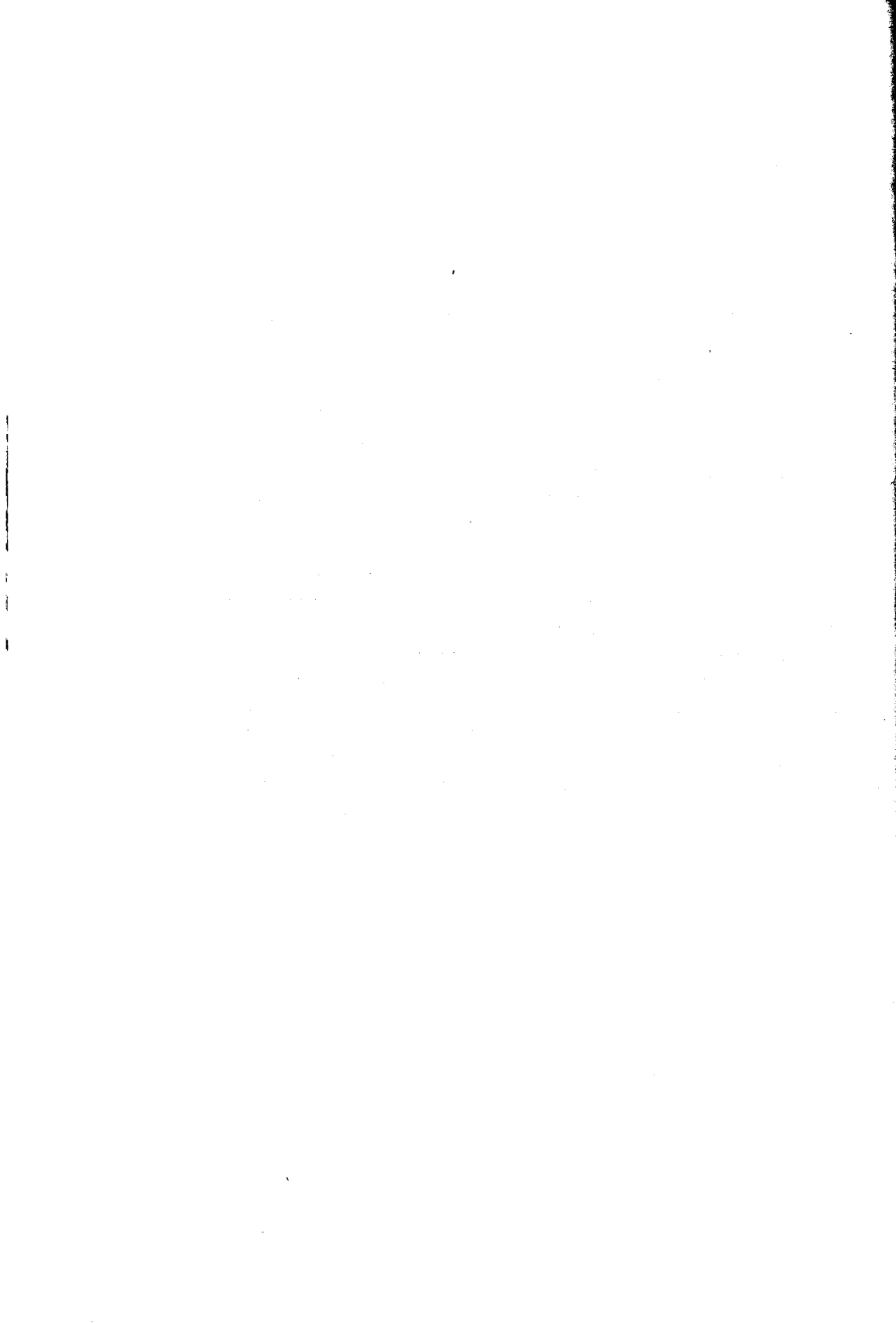
La aceleración del ritmo de las interjecciones evoca el acercamiento del clímax, después de las que expresan el esfuerzo:

... *hohon hohohon*

... *Mozotochtli ya yehco ya ya quiappan Aya*

La pertinencia sonora se extiende a las entidades lingüísticas mismas, gracias al juego de la paronomasia que atrae a veces en el campo gravitacional de la expresión literal una pléyade de semas. La palabra vale por ella misma pero su pertinencia no se encuentra estrechamente ligada al orden semiótico sino que se extiende hasta los rincones más remotos y las más sutiles relaciones paronomásticas, hasta los últimos rasgos de homofonía. Podríamos dar una nueva definición de la palabra náhuatl en el contexto de los *cuecuechguicatl*:

La palabra sería entonces: una entidad lingüística con un sentido literal primario (signo), eventualmente sentidos figurados, pero sobre todo provista de una envoltura sonora que ejerce una fuerza gravitacional centrípeta sobre todas las entidades fonéticamente vecinas. Esta fuerza se ejercerá tanto más que la organización fónica de las palabras incluidas en el campo de gravitación será semejante a un determinado término. Es bajo forma de "polvo sémico" que estas entidades se verterán en el torrente del sentido.



RELACIONES INTERCALENDÁRICAS DE LOS CÓDICES AZOYÚ 1, HUMBOLDT FRAGMENTO 1 Y AZOYÚ 2

CONSTANZA VEGA SOSA

Los códices *Azoyú 1*, *Humboldt Fragmento 1* y *Azoyú 2*, que relatan los anales de la historia y tributación de las etnias tlapaneca, mixteca y nahua, que convivieron en el territorio del Reino de Tlachinollan, comparten su registro calendárico. El estudio del *Azoyú 1* (Constanza Vega, 1991), ha mostrado a través del registro de sus años, que abarca de 1300 a 1565, los nombres de los pueblos, las genealogías de los gobernantes, las ceremonias de conquista y dominación de pueblos; así como los datos sobre población obtenidos en la *Relación de Pueblos de 1571*, escrita por fray Alonso Delgado (1904: 97-107), han mostrado la existencia de este reino cuyo territorio se localizaba en la región oriental de la Sierra Madre del Sur, el cual quedaba comprendido entre los pueblos de Chiepetlan al norte, Totomixtlahuacan al sur, Atlimeaxac al este y Quecholtenango al oeste. Los pueblos antiguos de Tlachinollan y Caltitlan fueron su capital, que actualmente se nombra Tlapa, en el Estado de Guerrero (Figura 1).

El registro calendárico de estos documentos —*Azoyú 1*, *Humboldt Fragmento 1* y *Azoyú 2*— presenta las siguientes características (Figura 2):

- a) Los numerales se representan por puntos.
- b) Los años se cuentan de dos a catorce.
- c) Los nombres de los portadores de los años son: movimiento (ollin), viento (ehecatl), venado (mazatl) y hierba (malinalli).
- d) El *Azoyú 2*, sección de tributos, y el *Humboldt Fragmento 1*, presentan además el glifo portador del año asociado al glifo representativo del mes Etzalqualiztli (comida de maíz y frijol), que según Sahagún (1956, t. I: 115) corría de mayo 13 al 1º de junio en el siglo XVI.

Munro S. Edmonson en su libro *The Book of the Year* (1988: 3, 7, 11, 99, 100, 102, 133, 175), nos dice que este calendario es el que

corresponde a los grupos de hablantes de la lengua tlapaneca de la familia otomangue, que conservaron su registro hasta el siglo xvii en sus documentos pictóricos.

EL CALENDARIO TLAPANECA

Para mostrar las relaciones entre los calendarios mesoamericanos, este autor ha propuesto que dado que sus años cuentan solamente 365 días (18 meses de 20 días y 5 días aciagos), era necesario hacer correcciones debidas a los días acumulados por la existencia de los años bisiestos: cada 80 años se acumulaban 20 días de diferencia con el año solar verdadero. Así los mesoamericanos encontraron que podían inaugurar nuevos calendarios aumentando o disminuyendo los meses necesarios para inaugurar un nuevo ciclo anual correctamente. Por ello el calendario de Teotihuacan tipo II, cuyos portadores eran movimiento, viento, venado y hierba, dio origen a un nuevo calendario cuando se acumularon 100 días bisiestos. El día titular del año fue el primer día del primer mes, que correspondió al 4 de febrero del año 415 d.C., que en la Cuenta Larga se registró como 8. 18. 18. 15. 7 y en la Rueda Calendárica correspondió a 13 manik 5 muan (Edmonson, comunicación personal).

Para correlacionar el calendario tlapaneca con el azteca y el juliano, contamos con dos acontecimientos importantes en la historia del Imperio Mexica y del Reino de Tlachinollan:

1. La toma de Tenochtitlan por Hernán Cortés ocurrida el 13 de agosto de 1521 juliano, registrada como el año 3 Casa según el calendario azteca (Alfonso Caso, 1967: 57).

2. La entrada de los españoles a Tetenanco, que fue una guarnición mexica en el territorio del Reino de Tlachinollan. Esto ocurrió en el año 3 viento del calendario tlapaneca, según el *Códice Azoyú 1*, folio 32 (Figura 3).

Para correlacionar estos acontecimientos históricos según los calendarios juliano, azteca y tlapaneca, debemos tomar en consideración lo siguiente:

1. El día titular del año juliano fue el primer día del primer mes, es decir, el 1º de enero de 1521.

2. El día titular del año azteca fue el último día del último mes de su calendario, el cual correspondió al 27 de enero de 1521 (Alfonso Caso, 1967: 56).

3. El día titular del año tlapaneca es el primer día del primer mes, el cual correspondió al 11 de mayo de 1521, según Edmonson (comunicación personal).

Lo expuesto implica que los años 3 Casa azteca y 3 Viento tlapaneca coincidieron del mes de mayo de 1521 al mes de enero de 1522, según el año juliano. Así la toma de Tetenanco del Reino de Tlachinollan, ocurrida el año 3 Viento pudo haber ocurrido entre los meses de septiembre de 1521 y enero de 1522, después de la toma de Tenochtitlan por Cortés acontecida el 13 de agosto de 1521.

Con esta base: 3 Viento tlapaneca, 3 Casa azteca y 1521 juliano, se preparó una seriación de años desde 1300 hasta 1600, con objeto de situar los acontecimientos históricos compartidos por estos documentos y poder así ubicar la cronología completa indicada en los folios de cada uno de ellos.

EL REGISTRO DE LOS AÑOS

Códice Azoyú 1

El *Códice Azoyú 1* posee treinta y ocho folios con cronología indicada en sus lados derecho y superior, los cuales se leen de abajo hacia arriba y de derecha a izquierda. Cada folio registra siete años enmarcados en su cuadro correspondiente, lo cual da un registro de doscientos sesenta y seis años.

Si tomamos como base la llegada de los conquistadores españoles a Tetenanco, la guarnición mexicana en el Reino de Tlachinollan, ocurrida en el año de 1521, que correspondió a 3 Viento tlapaneca y 3 Casa azteca, vemos que la seriación de los años en este documento se inicia en 1300, que corresponde a 3 Movimiento, y termina en 1565, 8 Viento del calendario tlapaneca. Queda así establecida la seriación base para ubicar los registros de los años de los demás documentos.

Códice Azoyú 2, sección de tributos

El *Códice Azoyú 2* posee dos secciones: la correspondiente a la tributación y la de anales. La sección de tributos consta de seis folios divididos en veinticinco cuadros cada uno de ellos. Los glifos portadores de los años se localizan en la hilera derecha y son solamente siete los años registrados en los seis folios, los cuales van asociados al glifo representativo de la fiesta del mes Etzalqualiztli. Este documento inicia en el año 13 Movimiento y termina en 6 Venado (Figura 4).

6 HIERBA

5 VENADO

4 VIENTO

3 MOVIMIENTO

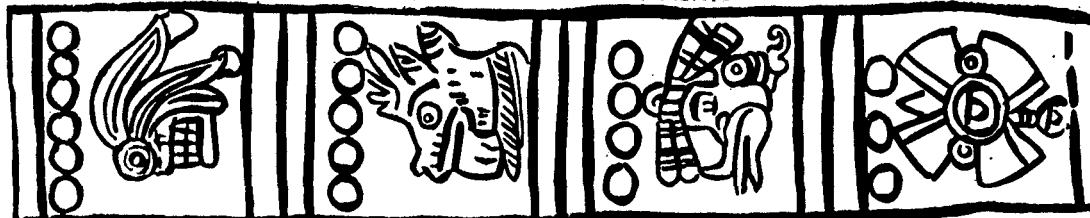


Figura 2

El Calendario Tlapaneca

Registro de los años (Código de Azoyú 1)

2 HIERBA

14 VENADO

Registro del año unido

al glifo del festival Etzalqualiztli

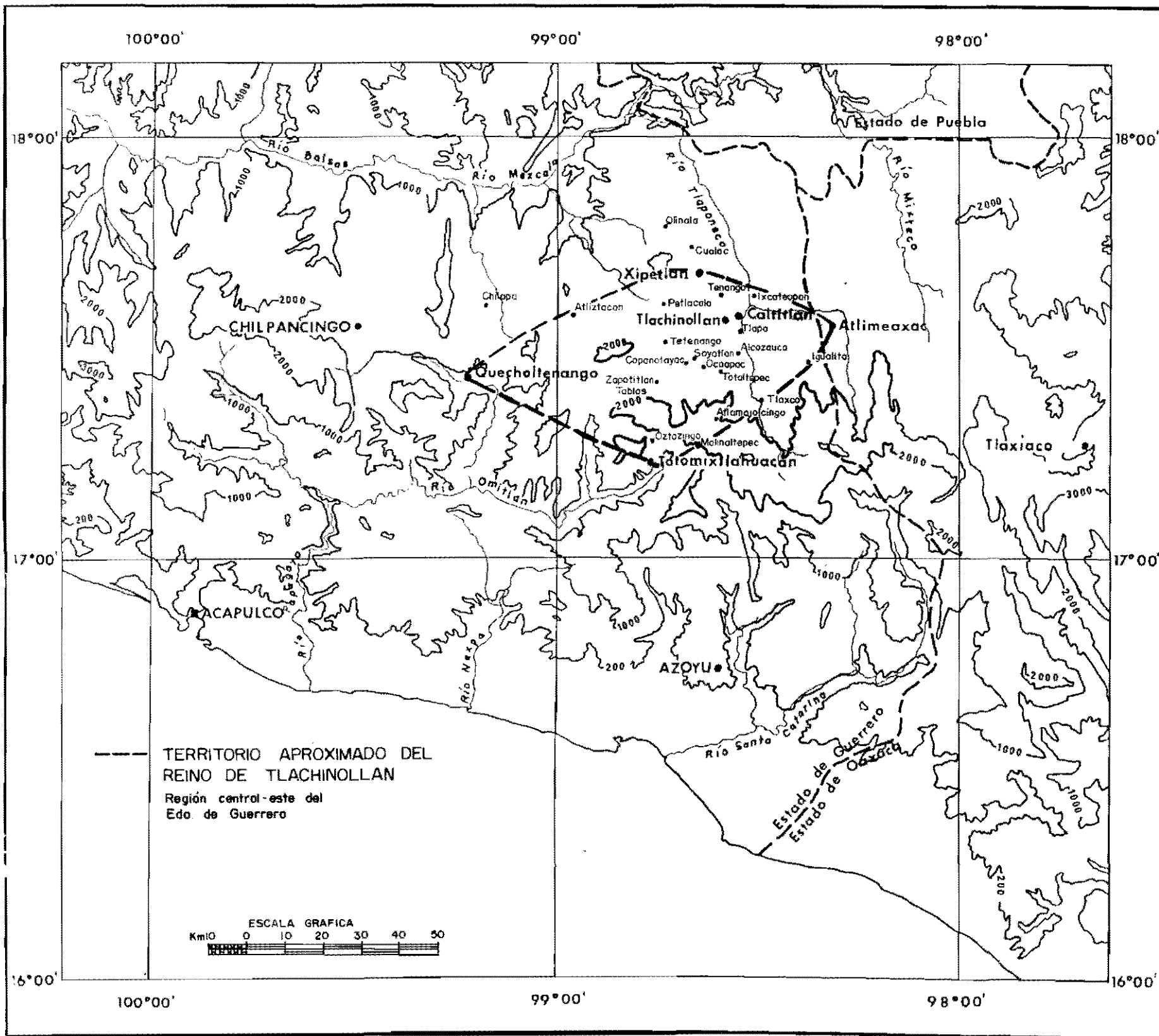
CODICE HUMBOLDT Frag. 1

13 VIENTO



REINO DE TLACHINOLLAN CODICE AZOYU 1

FIGURA 1



Códice Humboldt Fragmento 1

El *Códice Humboldt Fragmento 1*, de tributos, posee quince folios divididos en veinticinco cuadretes cada uno de ellos, a semejanza de los del *Azoyú 2*. Los glifos portadores de los años se localizan en la hileras del lado derecho de los cuadretes y van asociados al glifo de la fiesta del mes Etzalqualiztli. El documento inicia en el año 12 Movimiento y termina en el año 4 Venado (Figura 5). En el folio 1 de este código se registran 13 Movimiento y 13 Viento, por lo que sugiero que 13 Movimiento corresponde en realidad a 12 Movimiento. Es probable que el dibujante haya cometido un error.

Códice Azoyú 2, sección de anales

La sección de anales de este documento posee seis folios con cronología indicada en sus lados derecho y superior, los cuales se leen también de abajo hacia arriba y de derecha a izquierda. Cada folio registra ocho años, por lo cual se establece una similitud en el registro de cada folio, dado que son cuatro los glifos portadores de los años: empiezan en un año viento y terminan en un año movimiento. Este nuevo registro de ocho numerales en cada folio fue probablemente debido a una influencia hispánica. El documento inicia en un año 12 Viento y termina en 7 Movimiento, registrando cuarenta y ocho años en sus seis folios (Figura 6).

LAS RELACIONES INTERCALENDÁRICAS

Para establecer las relaciones intercalendáricas entre estos documentos se toman como base algunos acontecimientos históricos relevantes:

El *Azoyú 2*, sección de anales (folios 1, 2 y 3), registra acontecimientos semejantes a los del *Azoyú 1* (folios 32, 34 y 35), pero con ligeras variantes:

1. La toma de Caltitlan, una de las capitales del Reino de Tlachinollan, en el año 3 Viento, 1521, que debe haber ocurrido después de que los españoles llegaron a Tetenanco en el mismo año, como se registra en el *Azoyú 1*.

2. El gobierno del Señor Casa de Tlachinollan de 14 Movimiento a 7 Viento, 1532-1537, que el *Azoyú 1* registra de 1533 a 1538.

El *Humboldt Fragmento 1* (folios 10 y 13) y el *Azoyú 1* (folio 32), comparten la entronización del Señor Llamas en el Reino de Tlachinollan en el año 12 Viento, 1517, y la toma de Tetenanco por los españoles en el año 3 Viento, 1521, que ocurrió durante el gobierno de este personaje.

Se establece por lo tanto lo siguiente: los *Códices Azoyú 1* y *Humboldt Fragmento 1*, comparten el registro del soberano Llamas, durante cuyo reinado aconteció la llegada de los españoles a Tetenanco, en 1521, año 3 Viento de su calendario, y los *Códices Azoyú 1* y *Azoyú 2*, comparten la representación del gobernante Casa de 1533 a 1537.

Mostradas ya las interrelaciones calendáricas de estos documentos a través de acontecimientos históricos con cronología indicada, se establece la ubicación de los registros de los años de cada uno de los documentos.

CÓDICE AZOYÚ 1

Folio 1	3 movimiento	1300
Folio 2	10 hierba	1307
Folio 3	4 venado	1314
Folio 4	11 viento	1321
Folio 5	5 movimiento	1328
Folio 6	12 hierba	1335
Folio 7	6 venado	1342
Folio 8	13 viento	1349
Folio 9	7 movimiento	1356
Folio 10	14 hierba	1363
Folio 11	8 venado	1370
Folio 12	2 viento	1377
Folio 13	9 movimiento	1384
Folio 14	3 hierba	1391
Folio 15	10 venado	1398
Folio 16	4 viento	1405
Folio 17	11 movimiento	1412
Folio 18	5 hierba	1419
Folio 19	12 venado	1426
Folio 20	6 viento	1433
Folio 21	13 movimiento	1440
Folio 22	7 hierba	1447
Folio 23	14 venado	1454

Folio 24	8 viento	1461
Folio 25	2 movimiento	1468
Folio 26	9 hierba	1475
Folio 27	3 venado	1482
Folio 28	10 viento	1489
Folio 29	4 movimiento	1496
Folio 30	11 hierba	1503
Folio 31	5 venado	1510
Folio 32	12 viento	1517
Folio 33	6 movimiento	1524
Folio 34	13 hierba	1531
Folio 35	7 venado	1538
Folio 38	2 hierba	1559

Termina en 8 viento 1565

CÓDICE AZOYÚ 2, SECCIÓN DE TRIBUTOS

Folio 1	13 movimiento	1492
Folio 2	14 viento	1493
Folio 3	2 venado	1494
	3 hierba	1495
Folio 4	4 movimiento	1496
Folio 5	5 viento	1497
Folio 6	6 venado	1498

CÓDICE HUMBOLDT FRAGMENTO 1

Folio 1	12 movimiento	1504
	13 viento	1505
Folio 2	14 venado	1506
Folio 3	2 hierba	1507
Folio 4	3 movimiento	1508
Folio 5	4 viento	1509
	5 venado	1510
Folio 6	6 hierba	1511
Folio 7	7 movimiento	1512
Folio 8	8 viento	1513
Folio 9	9 venado	1514
	10 hierba	1515
Folio 10	11 movimiento	1516

Folio 12	13 venado	1518
Folio 13	14 hierba	1519
	2 movimiento	1520
Folio 14	3 viento	1521
Folio 15	4 venado	1522

CÓDICE AZOYÚ 2 SECCIÓN DE ANALES

Folio 1	12 viento	1517
Folio 2	7 viento	1525
Folio 3	14 movimiento	1532
Folio 4	10 viento	1541
Folio 5	5 viento	1549
Folio 6	3 viento	1557

Termina en 7 movimiento, 1564.

CONSIDERACIONES FINALES

Las interrelaciones que se han establecido entre estos códices tlapanecas permitirán sin duda, apoyar las investigaciones de la historia del Reino de Tlachinollan durante los siglos xiv a xvi, en los que este pequeño reino estuvo bajo la influencia y dominio de los mixtecas, mexicas y españoles. Sin embargo, también es necesario destacar que este estudio ha permitido mostrar la importancia de la influencia teotihuacana en esta región, la cual ha apoyado la integración y conservación de la etnia tlapaneca a través de sus registros calendárico-históricos y sus manifestaciones pictóricas.

BIBLIOGRAFÍA

CASO, Alfonso

1967 *Los calendarios prehispánicos*, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.

Códice Azoyú 1

Original clasificado con el N° 35-108. Sala de Testimonios Pictográficos de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, México.



Figura 3. Códice Azoyú 1, folio 32. Entrada de los españoles a Tetenanco en 1521, durante el gobierno del señor Llamas de Tlachinollán

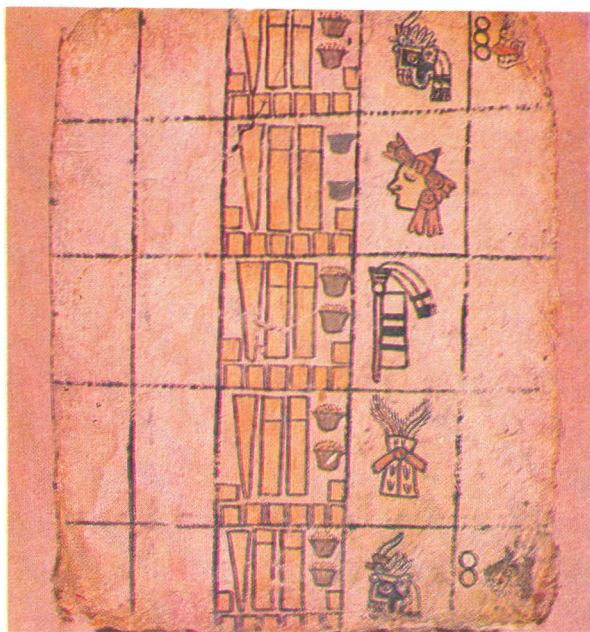


Figura 4. Códice Azoyú 2, folio 3. Registra la tributación en oro del año Venado, 1494, y el inicio del año Hierba, 1495 juliano

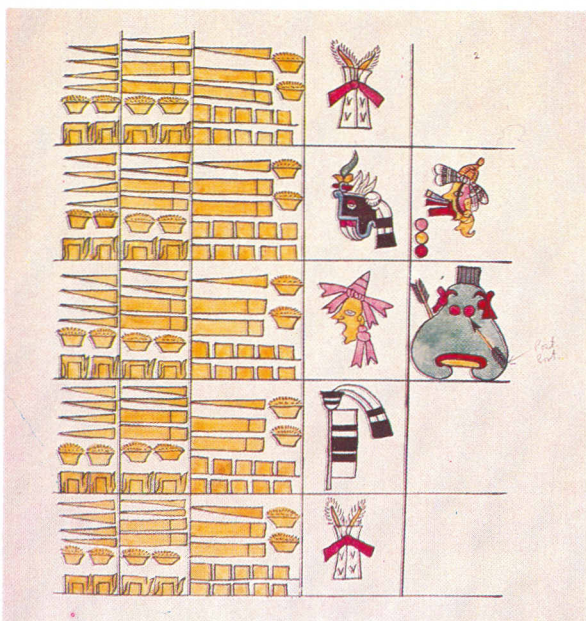


Figura 5. Códice Humboldt fragmento 1, folio 14. Tributación en oro y mantas en el año 1521, 3 Viento Tlapaneca, cuando los españoles entraron a Tetenanco

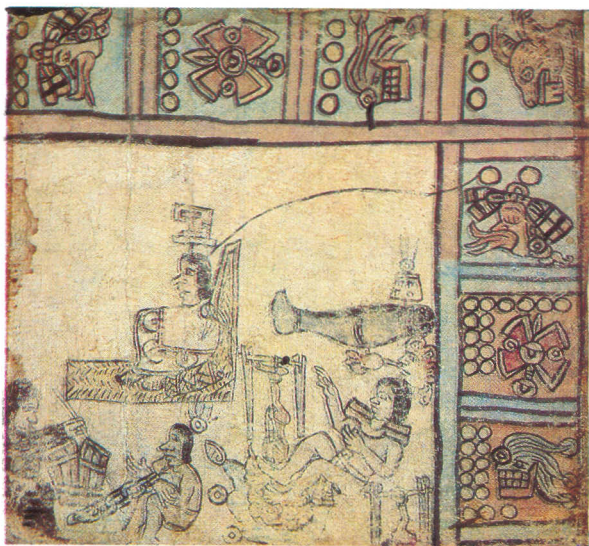


Figura 6. Códice Azoyú 1, folio 34. El Señor Casa de Tlachinollan inicia su gobierno en el año de 1533, 2 Viento Tlapaneca

Códice Azoyú 2

Original clasificado con el N° 35-109. Sala de Testimonios Pictográficos de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, México.

Códex Alexander von Humboldt

Historische Hieroglyphen der Azteken, im Fahr 1803 imkonig reich Neu-Spanien Gesamlet von Alexander von Humboldt.

EDMONSON, Munro S.

1988 *The Book of the Year*, University of Utah Press, Salt Lake City.

SAHAGÚN, Fray Bernardino de

1956 *Historia general de las cosas de la Nueva España*, t. 1, Editorial Porrúa, S. A., México, D. F.

SELER, Eduard

1904 *The Mexican Picture Writings of Alexander von Humboldt*, Bureau of American Ethnology, Bulletin 28: 123-229, Washington.

VEGA SOSA, Constanza

1991 *Códice Azoyú 1. El Reino de Tlachinollan*, Fondo de Cultura Económica, México.



THE CODEX RAMIREZ: COPY OR ORIGINAL?

N. C. CHRISTOPHER COUCH

Introduction

Although long used as a basic source on Aztec history, the *Codex Ramirez* Manuscript (MNA Mexico 35-100) has never been subjected to close textual analysis to determine its relationship to other sixteenth-century historical documents in the native tradition.¹ It has generally been presumed to be an abridged version of Diego Durán's *Historia de las Yndias de Nueva España* (BN Madrid VT 26-11), with some minor additions which include the introduction of a series of errors regarding the reigns of the Aztec emperors.

Although its author had the Madrid Durán manuscript in his possession and used it as his basic source, he also used a number of other sources, probably including pictorial manuscripts, written documents, and informants from both the Spanish and Indian communities. Further, the author of the *Codex Ramirez* was not simply a copyist or compiler of sources. There is a clear authorial voice in the work that lends it a unique character that has not previously been recognized. Although the author was an educated European, almost certainly a regular cleric, he adopted a point of view that was in many ways aligned with the native community, just as Durán did in his own work.

The *Codex Ramirez* comprises three sections or treatises, similar to Durán's *Historia*. These are an Aztec imperial history; a book about deities and their festivals; and a very brief account of the native calendar. The most important section is the first treatise, which chronicles the rise of the Aztec empire and the Spanish conquest.

Although lacking internal divisions, close analysis shows that this historical treatise has two parts. The first is a digest of a portion of

¹ Research for this project was supported by a Columbia University Graduate School of Arts and Sciences Travelling Fellowship, and Fellowships from the Dumbarton Oaks Program in Pre-Columbian Studies and the John Carter Brown Library.

Durán's historical text; the second part is an original work, not taken from Durán or any other extant source. The true nature of the *Codex Ramirez* can only be understood when this division of the historical text is recognized.

Both in his abridgement from Durán and in his original writings, the author of the *Codex Ramirez*, shaped a work that diverges from Durán's in characteristic ways. First, he removed parallels that Durán had drawn between the Aztecs and the Jews. Second, he added etymologies and explanatory phrases on native society not found in Durán. Third, he went beyond Durán's text in his praise of the statecraft of Tlacaellel, the Cihuacoatl under Moteuczoma Ilhuicamina. Finally, in his original account of the Conquest, he accepts Aztec accounts over Spanish testimony and harshly criticizes missionaries with a clear authorial voice that is personal, and not derived from Durán's similar writings.

When properly understood, the *Codex Ramirez* can be one of the keys to revealing the oral traditions that lay behind this group of Colonial manuscripts. If the *Codex Ramirez* were just a copy of the Durán by another European, its value in the study of native oral traditions would be minimal. However, because part of [treatise 1] is a redaction of native oral traditions found in no other manuscript, it is a primary source in its own right.

The Manuscripts of the Cronica X Group

The *Historia de las Yndias de Nueva España* of Diego Durán and the *Codex Ramirez* are part of a group of manuscripts whose origins, sources, relationships, and even value as historical documents have been debated since the nineteenth century. Their study has been complicated by the slow pace of publication and lack of critical and facsimile editions. The Durán was published in the mid-nineteenth century, the *Codex Ramirez* and the *Crónica Mexicana* in the late nineteenth century, and the full text of the *Tovar Manuscript* (a copy of the *Codex Ramirez*) only in 1976. Publications of the texts and scholarly studies have led to the identification of four related manuscripts. The nature of the debate over these works was clarified, though the issues left far from resolved, by Robert Barlow (1945). He suggested that a single manuscript, written in Nahuatl and recording one version of Aztec history, lay behind all these documents. He named this manuscript the Cronica X.

The major challenge to Barlow's hypothesis has been provided by Colston (1973a and b). Rather than positing a single lost manuscript, Colston observed that it was possible for various groups within Aztec society to have had different oral traditions — traditions that might have led to varied recitations from the same pictorial manuscripts. Colston identified the *Cronica X* not with a specific written manuscript, but with "an oral historical tradition, a tradition that was noticeably partisan to the *Cihuacoatl* Tlacaclél... which was put to writing on different occasions" (1973a: 62).

There are four manuscripts that contain historical texts recounting the story of Tlacaclél. The two most important are Durán's *Historia* and Alvarado Tezozomoc's *Crónica Mexicana*. The *Codex Ramírez* has been viewed as an abridgement of the Durán, and the *Tovar Manuscript* is an exact copy of the *Codex Ramírez*. A descriptive list of the manuscripts' contents follows.

1. Durán's *Historia de las Yndias de Nueva España*, a folio volume with 344 folios, comprising three treatises (BN Madrid VT 26-11). The untitled Treatise 1 (ff. 1-221r) concerns the history of the Mexica Aztecs from the migration and founding of Tenochtitlan through the Conquest. According to Durán, it is largely a Spanish translation of a Nahuatl "historia" or "historia mexicana", which he describes as a written document and which he must have discovered and translated between 1579 and 1581.

2. Hernando Alvarado Tezozomoc's *Crónica Mexicana* (1598), a folio volume of 150 folios (LC Kraus 117), is substantially the same history, also in Spanish. Its language preserves the "rhythm and repetitions" of Nahuatl to a greater degree than does Durán's (Barlow, 1945), with many more Nahuatl words and phrases inserted in the text (Garibay, 1953-54:299-305). There is no further text than this history.

3. The anonymous *Codex Ramírez* manuscript, is a quarto volume of 169 folios (MNA Mexico 35-100). The manuscript volume includes three works, one complete and by a single author — this work is usually called the *Codex Ramírez* — and two fragments. *Codex Ramírez* Fragment 1 (ff. 150r-156v) is an account of the reign of Moteuczoma Ilhuicamina centered on Tlacaclél.

4. The John Carter Brown Library *Tovar Manuscript* (Indies 2), a quarto volume of 158 folios, is primarily the work of the Jesuit Juan de Tovar, a cousin of Durán. The manuscript has been shown by Lafaye to be a copy taken directly from the text of the *Codex Ramírez* with very minor editorial changes and scribal errors (1970 and 1972). The

fragments were not copied by Tovar; the volume includes a separate work, the Tovar Calendar, not written by Tovar (Kubler and Gibson, 1951).

Durán's *Historia*, Alvarado Tezozomoc's *Historia Mexicana*, and the *Codex Ramírez* Fragment 1 are clearly original, if related works. The *Codex Ramírez* and *Tovar Manuscript* have been considered two copies of the same abridgement of Durán. This article demonstrates that the *Codex Ramírez* should be considered at least in part an original work as well.

The texts of the *Codex Ramírez*: Treatise [1]

Comparison of the text of the *Codex Ramírez* [treatise 1], the "Relación del origen de los Indios. . .", with that of Durán's treatise 1, the *Historia*, shows that there are three major differences between them. The first is the removal of almost the whole of Durán's chapter 1, which attempts to demonstrate that the Aztecs were descended from the ten lost tribes of Israel. The second is the use the author of the *Codex Ramírez* made of material taken from Durán's chapters 2 through 12. For the most part, he quoted or carefully abridged Durán's text. However, he also added explanatory material, including not only the well-known etymologies, but also clarifying passages for readers unfamiliar with New Spain.

The third and most important distinction, and one that has not been described clearly in the literature, is that the second half of the *Codex Ramírez* is not taken directly from the Madrid Durán manuscript, but derives from another source, or from several sources which may include the Durán. It has been noted that the dynastic history in the *Codex Ramírez* alters the traditional order of Mexica rulers, placing Tizoc before Axayacatl (e.g., Beauvois, 1885; Kubler and Gibson, 1951: 17). However, this is only the most striking of many differences between the imperial histories of [treatise 1] of the *Codex Ramírez* and of Durán.

A detailed comparison of the text of the *Codex Ramírez*, [treatise 1], with Durán's *Historia* indicates that it comprise two parts of nearly equal length. The first part, some 115 quarto pages was abridged or quoted directly from the Madrid Durán manuscript. The remaining 87 quarto pages were taken from another source or sources, possibly including the Durán.

Unlike the Durán, the *Codex Ramírez* [treatise 1] is not divided into chapters, being without numbered or named internal divisions. Nor

does the division between the two parts of the manuscript appear to fall at a point equivalent to a chapter division in the Durán. Material taken directly from the text of the Durán appears on pp. 1-115 (ff. 1r-57r) of the *Codex Ramírez* (Alvarado Tezozomoc and Anonymous 1878: 1-58). The material in this first half of the treatise is clearly taken from chapters 2 to 12 of Durán's treatise 1, the *Historia* (1967, II: 21-104), and appears to extend to his chapter 12, paragraph 26 (1967, II: 105-110). Thus, the author of the *Codex Ramírez* paraphrased or quoted material from eleven of the seventy-eight chapters of Durán's treatise 1, with only a few relatively minor additions. The 115 quarto pages (57 leaves) of the first part of the *Codex Ramírez* [treatise 1] were abridged from the first 38 folio-sized leaves (i.e., 76 pages) of Durán's manuscript.

The second part of the *Codex Ramírez* [treatise 1] diverges sharply from Durán. It includes material on the imperial history of Mexico and an account of the Conquest. The preconquest imperial history, from the reign of Itzcoatl to the reign of Moteuczoma Xocoyotl (Alvarado Tezozomoc and Anonymous 1878: 59-77; ms. pp. 116-172, ff. 57v-85v), differs in so many particulars from that found in Durán that it must have been taken from another source, or from several sources (which may have included the Durán). The account of the Conquest, although not paraphrased or abridged from Durán (Durán 1967, II: 459-576), does show some similarities to his work (Alvarado Tezozomoc and Anonymous 1878: 77-91; ms. pp. 172-204, ff. 85v-101v). It may have been based in part upon Durán, or upon sources also used by Durán.

The greatest single change from Durán in the first part of *Codex Ramírez* [treatise 1] is the elimination of almost all material from Durán's chapter 1. Other changes are relatively minor, but of some significance. Additions made to the quoted or abridged text are of two principal types. The first is etymologies of native words, added where they do not occur in Durán, or expanded or altered from Durán's. The other consists of explanatory phrases. Together, these additions suggest that the text was prepared for a European audience, or for Europeans newly arrived in the colony.

The abridgement of Durán's text was executed with some care. Paraphrased sections do not alter the sense of the original. The number of quoted speeches is somewhat reduced. Durán's personal asides are omitted (though in one striking case Durán's first person statement on the excellence of the phrasing and metaphors of native oratory be-

comes third person). Another simplification of the text is the elimination of Nahuatl names of persons, places, or local items of secondary importance to the narrative (Leal 1953: 21).²

The etymologies are the most frequently noted difference between the two texts. Ramírez, remarking that the work included "varias etimologías y traducciones que se dan de los nombres mexicanos, aunque algunas son erradas" (1878: 10), deduced that it was written by a native author. Kubler and Gibson noted that the *Codex Ramírez* differs from the Tovar manuscript "by the inclusion of some etymological passages and a few textual discrepancies" (1951: 14).³ While Tovar gives etymologies for native names wherever these are found in the *Codex Ramírez*, he simplifies some of them, particularly the extensive etymologies for the names of the seven tribes of the Aztec migration myth (cf. 1878: 19-20 and Tovar 1976: 10-11).

The etymologies added to the *Codex Ramírez* have not been a subject of inquiry. Many more appear in the first half of the *Codex Ramírez* than in the portion of the Durán from which it was abridged. Twenty-six have been added to the material taken from twelve of Durán's chapters. Etymologies are given only for the names of personages, deities or geographical locations; there is an etymology for almost every Nahuatl proper noun found in the first half of the text. The most extensive concern the names of the seven tribes of the Aztec migration myth. The author identifies the meaning of each syllable of the tribal names, demonstrates how these syllables are combined, and gives the meaning of the full name. An original passage explains the general principles behind the derivation of native names:

Todos estos nombres y dictados son tomados de sus antepasados, unos derivados de sus lugares, otros de sus caudillos, y otros de sus dioses, y ésta es la costumbre que estos indios tenían en imponer sus nombres (Alvarado Tezozomoc and Anonymous 1878: 19).

² It should be noted that the author does add one native word to the text. In a list of foodstuffs offered by the Mexica as tribute to king Tezozomoc of Azcapotzalco, the author provides the native name for amaranth: "las semillas de que ellos usaban para su sustento, que por acá llaman maíz, chile, frizoles, y unos bledos que se dicen *huautli*" (1878:37) Durán uses only the Spanish word (1967, II: 58).

³ Kubler and Gibson also note that the same differences are found in the *Codex Ramírez* and the *Tovar Manuscript*: "Both manuscripts contain certain materials not present in Durán's published text. Not all the etymologies are in Durán, and the differences between Durán's account of the conquest and that contained in the second history of Tovar are often great" (1951: 15).

The author also explains his reasons for including these extensive etymologies at the beginning of the text:

Heme detenido en explicar las etimologías destes porque adelante se han de repetir muchas veces, y porque en muchos nombres que en el progreso desta historia se han de ofrecer, no se dirán las etimologías tan por menudo, porque estas bastan para entender el modo de todas ellas, que ponerlas todas desta manera seria gran prolijidad (Alvarado Tezozomoc and Anonymous 1878: 19).

Through his extensive etymologies of these tribal names, the author intended to alleviate the difficulties his European readers would have with the many native names in the text.⁴

Durán's text is not lacking in etymologies and definitions, but most of them clarify infrequent or relatively obscure words or names.

In contrast to Durán's selective use of definitions and etymologies, the author of the *Codex Ramírez* provides etymologies for the most widely known names of Central Mexican geography and preconquest history. Etymologies or translations are given for Azcapotzalco, Tlaxcala, Chapultepec, Mexico, and most of the Aztec ruler's names.⁵ Durán's etymology for "mexicanos" is expanded considerably by the author of the *Codex Ramírez* (Alvarado Tezozomoc and Anonymous 1878: 22). Very extensive etymologies are provided for the name Huitzilopochtli, both in [treatise 1] (Alvarado Tezozomoc and Anonymous 1878: 22) and treatise [2] (Alvarado Tezozomoc and Anonymous 1878: 103).

The *Codex Ramírez* —with its provision of etymologies for even the most common indigenous names, explanation of their construction, and

⁴ In his transcription of the text of the *Codex Ramírez*, Tovar gave very abbreviated etymologies of the seven tribal names. He included the original passage explaining the principles behind their derivation, but omitted the explanation for including etymologies (Tovar, 1972: 10).

⁵ Etymologies are added to the first half of the *Codex Ramírez* [Treatise 1] for the following names: Nahuatlaca (Alvarado Tezozomoc and Anonymous 1878: 17); Teuculhuacan (1878: 18), for the names of tribes that migrated from Aztlan, the Xuchimilcas, Chalcas, Tepanecas, Culhuas, Tlalhuicas, and Tlaxcaltecas (1878: 18-19); Xochimilco (1878: 20); Azcaputzalco (1878: 20 and 25); Tetzcuco (1878: 20); Quauhnhuac (1878: 20); Tlaxcallan (1878: 21); Huitzilopochtli (1878: 22); Michhuacan (1878: 22); Cohuatepec (1878: 24); Tula (1878: 24); Chapultepec (1878: 25); Huitzilihuitl (1878: 25); Atlacuihuayan (1878: 27); Tizapan (1878: 27); Mexico (1878: 31); Tenuchtitlan (1878: 31); Tlatelulco (1878: 34); Huitzilihuitl (1878: 39-40); and Itzcohuatl (1878: 45). Three etymologies are found in the second half of the *Codex Ramírez* [Treatise 1]: huehue Motecucuzuma (1878: 72); Motecucuzuma (1878: 2); and Tultecas (1878: 82).

the reduced use of Nahuatl words —suggests that it was written for an audience completely unfamiliar with New Spain. Ramírez noted that some etymologies are incorrect; perhaps the demonstrations of the method for breaking native names down into their component words and particles reflects the author's own struggle to learn Nahuatl.

In addition to the etymologies, a number of explanatory phrases have been added to the text of the first half of the *Codex Ramírez* [treatise 1]. These phrases clarify the geography of Central Mexico, local customs, and the history presented in [treatise 1].

For example, the death of Copil (from whose heart sprang the cactus marking the city's location) forms an important prelude to the myth of the founding of Tenochtitlan. In adapting Durán's account, the author of the *Codex Ramírez* omits the Nahuatl name of the place where it occurred, but adds the explanatory phrase, "que hoy en día llaman los Españoles el Peñol" (1878: 26; cf. Durán 1967, II: 38).⁶

Similarly, in describing the tribute paid by the Mexica to Azcapotzalco, the *Codex Ramírez* expands Durán's description of "floating gardens" or *chinampas*:

y así mismo hiziesen una sementera en la superficie de la laguna que se moviese como balsa, y que en ella sembrasen las semillas de que ellos usaban para su sustento, que por acá llaman maíz, chile, frizoles, y unos bledos que se dicen *huautli*, calabazas y chia, etc. (Alvarado Tezozomoc and Anonymous 1878: 39; cf. Durán 1967, II: 58).

The author explains not only antive practices which he could have observed, but also adds details about preconquest customs. In describing the coronation of Huitzilihuitl, he explains that the same ointment was used for both rulers and idols:

la uncion que acostumbraron siempre para ungir á los Reyes, que ellos llamaban uncion divina por ser la misma con que untaban á su Dios Huitzilopuchtlí (Alvarado Tezozomoc and Anonymous 1878: 39; cf. Durán 1967, II: 78).⁷

⁶ Other examples of geographic references in which the author of the *Codex Ramírez* provided more details than did Durán include those to Acatzintlan ("por donde entraba un gran río á la laguna"); Mexicatzinco ("por donde se bañaron y recrearon algo tanto"); San Antonio ("otro lugar á la entrada de esta ciudad donde agora está una hermita"); and San Pablo ("un barrio que es agora de la ciudad") (Alvarado Tezozomoc and Anonymous 1878: 30; cf. Durán, 1967, II: 43-44).

⁷ Similarly, the author of the *Codex Ramírez* added a phrase to a speech in which Itzcoatl instructs Tlacaellel to present a martial challenge to the king of Azcapotzalco. It clarifies the significance of the acts customary at such occasions:

Among the most interesting additions are those concerning historical and political matters. The importance of the Mexica victory over Azcapotzalco (previously the dominant community in the Valley of Mexico) is clarified by phrases that highlight the latter community's importance. An incident that sparked the conflict was a demand by the Mexica ruler that the Tepanecs assist in building an aqueduct from Chapultepec; the author indicates that the Tepanec king and his court found this impertinent: "les pareció muy atrevida y osada para Azcapotzalco, siendo el supremo lugar á quien reconocia toda la tierra" (Alvarado Tezozomoc and Anonymous 1878: 43; *cf.* Durán 1967, II: 70). Later he notes the new importance of the Mexica after their victories over Azcapotzalco and Coyoacan:

Con esta victoria y la de Azcapotzalco quedó la gente Mexicana muy ensalzada, y temida de todos los demas por haber ya rendido y avasallado la nacion Tepaneca, que como queda referido, era la mas valerosa y en quien estaba el señorío de toda esta tierra (Alvarado Tezozomoc and Anonymous 1878: 57; *cf.* Durán 1967, II: 97).

Similarly, the importance of Tlacaelel is highlighted by added phrases. As has been noted, Tlacaelel's role is the diagnostic feature of *Crónica X* materials; in the first half of the *Codex Ramírez*, the author goes beyond Durán by praising him in a number of places. After describing the election of Itzcoatl as king and the growing hostility of the Tepanecs, the author mentions for the first time:

un valeroso mancebo llamado Tlacaellel, sobrino del Rey Itzcohuatl, el qual fué despues Principe de los ejércitos, y el mas valeroso y valiente y de mejor parecer y consejo en las cosas de guerra, que jamás se ha hallado en toda la nacion Mexicana, como en todo lo que se sigue se verá (Alvarado Tezozomoc and Anonymous 1878: 47; *cf.* Durán 1967, II: 76).

In describing the division of the lands of Coyoacan after its conquest, the author states that Tlacaelel deservedly received the largest share:

siendo siempre el mas preferido el valeroso Tlacaellel, á quien con razon tenian por total causa y autor de la prosperidad y ensalzamiento de su nacion (Alvarado Tezozomoc and Anonymous 1878: 57; *cf.* Durán 1967, II: 96).

"emplumale la cabeza... en señal de que ha de morir" (Alvarado Tezozomoc and Anonymous, 1878: 49; *cf.* Durán, 1967, II: 78).

The author praises as extraordinary foresight Tlacacléel's introduction of a system of titles and honors for the Aztec nobility:

Tlacacléel... proponiéndolo al Rey Itzcohuatl con la traza que se había de hazer, porque las tenía muy buenas, que demas de ser tan animoso era en igual grado ingenioso y hábil, y por esto mientras vivió (que fue mucho tiempo) siguieron infaliblemente sus consejos, teniéndole todos los Reyes que alcanzó por oráculo y coadjutor de su gobierno (Alvarado Tezozomoc and Anonymous 1878: 57; cf. Durán 1967, II: 97-98).

Finally, in describing the war against Xochimilco, the author praises Tlacacléel's mastery of the arts of war:

y assí hizo reseña el valeroso capitán general Tlacacléel, de todos sus soldados y capitanes, á los quales puso en órden, diziéndoles una plática de mucha elegancia (como él lo sabía bien hazer) dandoles avisos y ardidés grandes de guerra, que en esto fué muy ingenioso y astuto (Alvarado Tezozomoc and Anonymous 1878: 59; cf. Durán 1967, II: 110).⁸

A final minor change appears in the dates given for the reigns of the Mexica rulers (Beauvois 1885: 156-57). The author of the *Codex Ramírez* assigns only four Christian dates in all of [treatise 1], and no native dates for any events.⁹ Three dates are given for the accession of rulers —Acamapichtli (1318), Huitzilihuitl (1359), and Itzcoatl (1424)— and one for the first sighting of Spanish ships (1518) (see Table 1). Only the date of the accession of Itzcoatl agrees with Durán (1967, II: 75). Durán gives the date 1318 for the foundation of Mexico-Tenochtitlan. Although referring to an earlier event, the date appears in his text after a description of the selection of Acamapichtli as Mexica ruler (an event for which he does not give a date) (Durán 1967, II: 51-53, 55). The author of the *Codex Ramírez* could have assumed that the foundation date was also the accession date for Acamapichtli (Leal 1953:

⁸ A number of other added minor phrases also emphasize Tlacacléel's role in political and military affairs: (Alvarado Tezozomoc and Anonymous, 1878: 50, cf. Durán, 1967, II: 80-81; 1878: 51, cf. Durán, 1967, II: 81; 1878: 52, cf. Durán, 1967, II: 83).

⁹ The *Codex Ramírez* was written between 1581, the date of completion of Durán's work, and 1586-87, when it was copied by Juan de Tovar. During this period, the change from the Julian to the Gregorian calendars occurred gradually in Mexico: "The civil year was not changed officially until October, 1583, in some areas; October, 1584, in others; and unquestionably still later in others" (Kubler and Gibson, 1951: 21, n. 127).

21-22). Durán gives 1404 for the accession of Huitzilihuitl (1967, II: 63). Perhaps the discrepancy in the accession dates is due to the use of another source by the author of the *Codex Ramírez*. However, the *Codex Ramírez* indicates that Acamapichtli ruled for forty years (Alvarado Tezozomoc and Anonymous 1878: 38). If he acceded to the throne in 1318, the accession date of his successor Huitzilihuitl would be 1358, a discrepancy of only one year from the date given by the *Codex Ramírez* (Leal 1953: 22). Thus, the discrepancy may be due to the author's calculations, and not to his use of another source.

No accession dates appear in the second half of the *Codex Ramírez* [treatise 1], but a chronology can be constructed using the length of reign given for each ruler. As can be seen from Table 3.5, such a chronology is inconsistent with the text, placing the death of Moteuczoma Xocoyotzin in 1509. The lengths given for the reigns of the emperors do not agree with those given in Durán.

In contrast to Durán who stated plainly that he was primarily translating a native document and who referred to a number of other sources, the author of the *Codex Ramírez* makes few references to sources. In the first half of [treatise 1], the author three times uses the phrase "cuenta la historia" (1878: 34, 36 and 54). Although Durán frequently used this same phrase in reference to the document he was translating, none of these three passages copies him (*cf.* Durán 1967, II: 50, 56 and 93). The last use of the phrase occurs in a description of the siege of Coyoacan, when the Mexica cooked delicacies outside the city to madden the defenders. The phrase, "[c]uenta la historia con mucho encarescimiento. . ." was substituted for Durán's list of the foods (1967, II: 93). In these references, "la historia" is clearly Durán's work.

Two references to unspecified "historias" are found in the second half of [treatise 1], as well as two references to painted manuscripts. All these references occur in the section of the work dealing with the Conquest (Alvarado Tezozomoc and Anonymous 1878: 77-91). The account of the Conquest in the *Codex Ramírez* begins with a listing of the portents of the coming disaster: "De las señales y prodigios que entónces hubo, lo que las historias cuentan son los que se siguen" (Alvarado Tezozomoc and Anonymous 1878: 77). In describing the Alvarado massacre, the author notes: "afirman todas las historias que hubo hombre que con una destas [espadas] con los filos de navaja cercenó el cuello á un caballo" (Alvarado Tezozomoc and Anonymous 1878: 89).

The author of the *Codex Ramírez* also refers to pictorial manuscripts. However, the context makes it clear that these were manuscripts described to him by others, not works he had seen and used himself.

The first half of the *Codex Ramírez* [treatise 1] derives directly from the Durán manuscript. In the second half, the preconquest imperial history, from the conquest of Xochimilco in the reign of Itzcoatl to the portents of the Conquest in the reign of Moteuczoma Xocoyotzin, is so different from Durán that it could not have derived from his work. Although he makes no reference to it, the author of the *Codex Ramírez* must have turned to another source or sources in the *Crónica X* tradition for this material. A few examples will suffice to show the striking differences between the preconquest imperial history in the second half of *Codex Ramírez* [treatise 1] and that found in Durán and Tezozomoc.

The divergence of the text of the *Codex Ramírez* from that of Durán at a point equivalent to Durán's chapter 12 is quite sudden and striking (Alvarado Tezozomoc and Anonymous 1878: 59; ms. p. 116, f. 57v). The account of the conquest of Xochimilco by the Mexica is characteristic of the departures from Durán's text found throughout the second half of [treatise 1]. The *Codex Ramírez* account includes a colorful speech by the ruler of Xochimilco which has no parallel in Durán:

que verguenza era que quatro gatos [the Mexica council of state] como los Mexicanos, gente vil y de poca estima, hubiessen prevalecido contra los mayores señores y mas lucida gente de la tierra, deudos y parientes suyos [i.e., the Tepanecs of Azcapotzalco], y que allí delante dellos y en su presencia se estuviessen gloriando dello, por tanto, que cobrassen ménos ánimos y corajes de fieras, y destruyessen á toda aquella nacion (Alvarado Tezozomoc and Anonymous 1878:59).

In contrast to Durán (1967, II:105-112 and Tezozomoc (Alvarado Tezozomoc and Anonymous 1878:272-77), the *Codex Ramírez* describes the burning of the temple at Xochimilco, the flight of the defenders to the mountains, and their surrender to the Mexica (Alvarado Tezozomoc and Anonymous 1878:59-60).

Both Durán (1967, II:127-130) and the *Codex Ramírez* (Alvarado Tezozomoc and Anonymous 1878:61-62) include an account of a feigned war in which, following a suggestion by Tlacaélel and with Nezahualcoyotl's agreement, the Mexica appear to conquer Texcoco. However, this is the first chronological disagreement between the two sources. Durán states that this "was the first war waged by the elder

Moteuczoma . . . even though it was feigned" (1964:90; 1967, II:130), while the *Codex Ramírez* places it just before the death of Itzcoatl.

The account of the reign of Moteuczoma Ilhuicamina in the *Codex Ramírez* is extremely brief; the many chapters of conquests found in Durán and Tezozomoc are "summarized" briefly, at the beginning:

el qual conquistó gran trecho de la otra parte de la sierra nevada y de estotras partes casi de mar á mar, haziendo hazañas dignas de gran memoria por medio de su general Tlacaellé, á quien amó muy mucho (Alvarado Tezozomoc and Anonymous 1878:63).

The war with Chalco, the reorganization of the empire, and the rebuilding of the temple of Huitzilopochtli are the only accomplishments of his reign that are discussed (Alvarado Tezozomoc and Anonymous 1878: 63-66). Even the devastating famine of the year 1 Rabbit is not mentioned.

The reversal of the sequence of rule of Axayacatl and Tizoc is one of the most often noted features of the *Codex Ramírez*. It contradicts most other sources on Aztec history, including the *Codex Mendoza*. As Orozco y Berra (1878:167-72) and Kubler and Gibson (1951:17) have shown, this version of the dynastic history, transmitted through Acosta's published work, is found in a group of writers, including Herrera and Lorenzana, and was criticized later by Torquemada. Beauvois suggested that the inversion of reigns "may be explained by the fact that the writer possessed two sources: he chose the worse" (1885: 157).¹⁰ The inversion of the accounts of the two rulers is not simple; there is an interweaving of the events of their reigns and of that of the succeeding king Ahuitzotl, as recounted in Durán and Tezozomoc. The events leading up to the coronation of Tizoc in the *Codex Ramírez* (Alvarado Tezozomoc and Anonymous 1878:66) are those given before Axayacatl's elsewhere, including the offering of the crown to Tlacaellé, and his refusal (Durán, 1967, II:249-50; Alvarado Tezozomoc and Anonymous 1878:372-73).¹¹ Special mention of placing an emerald ornament in the nose of the king is retained (Alvarado Tezozomoc and Anonymous 1878:67 and 430; Durán 1967, II:301) as are other events of his reign.

¹⁰ "... on se l'explique par le fait que cet écrivain puisait à deux sources: il a choisi la mauvaaise."

¹¹ Tezozomoc includes the offering of the crown to Tlacaellé in his account of the election of Tizoc (Alvarado Tezozomoc and Anonymous 1878: 437). Durán states that, at the suggestion of Nezahualpilli of Tezcoco, the crown was offered to Tlacaellé prior to the election of Ahuitzotl (1967, II: 314-15).

Similarly, in the *Codex Ramírez* account of the reign of Axayacatl, the events of his reign are interwoven in a complex fashion with those of the succeeding king, Ahuitzotl (Alvarado Tezozomoc and Anonymous 1878:67-70). Major events of Axayacatl's reign, as recounted by Durán and Tezozomoc, were the civil war with Tlatelolco and the failed attack on the Tarascan empire. The *Codex Ramírez* includes a detailed account of the civil war, but omits the Tarascan defeat. Also included as events of his reign are the death of Tlacaellel, and the extension of the empire to the southeast—into the Tehuantepec area—events that, according to Durán and Tezozomoc, occurred under Ahuitzotl. The accounts of the reigns of Ahuitzotl and of Moteuczoma Xocoyotzin prior to the arrival of the Spanish, differ in details from those of Durán and Tezozomoc, but agree regarding the major events.

As noted above, the author of the *Codex Ramírez* refers to two "historias" which he consulted in writing about the Conquest. These were probably documents written by natives. The point of view of his account of the Conquest is native, giving the actions and motivations of Moteuczoma Ilhuicamina; like the dynastic history, it includes many speeches.

The Conquest section begins with a series of portents of the impending calamity. Although not quoted or abridged directly from Durán, the two accounts are not greatly divergent. Of the dozen portents given in the *Codex Ramírez*, only four do not appear in the Durán. The closeness of the accounts may be due to the fact that both writers used similar sources—Durán used several written native sources in composing his account of the Conquest (Colston 1973:66).¹²

In addition to unspecified written sources, the author of the *Codex Ramírez* may have used oral testimony in preparing the section on the Conquest. In discussing the Alvarado massacre, he notes that "[a]lgunos dijeron que entonces echaron los grillos á Motecuczuma" (Alvarado Tezozomoc and Anonymous 1878:89). In his account of the death of Moteuczoma Xocoyotzin, the author apparently compared native and Spanish testimonies, finding the former more reliable:

Dizen algunos que entonces dieron una pedrada á Motecuczuma en la frente, de que murió, pero no es cierto segun lo afirman todos los indios... dizen que le hallaron muerto á puñaladas, que le mataron los españoles a el y a los demas principales que tenían consigo (Alvarado Tezozomoc and Anonymous 1878:90-91).

¹² Compare also the list of omens given by Sahagún (1950-82, book 12:1-3).

However, it is possible, as Leal suggests, that the words “‘dizen’ y... ‘entienden’ pueden referirse a alguna otra historia o a algún otro historiador” (1953:25).

Conclusions

Rather than being simply an abridgement of Durán's *Historia*, the *Codex Ramírez* [treatise 1] is in reality two separate works. The first is an abridgement of the first part of Durán's text. The abridgement from Durán has many striking and original qualities that have not previously been described. Particularly noteworthy is the focus on Tla-caellé, making him even more of a central figure in imperial history than in Durán's version.

The second is an original work, not taken from Durán or any other extant source. It contains a dynastic sequence that is historically incorrect, as well as speeches and historical details not found in other sources. Thus it should be considered an independent source document.

BIBLIOGRAFÍA

ALVARADO TEZOMOC, Hernando and Anonymous

- 1878 *Crónica Mexicana escrita por D. Hernando Alvarado Tezomoc hacia el año de MDCVIII. Anotada por el Sr. Lic. D. Manuel Orozco y Berra y precidida del Códice Ramírez, manuscrito del siglo XVI intitulado: Relación del origen de los indios que habitan esta Nueva España según sus historias, y de un examen de ambas obras, al cual va anexo un estudio de cronología mexicana por el mismo Sr. Orozco y Berra. México, Ireneo Paz.*

BARLOW, Robert H.

- 1945 “La Crónica X: versiones coloniales de la historia de los Mexica Tenochca”, *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, 7:65-87, 2 pls. México.

BEAUVOIS, Eugene

- 1885 “L’histoire de l’Ancien Mexique: les antiquitiés mexicaines du P. D. Durán comparées aux abrègès des PP. J. Tobar et J. d’Acosta. In: *Revue des Questions Historiques*, 38:109-65. Paris.

COLSTON, Stephen Allyn

- 1973a “The ‘Historia Mexicana’ and Durán’s Historia.” In: *Journal de la Societe des Americanistes*, 62:35-42. Paris.

- 1973b Fray Diego Durán's, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*: A historiographical analysis. Doctoral dissertation, University of California, Los Angeles. UMI 73-32, 055.
- COUCH, N. C. Christopher
- 1987 *Style and Ideology in the Durán Illustrations: An interpretative study of three early colonial Mexican manuscripts*. Doctoral dissertation, Columbia University, New York.
- DURÁN, Diego
- 1967 *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme... con introducciones, notas y vocabularios... la prepara y da a luz Ángel Ma. Garibay K.* 2 vols., México, Editorial Porrúa. (Biblioteca Porrúa, 36 and 37).
- GARIBAY KINTANA, Ángel María
- 1953-54 *Historia de la literatura Náhuatl*, 2 vols., México, Editorial Porrúa (Biblioteca Porrúa, 1, 5).
- KUBLER, George and Charles Gibson
- 1951 "The Tovar Calendar: An illustrated Mexican manuscript of ca. 1585. Reproduced with a commentary and handlist of sources on the Mexican 365-day year" (Memoirs of the Connecticut Academy of Arts and Sciences, vol. 11). New Haven.
- LAFAYE, Jacques
- 1966 *Relación del Códice Ramírez con el Manuscrito Phillips. Actas y Memorias del 38th Congreso Internacional de Americanistas*, vol. 3 (1966), p. 175-77. Place?
- 1972 "Introduction." In *Manuscrit Tovar, origines et croyances des Indiens du Mexique*, p. 9*-73*. Graz, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt.
- 1970 *Le Manuscrit Tovar de la John Carter Brown Library: Attribution et filiation. Melanges de la Casa de Velázquez*, 6: 359-71. Madrid.
- LEAL, Luis
- 1953 "El Códice Ramírez." In: *Historia Mexicana*, 3(1):11-33. México, El Colegio de México.
- RAMÍREZ, José Fernando
- 1878 *Introducción*. In: Diego Durán, O. P., *Historia de las Indias de Nueva España y Islas de Tierra Firme*, 1:iii-xvi. México.
- TOVAR, Juan de
- 1976 *Manuscrit Tovar, origines et croyances des Indiens du Mexique*, Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt.

TABLE 1
CHRONOLOGY IN THE CODEX RAMÍREZ AND DURÁN

Codex Ramírez

<i>King</i>	<i>Accession</i>	<i>Death</i>	<i>Ruled</i>	<i>Age</i>	<i>Age</i>
Acamapichtli	1318 ¹	1358	40 ²	20 ¹	60 ²
Huitzilihuitl	1359 ³	1371	13 ⁴		30+ ⁴
Chimalpopoca	1371	1424	53	10 ⁵	
Itzcoatl	1424 ⁶	1436	12 ⁷		
Moteuczoma I	1436	1464	28 ⁸		
Tizoc	1464	1468	4 ⁹		
Axayacatl	1468	1479	11 ¹⁰		
Ahuitzotl	1479	1494	15 ¹¹		
Moteuczoma II	1494	1509	15 ¹²		

¹ (1878:36)² (1878:38)³ (1878:39)⁴ (1878:41)⁵ (1878:42)⁶ (1878:46)⁷ (1878:62)⁸ (1878:66)⁹ (1878:67)¹⁰ (1878:70)¹¹ (1878:72)¹² (1878:91)

TABLE 1 (cont.)

Codex Ramírez

<i>King</i>	<i>Accession</i>	<i>Death</i>	<i>Ruled</i>	<i>Age</i>	<i>Age</i>
Acamapichtli	1363	1404 ¹	40 ²	30	60
Huitzilihuitl	1404 ³	1416	13 ⁴		30 ⁴
Chimalpopoca	1416	1426	10	10-11	
Itzcoatl	1424 ⁵	1440	14		
Moteuczoma I	1440	1469	29		
Axayacatl	1469	1481	12		
Tizoc	1481	1486	5		
Ahuitzotl	1486	1502	16		
Moteuczoma II	1502	1520	18		

¹ (Durán 1967, II:60)² (Durán 1967, II:59-60)³ (Durán 1967, II:63)⁴ (Durán 1967, II:66)⁵ (Durán 1967, II:75)⁶⁷⁸⁹¹⁰



FRAY TORIBIO MOTOLINÍA DENUNCIADO ANTE
LA INQUISICIÓN POR FRAY BERNARDINO
DE SAHAGÚN EN 1572 *

GEORGES BAUDOT

*A Guillermo Tovar de Teresa que tan
amigablemente sabe llevarme por los
archivos de México.*

El proceso de creación de la obra inmensa de fray Bernardino de Sahagún sigue planteando hoy en día problemas e interrogantes. Entre éstos no son desdeñables los de sus relaciones con las obras de sus correligionarios, aquellos que fueron sus predecesores en la primerísima tarea etnográfica de reconocer el México amerindio. Así, nos sale al paso hoy un documento que muy a las claras habla del ahínco con que fue concebida dicha obra y de las asperidades que rodearon su elaboración. Bien conocido es el apéndice al Libro IV de la *Historia General de las cosas de la Nueva España*, redactado en 1576 y designado con un título ya de por sí más o menos agresivo, a saber: *Apéndice del cuarto libro, en romance, y es una apología en defensa de la verdad que en él se contiene*. En este texto arremetía Sahagún acaloradamente contra un correligionario culpable de haber confundido el *Tonalpohualli*, el calendario adivinatorio de 260 días que era un instrumento fundamental de la cosmovisión prehispánica, y que según el franciscano era "... cuenta, muy perjudicial y muy supersticiosa y muy llena de idolatría..." con el calendario solar de 365 días también forjado en los tiempos precolombinos. Insistía Sahagún con particular coraje en denunciar la dudosa y perniciosa labor de su correligionario: "El celo de la verdad y de la fe católica me compele a poner aquí las mismas palabras de un Tratado que un religioso escribió, en loor de esta arte adivinatoria, diciendo

* Publicado por primera vez este artículo en *Caravelle*, Universidad de Toulouse-Le Mirail, 1990, núm. 55, p. 13-17, ofrece ahora una versión revisada acorde con una nueva lectura de los textos.

que es calendario, para que dondequiera que alguno le viere sepa que es cosa muy perjudicial a nuestra santa fe católica, y sea destruido y quemado...”, y seguían las oportunas citas sacadas de la obra impugnada, así como las demostraciones más idóneas para refutar lo expresado por el otro franciscano. Ahora, ¿quién podía ser el hermano así discutido, combatido, y hasta maltratado en un texto muy duro y muy vehemente, poco acorde con el estilo habitualmente sereno y apacible de Sahagún? Mucho más tarde, en el prólogo al *Arte adivinatoria*, fray Bernardino volverá a la carga, con un detalle complementario para la identificación del acusado al declarar: “Yo hice una apología contra este Calendario nuevamente inventado (donde se contienen los loores de este Calendario que hicieron *los mismos frailes primeros, especialmente uno*) confutándolo y probando muy eficazmente el embuste que se hizo y ficción con que engañaron a *los dichos primeros predicadores...*”. El ilustre erudito mexicano Joaquín García Icazbalceta creyó ver en esta alusión a uno de los “doce primeros” una seria indicación de que la identidad del acusado se confundía con la de fray Toribio de Benavente Motolinía (Joaquín García Icazbalceta, *Bibliografía Mexicana del Siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1954, p. 373), repitiendo posteriormente los biógrafos de Sahagún, en particular Nicolau d’Olwer, tal afirmación. Por nuestra parte, nos resistíamos hace algunos años a creer que pudiera ser el anciano Motolinía, quizá el más prestigioso y respetado de los “doce primeros” después de su fallecimiento en 1569, el correligionario involucrado en tales acusaciones (Georges Baudot, *Utopía e Historia de México*, Madrid, Espasa-Calpe, 1983, p. 316-317). Efectivamente, notábamos el respeto con el que Sahagún alude a la obra de su predecesor unos cuantos años antes, en 1564, en el prólogo a la edición de los *Coloquios y Doctrina Cristiana* donde podemos leer: “...Muchas cosas muy dignas de memoria acontecieron en estos (primeros) tiempos, de las cuales muchas dejó escritas uno de los doce primeros, que se llama fray Toribio de Motolinía, por eso las dejó yo de escribir...”. Y nos inclinábamos más bien por identificar a este religioso como el autor de la *Relación de Michoacán*, fray Martín de la Coruña, también de los “doce primeros” y también autor de un calendario incluido en su obra. El nuevo documento que nos sale al paso, sin embargo, ya no deja el menor lugar a dudas y designa sin titubeos a fray Toribio como al autor aborrecido por haber apreciado y hasta elogiado el famoso *Tonalpohualli* de los *Mexicah* y de los desvelos sahumagunianos. Pero esto, en unas circunstancias y con unos modales que no dejan de sorprendernos. Efectivamente, se trata nada

menos que de una denuncia espontánea del propio Sahagún ante el tribunal de la Inquisición, ante el mismísimo Moya de Contreras, y en unos años: 1572, en que Sahagún tenía ya bastantes dificultades en la intimidad misma de su Orden y para con su propia obra.

El documento que se conserva en el Archivo General de la Nación de México, y en su sección de *Inquisición* (A.G.N., Sección *Inquisición*, vol. n.º 224, año 1572, 67r.º. El vol. 224 lleva por título: “3.º tomo de justificaciones que abraza el año de 1572 con el resumen de las declaraciones de testigos en diversas causas”), dice así:

<p>“testigo fr. bernardino de Sahagun juramento hedad 73 obra de fr. toribio de motolina o de benavente frailes franciscos. que aprueba el adivinar de los indios</p>	<p>En México, catorze días del mes de agosto de mil y quinientos y setenta y dos años, ante el Sr. Inquisidor doctor Moya de Contreras, en su audiencia de la mañana, Pareció sin ser llamado y juró en forma de derecho de dezir verdad fray Bernardino de Sahagún de la orden de Sant Francisco, residente en el Convento de Tlatilulco de edad de senta y tres años y dixo quel viene a dezir y manifestar por descargo de su conciencia, viene a dezir y manifestar que por esta Nueva España anda una obra que todos entienden que es de fray Toribio Motolina (<i>sic</i>) o de Benavente fraile de su orden en la qual justifica la adivinança que los yndios de esta Nueva España tenían, lo qual declara para que se advierta de ello y se rremedie si conviniere. Passó ante mí Pedro de los Rios.”</p>
--	---

Cabe entonces, brevemente por ahora, sacar algunas conclusiones dictadas por la lectura del documento cuyo contenido ofrece ciertas evidencias. La primera de éstas, indudablemente, es que la obra perdida de Motolinía, su *Relación de las cosas, idolatrías, ritos y ceremonias de la Nueva España*, luego tan encendidamente criticada en 1576 por Sahagún, seguía aún en México y con el suficiente prestigio (y capacidad de difusión) como para merecer tantas precauciones y tantas angustias por “descargo de conciencia”: “. . . por esta Nueva España anda una obra que todos entienden que es de Fray Toribio Motolina o de Benavente. . .”. Y que si nos atenemos al sentido de la frase era consultable con relativa facilidad para aquellos que lo desearan, es decir para los predicadores encargados de la evangelización de los amerindios. Si no, no vemos porqué tantos miedos y toda la solemnidad de una denuncia personal ante la Inquisición y esto por parte de un hermano

Enmillo. (atorge dia) del mes de ag de
milij quinientos y setenta y tres ante el Sr. Jng^o
de dho. Uoyada Contador En su Audiencia de mañana
Paseo sin ser llamado y fuesen informados de
de su verdad

~ fray ^{no} Berz de Sahagun de la orden de
San Francisco residente en el Convento de el Atlixcala
de la ciudad de Setenta y tres años y

~ digo que vine a de Biru mari fechar y redreca y
de su conciencia vine a de Biru mari fechar que
prestanueva y paria a una obra
que todos entionaron y fue de fray bruno
mutilina, o, de benaunte fray ludo su
orden la qual justifica la aduinanca
y los raios de stanueva y paria a tenian
la que de clara para y se aduicet a veces
y de fmedie si conuiniere. Paflo
ante mi Pedro de los Dios se

de Orden, quién además había sido más que probablemente un discípulo, y hasta un sujeto cuando el Provincialato de fray Toribio unos veintitantos años antes, por 1548-1551.

Por otra parte, el documento establece de manera clara e irrefutable la edad de Sahagún en 1572, ya que él mismo jura solemnemente ante la Inquisición ser “de edad de setenta y tres años”, y que el escribano del tribunal así lo consigna en margen del folio como una marca de identificación para el franciscano. Lo que fija sin lugar a dudas su fecha de nacimiento en 1499.

Por fin, extraña la fecha de esta denuncia inquisitorial. El empeño de Sahagún por refutar y demoler la obra de su correligionario y predecesor en estas labores etnográficas (por lo menos en lo que toca al entendimiento del *Tonalpohualli*) no deja de ser edificante. Ya que si el Apéndice al Libro IV se redactó en 1576, volvemos a encontrar este texto en el *Códice Florentino* que quedó terminado a principios de 1577 (*Florentine Codex*, Trans. by Ch. E. Dibble & A. J. O. Anderson, Santa Fe, 1979, *Book 4-The Soothsayers*, p. 137-146). En 1572, sin embargo, puede parecer poco prudente la conducta de fray Bernardino. Como bien dice el documento de la Inquisición, nuestro franciscano residía entonces en el convento de Tlatelolco, y según el *Códice de Tlatelolco*, por lo menos desde el mes de julio de dicho año, ejerciendo “...como persona que tiene a su cargo la administración del Colegio...”. (*Códice...*, p. 258, 260 & 267). Pero para su obra magna eran estas fechas las del periodo más negro y de mayor incertidumbre, ya que la obra se encontraba entonces paralizada, e incluso dispersa por todos los conventos de la Orden por disposición del provincial Escalona “...el padre Provincial tomó todos los libros al dicho autor, y se esparcieron por toda la provincia...” (Sahagún, *Historia General*, Prólogo) y fray Bernardino, casi enteramente devuelto a las labores de la evangelización y de la administración del Colegio de Tlatelolco, podía legítimamente abrigar serias dudas sobre su feliz prosecución y conclusión.

¿Era acaso la decisión del P. Escalona consecuencia de esta denuncia ante la Inquisición que deshonraba y baldonaba a un Motolinía venerado por toda la Orden, y fallecido apenas hacía tres años, siendo el último de los “doce primeros” en morir? O, ¿acaso, la orden de dispersión de los manuscritos sahanunianos era anterior? Y fray Bernardino, obcecado entonces por la permanencia e incluso la resurgencia de los cultos amerindios prehispánicos creyó no poder cejar en su afán de extirpación de la idolatría, aún cuando los tiempos no lo acon-

sejaren, por lo menos bajo esta forma, y cuando las personas impugnables eran más o menos intocables. Cierto es que mediaban grandes diferencias y pareceres muy disímiles entre los "doce primeros" llevados por un optimismo milenario a toda prueba y los evangelizadores seráficos que habían llegado después, y que veían con más lucidez las realidades de la difícil transmutación ideológica, y que hasta creían intuir los prolegómenos de un posible fracaso evangelizador. Además de que en 1572, fallecidos ya los "doce primeros", estas distancias y esta diversa manera de apreciar la labor evangelizadora hasta entonces llevada a cabo podían exacerbarse. Los tiempos eran especialmente difíciles para los sueños utópicos de los primeros franciscanos. El tribunal de la Inquisición había sido creado oficialmente en México por cédula real del 25 de enero de 1569 y acaba de instalarse en la capital virreinal con toda solemnidad un año escaso antes de la denuncia, con la llegada del Inquisidor Pedro Moya de Contreras el 12 de septiembre de 1571 y su prestación de juramento el 4 de noviembre. La llegada de los jesuitas el mismo año de la denuncia, en 1572, marcaba también un cambio de época. La edad de oro de la Iglesia primitiva había concluido más o menos en esos principios de la década 1570 y el modelo metropolitano que inauguraba la auténtica época colonial crispaba nervios y tolerancias. En cierto modo, Sahagún inauguraba así la ya oficialmente constituida Inquisición de México y sólo unos nueve meses después de su instalación. Cierto también es que, de alguna manera, Sahagún traduce aquí no sólo una exasperación ante lo que le parece haber sido una ingenuidad culpable de fray Toribio, sino una auténtica desesperación ante lo que cree ser el fruto amargo de aquellos primeros tiempos de la prédica cristiana. Lo que nos parece más afligente es que marcara su desaliento con el sello del Santo Oficio.

LA HISTORIA BILINGÜE DE SAHAGÚN:
¿EXISTIÓ UN “MANUSCRITO ENRÍQUEZ” ADEMÁS
DEL CÓDICE FLORENTINO?

MIGUEL LEÓN-PORTILLA

Coinciden los estudiosos de la obra de fray Bernardino de Sahagún en reconocer que el manuscrito 218-220, de la Colección Palatina, en tres volúmenes, preservado en la Biblioteca Medicea Laurenziana, de la ciudad de Florencia, conocido como *Códice Florentino*, constituye la transcripción final de su trabajo. En dicho código los testimonios indígenas —imágenes y palabras— se convirtieron ya plenamente en la *Historia general de las cosas de Nueva España*.

La elaboración de ésta, tal como se conserva en el *Florentino*, tuvo lugar como culminación de un largo proceso que abarcó investigaciones, transcripciones de textos, así como una serie de diferentes estructuraciones de los varios materiales. La empresa se había iniciado en Tepepulco del reino de Acolhuacan en 1558-1561 y se había continuado en Tlatelolco, 1562-1565, y en México, 1565-1570. Muchos riesgos había corrido ese trabajo, entre ellos los de nunca verse terminado o de quedar extraviado por dispersión y aun confiscación de los manuscritos.

En 1569 Sahagún había logrado al menos sacar en limpio una copia de los textos en náhuatl distribuidos ya en doce libros, pero aún sin traducción o versión parafrástica al castellano. Tan sólo en unos pocos folios había intentado mostrar cómo quería él disponer dicha versión. Esos folios que se conocen hoy con la designación que les dio Francisco del Paso y Troncoso como “Memoriales con escolios”, incluyen tres columnas. En la del centro aparece el texto en náhuatl. La de la izquierda presenta la versión parafrástica al castellano, es decir no literal sino unas veces resumida y otras con comentarios, teniendo *in mente* volver comprensible a los españoles lo que se está expresando sobre la antigua cultura indígena. A su vez la columna de la derecha se destinó a ofrecer diversas glosas o aclaraciones filológicas y lingüísticas respecto de

palabras o expresiones en náhuatl que a juicio de fray Bernardino lo requerían.¹

Por otra parte éste había enviado en 1570 dos textos en castellano, uno al Papa Pío V, intitulado *Breve compendio de los ritos idolátricos que los indios de esta Nueva España usaban en su infidelidad* y otro, el *Sumario de todos los libros y de todos los capítulos de cada libro y los prólogos*.² Este último trabajo lo había puesto en manos de los padres Gerónimo de Mendieta y Miguel Navarro para que lo entregaran a Juan de Ovando, presidente del Consejo de Indias. Si bien este *Sumario* se halla actualmente extraviado, consta que su contenido despertó el interés de Ovando que, con Juan López de Velasco, se proponía emprender una amplia investigación acerca de los antecedentes culturales y la situación contemporánea en las diversas regiones de los dominios españoles en el Nuevo Mundo. Sin embargo, el interés de Ovando tardó en hacerse sentir en lo que concierne a la obra de Sahagún.

Saliendo él del convento de San Francisco de México, hacia principios de 1571, residió en Tlatelolco. Estando allí hubo de someter sus manuscritos al parecer de “tres o cuatro religiosos para que ellos dijese lo que les parecía de ellos en el capítulo provincial que está propincuo”. Aunque la opinión fue favorable, “en este medio tiempo”, es decir entre 1570 y 1575 o sea hacia 1573, “el padre provincial tomó todos los libros al dicho autor [a Sahagún] y se esparcieron por toda la provincia...”.³ Probablemente durante ese lapso, personajes como el protomédico de Felipe II, el doctor Francisco Hernández, que realizaba investigaciones farmacológicas en México, pudieron conocer parte de dichos textos y aprovecharlos en algunas de sus obras.

*Fray Rodrigo de Sequera patrocina la copia en limpio,
en náhuatl y español*

No fue sino hasta la llegada de España del padre Miguel Navarro como comisario de la orden, cuando “en censuras tornó a recoger los

¹ *Códices matritenses*, edición de Francisco del Paso y Troncoso, 3 vols., Madrid, Fototipia de Hauser y Menet, 1905, t. vi. p. 177-215. *Códice del Real Palacio*, fols. 160r-170r y *Códice de la Real Academia*, fols. 88r-96r.

² El *Breve Compendio* ha sido republicado por María Guadalupe Bosch de Souza, México, Lince, 1990.

³ Bernardino de Sahagún *Historia general de las cosas de Nueva España*, primera versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como *Códice Florentino*, Introducción, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, 2 vols., México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes y Alianza Editorial Mexicana, 1987, vol. I, p. 79.

dichos libros a petición del autor, y desde que estuvieron recogidos, dahi a un año poco más o menos, vinieron a poder del autor". El rescate, para fortuna de Bernardino coincidió casi con la venida de fray Rodrigo de Sequera. Éste iba a patrocinar la copia definitiva, entre otras cosas "porque los procuró [solicitó] el ilustrísimo señor don Juan de Ovando, presidente del Consejo de Indias, porque tenía noticia destes libros por razón del Sumario que el dicho padre fray Miguel Navarro había llevado a España...".⁴

En posesión ya de sus escrituras que hacia 1575 había podido rescatar Sahagún, y contando con el favor del padre Sequera, emprendió, estando de nuevo en Tlatelolco en 1576, una triple tarea. Abarcó ésta, primeramente, hacer todavía varios ajustes en la distribución interna de algunos de los libros de la *Historia*. En segundo lugar implicó preparar la versión parafrástica de todo lo que se conservaba sólo en náhuatl, que era la mayor parte de su obra. Y asimismo, como tercer aspecto, requirió que sus amanuenses y pintores se abocaran a poner en limpio centenares de páginas en dos columnas, la de la izquierda en español y la de la derecha en náhuatl. Esto último supuso además prever espacios en blanco, casi todos en la columna correspondiente a la versión española, para insertar allí las diversas pinturas relacionadas siempre con el contenido del texto.

La circunstancia en que tal empresa se llevó a cabo no pudo ser más adversa. En una "Relación del autor digna de ser notada", que intercaló Bernardino en lugar de la versión española del capítulo xxvii del libro décimo de su *Historia*, describe lo que ocurría mientras se copiaba, traducía e ilustra su obra:

La pestilencia que hubo agora ha treinta y un años dio gran baque [golpeó] al Colegio [de Tlatelolco], y no le ha dado menor esta pestilencia deste año de mil y quinientos y setenta y seis, que casi no está ya nadie en el Colegio, muertos y enfermos casi todos son salidos.⁵

No obstante tal adversidad, trabajando con sus amanuenses y uno o varios pintores, y auxiliando a los afligidos por la peste, Sahagún dedicó la mayor parte de los años 1576 y 1577 a dar fin a su obra, en lenguas mexicana y española, tal como la conocemos a través del códice que se conserva en la Biblioteca Medicea Laurenziana de Florencia. Hay varias cartas del arzobispo de México Pedro Moya de Contreras, el virrey Martín Enríquez, así como del propio Sahagún y otras más

⁴ *Ibid.*, vol. I, p. 80.

⁵ *Ibid.*, vol. II, p. 635.

—cartas y reales cédulas— de Felipe II, escritas por ese tiempo y que tienen como tema la obra en que se ocupaba Bernardino. El estudio de dichas cartas, o de sólo algunas de ellas, realizado con detenimiento por Joaquín García Icazbalceta, Luis Nicolau D'Olwer, Howard F. Cline y Georges Baudot, ha venido a plantear una cuestión que importa esclarecer.⁶ Se refiere ella precisamente a qué fue lo elaborado por Sahagún durante el lapso de 1576 hasta el regreso a España del padre Sequera en enero de 1580.

¿Hubo una o dos copias de la Historia en náhuatl y español?

En tanto que del estudio de dichas cartas concluyen García Icazbalceta, Nicolau D'Olwer y, más recientemente Georges Baudot, que lo realizado entonces por Sahagún y sus amanuenses fue básicamente la copia en limpio de lo que hoy se conoce como *Códice Florentino*, otros, en particular Howard F. Cline y quienes lo siguen sin ulterior crítica como John B. Glass, postulan la preparación de dos manuscritos diferentes. Designan a uno, que consideran desaparecido, como "copia Enríquez" por haber sido entregado al virrey Martín Enríquez, y reconocen en el otro al que hoy se nombra *Códice Florentino*.⁷

Su argumentación se basa en lo expresado en varios testimonios, que aquí aduciré y comentaré, en los que se afirma que hubo dos entregas y envíos de textos de Sahagún con destino a España. De tal hecho, ciertamente innegable, deducen Cline, y quienes han adoptado su interpretación, que los manuscritos remitidos fueron dos transcripciones muy semejantes, ambas bilingües en castellano y náhuatl, de los doce libros de la *Historia General*. Uno de ellos es el que conocemos hoy como *Códice Florentino*. Del otro —al que llama Cline "Manuscrito Enríquez"— admitiendo que hoy está perdido, sostiene era transcripción concluida poco antes, muy parecida al *Florentino*, que el virrey había enviado obteniéndola de Sahagún. El procedimiento que adoptaré para dilucidar en qué consistió lo remitido efectivamente antes que el llamado *Códice*

⁶ Se han ocupado de esto: Joaquín García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana del siglo XVI* (aparecida originalmente en 1886), México, Fondo de Cultura Económica, 1954, p. 346-350.

Luis Nicolau D'Olwer y Howard F. Cline, "Bernardino de Sahagún, 1499-1990. Sahagún and his Works", *Handbook of Middle American Indians*, Austin, University of Texas Press, 1952, p. 186-207. George Baudot, "Fray Rodrigo de Sequera, avocat du diable pour une histoire interdite", *Caravelle, Cahiers du monde hispanique e italo-brésilien*, Toulouse, 1969, vol. 12, p. 47-82.

⁷ D'Olwer y Cline, *op. cit.* p. 194-198.

Florentino, es el de presentar y analizar críticamente los testimonios que hablan de uno y otro envíos. Interesa, en resumen, ver qué es lo que se desprende de tales testimonios, consistentes en varias cartas y reales cédulas.

El primero de los testimonios por analizar es una carta del 28 de marzo de 1576, debida al arzobispo Moya de Contreras. En ella, respondiendo a Felipe II, que había ordenado se preparara una "historia moral" de las gentes de esta tierra, sus costumbres, creencias, etcétera, expresa que

Vine a saber que un fraile [franciscano] antiguo, que se llama Bernardino de Sahagún, y [es] la mejor lengua mexicana que hay en toda la Nueva España... , tiene hecha una historia general de todas las cosas desta Nueva España tocantes a este propósito, de que di aviso al Presidente don Juan de Ovando... y rogué al padre fray Rodrigo de Sequera, Comisario general, que la hiciese traducir en lengua española y mexicana para enviarla a Vuestra Majestad y me ha prometido hacerlo...⁸

Comentando esta carta, Baudot se pregunta si en realidad no fue el padre Sequera el que obtuvo que el arzobispo la escribiera.⁹ Dos razones ofrece Baudot en apoyo de tal hipótesis. Por una parte alude al ya entonces fallecido Juan de Ovando que había sido presidente del Consejo de Indias. Sequera, que había tenido amistosa relación con él, pediría al arzobispo que lo mencionara como alguien que era notorio había conocido y apreciado la obra de Sahagún, al menos a través del *Sumario* que le habían llevado los franciscanos Navarro y Mendieta. Por otra parte, recuerda Baudot que, desde algún tiempo antes de que escribiera el arzobispo esa carta al rey, ya el padre Sequera había concedido todo su poyo a Sahagún para traducir y sacar en limpio su obra. No fue, por tanto, el arzobispo el que "rogó" a Sequera ordenara tal tarea a Sahagún, puesto que la orden y el apoyo estaban ya concendidos.

De estas dos consideraciones concluye, con razón, Baudot que la dicha carta la escribió el arzobispo a solicitud de Sequera precisamente para prevenir cualquier suspicacia y aun contradicción ya que debió conocer de labios de Sahagún cuántos eran, entre los mismos franciscanos, los que se habían opuesto y seguían adversos a la conclusión de su *Historia*. Tan no era infundado ese temor que, poco más de un año

⁸ *Copias de documentos del Archivo de Indias*, Biblioteca del Instituto Nacional de Antropología e Historia, carpeta XII, documento 689.

⁹ Georges Baudot, *op. cit.*, p. 63-64.

después, se dejaron sentir las consecuencias de la mezquina animadversión. El 22 de abril dirigió Felipe II una cédula al virrey Martín Enríquez en la que le expresaba:

Por algunas cartas que nos han escripto de esas provincias, hemos entendido que fray Bernardino de Sahagún, de la orden de San Francisco, ha compuesto una Historia Universal de las cosas más señaladas de esa Nueva España, la cual es una compilación muy copiosa de todos los ritos, ceremonias e idolatrías que los indios usaban en su infidelidad, repartida en doce libros y en lengua mexicana. Y, aunque se entiende que el celo del dicho fray Bernardino había sido bueno... , ha parecido que no conviene que este libro se imprima ni ande de ninguna manera en esas partes... Y así os mandamos que luego que recibáis esta nuestra cédula, con mucho cuidado y diligencia, procuréis haber esos libros y, sin que de ellos quede original ni traslado alguno, los enviéis a buen recaudo en la primera ocasión a nuestro Consejo de las Indias para que en él se vean...¹⁰

La real cédula debió ser conocida del virrey hacia mediados de 1577. El arzobispo recibió asimismo otra en parecido sentido, fechada el 13 de mayo del mismo año.¹¹ Del análisis de lo mandado por el rey se desprende que hubo algunos que escribieron desde México denunciando la existencia de la obra sahanguntina. Obviamente entre ellos estaban esos "émulos" de los que escribió que no había recibido sino "gran disfavor", es decir varios de sus hermanos de hábito, divididos por conflictos internos en la provincia franciscana del Santo Evangelio. Bien conocían ellos lo que nota la real cédula: la obra era "una computación muy copiosa... , en doce libros y en lengua mexicana". Así habían quedado los manuscritos de Sahagún hasta que llegó Sequera en septiembre de 1575.

Consecuencia de las reales cédulas al virrey y al arzobispo fue que éstos conferenciaran sobre lo que se les mandaba para darle cumplimiento. El 28 de octubre de 1577 respondió el arzobispo al rey en estos términos:

Si la Historia Universal desta tierra que tenía hecha fray Bernardino de Sahagún no se enviare a Vuestra Majestad en este navío [la flota

¹⁰ *Códice Franciscano en Nueva Colección de documentos para la historia de México*, editado por Joaquín García Icazbalceta, México, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, 1944, vol. II, p. 267.

¹¹ Alberto María Carreño, *Un desconocido cedulaario del siglo XVI perteneciente a la catedral de México*, 1944, documento, 335.

que estaba por zarpar], lo acordaré al Virrey para que en el próximo se lleve, por la orden que Vuestra Majestad manda...¹²

Pendiente continuó el arzobispo de este asunto y así, el 30 de marzo de 1578, volvió a escribir al rey. Del tono de esta nueva carta podría decirse que parece inspirado por el padre Sequera, puesto que conlleva grandes elogios para Sahagún y aún llega a afirmar que la obra será de grande utilidad a los que laboran en el Santo Oficio de la Inquisición:

La Historia Universal de estos naturales y de sus ritos y ceremonias, compuesta por fray Bernardino de Sahagún... , que Vuestra Majestad mandó se envíe originalmente, sin que quede acá traslado... , me ha dicho el autor que la ha dado con todos sus papeles originales al Virrey, en lengua castellana y mexicana, y ciertos traslados que había sacado.

Vuestra Majestad estime la lengua mexicana de este religioso, que es la más elegante y propia que hay en estas partes... Y así la curiosidad de este religioso será en alguna ocasión de gran emolumento y éste es visible para que la Inquisición tenga noticias de sus ritos, cuando venga a conocer las culpas de los indios...¹³

Afirma el arzobispo que el autor, Sahagún, le había dicho haber entregado al virrey "todos sus papeles originales, en lengua castellana y mexicana y ciertos traslados que había sacado". Justamente esta aseveración es la que ha dado base a Cline y a cuantos lo han seguido para sostener que hubo un manuscrito en castellano y náhuatl que entregó Sahagún al virrey Enríquez. Ese manuscrito habría sido elaborado entre fines de 1575 y fines de 1577 o principios de 1578, poco antes de que escribiera el arzobispo.

En contra de estas suposiciones tenemos un testimonio de Sahagún. También él escribió a Felipe II, sólo cuatro días antes, el 26 de marzo de 1578. En esta carta no dice haber entregado sus papeles al virrey Enríquez como real o supuestamente había manifestado al arzobispo, según lo escribió éste en su carta. Sahagún afirma que todo lo había entregado nada menos que a su protector, el padre Sequera. He aquí sus palabras:

El virrey D. Martín Enríquez tuvo una cédula de Vuestra Majestad por la cual le mandaba que unas obras que yo he escrito en lengua

¹² *Ibid.*, documento 697.

¹³ Joaquín García Icazbalceta: *Bibliografía...*, *op. cit.*, p. 347.

mexicana y española se enviasen a Vuestra Majestad, lo cual me dijo el Virrey y también el Arzobispo de esta ciudad; todas las cuales obras acabé de sacar en limpio este año pasado y las di a fray Rodrigo de Sequera, Comisario General de nuestra Orden de San Francisco para que, si él se fuese, se las llevare a Vuestra Majestad y, si no, que las enviase, porque cuando la cédula vino, ya el dicho las tenía en su poder. Tengo entendido que el Visorrey y Comisario enviarán a Vuestra Majestad estas obras que están repartidas en doce libros, en cuatro volúmenes, en esta flota, si no los enviaran en el navío de aviso que poco ha salió y, si no las envían, suplico a Vuestra Majestad humildemente sea servido de mandar que sea avisado, para que se torne a trasladar de nuevo y no se pierda esta coyuntura y queden en olvido las cosas memorables deste Nuevo Mundo. Del que ésta lleva, que es el custodio de esta Provincia, que va al Capítulo General, podrá Vuestra Majestad Real, si fuere servido, tener relación de mí y de mis obras...¹⁴

Además de informar que había entregado sus manuscritos al padre Sequera, añade Sahagún que así había procedido aún desde antes de que llegara la real cédula. Según esto la traducción y la copia estaban concluidas hacia mediados de 1577. Expresando que no sabe si será el mismo Sequera quien las ponga en manos del rey, o si se demorase en México el Comisario, será el virrey quien las envíe, manifiesta que, en caso de que no llegaran o se perdieran, se le avise, para sacar nueva copia.

Prueba de que nada había recibido el soberano hasta mediados de 1578 la ofrece otra real cédula del 5 de julio de ese año, destinada al Arzobispo, en la que se le dice:

Si la Historia Universal de las Indias que hizo fray Bernardino de Sahagún no se hubiese enviado, solicitaréis con el Virrey que la envíe en la primera ocasión...¹⁵

A esa real cédula siguió otra poco después, como obvia consecuencia de lo que había escrito Sahagún afirmando que conservaba manuscritos de los que podría hacer otras copias:

...que el Virrey tome lo que allá queda, traslados [copias] y originales, y lo envíe todo, sin que allá quede ningún traslado...¹⁶

¹⁴ *Ibid.*, p. 348.

¹⁵ *Ibid.*, p. 277.

¹⁶ *Loc. cit.*

Más que probar esto que ya habían sido enviados algunos manuscritos de Sahagún —como lo supone Nicolau D'Olwer— lo que sin duda se desprende de esta nueva orden es que en el Consejo de Indias se conocía lo que había comunicado Sahagún. Éste ingenuamente había creído que el rey y el Consejo se interesaban en sus papeles para conocer “las cosas de la Nueva España”. Se conserva una mención hecha por el también cronista y amigo de Sahagún, fray Jerónimo de Mendieta que arroja luz en este asunto. Dice él:

Sacólos de su poder [los papeles de Sahagún] por maña, uno de los virreyes pasados, para enviar a un cierto cronista que le pedía con mucha insistencia escrituras de estas Indias, y tanto le aprovecharán para su propósito como las coplas de Gaiferos...¹⁷

Explicando en otro lugar el mismo Mendieta lo que quiso decir, expresa que a ese supuesto cronista le “servirán de papeles para especias”.¹⁸ Si, efectivamente, el virrey envió al monarca algunos de los manuscritos de Sahagún —bien sea porque éste se los entregó en persona o, lo que es mucho más probable, porque los recibió de manos del padre Sequera— esos textos no fueron los que se incluían en la copia en cuatro volúmenes, en mexicano y español. Si así hubiera sido, no se explica cómo más tarde volvió a referirse a ellos Sahagún como “libros muy historiados”, es decir muy ilustrados, que llevó consigo al padre Sequera al partir de México. Lo ya enviado no iba a ser comprensible al supuesto cronista precisamente porque debió ser un manuscrito que estaba en su mayor parte en náhuatl.

La certera percepción de García Icazbalceta

Es en verdad digno de notarse que don Joaquín García Icazbalceta que no tuvo acceso directo a los manuscritos de Sahagún, llegara en temprana fecha (1886) a una conclusión que es anticipo de la que aquí se sostiene. Tratando de precisar cuál fue el manuscrito que, según esto, envió el virrey a España, García Icazbalceta, siguiendo el parecer de Paso y Troncoso, puntualiza:

D. Martín Enríquez recogió, pues, y envió en 1578 una copia que no fue la del padre Sequera. Sería probablemente la que en 1569 se sacó

¹⁷ Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, 4 vols., México, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, 1945, libro IV, cap. XLIV.

¹⁸ *Ibid.*, libro V, 1ª parte, cap. XLI.

por orden de fray Miguel Navarro, después de enmendado el texto por los mexicanos... Como no estaba acabada la traducción española juzgaba Mendieta que tales papeles eran inútiles para un cronista que ignoraba la lengua mexicana.¹⁹

Así puede entenderse lo que, de más de ochenta y cinco años, escribió Sahagún en el último capítulo de su segunda versión del libro de la Conquista. Habla él allí de dos envíos:

Los cuales libros, que fueron doce [tal número integraban los del manuscrito de 1569], envió por ellos el rey, nuestro Señor, don Felipe, y se los envié yo por mano del señor don Martin Enriquez, Visorrey que fue de esta tierra y no sé qué hizo de ellos ni en cuyo poder están agora.

Llevólos después de esto el padre fray Rodrigo de Sequera, porque hizo su oficio de comisario en esta tierra y nunca me ha escrito en qué pararon aquellos libros que llevó en lengua castellana y mexicana, y muy historiados, y no sé en cuyo poder están agora.²⁰

Lo dicho por Sahagún en el sentido de que envió al rey don Felipe, "por mano del señor don Martín Enríquez", los doce libros, bien puede entenderse respecto de lo que él había escrito al Monarca el 26 de marzo de 1578. En dicha carta manifestaba al rey que había pedido al padre Sequera hiciera entrega de sus manuscritos al virrey, si es que no fuera a marcharse pronto a España, con objeto de que éste los remitiera al soberano. Lo que entregó entonces Sequera al virrey fue el conjunto de textos, en su mayor parte no traducidos al castellano —el manuscrito de 1569— y que consideró el padre Mendieta iban a ser incomprensibles en España. En cuanto al segundo párrafo citado, igualmente resulta claro que Sequera llevó consigo a España los volúmenes en lengua castellana y mexicana "muy historiados", o sea con muchas ilustraciones, que integran el *Códice Florentino*.

Dos dedicatorias en que se describe el Códice Florentino

Otros dos escritos de Bernardino corroboran ampliamente esto. Son ellos las dedicatorias que incluyó al principio de los libros I y VI de su

¹⁹ García Icazbalceta, *op. cit.*, p. 350.

²⁰ Bernardino de Sahagún, *La aparición de Nuestra Señora de Guadalupe comprobada* [texto castellano de la Conquista, redactado en 1585], edición de Carlos María Bustamante: México, Imprenta de Galván, 1840, p. 234.

Historia. En cuanto a la que precede al primer libro debe notarse que sólo se conserva en la copia que se conoce como *Códice de Tolosa*. Este manuscrito, que es una copia del *Florentino*, mandada hacer probablemente por Sequera hallándose en España, conservó dicha dedicatoria que fue arrancada después del *Florentino*, tal vez cuando se hizo entrega del mismo a algún magnate o institución. Esa dedicatoria expresa, entre otras cosas, la gran satisfacción de Sahagún. Manifiesta él allí su alegría diciendo que sus obras “vinieron a parar en manos de quien tanto las ha favorecido”. Y puesto que la dedicatoria se antepone al primer volumen que, en la encuadernación original y también en la actual, abarca los cinco primeros libros de la *Historia*, manifiesta Sahagún que

suplico a vuestra paternidad tenga por bien en recibir en su amparo y protección éste primer volumen, de estas sus redimidas obras, el cual contiene cinco libros con otros tantos apéndices; y será como el primogénito y principal hijo, al cual seguirán los demás, los cuales aún se quedan criando con los alimentos de que vuestra paternidad los ha proveído...²¹

Dejando así entender que hacía entrega del primer volumen en tanto que se seguían disponiendo los restantes, más tarde, en el segundo tomo volvió a anteponer otra dedicatoria, escrita en latín con información valiosa para el tema que nos ocupa. Traducida, dice así:

Al integérrimo padre Rodrigo de Sequera, Comisario General de todas las tierras del Orbe occidental, excepto sólo Perú, el hermano Bernardino de Sahagún desea una y otra felicidad.

Tienes aquí, observantísimo Padre, una obra digna de la mirada de un rey, la cual se dispuso en lucha acérrima y prolongada. De la cual obra este es el libro VI. Hay otros seis después de éste, los cuales todos completan una docena, distribuidos en cuatro volúmenes. Este sexto, el mayor de todos, tanto por su extensión como por lo que expresa, se regocija en gran fiesta al haber encontrado en ti tan generoso padre para él mismo y para sus hermanos, de suerte que sin dudarle en modo alguno, ha llegado él con sus hermanos a la felicidad máxima. Consérvate bien y que, en todas partes, la vida te sea próspera, con ardor lo deseo,²²

²¹ Este prólogo no aparece en las ediciones basadas en el *Códice Florentino*. Véase Bernardino de Sahagún, *Historia General de las cosas de Nueva España*, edición de Ángel Ma. Garibay K., México, Editorial Porrúa, 1975, p. 21. (Colección “Sepan Cuantos...”, núm. 300).

²² Sahagún, *Historia General* [edición de 1989], *op. cit.*, vol. I, p. 306.

Efectivamente los seis libros restantes, quedaron encuadernados en otros dos volúmenes. El tercero abarcó los libros VII a X. De ello quedan vestigios en la encuadernación actual ya que después de la última página del libro X hay varias otras en blanco. Correspondió, por consiguiente, al cuarto y último volumen abarcar los libros XI y XII. Fueron estos cuatro volúmenes los que Sequera consigo llevó a España en tres volúmenes. De ellos dijo Sahagún con tristeza que fray Rodrigo nunca le escribió para decirle en qué habían parado y que, por consiguiente, no sabía en poder de quién estaban. Sin entrar aquí a valorar las explicaciones que algunos han formulado para explicar cómo fueron a parar dichos volúmenes a la Biblioteca Mediceo-Laurenziana de Florencia, lo que sí podemos saber con certeza es que en ella se conservan actualmente con la signatura de manuscritos 218-220 de la colección Palatina. Por hallarse la referida Biblioteca en la ciudad de Florencia, los estudiosos de la obra de Bernardino conocemos a dicho manuscrito con el nombre de *Códice Florentino*.

Lo aquí expuesto lleva a una conclusión. El virrey Enríquez hizo efectivamente el envío a España de manuscritos de Sahagún. Éstos no fueron una copia bilingüe de toda la obra, es decir de los doce libros de la *Historia General*. El análisis que he hecho de los testimonios aducidos muestra que fueron otros los textos remitidos. Tal vez el hoy perdido "Manuscrito de 1569", con algunos traslados parciales al castellano. Es también posible que se tratara de los que hoy se conocen como *Códices Matritenses*, que también incluyen versiones parciales en dicha lengua. Postular la existencia de un "Manuscrito Enríquez" que abarcara los doce libros en náhuatl y castellano, en forma parecida o idéntica al *Códice Florentino*, es resultado de suposiciones en las que no se han tomado en cuenta todos los testimonios aquí presentados y analizados. En otras palabras, constituye una afirmación críticamente no sostenible.

LA FAUNA MEXICA EN LA OBRA DE FRAY BERNARDINO DE SAHAGÚN

PILAR MÁYNEZ

Uno de los ámbitos del Nuevo Mundo que interesó en mayor medida a fray Bernardino de Sahagún fue el relativo a la fauna mexicana. Así lo demuestran las minuciosas y detalladas referencias que sobre este campo aparecen en su magna obra *Códice Florentino. Historia general de las cosas de Nueva España*. El franciscano presenta en la versión castellana de este importantísimo estudio, muy particularmente en el Libro XI que trata, en general, “de los animales y de las yerbas”, una amplia relación de 459 vocablos nahuas correspondientes a cada especie animal acompañada de una, en muchos casos, exhaustiva descripción sobre sus características físicas, su medio ambiente y sus costumbres alimenticias. Así, por ejemplo, al referirse al *tlacaxolotl*, fray Bernardino lo hace en los siguientes términos:

Ay un animal en esta tierra que se llama *tlacaxolotl*: es grande, es mayor que un grã boey, tiene gran cabeça, tiene largo el hocico, las orejas muy anchas, tiene los dientes y las muelas grandes: pero de la forma de la persona, tiene muy grueso el pescueço y muy fornido, tiene los pies y las manos gruesos, las uñas como boey, pero mayores: tiene las ancas grandes y anchas, la cola tiene gruesa y larga: es de color de boey roxo tiene muy grueso el cuero: su carne es de comer: dizen que tiene la carne y el sabor della de todos animales y aves y aun de hombres. Este animal es raro, bive en las provincias de Atzccan, y de teputzotlan, y tlanquijlapan, que son hazia honduras, vive en las montañas y desiertos entre las peñas: come cacauates monteses y otros cacauates que se llaman quappatlachtli, como tambien mahiz verde, y maçorcas de mahiz...¹

¹ Fray Bernardino de Sahagún, *Códice Florentino*, México, el Gobierno de la República edita en facsímil el Manuscrito 218-20 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana, t. 3, lib. 11, fol. 4, p. 158r y v.

La mayor parte de estas voces aparecen sólo una vez; sin embargo, un reducido número, 10 del total, presenta un alto índice frecuencial, e incluso, se hace referencia a ellas en diversas partes del extenso manuscrito, tal es el caso de *mazacoatl*, *quetzaltotol*, *tlacuatl*, *tlauhquechol* y *zacuan*; esta continua alusión evidencia indudablemente su riqueza connotacional y la importancia que tuvieron en diversos ámbitos del mundo prehispánico.

Así, gracias a las definiciones sahadunenses, sabemos que la cola del *tlacuatl* debidamente preparada ayudaba a que la mujer pariera con mayor facilidad y remediaba las molestias de la vejiga y garganta; que una de las salas de la casa real, llamada totocalli, estaba adornada con las plumas preciosas del ave *zacuan*, y que la carne de la culebra *mazacoatl*, tomada destempladamente, permitía a los hombres tener acceso a cuatro, cinco o más mujeres.²

Ahora bien, una cantidad significativa de estas voces, aproximadamente 200 del total se refiere a diversas clases de aves (domésticas, prensoras, rapaces, acuáticas) o bien a sus partes constitutivas (ojos, garganta, plumas, hombros),³ alrededor de 50 aluden a una variada gama de insectos (dípteros, coleópteros, himenópteros, ortópteros, lepidópteros); 40 a distintos tipos de mamíferos (domésticos, carniceros, paquidermos, carnívoros, rumiantes, didelfos, roedores); otras 40 designan indistintamente a los reptiles saurios y quelóneos, y el resto se reparte en crustáceos, batracios, moluscos y arácnidos.

Sahagún tuvo que idear una serie de procedimientos lingüísticos para explicar cada uno de los ejemplares propios del Nuevo Mundo. El más frecuente de ellos fue el emparejamiento del término indígena y su posible equivalente castellano mediante distintas formas sintácticas. Así, en algunas partes de su obra, estableció un intercambio entre las unidades de una y otra lenguas a través de la conjunción disyuntiva o

El oso o *cuetlachtli*

o bien relacionó los dos elementos mediante el verbo copulativo ser en su forma expresa o elíptica

² Fray Bernardino advierte también que los *acociles* "que son casi como carmarones", se comían cocidos o tostados o bien hechos en un caldo llamado chamull y que la carne del *tapaxin*, que era parecido a la lagartija, servía para los que tenían el rostro hinchado.

³ Por ejemplo, *ihuicuahuil*, *mamaztli*, *memetlatl*, *quechehuatl*, *quechili*, *tentli*, *tlactli*, *tlelizintempanca*, *totolli itleuh*, *tototzontecomatl*, *xomotzalli*.

Tlatol huaztli es tragadero
Totolin iquatexio, sesos de gallina

o con el sintagma ser + como

Ay lagartos en esta tierra y llaman los *tecouixin* son como *los de Castilla*

Asimismo correlacionó los vocablos del Nuevo y Viejo Mundos mediante oraciones subordinadas adjetivas explicativas, las cuales generalmente comportan el elemento hispano de la comparación

Ay otra ave que se llama *amilotl*, que es como *paloma*

En otras partes, prefirió especificar las diversas maneras de denominación empleadas por conquistadores y conquistados para referirse al mismo ejemplar por medio de los distintivos ellos llaman (esto es, los mexicas) y los españoles llaman. Lo curioso, en estos casos, es que fray Bernardino no parece involucrarse ni con una ni con otra expresión

Ay en esta tierra unos grandisimos lagartos, que ellos llaman *acuetzpalin*, los españoles llaman *cayman*

Sahagún recurrió también frecuentemente a la traducción de los vocablos amerindios: por medio de los sintagmas que quiere decir o quiere decir trasladó las unidades léxicas del náhuatl a los contenidos castellanos. Aquí, al igual que en el ejemplo anterior, la voz indígena antecede a la patrimonial

Llámanse también estas aves *nochtotol*, que qujere dezir, *paxaros de las tunas*
Cocotl, qujere dezir *la garganta*

Ahora bien, en ocasiones, la confrontación se realizó pero con otros ejemplares amerindios

Ay otra culebra que se llama *tetzmolcoatl*; es de la manera del *cincoatl*

La descripción de los animales nativos no siempre fue empresa fácil para fray Bernardino, incluso, en ocasiones, manifestó cierta incertidumbre respecto a la posible equiparación entre los ejemplares de ambos mundos

Ay otra ave del agua que se llama quapetlauac o quapetlanquj, qujere dezir, cabeça sin pluma, así como el ave que se llama *axoquen*, que pienso es *garça* ⁴

Sahagún tuvo un especial interés en dar cuenta de todas y cada una de las diversas formas de denominación mexicana, esto es de todos los sinónimos, pues como él mismo lo advierte en el prólogo al Libro VII “una manera de decir o una sentencia va dicha de muchas maneras”.⁵ A través de la yuxtaposición de contenidos semejantes, fray Bernardino proporcionó todos los posibles significantes de un mismo significado. Esta diversa gama de expresiones se sucede en el discurso por medio del sintagma también se llama o bien mediante la especificación preliminar de que el concepto en cuestión comporta varias imágenes acústicas.

Ay otros gusanos, que se crían, en el chien verde que se llaman *chian cuetla*, o *chien cuetla*: y también se llaman *tetepolchichic*

Los perros desta tierra, tienê quatro nombres: llámanse *chichi*, y *itzcujntli*, también *xochiocoioitl*, y también *tetlamjn* i también *teuitzotl*

Asimismo, en algunos casos, el fraile destacó la curiosa formación de los vocablos a través de lo que Giraud ha llamado “motivación exoglótica”;⁶ de esta forma, fray Bernardino señaló la correlación entre sonido y sentido, en donde la denominación queda sujeta a las particularidades acústicas del elemento aludido.

Ay otra ave que llama *acachichictli*, y llámase assi, porque su canto es *achichic*

Ay otra ave que se llama *tecuciltototl*: y llámase assi porque quando canta dize *tecucilton*, *tecucilton*

Sin embargo, en ocasiones, el vocablo se origina por las características de los elementos preexistentes con los que de alguna manera se asocia. En estos casos, la motivación es endoglótica, pues parte de las unidades del propio sistema lingüístico

⁴ Esta indeterminación aparece en otras deficiones: por ejemplo “Ay otra aguja que se llama *tlacoquauhltli*, que qujere dezir media aguja: en el color qujere parescer al cernicalo”.

⁵ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, lib. 11, prólogo al lib. VII.

⁶ Cfr. *La semántica*, Trad. Juan Hasler, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 30-31, Breviario 153.

Ay otra ave del agua que llamâ *chilcanauhtli* y llámase assí porque la cabeça, y el pecho, y las espaldas, tiene el color de chile leonado.⁷

Ahora bien, la mayor parte de las definiciones sahadunenses de las diversas especies del reino animal propias del Nuevo Mundo están ampliamente explicitadas. Esto es, 340 voces de las 459, presentan una extensa y detallada explicación, en tanto que el resto, o sea 119, aparecen apenas enunciadas, bien porque el término alude sólo a una parte de sus componentes,⁸ bien porque el autor no logró singularizar las características de cada ejemplar. En estos casos, los términos que designan a los animales del México antiguo aparecen en el discurso como un elemento más de, a veces, una larga enumeración en la que se describe una particularidad que comparte con varios animales. Al referirse a las salas de la casa real, dice:

Otra sala se llamava, totocalli, donde estavâ unos mayordomos, que guardavan todo genero de aves, como agujlas y otros paxarotes que se llaman *tlauhquechol*, *çaquan*, y *papagayos*, y *alome* y *coxoliltli*.

Ahora bien, aún cuando algunos de los procedimientos lingüísticos empleados por fray Bernardino en las definiciones de éste y muchos otros ámbitos del mundo indígena⁹ pueden encontrarse también en otros cronistas —y esto se constata por los interesantes estudios que sobre Hernán Cortés, Bernal Díaz y Motolinía entre otros se han realizado—¹⁰ es innegable que las explicaciones sahadunenses presentan una inigualable sistematicidad en cuanto a la exposición de los semas o rasgos mínimos de contenidos y un exhaustivo y cuidadoso análisis de los constituyentes que conforman el significado de las voces. En esta ocasión nos hemos detenido sólo en uno de los campos que indiscutiblemente interesó, de manera muy especial, a nuestro autor: el de la fauna mexicana.

⁷ Son varios los casos en que se presenta esta clase de motivación: "Ay otra ave del agua que se llama *quetzaltecotlon*, llamase assi porque tiene las plumas ricas verdes"; "la concha llamase tambien *ticicaxitl*, porque la usan las medicas para agorear".

⁸ Resulta importante señalar que de los 200 vocablos que aluden a diversas clases de aves, alrededor de 60 se refieren específicamente a sus partes constitutivas.

⁹ 52 son, a mi entender, los diversos ámbitos en que Sahagún estructuró semánticamente el rico universo indígena. Cfr. Pilar Máynez, *Religión y Magia. Un problema de transculturación lingüística en la obra de Bernardino de Sahagún*. Prólogo de Miguel León-Portilla, México. UNAM, 1989.

¹⁰ Manuel Alvar, Paloma Albalá y Emma Martinel, entre otros, han trabajado detenidamente este aspecto.

ÍNDICE DE TÉRMINOS NAHUAS RELATIVOS A LA FAUNA
MEXICA QUE APARECEN EN LA VERSIÓN CASTELLANA
DEL CÓDICE FLORENTINO

- | | |
|-------------------------|---|
| 1. <i>Acacalotl</i> | Lib. 11, fol. 47, p. 199 r. |
| 2. <i>Acacueyatl</i> | Lib. 11, fol. 67, p. 219 v. |
| 3. <i>Acachapulín</i> | Lib. 11, fol. 102, p. 254 r. |
| 4. <i>Acachichictli</i> | Lib. 11, fol. 41, p. 195 v. |
| 5. <i>Acihctli</i> | Lib. 11, fol. 31, p. 185 r. |
| 6. <i>Acipaquihtli</i> | Lib. 11, fol. 70, p. 222 r. |
| 7. <i>Acoatl</i> | Lib. 11, fol. 73, p. 225 v.
Lib. 11, fol. 75, p. 227 v. |
| 8. <i>Acocilli</i> | Lib. 2, fol. 97, p. 151 v.
Lib. 11, fol. 68, p. 220 r. |
| 9. <i>Acolli</i> | Lib. 11, fol. 60, p. 212 r. |
| 10. <i>Acoyotl</i> | Lib. 11, fol. 30, p. 184 v.
Lib. 11, fol. 70 p. 222 r. |
| 11. <i>Acuauhtli</i> | Lib. 11, fol. 42, p. 196 v. |
| 12. <i>Acuetzpalín</i> | Lib. 11, fol. 69, p. 221 v. |
| 13. <i>Acuitlachtlí</i> | Lib. 11, fol. 33, p. 187 r. y v. |
| 14. <i>Acuitlatl</i> | Lib. 11, fol. 69, p. 221 r. |
| 15. <i>Achalalactli</i> | Lib. 11, fol. 39, p. 193 v. |
| 16. <i>Ahahuitztli</i> | Lib. 11, fol. 59, p. 211 r.
Lib. 11, fol. 60, p. 212 r. |
| 17. <i>Ahaztli</i> | Lib. 11, fol. 42, p. 196 r.
Lib. 11, fol. 59, p. 211 r. |
| 18. <i>Ahuatecolotl</i> | Lib. 11, fol. 103, p. 255 r. |
| 19. <i>Ahuatl</i> | Lib. 11, fol. 103, p. 255 r. |
| 20. <i>Ahuauhtli</i> | Lib. 10, fol. 58, p. 60 r. |
| 21. <i>Ahueyactli</i> | Lib. 11, fol. 86, p. 238 v. |
| 22. <i>Ahuitzotl</i> | Lib. 5, fol. 21, p. 352 v.
Lib. 6, p. 99 v.
Lib. 11, p. 153 v.
Lib. 11, fol. 70, p. 222 v. y fol. 71, p. 223 r.
Lib. 11, fol. 73, p. 225 r. |
| 23. <i>Aitzcuauhtli</i> | Lib. 11, fol. 45, p. 197 r. |
| 24. <i>Aitzcuintli</i> | Lib. 11, fol. 70, p. 222 r. |
| 25. <i>Atapachtli</i> | Lib. 11, fol. 58, p. 210 r. |
| 26. <i>Alo</i> | Lib. 8, fol. 30, p. 280 r.
Lib. 11, fol. 23, p. 177 r. |
| 27. <i>Amanacoche</i> | Lib. 11, fol. 36, p. 190 v. |
| 28. <i>Amilotetl</i> | Lib. 11, fol. 69, p. 221 r. |
| 29. <i>Amilotl</i> | Lib. 11, fol. 66, p. 218 r. |
| 30. <i>Amomoxtlí</i> | Lib. 11, fol. 69, p. 221 r. |
| 31. <i>Amoyotl</i> | Lib. 11, fol. 68, p. 220 v. |
| 32. <i>Aneneztlí</i> | Lib. 11, fol. 68, p. 220 r. |
| 33. <i>Aquimichin</i> | Lib. 11, fol. 19, p. 173 r. |

34. *Atapalcatl* Lib. 11, fol. 36, p. 190 v.
 35. *Atecuicihтли* Lib. 11, fol. 63 p. 215 r.
 36. *Atepocatl* Lib. 11, fol. 67, p. 219 r.
 37. *Ateponazтли* Lib. 6, fol. 95, p. 99 v.
 Lib. 11, fol. 33, p. 187 r. y v.
 38. *Atlapalli* Lib. 11, fol. 38, p. 210 v.
 39. *Atoncuepohтли* Lib. 11, fol. 33, p. 187 r.
 40. *Atotolin* Lib. 11, fol. 27, p. 181 r.
 Lib. 11, fol. 29, p. 183 r.
 Lib. 11, fol. 30, p. 184 v.
 Lib. 11, fol. 61, p. 213 r.
 41. *Atozanme* Lib. 11, fol. 19, p. 173 r.
 42. *Atzcalli* Lib. 11, fol. 64, p. 216 v.
 Lib. 11, fol. 211, p. 363 v.
 43. *Atzitzicuilotl* Lib. 2, fol. 43, p. 97 v.
 Lib. 11, fol. 27, p. 181 v.
 44. *Axaxayacatl* Lib. 11, fol. 68, p. 220 v.
 45. *Axolotl* Lib. 1, fol. 11, p. 23 r.
 Lib. 8, fol. 23, p. 273 v.
 Lib. 11, fol. 68, p. 220 r.
 46. *Axoquen* Lib. 11, fol. 28, p. 182 r.
 Lib. 11, fol. 32, p. 186 r.
 47. *Ayacachtototl* Lib. 11, fol. 49, p. 201 v.
 48. *Ayocuan* Lib. 11, fol. 21, p. 175 v.
 49. *Ayopalhuitzтли* Lib. 11, fol. 24, p. 178 v.
 50. *Ayotl* Lib. 11, fol. 63, p. 215 v.
 51. *Ayotochtli* Lib. 11, fol. 65, p. 217 r.
 52. *Ayoxochquiltmolli* Lib. 11, fol. 106, p. 258 r.
 53. *Azcamolli* Lib. 11, fol. 95, p. 247 v.
 54. *Azcapapalotl* Lib. 11, fol. 107, p. 259 r.
 55. *Azcatl Coyotl* Lib. 11, fol. 9, p. 163 r.
 56. *Azollin* Lib. 11, fol. 27, p. 181 v.
 57. *Azoquitl* Lib. 11, fol. 69, p. 221 r.
 58. *Aztatl* Lib. 2, fol. 79, p. 133 v.
 Lib. 11, fol. 28, p. 182 r.
 59. *Aztlacapalli* Lib. 11, fol. 58, p. 210 v.
 60. *Cacalotl* Lib. 11, fol. 46, p. 198 v.
 61. *Cacatl* Lib. 11, fol. 76, p. 228 r.
 62. *Calquimichin* Lib. 11, fol. 19, p. 173 r.
 63. *Caltatapachtli* Lib. 11, fol. 93, p. 245 v.
 64. *Calxoch* Lib. 11, fol. 18, p. 172 r.
 65. *Calli* Lib. 11, fol. 46, p. 198 v.
 66. *Campahue* Lib. 11, fols. 25-26, p. 179 v. y 180 r.
 67. *Canauhtli* Lib. 11, fol. 26, p. 180 v.
 Lib. 11, fol. 61, p. 213 r.
 68. *Canauhtli Tzonyayauhqui* Lib. 11, fol. 26, p. 180 v.
 69. *Canauhtzontecomatl* Lib. 11, fol. 59, p. 211 v.

- | | |
|------------------------------|--|
| 70. <i>Capolocuilli</i> | Lib. 11, fol. 103, p. 255 r. |
| 71. <i>Cenotzqui</i> | Lib. 11, fol. 49, p. 201 r. |
| 72. <i>Centzontlahtole</i> | Lib. 11, fol. 55, p. 207 v. |
| 73. <i>Cihtli</i> | Lib. 10, fol. 139, p. 141 v.
Lib. 11, fol. 13, p. 167 v. |
| 74. <i>Cihuatlamacazqui</i> | Lib. 11, fol. 10, p. 164 r. |
| 75. <i>Cillin</i> | Lib. 11, fol. 212, p. 364 r. |
| 76. <i>Cincoatl</i> | Lib. 11, fol. 8, p. 162 r.
Lib. 11, fol. 88, p. 240 r. y v. |
| 77. <i>Cinocuilli</i> | Lib. 11, fol. 105, p. 257 v. |
| 78. <i>Citlalcoatl</i> | Lib. 11, fol. 85, p. 237 r. |
| 79. <i>Citlallin Imiuh</i> | Lib. 11, fol. 85, p. 237 r. |
| 80. <i>Citlalmiitl</i> | Lib. 11, fol. 105, p. 257 v. |
| 81. <i>Citlalocuilli</i> | Lib. 11, fol. 105, p. 257 v. |
| 82. <i>Coachimalli</i> | Lib. 11, fol. 84, p. 236 v. |
| 83. <i>Coamichin</i> | Lib. 11, fol. 62, p. 214 r. |
| 84. <i>Coapellatl</i> | Lib. 11, fol. 83, p. 235 v.
Lib. 11, fol. 84, p. 236 v. |
| 85. <i>Coatlapayolin</i> | Lib. 11, fol. 90, p. 242 v.
Lib. 11, fol. 91, p. 243 r. |
| 86. <i>Cocohtli</i> | Lib. 11, fol. 52, p. 204 r. |
| 87. <i>Cocotl</i> | Lib. 11, fol. 60, p. 212 r. |
| 88. <i>Cocho</i> | Lib. 11, fol. 23, p. 177 v. |
| 89. <i>Cohuixin</i> | Lib. 11, fol. 34, p. 188 v. |
| 90. <i>Colcanauhtli</i> | Lib. 11, fol. 39, p. 193 r. |
| 91. <i>Colotl</i> | Lib. 11, fol. 92, p. 244 r. |
| 92. <i>Concanauhtli</i> | Lib. 11, fol. 26, p. 180 r. |
| 93. <i>Conexiquipilli</i> | Lib. 11, fol. 60, p. 212 v. |
| 94. <i>Copitl</i> | Lib. 11, fol. 107, p. 259 r. |
| 95. <i>Coquitl</i> | Lib. 11, fol. 106, p. 258 v. |
| 96. <i>Coxolecacehuaztli</i> | Lib. 9, fol. 3, p. 311 v. |
| 97. <i>Coxolihitli</i> | Lib. 8, fol. 30, p. 280 r. |
| 98. <i>Coyametl</i> | Lib. 11, fol. 11, p. 165 r. |
| 99. <i>Coyayahual</i> | Lib. 11, fol. 97, p. 249 v. |
| 100. <i>Coyoltototl</i> | Lib. 11, fol. 54, p. 206 r. |
| 101. <i>Coyotl</i> | Lib. 2, fol. 80, p. 134 v.
Lib. 11, fols. 7 y 8, p. 161 v. y 162 r. y v.
Lib. 11, fol. 70, p. 222 r. |
| 102. <i>Cozcacuauhtli</i> | Lib. 11, fol. 46, p. 198 r. |
| 103. <i>Cuacoztli</i> | Lib. 11, fol. 36, p. 190 r. |
| 104. <i>Cuachichitl</i> | Lib. 11, fol. 51, p. 203 v. |
| 105. <i>Cuachilton</i> | Lib. 11, fol. 27, p. 181 r. |
| 106. <i>Cuamiztli</i> | Lib. 11, fol. 6, p. 160 v. |
| 107. <i>Cuammaloctli</i> | Lib. 11, fol. 58, p. 210 v. |
| 108. <i>Cuammamaztli</i> | Lib. 11, fol. 58, p. 210 v. |
| 109. <i>Cuapellahuac</i> | Lib. 11, fol. 32, p. 186 r. y v. |
| 110. <i>Cuapetlanqui</i> | Lib. 11, fol. 32, p. 186 r. y v. |

111. *Cuappachuitzilín* Lib. 11, fol. 24, p. 178 v.
 112. *Cuappachpapalotl* Lib. 11, fol. 100, p. 252 v.
 113. *Cuappachtototl* Lib. 11, fol. 22, p. 176 v.
 114. *Cuatecomatl* Lib. 11, fol. 68, p. 220 v.
 115. *Cuatextli* Lib. 11, fol. 59, p. 211 v.
 116. *Cuatezcatl* Lib. 11, fol. 33, p. 186 v.
 117. *Cuatzoncatl* Lib. 11, fol. 88, p. 240 v.
 118. *Cuauhazcatl* Lib. 11, fol. 95, p. 247 r.
 119. *Cuauhcoyamatl* Lib. 11, fol. 11, p. 165 r.
 120. *Cuauhcuetzpalín* Lib. 11, fol. 65, p. 217 r. y v.
 121. *Cuauhchochopilli* Lib. 11, fol. 50, p. 202 r.
 122. *Cuauhocuilli* Lib. 11, fol. 106, p. 258 r.
 123. *Cuauhquetzalli* Lib. 11, fol. 42, p. 196 r.
 124. *Cuauhtapalacatl* Lib. 11, fol. 58, p. 210 r.
 125. *Cuauhtatalla* Lib. 11, fol. 50, p. 202 r.
 126. *Cuauhtemolli* Lib. 11, fol. 106, p. 258 r.
 127. *Cuauhtlaxcayotl* Lib. 11, fol. 42, p. 196 r.
 Lib. 11, fol. 58, p. 210 v.
 128. *Cuauhili* Lib. 7, fol. 4, p. 230 v.
 129. *Cuauhtotopochtli* Lib. 11, fol. 50, p. 202 r.
 130. *Cuauhontecomatl* Lib. 11, fol. 59, p. 211 v.
 131. *Cuauhoxohulín* Lib. 11, fol. 63, p. 215 r.
 132. *Cuetlachtli* Lib. 2, fol. 117, p. 171 r.
 Lib. 9, fol. 47, p. 355 r.
 Lib. 11, fol. 9, p. 163 r.
 133. *Cuítlacochín* Lib. 11, fol. 55, p. 207 r.
 134. *Cuítlacochtototl* Lib. 11, fol. 55, p. 207 r.
 135. *Cuítlachcoyotl* Lib. 11, fol. 9, p. 163 r.
 136. *Cuítlachtototl* Lib. 11, fol. 9, p. 163 r.
 137. *Cuítlamiztli* Lib. 11, fol. 7, p. 161 r.
 138. *Cuítlapetlatl* Lib. 11, fol. 66, p. 218 v.
 139. *Cuítlatemolli* Lib. 11, fol. 106, p. 258 r.
 140. *Cuítlatexohtli* Lib. 9, fol. 1, p. 309 r.
 141. *Cuítlaxcolli* Lib. 11, fol. 60, p. 212 v.
 142. *Cuítlazayolín* Lib. 11, fol. 108, p. 260 r.
 143. *Cuítlazcatl* Lib. 11, fol. 95, p. 247 v.
 144. *Culcilli* Lib. 11, fol. 212, p. 364 v.
 145. *Chachalacamatl* Lib. 11, fol. 56, p. 208 r.
 146. *Chalchihuitzilín* Lib. 11, fol. 24, p. 178 v.
 147. *Chalchiuh Atzcalli* Lib. 11, fol. 211, p. 263 v.
 148. *Chalchiuhtototl* Lib. 9, fol. 18, p. 326 v.
 Lib. 11, fol. 21, p. 175 v.
 149. *Chapopochtli* Lib. 11, fol. 64, p. 216 v.
 150. *Chiahuitl* Lib. 11, fol. 79, p. 231 v.
 151. *Chian Cuehtla* Lib. 11, fol. 105, p. 257 r.
 152. *Chianpapalotl* Lib. 11, fol. 100, p. 252 v.
 153. *Chiahucoatl* Lib. 11, fol. 79, p. 231 v.

- | | |
|-----------------------------------|------------------------------|
| 154. <i>Chicuatototl</i> | Lib. 11, fol. 51, p. 203 r. |
| 155. <i>Chichi</i> | Lib. 11, fol. 16, p. 170 v. |
| 156. <i>Chichilocuilli</i> | Lib. 11, fol. 104, p. 256 v. |
| 157. <i>Chilcanauhtli</i> | Lib. 11, fol. 39, p. 193 r. |
| 158. <i>Chilchotic</i> | Lib. 11, fol. 58, p. 210 v. |
| 159. <i>Chilton</i> | Lib. 11, fol. 108, p. 260 r. |
| 160. <i>Chiltotopil</i> | Lib. 11, fol. 51, p. 203 v. |
| 161. <i>Chiltototl</i> | Lib. 11, fol. 51, p. 203 v. |
| 162. <i>Chimalcoatl</i> | Lib. 11, fol. 84, p. 236 v. |
| 163. <i>Chimalmichin</i> | Lib. 11, fol. 62, p. 214 r. |
| 164. <i>Chipayac Quipiac</i> | Lib. 11, fol. 60, p. 212 v. |
| 165. <i>Chipolli</i> | Lib. 11, fol. 212, p. 364 v. |
| 166. <i>Chiquimolli</i> | Lib. 11, fol. 56, p. 208 r. |
| 167. <i>Ehecacoatl</i> | Lib. 11, fol. 87, p. 239 r. |
| 168. <i>Ehecachichinqui</i> | Lib. 11, fol. 49, p. 201 r. |
| 169. <i>Ehecahua</i> | Lib. 11, fol. 87, p. 239 r. |
| 170. <i>Ehecatototl</i> | Lib. 11, fol. 36, p. 190 r. |
| 171. <i>Elotototl</i> | Lib. 11, fol. 22, p. 176 v. |
| 172. <i>Epatl</i> | Lib. 5, fol. 9, p. 340 v. |
| | Lib. 11, fol. 14, p. 168 r. |
| 173. <i>Etzatl</i> | Lib. 11, fol. 107, p. 259 r. |
| 174. <i>Huactli</i> | Lib. 5, fol. 2, p. 333 r. |
| | Lib. 11, fol. 40, p. 194 v. |
| | Lib. 11, fol. 46, p. 198 r. |
| 175. <i>Huacton</i> | Lib. 5, fol. 2, p. 333 r. |
| | Lib., 5, fol. 4, p. 335 r. |
| 176. <i>Huahpapalotl</i> | Lib. 11, fol. 101, p. 253 r. |
| 177. <i>Huehuetlaneuhqui</i> | Lib. 11, fol. 98, p. 250 r. |
| 178. <i>Huexocanauhtli</i> | Lib. 11, fol. 27, p. 181 r. |
| 179. <i>Huexolotl</i> | Lib. 11, fol. 56, p. 208 v. |
| 180. <i>Huilotl</i> | Lib. 11, fol. 54, p. 206 r. |
| 181. <i>Huitlallotl</i> | Lib. 11, fol. 50, p. 202 r. |
| 182. <i>Huitzacotl</i> | Lib. 11, fol. 19, p. 173 r. |
| 183. <i>Huitzitzilin</i> | Lib. 2, fol. 79, p. 133 v. |
| | Lib. 11, fol. 24, p. 178 r. |
| 184. <i>Huitzitzilin Atzcalli</i> | Lib. 11, fol. 211, p. 363 v. |
| 185. <i>Huitzitzilmichin</i> | Lib. 11, fol. 62, p. 214 v. |
| 186. <i>Icel Azcatl</i> | Lib. 11, fol. 95, p. 247 r. |
| 187. <i>Icpitl</i> | Lib. 11, fol. 106, p. 258 v. |
| 188. <i>Icuapilol</i> | Lib. 11, fol. 45, p. 197 v. |
| 189. <i>Icxixoxuhqui</i> | Lib. 11, fol. 35, p. 187 r. |
| 190. <i>Ihuicuahuitl</i> | Lib. 11, fol. 59, p. 211 r. |
| 191. <i>Ihuiquentzin</i> | Lib. 11, fol. 56, p. 208 v. |
| 192. <i>Ihuitl</i> | Lib. 11, fol. 58, p. 210 r. |
| 193. <i>Ihuitlacotl</i> | Lib. 11, fol. 59, p. 211 r. |
| 194. <i>Ihuitomitl</i> | Lib. 11, fol. 59, p. 211 r. |
| 195. <i>Ilamaton</i> | Lib. 11, fol. 10, p. 164 r. |

196. *Ilamatototl* Lib. 11, fol. 51, p. 203 r.
 197. *Itapalcayotl* Lib. 11, fol. 58, p. 210 r.
 198. *Itzcuauhtli* Lib. 11, fol. 42, p. 196 v.
 199. *Itzcuincani* Lib. 11, fol. 7, p. 161 r. y v.
 200. *Itzcuintli* Lib. 11, fol. 16, p. 170 v.
 201. *Itzilohtli* Lib. 11, fol. 49, p. 201 r.
 202. *Ixmatlatototl* Lib. 11, fol. 25, p. 179 v.
 203. *Ixpopoyochapulin* Lib. 11, fol. 102, p. 254 v.
 204. *Ixtelolohtli* Lib. 11, fol. 59, p. 211 v.
 205. *Ixtli* Lib. 11, fol. 59, p. 211 v.
 206. *Izcahuitli* Lib. 10, fol. 105, p. 107 r.
 Lib. 11, fol. 69, p. 221 r.
 207. *Iztac Coatl* Lib. 11, fol. 79, p. 231 r.
 208. *Iztac Cuauhtli* Lib. 11, fol. 42, p. 196 v.
 209. *Iztac Cuixtli* Lib. 3, fol. 18, p. 219 v.
 210. *Iztac Papalotl* Lib. 11, fol. 100, p. 252 v.
 211. *Mamaztli* Lib. 11, fol. 42, p. 196 r.
 Lib. 11, fol. 58, p. 210 v.
 Lib. 11, fol. 59, p. 211 r.
 212. *Mapachtli* Lib. 11, fol. 10, p. 164 v.
 213. *Maquizcoatl* Lib. 11, fols. 81 y 82, p. 233 r. y v. y 234 r.
 214. *Mayatl* Lib. 11, fol. 107, p. 259 r.
 215. *Mazacoatl* Lib. 6, fol. 105, p. 109 v.
 Lib. 10, fol. 120, p. 122 v.
 Lib. 11, fol. 82, p. 234 v
 Lib. 11, fol. 83, p. 235 r.
 216. *Mazamiztli* Lib. 11, fol. 6, p. 160 v.
 217. *Mecacoatl* Lib. 11, fol. 88, p. 240 v.
 218. *Memetlatl* Lib. 11, fol. 60, p. 212 v.
 219. *Meocuilli* Lib. 11, fol. 104, p. 256 r.
 220. *Metlapilcoatl* Lib. 11, fol. 85, p. 237 v.
 221. *Metzcanauhtli* Lib. 11, fol. 35, p. 189 v.
 222. *Metzon Ocuilli* Lib. 11, fol. 104, p. 256 v.
 223. *Miahuacoatl* Lib. 11, fol. 90, p. 242 v.
 224. *Miahuatototl* Lib. 11, fol. 56, p. 208 r.
 225. *Micczayolin* Lib. 11, fol. 107, p. 259 v.
 226. *Michin* Lib. 11, fol. 62, p. 214 r.
 227. *Michpilin* Lib. 11, fol. 66, p. 218 v.
 Lib. 11, fol. 68, p. 220 v.
 Lib. 11, fol. 69, p. 221 r.
 228. *Michpiltetei* Lib. 11, fol. 69, p. 221 r.
 229. *Michtlacetli* Lib. 11, fols. 66 y 67, p. 218 v. y 219 r.
 230. *Michtlaxquilt* Lib. 11, fol. 67, p. 219 r.
 231. *Michzacuan* Lib. 11, fol. 66, p. 218 v.
 232. *Milcalatl* Lib. 11, fol. 77, p. 229 r.
 233. *Milcuaxoch* Lib. 11, fol. 65, p. 217 v.
 234. *Mimiahuatl* Lib. 11, fol. 99, p. 251 v.
 235. *Mixcoacuauhtli* Lib. 11, fol. 45, p. 197 v.

236. *Motohtli* Lib. 11, fol. 12, p. 166 r.
 237. *Motoyahuatl* Lib. 11, fol. 12, p. 166 r.
 238. *Moyotl* Lib. 11, fol. 109, p. 261 r.
 239. *Nacaxtzone* Lib. 11, fol. 38, p. 192 r. y v.
 240. *Necuaucatl* Lib. 11, fol. 96, p. 248 v.
 241. *Necuicli* Lib. 11, fol. 49, p. 201 r.
 242. *Nenepilli* Lib. 11, fol. 60, p. 212 r.
 243. *Nextecuilin* Lib. 11, fol. 105, p. 257 r.
 244. *Nochtototl* Lib. 11, fol. 52, p. 204 r.
 245. *Ocelomichin* Lib. 11, fol. 63, p. 215 v.
 246. *Ocotochtli* Lib. 11, fols. 9 y 10, p. 163 r. y v. y 164 r.
 247. *Ocuilixtac* Lib. 11, fol. 68, p. 220 v.
 248. *Ohuaton* Lib. 11, fol. 52, p. 204 v.
 249. *Olcoatl* Lib. 11, fol. 81, p. 233 r.
 250. *Ollincayotl* Lib. 11, fol. 58, p. 210 v.
 251. *Oztoa* Lib. 11, fol. 10, p. 164 r.
 252. *Palancacoatl* Lib. 11, fol. 86, p. 238 v.
 253. *Papalomichin* Lib. 11, fol. 62, p. 214 v.
 254. *Petlacoatl* Lib. 11, fols. 83 y 84, p. 235 v. y 236 r.
 255. *Petzcoatl* Lib. 11, fol. 90, p. 242 v.
 256. *Pezotl* Lib. 11, fols. 10 y 11, p. 164 v. y 165 r.
 257. *Pinacatl* Lib. 6, fol. 199, p. 200 r.
 Lib. 11, fol. 98, p. 250 v.
 258. *Pinahuiztli* Lib. 5, fol. 8, p. 339 v.
 Lib. 11, fol. 94, p. 246 r.
 259. *Pipiolin* Lib. 11, fol. 99, p. 251 r.
 260. *Pipitzli* Lib. 2, fol. 40, p. 94 v.
 Lib. 11, fol. 41, p. 195 r.
 261. *Pipixcan* Lib. 11, fol. 47, p. 199 r.
 262. *Pochpocale* Lib. 11, fol. 25, p. 179 r.
 263. *Poxacatl* Lib. 11, fol. 50, p. 202 r.
 264. *Poyahuallotl* Lib. 11, fol. 58, p. 210 v.
 265. *Quechcuauihyotl* Lib. 11, fol. 60, p. 212 r.
 266. *Quechuehuatl* Lib. 11, fol. 59, p. 211 v.
 267. *Quecholli* Lib. 6, fol. 32, p. 35 v.
 Lib. 6, fol. 146, p. 150 v.
 Lib. 11, fol. 58, p. 210 r.
 268. *Quechtetepontli* Lib. 11, fol. 59, p. 211 v.
 269. *Quechtli* Lib. 11, fol. 59, p. 211 v.
 270. *Quetzal Atzcalli* Lib. 11, fol. 211, p. 363 v.
 271. *Quetzalcoatl* Lib. 11, fol. 89, p. 241 r. y v.
 272. *Quetzalhuitzitzilin* Lib. 11, fol. 24, p. 178 v.
 273. *Quetzaltecolton* Lib. 11, fol. 35, p. 189 v.
 274. *Quetzaltototl* Lib. 3, fol. 9, p. 210 v.
 Lib. 3, fol. 20, p. 221 r.
 Lib. 9, fol. 18, p. 326 v.
 Lib. 11, fol. 19, p. 173 r. y v.

275. *Quiliton* Lib. 11, fol. 23, p. 177 v.
 276. *Quimichin* Lib. 11, fol. 18, p. 172 r. y v.
 277. *Tachitohuia* Lib. 11, fols. 49 y 50, p. 201 v. y 202 r.
 278. *Tamazolli* Lib. 11, fol. 76, p. 228 v.
 279. *Tapalcatl* Lib. 11, fol. 42, p. 196 r.
 280. *Tapalcatzotzonqui* Lib. 11, fol. 50, p. 202 v.
 281. *Tapalcayotl* Lib. 11, fol. 58, p. 210 r.
 282. *Tapaxin* Lib. 10, fol. 98, p. 100 v.
 Lib. 11, fol. 97, p. 249 r. y v.
 283. *Tecalatl* Lib. 11, fol. 67, p. 219 v.
 284. *Tecciztli* Lib. 11, fol. 64, p. 216 r.
 285. *Tecmilotl* Lib. 11, fol. 107, p. 259 r.
 286. *Tecocon* Lib. 11, fol. 19, p. 173 r.
 287. *Tecohuixin* Lib. 11, fol. 65, p. 217 v.
 288. *Tecpatic* Lib. 11, fol. 58, p. 210 v.
 289. *Tecuciltototl* Lib. 11, fol. 25, p. 179 v.
 290. *Tecucihтли* Lib. 11, fol. 63, p. 215 r.
 Lib. 11, fol. 212, p. 364 r.
 291. *Tecuillaololo* Lib. 11, fol. 98, p. 250 v.
 292. *Tecuítatl* Lib. 11, fol. 69, p. 221 r.
 293. *Tecutlacozauihqui* Lib. 11, fols. 77 y 78, p. 229 r. y v. y 230 r. y v.
 294. *Tecuzolin* Lib. 11, fol. 52, p. 204 v.
 295. *Techalotl* Lib. 2, fol. 112, p. 166 r.
 Lib. 11, fol. 11, p. 165 v.
 296. *Tehuaztatl* Lib. 11, fol. 28, p. 182 r.
 297. *Tehuítzotl* Lib. 11, fol. 16, p. 170 v.
 298. *Telolohuítzilli* Lib. 11, fol. 25, p. 179 r.
 299. *Temazatl* Lib. 11, fol. 16, p. 170 v.
 300. *Temolli* Lib. 11, fol. 106, p. 258 r.
 301. *Tenítzili* Lib. 11, fol. 31, p. 185 v.
 302. *Tentli* Lib. 11, fol. 59, p. 211 r.
 303. *Tentzonmichin* Lib. 11, fol. 67, p. 219 r.
 304. *Teochipolli* Lib. 2, fol. 52, p. 106 v.
 305. *Teoquechol* Lib. 8, fol. 20, p. 270 r.
 Lib. 11, fol. 20, p. 174 v.
 306. *Teotzanatl* Lib. 11, fol. 19, p. 173 v.
 Lib. 11, fol. 53, p. 205 v.
 307. *Teotzínitzcan* Lib. 11, fol. 20, p. 174 v.
 308. *Teoxolotl* Lib. 2, fol. 46, p. 100 v.
 309. *Tepanchichi* Lib. 11, fol. 18, p. 172 r.
 310. *Tepanmamalli* Lib. 11, fol. 18, p. 172 r.
 311. *Tepehuani* Lib. 11, fol. 96, p. 248 r.
 312. *Tetamachiuhqui* Lib. 11, fols. 103 y 104, p. 255 v. y 256 r.
 313. *Tetepolchichtli* Lib. 11, fol. 105, p. 257 r.
 314. *Tetlamin* Lib. 11, fol. 16, p. 170 v.
 315. *Tetotoca* Lib. 11, fol. 108, p. 260 r.
 316. *Tetzauhcoatl* Lib. 11, fol. 83, p. 235 v.

317. *Tetzauhquimichin* Lib. 5, fol. 10, p. 341 v.
 318. *Tetzmolcoatl* Lib. 11, fols. 88 y 89, p. 240 v. y 241 r.
 319. *Tetzompan Mamana* Lib. 11, fol. 49, p. 201 v.
 320. *Texcan* Lib. 11, fol. 93, p. 245 v.
 321. *Texopapalotl* Lib. 11, fol. 101, p. 253 r.
 322. *Tezolocli* Lib. 11, fol. 27, p. 181 r.
 323. *Ticicaxitl* Lib. 11, fol. 64, p. 216 v.
 324. *Tlacacuetzalli* Lib. 11, fol. 23, p. 177 v.
 325. *Tlachahuilotl* Lib. 11, fol. 55, p. 207 r.
 326. *Tlacamichin* Lib. 11, fol. 62, p. 214 r.
 327. *Tlacaxolotl* Lib. 11, fol. 4, p. 158 r. y v.
 328. *Tlacocauhtli* Lib. 11, fol. 42, p. 196 v.
 329. *Tlacomixtli* Lib. 11, fol. 3, p. 157 v.
 330. *Tlaco Ocelotl* Lib. 11, fol. 3, p. 157 v.
 331. *Tlactli* Lib. 11, fol. 60, p. 212 r.
 332. *Tlacuatl* Lib. 6, fol. 137, p. 141 v.
 Lib. 10, fol. 55, p. 57 v.
 Lib. 10, fol. 109, p. 111 r.
 Lib. 11, fols. 12 y 13, p. 166 r. y v. y 167 r.
 333. *Tlachcayotl* Lib. 2, fol. 101, p. 155 r.
 Lib. 11, fol. 58, p. 210 v.
 334. *Tlalacatl* Lib. 11, fol. 97, p. 249 r.
 335. *Tlalalacatl* Lib. 11, fol. 26, p. 180 v.
 Lib. 11, fol. 61, p. 213 r.
 336. *Tlalcoyotl* Lib. 11, fol. 9, p. 163 r.
 337. *Tlalchapolin* Lib. 11, fol. 102, p. 254 v.
 338. *Tlalchicuahtli* Lib. 11, fol. 50, p. 202 v.
 339. *Tlalchichi* Lib. 11, fol. 17, p. 171 v.
 340. *Tlalommitl* Lib. 11, fol. 14, p. 168 r.
 Lib. 11, fol. 98, p. 250 r.
 341. *Tlaltechalotl* Lib. 11, fol. 12, p. 166 r.
 342. *Tlalxiquipilli* Lib. 10, fol. 110, p. 112 r.
 Lib. 11, fol. 96, p. 248 v.
 343. *Tlamacazcamazatl* Lib. 11, fol. 16, p. 170 v.
 344. *Tlapalhuitzilli* Lib. 11, fol. 24, p. 178 v.
 345. *Tlapalli* Lib. 11, fol. 58, p. 210 v.
 346. *Tlapaltototl* Lib. 11, fol. 51, p. 203 r.
 347. *Tlapapalcoatl* Lib. 11, fol. 83, p. 235 v.
 348. *Tlathuicicichtli* Lib. 11, fol. 51, p. 203 r.
 349. *Tlatlalacatl* Lib. 11, fol. 61, p. 213 r.
 350. *Tlatlauhqui Azcatl* Lib. 11, fols. 94 y 95, p. 246 v. y 247 r.
 351. *Tlatlauhqui Ocelotl* Lib. 9, fols. 17 y 18, p. 325 v. y 326 r.
 352. *Tlatolhuaztli* Lib. 11, fol. 60, p. 212 r.
 353. *Tlauhquechol* Lib. 3, fol. 9, p. 210 v.
 Lib. 3, fol. 20, p. 221 r.
 Lib. 8, fol. 20, p. 270 r.
 Lib. 8, fol. 30, p. 280 r.
 Lib. 11, fol. 20, p. 124 v.

354. <i>Tlazolocuilli</i>	Lib. 11, fol. 105, p. 257 v.
355. <i>Tlecocozapalotl</i>	Lib. 11, fol. 100, p. 252 v.
356. <i>Tlehua</i>	Lib. 11, fol. 79, p. 231 r. y v.
357. <i>Tlehuitzilín</i>	Lib. 11, fol. 24, p. 178 v.
358. <i>Tlelazcatl</i>	Lib. 11, fol. 95, p. 247 v.
359. <i>Tletleotzin</i>	Lib. 11, fol. 49, p. 201 r.
360. <i>Tletleton</i>	Lib. 11, fol. 49, p. 201 r.
361. <i>Tletleuhtzin</i>	Lib. 11, fol. 49, p. 201 r.
362. <i>Tletleuhtzin</i>	Lib. 11, fol. 49, p. 201 r.
363. <i>Tletl Itzintempanca</i>	Lib. 11, fol. 60, p. 212 v.
364. <i>Tlilazcatl</i>	Lib. 11, fol. 95, p. 247 v.
365. <i>Tlilcoatl</i>	Lib. 11, fol. 73, p. 225 v. Lib. 11, fol. 81, p. 233 r. Lib. 11, fol. 86, p. 238 r.
366. <i>Tlilpapaotl</i>	Lib. 11, fol. 100, p. 252 v.
367. <i>Tlohcuauhtli</i>	Lib. 11, fol. 47, p. 199 r.
368. <i>Tlohtli</i>	Lib. 11, fol. 47, p. 199 r.
369. <i>Tocamaxacualli</i>	Lib. 11, fol. 93, p. 245 v.
370. <i>Tocuicoyotl</i>	Lib. 11, fol. 26, p. 180 v.
371. <i>Tolcomoctli</i>	Lib. 8, fol. 24, p. 274 r. Lib. 11, fol. 33, p. 187 r.
372. <i>Topohtli</i>	Lib. 11, fol. 66, p. 218 r.
373. <i>Totocuitla Colli</i>	Lib. 11, fol. 60, p. 212 r.
374. <i>Totoixtli</i>	Lib. 11, fol. 59, p. 211 v.
375. <i>Totolacatl Ahaztli</i>	Lib. 11, fol. 58, p. 210 v.
376. <i>Totolli</i>	Lib. 11, fol. 56, p. 208 v.
377. <i>Totolli Icocouh</i>	Lib. 11, fol. 60, p. 212 r.
378. <i>Totolli Icuatexyo</i>	Lib. 11, fol. 59, p. 211 v.
379. <i>Totolli Ihti</i>	Lib. 11, fol. 60, p. 212 r.
380. <i>Totolli Iquechcuauhyo</i>	Lib. 11, fol. 60, p. 212 r.
381. <i>Totolli Itleuh</i>	Lib. 11, fol. 60, p. 212 v.
382. <i>Totolli Iyacolteuh</i>	Lib. 11, fol. 60, p. 212 r.
383. <i>Totolmamaztli</i>	Lib. 11, fol. 58, p. 210 v.
384. <i>Totomichin</i>	Lib. 11, fol. 62, p. 214 v.
385. <i>Totonenepilli</i>	Lib. 11, fol. 60, p. 212 r.
386. <i>Tototentli Tototlitenhuitz</i>	Lib. 11, fol. 59, p. 211 r.
387. <i>Tototl</i>	Lib. 11, fol. 51, p. 203 r.
388. <i>Tototl Icuatexyo</i>	Lib. 11, fol. 59, p. 211 v.
389. <i>Tototl Icuaxical</i>	Lib. 11, fol. 59, p. 211 v.
390. <i>Tototl Inenepil</i>	Lib. 11, fol. 60, p. 212 r.
391. <i>Tototl Iquechcuauhyo</i>	Lib. 11, fol. 60, p. 212 r.
392. <i>Tototl Itlatolhuaz</i>	Lib. 11, fol. 60, p. 212 r.
393. <i>Tototzontecomatl</i>	Lib. 11, fol. 59, p. 211 v.
394. <i>Totozcatleton</i>	Lib. 11, fol. 25, p. 179 r.
395. <i>Toznenetl</i>	Lib. 11, fols. 22 y 23, p. 176 v. y 177 r. y v.
396. <i>Toztli</i>	Lib. 11, fol. 23, p. 177 r.
397. <i>Tzanatl</i>	Lib. 11, fol. 19, p. 173 v. Lib. 11, fol. 53, p. 205 v.

398. *Tzicanantli* Lib. 11, fol. 96, p. 248 r.
 399. *Tzicatanatl* Lib. 11, fol. 96, p. 248 r.
 400. *Tzicatl* Lib. 11, fols. 95 y 96, p. 247 v. y 248 r.
 401. *Tzicolihuhqui* Lib. 11, fol. 58, p. 210 v.
 402. *Tzinihuatl* Lib. 11, fol. 59, p. 211 r.
 403. *Tzinitzcan* Lib. 11, fol. 20, p. 174 r. y v.
 Lib. 11, fol. 58, p. 210 r.
 Lib. 11, fol. 89, p. 241 r.
 404. *Tzinocuilli* Lib. 11, fol. 104, p. 256 v.
 405. *Tzintlatlahuhqui* Lib. 11, fol. 92, p. 244 v.
 406. *Tzitzihua* Lib. 11, fol. 37, p. 191 r.
 407. *Tziuhkli* Lib. 11, fol. 22, p. 176 r.
 408. *Tzolcoatl* Lib. 11, fol. 81, p. 233 v.
 Lib. 11, fol. 87, p. 239 v.
 Lib. 11, fol. 104, p. 256 v.
 409. *Tzoncoatl* Lib. 11, fol. 108, p. 260 r.
 410. *Tzonhualtzalton* Lib. 11, fol. 5, p. 159 r. y v.
 411. *Tzoniztac* Lib. 11, fol. 108, p. 260 r.
 412. *Tzonoaltzalton* Lib. 11, fol. 99, p. 251 r.
 413. *Tzontlima* Lib. 11, fol. 38, p. 192 v.
 414. *Tzonyayauhqui* Lib. 11, fols. 37 y 38, p. 191 v. y 192 r.
 415. *Xalcuani* Lib. 11, fol. 66, p. 218 v.
 416. *Xalmichin* Lib. 11, fol. 109, p. 261 r.
 417. *Xalmoyotl* Lib. 11, fol. 90, p. 242 v.
 418. *Xicalcoatl* Lib. 11, fol. 100, p. 252 r.
 419. *Xicalpapalotl* Lib. 11, fol. 100, p. 252 r.
 420. *Xicalteconpapalotl* Lib. 11, fol. 99, p. 251 r.
 421. *Xicohtli* Lib. 11, fol. 22, p. 176 r.
 422. *Xihuapalquechol* Lib. 11, fol. 24, p. 178 v.
 423. *Xihuitzilli* Lib. 11, fol. 56, p. 208 v.
 424. *Xiuhcozqueh* Lib. 11, fol. 21, p. 175 r.
 425. *Xiuhquechol* Lib. 3, fol. 9, p. 210 v.
 426. *XiuhTOTOTL* Lib. 3, fol. 20, p. 221 r.
 Lib. 11, fol. 22, p. 176 r.
 Lib. 11, fol. 108, p. 260 v.
 427. *Xiuhzayolli* Lib. 11, fol. 16, p. 170 v.
 428. *Xochiocoyotl* Lib. 11, fol. 101, p. 253 r.
 429. *Xochipapalotl* Lib. 11, fol. 22, p. 176 r.
 430. *Xochitenacatl* Lib. 3, fol. 25, p. 226 r.
 431. *Xochitonal* Lib. 11, fol. 49, p. 201 v.
 432. *Xochitototl* Lib. 1, fol. 11, p. 23 r.
 433. *Xohuilli* Lib. 11, fol. 66, p. 218 r.
 Lib. 11, fol. 17, p. 171 r.
 434. *Xoloitzcuintli* Lib. 11, fols. 26 y 27, p. 180 v. y 181 r.
 435. *Xomotl* Lib. 11, fol. 60, p. 212 v.
 436. *Xomotzalli* Lib. 11, fol. 102, p. 254 r.
 437. *Xopanchapolli* Lib. 11, fol. 56, p. 208 r.
 438. *Xopantototl* Lib. 11, fol. 56, p. 208 r.
 439. *Xopanzayolli* Lib. 11, fols. 107 y 108, p. 259 v. y 260 r.

440. *Yacacintli* Lib. 11, fol. 27, p. 181 r.
 441. *Yacapatlahuac* Lib. 11, fol. 40, p. 194 r. y v.
 442. *Yacapitzahuac* Lib. 11, fol. 38, p. 192 r. y v.
 443. *Yacatexohtli* Lib. 11, fol. 36, p. 190 v.
 444. *Yauhtic Huitzilli* Lib. 11, fol. 24, p. 178 v.
 445. *Yoalcuauhtli* Lib. 11, fol. 42, p. 196 v.
 446. *Yoaltohtli* Lib. 11, fol. 49, p. 201 r.
 447. *Yollotototl* Lib. 11, fol. 25, p. 179 r.
 448. *Zacacilli* Lib. 11, fol. 49, p. 201 r.
 449. *Zacalli* Lib. 11, fol. 46, p. 198 v.
 450. *Zacatecolotl* Lib. 11, fol. 46, p. 198 v.
 451. *Zacatecuilichtli* Lib. 11, fol. 102, p. 254 v.
 452. *Zacatlaliti* Lib. 11, fol. 51, p. 203 r.
 453. *Zacatlalon* Lib. 11, fol. 51, p. 203 r.
 454. *Zacuan* Lib. 2, fol. 46, p. 100 v.
 Lib. 3, fol. 9, p. 210 v.
 Lib. 6, fol. 146, p. 150 v.
 Lib. 8, fol. 30, p. 280 r.
 Lib. 9, fol. 1, p. 309 v.
 Lib. 10, fol. 137, p. 139 v.
 Lib. 11, fol. 21, p. 175 r.
 Lib. 11, fol. 58, p. 210 r.
 455. *Zayolli* Lib. 11, fol. 108, p. 260 r. y v.
 456. *Zolacachapolli* Lib. 11, fol. 102, p. 192 v.
 457. *Zolcanauhtli* Lib. 11, fol. 39, p. 193 r.
 458. *Zolcoatl* Lib. 11, fol. 81, p. 233 r.
 459. *Zoquicueyatl* Lib. 11, fol. 67, p. 219 v.

ECLIPSE TOTAL DE SOL DE 1611 SEGÚN EL DIARIO DE CHIMALPAHIN¹

J. GALINDO TREJO

En el *Diario* de Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin (¿1579-1660?) se cuenta que en un 10 de junio de 1611 el Sol fue comido, el Sol fue eclipsado por la Luna.

El eclipse total de Sol del 10 de junio de 1611 fue un fenómeno que dejó profunda huella en la memoria de los habitantes de México, sobre todo en aquéllos, la mayoría, que aún conservaban parte de la concepción del mundo vigente anterior a la conquista española. 1611 coincidió con un año Ome Acatl, dos caña, año en el que se festejaba al Fuego Nuevo que podía significar el fin del mundo; tal coincidencia provocó un pánico generalizado que se refleja en los testimonios consignados en numerosas fuentes de la temprana colonia novohispana.² A la información que nos brinda el texto de Chimalpahin, las otras fuentes añaden que el eclipse sucedió en la víspera del Apóstol San Bernabé, acompañado de otras calamidades como temblores de tierra, epidemias

¹ La traducción del texto se llevó a cabo en el Seminario de Traducción Náhuatl, acogido en la ENAH y coordinado por Leopoldo Valiñas (Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM). La iniciativa del estudio de este fragmento y la investigación astronómica es de Jesús Galindo Trejo (Instituto de Astronomía, UNAM). Los integrantes del Seminario son: Lilia Bravo Rangel, Josefina Bravo Rangel, Ma. del Carmen Carrillo Farga, Hortensia Frías de Velasco, Jesús Galindo T., Ma. del Carmen Herrera M. (D. de Lingüística, INAH) y Ana María L. Velasco Lozano (DEAS, INAH).

² Se encuentran referencias de este suceso en, F. Horcasitas y B. Bittmann Simons, "Anales jeroglíficos e históricos de Tepeaca", en *Anales de Antropología*, 1974, v. XI, p. 262; B. MacAfee y R. H. Barlow, "Unos anales coloniales de Tlatelolco, 1519-1633", en *Memorias de la Academia de la Historia*, 1948, t. 7, p. 158; Anónimo, *Anales de Tarecuato*, Vargas Rea, editor, 1951 y un rico material se encuentra en los *Anales de México y sus contornos*, manuscritos conservados en el Archivo Histórico de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, Colección Antigua 238, t. I y II, así como en la obra del padre Andrés Cabo, *Los tres siglos de México durante el gobierno español*, publicado por C. M. Bustamante, México, 1836, t. I, p. 254.

y la consiguiente mortandad (ver fig. 1). Torquemada y Vetancurt, por su parte, narran la conmoción de los habitantes, incluidos los españoles, frente a la magnificencia del fenómeno astronómico.³

En este eclipse la franja de totalidad, que es el movimiento de la sombra de la Luna proyectada por el Sol sobre la superficie terrestre, entró por la costa de Jalisco, atravesó Michoacán, la ciudad de México, el sur de Veracruz y salió del actual territorio mexicano por el este de Chiapas. La ciudad de México se localizó cerca del centro de la franja de totalidad cuyo ancho fue de aproximadamente 100 km; la duración de la fase máxima del eclipse fue de dos minutos, fueron dos minutos de una invernal noche de primavera en pleno día con un cielo estrellado (ver fig. 2).

En el texto que presentamos, se menciona que los astrólogos se equivocaron en la predicción de la hora del inicio del fenómeno; uno de ellos pudo ser el alemán Heinrich Martin, quien proyectó y comenzó la construcción del Desagüe del Valle de México, Enrico Martínez, como se le llamó, presenta en el "Canon de los eclipses de Sol y Luna",⁴ la siguiente predicción:

Viernes a diez de junio de este año de 1611 se eclipsará todo el cuerpo solar junto a la Cabeza del Dragón, en diecinueve grados del signo de Géminis; será el principio en México a las once horas y treinta y cuatro minutos del día y el medio cincuenta y siete minutos de hora después de medio día y el fin a las dos horas y veinte minutos de la tarde y toda la duración desde el principio hasta el fin, dos horas y tres cuartos. . .

Una causa probable del error pues el eclipse empezó —según el testimonio de nuestro texto—, apenas cuando la predicción señalaba su terminación, fue la utilización de tablas astronómicas basadas en principios aún no del todo correctos.

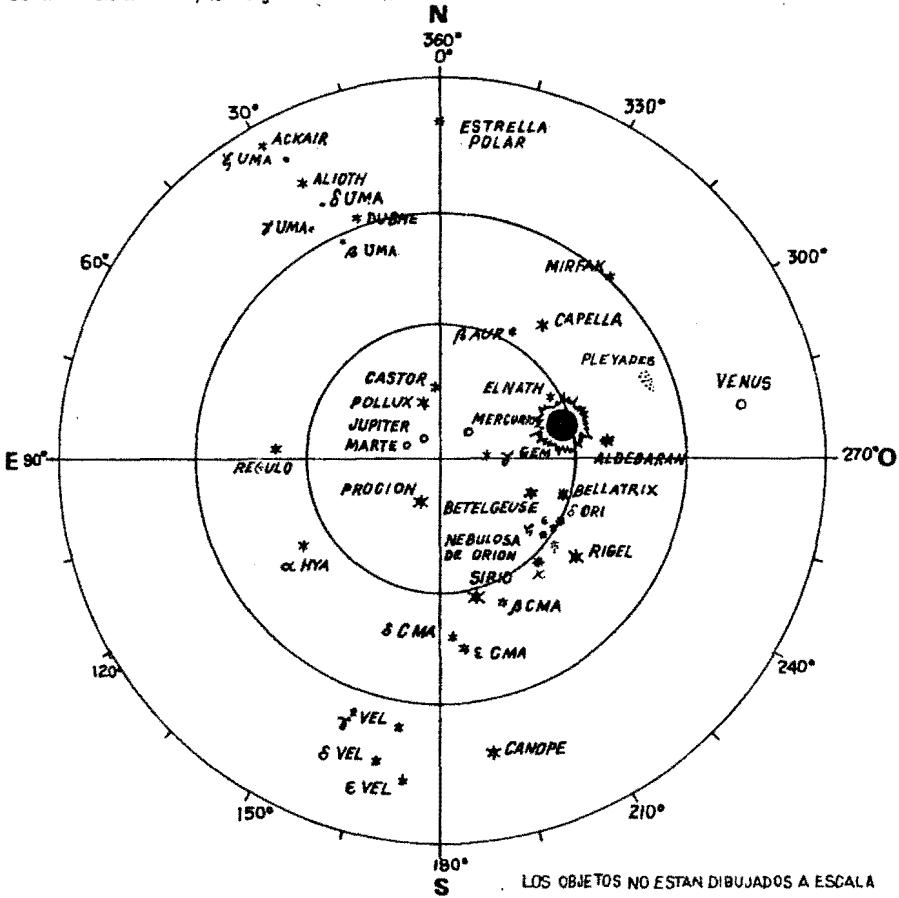
Sin embargo, la predicción de Enrico Martínez referente a la posición del Sol en el momento del eclipse fue más afortunada que la que hizo sobre la hora de su inicio. En cielo estrellado que se observó en el momento de la totalidad de la ciudad de México (aproximadamente a las 15 h 44 min) fue el que habitualmente se puede admirar

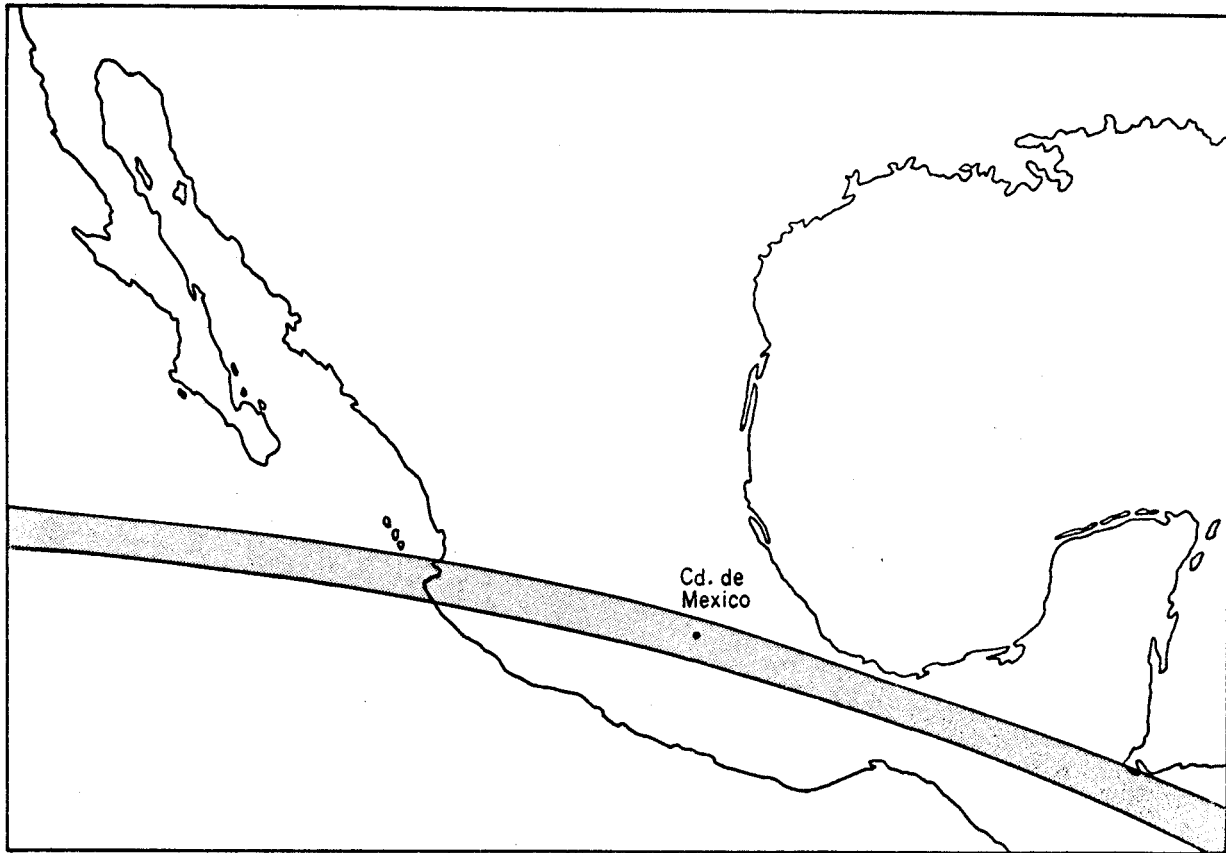
³ Fray Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana*, t. 1, p. 768, 1615 y fray Agustín de Vetancurt, "Tratado de la Ciudad de México" en *Teatro Mexicano*, p. 13, 1697.

⁴ Que es el capítulo XLIV de su obra *Los repertorios de los Tiempos e Historia Natural de Nueva España*, 1606.

Diagrama del cielo al ocurrir el máximo del eclipse
Centrado en el cenit, 10 de junio de 1911.

Para: Cd. de México
15.00 h.





Franja de totalidad del eclipse de Sol del 10 de junio de 1611.



Eclipse, 1611. A Tepeaca, BNAH

de noche durante el invierno. Además de la Constelación de Orión, del Toro y la de Cáncer, aparecieron en todo su esplendor Mercurio, Venus, Marte y Júpiter (v. fig. 3). Debió ser un espectáculo impresionante esa súbita noche con un Sol menguado en su luminosidad, en el llamativo fondo estrellado.

El fragmento del *Diario* que presentamos, aparece en el documento que Zimmermann⁵ publicó; la primera parte del *Diario*, hasta hoy conocida, fue identificada y traducida por Luis Reyes.⁶ En la actualidad Víctor Manuel Castillo Farreras, del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, prepara la traducción al español de la obra completa del cronista del siglo xvii.

Chimalpahin fue descendiente de los tlahtoque de Tezcoco y perteneció a la nobleza de más alto rango de Chalco. De Durand-Forest⁷ señala que los nombres de Chimalpahin y Quauhlehuanitzin aparecen asignados a dos gobernantes, entre 1418 y 1465, de los tenancas, un importante grupo chalca antes de que este pueblo estuviera sometido al poderío mexica. De acuerdo con Zimmermann el uso de estos nombres puede sugerir una voluntad expresa del cronista para mantener vivo el recuerdo de la independencia chalca.

Al igual que otros hijos de caciques, fue acogido como alumno de los religiosos españoles y J. Romero Galván sugiere que sus maestros fueron los dominicos de Amecamecan; Garibay y J. De Durand-Forest, en cambio, piensan que estudió en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco antes de entrar como "donado" en la Ermita de San Antonio Abad. De lo escrito en su *Octava Relación* se desprende que en 1611 Chimalpahin llevaba 17 años viviendo en el convento de esta ermita, lo que nos permite suponer que fue testigo del eclipse en la ciudad de México.

Sin duda su larga estancia entre frailes interesados en las costumbres anteriores a la Conquista, le dio la oportunidad de consultar sus obras y bibliotecas. En el texto que presentamos, Chimalpahin aclara que la explicación de lo que sucede en los eclipses fue tomada del *Ser-*

⁵ Transcrito por G. Zimmermann en su *Die Relationem Chimalpahin's zur Geschichte Mexico's*, t. 2, Hamburgo, Cram de Gruyter, 1965, p. 95-98.

⁶ Véase Luis Reyes García, "Un nuevo manuscrito de Chimalpahin", en *Anales del INAH*, época 7ª, t. II, México, 1969, p. 333-348. Este manuscrito inicia con la fecha del 31 de enero de 1577 y termina con la del 5 de agosto de 1589, mientras que el publicado por Zimmermann inicia en el 29 de noviembre de 1589 y termina en el año de 1615.

⁷ Jacqueline de Durand-Forest, *L'histoire de la Vallée de Mexico selon Chimalpahin Quauhlehuanitzin*, Paris, L'Harmattan, 1987.

monario de fray Juan Bautista, publicado en 1606 a costa de Diego López Dávalos.

En su obra se aprecia la influencia de los dos mundos culturales en los que se desarrolló, característica que comparte con otros cronistas indígenas como Tezozómoc e Ixtlilxóchitl. La incipiente fusión de estas dos tradiciones se reconoce incluso en los materiales que utilizó en su obra; por un lado, códices pictográficos anotados, así como la tradición oral conservada en su época y, por otro lado, recurrió a varios impresos de origen europeo de diferente contenido: bíblico, geográfico, histórico y filosófico.

En el breve texto sobre el eclipse se observa con claridad la síntesis cultural de Chimalpahin: nos ofrece tanto las versiones de los tlamatini-me, los sabios, como la de los astrólogos europeos.

Hemos respetado la transcripción que ofrece Zimmermann y la peculiar ortografía de Chimalpahin: un abuso de la doble *ele*: 11 y la irregularidad en el uso de *y* e *i* en palabras como in.

Axcan viernes teotlac yey tzillini ynic 10 mani metztli junio de 1611 años, ye no yhuac oypantic yxtlapachiuuhca yn tonatiuh, in iuh quih-totihui huehuetque, tonatiuh quallo, ca in yehuatl metztli yxpan momanca in tonatiuh, huel poliuhca yn itlanex tonatiuh, huel quitzacuillica yn itlanextiliz yhuan tech-tlayohuilica, huel iuhcan mochiuh-tihuetzca yn ihquac chicuey tzillini ye yohua, ynic huel tlayohuatihuetzca, niman moch neztiuhuetzca yn citlaltin yluicatitech; auh tel amo huecauh, ynic huel ontlayohuaca, çan huel achitonca, niman oc ceppa hualnez yn tonatiuh.

Auh ye omihto, ynin mochiuh yehuatl yn quiteneutihui tachocolhuan catca: tonatiuh quallo; ynic motlapolliaya, ca nel amo huel oquimattiaque, yn quenin hui yn quenin mochihua, ynic yzqui tlane-

Hoy viernes en la tarde, al sonar las tres campanadas en el décimo día del mes de junio del año de 1611, en ese mismo momento, tal como se había dicho antes, el Sol se cubrió. Así lo dicen desde hace tiempo los ancianos, que el Sol es comido, porque la Luna se colocó enfrente del Sol, haciendo desaparecer su brillo, cubriendo por completo su resplandor y al obscurecernos, de inmediato se hizo como si fueran las ocho de la noche; se hizo repentinamente de noche y luego aparecieron todas las estrellas en el cielo. Pero no duró mucho tiempo, se obscureció sólo un instante, luego, el Sol apareció de nuevo.

Y ya se dijo que de esta manera sucedió, lo vienen narrando nuestros antepasados: el Sol es comido; se asustaban porque no sabían cómo era, cómo sucedía. Ya que hay varios cielos que están unos sobre

panoltitimani yn ilhuicame, ynic otlatoca, ynic momamallacachotihui, ynic mopapanahuitihui, ynic cecentlatoca, ynic yzqui tlanepanoltitimani ylhuicame. (p. 142) Auh nican ca centlamantli tlahtolmachiyotl, ytech tlaquixtilli yn iamoxtzin yn iSermonariotzin oquimotlallilitia yn cenca mahuiztililoni padre fray Juan Baptista, teopixqui Sant Francisco moyetzticatca, yn nahuahlatolpan oquimotlallilitia, yn oncan yhuan ytechpa motlahtoltitihui yn tonatiuh in quenin polihui, yn iuh mihtohua: quallo. Auh macihui yn itechpa motlahtoltitihui tonatiuh, ynic tonahuatlahtolpan, quimocuepillitihui yn itlahtolmachiyotl, yn iuh mochihua, quenin quallo tonatiuh, ca amo no huel yxcoyantzincó yneyxcahuiltlamachiliztzin, ynic tonahuatlahtolpan oquimocuepillitia oquimotlallilitia, ca ça no ytech quimoquixtilli ytech quimanilli yn intlahtol yn ilhuicatlamatinime in philosophosme yn astrologosme, yn oquihotiaque, yn quenin mochiuhtihui, yn iuh polihui yn iuh quallotihui tonatiuh, yn ihquac ypanti, yn iuh tlayohuatimomana, yn quexquich yc hueliti polihui tonatiuh, yn iuh nican tepantoc tlahtolmachiyotl, yn çan huel yuh oquinamiquico yn çan huel yuh oquinenehuillico oquimopotico, yn iuh axcan ypan viernes otiquittaque omochiuh; ye onpehua yn tlahtolmachiyotl:

Yz catqui tlahtolli, in quenin yxpayahuac in tonatiuh yhuan yn metztli: yn tonatiuh yn metztli, camo ça cen ilhuicatl ytech yn cate onoque, ca cecentlanepanolli ytech onoque yn ilhuicatl, ca yn tonatiuh yc nauhtlanepanolli ylhuicatl yn

otros, se mueven así, van dando vueltas alrededor, van pasándose, cada uno avanza como lo atestiguan todos los cielos.

Y acá está el relato que fue extraído del libro, del Sermonario escrito por el muy respetado padre fray Juan Bautista, que era sacerdote de San Francisco y que escribió en idioma náhuatl, ahí se cuenta cómo desapareció el Sol cuando se dice que es comido y dado que se va hablando sobre el Sol, su relato se va traduciendo en nuestro idioma náhuatl, así sucede cómo es comido el Sol, porque tampoco es su propio conocimiento, de manera que a nuestro idioma náhuatl lo fue traduciendo, asentando, porque también lo extrajo de él, lo tomó de la palabra de los astrónomos, los filósofos, los astrólogos, quienes dijeron cómo iba sucediendo, cómo desaparecía, cómo era comido el Sol; tal como lo habían narrado, iba obscureciendo hasta que el Sol desapareció totalmente. Aquí está escrito en orden el relato, tal como lo encontré al emparejarlo y cotejarlo; así ahora viernes vimos lo que sucedió y a continuación empieza el relato:

Aquí está la palabra de cómo se obscureció el Sol con la Luna: el Sol y la Luna no están en un mismo cielo, sino que cada uno está en cielos diferentes, sobrepuestos; el Sol está en el cuarto cielo, los cielos uno a uno se sobreponen y cada

itech ca, auh in cecentlanepanolli ylhucame cecentlamantli yc momallacachohua. Auh yn ihquac ypanti, yn metztli yxpan momana in tonatiuh huel yxquichca yn quexquichcapa yc motzticate— ca yc quitzacuillia yn itlanextiliz yhuan techtlayohuillia in tehuantín, ynic amo huel tiqittazque yn itlanex in tonatiuh —yn iuh axcan ypan viernes (p. 143) otiquittaque oticmahuiçoque, o topan mochiuh (in tonatiuh)—, auh yc ixcuichehua yxpoyahua yxmatlallehua in tonatiuh, maço nell ihui in ayc quicahua yn itlanexyo, ca nel tlanexmeyalotl. Auy yehica yn oc cenca huey in tonatiuh yn ahmo mach iuhqui yn metztli, amo huel mochihuaz in metztli quicentzacuiliz yn itlanextiliz in tonatiuh, çan cequi çan achiton, ahnoço cecni, yn oncan huel yxpan momana; auh yn oc ceccan, yn amo huel yxpan cacitimomana, amo huel yxcuichehuaz in tonatiuh. Iz catqui machiyotl: in cehualcalli, in huel tiqixnamictia in tonatiuh, ca quitzacuillia yn itlanex, ynic amo topan tonaz; yece yn oc cequintín, yn amo quixnamictia yn inchehualcal, ca quittazque yn itlanextiliz in tonatiuh, yn inpan momanaz. Ca çan ye no yuhqui mochihua in tonatiuh ixcuichehualiz, ca oncan ixcuichehua yxmatlallehua yn huel yxpan momana in metztli; auh yn oncan amo yxpan momana, amo yxcuichehua amo yxpoyahua amo yxmatlallehua. Auh ma huel yuh mochi tlatcatl quimati, ca niman amo huelitiz in huecauhtica yxpoyahuatiez yxcuichehuatiez yxmatlallehuatiez in tonatiuh, ca çan iciuhca onquitziquiça; ca in quenin nepantla tonatiuh, in tlamellauhcaonmottitia

uno va girando.¹ Cuando coinciden, poniéndose la Luna enfrente del Sol, viéndose mutuamente, la Luna le cubre su resplandor y nos obscurece; por eso no podemos ver la luz del Sol. Y así es como hoy viernes lo vimos, admiramos lo que sobre nosotros le sucedió al Sol: su faz se ennegreció, se obscureció, se puso azul obscuro. Aunque en verdad nunca perdió su luminosidad porque ciertamente es fuente luminosa. Y, puesto que el Sol es mucho más grande que la Luna, no podrá suceder que la Luna cubra totalmente la luz del Sol, sólo algo, sólo poquito o quizás una parte, allá frente a él se pone, no alcanza a cubrirlo totalmente, no se ennegrece por completo la faz del Sol.

He aquí un ejemplo: como si antepusiéramos una enramada frente al Sol, atajando su luz, tal que no nos calentara, mientras que otros no anteponen sus enramadas, viendo

¹ El cosmos para los antiguos mexicanos estaba formado por varios pisos celestes y del inframundo, en donde habitaban deidades y seres sobrenaturales. La información sobre el número de pisos celestes y la ubicación de los referentes astros y deidades es variada y contradictoria. Generalizando, se puede hablar de dos interpretaciones: nueve o trece niveles.

Para la *Histoyre du Mechique*, por ejemplo, el estrato de la luna ni siquiera es mencionado, mientras que el Sol está en el cuarto cielo, como en este texto. En cambio, en el *Códice Ríos*, se representa a la luna en el primer cielo, como lo hace Chimalpahin y se coloca al sol en el tercero (véase figura 5).

in cehualcalli, ca tetzacuillia, ynic amo topan tonaz, yece niman in ye ommopillotiu in ye ommotzcaltotiu tonatuih, techtlanextilia, yn oncan amo techtlanextilia; ca çan no yuhqui, yn ihquac metztlitetzacuillia yn tonatuih, amo huel mochihuaz in huecauhtica quixtzacuiliz, yehica ca momalacachotiu (p. 144) yhuan quitlalcahuitiu yn metztli.

Ynin tlahtolli —ye omihto, ytech tlaquixtili yn ilhuicatlamachilizamoxtli— ca yehuantin yntlatlil yntlanemilil yn huey tlamatinime in philosophosme in astrologosme, in quinemillique yhuan quihcuillotiaque yn izqui tlamantli talticpacayotl yhuan yn izqui tlamantli yn tiquitta yn ticmahuiçohua yn inye-liz. Auh yn tachcocolhuan —in huehuetque, yn oc tlateotocanime, yn motenehua gentilesme catca— atle huel quimattiaque yn itechpa in, yc ypampa yn omotlapololtiaque.

Auh yn axcan omoteneuh ypan cemilhuil viernes, ynic omixtlapachoca yca metztlit tonatuih, ynic mih-tohua: oqualoc tonatuih; ca yn ihquac ayemo tihuallici yn ipan in viernes, ca achtopa quihtoque tene-machtique, in yehuantin tlamatinime yn españolesme, yn huel quimatti yn ilhuicatitech tlamatini, yn motenehua astrologos, quihtoque: ca yn ipan viernes tacizque ynic 10 maniz metztlit junio, mixtlapachoz yn tonatuih, tlayohuaz, matlactlonce tzilini pehuaz tlaçoçahuiaz, ynic tlayohuatiaz; auh ypan ome tzilini tlamituih, ynic oc ceppa tlanecituih, in ye teotlac. Auh yn ixquichica tlayohuaz, amo qualli cahuitl yez, yn ixquichica qualoz tonatuih, colizyo yez, macayac conacopayttaz, ma huel nepiallo yhuicpa, ma ne-

el resplandor del Sol que sobre ellos está. Asimismo sucede con el ennegrecimiento del Sol, porque allá se ennegrece su faz, se opaca, poniéndose la Luna enfrente de él; y en otro lugar no se pone enfrente, no se ennegrece, no obscurece, no opaca su faz. De forma que todo hombre lo sepa, porque no podrá durar su obscurecimiento, su ennegrecimiento, su opacamiento, ya que de pronto sale el Sol como al medio día; con la enramada se ilustra cómo se tapa y no nos da el Sol

pero luego el Sol se va separando, va creciendo, alumbrándonos ya que antes no nos alumbraba, así cuando la Luna cubrió la faz del Sol no pudo durar mucho tiempo, pues conforme la Luna va dando vueltas, le va dejando su lugar al Sol. Este relato —ya se dijo que fue sacado del libro que sabe y entiende de los cielos— es la exposición y pensamiento de grandes sabios, filósofos y astrólogos, quienes pensaron y escribieron tanta cosa terrenal y cuya existencia vemos y nos maravilla. Y nuestros antepasados —los viejos, los que se dice que todavía eran idólatras y gentiles— nada sabían de ello, por lo que se turbaron.

Y se dijo hoy viernes, que de esta manera el Sol había sido cubierto por la Luna, por ello se dice que el Sol fue comido; porque cuando aún no era viernes, lo dijeron, lo advirtieron antes, los sabios españoles, los que bien saben las cosas del cielo, los que se dicen astrólogos dijeron: llegará así el viernes 10 de junio, cuando se cubra

caltzaquallo, amoyac huel nenemiz yn otlipan, ypampa yn ihquac amo qualli yn ehecatl quiztoz, yhuan no yxquichica ayac tlaquaz, ayac atliz anoço cochiz, yn ixquichica oc cepa tlanecitiuh, ynic necitiuh tonatiuh.

Auh yevatl ypampa yn axcan omoteneuh ypan cemilhuitl (p. 145) viernes mochi tlatatl mocaltzauh, yn çan huell imman ihquac otlateneuhque tlamatinime pehuaz, ynic tlaçoçahuiaz ynic tlayxcuichehuaz ynic yxpoyahuaz tonatiuh; mochtin mocaltzacque yn españoles yhuan yn timacehualti, çan nima aocac ohtli quitocaticatca yn ihtic ciudad Mexico, ça huel cacaticatca yn ohtli, yhuan cenca miyequintin señorati momauhtiaya, oc yohuatzinco moyolcuitique yhuan tlacellique, mocencauhque teoyotica.

Auh ye oc companahui yn cahuitl yn imman ypan tlateneuhque tlamatinime ye quin ipan yn omochihuaco ome tzillini ypan tlaco hora, yn opeuh huel yequene tlaçoçahuia, yn çan ihuiantzin ye tlayohuatiuh, aocmo chicahuac tonaya, yhuan mixtli çan ipan oquiquiztinenca tonatiuh. —Auh yn ipampa in, yn oc companahui yn ipan tlateneuhque tlamatinime pehuazquia matlactlonce tzillini, ynic tlayohuatiazquia, yxquichica tlamitih ypan ome tzillini, ynic oc ceppa necitiuh tonatiuh, yniqu ipampa oc companahui, yuh

el Sol y anochezca; a partir de las once empezará a pardear, así irá obscureciendo y a las dos campanadas acabará y otra vez, ya en la tarde, va a clarear. Mientras obscurezca habrá mal tiempo, mientras el Sol sea comido, habrá enfermedad. Que nadie mire hacia arriba, que se abstengan de hacerlo, que se encierren en sus casas, que nadie ande por el camino, porque durante esto habrá un viento malo; y que tampoco nadie coma, ni beba, ni duerma hasta que otra vez aclare, cuando aparezca el Sol.

Por lo que se dijo, este día viernes toda la gente se encerró en sus casas porque los sabios habían dicho que comenzaría a pardear, a ennegrecerse, a obscurecerse el Sol. Todos se encerraron en sus casas, los españoles y nosotros los macehuales; pronto ya no hubo nadie en los caminos de la Ciudad de México, nadie estaba en el camino y muchísimas señoras se espantaron e incluso en la madrugada se confesaron y comulgaron, se dispusieron espiritualmente.

Como no se cumplió en el tiempo en que dijeron los sabios, ya que sucedió después de las dos y media cuando poco a poco empezó a pardear, poco a poco empezó a obscurecer, cuando ya no calentaba ni iluminaba fuerte el Sol, porque ya habían pasado y pasado las nubes sobre el Sol; que empezaría a las once, que se iría obscureciendo hasta terminar a las dos cuando apareciera otra vez el Sol... toda la gente dudó, pensó que ya no sucedería lo que habían dicho los sabios, que ya nada le pasaría al Sol

mochi tlacatl momatca, ca aocmo mochihuaz, yn iuh ypan oquihtoca tlaminime, yn iuh ypan mochihuaz tonatiuh, yc oquimiztlacamatque; oquihtoque cequintin españolesme, ca çan iztlacati, yn tle in quimomachiztia, aço çan otlahuanque, aço çanimihuincacopa in tle yn oquihtoque tlaminime in astrologos, yn tle in mochihuazquia, axcan yn imma ypan otlateneuhque, ca amo mochihua, ynic ye mochi tlacatl hualquiz yn inchachan ynic mocaltzacca, yn momalhuiaya españolesme yhuan cequintin timacehualtin, ye nohuian nenemohua yn ohtlipan yc Mexico. —Auh yehica ypampa ca ye oquipanahui yn oncan ypan hora quite-neuhque omochihuazquia, ynic otlayohuazquia, mochi tlacatl (p. 146) conacopyttaya yn tonatiuh, aquen ca aquen mochihua, huel macitica yhuan tlanextia, yece aocmo chichahuac topan moquetzaya yn itotonillo, aocmo tetlatiaya, huel ce tzillini no peuh, yn ça yuhqui cocoxticatca tonatiuh, anca ce yc opeuh in ye tlayohuaz.

Auh ynic huell otiquittaque mochi tlacatl nican Nueva España titlaca, ynic yxquichihuelitzin totecuiyo Dios yn çan iceltzin huel moch quimochihuillia ytlamahuiçoltzin, in tle yn quimonequiltitzinoa quimochihuiliz quimoteyttiliz nican tlalticpac ca quimochihuillia, yn quenin huel quimonextiliz, ca yn ihquac yc ye pehua ye tlaçoçahuia in ye mixtlapachoz yca metztli tonatiuh, yn motenehua; ye qualoz; yn ilhuicatl ca nohuampa mixtli yc tzauhctimanca, acan huel hualnecia, auh çan iyocan çan ixquich yn oncan yetiuh tonatiuh, çan mixcanactli yn oncan huel yxpan yxco quiquiçaya.

y por ello los acusaron de mentirosos; algunos españoles dijeron que sólo mentían al decir que sabían, que quizás sólo se emborracharon y lo que los sabios y astrólogos dijeron que iba a suceder, lo dijeron en su embriaguez. Como no sucedió ahora lo que habían dicho, toda la gente salió de sus hogares, donde se había encerrado y se cuidaba; ya por todas partes andaban por los caminos de México los españoles y nosotros los macehuales.

Y porque pasó el tiempo en el que dijeron que anochecería, toda la gente miraba hacia arriba, al Sol, aunque nada sucedía. Se estaba llegando el momento y seguía habiendo luz, pero su calor ya no se levantaba tan fuerte sobre nosotros, ya no calentaba. A la una empezó debilitándose así el Sol, de manera que empezó ya a obscurecer.

Y de esta manera lo pudimos ver, nosotros los habitantes de esta Nueva España, ya que Dios, Nuestro Señor Todopoderoso, sólo él puede hacer todos sus milagros, lo que él quiere crear lo muestra aquí en la Tierra, porque lo crea, puede hacerlo aparecer. Porque cuando ya empieza a pardear el Sol será cubierto por la Luna, por eso se dice: será comido. En el cielo había por todas partes nubes, había estado cerrado el cielo y en ningún lugar podía aparecer el Sol hasta que se fue quedando solo allá, únicamente nubes tenues pasaban enfrente de él.

Auh in yequene yhqvac in ye ynma in ye tlayohuaz, in ye ome tzillini ypan tlaco hora, yc niman opeuh in ye miquania mixtli, in ye quitlacahua tonatiuh, ynic mochi tlacatl huel quittaz, yn quenin ipan ye mochihuaz tonatiuh, achi hueca yc quitlacahui tlanahuac, çan huel hualmoyecyahualihcatecato yn mixtli, ynic quitlacahuilli tlanaliuhtiquiz yn ilhuicatitech, ynic huel cempani iyoca hual[mot]tlalli tonatiuh. Auh yn o yuh in yoca hualmotlalli tonatiuh ylhuicatitech, niman yc peuh yn huel ye tlacoçahua, çan ihuiantzin ye tlayohuatiuh, ynic ye poliuhuih tonatiuh, ynic huel ixpan (p. 147) ye yatiuh, ynic huel ixpan ye onmomana metztli, huel cacitimoman, ynic yahualtic tonatiuh, ynic quixtzacuilli y çan ihuiantzin huel onpolihuico tonatiuh; auh ça huel pizcantzin, ça yuh quin ce citlattepitzaquitzin ytonameyo hualnezca, yn ça ytloc ynahuac ytenco hualquitzicatca yn ixcuichehuaca yn ixpoyahualiz yn ixmatlallehuaca, ynic oyxtlillehuatihuetzca tonatiuh. Ye omito, huel iuhcan mochiuhtihuetzca, yn yhqvac chicuey tzillini, ye yohua, ynic huel ontlayohuatihuetzca, ynic niman moch hualneztihuetzca cicitlaltin yn ilhuicatitech.

Auh yn ixquichica, ynic topan otlayohuaca, ynic otechtlayohuillica tonatiuh, in tehuantin nican titlaca timacehualtin, yn amo ticmati yn quenin mochihua, yn ilhuicame ynic ohtlatoca ynic momallacachohua, ynic oypantic axcan omonepanixnamiquico yn tonatiuh yhuan metztli, ynic cecenteylhuicatitech yn quexquichca yc motzticate, cecenteylhuicapan yn maca çan ohtlipan omocepan huecapa netloc ohui yxna-

Y finalmente, cuando fue el tiempo de que obscureciera, a las dos y media, inmediatamente las nubes empezaron a apartarse, dando su lugar al Sol. Para que toda la gente pudiera ver lo que le sucedía al Sol, las nubes se apartaron un poco de él, rodeándolo; de repente se apartaron en el cielo aclarando el tiempo y quedando únicamente el Sol.

Y al estar el Sol sólo en el cielo, empezó a pardear, así poco a poco fue anocheciendo, fue menguando el Sol. La Luna fue anteponiéndose al Sol de forma que se extendió totalmente enfrente de él, abarcando toda su redondez, cubriendo su faz, por lo que poco a poco fue menguando el Sol.

Aparecía muy pequeñito, como si fuera una estrella muy pequeña, con poco resplandor, sólo sobresalía toda su orilla, su rostro se había ennegrecido, se había desvanecido su luz, se había apacado cuando el rostro del Sol se obscureció. Ya se dijo que era como si de pronto fueran las ocho de la noche, porque se había obscurecido totalmente, así que luego todas las estrellas aparecieron en el cielo.²

Y mientras que se obscureció sobre nosotros, el Sol nos dejó en tinieblas. Nosotros los habitantes, los macehuales, no sabemos cómo su-

² Aquí describe Chimalpahin, en forma admirablemente realista, el momento de la totalidad del eclipse. La orilla resplandeciente citada, se forma por las capas bajas de la corona solar (véanse figuras 4 y 6). Las estrellas que observó son las que habitualmente son visibles de noche sólo en el invierno en México Central.

miquico, ynic ytech yetihui ynic m-
mollacachotihui yn ilhuicame omo-
nepanyxnamiquico, ca nel noço
nauhteylhuicapan in yatiuh tonatiuh,
auh yn metztlí ca ye yc itech in ya-
tíuh ynic centeylhuicapa, yn huel
ye ytech yn quiyahuallóhua tllali,
yn huell achto ytech ynic onpeuh-
toque ylhuicame, oncan yxquichcapa
oconixcemaciatzacuillíca yn huel ix-
quichíca, ynic yahualíuhtíuh yn itla-
nextiliztica tonatiuh ynic topan ota-
yóhua ynin tzintla tinemi, yc cenca
mochi (p. 148) tlatatl omomauh-
ti omíçahui yn toquichtin yhuan oc
cenca yehuantin yn señorati, yhuan
yn nican titlaca timacehualtin cihua-
tzitzintin, mochintin mocaltenque
mocaltzacque yn inchachan, yntlan
oquintlallique yn inpipilhan, oncan
tlatzatzatzi yn mochoquilia yn ixqui-
chíca tlayóhua, quihtóhua: tle
y ye topan mochíhua, tle y ye to-
pan quimonequiltia no totecuiyo
Dios, ototlahueliltic, ca ypampa to-
tlatlacol. Huel ixquichíca mochíhua-
co yn chocaya, ynic quiz ynic poli-
huico tlayóhualotl, yhuan cequintin
tehteopan moteopancaltemato yn to-
quichtin yhuan cihua, umpa moteo-
chiuhticatca, ca no yehuantitzin
yn teopixque yc motemachtillique, yn
íuh mochíhuaz yn íuh axcan omo-
chiuh, quimitalhuique yn teopixque:
ayac momauhtiz míçahuiz, ynic qua-
loz tonatiuh, ca çan achitonca yn
tlayóhuaz: teopan ximocenquixtíqui,
nican timechylchícahuazque (!);
ypampa ynic cequintin teopan mo-
caltemato.

cede, pero los cielos siguen su ca-
mino, van dando vueltas; por ello,
justamente ahora vinieron a encon-
trarse frente a frente el Sol y la
Luna. En cada cielo está todo cuan-
to se ve, lo que está en cada cielo
sólo se une a lo lejos, cada cual en
su camino, por eso van juntos, por-
que los cielos van girando y se vien-
nen a encontrar quedando frente a
frente; porque es verdad que el Sol
va yendo por el cuarto cielo y la
Luna, a su vez, por el primero, el
que está próximo, el que rodea la
tierra, el primero a partir del cual
empiezan los cielos, hasta que allá
la Luna le cubrió la faz al Sol, de
modo que se fue haciendo un aro
de luz con la luminosidad del Sol.

Así se oscureció sobre nosotros, aquí
abajo donde vivimos, por lo que
toda la gente se asustó y se espan-
tó, nosotros los varones y princi-
palmente las mujeres, nosotros los
habitantes de aquí, los macehuales
y las mujeres, todos se metieron y
se encerraron en sus casas y junto
a ellos pusieron a sus hijos que allá
gritaban y lloraban mientras se obs-
curecía, se decía: ¿qué pasa, qué
quiere Dios Nuestro Señor para nos-
otros? ¡Oh!. ¡qué desdichados so-
mos a causa de nuestros pecados!
Todos los que se quedaron lloraban
hasta que se acabó, hasta que se
desvaneció la obscuridad, porque
tanto los hombres como las muje-
res se fueron a llenar los templos
donde estaban rezando, porque tam-
bién los sacerdotes predicaron que
sucedería lo que ahora así sucedió
los sacerdotes lo advirtieron: Nadie
se espante ni se escandalice, el Sol
así será comido, pero sólo un ins-
tante anochecerá, vengan a congre-

Auh yc no ceppa peuh yn ye nez-tiuh in ye mixtlapotiuh yniqu ixpan ye quiztiuh ye quicauhtiuh yn oquix-tzacuillica ye miqanitiuh yn metz-tli, ynic yequene no ceppa huel tlanecico topan yn mochiuh in huel ypan yey tzillini, ye teotlac, yn iuh mochi tlacatl ypan omochiuh oquit-tac.

Auh yn ixquichica in, ynic tlayo-huatihuetzca, huel yxquichica ça huel momatticatca yn tonatiuh çan huel tlanaliuhtoca yn ixquichica omoteneuh yc quiyahualihcatlalca-huica mixtli, çan huel oncan ahciti-catca, yn oncan ypan yc peuh ahcito-ya mixtli (p. 149), ynic otlayo-huaca ynic oqualoc tonatiuh, çan niman aocle ypan hualla aocle ypan oquiz, auh yn ihquac ye no ceppa no cuel ohualnez yn huel ohualtehuilacachiuhcanez mochi tonatiuh, in huel ye tlanextia, yc niman yxco hualmocencouh yn mixtli, yc nohuanpa yn ilhuicatl yc hual-mixtzauhctimomah yn omoteneuh mixtli, aocmo cenca cana hualnez yn ixquichica onaquito tonatiuh yn i(ca)callaquiyampa ynic onyohuato.

Yhuan oquihtoque yn tlamatini-me in astrogosme, oquinezcayoti, ynic no yhuan ypampa yn iuh omochihu in, ce ciudad huey altepetl polihuiz, yn campa mochihuatiuh, amo huel momati, yn tle yn ic polihuiz, yhuan ce huey tlacatl tlah-tocapilli motenehua príncipe momi-quiliz, yn campa tlalli ypam momi-quiliz yhuan naquí, amo no huel

garse en el templo, aquí los reconfortaremos; por lo que algunos llenaron los templos.

Enseguida empezó a aparecer, descubriéndose la faz del Sol. Cuando la Luna, que le había cubierto el rostro, ya iba saliendo y lo iba dejando, cuando se iba apartando, pudo clarear de nuevo sobre nosotros a las tres de la tarde, y así, toda la gente a la que esto le sucedió, lo vio.

Hasta antes de que empezara a obscurecer todo el Sol se percibía bien, había estado haciendo buen tiempo hasta se decía que las nubes habían dejado ver la redondez del Sol; las nubes habían empezado a llegar, iban llegando, en cuanto fue obscureció y fue comido el Sol, luego ya no hubo nada más y otra vez salió, apareció el Sol, pudiendo así mostrar toda su redondez, resplandeciendo; pero de nuevo las nubes se extendieron por todas partes cubriendo totalmente el cielo, como ya se dijo. El Sol ya no volvió a aparecer en ninguna parte hasta que se metió por el poniente, obscureciéndose.

Lo dijeron los sabios y los astrólogos, así expresaron lo que sucedió; que una gran ciudad podría desaparecer en donde suceda otro eclipse; pero no se sabe bien lo que con ello desaparecería, si un gran hombre, un noble caballero, tal vez un príncipe, moriría; tampoco se sabe quién, ni en dónde, ni en qué tierra moriría; tampoco en dónde

nomati, yn campa mochihuatiuh, ye quin yhuac necitiuh, y campa ye omochiuh, yece ye onez ytech yn tonatiuh, ynic omixtlapachoca, ca oquinezcayoti yn iuh mochihuaz.

O yhui n mochihu in, ynic mih-tohua: oqualoc tonatiuh; yn ipan in omoteneuh cemilhuil viernes, nican o mochi motecpan yn itlahtollo, yn iuh omochiuh, ynic nican quittazque yhuan quimatizque yn ixquichtin, in quin ye tlatatizque in qui ça tepan ye nemiqihui nican tlaticpan, yn aqui que amo ycah yuhqui quittazque, auh quemaca yn iquin canin quemma cequintin yn aqui que yuh quittatihui, yece oc huecauh oc miyec xihuitl quiçaz yn ihquac oc ceppa yn iquin no cuel ypantitihui in çan ye iuh (p. 150) no mochihuatiuh, ye quin ihquac oc ceppa ye no yuh quittatihui quimahuçotihui, yn iuh mixtlapachoz tonatiuh, yn motenehua: qualoz tonatiuh, yn iuh axcan ypan in xihuitl ticate o topan mochih.

(Auh no yhuac yn o iuh qualoc tonatiuh, niman n ic peuh yn nican ciudad Mexico miyec tlatatl oych-taca micque in timacehualtin yhuan españoles yn quimixilia huel yuh tlamico yn xihuitl de 1611 años yn ichtaca micohuac).

va a ocurrir, ni cuándo va a aparecer ni en dónde ya sucedió, pero ya apareció el Sol que había estado cubierto, como dijeron que sucedería.

Así esto sucedió, por lo que se dice: el Sol fue comido, como ya se expresó, en un día viernes, aquí todo su relato se plasmó, tal y como sucedió, de esta forma todos lo verán y lo sabrán; los que apenas nazcan, los que después vengan a vivir aquí en la tierra. Habrá quienes nunca lo vean y otros alguna vez lo verán; pasarán muchos años para que suceda otra vez, pues de nuevo ocurrirá y será igual que éste. Después, cuando otra vez suceda, lo verán y lo van a celebrar de la misma manera. Cuando así se cubra el Sol, se dirá: el Sol es comido, así como nos aconteció en este año.

(También luego de que fue comido el Sol, aquí en la Ciudad de México, muchos hombres empezaron a morir misteriosamente, nosotros los macehuales y los españoles hicimos penitencia y así vino a acabar el año de 1611 con mortandad misteriosa).

Trescientos ochenta años después de asentado el relato de Chimalpahin, nosotros, los habitantes de esta tierra, hemos podido observar el 11 de julio de 1991 cómo el Sol es comido: "tonatiuh quallo". Tanto la región geográfica donde se observó, como el cielo nocturno que tuvo de fondo el Sol eclipsado fueron similares a los del eclipse aquí narrado.



'POLICÍA' Y 'BARBARIE' DE LAS LENGUAS INDÍGENAS DE MÉXICO, SEGÚN LA OPINIÓN DE GRAMÁTICOS E HISTORIADORES NOVOHISPANOS

IGNACIO GUZMÁN BETANCOURT

Muchas de las ideas que comúnmente tenemos acerca de la naturaleza y propiedades de las cosas que nos rodean, están determinadas por las pautas culturales que nos rigen, individual y colectivamente, a lo largo de nuestras vidas.

El hombre ve al mundo no sólo con la ayuda de sus ojos, sino principalmente a través del tamiz que le impone la cultura en que nace y se desarrolla. De esto resulta, pues, que haya tantas maneras de 'ver' y de 'explicar' al mundo y sus cosas, cuantas civilizaciones hayan sido construidas por el hombre.

Por consiguiente, toda 'visión' y 'explicación' del mundo es, ante todo, etnocentrista. La 'verdad' y la 'razón' están siempre del lado de quien está convencido de tenerlas, porque así lo ha aprendido en su medio sociocultural.

Ahora bien, este conjunto de creencias, valores, actitudes, experiencias, actividades y modos de conducta que es cada institución cultural, se basa en el principio de unidad de la suma total de los elementos que la componen. Esta unidad, a su vez, se manifiesta en el sentimiento de identidad que los individuos experimentan hacia dicha institución, y el cual hace posible su existencia y continuidad. De aquí que el hombre, por lo regular, tienda a rechazar cualquier elemento extraño que pueda poner en peligro la unidad de su cultura y, por consiguiente, anular el sentimiento de identidad respecto a ella.

Uno de los elementos más importantes que conforman a cada institución cultural es, sin duda, el idioma en el que los individuos se expresan desde su infancia, pues es el vehículo más inmediato y eficiente de que disponen para lograr la interacción dentro de su grupo y para todo tipo de situaciones. Es también el rasgo que más eficazmente per-

mite establecer los vínculos de identidad y de solidaridad con sus próximos semejantes.

Al igual que con el resto del conjunto de elementos que conforman cada micro-universo cultural, los individuos tienen —y suelen manifestar— gran aprecio y estimación por su propio idioma, al cual normalmente adjudicarán un sinnúmero de cualidades, entre las que destacan su ‘perfección y su ‘hermosura’, es decir su elevado nivel estético. En raras ocasiones opinarán que su idioma es ‘imperfecto’, ‘desagradable’ o de ‘baja calidad’; estos atributos podrán tenerlos otros idiomas, no el propio.¹ La natural tendencia etnocentrista del ser humano se manifiesta también en el ámbito lingüístico.

Ahora bien, tal vez muchos estarán de acuerdo conmigo en opinar que la función primordial del lenguaje humano y, por consiguiente, de las lenguas o idiomas, es la de asegurar la comunicación verbal entre los individuos, y no la de provocar en éstos sensaciones o reacciones de orden estético. En efecto, sólo en casos muy particulares y, en cierta forma, marginales, se puede decir que el cometido principal del acto lingüístico es precisamente el de crear y transmitir mensajes con propiedades e intenciones estéticas (o, al revés, antiestéticas), como sucede en el llamado ‘lenguaje de la poesía’, en el ‘lenguaje cortesano’, en el ‘lenguaje amoroso’, en los cantos, etcétera; y, al contrario de éstos, en el llamado ‘lenguaje soez’, así como en ciertas maneras de hablar empleadas por individuos o grupos de individuos con el propósito de molestar a las personas de ‘buen hablar’, etcétera. Pero todo esto, en mi opinión, no son más que utilizaciones secundarias del lenguaje, en las que se explota algunas de sus múltiples propiedades, y que no merman, ni mucho menos anulan, su función esencial.

En este artículo me propongo abordar la cuestión referente a las ideas, opiniones y juicios que expresaron los gramáticos e historiadores novohispanos en torno de la naturaleza, cualidades y defectos de las lenguas indígenas de México. Dicho de otra manera, mi intención es la de destacar, por una parte, una serie de apreciaciones positivas o favorables (las que incluyo bajo el concepto de ‘policía’) y, por otra, un conjunto de valoraciones negativas o adversas (las que reparto bajo la

¹ Desde luego, esta reflexión sólo se cumple en circunstancias ‘normales’, tanto para las lenguas cuanto para los individuos que las hablan, y no en los casos en que éstos padezcan alguna forma de opresión, marginación, o desplazamiento social, producto sobre todo de situaciones —nuevas o viejas— de colonialismo. En México, la población que todavía habla hoy alguna lengua indígena suele pensar que su idioma vale poco o, de plano, que no vale nada en comparación con el español, la lengua de prestigio en el país.

noción de 'barbarie') que estos autores han formulado acerca de las lenguas indígenas de México.

Los testimonios concretos que sirven para ilustrar ambas clases de apreciaciones, han ido surgiendo en el transcurso de las lecturas y análisis de textos gramaticales e históricos, que he efectuado en el marco de un proyecto de investigación acerca de la historia de las ideas lingüísticas en México.² La acumulación de una cantidad considerable de esta clase de materiales, me ha conducido a tratar separadamente este peculiar e interesante asunto, el cual, naturalmente, forma parte también de las 'ideas lingüísticas' que han surgido, se han desarrollado, o simplemente aplicado en nuestro país. Y, si bien estos testimonios provienen de obras de carácter 'especializado' (gramáticas, historias y crónicas) que fueran redactadas durante el periodo colonial por misioneros y sacerdotes católicos (únicos que verdaderamente se interesaron en el conocimiento y estudio de las lenguas indígenas en esa época), nos pueden dar una idea general de las variadas opiniones que sobre el particular tenía el resto de la población novohispana de origen europeo.

Pero antes de entrar de lleno en la exposición de este asunto, me voy a demorar un momento en la aclaración de una cuestión de carácter meramente terminológico; a saber, el sentido con el que se emplean aquí las palabras 'policía' y 'barbarie', referidas a las lenguas indígenas de México.

Seguramente la palabra 'barbarie' no requeriría, para nuestro común entender, de mayores aclaraciones si no se encontrara en asociación (y oposición) con esa otra de 'policía'. Y es que cualquier hablante de español sabe que con la palabra 'barbarie' se designa todo aquello que es contrario a lo que llamamos 'civilización' o, lo que es igual, todo aquello que carece de las cualidades, atributos y beneficios de ésta. Ser tachado de 'bárbaro' equivale, pues, a ser considerado como 'inculto', 'rústico', 'grosero', 'salvaje', 'patán', 'tosco', etcétera.

En cambio, la palabra 'policía' sí necesita de una explicación más amplia para ser cabalmente entendida en el sentido en el que aquí la empleamos y la emplean los escritores coloniales, pues difiere del que comúnmente tiene en la actualidad. Para recurrir a nuestro lenguaje

² El proyecto de investigación 'Historia de las ideas lingüísticas en México' está a mi cargo desde 1980 en la Dirección (antes *Departamento*) de Lingüística del INAH. Aunque mi intención es, desde luego, llegar a publicar una obra de conjunto con los resultados de dicha investigación, he presentado ya algunos avances de la misma, tanto en conferencias cuanto en diversos artículos publicados en libros y revistas.

técnico, se puede decir que en esa palabra se ha verificado, en el transcurso del tiempo, una *restricción de significado*. En efecto, en nuestra actual tradición lingüística española, el vocablo 'policía' se emplea casi exclusivamente para designar al "cuerpo encargado de velar por el mantenimiento del orden público y la seguridad de los ciudadanos", pese a que el *Diccionario* de la Real Academia Española, que es de donde he recogido la anterior definición, presenta ésta como la segunda de las cinco acepciones que, según el *Diccionario*, puede eventualmente tener dicho vocablo. Ahora bien, a efectos de comprobar que ese término en verdad sufrió una 'restricción de significado' con respecto del original, más amplio, acudamos al llamado *Diccionario de Autoridades* —ilustre antecesor del diccionario de la Real Academia Española, publicado en el año de 1737—,³ en donde se lee, bajo la palabra *policía*, lo siguiente:

POLICÍA. s.f. La buena orden que se observa y guarda en las Ciudades y Repúblicas, cumpliendo las leyes u ordenanzas, establecidas para su mejor gobierno. Lat. *Disciplina política, vel civilis*. [...]

[2] Vale también cortesía, buena crianza y urbanidad, en el trato y costumbres. Lat. *Urbanitas. Comitatus. Morum elegantia. Civilitas*. [...]

[3] Se toma asimismo por aséo, limpieza, curiosidad y pulidez. Lat. *Elegantia. Concinnitas*. [...]

Si retrocedemos todavía una centuria más, en el *Tesoro de la lengua castellana o española*, de Sebastián de Cobarruvias, primer diccionario de nuestra lengua, publicado en el año de 1611,⁴ confirmamos:

POLICÍA. Término ciudadano y cortesano. Consejo de policía, el que gobierna las cosas menudas de la ciudad y el adorno della y limpieza. Es vocablo griego *πολιτεία*, *respublica*. Político, el urbano y cortesano.⁵

³ Reimpreso facsimilarmente por la Editorial Gredos, Madrid, 1979, 3 vols.

⁴ Reimpreso por Ediciones Turner, Madrid-México, 1984.

⁵ Por ejemplo, fray Bernardino de Sahagún en el siguiente párrafo de su *Historia general de las cosas de Nueva España*, la palabra *policía* se emplea para referirse a la 'pulidez' y 'civilización' de los nahuas: "... y los de este género de tami-mes... venían... a tratar y vivir con algunos mexicanos, o nahuas, y con algunos otomíes, y con el intento de oír el lenguaje de los unos y de los otros; y así hablaban en alguna manera la lengua mexicana y la de los otomíes. Venían también a ver y aprender la policía de su vivir". (Libro x, cap. xxix, inc. 2. 'En el que se ponen cuantas maneras de chichimecas ha habido en esta tierra'). Un buen ejemplo del empleo de esta palabra en la Nueva España, referido a la 'limpieza urbana' (de la ciudad de México), lo hallé en la *Recopilación de algunos mandamientos y ordenanzas del gobierno de esta Nueva España... formada y dispuesta por el Dr.*

Por consiguiente, si los escritores de la época colonial aluden a la 'policía' de cierta cultura indígena o, en particular a alguno de sus aspectos, el idioma, por ejemplo, se están refiriendo a la 'cortesanía', 'elegancia', 'armonía', 'pulidez', etcétera, de ese idioma. Esto es, de su carácter 'civilizado', digno de equipararse y de competir con el que ostentan las naciones y culturas tradicionalmente reputadas, en aquel tiempo, de 'civilizadas' y 'políticas'.

Por lo que respecta al empleo de la palabra *policía* concretamente en relación con cuestiones lingüísticas, citaré el siguiente testimonio, tomando del mismo *Tesoro* de Cobarruvias (bajo la palabra *Latín*, pág. 753, 2da. col., núms. 1-5):

... Acudiendo a nuestro propósito, digo que, admitida la lengua latina en España, se habló como en Roma, y tuvo varones muy doctos en ella, que hablaban y escribían con más policía que el vulgo...

Hecha la anterior aclaración, procedo ahora a exponer las ideas y opiniones en torno de la 'policía' y la 'barbarie' de las lenguas indígenas de México, tal como fueran expresadas por los autores novohispanos. Procuero agruparlas en dos grandes apartados, basándome en su referencia a uno u otro de esos conceptos, aunque esta discriminación, como se verá, no siempre se cumple de manera tajante en los textos. Comienzo por la exposición de las ideas y opiniones de tendencia adversa o desfavorable.

1. La 'barbarie' de las lenguas indígenas

Toda esta controversia y relección ha sido tomada por causa de esos bárbaros del Nuevo Mundo, vulgarmente llamados indios, que, desconocidos antes en nuestro orbe, hace cuarenta años han venido a poder de los españoles.

Francisco de Vitoria, *Reelecciones...*, México, Ed. Porrúa, 1985, pág. 23.

Don Juan Francisco de Montemayor... año de 1677 (reimpresión en México por Don Felipe de Zúñiga y Ontiveros, año de 1767), figura en el tomo I de la *Recopilación sumaria de todos los autos acordados por la Real Audiencia y Sala del Crimen de esta Nueva España... por el Doctor Eusebio Bentura Beleña*, México, 1787, pág. 94, inciso III: "POLICÍA. Ordenanza del 23 de julio de 1585. Que todos los vecinos tengan obligación de barrer y tener limpia la parte de la calle que mira a su pertenencia, de manera que no haya en ella basura, muladar ni cosa muerta, pena de quatro pesos, mitad para la Cámara, y la otra mitad para el Juez y Denunciador: y el Alguacil pueda sacar prenda a casa o persona que contraviniere".

De ningún modo debe extrañarnos ni sorprendernos hoy el hecho de que los europeos, y más concretamente los españoles de aquel tiempo, hayan considerado 'bárbaras' a las lenguas indígenas, pues en esto no hacen más que continuar una muy antigua y arraigada tradición cuyos orígenes se remontan hasta la antigua Grecia, por lo menos.

En efecto, la palabra 'bárbaro' proviene del griego; el pueblo griego la acuñó, según afirman los modernos especialistas, a partir de una forma onomatopéyica *bar*, la cual, reduplicada, trataba de imitar el gorjeo o canto de los pájaros. Los griegos solían emplearla para designar principalmente dos cosas: una, el ya mencionado 'sonido' producido por las aves, es decir, su canto o gorjeo; otra, cualquier habla distinta de la griega.⁶ En efecto, a los griegos les parecía que la actividad lingüística producida por todo aquel que no se expresara en griego, era comparable al canto de los pájaros, es decir, un flujo fónico caótico e incomprensible. Por extensión, la palabra *bárbaro* se usaría para designar al 'extranjero', esto es, a quien era ajeno no solamente a la comunidad lingüística griega, sino también a la tradición cultural helenística.

Así pues, para los griegos la palabra *bárbaro*, empleada principalmente como sustantivo, no poseía aún las connotaciones de 'rústico', 'grosero', 'tosco', 'patán', etcétera, que adquirirá más tarde, cuando la adoptan los romanos, ya que es poco probable que los antiguos griegos hayan tachado de salvajes e incultos a sus contemporáneos egipcios, fenicios, persas, etcétera; todos éstos de lenguas diferentes y de civilización muy avanzada.

El mismo Cobarruvias, a quien ya citamos a propósito del significado de la palabra *policía*, nos aclara el sentido que la voz *bárbaro* había adquirido en su tiempo, y del cual responsabiliza a los romanos:

... Después que la palabra *bárbaro* se pasó a los romanos, también ellos llamaron a los demás bárbaros, fuera de los griegos; finalmente a todos aquellos que hablan con tosquedad y grossería llamamos bárbaros, y a los que son ignorantes sin letras, a los de malas costumbres y mal morigerados, a los esquivos que no admiten la comunicación de los demás hombres que son despiadados y crueles. (*Tesoro*, pág. 194, 1ra. col., núms. 36-46).

⁶ Trato con un poco más de amplitud estas cuestiones en mi artículo "Dialecto: una noción lingüística desafortunada", en *Lenguas en contacto: el español frente a las lenguas indígenas de México*, México, Comisión para la defensa del idioma español, colección Nuestro Idioma, 5, 1982, págs. 11-28; reimpresso en *Educación, etnia y descolonización en América Latina*, México, UNESCO-III, 1983. vol. 2, págs. 389-399.

Por otra parte, esta actitud en cierta forma adversa hacia lo extranjero, extraño, ajeno y diverso, es común encontrarla en casi todas las sociedades humanas. En efecto, como se señalaba al principio de estas páginas, sólo lo propio, lo conocido, lo que nos es familiar y cotidiano es verdadero, valioso y explicable. Lo ajeno y extraño suele carecer de sentido y, por lo tanto, menospreciarse. Así, por ejemplo, los nahuas, al igual que los griegos, tenían un término cuyo significado y empleo eran muy similares al *bárbaro* de éstos, e incluso tal vez acuñado a partir de la onomatopeya: *popoloca*. Con esta palabra que, según el diccionario de Rémi Siméon, significa 'gruñir, murmurar, hablar entre dientes, ser tartamudo, hablar una lengua extraña, extranjera', designaban los nahuas en general a los que no eran hablantes de náhuatl, y cuyo lenguaje les parecía atropellado, como quien tartamudea, en oposición a 'náhuatl' (o *nahua(tl) tlatolli*), 'lengua clara, armoniosa, biensonante'.*

Así pues, todo esto explica —y en parte justifica— el hecho de que los españoles hayan considerado 'bárbaras' a las lenguas indígenas, ya sea refiriéndose a todas ellas en conjunto, o a algunas en particular. Por otra parte, esta 'barbarie' detectada en los idiomas indígenas podía ser total, es decir abarcar a todo el idioma como característica inmanente de él; o sólo parcial, esto es manifestarse únicamente en alguno de sus aspectos o dominios, o en alguna de sus modalidades sociales y regionales.

Ahora bien, a pesar de que en este estudio intento agrupar las apreciaciones de carácter desfavorable de un lado, y las favorables de otro, en realidad esta separación, como ya dije, no corresponde exactamente con la manera como los diversos autores suelen exponer la cuestión. Pocos son éstos, en verdad, los que se aferran a una idea u opinión respecto de la naturaleza y condición de las lenguas indígenas. Cuando un autor considera, por ejemplo, que determinada lengua es 'bárbara', o que así la juzgan otros, enseguida puede argumentar que, aunque 'bárbara', no deja de poseer sus propios aciertos en algunos aspectos, o bien que esta 'barbarie' no es privativa de la lengua considerada, sino que pueden sufrirla incluso los idiomas reputados como 'civilizados' y 'políticos'. Con esto quiero decir que las apreciaciones sobre la 'barbarie' y la 'policía' de las lenguas indígenas no suelen aparecer aisladas, dissociadas, sino más bien co-ocurrir en el mismo texto, o a lo largo de la misma obra. Por otra parte, los casos de contradicción son también

* Véase también más adelante el inciso 1.9.

comunes; es decir que determinado autor puede en algún momento tildar de 'bárbaro' a un idioma indígena y, páginas adelante, reconocer que éste no carece del todo de cualidades y aciertos, méritos que no regateará valorar en su justo precio.

En los testimonios que cito a continuación, los autores se refieren de modo general a la condición 'bárbara' de las culturas y las lenguas indígenas:

Para tratar de la cierta y verdadera relación del origen y principio destas naciones indianas, a nosotros tan abscondido y dudoso, que para poner la mera verdad fuera necesaria alguna revelación divina o espíritu de Dios que lo enseñara y diera a entender; empero, faltando esto, será necesario llegarnos a las sospechas y conjeturas, a la demasiada ocasión que esta gente nos da con su bajísimo modo y manera de tratar, y de su conversación tan baja, tan propia a la de los judíos, que podríamos ultimadamente afirmar ser naturalmente judíos y gente hebrea... (Fray Diego Durán, *Historia de los indios de la Nueva España y islas de Tierra Firme*; cito la edición de José Fernando Ramírez, reimpresa por Editorial del Valle de México, S. A., México, 1974, 2 tomos, cap. 1, pág. 1).

El siguiente testimonio está tomado del *Arte mexicano* del jesuita Antonio del Rincón, obra publicada en México en el año de 1595. En este *Arte* se menciona la 'barbarie' de las etnias de la Nueva España, por una parte y, por otra, se reconoce la riqueza y exquisitez léxico-semántica de una de sus lenguas, el náhuatl:

... es necesario (si no es que esperamos milagro) que los ministros de la predicación estudien y trabajen por alcanzar caudal de la lengua en que han de predicar, y para que este trabajo no sea tan pesado a los que lo toman, y sea de más fruto y provecho entre estas bárbaras naciones donde estamos, he deseado servir de mi parte a los que por obligación de su officio, como son curas, o por zelo ferviente y charidad [...] con el arte de aprender la lengua mexicana, en la qual con la gracia divina se da luz para gobernarse en aprender tanta multitud y vocablos, y tan exquisitos, que es necesario saberse para poder diestramente ocuparse en ministerio Apostólico y de tanta importancia (tomado de la edición de 1888, en la *Colección de Gramáticas de la lengua mexicana*, tomo 1, pág. 229).

El testimonio que sigue está sacado de la *Historia de los triunfos de nuestra Santa Fe entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe*, escrita por el padre Andrés Pérez de Ribas, publicada en Madrid en el

año de 1645. Estas 'gentes las más bárbaras y fieras' a que alude el título de la obra, son concretamente las tribus indígenas del noroeste de México (Sonora, Sinaloa y Durango). El texto que reproduzco se explica por sí mismo:

... De donde nace la necesidad precisa en que se hallan muchos de nuestros religiosos de aprender (como lo hacen) dos y tres distintas lenguas bárbaras, sin libros, sin papeles, sin arte, vocabularios ni calepinos. Y aunque estas lenguas sean bárbaras, es cosa que admira el ver que siéndolo, observan sus reglas, su formación de tiempos y casos, sus derivaciones de nombres y demás reglas de arte y lenguas muy elegantes (cito la edición de Editorial Layac, México, 1944, 3 vols., vol. 1, pág. 144).

1.1. *La 'barbarie' del náhuatl*

En realidad son muy pocos los casos que he encontrado en los que se considere al náhuatl o mexicano como 'lengua bárbara', por lo menos entre los escritores novohispanos. Es más, esta lengua podía incluso utilizarse como modelo para separar la 'policía' de la 'barbarie'. A este aspecto parecen referirse los dos testimonios que enseguida reproduzco:

... principalmente en esta lengua Mexicana no solo porque es general en todas estas provincias de la nueva España, sino porque ella misma es como madre de las demás lenguas bárbaras que en estos reynos se hallan, y así me parecía seruí a todos en abrir y llanar el camino de la lengua Mexicana pues por esta se entra a las demás, fuera de que esta misma lengua a menester todas estas ayudas para hazer algún progreso en ella, por los exquisitos primores y elegancias que tiene... (Antonio del Rincón, *Arte Mexicana*, México, 1595, reimpresa en la *Colección de Gramáticas de la Lengua Mexicana*, tomo 1, 1888, *Dedicatoria*, pág. 229).

... estos chichimecas y otomíes, de quien se ha dicho que eran los primeros moradores de la Nueva España, como no cogían ni sembraban, dejaron la mejor tierra y más fértil, sin poblarla, y esa ocuparon las naciones que vinieron de fuera, que por ser gente política la llaman nauatlaca, que quiere decir gente que se explica y habla claro, a diferencia de esa otra bárbara y sin razón (Joseph de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, Sevilla, 1590; cito la edición del F.C.E., México, 1962, libr. VII, cap. 3, pág. 322).

Sin embargo, en el ejemplo que sigue comprobamos que ni aun esta lengua escapó de ser considerada como 'bárbara', según se colige de lo

que informa el autor del texto, fray Andrés de Olmos, cuya obra *Arte para aprender la lengua mexicana*, es el tratado gramatical más antiguo que sobre esta lengua ha llegado hasta nosotros:

En todas las lenguas, assi en la latina como en las demás, lo que tiene mayor dificultad es la materia de los verbos, porque en ellos consiste principalmente toda la armadura del bien hablar, y lo mesmo es en esta que, aunque algunos parece bárbara, tiene orden y concierto en muchas cosas, ni carece de algunos primores y buen artificio si con consideración y pía afección quieren entender en ella (cito la edición de 1885 en la *Colección de Gramáticas de la lengua Mexicana*, tomo 3, 2da. parte, pág. 38).

El mismo Olmos, en el *Prólogo al lector*, se refiere en general a las dificultades que implica el estudio de esta lengua, en términos que bien podrían interpretarse como alusivos a su 'barbarie':

En lo qual no menos da a entender lo del sabio que dize: *nil facias sine consilio*. Mayormente en cosa tan ardua como esta, que es querer poner cimientto sin fundamento de escriptura en una tan estraña lengua y tan abundosa en su manera y intrincada (*ibid.*, pág. 6).

Ahora bien, para todos aquellos que, como Olmos, llegaran a encontrar 'dificultosa', 'intrincada' o incluso 'imperfecta' a la lengua náhuatl (o a determinado aspecto de su estructura lingüística) y, por tales razones, alinearla en el apartado de las 'lenguas bárbaras', prorrumpe decidido contra esta 'injusticia' el Bachiller Carlos de Tapia Zenteno, quien en su *Arte novísima de lengua mexicana*, publicada en el año de 1753, puntualiza:

Esta H sirve mucho para quitar en esta lengua áquello que los Autores antiguos llamaron saltillo, que no me parece sirve para otra cosa, que para darles que estudiar más a los principiantes; porque si con aquel saltillo quieren dar a conocer las sílabas breves o largas, para librarse de los equívocos que en ésta, como en todas las Lenguas hay, no habiendo rigurosa prosodia en el Mexicano, como en el Latino, no se puede dar regla general, ni ningún Autor la ha dado hasta ahora, y sólo el uso lo dará a conocer, y la práctica reflexiva con los mismos indios. Y esto no me parece imperfección en la Lengua Mexicana, como no lo es en nuestro Castellano, la multitud de unívocos, equívocos y análogos, que conocemos y decimos, que sólo en la pronunciación se diferencian. . . Y si por esto no podemos llamar a aquellas otras lenguas bárbaras, así tampoco al Mexicano Dialecto, Príncipe de toda

esta América Septentrional. (Cito la edición de 1885, en la *Colección de Gramáticas de la Lengua Mexicana*, pág. 8).

Pero si bien al náhuatl *in abstracto* o, en concreto, al de Texcoco y de México Tenochtitlan, no solía considerarse como lengua 'bárbara', no ocurría lo mismo con sus modalidades sociales y regionales, pues no escapaban a ser objeto de dicha apreciación.

Al respecto leemos en el *Arte de la lengua mexicana y castellana* de fray Alonso de Molina (publicada en 1571), lo siguiente:

Es de advertir, que assi como en todas las lenguas vulgares ay dos maneras de pronunciación, la una perfecta y verdadera, y la otra imperfecta y mal pronunciada, assi ni más ni menos en esta lengua mexicana: lo qual se prueba, porque en las cortes de los reyes y príncipes y entre personas ilustres, se habla la lengua materna con más curiosidad y policía, que entre gente labradora y de baja suerte. De manera que estos hablan la misma lengua vulgar y materna tan imperfectamente y con tantas incongruidades que las más vezes no se dexan entender de la gente noble. Pero es cosa maravillosa que pronunciando las dichas lenguas maternas y propias congrua y perfectamente, se dexan entender assi de los unos como de los otros: y prosupuesto que en todas las lenguas acaezca esto, ni más ni menos se a de tener entendido que acaece en esta lengua mexicana: la qual no es menos curiosa y delicada que cualquiera de las otras... Y aunque en algunas partes la pronuncian con algunas incongruidades e imperfectamente, lo regule con las ya dichas reglas deste arte... (Cito la edición de 1866, en la *Colección de Gramáticas de la Lengua Mexicana*, pág. 222, *Notable*).

Fray Diego Durán, en su ya citada *Historia*, es aún más explícito en señalar la 'barbarie' de las hablas nahuas, distintas de la de Texcoco:

El quarto que llegó fue el tribu Tezcucano, no menos amplio y de mucha gente que el de Xuchimilco, acompañado de muchos grandes ilustres varones de mucha autoridad y valor, el qual lo mostró bien en la orden y concierto con que edificó su ciudad y la pulcía con que la adornó y la mantuvo todo el tiempo que pudo, tomando por principal asiento lo que agora es la ciudad de Tezcuco, dividiéndose lo señores a edificar pueblos y moradas a la mesma manera que los demás; yéndose unos a Uejutla, otros a Coatlichan... Otros edificaron a Tepetlaoztoc, otros a Aculman... con muchas otras villas y pueblos, estancias y cabeceras... basta concluir con que ocupó dos tanta tierra quel de Xuchimilco, entre los cuales entra Coatepec y Chimalhuacan

del Río, que en su lengua así se llama y Chicualapa, con toda aquella hilera de la laguna, donde hay hermosísima población, cuya gente es en todo esmerada y pulítica, avisada y retórica, de linda lengua y elegante y pulida, cuya pulicía en el hablar puede tener la prima como Toledo en España, que salidos de ella es tosquísima la demás y bárbara: pensarán algunos que alabo mis agujas en decir bien de Tezcuco; ya que no me salieron allí los dientes vénelos allí a mudar, dado que lo bueno ello se está alabado, siendo a todos notorio y manifiesto lo que digo (*ob. cit.*, tomo 1, cap. 1, págs. 11-12).

Y al referirse a los tlahuicas, los nahuas del actual estado de Morelos, nos dice el mismo historiador:

Cercada ya la laguna toda a la redonda tomándola en medio estas quatro parcialidades, ocupando sus playas y riberas, dividiendo términos entre sí, llegaron los Tlaluiccas, gente por cierto muy tosca y de muy basto frasis en todo... (*ibid.*, pág. 12).

Similar apreciación sobre el náhuatl de la región de Morelos la encontramos en algunas de las *Relaciones Geográficas del Siglo XVI*; por ejemplo, en la de la *Villa de Huaxtepeque y sus estancias*:

//XIII ... Ya la lengua que al presente hablan dicen que la llaman mexicana, aunque es algo tosca y difieren en algunos vocablos; pero en lo general, es mexicana.

Y en la de la *Villa de Acapistla y sus estancias*:

//XIII Al treceno capítulo: Ya está dicho lo que quiere decir cada pueblo de por sí en la lengua, y dicen que la lengua que hablan en esta tierra los naturales della es la lengua de Suchimilco, que, aunque es mexicano, difiere en algunos vocablos, en ser más cortesanos o más toscos.

(Cito la edición de la UNAM, 1985, *Relaciones Geográficas del Siglo XVI: México*, tomo 1, págs. 201 y 216, respectivamente).

Por otra parte, a fray Diego de Galdo Guzmán el náhuatl de Tlaxcala y de Cholula le parece 'serrano', es decir 'tosco', 'grosero', 'bárbaro', y así lo expresa en su *Arte Mexicano*, publicado en 1642:

Advertencia importante para inteligencia deste Arte

Para hablar con perfección la Lengua Mexicana, y escriuilla, se ha de advertir, que ay algunos vocablos, que tienen un suspenso, o media-

ción agudo: el qual para pronunciallo perfectamente, le han puesto una *h*, assi co *ahmotzin, tlahlacolli*. . . y muchos otros: los quales si se dexa el suspenso, o mediación, se pronuncian impropriamente: y si se les pone la *h* se habla serranamente, como los Tlaxcaltecos, o Cholultecos, que es peor lengua que la serrana. (Cito la edición de 1890, en la *Colección de Gramáticas de la Lengua Mexicana*, pág. 290).

Los *dialectos* —entendidos éstos como variantes histórico-geográficas de las lenguas— son hablas tradicionalmente menospreciadas, debido sobre todo a que no ocupan un lugar prominente o hegemónico en el panorama político-cultural de una nación o estado. Así, cuando en el marco de la historia de las ideas lingüísticas, se llega a reconocer de manera más precisa que en el náhuatl hay ‘dialectos’, éstos son tratados erróneamente como formas aberrantes y decadentes, resultado de la degeneración progresiva del náhuatl del Altiplano, específicamente el de mexicas y tezcocanos. Un planteamiento tal condujo, evidentemente, a considerar los diversos dialectos nahuas como hablas degeneradas y, por consiguiente, ‘bárbaras’. Esta situación se refleja nítidamente en los diversos adjetivos que se han empleado para referirse en concreto a determinada modalidad regional del náhuatl o mexicano. Por ejemplo, en el *Parecer* del bachiller Carlos Ruiz Morales que aparece en la obra del padre Luis de Neve y Molina, *Reglas de orthographia, diccionario y arte del idioma othomí*, publicado en México en el año de 1767, se refiere a una gramática de la lengua ‘Mexicana barbarizada’ compuesta por un tal doctor Espinosa.⁷ Asimismo, en el *Parecer* que fray José María Toscano redactara sobre el *Arte, vocabulario, y confesionario en el idioma mexicano, como se usa en el Obispado de Guadalaxara, compuestos por el Br. D. Gerónimo Thomas de Aquino Cortés y Zedeño*, obra publicada en Puebla en el año de 1765, aparece la siguiente reflexión sobre los indios nahuas de dicho obispado:

... A estos indios notaba Yo siempre Bárbaros, y sentía mucho, el que en gran parte, se malograrse el sudor de los Ministros del Evangelio; porque usando estos del idioma culto —es decir el náhuatl del Altiplano—; y hablando aquellos en Mexicano castellanizado; y Castellano mexicanizado, a tan confuso torbellino, caía el grano en terrenos secos, por no acertarle el riesgo en la persuacion, o no distribirse bien

⁷ Posiblemente se trate del *Arte y vocabulario completo del idioma concho*, de fray Juan Espinosa, obra que no ha llegado hasta nosotros, pero que según Beristáin "...lo vió y lo refiere el P. Arlegui en su catálogo"; podría tratarse también del *Arte y vocabulario del idioma de los zacatecos*, obra perdida que, se afirma, escribió hacia 1567 fray Pedro de Espinareda.

la semilla en las palabras: a esto se añadía la notable variedad, que padece dicha lengua, aun en la pronunciación. (Cito la edición facsimilar publicada en 1967 en Guadalajara por Edmundo Aviña Levy).

El mismo Cortés y Zedeño emplea, en todo lo largo de la obra, la expresión 'lengua mexicana falseada o adulterada' para referirse al náhuatl del obispado de Jalisco, y distinguirlo de la 'mera lengua mexicana', o 'legítima lengua mexicana':

... Esta Lengua falseada, o adulterada llámase assi, por faltarle la pronunciacion de la legitima, y mera Mexicana... (Libro I, cap. II, pág. 6).

Los adjetivos 'corrupto' y 'mazorral' se han empleado —y se siguen empleando— para designar a determinados dialectos nahuas, concretamente los hablados por los 'bárbaros chichimecas del norte', términos que llevan implícita la idea de 'barbarie' (el adjetivo 'mazorral', según el Diccionario de la Real Academia Española, equivale a 'grosero, rudo, basto', características todas éstas de la 'barbarie').

1.2. La 'barbarie' del zapoteco

Fray Juan de Córdoba, en su *Arte en lengua Zapoteca*, publicada en México en el año de 1578, consagra un breve capítulo al tema 'De la diferencia del hablar de cada pueblo' (inciso núm. 81 de las *Addiciones o exposiciones* &c); al final de éste plasma el siguiente razonamiento:

Y aunque esta lengua parece muy bárbara, no lo es tanto que no tenga muchas cosas y en las más buen orden y concierto.

Sin embargo, un poco más adelante, en otro breve capítulo sobre 'Modos de hablar de los yndios' (inciso 83 de las *Addiciones...*) la idea de 'barbarie' gira en torno de la lengua zapoteca, cuando escribe:

Pareciome apuntar aqui en este capitulo, algunos modos que tienen de hablar los yndios que no hara daño saberlos. Y quanto a lo primero es de saber, que generalmente su habla es suelta, no atada ni encadenada con conjunciones o particulas, porque no hazen sino arrojar vocablos y sueltos. (Cito la edición de Nicolás León publicada en Morelia en 1886, reproducida en 1987 por Ediciones Toledo, SEP-INAH).

1.3. *La 'barbarie' del mixteco*

En el *Arte en lengua mixteca*, de fray Antonio de los Reyes, publicado en México en el año de 1593, figura el siguiente párrafo que alude a la 'barbarie' de la lengua mixteca:

Con toda la imperfeccion de esta lengua Mixteca y defectos que en ella se pueden notar como de la lengua barbara, se puede reducir lo mas de ella a reglas y poner en orden de arte que es lo que aqui se pretende. Ansi dezimos que se hallan en ella todas las ocho partes della oracion como en el latin y en las demas lenguas perfectas. (Cito la edición de 1890 publicada en París por el conde Hyacinthe de Charencey).

1.4. *La 'barbarie' del totonaco*

Aunque se tiene noticia de que en el transcurso del siglo xvi se redactaron por lo menos dos gramáticas de la lengua totonaca,⁸ lo cierto es que la más antigua que conocemos sobre dicha lengua es la del padre Joseph Zambrano Bonilla, *Arte de lengua totonaca, conforme a el Arte de Antonio de Nebrija*, publicada en Puebla en el año de 1752. En varios lugares de esta obra se alude a la 'barbarie' de este idioma, por ejemplo:

En la *censura* del bachiller Antonio Negreros, vicario y juez eclesiástico de San José Olintla:

... Y assi tengo por cierto, que quien leyere, y estudiare el Arte de Nebrija, y observare en su explicación, y reglas el modo de conjugar verbos, y pluralizar nombres, rayzes, nombres compuestos, notas, y todo lo más selecto, que contiene la Grammatica latina; todo lo hallará comprehendido en el Arte Totonaco; que aunque ha havido algunos Ministros, que pretendieron trabajar en la fabrica, de mostrar Arte, o reglas para la locucion de este estraño Idioma, han trabajado en vano; y si a otros les parece ser impossible reducir este Arte como el de Nebrija; en mi Maestro permitió Dios (mediante su tarea) manifestar este impossible, facil, para que se verifique en este tosco lenguaje, que tambien se ocultó, su perfecta sabiduria a los pacientes, y se le reveló a quien se confessaba humille... (pág. 31 de la edición original).

⁸ A fray Andrés de Olmos se atribuye un *Arte y vocabulario de la lengua popoloca y totonaca*, redactado antes de 1571.

En la *aprobación* del bachiller Francisco Xavier Gómez:

... Obra verdaderamente apreciable, tan rica de elegantes modos de hablar el Totonaco Idioma, que ni a la más ingeniosa aplicación dexa cosa que desear... assi en el acerrado methodo, como en la singular claridad, con que ha sabido el Author introducir la suavidad, y dulzura en las asperezas, y amarguras de un tan tosco, y quasi barbaro Idioma... (pág. 33).

En el *parecer* del bachiller Joseph Manuel de Medina Coeli:

... pues los antiguos lenguarazes, muy versados en el Idioma, tenían por imposible reducirla a Arte, teniendo esta Lengua por quasi Barbara (pág. 36).

En palabras del propio Zambrano Bonilla:

... Despues, digo, Illmo. Señor, que tuve por muchos años, oculto entre las cosas de mi mayor aprecio, un Arte, que por la observacion de las voces, reflexion de frases, averiguacion de terminos, y especulacion de la propia significacion de las comunes, aunque no muy llanas locuciones de la Gente Totonaca, a cuyo espiritual cultivo, se han sacrificado los conatos de mi aplicacion, compuse, por parecerme necessario, ya que no para hazer de el todo llana, y facil su dureza, al menos, para hazer comunicables, a los que quisieren dedicarse al Sagrado ministerio de Curas en la aspereza de aquellas Sierras, las pocas luzes, que me han grangeado el exercicio, y practica, que en este Idioma he tenido... (*Dedicatoria*..., pág. s/n).

Y más adelante, en el capítulo *De Institutione Grammaticae liber Quintus. De Syllabarum Quantitate* (pág. 126), escribe:

El Doctissimo Padre Carochi, confiessa, que es, mas que difficil; porque es casi imposible, el conocimiento de las cantidades de la Lengua Mexicana: pues si esto dice un tan gran Maestro de una Lengua tan ilustrada, en que han escripto por tantos años, Varones, en todas Artes doctissimos; qué podré yo decir de la Totonaca, distando tanto de la Mexicana en pulidez, como yo en sciencia de tan singulares Maestros?

Al llegar al término de la ardua e ingrata empresa que se impuso, el padre Zambrano exclama, lleno de franca e ingenua sinceridad:

Gracias a Dios que llegamos a el fin de esta Obra, que tanto trabajo nos ha costado, por haver sido pura invension de nuestro escacissimo entendimiento... (pág. 134).

1.5. *La 'barbarie' del tarasco*

En el *Arte de la lengua tarasca*, de fray Diego de Basalenque, publicado en México en el año de 1714, se alude a la 'barbarie' no de la lengua tarasca en sí misma, sino en particular a una 'manera de hablar' que a dicho fraile agustino le parece impropia y, por consiguiente, 'bárbara':

En todas Lenguas ay Verbos Defectivos que salen de estas conjugaciones generales, y siguen otro camino: y la Lengua, que tuviere mas Defectivos, será más difícil. Esta tiene muchos, y por no estar bien en ellos, muchos hablan barbaramente, hablando solamente por la conjugación general de Activa (cito la edición de 1886. cap. ix, glossa 26, pág. 50).

1.6. *La 'barbarie' del eudeve*

En varios de los testimonios que hasta aquí se han presentado con el fin de ilustrar con palabras propias de los autores las ideas, opiniones y juicios sobre la 'barbarie' de las lenguas indígenas, nos hemos topado con la expresión de su sorpresa al descubrir —o simplemente comprobar— que estos idiomas comúnmente tenidos por bárbaros, o no lo son tanto que sea imposible sujetarlos en 'arte', o que dicha barbarie no es más que producto de malentendidos y de prejuicios. Ya el bachiller Carlos de Tapia Zenteno, en el *proemium* de su *Arte novísima de lengua mexicana* (1753), advertía al respecto, apoyándose en la autoridad del poeta latino Ovidio: *Barbarus ego sum, cum non intelligor ulli*; es decir, "el bárbaro soy yo, cuando no me doy a entender a los demás" (véase también más adelante, "La 'barbarie' del huasteco").

Así, en las *Notas para aprender con facilidad la lengua heve o eudeva*, obra de carácter gramatical y lexicográfico, de autor anónimo, redactada hacia finales del siglo xvii o primera mitad del xviii,⁹ encontramos este breve pero muy elocuente pasaje:

⁹ Publicada en 1981 por la UNAM con el título de *Arte y vocabulario de la lengua dohema, heve o eudeva*, en edición a cargo de Campbell W. Pennington.

Del verbo. Aquí se abre un campo muy dilatado en que se echará de ver especialmente, el primor de esta lengua que pasa por bárbara (cito la edición de 1981, pág. 61).

Asimismo, para aquellos que piensan que las lenguas indígenas, por su condición de 'bárbaras', son incapaces de expresar altos y profundos conceptos metafísicos y espirituales, el autor anónimo del arte eudeve dirige la siguiente advertencia:

Advertencia (a la Cartilla Eudeva).

En estas pocas hojas se hallarán cosas que, por ser espirituales, jamás han hablado los indios en su lengua, sin embargo, es este idioma tan fecundo, que de él se pueden sacar locuciones bastante significativas de lo que pertenece a Dios y Nuestra Santa Fe. No se debe extrañar, si ellos dijeren que no los entienden, pues esto no será no porque explican mal, sino porque los indios no alcanzan la cosa que se explica... (pág. 81 de la edición citada).

Ahora bien, la carencia de vocablos específicos para expresar ciertas ideas y conceptos o para designar determinados objetos, que se constata en algunas lenguas —por supuesto, en contraste con otras— ha sido motivo para que se afirme que aquéllas son 'pobres' e 'incompletas' por naturaleza.¹⁰ Esta aparente pobreza e insuficiencia de las lenguas ha sido desde luego interpretada por las personas no advertidas como un indicio de 'barbarie'. Sin embargo, para el autor en cuestión dicho inconveniente no es un obstáculo insuperable, sino nada más una situación transitoria, cuyo remedio más eficaz consiste en el cultivo metódico del idioma 'empobrecido', es decir, en el buen conocimiento y explotación adecuada de su estructura lingüística. Y tal es el remedio que este sagaz y atinado gramático novohispano recomienda, precisamente, suministrar al eudeve:

Si ellos quieren poner cuidado, lo que es muy raro en el indio, en lo que se dice, o irán entendiendo poco a poco, más si (se) añade la explicación continuada de su Padre Ministro y se cultivara la lengua, empezarán a usarse términos que entre ellos jamás han sido corrientes (*ibid.*).

¹⁰ Manuel Orozco y Berra en su *Geografía de las lenguas y carta etnográfica de México* (1864), refiere un caso de creencia popular sobre la 'pobreza' de las lenguas, el del huichol o huichola (pág. 49): "Este idioma, nos dice el gefe político del canton, es sumamente escaso de voces, pues solo tiene las muy necesarias para determinar los objetos más usuales entre los indígenas".

1.7. La 'barbarie' del huasteco

Las dificultades con las que tropezaron algunos gramáticos novohispanos para dar cuenta de la peculiar estructura lingüística de ciertos idiomas indígenas, les condujo en no pocos casos a interpretar dichos escollos como indicadores de barbarie. Ya vimos cómo el padre Zambrano Bonilla expresa su alivio al dar por concluida su descripción gramatical del totonaco, la cual "tanto trabajo le costó". Menos quejumbroso que aquél, el padre jesuita autor del *Arte de la lengua cahita* no deja de aludir a lo arduo y fatigoso de su empresa, cuando escribe, en el 'Prólogo al lector':

Si te parece de muy poca importancia, y afán la empresa, agradece únicamente el sincero afecto, pues no lleva otra mira, que aligerarte el pesado estudio de lengua tan extraña, y obedecer a quien fuera delito replicar. (Cito la edición de Eustaquio Buelna (1890), reimpresa en 1989 por Siglo XXI Editores, serie 'Los Once Ríos', pág. 6).

Entre los idiomas indígenas que fueron considerados 'bárbaros' debido a lo complejo de su estructura gramatical, se encuentra el huasteco. Ya fray Juan de la Cruz en su *Doctrina Christiana en lengua guasteca...* de 1571 la llama 'lengua bárbara'; fray Gerónimo de Mendieta en su *Historia Eclesiástica Indiana* (fines del siglo XVI) la considera 'bárbara y dificultosa', y fray Juan de Grijalva en su *Crónica de las provincias del orden de S. Agustín de la Nueva España* (1624) se refiere a ella como "lengua peregrina, que, por esto y por su dificultad, han sido raros los que la han deprendido y predicado".¹¹

Parecidos términos emplea el bachiller Francisco Xavier de Jáuregui para calificar al huasteco en el 'parecer' que redacta sobre la *Noticia de la lengua huasteca*, de Carlos de Tapia Zenteno:

No me pareció verle [a Tapia Zenteno] dentro del Semestre de la possession de su Curato, habilitarse enteramente para la recta administracion de los Sacramentos en esta Lengua, no juzgué tanto triumpho verle en tan breve tiempo señoreando de este Idioma, que pudiera con admiracion de los mesmos indios predicar, y explicar los mas difíciles Mystérios, con tan diestra expedicion, como si toda su vida no

¹¹ La palabra 'peregrina' está empleada aquí en el sentido de 'extraño, raro, especial en su línea, o pocas veces visto', tercera acepción que se registra en el *Diccionario de Autoridades*.

hubiera sabido otra cosa. Pero reducir sus dialectos a tan ajustadas reglas, sujetar su barbaridad a Leyes tan bien fundadas, arreglar sus propiedades y secretos a documentos tan claros, hacer tratables y dóciles sus asperezas, convertir sus ambages en tan derechas Lineas y allanar sus escabrosidades en estas planas; quién no ha de ver en esto, que manus *Domini erat cum illo?* (cito la edición de René Acuña, México, UNAM, 1985).

Sin embargo, el propio Tapia Zenteno —quien a mi juicio es, por razones diversas, uno de los gramáticos novohispanos de mayor talento— no se muestra para nada inclinado a asumir la misma opinión, a pesar de que en efecto reconoce las dificultades que implica el estudio de esa lengua, sobre todo en parcelas bien precisas de su estructura:

No ay en todo el Huasteco pronombre relativo, como assimesmo, ni verbo substantivo *Sum, es, fui*. Y assi son dificultossissimas algunas locuciones, especialmente las que no se refieren del antecedente, ni infieren del subsecuente, y assi fuera impossible construir con las mesmas voces propias en el Huesteco (*sic.*) el *Ego sum, qui sum* de Dios, o el *Qui est missit* de Moysés (pág. 16).

Pero enseguida añade:

NOTA. Esto no me parece que es defecto de la Huasteca, porque como en el Tesoro de la Lengua Castellana [de Cobarruvias] se dice, que no es decible en la latina este nombre: *De punta en blanco*, y no por esto, ni por otras cosas, que no se pueden decir propiamente del romance en Latin, ni del Latin en romance, se culpan de barbaras estas Lenguas, porque no tienen voces para nombrar lo que nunca usaron, ni conocieron, antes se alaba su elegancia paraphraseando lo que no tiene terminos el dialecto, que se traduce para decir lo mesmo, que el otro Idioma explica en una voz propria... (*ibid.*)

Y, lo que es más, en todo momento se le encuentra dispuesto a salir en defensa del derecho de identidad propia de la lengua huasteca, al mismo tiempo de que trata de disipar las ideas prejuiciosas en torno a su pretendida 'barbarie', aun a despecho del tradicional prestigio de las lenguas cultas de Europa:

...assi en el Huasteco lo que no supo, ni conoció, no se le puede culpar el que no tenga nombres propios con que decirlos; y si esto es defecto, o barbaridad, disimulada, como le disimulamos al Latino, y Castellano mas cultos, lo que mendigan al Griego, al Arabigo, y a otras Naciones, aun para *Mysterios, y sacramentos altissimos* (*ibid.*).

Pero lo que es todavía más importante, es el hecho de que para Tapia Zenteno la 'barbarie' de las lenguas, aceptando que de verdad exista, puede deberse a varios factores: *a*) a la incapacidad del gramático —o, como diríamos hoy, del lingüista— para analizar y explicar una determinada realidad lingüística; *b*) a la posibilidad de que determinada lengua o grupo de lenguas sean, efectivamente, 'bárbaras' por naturaleza; es decir que posean intrínsecamente el rasgo general de 'barbarie' (rusticidad, grosería, tosquedad, incapacidad, etcétera); *c*) a la insuficiencia o inconveniencia del modelo teórico-metodológico elegido para dar cuenta de dicha realidad lingüística; *d*) a la falta de tratados u obras gramaticales de dichas lenguas, que permitan su mejor conocimiento y explotación del llamado 'genio del idioma' y, a la vez, que propicien la práctica metódica de las mismas. Todos estos factores quedan en suspenso en el texto de Tapia Zenteno que enseguida voy a transcribir, menos uno; a saber, precisamente aquel que alude a la posibilidad de una barbarie intrínseca de las lenguas; factor que desecha rotunda y enérgicamente:

No sé si fue tanto felicidad de la Lengua Latina, o fortuna de aquellos Maestros, a cuyo estudio la debemos en Arte, el poderla sujetar a reglas tan generales, que ellas solas puedan ser la forma de tan elegante copiosa materia: y no sé si tampoco si será ineptitud mia, o barbaridad de este Idioma, el no poderla ceñir a preceptos tan universales, que no fuera menester mas que aprehenderlos para saberlo; pero si aun en aquella Lengua no basta el Arte, y aun algunas vezes muchos Maestros, para su perfecto conocimiento, sin la practica que lo perfeccione; en esta tan pobre de noticias, como de Directores, qué puede suceder? Practicala mucho Lector piadoso, y ten por cierto, que no ay Lengua barbara para el que la ignora; ni ay barbaro para nacion alguna, sino el que ignora los secretos de sus dialectos: *Si ergo nesciero virtutem vocis, ero ei cui loquor, barbarus et qui loquitur mihi barbarus* (I. ad Corinth. cap. 14 y 11.) (pág. 33; la traducción de la frase latina sería: "Pero si no conozco la significación de las voces, seré para el que me habla un bárbaro, y el que me habla será para mí un bárbaro").

Sólo en el siguiente pasaje de su *Noticia* se puede decir que alude a la 'barbarie' del huasteco, pero únicamente en lo que se refiere a las 'maneras de hablar' esta lengua —serrana y montarazmente—; es decir a las formas dialectales del huasteco que el autor no acierta, todavía, a reconocer y aceptar adecuadamente:

Tendrá el principiante alguna mortificación, oyendo a los indios usar esta partícula *itz*, propia de todos los pretéritos, como está explicado, en todos los tiempos sin diferencia (mayormente los Serranos y Montarazes) sin que pueda saberse si la acción es de presente, o fue de preterito, o será de futuro (pág. 40).

1.8. *La 'barbarie' del otomí: "...pobre en medio de la abundancia"*

En el ámbito cultural, lingüístico y social del México pre y posthispanico, la cuestión de la 'barbarie' del otomí —como lengua y como nación— alcanzó proporciones proverbiales. Motolinía es quizá el primero de los historiadores novohispanos que recoge noticias referentes a la fama de 'bárbaros' de que gozaban los otomíes, entre los demás grupos indígenas, principalmente entre los nahuas:

...sin que en lo bueno de la Nueva España, hay muchas poblaciones de estos othomies de los cuales proceden los chichimecas; y en la verdad estas dos generaciones son las de más bajo metal, y de gente más bárbara de toda la Nueva España (*Historia de los Indios de la Nueva España*, edición de Edmundo O'Gorman, Ed. Porrúa, México, 1969, pág. 6, núm. 24).

Fray Bernardino de Sahagún, por su parte, logra obtener de sus informantes nahuas datos más precisos acerca de lo que éstos consideraban signos de barbarie en los otomíes:

De los defectos y faltas de los otomíes.

Los otomíes, de su condición eran torpes, toscos e inhábiles; riéndoles por su torpeza les suelen decir en oprobio: "Ah, que inhábil eres! Eres como otomite, que no se te alcanza lo que te dicen. ¿Por ventura eres uno de los mismos otomites? Cierto, no lo eres semejante, sino que lo eres del todo, puro otomite". Todo lo cual se decía por injuriar al que era inhábil y torpe, reprendiéndole de su poca capacidad y habilidad (*Historia general de las cosas de Nueva España*, edición de Ángel Ma. Garibay K., México, Ed. Porrúa, 1981, tomo III, libro X, cap. XXIX, inciso 5:56, pág. 197).

Para el autor de la *Relación del origen de los indios que habitan esta Nueva España, según sus historias (Códice Ramírez)*, el problema del origen de los pobladores del México antiguo se resuelve muy esquemáticamente en términos de 'policía' y 'barbarie': por un lado los que

proceden de una nación o grupo étnico 'político' o 'civilizado' —los nahuas o nahuatlacas—, y por otro los que descienden de gente bárbara e inculta:

Los indios de esta Nueva España según la común relación de las historias de ellos, proceden de dos naciones diferentes: la una de ellas llaman Nahuatlaca que quiere decir gente que se explica y habla claro a diferencia de la segunda nación (y) porque entonces era muy salvaje y bárbara (y) sólo se ocupaban en andar a caza, los nahuatlacas (la) pusieron por nombre chichimeca, que significa "cazadora" y que vive de aquel oficio agreste y campesino; y por otro nombre les llaman otomíes. El nombre primero les impusieron porque todos ellos habitaban en los riscos y más ásperos lugares de las montañas, donde vivían bestialmente, sin ninguna policía, desnudos en cueros (...). Eran muy pocos y tan apartados que no tenían entre sí alguna conversación, ni trato, ni conocían ni tenían superior, ni adoraban a dioses algunos, ni tenían ritos de ningún género; solamente andaban cazando sin otra consideración alguna, viviendo cada cual por sí como queda referido. Estos chichimecas son los naturales de esta tierra, que por ser pocos y vivir en las cumbres de los montes estaban todos los llanos y mejores sitios desocupados, los cuales hallaron los nahuatlaca viniendo de otra tierra hacia el norte.

Obviamente se trata aquí de una especie de 'campana difamatoria' bien tramada por los 'nahuatlacas' en perjuicio de los otomíes. El autor de la *Relación* —o su informante—, quienquiera que haya sido, parece tener especial interés en confundir adrede a otomíes y chichimecas. El mismo Sahagún, antes de caracterizar 'los defectos y faltas de los otomíes', ha dedicado un capítulo para informar acerca 'De quién son los otomíes y de su manera de vivir', en donde, desde el principio, se lee:

El vocablo otómitl, que es el nombre de los otomíes, tomáronlo de su caudillo, el cual se llamaba Oton, y así sus hijos y sus descendientes y vasallos que tenía a su cargo, todos se llamaban otomites; y cada uno en particular se decía otómitl; y no carecían de policía, vivían en poblado y tenían su república.

En los párrafos siguientes (47-55, págs. 195-196 de la edición citada) de la obra sahuaguntina se desmienten uno a uno los 'infundios' del autor de la *Relación*.

Por otra parte, en la *Historia* de fray Bernardino otomíes y 'chichimecas' no son confundidos, pese a considerarlos descendientes del mismo linaje: a ello dedica el segundo inciso del capítulo XXIX, 'En el que

se ponen cuantas maneras de chichimecas ha habido en esta tierra', el cual comienza así:

Los que se nombran chichimecas eran de tres géneros: los unos eran los otomíes, y los segundos eran los que se llamaban tamime, y los terceros son los que se dicen teochichimecas, y por otro nombre zacachichimecas. La condición de vida de los otomíes después se dirá (pág. 190, párrafo 25).

Pues de estos tres géneros de chichimecas que distingue fray Bernardino, resulta que los menos 'bárbaros' son precisamente los otomíes, y los más los *teo* o *zacachichimecas*:

Los que se llamaban teochichimecas, que quiere decir del todo bárbaros, que por otro nombre se decían zacachichimecas, que quiere decir hombres silvestres, eran los que habitaban lejos y apartados del pueblo por campos, cabañas, montes y cuevas, y no tenían casas ciertas sino de unas partes en otras andaban vagueando... (pág. 190, párrafo 29).

Además, a estas tres clases principales de 'chichimecas' añade Saha-gún tres subclases, basándose en un criterio lingüístico (el bilingüismo): *nahuachichimecas*, *otonchichimecas* y *cuexteachichimecas*, de quienes dice, al final del mencionado inciso:

Todos los cuales vivían en policía y tenían sus repúblicas, señores, caciques y principales, poblados con sus casas, abundantes en el victo y vestido, cuyo oficio era también traer y usar flechas y arcos.

A finales del siglo XVIII, el historiador Francisco Javier Clavijero parece comprender mejor las causas que dieron origen a la situación desventajosa de los otomíes en general, y de su lengua en particular:

Los otomíes han sido reputados por la nación más ruda de la tierra de Anáhuac, parte por la dificultad que todos sienten en entender su lengua y parte por la servidumbre de tantos siglos, que no les ha dejado entera libertad para las funciones del alma; pues aun en tiempos de los reyes mexicanos eran tratados como esclavos. Su lengua es muy difícil y llena toda de aspiraciones que hacen parte en la garganta y parte en las narices; pero es suficientemente copiosa y expresiva (*Historia antigua de México*, Editorial Porrúa, 1971, libro II, cap. 12, pág. 61).

La antigua y muy generalizada idea acerca de la 'barbarie' de los otomíes propició a su vez, como era de esperarse, el surgimiento de ideas adversas y prejuiciosas en torno de su idioma, las cuales también pronto cobraron fama y arraigo. La 'barbarie' del idioma otomí fue, en efecto, asunto célebre antes, durante e incluso después de la Colonia. Y no se piense que dicha 'celebridad' se limitaba únicamente a la esfera de lo cotidiano, al dominio de las anécdotas populares, sino que también logró introducirse en el pensamiento de gramáticos, filólogos e inclusive de algunos lingüistas. Hasta hace relativamente poco tiempo, en efecto, los estudiosos que tuvieron oportunidad de acercarse a dicha lengua, solían manifestar hacia ella, de entrada, una actitud aprehensiva, no exenta de prejuicios. No pocos llegaron incluso a dudar de la posibilidad de poder establecer debidamente sus principios gramaticales, como se había hecho, y se seguía haciendo con otras lenguas indígenas. Lo 'difícil', 'intrincado', 'abstruso' e 'insólito' de esta lengua queda patentizado en las palabras que el padre Joseph Lucas de Anaya escribiera en su *parecer* a las *Reglas de Orthographia, diccionario y arte del idioma othomí*, de Luis de Neve y Molina (1767):

...Pero qué mucho se arrastre el Author con lo difícil, quando sabe vencer un imposible? Tal han juzgado muchos inteligentes en el Idioma Othomí, el reducirlo a preceptos; y haviendolo hecho D. Luis de Neve, si me fuera licito poner titulo a su Compendio, no le adaptara otro, que: *El imposible vencido*.

Por su parte, el mismo Neve lamenta en el prólogo a sus *Reglas* la falta de émulos en la tarea de despejar la estructura gramatical del otomí,¹² mencionando de paso el por qué de dicha carencia:

¹² El padre Neve, acaso para poner más en relieve su propia labor, dice en el 'prólogo' a sus *Reglas* que sus antecesores, expertos en el idioma otomí, no tuvieron el cuidado de redactar ningún tratado gramatical de esa lengua, aprovechando sus conocimientos; más adelante, en la página 97 se desdice —o contradice— cuando escribe: "Niéganlo los más con la experiencia de varios *Artes*, que se han escrito, y ninguno de ellos, dicen, ha podido darle la total perfección en el Idioma...". La verdad es que sí hubo antecesores de Neve que se tomaron el trabajo de redactar tratados gramaticales de dicha lengua los cuales, si bien la mayoría de ellos no pasó por las imprentas, al menos circulaban ampliamente en forma manuscrita. Entre estos tratados anteriores a las *Reglas* de Neve podemos citar los siguientes: 1) *Arte de la lengua othomí*, de fray Pedro de Cárceres (siglo xvi); 2) *Arte breve de la lengua othomí*, de fray Alonzo Urbano (1605); 3) *Gramática de la lengua othomí*, de Francisco de Ahedo (1731); 4) *Difícil tratado del arte y unión de los ydiomas othomii y pamee*, de fray Guadalupe Soriano (1766).

No puedo menos que lamentar el total descuido, que en este asunto ha habido en este Reyno, y la fatal desgracia de este Idioma; pues habiendo florecido tantos, y tan grandes Sujetos instruidos perfectamente en él, que pudieran haver dexado algun methodo, por donde regirse, assi para aprehenderlo, como para enseñarlo, no lo han hecho, calificando a este Idioma por mas barbaro, que todos los demas de este Emisferio, y dexando a sus alumnos tan errantes como ciegos sin guia. (Cito la edición facsimilar preparada por Mario Colín, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1975).

Y más adelante, en la *introducción a la Parte Tercera* —‘Arte del Idioma Othomí’— se refiere el autor a la incredulidad de los mismos ‘nativos de este idioma’ de poder establecer las reglas gramaticales de dicha lengua:

Es disputa (no leve) entre los nativos de este Idioma si se pueda reducir a reglas su enseñanza. Nieganlo los mas con la experiencia de varios Artes, que se han escrito, y ninguno de ellos, dicen, ha podido darle la total perfección en el Idioma al individuo, que por ellos se ha dirigido. Dicen, que los Indios en lo primitivo de este Idioma no tuvieron reglas, ni Arte para hablarlo: ni a la presente observan methodo en su loquela, pues siempre han hablado, y hablan sin saber por qué regla (pág. 97).

A lo cual opone Neve el siguiente argumento, impresionante por el despliegue de modernidad con que trata el asunto:

Lo segundo: que aunque en lo primitivo de este Idioma, y de mas de este Reyno no tuvieran los Indios reglas a que sujetarse, no obsta esto a que despues se inventaran reglas ajustadas a las calidades, y propiedades, que en cada Idioma se han observado. Fuera de que si no tuvieran ellos methodo, o reglas en el hablar, no se entendieran ni aun ellos mismos, pues olvidados de lo que ayer hablaron de un modo, oy lo dixeran de otro: luego la dificultad solo consiste en hallar estas reglas de que ellos usan (aun ignorandolas) y ponerlas en practica, ajustandolas en quanto sea possible al uso, e inteligencias, con que ellos hablan: lo que no es tan dificil como parece, segun las observaciones, que tengo hechas (pág. 99).

Pero este llamado no logra hacer cambiar la pobre opinión que tradicionalmente se tenía del otomí: antes al contrario, durante el siglo XIX las ideas sobre la ‘barbarie’ del otomí cobran más vigor y partidarios, por lo que puede decirse que su situación, lejos de mejorar con la prác-

tica de la investigación filológica y lingüística, empeora. Incluso un entendido filólogo como fray Manuel de San Juan Crisóstomo Nájera (1803-1853), quien urde una especie de 'campana reivindicadora' del otomí —su *Disertación sobre la lengua othomí*—,¹³ no consigue más que confirmar y reafirmar las viejas ideas en torno de la pretendida 'barbarie' de esa lengua:

Quiero hablar de las antigüedades Mexicanas, no una vez sola, si me concedéis tan alto honor, y quiero comenzar por aquella lengua, que entre todas las que se han hablado en México, se ha tenido por la más bárbara, la menos complicada con fórmulas recientes, y en cuyo agreste aspecto lleva el carácter de la antigua sencillez. No, no es dulce como la Tarasca, ni rica como la Mexicana, ni suave como la Huasteca; pues mas bien es dura, seca, ingrata a la lengua y mas al oído: todo en ella es rústico, vasto, sin pulidez. El pueblo que la hablaba era inculto, pasaba una vida pobre, casi silvestre, y aun hoy dividido aquí y allí, desterrado de sus hogares por los españoles, no ha mejorado de suerte. (Cito la edición original, págs. 23-24).

Por su parte, nuestro no menos ilustre filólogo y lingüista Francisco Pimentel (1832-1893) en varios de sus escritos da muestras de tener franca aversión por el otomí, del cual llega a afirmar que:

El otomí es bárbaro, porque carece tanto de sistema, de regla, que de un pueblo a otro no se entienden los interlocutores, resultando una verdadera jerigonza, una confusión; no un idioma fijo, determinado. claro (en "Réplica de Francisco Pimentel al Sr. Gumesindo Mendoza acerca de su disertación sobre el idioma otomí", *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, II época, tomo IV (1872), pág. 633. Parecidos juicios había expresado el mismo filólogo años antes, en su artículo "La importancia de la lingüística" (*sic*), publicado en ese mismo *Boletín* (I época, tomo VIII, p. 369): '...el otomí, en México, al lado de lenguas polisintéticas y con gramática, nunca ha pasado de monosilábico, ni ha podido establecer bien sus categorías gramaticales...').

Y es tanta la aversión que siente Pimentel hacia el otomí, que llega incluso a juzgarlo indigno de estudio científico:

¹³ Redactada originalmente en latín, *De lingua othomitorum dissertatio*, y leída, en 1835, ante la American Philosophical Society en Filadelfia, EUA, publicada en las *Transactions* de dicha Sociedad (también en latín) en el año de 1837. En México se publicó, en edición bilingüe latín-español, en el año de 1845. Véase mi estudio, "Fray Manuel de San Juan Crisóstomo Nájera, primer lingüista mexicano", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 20 (1990), págs. 245-259.

Basta ya, por mi parte, de cuestion sobre el othomí, y no volveré a tocarla aunque lo haga el Sr. Mendoza, ya porque no tengo interés alguno en convencerle, ya porque para la importancia que pueda tener científicamente ese idioma, me parece sobrado con dos escritos en pro y dos en contra (*loc. cit.*, pág. 636).

Por fortuna, en esa misma época hubo también eruditos que no compartían el punto de vista de Pimentel, como el filólogo belga Charles d'Harlez quien, en su ponencia al III Congreso Internacional de Americanistas, celebrado en Bruselas en el año de 1879, expresa su opinión en referencia al otomí:

... Messieurs, vous le jugerez mieux que moi, ces langues, prétendument sauvages, sont vraiment dignes de l'étude des penseurs et des amis de l'humanité ("De quelques principes le linguistique et de la langue othomie", *Actas*, pág. 568).

1.9. *Barbarus ego sum, cum non intelligor ulli: popolocas, chontales, tenimes, pinomes, chochos, toueyos, totonacas, chinquimes...*

En los dominios de lengua y cultura no siempre se cumple aquello de que "el jardín del vecino es el más verde"; es decir, el campo más fértil, mejor cultivado, exuberante y hermoso y, por todo ello, tan envidiable como codiciable.

Pero tampoco se suele cumplir en esos dominios —y menos aún en el lingüístico— la reflexión ovidiana según la cual 'el bárbaro es aquel que no entiende a los demás'.

Ya hemos escuchado en los incisos precedentes la opinión de algunos historiadores y gramáticos novohispanos acerca de lo que éstos —ajenos en su gran mayoría a las culturas indígenas— consideraban, en general o en particular, como 'barbarie' de las lenguas aborígenes.

Ahora bien, estas ideas, opiniones y juicios, como ya se mencionó al principio de este artículo, tienen comúnmente su origen en situaciones relacionadas con el etnocentrismo de los pueblos: los 'bárbaros' son los ajenos a la cultura de quien, precisamente, tilda a éstos de bárbaros. Pero he aquí que este natural etnocentrismo de los pueblos puede llegar en algunos casos hasta el límite de la intolerancia; es decir, alcanzar elevados niveles de autoestima. Y estos casos ocurren sobre todo cuando determinado grupo o nación logra obtener altos niveles de desarrollo cultural, propiciado éste principalmente por una previa supremacía po-

lítica y económica. Tal fue el caso, ya mencionado, de los griegos y romanos; pero también el de los nahuas o, más en concreto, de los aztecas o mexicas, igualmente aludido.

En efecto, además del ya citado vocablo *popoloca*,¹⁴ los mexicas emplearon diversos términos para referirse a otros tantos grupos étnicos distintos de ellos en lengua y formas de vida. *Chochol*, *chochontli* (pl. *chochontin*, *choconme*); *Chontalli*, *tenime* (pl. de *tenitl*), *pinome* (pl. de *pinotl*), *toueyome* (pl. de *toueyo*), *totonac*, *chinquime* (pl. de *chinquitl*), eran las palabras más comúnmente empleadas por dichos mexicas para designar etnias que no eran ni de filiación *nahuatlaca* ('gente nahua'), ni hablantes de *nahuatlatoalli* ('lenguaje claro, armonioso'), es decir los 'extranjeros', aquellos individuos que no formaban parte de la comunidad lingüístico-cultural náhuatl. Además, todas estas palabras llevaban implícita una fuerte carga de contenido despectivo y peyorativo, como enseguida comprobaremos.

1.9.1. *Chochol*. Esta palabra, de la cual proviene el nombre gentilicio de los *chochos*, *chuchones* o *chocholtecos*, es traducida por Molina por 'boçal hombre o muger'; y esta palabra 'boçal' (bozal) la interpreta Cobarrubias como 'el negro que no sabe otra lengua que la suya', significado que el *Diccionario de Autoridades* precisa: '[4] El inculto, y que está por desbastar y pulir. Es epithéto que ordinariamente se dá á los Negros, en especial quando están salidos de sus tierras; y se aplica también a los rústicos. Es lo contrario de Ladino'. Rémi Simeón traduce dicha palabra por 'grosero, palurdo'; Garibay (en el vocabulario que establece para la *Historia general* de Sahagún) apunta que "Se dice como indicio de tontera, torpeza, salvajismo" (apéndice al tomo iv de la edición citada, pág. 334) y Swadesh (en *Los mil elementos del mexicano clásico*, UNAM, 1966, pág. 46) simplemente la traduce por 'tonto'.

1.9.2. *Chontalli*. Molina traduce esta palabra náhuatl por 'extranjero, forastero'. Los mexicas la empleaban, pues, para designar a los extranjeros y forasteros en general y, en particular, para nombrar a varios grupos étnico-lingüísticos sin relaciones entre sí, como los llamados 'chontales de Oaxaca' (o *tequistlatecos*, de la familia lingüística hokana), los 'chontales de Tabasco' (de filiación mayance), los 'chontales de Gue-

¹⁴ Acerca de otras hipótesis sobre la etimología de la palabra *popoloca*, véase Jäcklein, Klaus: *Un pueblo popoloca*, México, Instituto Nacional Indigenista, Col. SEP-INT, núm. 25, serie de Antropología Social, 1974, pág. 24; también, Santamaría, Francisco J.: *Diccionario general de americanismos*, México, 1942, tomo II, págs. 512-515.

rrero', del Estado de México y, en fin, los de Guatemala, Honduras y Nicaragua. Todos estos 'chontales' eran, pues, para los mexicanos, 'extranjeros', individuos reconocidos por éstos como no pertenecientes a la *toltecáyotl*, esto es, a la comunidad lingüística y a la civilización nahuas. López de Gómara, al referirse en su *Historia general de las Indias* (1552) al chontal de Nicaragua, lo hace ya en estos términos:

Hay en Nicaragua cinco lenguas muy diferentes: coribici, que loan mucho; chorotega, que es natural y antigua [...] chondal, es grosero y serrano; orotiña [...] mejicano [...] (citado por Orozco y Berra, *Geografía de las lenguas y carta etnográfica de México*, pág. 88).

Así pues, de 'extranjero, forastero', la palabra *chontalli* pasa a ser sinónimo de 'bárbaro', como se comprueba en los dos testimonios que enseguida transcribo, sacados de las *Relaciones histórico-geográficas de la Gobernación de Yucatán*:

a) Relación de Titzal y Tixtual por Alonso Julián, 19 de febrero de 1581:

13. [...] El lenguaje que hablan llaman chontal, que quiere decir bozal.

b) Relación de la Villa de Santa María de la Victoria, por el Cabildo de la Villa, 12 de mayo de 1579.

1. Primeramente se responde al primer capítulo, que esta provincia se dice la provincia de Tabasco a causa de que el señor de este pueblo se decía Tavasco (Tabasco) y el nombre del pueblo se decía Potonchan, que en la lengua castellana dice lengua chontal, casi como si dijésemos lengua bárbara, porque chontal en la lengua mexicana quiere decir bárbaro, y así este pueblo se decía Potonchan, que es la lengua más común en esta provincia ... (cito la edición de la UNAM, 1983).

Y tanto cundió la fama de la barbarie de los chontales que aún encontramos ecos de ella hasta en el *Diccionario de la lengua española*, de la Real Academia: "Chontal, adj. Amér. Dícese de una tribu indígena de la América Central, de costumbres primitivas. //2. Aplícase a la persona rústica e inculta".

1.9.3. *Tenitl*. Molina traduce esta palabra por 'hombre de otra nación y boçal', es decir 'extranjero bárbaro' (Rémi Siméon, en efecto, la traduce por 'extranjero, grosero'). Es posible que *tenitl* tenga relación etimológica con *tentli*, 'labio, borde', o con *tenamitl*, 'cerca, muro, mu-

ralla', y de ahí 'borde, frontera, límite'. Al respecto, Rémi Siméon apunta: "Se daba este nombre —*tenitl*— a las tribus salvajes que habitaban en provincias alejadas, como las de *Couixco*, *Chilapan*, etc., que no hablaban el náhuatl; estaban a menudo en guerra con los aztecas y para éstos era un gran mérito vencerlos..." Sahagún proporciona más informes acerca de quiénes eran estos 'tenime':

Estos yopimes y tlapanecas son de los de la comarca de Yopitzinco; llámanlos también tlapanecas (...) Estos tales (...) hablan lengua diferente de la de México, y son los que llaman propiamente tenime, pinome, chinquime, chochonti, y a uno solo llama [*tenitl*], *pinotl*, *chinquitl*, *chochon*.

A estos tales en general llaman tenime, que quiere decir gente bárbara, y son muy inhábiles, incapaces y toscos; eran peores que los otomíes y vivían en tierras estériles y pobres, con grandes necesidades, y en tierras fragosas y ásperas (*Historia general*, libro x, cap. 29, inc. 9, núms. 94-95, tomo III, pág. 205 de la edición citada).

1.9.4. *Pinotl*. Acabamos de ver que Sahagún identifica a los *pinome* con los yopimes y tlapanecas, 'gente bárbara, inhábiles, incapaces y toscos, peores que los otomíes'. Molina no registró, en su lugar correspondiente del *Vocabulario*, la palabra *pinotl*; en cambio, sí registró derivados de ésta como el nombre *pinotlacotli* 'esclavo, boçal', y el verbo (*ni*) *pinotlatoa* "hablar en lengua extraña". El adjetivo *pinotl* viene a aparecer en la parte castellano-náhuatl bajo la entrada 'bárbaro de lengua extraña: popoloca, *pinotl*'. Acerca del origen de esta palabra dice Edmundo O'Gorman: "Ese nombre —*pinotl*, *pinome*— se dio a pueblos nómadas y bárbaros por la costumbre y necesidad que tenían de conservar el maíz en la forma conocida como *pinole*" (en fray Bartolomé de las Casas, *Los indios de México y Nueva España. Antología*, México, Porrúa, 1987, pág. 153, n. 236); y también: "Pinome en su sentido actual alude a un idioma; pero para los antiguos mexicanos era equivalente a 'bárbaros'. Los pinomes, con los olmecas, xicalancas y zacatecas, fueron de los más primitivos habitantes del territorio de Tlaxcala" (en Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, México, Porrúa, 1990, pág. 186, n. 17). Garibay por su parte, asienta: "*Pinotl*. bárbaro, torpe, tonto [...] Dado a una tribu de los llamados *pinome* por su aparente insensatez. En general significa torpe" (en Sahagún, *Historia general*, t. iv, vocabulario, pág. 349). Además de los pinomes que cita Sahagún en el cap. xxix del lib. x de su *Historia general*, Motolinía localiza un barrio de pinomes en Tlaxcala (cap. 16, pág. 186,

núm. 419 de la edición citada). *Pinome* (así en el plural náhuatl) es el nombre con que se conoce a un dialecto del cora, que se hablara en los actuales estados de Nayarit y Jalisco.

1.9.5. *Toueyo, totonac, chinquilt*. En el *Vocabulario* de Molina la palabra *toueyo* se traduce por 'advenedizo o extranjero'; sin embargo, su significado propio —y etimológico— era el de 'vecino nuestro, prójimo nuestro, en especial aplicado a los habitantes de la Huasteca' (Garibay, *apud* Sahagún, *loc. cit.*, p. 360). En la *Historia general* de Sahagún, se lee: "De quien son los cuextecas, y toueyome... El nombre de todos estos tórnase de la provincia que llaman Cuextlan, donde los que están poblados se llaman cuexteca, si son muchos, y cuando uno, toueyo, el cual nombre quiere decir nuestro próximo" (lib. x, cap. xxix, inc. 8, núm. 83, t. III, pág. 202). Sin embargo, un poco más adelante, se lee: "Estos vocablos ya dichos tlalhuícatl, totonac, toueyo, denotan en sí poca capacidad o habilidad, y así al que es inhábil o toscos le llaman tlalhuícatl, o totonac, o toueyo, de manera que por injuriar le dicen estos tales nombres [...] Sus defectos que tiene (*sic.*) son que [...] eran muy tímidos y toscos o torpes" (*ibid.*, pág. 204).

Por último, se suma a esta ya larga serie de palabras nahuas empleadas para designar a los 'bárbaros extranjeros' no hablantes de náhuatl, el término *chinquilt* (pl. *chinquime*), que no aparece en el *Vocabulario* de Molina, ni en el *Diccionario* de Rémi Siméon, pero que figura en Sahagún, como ya vimos, cuando describe a los yopimes y tlapaneacas; vocablo que Garibay interpreta como 'salvaje, bruto, necio' (*loc. cit.*, pág. 334).

Los testimonios reunidos en este inciso han servido, pues, para ejemplificar la actitud extremista que llegan a asumir ciertos pueblos en relación con determinados elementos y, en general, con los esquemas culturales de otros. Para los nahuas —o, más concretamente, para los mexicas— fuera de sí mismos, por supuesto, todos eran 'salvajes', 'toscos', 'incapaces', 'inhábiles', 'bozales', 'tontos', 'brutos', 'incultos'; en suma, 'bárbaros'. La actitud náhuatl en este sentido fue quizás más intolerante que la que manifestaron los invasores españoles, pues éstos, como hemos visto, no tuvieron empacho en reconocer los méritos y aciertos de las culturas indígenas y sus idiomas, siempre que lo creyeron justo y oportuno.

Las ideas acerca de la 'barbarie' de las lenguas —y en general de toda 'barbarie'— son hijas del prejuicio y de la ignorancia, y su gestación ocurre casi siempre en momentos y situaciones desventajosos por los que atraviesan los grupos en los que recaerá el estigma de la 'bar-

barie'. El enfrentamiento entre grupos rivales o enemigos produce y propaga también estas ideas, aun tratándose de gente que, en principio, habla la misma lengua. No he encontrado hasta el momento ningún testimonio colonial que aluda, en particular, a la 'barbarie' del idioma maya, pero en cambio encontré dos en los que los miembros de una comunidad maya tildan de bárbaros a los de otras dos. Ambos testimonios provienen de las *Relaciones histórico-geográficas de la Gobernación de Yucatán*:

a) Relación de la Villa de Valladolid por el Cabildo de la ciudad de Valladolid, 8 de abril de 1579.

13. Llamaban antiguamente los indios de la provincia de Chi-quinchel a éstos de esta villa de Valladolid, y las demás provincias de los Copules y Cochua, ah mayas, ultrajándolos de gente soez y baja, de viles entendimientos e inclinaciones. (*loc. cit.*, t. II, pág. 37).

b) Relación de Popola, por Diego Sarmiento de Figueroa, 8 de abril de 1579.

13. Llámase la lengua que en este pueblo hablan achmaya, que quiere decir gente de vil y bajo entendimiento y para poco; fueles puesto este nombre por los indios de la provincia de Chiquinchel (*Ibid.*, pág. 216).

2. La 'policía' de las lenguas indígenas

Como otros tantos de sus contemporáneos, el protomédico de Felipe II, Francisco Hernández (1517-1578) no se privó de expresar su asombro al comprobar que las lenguas aborígenes de la Nueva España no solamente eran todas susceptibles de "sujetarse a diferentes reglas" sino que, además, a través del náhuatl, las elogiara en términos tan entusiastas:

Parece admirable que entre gentes tan incultas y bárbaras —así le parecía que eran los nahuas—, apenas se encuentre una palabra impuesta inconsideradamente al significado y sin ethimo (etimología), sino que todas fueron adaptadas a las cosas con tanto tino y prudencia, que oído sólo el nombre, suelen llegar a las naturalezas que eran de saberse o investigarse de las cosas significadas (*Antigüedades de la Nueva España*, edición de Ascensión H. de León-Portilla, Madrid, Historia 16, 1986, pág. 147).

Si las ideas en torno de la 'barbarie' de las lenguas nacen del prejuicio y de la ignorancia, en cambio las referentes a la policía de las mis-

mas toman forma a partir del conocimiento y de la comprensión justa de los hechos lingüísticos y culturales.

Así, la tendencia general que manifiestan los gramáticos, historia-dores y demás gente novohispana 'de razón', cuando tienen oportuni-dad de trabar conocimiento —aunque sea superficial, en el caso de los no gramáticos— con alguna lengua indígena, es la de reconocer con honestidad sus méritos y aciertos.

Sin embargo, por razones que seguramente se explican por el etno-centrismo, las opiniones y juicios de carácter favorable que sobre los idiomas indígenas formularon y expresaron los intelectuales novohispanos, no son tan nutridos como los de tendencia desfavorable que se acaba de reseñar.

En los incisos que siguen doy cuenta de las ideas, opiniones y jui-cios que aluden a la 'hermosura', 'riqueza', 'armonía', 'perfección', 'ele-gancia', 'cortesanía' y, en suma, a la 'pulidez' de algunas lenguas in-dígenas de México. Procuero aquí en lo posible no servirme de nuevo de los testimonios ya citados en el apartado anterior, y en los que se alude también al aspecto 'político'.

2.1. *La 'policía' del náhuatl*

El 'náhuatl', 'azteca' o 'mexicano' es, sin duda, el idioma indígena de México —y quizá de toda América— que mayor cantidad de elogios haya recibido por parte de todos cuantos tuvieron oportunidad de co-nocerlo, o simplemente de haberlo escuchado alguna vez con atención. ¿Se podría esperar otro resultado de un idioma cuyos propios hablantes, según se afirma, le pusieron por nombre uno que alude, precisamente, al 'equilibrio armonioso' de sus estructuras lingüísticas?

Sin embargo, ya vimos en el apartado anterior que no todo el 'ná-huatl' —es decir el 'náhuatl' *in extenso*, como *comunidad lingüística* amplia— fue igualmente objeto de elogios,¹⁵ sino únicamente sus mo-

¹⁵ Al respecto, véase por ejemplo, fray Manuel de S. Juan Crisóstomo Nájera, *Disertación sobre la lengua othomí*, pág. 41: "Díchose ha, aunque como mera pro-babilidad, que la lengua Mexicana, o la Huasteca, o la Española, o todas juntas, prestaron sus formas verbales a la Othomí. ¿Mas de cuál de las lenguas que solemos llamar Mexicanas, los Othomites hubieron aquel servicio? En nuestro suelo se en-cuentran dos lenguas (y no sé si otras además) que se confunden con un solo nom-bre; o si se quiere una misma lengua, se presenta en muy diversos grados de per-fección, por lo siendo una sola en su principio, ha formado dos ramas distintas. En una de ellas, todo es flores, atavíos, galas y riqueza; y en la otra todo sequedad, falta de aseó, desnudez y pobreza; en aquella cantó Nezahualcóyotl sus desdichas

dalidades consideradas como 'más depuradas', concretamente las hablas de Texcoco y de México-Tenochtitlan (esta última ampliamente difundida a través de todo el imperio mexica).

Acerca del náhuatl hablado en Texcoco y su región, como ya vimos, fray Diego Durán escribió:

... lo que agora es la ciudad de Tezcoco... con muchas otras villas y pueblos, estancias y cabeceras ... con toda aquella hilera de la laguna, donde hay hermosísima población, cuya gente es en todo esmerada y pulítica, avisada y retórica, de linda lengua y elegante y pulida, cuya pulicía en el hablar puede tener la prima como Toledo en España, que salidos de ella es tosquísima la demás y bárbara... (*loc. cit.*).

Y corrobora lo anterior el padre Joseph de Acosta en su *Historia natural y moral de las Indias*:

Estos de Tezcoco fueron tenidos por muy cortesanos y bien hablados, y su lengua muy galana (*loc. cit.*, lib. VII, cap. 3, pág. 322).

Por su parte, fray Alonso de Molina, en el 'aviso segundo' del *prólogo al lector* de su *Vocabulario*, alude a la preeminencia de las hablas de Tezcoco y México:

Para la variedad y diferencia que ay en los vocablos, segun diuersas prouincias, se tendra este auiso: q(ue) al principio se pondran los que se vsan aqui en Tetzcuco y en Mexico, ques donde mejor y mas curiosamente se habla la lengua... (*loc. cit.*).

Sin embargo, creo que no carece de interés mencionar aquí el hecho de que fray Andrés de Olmos —defensor él también de la supremacía de esas modalidades del náhuatl— señalaba ya en su *Arte para aprender la lengua mexicana* (1547) un punto flaco a dicha 'norma', como para no dejar a la regla sin la excepción que la confirme:

Y puesto caso que quanto a la congruidad de la lengua de los mexicanos y tetzucanos hagan ventaja (a) otras provincias, no la hacen en la pronunciación, por que los mexicanos no pronuncian la *m* ni la

y las de la humanidad; en ésta no han tenido ese eco solemne los infortunios de las tribus que la hablaban ... y en ésta, los misioneros recogieron las bendiciones y las penas de sus Neófitos. Tal vez de ésta y no de aquella, es de donde los Othomites, enriquecieron su lengua dándole más precisión a los verbos, si bien a costa de la pureza de su origen".

p; y así por México dicen *exico*. Y en todas las essotras provincias no tienen *v* consonante, y las mujeres mexicanas y tetzucanas la pronuncian y no es buena pronunciación (*Arte*, tercera parte, cap. vi, pág. 106 de la edición de 1885).

Fray Alonso de Molina, en el mismo *prólogo al lector* de su *Vocabulario*, resume sus ideas en torno de la 'policía' del náhuatl con las siguientes palabras:

Lo primero y principal, por no auer mamado esta lengua con la leche, ni ser me natural: sino auerla apre(n)dido por vn poco d vso y exercicio, y este no del todo, puede descubrir los secretos que aquel que aye(n) la lengua, la cual es tan copiosa, tan elegante, y de tanto artificio y primor en sus metaphoras y maneras de dezir, quanto conozeran los que enella se exercitaren...

Desde luego, no faltaron aquellos que, como el ya citado protomé-dico Francisco Hernández, encontraran paralelismos entre el náhuatl y las lenguas y culturas clásicas de Europa:

Hablo únicamente de la lengua mexicana, porque hay otras en Nueva España sujetas a diferentes reglas ... De todas, sin embargo, la mejor y la más común ... es la mexicana, en la cual (y dejo a los gramáticos de esta lengua el enseñarlo) encontramos ... composición feliz y fecunda de las dicciones y en esto no cede a la lengua griega; inflexiones verbales usadas no de un solo modo para los varones y para las mujeres, como acostumbraban los hebreos... (*loc. cit.*).

En la *Bibliografía española de lenguas indígenas de América* por el Conde de La Viñaza (Madrid, 1892) se cita un manuscrito de carácter gramatical redactado en el transcurso del siglo xviii, de autor anónimo, en el cual ya desde el título del mismo se alude a la 'policía' del náhuatl: *Thesoro dos vezes rico aunque sin valor alguno Mro. Genuino del elegantissimo idioma nahuatl* (*Bibliografía*, núm. 1013).

Francisco Javier Clavijero plantea del siguiente modo la 'policía' del náhuatl:

El modo de hablar en el mexicano es diverso, según la calidad de las personas con quienes se trata y de quienes se habla... Esta variedad que hace tan cortesana a esta lengua, no la vuelve embarazosa, porque está sujeta a reglas fijas y fáciles; ni sé que haya lengua que sea tan metódica y regular como la mexicana.

Tienen los mexicanos, como los griegos y otras naciones, la comodidad de componer una voz de dos, tres o más simples; pero lo hacen con mayor economía que los griegos . . . Tiene muchos frasismos tan expresivos, que sirven de hipotiposis de las cosas, especialmente en materia de amor. Finalmente todos los europeos que han advertido su abundancia, economía y regularidad, se han persuadido de que no eran tan bárbaras las naciones que la hablaban (*loc. cit.*, lib. VII, cap. 41, págs. 240-241)

2.2. La 'policía' del huasteco

Para el bachiller Carlos de Tapia Zenteno lo que los demás califican de 'barbarie' en el huasteco, a él le parece más bien indicio de policía:

Ay tambien multitud de synonomos (*sic*), equivocos, y analogos, que el que no está muy fecundo de voces, oyendo a unos un termino, y a otros diverso, aunque significa lo mesmo, o de distinta significación con el mesmo sonido, culpan al Idioma, y a los que lo hablan, diciendo, que cada uno habla como le parece, y está tan lexos esto de ser defecto de la Lengua, que antes me parece su hermosura (*Noticia de la lengua huasteca, loc. cit.*, p. 14).

En la concepción de dicho gramático, sólo el conocimiento adecuado de la estructura de los idiomas revela su verdadera 'policía':

Importantissima advertencia para el uso de estos pronombres: es, que en solo este Idioma (y es en él elegantissima propria locucion) preteriza al modo que los verbos; de manera, que quando estos se refieren a cosa executada en qualquiera de los tiempos de pretérito, reciben esta particula *itz*, pospuesta al pronombre (*ibid.*, pág. 17).

Y más adelante continúa:

Voz passiva. Los Verbos, que se reducen a esta conjugación, y aun quasi todos los Verbos Huastecos forman comúnmente dos passivas: la una, quando simplemente se explica la passion; y la otra, quando esta mesma passion denota transcision. Mas claro: la una quando simplemente influye la persona, que hace su accion en la que padece; y la otra, quando despues de recibida la mesma accion, passa su significado a otra cosa, v.g. me hace, te hace, que es los mesmo que soy, o eres hecho. Me lo hace, te lo hace, passando su significado a otra

cosa, que no se contiene en sola la passion que recibe, cuya elegante construccion hace hermoso este Idioma, y de cuyo conocimiento se necessita para hablarlo con propiedad (*ibid.*, p. 27).

2.3. La 'policía' del eudeve

Ya vimos en el apartado anterior algunos ejemplos en los que confluyen las ideas acerca de la 'policía' y 'barbarie' del eudeve, tal como aparecen en el *Arte y vocabulario de la lengua dohema, heve o eudeva*, de autor anónimo. En los testimonios que enseguida transcribo, también tomados de dicho *Arte*, se alude de dos maneras a la 'policía' de esta lengua que pasa por bárbara:

a) Los pronombres posesivos en esta lengua son los genitivos de los primitivos, aun en esto hablan los indios como los griegos (*loc. cit.*, pág. 61, nota 18).

b) F. No hay en la lengua esta letra porque huye de su aspereza (*ibid.*, pág. 182, *vocabulario*).

2.4. La 'policía' del matlatzinca

Fray Diego de Basalenque, autor del *Arte y vocabulario de la lengua matlatzinga vuelto a la castellana* (1642) expresa en esta obra interesantes planteamientos en torno de lo que él considera aspectos 'políticos' de dicha lengua:

a) En cuanto al ser de esta lengua digo que tiene composición y arte y que como en la latina encierra en sí las ocho partes de la oración... Tiene muchos verbos defectivos que para alcanzarlos todos, es necesario mucho curso de hablar, tiene partículas muy elegantes antepuestas, interpuestas, tiene varias significaciones de verbos que lo que acá hablamos con un verbo como tañer que sirve para campana, órgano, trompetas, etcétera, ellos para cada cosa de éstas tienen distintos verbos, asimismo nuestro verbo sacar sirve para sacar agua de la tinaja, pan de la caja, ropa del cestón; ellos no usan esto sino que usan distintos verbos, de lo cual se infieren dos cosas: la primera que es muy elegante y que como quien tiene noticia de otras juzgo que no queda atrás de las muy elegantes y que exceden mucho a las que no lo son, de lo cual se infiere (cito la edición de 1975, en la Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, prólogo, pág. 2).

b) Lo segundo, la gran dificultad que tiene en hablarla congrua y elegantemente, porque al modo de la latina si no se eprende por arte o se mama al pecho, no hay que esperar que de sólo el trato y uso común se aprenda congruencia ni elegancia, por estas razones y por ser lengua de solas dos doctrinas se han aplicado pocos ministros a aprenderla (*ibid.*).

c) Lo primero, se note que oirán hablar muchas veces a los naturales, o pronunciar esta lengua fuera de las reglas que aquí daremos en este arte, lo cual no ha de perturbar al que la aprende, porque en esta lengua como en todas las demás hay hombres elegantes y bárbaros, los unos con sus elegancias nos atan a preceptos y los otros por su rudeza la hablan sin ellos y así el que se rigiere por este arte será más que el bárbaro y con el uso llegará a ser elegante (*loc. cit.*, cap. II, *notas*, pág. 15).

2.5. La 'policía' del totonaco

En el testimonio que aquí abajo transcribo, el bachiller Francisco Xavier Gómez, 'aprobador' del *Arte de la lengua totonaca* de Joseph Zambrano Bonilla, incurre en contradicción con sus propias ideas pues, si bien se recuerda, de él mismo se citó en el apartado anterior un párrafo en el que considera al totonaco 'áspero, amargo, tosco y quasi bárbaro idioma'; en éste asegura que mediante el Arte de Zambrano es posible encontrar cualidades estéticas en el totonaco:

Assi el Author, discurriendo el dilatado campo del Idioma Totonaco, acertó diestramente á elegir (entre la variedad de voces, que componen dicho Idioma) lo mejor, para dar á luz en esta Obra todos los primores del Totonaco (*loc. cit.*, pág. 34).

Con respecto de las demás lenguas, me parece oportuno volver a citar las palabras del padre Andrés Pérez de Ribas quien, como muchos otros, se asombra de que aun en las lenguas reputadas como las 'más bárbaras' puedan encontrarse atisbos de civilización, comparables a los que se registran en los idiomas consagrados por la tradición:

Y aunque estas lenguas sean bárbaras, es cosa que admira el ver que siéndolo, observan sus reglas, su formación de tiempos y casos, sus derivaciones de nombres y las demás reglas de arte y lenguas muy elegantes.

3. *Conclusiones*

Las ideas acerca de la 'policía' y la 'barbarie' de las lenguas —y, desde luego, las opiniones y juicios a que dichas ideas dan lugar— son y han sido un tema de constante vigencia en todas las culturas. El etnocentrismo, los enfrentamientos entre grupos rivales o enemigos, la confrontación de esquemas culturales distintos y la incomprensión que se suele manifestar voluntaria o involuntariamente hacia estos últimos, son los factores que más comúnmente promueven el surgimiento de dichas ideas.

Cuando se adopta una actitud etnocéntrica, sólo lo propio es encajado; lo de los demás, menospreciado o, incluso, despreciado, aún tratándose de sociedades con parecidos niveles de desarrollo. La confrontación —esporádica o regular— de grupos que ostentan cada uno distintos grados de desarrollo cultural y de fuerza política, conduce a interpretar estas desigualdades en términos cuantitativos y cualitativos: se piensa que a mayor avance cultural deben corresponder mayores y mejores elementos y valores culturales. Y en todo esto suele señorear la incomprensión, es decir una actitud que no permite una valoración real, justa y objetiva de los hechos que se tienen a la vista.

En este estudio se ha recogido una amplia muestra de testimonios en los que se ventilan las ideas de los gramáticos e historiadores novohispanos, referentes a la 'calidad' (buena o mala) de los idiomas indígenas. La serie de testimonios aquí presentados, pese a su amplitud, no es de ningún modo exhaustiva y el lector interesado en este peculiar tema podrá por su cuenta espigar muchos más e incluso indagar allende los límites temporales y geográficos que he fijado en el presente estudio.

TATIOCHIHUALATZIN, VALORES SIMBÓLICOS¹ DEL ALCOHOL EN LA SIERRA DE PUEBLA

ALESSANDRO LUPO

La Sierra de Puebla, en la que llevo a cabo mis investigaciones desde 1984 en el seno de la *Missione Etnológica Italiana*,² es una de las muchas áreas marginales y deprimidas del México rural con una conspicua presencia indígena, y, al igual que las otras, registra un fuerte consumo de bebidas alcohólicas. Entre éstas, fuera de los licores confeccionados (ron, brandy), comprados prevalentemente por el sector mestizo más acomodado, dominan las muchas marcas nacionales de cerveza y el aguardiente (o refino), por lo común de producción local y clandestina. El pulque, la bebida fermentada de agave típica del Altiplano central, debido a las condiciones climáticas desfavorables, es aquí poco conocido y comercializado, a pesar de tratarse de la única bebida que, entre las nombradas, se precia de un origen prehispánico.

En el sector indígena de la población, compuesto por indios de lengua náhuatl,³ el etilismo es un vicio que hoy podemos considerar prácticamente endémico, sin que se aprecien sensibles distinciones entre los productos que lo alimentan, es decir, la cerveza y el aguardiente. Pero dado que mis investigaciones se han centrado no sobre los efectos so-

¹ Salvo leves modificaciones, éste es el texto de la relación presentada en Palermo, el 7 de octubre de 1989, en el convenio titulado "Il fermento divino", organizado por la Cátedra de Antropología Cultural (Facultad de Letras) de la Universidad de Palermo.

² El área de investigación del presente estudio es la del pueblo de Santiago Yancuictlalpan y cercanías, en el municipio de Cuetzalan del Progreso, donde la Misión trabaja desde 1980. A su director, el profesor Italo Signorini, va mi caluroso agradecimiento por su apoyo, las observaciones y las sugerencias que siempre y generosamente me ha ofrecido, sin olvidar, además, a todos los habitantes de Santiago, quienes, como informantes o no, han hecho que mi labor de investigación, además de interesante, resultara agradable.

³ El dialecto hablado en el área del distrito de Zacapoaxtla, del que forma parte el municipio de Cuetzalan, pertenece al área que en su tiempo Hasler (1962) definió "náhuatl del este".

ciales del uso de los alcohólicos, sino sobre su colocación y valoración dentro del sistema ideológico, se ha puesto en seguida de manifiesto que la gama de los valores y los usos del aguardiente es incomparablemente más vasta que la de la cerveza, introducida en la región en época mucho más reciente.

El hecho mismo de que el ciclo de producción del licor, desde la plantación de la caña a la elaboración de los panes de azúcar (la panela) y la destilación del producto final, sea realizado prevalentemente por la población autóctona no ha hecho más que favorecer el proceso de apropiación y reelaboración en el plano conceptual de los rasgos que van asociados a este producto.

En el prolongado estudio de los sistemas terapéuticos indígenas, que ha constituido el meollo de mi dedicación a la investigación en los últimos años,⁴ he tenido frecuentes ocasiones de registrar el aguardiente entre los ingredientes adoptados en la preparación de fármacos, compresas y antídotos, así como también en las medidas apotropaicas contra las asechanzas de los sobrenatural; es decir, tanto en la cura de los males que podemos llamar, con Foster y Anderson (1978), "naturalísticos", como de los que entran a formar parte de la incierta y mucho más insidiosa categoría de los "personalísticos".

Examinando las justificaciones ofrecidas por los informantes a propósito del uso del aguardiente en la cura de estos males, resalta su siempre decidida clasificación entre las sustancias dotadas de una naturaleza "caliente". Es sabido que en el pensamiento de casi todas las poblaciones mesoamericanas rige un principio de clasificación de la entera gama de los componentes de lo real (fenómenos meteorológicos, astros, minerales, plantas, animales, personas e incluso entidades abstractas como las oraciones, *cfr.* Signorini y Lupo, 1989) según sus supuestas propiedades "térmicas". Principio cuyo origen autóctono o europeo ha sido largamente debatido (*cfr.* Foster, 1953, López Austin, 1975, 1984, Orellana, 1987), y cuyo criterio informador no se basa tanto, obviamente, en la real (y de por sí variabilísima) temperatura de las cosas, como sobre todo en asociaciones simbólicas entre calor y frío, por un lado, y por otro, color, olor, sabor, forma, consistencia, hábitat, comportamiento, etcétera.

Por otra parte, que a una bebida con una gradación alcohólica de casi cuarenta grados se le atribuyan cualidades "calientes" es para nosotros perfectamente comprensible, por ser una clasificación que condi-

⁴ Un primer fruto de dichas investigaciones es el volumen recientemente publicado por la Universidad Veracruzana de Xalapa (Signorini y Lupo, 1989).

vide nuestra misma cultura, de acuerdo con los efectos y sensaciones que genera en el organismo. Por lo tanto, no puede sorprender la constatación de que, en un sistema médico tradicional en el que la cura de los males se basa esencialmente en la compensación de los desequilibrios “térmicos” que determinan en el organismo, se use el aguardiente para contrarrestar toda una vasta serie de malestares y afecciones que en el sistema taxonómico indígena se clasifican como “fríos”; males que van desde la gripe hasta el lumbago, de la sarna a la otitis, del bocio a la picadura de serpiente, de las palpitaciones cardíacas al dolor de hígado, de las fracturas a la esterilidad, de la pérdida del alma al hechizo. Todas las terapias usadas contra estos males tienen en común el propósito de “calentar” de alguna manera el organismo o sus partes —por considerarse que han sufrido una alteración negativa de su normal equilibrio térmico— actuando tanto interior como exteriormente, mediante bebidas, compresas, masajes, inoculaciones en las que se explota siempre la naturaleza fuertemente “caliente” del aguardiente.

Pero la atribución de propiedades “calientes” al aguardiente tras su introducción en el área cultural nahua,⁵ si bien está basada sin duda en principios asociados de fácil intuición, se coloca en un complejo sistema cosmológico indígena, que tiene visos de haber sido desde el principio capaz de responder con vivo dinamismo sincrético a las presiones aculturales del exterior. Por ello, para comprender y apreciar plenamente la colocación asignada al licor en cuestión en la estructura conceptual nahua que organiza la clasificación y las modalidades de fruición de las formas de lo creado, es necesario remontarnos al tejido de asociaciones perceptivas y simbólicas subyacente que determina su uso terapéutico y ritual. Ello ha sido posible tanto observando directamente cuáles eran los ámbitos y las modalidades de tal uso, como solicitando directamente de los informantes, mediante el coloquio etnográfico guiado, los enunciados capaces de responder a las exigencias interpretativas del observador, o bien, en fin, aprovechando las formulaciones espontáneas del saber y las creencias tradicionales más propias de la expresividad oral: los mitos y los textos rituales (oraciones, conjuros, encantos, rezos. Son sobre todo éstos últimos, como veremos, los que ofrecen la información más articulada y completa, inmune además a las distorsiones que la entrevista etnográfica en alguna medida siempre conlleva.⁶

⁵ Mientras que con el término *náhuatl* se suele indicar la lengua (perteneciente, con sus muchos dialectos, a la familia uto-azteca), el vocablo *nahua* (sustantivo y adjetivo) se usa para designar a quienes hablan dicha lengua.

⁶ Esta consideración tiene valor en este caso, pero aún más en los textos orales

El destilado alcohólico, por ser “fuerte”, “ardiente”, dotado de olor penetrante y extraído de una sustancia dulcísima como es el azúcar de caña, se inscribe en el nudo relacional que según el pensamiento nahua une esencias y cosas provistas o dadoras de fuerza. Una “fuerza” cuya naturaleza iremos poco a poco aclarando y que puede captarse en múltiples planos perceptivos: forma, temperatura, color, perfume, sabor, contenido,⁷ etcétera, articulados en un preciso esquema de interrelaciones metonímicas y metafóricas (*cfr.* Turner, 1967, Lisón Tolosana, 1983).

Por poner algunos ejemplos: a fin de prevenir o curar la penetración de un espíritu *ehecatl* [viento], que según se piensa conlleva un drástico y letal “enfriamiento” del organismo, se suele recurrir (restregándose por el cuerpo, llevándolo encima o tragándose, según los casos) a tabaco, ajo, incienso, nuez moscada, saúco, palma bendita y aguardiente, sustancias todas ellas a las que por su fuerte olor, sabor o la proximidad con la dimensión de lo sagrado se les atribuye una naturaleza muy “caliente”. O bien, en la cura de las enfermedades cardíacas, puede suministrarse al enfermo aguardiente en el que se ha dejado macerar un corazón de colibrí, animal considerado “calentísimo”, tanto por sus conexiones solares (ya en época prehispánica el colibrí era una de las representaciones del dios solar Huitzilopochtli), como por su particularísima dieta, como testimonian las palabras de un informante: “El *huitziquitzin* [colibrí] es muy medicinal. Yo pienso como tiene mucha vitamina en su cuerpo; porque como chupa flor, en cualesquiera flor lo anda chupando y la mielecita toda la chupa, no come otras cosas, y de tanta miel que come, yo creo es dulce la carne, se endulza, entonces por eso es caliente, yo creo”.

El néctar de las flores, concentrando en sí dulzor y perfume, encierra su fuerza vital, el “calor”, la “energía calórico-lumínica” (López Austin, 1984) de que están impregnadas todas las cosas animadas y que aquéllas reciben de la radiación solar. Una fuerza que el nombre mismo pone en relación directa con su fuente celeste: se la llama *tonal*, término con el que el náhuatl de la Sierra designa precisamente al astro diurno.⁸ Considerada la equivalencia dulzor-“calor”, la misma fuerza está

utilizados para la cura de las enfermedades (*cfr.* Signorini y Lupo, 1989) y en los varios ritos domésticos y agrarios.

⁷ Me refiero aquí a las oraciones católicas, que precisamente por su mensaje son consideradas más o menos “fuertes”, y por consiguiente, “calientes” (v. Signorini y Lupo, 1989: 189-193).

⁸ La identidad terminológica entre el Sol y la energía que de él dimana y da vigor a los vivos, es válida en el área examinada y el tiempo presente. Antigua-

presente desde lo que podríamos llamar su “concepción” en el alcohol, que tiene su origen en la fermentación y destilación del azúcar de caña.

El hecho de que el aguardiente encierre en sí parte de la energía que la divinidad confiere a lo creado, que luego el hombre, a través de la circularidad de la ofrenda, le restituye con fines propiciatorios y de culto en general, está por otra parte evidenciado por su empleo ritual. En efecto, los nahuas —infringiendo, téngase presente, las prescripciones de la Iglesia católica, a la que, sin embargo, saben que pertenecen— lo incluyen en el rango de las sustancias mediante las cuales es posible instaurar un místico contacto con lo sobrenatural, junto con las flores, el incienso y las velas, en los que el *tonal* se manifiesta en el color, el perfume y la caliente luminosidad que les son propios. A fin de conseguir que las divinidades a las que eleva sus súplicas terapéuticas escuchen más atenta y benévola, un curandero local considera indispensable ingerir moderadas cantidades de alcohol, gracias al cual “se habla con más fuerza y más corazón”.⁹

Del mismo modo, y para alcanzar un estado de alteración sensorial y mental que se cree que propicia la comunicación con lo sobrenatural (y que, por añadidura, embota las sensaciones de cansancio y de malestar físico), los grupos de danza ceremoniales consumen ingentes cantidades de aguardiente con ocasión de las festividades religiosas. Mediante sus fatigosas prestaciones pretenden rendir homenaje a la divinidad, observando un añejo compromiso contraído tras un voto. Entre ellos, los más característicos de la región son, desde luego, los “Voladores” y los “Quetzales”, ambos de indudable origen prehispánico, los cuales ofrecen en sus evoluciones representaciones de las fuerzas celestes que, tanto hoy como en el pasado, se cree que animan el cosmos (y que encontramos simbolizadas por el “calor” del aguardiente). Los primeros, que en número de cuatro bajan volteando con lentas espirales desde el altísimo palo al que están atados, representan el movimiento helicoidal de las energías divinas que se creían que ponían en conexión los tres planos del mundo (cielo, tierra e infiernos);¹⁰ la suma de las trece volutas que en el correcto ritual cada uno de ellos realiza pla-

mente en el Altiplano central, aun siendo evidente la raíz común, el primero era llamado *tonatiuh* y la segunda *tonalli* (v. López Austin, 1984).

⁹ Ayuda a comprender esta práctica la creencia profesada antiguamente por los nahuas del Altiplano central, según la cual quien se emborrachaba estaba poseído por el dios del pulque, cuya fuerza divina lo hacía actuar (v. Sahagún, 1985: 51; López Austin, 1984, I: 407-410 y 1985: 326).

¹⁰ Un examen detallado de las ideas cosmológicas nahuas acerca del movimiento cíclico y rotatorio de las fuerzas cósmicas se encuentra, entre otros, en Soustelle (1940: 84), Köhler (1982) y López Austin (1984, I: 66-67).

neando hacia el suelo ($13 \times 4 = 52$) corresponde exactamente al número de los años que constituían el ciclo calendárico azteca.¹¹ Los segundos, en cambio, denuncian con el color de los indumentos (en los que predominan el escarlata y el amarillo), con las grandes y variopintas coronas radiadas que llevan en la cabeza, y con el nombre mismo, los explícitos valores ígneos y solares de su danza. Efectivamente, es muy probable que los *Quetzales* sean llamados así no por la impropia identificación con el homónimo pájaro que vive en las regiones tropicales de Mesoamérica meridional, sino por una deformación del náhuatl *cuezalot* [llama], término con el que se designa, hoy como antes (Sahagún, 1985: 335), al dios del fuego.¹² La centralidad de la temática ígneo-solar en la expresividad religiosa nahua, de lo cual los *Quetzales* son ejemplo emblemático, es por lo demás fácilmente reconocible en el arte popular indígena, donde los motivos solares de la espiral y del círculo radiado se repiten con extraordinaria frecuencia.

Una enunciación decisiva, explícita y clarificadora de la colocación que el aguardiente ocupa en el pensamiento religioso y mítico nahua nos viene precisamente de un fragmento de la súplica que un jefe de los *Quetzales* eleva la víspera de una fiesta al Santo al que, junto con sus compañeros, se dispone a obsequiar:

Natazohmahuiz tepixcatzin...
 Mi venerado Defensor...
 nican nimotatauhitia monahuac:
 aquí te suplico en tu presencia:
 ;xtechpalehui!
 ;ayúdanos!

¹¹ Para un exhaustivo estudio de los sistemas calendáricos precolombinos, véase Caso (1967).

¹² Debo a Alfredo López Austin la señalación del probable origen del nombre de los *Quetzales* de la Sierra, que él hace derivar del náhuatl clásico *cueزالin* [pluma de color ígneo] (v. López Austin, 1985). Queda el hecho que la pronunciación de los dos términos es claramente diferente, ya que los sonidos *ke* y *ts* de uno (en la grafía española *que* y *tz*) derivarían de una transformación de los correspondientes *kwe* y *s* del otro (en la grafía española *cue* y *z*). Un testimonio del supuesto proceso de "deriva" fonética puede observarse en el topónimo de Cuetzalan, en donde la primera sílaba ha conservado el sonido *kwe*, aun habiéndose modificado en *tz* el sonido *s*. Si nuestra hipótesis es válida, el nombre del municipio del que son típicos los *Quetzales* (o, más probablemente, *Cuezales*) no tendría nada que ver con el verde pájaro de apreciadas plumas caudales (cuya inexistencia en la región, incluso en el pasado, es segura), sino que dependería de conexiones simbólicas ígneo-solares. Es por ello muy probable que el nombre fuese originariamente *Cuezallan*, y que significase [tierra de los *Cuezales*] o [tierra de las plumas de color ígneo].

Nehin ilhuitzin tipanotih nican

Esta fiesta queremos pasarla aquí
mohuan itech nehin *mosanta parroquia*,

contigo en esta tu santa parroquia,

ica nehin mopilhuan tein niquinhuacui.

junto con estos tus hijos que yo conduzco (los danzantes)

Pero... más que ticyecoqueh nehin tatiochihualatzin,

Pero... aunque nosotros probemos esta Agua bendita,

nehin *refinito* tein teh tatiochihuac,

este refinito que tú bendijiste,

que tiochihuac *Jesucristo*

que bendijo Jesucristo

para timopahtizqueh,

para que nos curáramos,

ica timociauhpahtizqueh,

para que curáramos nuestro cansancio,

mah amo techchihuili *daño*,

(sin embargo) que (aquel refino) no nos haga daño,

mah amo techcuacoco,

que no nos duela la cabeza,

mah amo techtamota,

que no nos haga caer en el suelo,

mah amo ica timopinauhtican,

que por causa suya no nos avergoncemos,

mah amo ica ticualantican,

que por causa suya no peleemos,

más que tihuintizqueh.

por más que estuviéramos borrachos:

Lo primero que llama la atención en el texto es la metáfora del agua bendita (*tatiochihualatzin*, literalmente [Agua hecha divina]), con que se indica al aguardiente. Una metáfora que a primera vista parece estridente, por las marcadas diferencias que a los ojos de un observador occidental separan a los dos líquidos: uno es bebida, el otro no; uno tiene una fuerte gradación alcohólica, el otro carece de ella; uno tiene origen y esfera de utilización eminentemente profanas, el otro exclusivamente sagradas; el uno atenta (por la embriaguez que produce) contra las cualidades espirituales del hombre, el otro las refuerza. Se trata de diferencias más que evidentes para nosotros, y desde luego no desconocidas para los mismos nahuas; y sin embargo no son suficientes para cancelar los elementos de enlace que, en el plano expresivo, han llevado a la identificación verbal mediante la metáfora.

El principal de estos comunes denominadores es, sin duda, la intervención santificadora de la divinidad, mediante la cual ambas sustancias cambian, por así decirlo, de naturaleza, adquiriendo virtudes taumáturgicas: el agua bendita mediante la bendición sacerdotal, el aguardiente mediante la bendición mítica (apócrifa) de Cristo, que la "creó" infundiéndole las cualidades precipuas por las que es hoy consumida, ya sea en el contexto ritual, ya en el más amplio campo profano. Los términos exactos de esta intervención mítica nos los aclara la glosa ofrecida por el mismo autor del texto citado:

Porque Jesús lo bendijo también (el aguardiente) para que lo tomara uno. Fue un vinagre que le dieron a tomar cuando estuvo en la cruz, y pedía agua que le dieran, y entonces le dieron a beber vinagre. Empaparon un lienzo así y se lo dieron a beber con una caña; lo amarraron y se lo dieron a beber. Entonces lo bendijo y dijo que: "No, con esto no voy a morir, esto se lo van a tomar mis hijos y van a dormir, y van a volver en sí otra vez. Como yo voy a morir, yo también tengo que resucitar mañana, pasado". Y así por eso nos emborrachamos y volvemos en sí otra vez. A veces nos quedamos dormidos de borrachos, y al otro día estamos en juicio otra vez... (El vinagre) era veneno para Jesús, que no se podía morir, ya estaba crucificado. Y con eso lo querían envenenar ya para que se muriera. Y no se murió con ése. Sino lo bendijo para que lo tomáramos nosotros sus hijos... Sí, se volvió refino pa' nosotros. Eso tomamos, y nos dormimos de borrachos, y volvemos en sí otra vez al poco rato.

Jesús, tanto en éste como en tantos otros episodios de la mitología sincrética nahua (valga por todos el ejemplo de la transformación de la estéril caña en planta de maíz), funda con munificencia totalmente paterna los componentes de la realidad con que el hombre se enfrenta cotidianamente, dotándolo de un instrumento esencial con el que "curarse" de las fatigas del vivir. La intervención del demiurgo celeste sabe transformar un "veneno" en una medicina (no por nada en el náhuatl clásico, como en tantas otras lenguas —piénsese en el griego *phármakon*—, un solo término, *pahli*, definía a ambos). Él no cancela del todo los efectos nocivos del licor cuyo origen es el vinagre que le fue suministrado con fines homicidas (y que no le impidió conocer la muerte): el orador nombra todas las perniciosas consecuencias que comporta el abuso del aguardiente, provocando sufrimiento individual (dolor de cabeza, pérdida de conocimiento) y malestar colectivo (vergüenza, propensión a la pelea). Pero Cristo modifica la naturaleza de aquella bebida, infundiéndole una fuerza capaz de fortalecer el cuerpo

y el espíritu de quien, vencido en la lucha por la existencia, se abandona a ella. No estando concedido a los hombres cancelar las potencialidades negativas del alcohol, intenta conjurar sus efectos confiándose a aquél a quien atribuyen su creación. La reevocación del mito y la invocación al Santo asumen aquí la función apotropaica de “domesticar” una realidad amenazadora para alejar sus peligros. La sustancia ponzoñosa se transforma en instrumento de renacimiento mediante la acción divina; por lo tanto es menester que esa acción se dilate en el tiempo hasta comprender el momento presente, a fin de prodigar al orante y a sus protegidos el don de aquella fuerza dadora de vida.

El aguardiente, pues, vendría a ser, gracias a la intervención transformadora de Cristo, una bebida capaz de inducir un estado de muerte aparente y una rápida resurrección, acompañada de una plena regeneración energética. La apropiación y reelaboración del episodio evangélico¹³ por parte nahua ha permitido conferir dignidad religiosa y fuerza mística a un producto originariamente carente de esas connotaciones. Aunque, bien mirado, el misterio eucarístico que transforma el vino en sangre de Cristo, es decir, en el fluido vivificador por excelencia, ha influido ciertamente en la atribución de propiedades místicas al aguardiente, que los nahuas no distinguen claramente del vino y al que entre otras cosas llaman *huin*, con un término de segura matriz náhuatl, pero de evidente asonancia con el término español.

El evento místico arriba descrito adquiere, sin embargo, una ulterior facultad clarificadora si se lee en el espesor de la elaborada cosmología nahua, bajo el ropaje de catolicismo popular con que cuatro siglos de adaptaciones sincréticas la han revestido. El Hijo del Hombre, en efecto, no es más que el sol, en la que podemos llamar (Nutini, 1988: 9) religión monolátrica nahua.¹⁴ Vale a decir, la fuente prima de la energía (*tonal*) que, presente en medida variable en todas las cosas animadas,¹⁵ determina su “calor” y establece en última instancia sus destinos. Más precisamente, de acuerdo con la costumbre prehispánica de atribuir a las divinidades manifestaciones opuestas y comple-

¹³ En los evangelios, las versiones son levemente discordantes: Lucas (23, 37) y Juan (19, 28-30) mencionan el vinagre, que Cristo bebió para calmar la sed justo antes de encomendar el espíritu; Marcos (15, 23) y Mateo (27, 34), por el contrario, hablan de vino mezclado con sustancias embotadoras (mirra, hiel), con fines anestésicos, que Jesús rechazó.

¹⁴ Donde por monolatría se entiende la creencia en “un ser sobrenatural... *primus inter pares*”, rodeado de otras entidades que difieren de él por posición jerárquica, pero no por la cualidad de su naturaleza o poderes.

¹⁵ El concepto de “animado” difiere aquí obviamente del científico occidental, y se basa en la participación en el flujo de dicha fuerza mística.

mentarias (masculino-femenino, celeste-ctonio, septentrional-meridional, etcétera), al Cristo crucificado se le identifica con el sol “apagado”, nocturno, es decir, en su recorrido subterráneo, mientras que el Cristo resurrecto, glorificado, concretamente representado por la hostia en la custodia radiada, es el sol vivo, diurno, en su parábola celeste.

Pero el sol ctonio para los nahuas es uno con la divinidad del fuego, que en el microcosmos doméstico calienta por debajo el plato de arcilla (*comal*) sobre el que se cuece la comida (figuración translaticia del disco terrestre), de manera inversa y complementaria a cómo el sol celeste irradia desde lo alto la superficie del mundo (v. Lok, 1987). Antiguamente a este dios —concebido como un viejo en posición supina bajo el hogar, de cuyas fauces emanaban las llamas (Andrews y Hassig, 1983: 334)— se le dedicaban frecuentes y abundantes ofrendas. En particular, solía echarse *pulque* (única bebida alcohólica conocida entonces) en los bordes de la cavidad del hogar, diciendo: “*motenciahuaz in huehuetzin* [se moje los labios el venerable anciano]” (Ponce, 1985: 124; v. también Sahagún, 1985: 39). Gesto y palabras que no pueden por menos que traernos a la mente la ofrenda de vinagre al Cristo crucificado, quien en el mito actual sacó también de aquel líquido, transformado en aguardiente por su “bendición”, la divina energía para realizar el milagro de la resurrección.

En otros términos, no es inverosímil que en la elaboración sincrética nahua la ingestión por parte de Jesús muriente de vino acedo transformado en aguardiente haya sido modelada sobre la idea de la divinidad solar que, llegada al recorrido último de su parábola nocturna, para retomar el impulso dinámico que le llevará a resurgir por oriente se provee de “energía calórico-lumínica” (que el aguardiente posee en gran cantidad).¹⁶ Una energía que en tiempos del dominio azteca el hombre estaba obligado a proporcionar a los dioses mediante continuas ofrendas, de *pulque*, como hemos visto, pero sobre todo de sangre, animal y en mayor medida humana. Según la cosmología nahua precolumbina, efectivamente, de la que vemos permanecer hoy no pocas huellas entremezcladas con las enseñanzas de la doctrina cristiana, la dotación energética del universo no era de ninguna manera ilimitada; antes bien, para que no se interrumpiese el flujo de fuerza vital (*tonalli*) que los dioses erogan a los vivos a través del sol, estos últimos estaban obli-

¹⁶ En el mito azteca de la creación del Sol y la Luna (Sahagún, 1985: 431-434), el dios Nanahuatzin, que iba a convertirse luego en el astro diurno, pudo afrontar dicha transformación lanzándose al fuego y absorbiendo su energía, con la que iluminaría todo lo creado.

gados a restituirles incesantemente parte del vigor recibido, en una cadena de distribución de las fuerzas en la que cada eslabón era indispensable (*cf.* Soustelle, 1940; León-Portilla, 1983; Carrasco, 1976).

Concluyendo, pues, el aguardiente cargado de *tonal* que repristina el equilibrio “térnico” de las personas enfermas, que mantiene alejadas las amenazadoras emanaciones de las oscuras y “heladoras” fuerzas del mal, que permite instaurar un coloquio más íntimo con la divinidad, que hace precipitar en un sueño semejante a la muerte a quien abusa de él para luego devolverlo a la vida “como Jesucristo resurrecto”, demuestra que de ninguna manera se configura —al contrario de las demás bebidas alcohólicas de introducción más reciente— como una sustancia cuyo libre consumo se lleve a cabo sin ningún control sobre sus consecuencias demoledoras, desmembrada del sistema de valores y de símbolos que aún impregna vívidamente todos los aspectos, cada elemento y cada acción de la vida cotidiana de los nahuas. En el entramado sincrético que acabamos de examinar ocupa ya una posición consolidada, llegando a constituir un poderoso instrumento con el que el hombre “se endiosa”, por así decirlo, participando, aunque provisionalmente, de las virtudes regeneradoras del propio Salvador e insertándose de lleno en la circulación de fuerzas divinas sin la cual su existencia sobre la tierra sería un propósito irrealizable.

BIBLIOGRAFÍA

- ANDREWS, J. R. y HASSIG, R. (eds.) 1983, *Treatise on the Heathen Superstitions That Today Live Among the Indians Native to This New Spain, 1629, by Hernando Ruiz de Alarcón*, Norman, University of Oklahoma Press.
- CARRASCO, P. 1976, “La sociedad mexicana antes de la Conquista”, en D. Cosío Villegas (ed.), *Historia general de México*, México, El Colegio de México, vol. 1, p. 165-288.
- CASO, A. 1967, *Los calendarios prehispánicos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- FOSTER, G. M. 1953, “Relationships between Spanish and Spanish-American folk medicine”; *Journal of American Folk-Lore*, 66: 201-217.
- HASLER, J. A. 1962. “Tetradialectología nahua”, en B. Elson y J. Comas (eds.), *Homenaje a Cameron Townsend en el XXV aniversario del I.L.V.*, México, Instituto Lingüístico de Verano, p. 455-464.

- KÖHLER, U. 1982, "On the Significance of the Day Sign Olin", en F. Tichy (ed.), *Space and Time in the Cosmivision of Mesoamerica* (Lateinamerika Studien n. 10), München, Wilhelm Fink Verlag, p. 111-127.
- LEÓN PORTILLA, M. 1983 (1956), *La filosofía náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- LISÓN TOLOSANA, C. 1983, *Antropología social y hermenéutica*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- LOK, R. 1987, "The House as a Microcosm. Some Cosmic Representations in a Mexican Indian Village", en R. de Ridder y J. A. J. Karremans (eds.), *The Leiden Tradition in Structural Anthropology. Essays in Honour of P. E. de Josselin de Jong*, Leiden, E. J. Brill, p. 211-223.
- LÓPEZ AUSTIN, A. 1975 (1971), *Textos de medicina náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- 1984 (1980), *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos Nahuas*, 2 vol., México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- 1985, "El texto sahuaguntino sobre los mexicas", *Anales de Antropología*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 22: 287-335.
- NUTINI, H. G. 1988, *Todos Santos in Rural Tlaxcala. A Syncretic. Expressive, and Symbolic Analysis of the Cult of the Dead*, Princeton, Princeton University Press.
- ORELLANA, S. L. 1987, *Indian Medicine in Highland Guatemala. The Pre-Hispanic and Colonial Periods*, Albuquerque, University of New Mexico Press.
- PONCE, P. 1985 (1569?), "Breve Relación de los Dioses y Ritos de la Gentilidad", en A. M. Garibay (ed.), *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, México, Editorial Porrúa, p. 121-132.
- SAHAGÚN, B. de 1985 (1575-1585), *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa.
- SIGNORINI, I. y A. Lupo 1989, *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*, Xalapa, Universidad Veracruzana.
- SOUSTELLE, J. 1940, *La pensée cosmologique des anciens mexicains*, Paris, Hermann.
- TURNER, V. 1967, *The Forest of Symbols*, Ithaca, Cornell University Press.

NAHUATLISMOS EN ALGUNOS REFRANES DE LA LÍRICA POPULAR MEXICANA

Ma. Ángeles SOLER ARECHALDE

Para Ricardo, que disfruta tanto los refranes.

Es de uso común en muchas culturas resumir en breves y sencillas frases las experiencias, los conocimientos, las ideas que se tienen sobre la vida, el mundo, la naturaleza humana. Así, la sabiduría popular se expresa en estas frases proverbiales a las que, según ciertas características, no muy bien definidas por cierto, llamamos refranes, dichos, proverbios, adagios, sentencias, etcétera.

Las frases proverbiales (usamos este término general para incluir a todos los anteriores) han sido objeto de recopilación y estudio en todas las épocas. Entre las colecciones antiguas de refranes españoles debemos mencionar los *Refranes que dizen las viejas tras el huego* del Marqués de Santillana (mediados del siglo xv) y el *Vocabulario de refranes y frases proverbiales*, que a principios del siglo xvii elaboró Gonzalo Correas.

Los antiguos mexicanos también empleaban frases proverbiales. Su primer recopilador fue fray Bernardino de Sahagún que, en pleno siglo xvi reunió y tradujo los refranes que sus propios informantes indígenas le proporcionaron. Los podemos encontrar intercalados en los *Huehuetlatolli* (consejos de los ancianos a los jóvenes, reunidos por Sahagún en 1547) que aparecen en el libro vi de la *Historia general de las cosas de Nueva España*.

Entre las recopilaciones actuales de refranes mexicanos, cabe mencionar la de Darío Rubio: *Refranes, proverbios y dichos y dicharachos mexicanos* en dos tomos que, a pesar de sus fallas y del tiempo que ha pasado desde su publicación, parece ser la más completa (1ª ed. 1937, 2ª ed. 1940).

Un punto que tratan muchos autores es el de la intención de los refranes, la cual no es la de decirnos cómo debemos actuar, sino más bien explicar por qué los humanos o las cosas son de determinada manera. Dice Alfonso Reyes "quieren más retratar *el mundo como es*, que

no proponer otro *como debiera ser*".¹ En realidad no tienen fines *moralizantes*, incluso algunos se contradicen entre ellos, por ejemplo "No por mucho madrugar, amanece más temprano" se contrapone a "Al que madruga, Dios le ayuda".

El origen de los refranes se remonta a épocas lejanas, a la Biblia, los Evangelios, la tradición grecolatina, la poesía, las fábulas, los cuentos populares, etcétera. Otra fuente inagotable es la vida del campo: la observación de los fenómenos naturales, el cultivo de la tierra, el comportamiento de plantas y animales, las costumbres, etcétera.

Los que hoy en día utilizamos los mexicanos presentan las principales características de los refranes españoles; muchos tienen su origen en estos últimos, aunque han sido adaptados al habla peculiar de nuestro país (palabras, giros, doble sentido, etcétera. Sin embargo, para muchos otros no se han rastreado antecedentes en España, por lo que se deduce que han surgido en México.

Los refranes presentan abundantes elementos de la poesía popular. Muchos poseen un esquema bimembre, en forma de estrofa compuesta por dos versos, cada uno de ellos octosílabo, con un cierto ritmo, con aliteraciones y, en ocasiones, con rima; en su mayoría son metafóricos, se deben interpretar en sentido figurado. Esto les da, según Alfonso Reyes, un "aire de canción",² que en numerosas ocasiones no es sólo esto; me explico: muchos son o han sido canciones o partes de una canción.³ Incluso el sentido primitivo de la palabra *refrán* es estribillo⁴ (expresión en verso que se repite después de cada estrofa en algunas composiciones líricas);⁵ en francés, el término *refrain* conserva este único significado.

Las canciones populares mexicanas intercalan un variado repertorio de expresiones proverbiales. En algunos casos es difícil determinar si un fragmento de una copla ha salido de ella para transformarse en refrán o si el refrán ya existía fuera de ella y la copla se lo ha apropiado. Es el caso, por ejemplo, de: "Guadalajara en un llano, / México en una laguna; / *me he de comer esa tuna / aunque me espine la mano*", o de esta otra, también muy conocida: "Negrita de mis pesa-

¹ "De los proverbios y sentencias vulgares" [1910] en *Obras completas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1955, t. 1, p. 167.

² Artículo citado, p. 169.

³ Cf. Margit Frenk, "Refranes cantados y cantares proverbializados", *NRFH*, 15 (1961), p. 155.

⁴ Joan Corominas, *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*, Gredos, Madrid.

⁵ Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, 19ª ed., Espasa-Calpe, Madrid, 1970.

res, / ojos de papel volando, / *a todos diles que sí, / pero no les digas cuándo*". En estos casos, nos podríamos preguntar ¿qué fue primero, la gallina o el huevo? Incluso los mismos recopiladores de refranes ilustran el uso de muchos, precisamente con coplas de canciones populares.

Quiero presentar aquí una pequeña muestra de refranes intercalados en canciones folklóricas mexicanas;⁶ la característica en común de cada uno de los elementos de la muestra es el hecho de presentar uno o varios nahuatlismos (palabras de origen náhuatl, que han pasado al acervo léxico del español).

En las coplas que presento, el refrán ocupa, generalmente, los dos últimos versos y sirve para redondear la idea de lo expresado en los versos anteriores, tal y como se suele usar en el habla cotidiana cuando, después de relatado un suceso o situación, uno de los interlocutores recuerda un refrán que ilustra lo acontecido.

La variación, característica de la poesía popular, es también una presencia constante en los refranes, como veremos adelante.

He aquí algunos ejemplos y las coplas en que aparecen:

1. Hemos visto caer iglesias, cuantimás ese *jacal*.

Si porque me vites probe
me tratas de despreciar,
mire bien con quién comercia,
no se le vaya a arrancar;
*que hemos visto caer iglesias
cuantimás ese jacal.*⁷

El refrán se aplica a los soberbios, a los engréidos. Darío Rubio lo define así: "si lo que mucho vale se pierde o desaparece, con mayor razón lo insignificante que vale bien poco..."⁸

2. Me he de comer esa tuna, aunque me *aguat*e la mano.

Soy pariente de la luna
aunque indito mexicano;
México en una laguna,
Guadalajara en un llano
*me he de comer esa tuna
aunque me aguat*e la mano.⁹

⁶ Las coplas están tomadas de M. Frenk, Y. J. de Báez, M. A. Soler *et al.*, *Cancionero folklórico de México*, México, El Colegio de México, t. 1: 1975; t. 2: 1977; t. 3: 1980; t. 4: 1982; t. 5: 1985. En adelante, cito las coplas por número de tomo, número de copla y títulos de canción en que aparecen.

⁷ 2-3357, estrofa suelta glosada en décimas.

⁸ *Op. cit.*, t. 1, p. 258.

⁹ 1-1516c, "El indio".

De tu verde nopalera
 esa tuna me provoca:
esa tuna me la como
*aunque me aguante la boca.*¹⁰

En estas dos coplas, reconocemos el refrán "Me he de comer esa tuna, aunque me espine la mano", con algunas variantes, entre ellas el cambio de *espine* por *aguante*, del náhuatl *ahuatl*: 'espina pequeña y aguda, que recubre a algunas plantas, especialmente a las cactáceas', y de ahí el verbo *aguantarse*: 'espinarse'. El significado de este refrán es el de 'alcanzar lo que uno se propone a pesar de todas las dificultades y penas por las que haya que pasar'. (Se usa especialmente referido a las mujeres, equiparándolas a una *tuna*).

3. No beber en *chiquihuites* porque todo se les sale.

Ya no quiero ser borracho,
 ya me voy a separar;
ya no tomo en chiquihuite,
*porque se puede tirar.*¹¹

Ya no quiero ser borracho,
 ya voy a cambiar de vida;
ya no tomo en chiquihuite,
*porque todo se me tira.*¹²

Chiquihuite, del náhuatl *chiquihuitl*, es un pequeño cesto de palma. Darío Rubio comenta que se suele aplicar esta frase a las personas que, según ellas, nunca beben, indicando que en realidad lo que no hacen es *beber en chiquihuite*, para no desperdiciar ni una gota.¹³

4. ¡Ay, *cocol*! ¿Ya no te acuerdas cuando eras *chimisclán*?

¡Ay, cocol! ¿Ya no te acuerdas
cuando eras chimisclán?
 Ya porque tienes tu ajonjolí,
 ya no te quieres acordar de mí.¹⁴

El *cocol* y el *chimisclán* (la primera, palabra de origen náhuatl; la segunda, supongo que también, aunque no he podido documentar su etimología) son dos variedades de pan de mala calidad, de forma romboidal, pero el *cocol* es un poco mejor pues tiene semillas de ajonjolí espolvoreadas encima. Se usa para reclamar a aquéllos que por algún motivo han mejorado de posición social, el que renieguen de sus antiguos amigos y compañeros.¹⁵

¹⁰ 1-1517, estrofa suelta.

¹¹ 4-9244, "El borracho II".

¹² 4-9245, "El borracho II".

¹³ *Op. cit.*, t. 2, p. 14.

¹⁴ 2-4953, "Los chimizclanes".

¹⁵ M. Velasco Valdés, *Refranero popular mexicano*, 5ª ed., México, Costa-Amic, 1973.

5. El que tiene *chichi* mama y el que no, se cría sanchito.

Voy a dar la despedida
y al pie de un chirimoyito;
y el que tiene *chichi*, *mama*,
y el que no, se cría *sanchito*.¹⁶

Un gorrión en una rama
estaba dando de gritos;
le respondió la calandria:
¿Por qué lloras, pajarito?
El que tiene chiche, *mama*,
y el que no, se cría *solito*.¹⁷

Chiche, *chichi*, del náhuatl *chichi* o *chichihuali* 'teta', tiene este significado y también el de 'nodriza'; cualquiera de las dos acepciones funciona para entender el refrán. *Sanchito* se le dice al animal que no ha sido criado por su madre. En sentido figurado, entendemos aquí, que el que tiene lo que necesita, lo disfruta, lo aprovecha; y el que no lo tiene, debe conseguirlo por sus propios medios, o aguantarse.

6. El que siembra en *tepetate*, ni la semilla *pepena*.

Despedida te compuso
un marinero en la arena,

y el que siembra en *tepetate*,
ni la semilla *pepena*.¹⁸

Aparecen en el *Cancionero* y en las recopilaciones de refranes otras variantes, por ejemplo: "el que siembra en *tepetate*, ni la semilla levanta", "el que siembra en tierra ajena hasta la semilla pierde". *Tepe-tate*, de *teitl* 'piedra' y *petatl* 'estera', es una piedra amarillenta y porosa; los terrenos abundantes en este tipo de material no sirven para la siembra, obviamente. *Pepeñar*, de *pepena* 'recoger lo esparcido por el suelo' significa 'recoger, levantar, generalmente con la mano'. La tierra de *tepetate* es tierra que no da frutos y si en ella sembramos algo ni la semilla vamos a recuperar. Se usa, en sentido figurado, para recordarnos que si hacemos algún servicio, favor o ponemos nuestro interés en una persona ingrata, a cambio no recibiremos nada, sólo ingratitudes. Darío Rubio recoge algunas versiones españolas sinónimas: "Quien siembra en mala tierra, sólo coge hierba", "Quien siembra en tierra ruin, llora a la fin" y varios más. Podríamos remontar el origen de este refrán a los Evangelios, recordemos la "Parábola del sembrador".

Para concluir, quisiera comentar que considero muy importante que se conozca y conserve este riquísimo acervo paremiológico, elemento cultural que, aunado a muchísimos otros, da identidad al pueblo mexicano. Ojalá que se despierte nuevamente el interés por estudios en este campo, cuyo fruto sean recopilaciones más completas y rigurosas que aquellas con las que contamos en la actualidad.

¹⁶ 3-8468, "La garza", "Ahora acabo de llegar".

¹⁷ 3-6154, "El pájaro cú".

¹⁸ 2-5508, "Los maderistas".

YE CEMPOALPA IN HUALQUIZA IN
“ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL”

YE CEMPOALPA IN HUALQUIZA IN
"ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL"

LIBRADO SILVA GALEANA

METZTLI MAYO, 1959 XIHUITL

Ipan metztli mayo, 1959 xihuitl, quiniuhti onez in amoxtli ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL. Tlen huel monequia icanin, yuhquin oquimihtalhui yehuatzin in teopixcatzintli Ángel María Garibay, "quimmactizqueh in ahquihuan quitlazohtla in huehcauhcayutl ihuan ahquihuan quitlazohtla in toaxca ihuan mocatihthuitzeh in ipan huehuenahuanemiliznemachtiliztli."

Ipanin amoxtli mopantlazazquia mochtequitl in quichiuhtihuitzeh mexihca ihuan occehcan tlach itechcopa in huehuemexihcayutl in huel melahuac in oc tixpan ticpiah, oc tonahuac ca ihuan nezquiani ahmo tiquihta.

Ipan inon inic ce amoxtli in itlahtolpeuhcayo oquimohcuilhui in yehuatzin, in huel nelli motechicahuiani, huel motlatzintiliani Garibay, quimmach zazoquemman oquizazquiani, nelli in ihcuac onyezquiani tomin, ihuan no iuhqui in ihcuac monechicozquiani in mochi in tlahcuilolnahnamiquiliztli in monequia inic huel monextilizquia; ihuan zatepan motlatzontiliaya: "Intla ahmo tonemac in mochihuaz in ticnemilihtihuitzeh, intla ahmo onca tomin ihuan ahmo monechicoa in tlahcuilolli, in tlanahnamiquiliztli, yuhquin icnotzitzin mocahuazquia inintin omeme omoxtin (ye onyeya tlen quizazquiani ipan in tlen tlatquiliaya); ihuan mocentlamiliaya: "Hueliz ahmo topan mochihuaz inon."

Zan pani nezqui, netemachiloya inic inin amoxtzintli quicualihtazquiani in "ahquihuan quitlazohtlayah in huehcauhcayutl ihuan in ahquihuan quitlazohtlayah in toaxca" ihuan zan achitoncahuitl ipan ye muchipa quizazquiani; yece no iuhqui mauhcamicoya inic ahmo onyezquiani tomin ahnozo tlahcuilolnahnamiquiliztli. Inin zan cente amoxtli itechpa in nahuatlamatiliztli onez tlatlicpac, yece ahmo ontlaaquiltica;

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL VEINTE NÚMEROS DESPUÉS

LIBRADO SILVA GALEANA

MAYO, 1959

En el mes de mayo de 1959 apareció el primer número de ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL, cuyo propósito era ofrecer al público interesado, "a los amantes de lo antiguo como a los amantes de lo nuestro" —según la palabra del padre Ángel María Garibay— una publicación periódica en la que se divulgaran trabajos de investigación de estudiosos de México y de otros países tocantes a esa porción de la cultura nacional, herencia nuestra, y que a veces ni siquiera nos dignamos a mirar, la cultura náhuatl.

En el proemio que al respecto escribió para ese primer número uno de sus grandes animadores y fundador, el mencionado padre Garibay, anotó que la publicación no tendría periodo fijo de aparición y que ésta estaría sujeta al número de colaboraciones de que se dispusiera y a las posibilidades económicas con que se contara; y un poco adelante agregaba: "Si tal fuera la suerte que no se realizaran las condiciones indicadas, quedarían como huérfanos estos dos (ya se contaba con colaboraciones para el número que seguía), y concluía: no es probable que suceda así."

Como puede verse, había esperanzas de que la revista fuera bien recibida por "los amantes de lo antiguo, como por los amantes de lo nuestro" y se convirtiera así en una publicación permanente. No obstante, también se hacía presente el temor de que ya fuera por razones económicas o por falta de colaboraciones esa permanencia se redujera a los primeros números. La única publicación especializada en la cultura náhuatl nacía en condiciones no muy prometedoras, pero con empuje y resolución, bajo la ascendrada labor mexicanista de quienes durante tantos años la han venido haciendo posible.

yece in ica inyollochicahualiz, ica in mexihcatlazohticatequiuh in ahquihuantzitzin ye miec xihuitl in quimochihuilihtihuitzeh.

Panhuetzqui temachtihqueh in motenahnamiqulihqueh ipan in amoxtili yancuican oquiz macihui aca yehuantzitzin ahmo huel tlaiximachtzintli yuhquin inontzin in Ernest J. Burrus in Estados Unidos itlacatiantzinco, yehuatzin in Historia tlamatcatzintli in omomachtitzi-no ipan Texas Hueytlamachtilcalli, in omocatitzi no itechpa huehue Mexihco itlatlahtolo ihuan Mexihco in ihcuac ye nican oyeya in caxtiltecah itlatlahtolo.

Ocequintin in ompa ommetzayah, yehuantzitzin in teopixcatzintli Garibay, Alfonso Caso, Justino Fernández, Ignacio Dávila Garibi, Miguel León-Portilla, in Mictlampa Centlahtocayohtlakah Charles E. Dibble, Ernest J. Burrus ihuan in celticatzintli Laurette Séjourné. Ce mexihcacihuatl, Carmen Basilio, oquimopehuiti oquimohcuilhui in ipanon yancuic tlapohualmachiyotl in amatocatlacentlalilli in itechpa in nahuamexihcayutl in quimalcochoa in ipehua yan 1950 xihuitl ixquichca 1958 xihuitl.

Yuhquin in ye omotocateneuhqueh ocequintin huey momachtihqueh in tlanahnamiqulihuitzeh ipan inin amatlanextiliztli; yehuantzitzin cenca mahuizticatzitzintin, oquimochihuilihqueh cualli, chicahuac tlahcuiloltequitl, cequi huel cualli tlachiuhtli inic intechcopa cualli mih-toz yuhquin tocultzitzihuan omihtalhuiaya: Cenca cualli tequitl "... in pehpetzcatihuetzi, in popocatihuetzi, in ahnenhuetzi."

Quinihcuac, ipan inon xihuitl, motlahtocatiaya ipan tohueytlamachtilcal yehuatzin in ixtlamatcatzintli Nabor Carrillo Flores, in tepalehuiani yehuatzin in Efrén C. del Pozo, in tlanextilizteyacanqui yehuatzin in Henrique González Casanova.

Yehuantzitzin in ica motequitliaya ompa tohueytlamachtilcalco cenca cualli in omotepalehuilihqueh inic oquizazquia ihuan zatepan motlatlaxillotizquia inin toamox. Axcan, huel tepahpaquiltia in tiquih-tozqueh ahquihuantzitzin ye ompohualli mahtlactli ihuan ome xiuhcayutl in motlahtocatihtihuitzeh ipan tocalmecac, mochtintzitzin tepan momanihtzinohtihuitzeh, inin hueliz, yuhquin oquimotenehui in teopixcatzintli "ipampa in itlacentlalachializ in tohueytlamachtilcal."

Destacados maestros colaboraron en aquel primer número; algunos de ellos no tan conocidos en nuestro medio como el señor Ernest J. Burrus, doctor en Historia por la Universidad de Texas, especialista en Historia Antigua y Colonial de México.

Contó ese primer número con las colaboraciones del propio padre Garibay, de don Alfonso Caso, de don Justino Fernández, de don Ignacio Dávila Garibi, de don Miguel León-Portilla, de los norteamericanos Charles E. Dibble y el mencionado señor Burrus, y de la francesa Laurette Séjourné. Una mexicana, Carmen Basilio, escribe desde ese número inicial la bibliografía sobre Cultura Náhuatl que comprende desde los inicios de la década de los 50's hasta el año 58.

Como los antes mencionados, han venido colaborando en la publicación muchos destacados maestros, verdaderos expertos, con colaboraciones a las que se puede aplicar la bella frase con la que los antiguos mexicanos solían referirse a los trabajos bien y bellamente elaborados: Son trabajos que "arrojan destellos, son resplandecientes, no aparecen inútilmente".

Desempeñaba en ese entonces, venimos refiriéndonos al año de 59, el cargo de rector el doctor Nabor Carrillo Flores, Secretario general lo era el doctor don Efrén C. del Pozo y Director General de Publicaciones don Henrique González Casanova. Fueron estas las personas que en los cargos universitarios que desempeñaban apoyaron la aparición y posterior sostenimiento de la revista.

De entonces acá, da gusto decirlo, todas las administraciones que han regido a nuestra Universidad han dado total y franco apoyo a esta publicación, debido sin duda, según la expresión del padre Garibay, "a la anchura de miras que siempre ha caracterizado a nuestra Universidad".

IN MIECCAN NAHUALLAHTOLLI IN IPAN OQUIZQUEH IN NICAN AMAMEH

Tehuantin ticmatih quenin ye in ihcuac ayahmo ahcia in caxtiltecah in macehuallahtolli in nican motenehuaya, ahmo nohhuian iuhcatic. Inin in axcan huel cualli panneci, ticnemiliah ye yuh mochihuaya ye huehcauh in innemiantzinco in huehue mexihcah. ¿Cuix iuhcatic inic tenquixtiloya inin totlahtol nican Momozco Malacaticpac ihuan Tetzucuco?

Ahmo huel nelli. Huel huehyi in tlalli canin macehuallahtoltenhuaya. Ohuallahcia inin totlahtol ixquichcauh in huehca tlalli yuhquin Cuauhtemallan ihuan El Salvador. No iuhqui huel mihtoz ahmo zan mopantlaztihuitzeh mieccan macehuallahtolcopa amatl, no yuh miectin momachtihqueh in itech mocatitihuitzeh in ipan inin amoxtzintli itechpa in mieccan ihuan huehuehca cahuitl nahuallahtolli: in tlahtolli in ihcuac ayahmo ahcia in caxtiltecah in motocayotia caxtilancopa "clásico", in nahuat, ihuan in pipillahtolli.

Yece, occehpa titomahyutlahtlanih ¿canin oquiz inin macehuallahtolli? Huel melahuac impan huehueyi ihuan mahuiztic altepeme. Tehuan ticnemiliah oc miec in techpoloah inic ticmatizqueh mochi itechpa in mieccan macehuallahtolli, in ica tlahtololoya in ihcuac ahmo nican ocatca in caxtiltecah, yece huel cualli ticmatih in macihui in ahmo onca miec tlanelhuayotoquiliztli inin itechpa, in huehue macehuallahtolamameh in tiquimpiah huel cualli techihtitiah quenin occetic inic tlahtololoya cehcen altepepan. Quemmanian inin tlatenquixtiliztli huel miec occetic inic ocaquia.

In tehuantin, ahquihuan quemmanian ye tomac in tiquimpixquen, tiquimmahuizohqueh inintin amameh, ayohuic otitixmacihqueh quenin in mieccan macehuallahtolli ahmo nehneuhqui. Inin huel pani neci inin itechpa: inon tlahtolli in ahmo quihuica "L", in ihcuac tenquixtilo "CH", "Z"; in "X" in ihcuac quinyacana in caxtilancopa tictocayutia "consonante", yuhquin inintin, in ihcuac tlayacanti in "TZ" in itech miecpan polihui, in itech in verbo, quemmanian in ipan itlamian in nematcatlahtolli.

VARIANTES DEL NÁHUATL EN QUE HAN APARECIDO LOS DOCUMENTOS AQUÍ PUBLICADOS

Nosotros sabemos cómo en la época en que aún no habían llegado los españoles la lengua náhuatl que aquí se hablaba no era igual en todas partes. Esto, que ahora es muy fácil de notar, ya ocurría en el lejano tiempo en el que vivían los antiguos mexicanos. ¿Era posible que se pronunciara en la misma forma nuestra lengua en lugares, en esa época tan distante, como Momozco Malacateticpac y Tezcoco?

No era posible que así fuera. Era muy grande el territorio en el que se hablaba la lengua náhuatl. Llegaba nuestra palabra hasta lugares tan lejanos como Guatemala y El Salvador. En *Estudios de Cultura Náhuatl* no solamente vienen publicándose documentos en variantes regionales de esta lengua, sino también se trabaja en estudios de la propia lengua que vienen realizando especialistas sobre variantes de distintas épocas y regiones: en la lengua anterior a la llegada de los españoles, que en castellano solemos llamar "clásico", en náhuatl así sin la "L") y en la lengua pipil, consideradas éstas como las tres vertientes más notorias de la lengua.

Creemos que aún están por hacerse los estudios que nos arrojen más luz en relación a las distintas variantes del náhuatl anterior a la llegada del hombre europeo; pero tenemos que reconocer que a pesar de la relativa carencia de investigaciones en este terreno, los documentos que existen, tanto de la etapa colonial como de nuestra época ya son de por sí una muy clara confirmación de que nuestra lengua tiene y ha tenido formas locales muy peculiares, a veces notoriamente distintas según el lugar de que se trate.

Quienes hemos tenido oportunidad de acercarnos a estos papeles nos hemos podido percatar sin grandes dificultades que, según el lugar de procedencia del documento que estuviera en nuestras manos, podía tener rasgos notoriamente distintos, particularmente en lo que se refiere a: la forma náhuatl, es decir la que no lleva "L", en la pronunciación de ciertos fonemas típicos como la "CH", la "Z", la "X" cuando van precedidas de consonante, como cuando las precede el fonema "TZ",

Nohhuian macehuallahtolcemanahuac in ipan cahuitl in ayahmo ahcia in caxtiltecah in huehue amameh mopantlaztihuitzeh, ahnozo itech nemachtilolo, yece hueliz ocachi cualli mihtoz inin panihtlaliztli ahnozo tlacaquiztililiztli mochiuhtihuitz in itechpa in amameh in oquizqueh ompa huey altepeme in campa oxochicuepon in mahuiztic tlamatiliztlanechicolli inoc ayahmo ahcia tonatiuh iaquiantlaltlalah.

Iuhqui cualli tiquihtozqueh ipan inin amoxtli ihuan no itech in huehue amatl inic nemachtilolo quiztihuitz, in ihcuac quin onez ixquichcauh in axcan, in Mexihco-tenochtitlan amatl ihuan amatl itechpa Tetzoco, Tlaxcallan, Chalco, Amaquemecan, Huexotzinco ihuan no iuhqui huehcatlalamatl, in ompa Cuauhtemallan, El Salvador.

Yehuatl in macehuallahtolli in ica omononotzayah in nican cemanahuac tlacah miec macuilpoalxiuhtilizpan, in ihcuac ayahmo mixnamiquiah in macehualltlacah ihuan in caxtiltecah, ihuan quintepan. Oc nemi in totlahtol yece, tetlaocolti in tiquihta in mieccan ye molcauhti, nien yeyantocaitl ahmo mocahua, yuhquin pano nican Mexihco canin cenca cualli oxochicuepon.

frente a la cual suelen desaparecer, en el caso de ciertas flexiones verbales, en la supresión de fonemas frente a la desinencia reverencial "TZIN", en algunos cambios que se observan en las desinencias reverenciales de los verbos, etc.

De todas partes del mundo de habla náhuatl de la época clásica se han publicado o se han hecho estudios de documentos en náhuatl pero particularmente de aquellas zonas de alta cultura que florecieron antes de la llegada del hombre occidental; así podemos decir que tenemos documentos de México-Tenochtitlan, de Tezcoco, de Tlascala, de Chalco, de Amecameca, de Huexotzingo y aun de tierras lejanas como Guatemala y El Salvador.

El náhuatl sirvió de vehículo de comunicación a todo un mundo durante muchos siglos, tanto de la época anterior como posterior al encuentro de las dos culturas. Es aún una lengua viva pero, da pena decirlo, en muchas regiones ya sólo van quedando vestigios de ella, como cuando la incuria o la ignorancia o las dos cosas juntas, han ocasionado que se cambien bellos y sugestivos nombres de lugar en esta lengua, aún en la ciudad de México, lugar este de su más alto florecimiento.

IN HUEHCA HUALEHUA TLACAH INTLANAHNAMIQUILIZ

Maciuhqui inin amoxtzintli oquitzintihqueh ihuan quiohhuanaltia in mexihcah tlacah, ipan no tequitihuitzeh occequi huehca tlacah in ye mic xihuitl, in huel quiniuhti onez. Miehcán huehca tlacah tlanahnamictihuitzeh. Cahxilia nohhuian nauhcampa hualhuiloa in tepalehuilzintli. Tehuan ye tiqitzitihuitzeh quenin nohhuian momahuizihta mochi itechcopa in tohuehuenemiliz ihuan momachtihqueh huitze inic tlazalozqueh ihuan tlanextizqueh.

Ye huehcauh inin tequitl oquichihuaco miectin ihuan axcan quichiutihuitzeh, cequintin cenca mahuiztic, nohhuian cemanahuac imiximachoca (cemanahuac i-iximacho); nehuatl zan cequintin intech copatzinco ce, ome tlahtolli nictenehuaz.

Ce tlanalhuayotocac in yehuatzin totemachticatzin Miqueltzin León-Portilla in quimotocamaquilia "holantecatl" ipampa inontzin oquimotennamiquileo in tlatlaxcaltepec ompa in itocayohcan Holanta, in cequi titlacotencah oticmiximachilihqueh in ihcuac oc titelpocameh. Hueliz cualli yez in nitenonotzaz quenin opanoc inin: Inic ahmo onyeya secundaria tlamachtitcalli ompa tochan Tlacotenco, in titelpocatoton tihuallaya titomachtizqueh in altepetl itocayohcan San Antonio Tecomitl ahmo huel huehca in itzintlantzinco in "Tecuhtli" tepetzintli. Momoztla yohuahtzinco, ipan chicome ihuan tlahco cahuitl oticanaya in calmimilolli ihuan ye otihualtemoya San Antoniohpa.

Quemmanian ahmo ahcia in calmimilolli; immanon cequi telpocame zan icxinehnemimah, motlaloaya, oahcia Momozco Malacateticpac, ompa ye ocanaya intepuztlahuilanal; occequi nien inon; zan otitlahuiltequiah, tinehnemimah ipan tetlahtli, tocxianaya in ica campa ohualtemoya in cuauhnamacaqueh, ompa tahcopatitlantih ihuan quemmanian otiquincacayahuaya in ohuallaya ipan calmimilolli; achto tahciah.

Ihcuac in titocuepayah tipanoya Malacachtepec, ompa titocahuaya achitzincahuatl. Itocalixpantzinco in Santa María de Guadalupe oyeya in tianquiztli ihuan icecac inin in xochichinancalli; quemmanian noca ahcia in calmimilolli ticalaquia tianquizco ahnozo titonechicoayah xochitla; ompa otitononotzayah caxtillancopa yece cequintin tocnihuan

LAS COLABORACIONES DE EXTRANJEROS

Aun cuando a este libro lo fundaron y lo han puesto en marcha mexicanos, en él vienen también trabajando otras personas de lugares lejanos hace ya muchos años, desde que por primera vez apareció. De tierras lejanas llegan trabajos. Puede decirse que de todas partes, de los cuatro rumbos, llegan colaboraciones. Estamos enterados de cómo en todas partes se ve con admiración todo lo relacionado con nuestra antigua forma de vida y los estudiosos vienen a prepararse y a emprender tareas de investigación.

Ya hace mucho tiempo que esta tarea la han venido haciendo muchos estudiosos de reconocimiento internacional. Sobre esto sólo una, dos palabras he de expresar.

Hay un investigador al que nuestro maestro Miguel León-Portilla suele llamar "holantecatli" porque fue en Holanda donde "tocó con los labios la tierra", es alguien a quien algunas personas de Tlacotenco conocimos cuando aún éramos muchachos. Tal vez estaría bien contar cómo ocurrió esto.

Como aún no había escuela secundaria en nuestro pueblo, los muchachos veníamos a estudiar al pueblo de nombre San Antonio Tecomitl, no muy lejos de las faldas del cerro de nombre "Tecuhtli". Todos los días en las mañanas, a las siete y media, tomábamos el autobús y ya bajábamos a San Antonio.

Algunas veces no llegaba el camión; en esas ocasiones algunos muchachos se iban a pie, corrían, llegaban a Momozco Malacaticpac, allá ya tomaban su camión; algunos ni eso, sólo tomábamos un atajo, caminábamos en el pedregal, corríamos por donde bajaban los vendedores de leña; allá íbamos echando saltos y algunas veces le ganábamos a los que se iban en el autobús; llegábamos primero.

Cuando regresábamos pasábamos a Malacachtepec, allí nos quedábamos un rato. Frente a la iglesia de Santa María en Guadalupe estaba el mercado y a un lado de éste, el jardín; algunas veces, mientras llegaba el camión, entrábamos al mercado o nos reuníamos en el parque; allí platicábamos en castellano, pero a algunos de nuestros com-

huel mic quimpactiyah quitenehuazqueh in macehuallahtolli ihuan camanallahtolli achihuahqui otenehualoya.

Cehpa ihcuac ipan calmimilolli otihuallayah Malacachtepecacopa yuhquin mochipa, nenonotzaloya, camanaloloya, cenca cacahuanihualoya, oticmohtilihqueh ce tlatatzintli hualmixhuetzquitihtaya, itechtzinco necia hueliz manel achitzin quimahcihcamachiliaya in oquimocaqui-tiaya. Zan achitoncahuatl ipan tetech omopachohtzino ihuan oquimotemachilti yehuatzin quimozalhuitaya in macehuallahtolli.

Yehuatzin in Rudolf van Zantwijk. Nocniuhhuan micpan oc quihualmohtilihqueh. Quemmanian mohtatzinoayah ompa Momozco xochichinancalco. Inintzin oc oquimiximachilico mic macehuallahtol-tlachah ompa Momozco ihuan Tlacotenco; ipan noaltepeuh huel cualli in moteicniuhtihztzino; mic nochantlachah oquimiximachilihqueh. Tlen cenca itechtzinco teizahui in yehuatzin omopehuiti mozalhui totlahtol ompa itlacatiantzinco, ihcuac Mexihco omaxitico ye achiton quimomachitiaya in nahuallahtolli macihui nican Mexihco in oquimoyectilico. Ihuan ocachi, oquimotemactili inic ce itlanahnamiquilztzin in ipan inic ce itlapohualizmachiyo, ye macehuallahtoltlahcuilolli.

Iuhqui yehuatzin in Zantwijk tlatatzintli, miectin tlanelhuayotoca-queh ye ohuallahqueh Mexihco, nican oquipehualtihqueh ahnozo oquicencuiqueh innemachtiliz itechpa in tohuehuetlamatiliz. Tehuan titomahuiztiliah ihuan tiquihtoah achihuahqui nohhuian cemantoc tlalli tlachah ye ohuallahcico Mexihco ihuan ye mocatihuitzeh totechcopa.

Melahuac, in nahuallahtolli achihuahqui nohhuian otenehualoc in intlachicahualizpan in huehue mexihcah; axcan huel tiquihtoazqueh, iuhcatic in momachtihqueh in quitenquixtiah in axcan tlananahuia tlahtolli, in ye itech omocatihqueh in nahuatlahtoltlahcuilolli ihuan ipan tlaqaquiztilihtihuitzeh.

Ahmo monequi motenehuaz in itocayohcan in huehca tlalli can ohualquizqueh in tlanelhuayotocaqueh in tlapalehuihtihuitzeh inic cenyahfaz inin tlanextiliztli, yece hueliz cualli yez in itla motenehuaz itechpa. Achto hueliz cualli mihtoz, huel teixpan ca, in cenca miequintin intlachihualhuan in Estados Unidos tlachah in panihtlazalo ipan toamox ihuan, occehcan, in Latinoamérica tlachah achihuahqui ayac mocatia ipan inin tequitl.

Zan cente Cuauhtemaltecatl ihuan occente Venezuela tlatatl in intequih ohualnez ipan *Estudios...* in ihcuac oc momachtihayah ipan Seminario de Cultura Náhuatl. Ipampa huel mihtoz, in Latinoamérica tlachah achihuahqui oquicemilcauhqueh inin mahuiztic huehuetlamatilizcentlacotontli.

pañeros les gustaba mucho expresarse en náhuatl; y las palabras de entretenimiento se escuchaban con mucha frecuencia.

Una vez que veníamos en el autobús hacia Malacachtepec, como siempre, se platicaba, se decían expresiones humorísticas, se susurraba; entonces vimos a una persona que venía sonriendo, se notaba que por lo menos un poco entendía de lo que escuchaba. Un momento después se acercó a nosotros y nos dijo que estaba aprendiendo la lengua mexicana.

Era Rudolf van Zantwijk. Mis amigos en varias ocasiones más lo vieron. A veces se encontraban en el jardín de Momozco. Cuando vino tuvo oportunidad de conocer a muy buenos hablantes de náhuatl de Momozco y de Tlacotenco. En mi pueblo hizo buenas amistades. A la gente le gustaba platicar con él. Sorprendía que en una tierra lejana pudiera haber aprendido nuestra lengua; cuando vino ya la conocía pero aquí la vino a mejorar. Su primera colaboración (en *Estudios de Cultura Náhuatl*) apareció desde el primer número y escrita en esta lengua.

Como el señor Zantwijk, son muchos los investigadores que han venido a México a iniciar o a continuar estudios sobre nuestra antigua cultura. Con orgullo podemos decir que prácticamente de todos los continentes han llegado a México estudiosos interesados en lo nuestro.

Si la lengua náhuatl tuvo el carácter de lengua general en la época de esplendor de los antiguos mexicanos, ahora podemos decir que en la misma forma, estudiosos hablantes de las lenguas más desarrolladas de nuestra época se han ocupado de lo que se ha escrito en aquélla, y han hecho los correspondientes estudios de sus particularidades.

Aun cuando no viene al caso hacer una relación de los países de origen de los investigadores que han contribuido con su trabajo a la permanencia de esta publicación tal vez valga la pena hacer algunas anotaciones al respecto. En primer lugar es muy notoria la superabundancia de trabajos de norteamericanos publicados en nuestra revista y, por otro lado, la casi total ausencia de latinoamericanos en este campo.

Si exceptuamos a un guatemalteco y a un venezolano, cuyos trabajos aparecieron en *Estudios...*, cuando ellos aún eran estudiantes del Seminario de Cultura Náhuatl, podemos decir que los latinoamericanos tienen casi por completo olvidado este segmento tan importante de la antigua cultura prehispánica.

No es posible ni viene al caso hacer la relación de los extranjeros que se han ocupado de la cultura náhuatl, conviene sí hacer hincapié

Ahmo monequi mocentlaliz in intocah in huechahualehuatlacah in ipan tequitihtihuitzeh in nahuatlamatiliztli yece monequi ma ticcemih tocan in quenin miequintin intequiuh cenca cualli inic ye huey inten yo nohhuian huehca tlalpan.

Iuhqui, intlaaquillo in huehuenahuallahtolaltepemeh ye ocemmanaloc, ye tlaiximachtli; ihuan axcan ye ocachintin in pahpaquiliztica inon itechpa tlanelhuayotocah. Intla huehcauhtica ipanin ixtlahuatl ahmo huel ahcia in huechahualehuatlacah, axcan cenca ye occetic yehica inontin ye ocachintin, ye quimpanahuia in mexihcah in quichihua inon tequitl.

Oncateh Alemania tlacah, Belgica tlacah, Austria tlacah, Inglaterra tlacah, Francia tlacah, Estados Unidos tlacah, Japón tlacah in momachtiah itechpa in tohuehuenemiliz; yece inin ma techilnamictih ma no tehuantin titocatican itechcopa in toaxca.

en que muchos han llevado a cabo una labor muy fructífera que les ha valido un prestigio internacional.

De esta manera los logros alcanzados por los pueblos de habla náhuatl de la época prehispánica se han ido divulgando y conociendo, y ahora son muchos más los que con gran entusiasmo llevan a cabo tareas de investigación en este terreno. Si durante mucho tiempo este campo era casi coto cerrado a los extranjeros, ahora ha cambiado la situación en forma notable pues son muchos más los forasteros que los mexicanos dedicados a estas tareas.

Es bueno que haya alemanes, belgas, austriacos, ingleses, franceses, estadounidenses y japoneses estudiando nuestra antigua forma de vida; pero ello debe hacernos reflexionar en que nosotros también debemos ocuparnos de lo nuestro.

IN AHQUIHUANTZITZIN
IN YE OTECHMOCAHUILIHTEHUAQUEH

In ica ye miec xihuitl in quiztihuitz inin amoxtli, cequi tlacatzitzintin in oquimotzintilihqueh ihuan occequintintzitzin in ipan omotequitilihqueh, ye omomiquilihqueh, ye otechommocahuilihtehuaqueh. Moch intzitzin huel cualli tiquimmolnamiquiliah ipam pa ica mochi inchichualiztzin, ica inyollotlapaltiliztzin in oquimochihuilihqueh in itechpa in tohuehuetlamatiliz.

Mochtztzintin in oquimohuelicamachilihqueh in oquimochihuilihyah, mochtintzitzin ixquich intlapaltzin oquimochihuilihhtehuaqueh. Axcan, ye miec xihuitl ipan, tiquimmolnamiquiliah ihuan ahmo tiquimolcahuiliah ipampa inic mocuitlahuihtzinoayah ipampa in cenca tlen quimomachitiayah.

Nehuatl nicnequizquia zan achitzin noconihtoz itechcopatzinco in temachticatzintli don Fernando Horcasitas; zan nictenehuaz in yehuato in tehuantin in tictenehua axcan tlahtolli in ticmotlahuiquililiah.

Yehuatzin in don Fernando Horcasitas miec xihuitl in omotequitili ihuicpa in axcan macehuallahtolli. Melahuac, quimotlazohtiliaya tohuehuemexihcayo ica in tlahtolli in otenquixtiloya in ye huehcauh yece, yuhquin omihtalhui miecpan no quimomahuiztiliaya in axcan macehuallahtolli, in ica miec tlamantli axcan ihcuiliuhtoc.

Miec amatl in oquimohcuilhui in ica axcantica nahuatlahtolli. In ihcuac oquimiximachili yehuatzin in doña Luz Jiménez ompa Malacachtepec Momozco, oquimohtilito ihuan innehuantzitzin omotequitilihqueh. Oquimochihuilihqueh inon cuacualtzin amoxtli in itoca "Momozco Malacachtepec inahuatlahtoltlanamiquiliz" in ipan oquimotlalili in itlanamiquiliztzin in oncuan yehuatzin oc cichuanton, in ica omomachtihztzino ihuan quenin oquimmolnamiquiliah yehuatzin don Justo Sierra, don Porfirio Díaz, ihuan ahqui huantzitzin in oquimochihuilihqueh in mexihcayaoyotl, don Francisco I. Madero, don Venustiano Carranza ihuan in miltequitcateololani yehuatzin don Emiliano Zapata.

Tehuan, in otitlacatqueh in ihcuac ye ihtlacauhtihuitz in tomace-

LOS QUE NOS HAN DEJADO

Después de varios años de venir apareciendo este libro, algunos de los que lo fundaron y otros que en él habían venido trabajando ya murieron, ya nos abandonaron. A todos ellos los recordamos con afecto por el gran esfuerzo y entrega con que se dedicaron al estudio de nuestra antigua cultura.

Todos hicieron con gran cariño su trabajo, todos dedicaron a él lo mejor de sí mismos. Ahora, después de tantos años los recordamos por la diligencia con que llevaron a cabo su quehacer.

Yo quisiera sólo un poquito decir acerca del maestro don Fernando Horcasitas, sólo me referiré a aquello con lo que nos sentimos obligados hacia él los que tenemos como medio de comunicación la lengua mexicana.

Él, don Fernando Horcasitas, trabajó durante muchos años en el náhuatl actual. En verdad amaba nuestra antigua cultura mexicana así como la lengua en que se expresaba pero, como dijo muchas veces, en la misma forma sentía admiración por la lengua náhuatl de ahora, aquella en la que tanto ya hay escrito.

Muchos textos escribió acerca del náhuatl de nuestra época. Cuando conoció a doña Luz Jiménez allá en Momozco Malacateticpac (Milpa Alta), la visitó con frecuencia y juntos realizaron una tarea importante. Hicieron ese hermoso libro, su nombre "Memoria Náhuatl de Momozco Malacachtepec (Milpa Alta)" en donde ella puso sus recuerdos de niñez, de cómo hizo sus estudios y de cómo recordaba a don Justo Sierra, a don Porfirio Díaz, y de aquellos que hicieron la guerra en México (la de 1910), don Francisco I. Madero, don Venustiano Carranza y del caudillo de los campesinos don Emiliano Zapata.

Nosotros que ya nacimos cuando eran cada vez más notorios los deterioros de la lengua náhuatl, nos proporciona una gran alegría leer lo que ella dijo porque expresaba correctamente su palabra.

Antes, en el año de 1968, Horcasitas había publicado un libro en donde reunió, según parece, más de cuarenta relatos que le había dictado esa señora. Ahora aún se escuchan en aquella región algunos re-

huallahtol cenca techpahpaquiltiah in ticpohua in yehuatzin omihtalhui ipampa cenca cualli in itlahtoltzin.

Achto, ipan 1968 xihuitl, Horcasitas oquimopantlaxili cente amox-tli campa oquimonechicalhui, mati, ompoalli tlaquetzalli in oquimote-nehuilili inon cihuatzintli. Axcan, macihui oc mocaqui miec tenono-tzaliztli, ayocmo iuhcatic in achtotipa otenehualoya. In machiotlahtolli ye pohpoliuhti; oc tenquixtilo yece ayocmo iuhcatic achto in ihcuac cenca, cenca cualli tlahtoltenquixtiloya.

Don Fernando miec xihuitl in omocatihtzino itechcopa in nahuatl neixcuitilli. Miec xiuhcayotipa omotequitili in oquimmonechicalhui huel miec tepanquizalitzlahcuilolli. Ipan 1974 ye ohualquiz in amoxtli can oquimopanixtlaxili in neixcuitilli inic in caxtiltecahteopixqueh in oquimocemmanilico in quixtiano tlanetoquiliztli.

Iinin itlachihualtzin hueliz tlapanahuia inic in oquimotenyotili. Miec mahuitzic itlahcuiloltzin yece, in neixcuitiltlacentlaliliztli ihuan in tlaquetzaltlacentlaliliztli hueliz tlacempanahuia itzalan in mochtequitl in oquimochihuilico talticpac.

Ye miec xihuitl in cequi titlacotencah oticquixtihtayah ce momoztla amatl itechpa in tocehcemilhuinemiliz ompa tochan. Zan quemmanian ohualnecia. Cehpa ica oticnequia ma hualquiza in itequiuhztzin aca mahuitzic tlacatl, oticmotlahuilihqueh yehuatzin in don Fernando. Ahmo huel oticneltocayah in techmohuelcaquitizquiiani, yece tenohnotztica otechmolhuili quemman techmomaquilizquiiani in iamatlanahnamiquil-ztzin. Iuhqui cehpa, ipan in toicnoamatzin, tonahuac onez ce temach-ticatzintli itepalehuiliztzin.

Cehpa in omaxitito ompa tochan Tlacotenco. Immanon monequil-tiaya quimmocaquitiz in huehue tlacatzitzintin in quenin omocalactihtzi-nohqueh, tlen quimochihuilihqueh ipan mexihca yaoyotl, ahquin yao-quizcatepacho ihuan oyahqueh. Ce tocnih oquimohuiquili ichantzincó ce huehue tlacatzintli. Ahquimati intla quemmanian oquimopanixtlaxili inon tlacatzintli itemachilitiztzin yehica quinihuac ce huehyi cocoliz-tli ipantzincó oahcic ihuan hueliz ayoc-hueli oquimocencahui in ite-quiuhztzin.

Tenohnotzicatzintli in don Fernando Nehuatl tzancehpa onicmohtili, onicmotlahpalhui, macihui cequi nocniuhhuan oquimiximachilihqueh ihuan timochintin oticmixihtiliayah inic oquimotlazohtiliaya in tohue-huetlamatiliz; in oquimochihuiiaya itechpa in axcan tlahtolli otechyolehuiti in ticcencuizqueh in tequitl in quemmanian itech in ye ticue-tlaxihuiah.

Axcan tlen huel niquihtoz itechcopatzincó in teopixcatzintli Ángel

latos antiguos, pero ya no en la forma en que antes se decían. Es notoria la pobreza de recursos expresivos, las elegancias del lenguaje van poco a poco desapareciendo; mucho es lo que ya no se dice como hasta hace poco se decía.

Don Fernando dedicó muchos años al estudio del teatro en náhuatl. Mucho tiempo trabajó en la recolección de documentos de piezas dramáticas. En el año de 1974 ya apareció el libro en donde dio a la luz las piezas dramáticas con las que los frailes castellanos vinieron a hacer la divulgación de la fe cristiana.

Aunque parece ser ésta una de las obras más importantes que haya realizado don Fernando, nosotros creemos que ésta junto con el acervo que hizo de cuanto material de la tradición oral pudo reunir, sobresalen entre todo lo que vino hacer en la tierra.

Hace muchos años, algunas personas de Tlacotenco veníamos publicando un periódico en donde se hablaba de la vida y las costumbres de nuestro pueblo. Sólo aparecía muy de vez en cuando. Una vez se nos ocurrió que estaría bien publicar un trabajo de un distinguido maestro; invitamos a don Fernando. Suponíamos que no fácilmente aceptaría pero, con gran amabilidad, nos señaló el día en que nos entregaría su colaboración. Así, en una ocasión, en nuestra modesta gaceta apareció junto a los nuestros el escrito del maestro.

Llegó una vez a Santa Ana Tlacotenco. Por aquella época estaba interesado en escuchar a los ancianos sobre si habían participado en la Revolución Mexicana, la forma en que lo hicieron y el caudillo al que se habían unido. Uno de nuestros compañeros lo llevó a la casa de uno de ellos. Quién sabe si alguna vez publicó la información de aquella persona porque ya para entonces una gran enfermedad le había sobrevenido y es probable que ya no pudiera concluir su trabajo.

Amable y amistoso don Fernando. Sólo alguna vez lo vi y lo saludé, pero mis compañeros que lo habían tratado con más frecuencia, y todos, apreciábamos su amorosa entrega a nuestra antigua cultura y lo que hacía en relación con el náhuatl moderno nos alentó a continuar en una tarea en la que no pocas veces sentíamos desmayar.

¿Y qué se puede decir del padre Ángel María Garibay? Él, junto con nuestro maestro Miguel León-Portilla, fundaron este que es nuestro libro. A él le debemos el que se vea actualmente con tanto interés todo lo relacionado con la cultura náhuatl.

Su trabajo magno, se dice, es el de la *Historia de la Literatura Náhuatl*, y no hay en la actualidad algo que se le equipare; y puede ser que aunque pasen muchos años, muchas de las investigaciones que

María Garibay? Yehuatzin in inahuactzinco in totemachticatzin Miguel León-Portilla in oquimotzintili toamox. Yehuatzin in ticmotlahuiquiliah in ica in ye huel miac, micc ye mahuizihtalo in macehuallahtol-tlamatiliztli.

In icenquizcatequiuhztzin, mihtoa, ye itechpa in nahuatlahtollalitzli itlahtolo, axcantica ahtle in quinehnehuilia; ihuan hueliz maciuhqui panoz micc xihuitl, micc, in micc tlamantli yehuatzin oquimonehuayo-toquili ihuan otechmocahuilihtehuaqueh in totetlacahcahuilil ahmo zan ahmo cuetlaxihuih ahnozo muchipa yuliz ihuan techilnamictiz in ihueytetlazohtlalitzzin ihuicpa in macehuallahtolli ihuan in tomexihcayo.

Robert H. Barlow, in teopixcatzintli Garibay, Horcasitas, Alfonso Caso, Thelma Sullivan ihuan occequintintzitzin mahuiztiqueh temachticatzintzin ye otechmocahuilihtehuaqueh, ye "omaxitihqueh in imah-cian, in impolihuian." Tehuan tiquimmolnamiquiliah ipampa inyollo-chicahualitzzin, ipampa in intequipacholitzzin inic huel cualli momatiz in mexihcayutl. Intechcopatzinco huel mihtoz yuhquin omotenehuaya ipan tomacehuallahtolhuehcaucayo: "Ayahmo polihui in impucyo, in imayauhyo".

él llevó a cabo no sólo no decaerán sino que vivirán por siempre y nos recordarán su gran amor por la lengua de nuestros mayores, por nuestra cultura.

Robert H. Barlow, el padre Garibay, Horcasitas, Alfonso Caso, Thelma Sullivan y otros distinguidos maestros ya nos dejaron, ya "llegaron a donde tenían que llegar, al lugar de su ocaso". Nosotros los recordamos por su generosa entrega, por su preocupación por el mejor conocimiento de la cultura mexicana antigua. De ellos podemos decir lo que se decía de los que se iban en nuestra antigüedad náhuatl: "Aún no se pierde su humo, su niebla".

IN MIECCANTI MACEHUALLAHTOLTACAH IN TIMACEHUALLAHTOLTLAHCUILOAH

Ipan tlahco xihuitl 1982 mieccan macehuallahtoltlach otipeuhqueh titonechicoah ipan Seminario de Cultura Náhuatl, ompa tohuey tlamachtilcalco. Cente Guerrero itlacatian, occe Veracruz, occe tlatatzintli nican Mexihco ihuan nehuatl ompa Santa Ana Tlacotenco, ihuitztlampa in Distrito Federal.

Timochintin huel miec tiquelehuiayah in teazalozqueh moch tlamantli itechpa in tomacehuallahtol, itechpa in huehuemexihcayutl. Cenca otechompahpaquilti in otixmacihqueh in macihui occetic in totlahtol cahxilia mochi oticahcihcacahqueh. In notechcopa ye quemmanian onitlahto intloc occeccan macehuallahtoltlach, yece zan achitzin, ahmo huel miec ihuan ahmo nicmatia intla ahmo huel huehyi in nahuallahtoloccticayutl.

Immanon ye mochiuhtaya, ompa ipan Seminario, ce huehue amatzin icaxtilantlahtolcuelpaliz ihuan ye tiquihtayah quenin motlatlalia inin totlahtol inic cualli mahcihcamatiz in tlahcuilolli. No iuhqui mochipa totemachticatzin in ica onecia itla ahmo huel tlahuillo ahnozo ohuihtic in icaquiztica, ye motlahtolmelahuiliaya. Tlapalehuiaya quemmanian occequi tlach ihuan iuhqui titlazaloayah.

Ipan Seminario huel nelli quiniuhti oticahqueh, itla oticmatqueh intechpa in huehue, mahuiztic cuicapihqueh in omonemitihqueh in ihcuac ayahmo ahciah in tonatiu icalaquiantlach. Immanon huel huehyi topahpaquiliz omochiuh inic itla oticmatqueh intechcopatzinco in Alonso de Molina, Andrés de Olmos, Bernardino de Sahagún, in macehuallahtoltlach in oquimopalehuilihqueh inintzin.

Tehuantin hueliz achi cualli in ticmatiah totlahtol, in topan oomat in huehue tlamanitiliztli in ipan otitlacatqueh; yece itechcopa in tohuehuenemiliz, inin, zan ipan Seminario, itloctzinco in totemachticatzin itla oticzalohqueh.

Axcan, huel melahuac, ahmo tepinauhtia in motenehuaz, ye toyollo ipan yauh, ye cualli titlahcihcamati ihuan hueliz inic ye inin techchicahuacatlaliah, ye ocachi melaztic, chicahuac moch mochihuaz in tequitl in ipan tiyetoqueh.

In caxtilantlahtolcuelpaliztli in oticchiuayah ipan Seminario huel miec otechompalehui inic zatepan ye ocachi cualli in ticahcihcamatiah

LOS ESCRITORES DE DISTINTAS REGIONES QUE ESCRIBIMOS EN LENGUA NÁHUATL

A mediados del año de 1982, hablantes de náhuatl de distintas comunidades empezamos a reunirnos en el Seminario de Cultura Náhuatl, allá en nuestra Universidad. Uno era originario de Guerrero, otro de Veracruz, uno de aquí de la ciudad de México y quien esto escribe de Santa Ana Tlacotenco, al sur del Distrito Federal.

Todos teníamos deseos de aprender algo sobre nuestra lengua, sobre nuestra antigua cultura mexicana. Nos dio una gran gran alegría el darnos cuenta de que a pesar de las diferencias en nuestro modo de hablar, en casi todo nos entendíamos. Yo ya había tenido oportunidad de hablar con gentes de habla náhuatl de otros lugares, pero sólo un poco, no mucho y no podía saber si eran muy grandes las diferencias.

Por entonces, se estaban haciendo en el Seminario traducciones al castellano de antiguos documentos y ya aprendíamos la forma de colocación de las palabras para hacer legible lo que se escribía. Además continuamente el doctor Miguel León-Portilla, al surgir algo no muy claro o difícil, nos daba explicaciones, y en ocasiones ayudaban en ello algunos compañeros. Así íbamos aprendiendo.

En verdad fue en el Seminario en donde por primera vez escuchamos, supimos algo de los antiguos forjadores de cantos que vivieron en la época anterior a la llegada de los hombres de Occidente. Supimos también de Alonso de Molina, de Andrés de Olmos, de Bernardino de Sahagún y de los sabios indígenas que ayudaron a éste en la admirable tarea de recopilación que emprendió.

Conocíamos nosotros más o menos bien nuestra lengua náhuatl, conocíamos algunas de las antiguas costumbres, aquellas en las que habíamos nacido, pero de la antigua forma de vida sólo en el Seminario, con nuestro maestro supimos de ella.

No es vergonzoso reconocer que hasta ahora ya sabemos algo, que ya entendemos algo y que esto nos da firmeza para hacer con más seriedad y vigor la tarea a la que venimos dedicándonos.

La tarea de traducción que hemos venido llevando a cabo en el Seminario nos ha servido en gran medida para hacer mejor las tareas de redacción que nos hemos impuesto porque nos ha mostrado la co-

in quenin achtotipa tlahtoltecpanaloya, quenin otlahcuiloqueh ye huehcauh nican ihuan oceccan, mieccan macehuallahtoltlacah.

Ni iuhqui inic ye miecpan in titlamocheyayah, ye nonotzaloya in cehecyaca in quichiutaya, tlen itechpa tlahcuiloayah ihuan tlen quichihuaya iaxcapan inic ahmo polihuiz totlahtol, tohuehuetlamatiliz.

In ihcuac ye otictemactihqueh tlen inic otipeuhqueh titlayehyecoah in titlahcuiloah, cenca otitotlamactihqueh inic zan cequi metztli ipan ye opantlazaloc in "Totlahtol" —ihuan iuhqui oquimotocayotili in amoxcentlalilli yehuatzin León-Portilla—. Cenca otictocuiltonohqueh jahquin techilhuizquiani in tlen ticchiutayah in totlahcuilol zan huel iuhqui omonextizquiani?

Inin huel nelli opanoc, ipampa tehuan otiyeya itloctzinco in ahquin, ihcuac otechmiximachili, otechommopahcachelili ihuan muchipa techmoyolehuutilihtihuitz inic ma mochi totlapal ticchihuacan, yehuatzin in León-Portilla.

Yece, huel mihtoz, in axcan totlahtol ye quiztihuitz ipan "Estudios...". ahmo quiniuhti inin mochihua. Ye ipan ome itlapohualmachiyo ye opeoac monextia in tlaquetzalli, zazanilli in monechicoa nepecanan in macehuallohtolo. ¿Tlen itechpa? Itechcopa mochi in tomacehuallahtolicniuhhuan ye huehcauh in quimomachitihuitzeh, quimocauitihuitzeh, huehuenemilz itlahtolo.

Yehuatzin in don Fernando Horcasitas in ye omopehuiti in quimoxnextili in axcan tlaquetzalli in ye in ipan inin amoxtzintli. No iuhqui ocequi tlacah, in tlanelhuayotocaqueh in yahtinemih checernaltepepan, in quicentalihtinemi in tlanonotzaliztli, in quipanihtlaztihuitzeh.

Axcan inic ye opanoc miec xihuitl in ye quiztihuitz in totlahcuilol, in tiquimihta in oceccan miec tlacah, tomacehuallahtolicniuhhuan, quemmanian no iuhqui in tepachohqueh, ye itla quichihua ipampa totlahtol, tiquilnamiqui in ihcuac, ahmo ye huel huehca, ihcuac itla oticchihuayah, otiquihcuiloayah, ahmaca tocach, ihuan miecpan ahmo zan inon, zan tocach ohuetzquihualoya ihuan techilhuayah quimmach zan itemiquiah, zan titlacochohtayah.

Axcan in tiquihta inin amoxtzintli ye oahcic ipan tlapohualmachi-yutl cempohualli, in tiquihta ipan mocemmana totlahtol, in axcan tlah-tolli nohhuian nauhcampa, tiquimolnamiquiliah in ahquihuantzitzin oquimotzintilihqueh ihuan ahquihuantzitzin itech in motlapaltihitzi-noah.

Tehuantin huel tiquelehuia min amoxtli ma tlacemana, ma nohhuian quihuica intemachiztiliz in ye huehcauh ihuan axcan macehuallahtoh-queh, ma ipal "hualcemmani, hualchayahui in chalchihuitl, in teoxi-huitl".

recta ubicación de las frases, y la forma en que han venido escribiendo los hablantes de aquí y de otros lugares.

El haber podido reunirnos con frecuencia, nos dio oportunidad de hablar de lo que cada uno hacía, de lo que cada quien escribía y de lo que hacía en su región en defensa de nuestra palabra, de la sabiduría de nuestros mayores.

Cuando ya pudimos entregar nuestros trabajos, aquellos con los que iniciamos nuestra práctica de escritura, nos alegró mucho el que sólo unos meses después ya se publicara "Nuestra Palabra" —nombre que el propio doctor León-Portilla le había dado a la nueva colección—. Grande era nuestro júbilo ¿quién nos iba a decir que lo que veníamos escribiendo tan pronto se sacaría a luz?

Esto en verdad ocurrió por nuestra cercanía con quien, desde que nos conoció y le dimos a conocer nuestros proyectos, nos abrió los brazos y siempre nos ha venido impulsando para que hagamos todo nuestro esfuerzo en la tarea que hemos emprendido, el doctor León-Portilla.

Debemos agregar, para hacer justicia, que "Nuestra Palabra" que se viene publicando en "Estudios. . .", en realidad no por primera vez aparece. Desde el segundo número ya se inició en esta revista la publicación de relatos que se vienen recogiendo en comunidades de habla náhuatl. ¿Acerca de qué? Acerca de tradiciones de aquello que nuestros hermanos de habla náhuatl hace ya mucho saben, que vienen oyendo.

Fue don Fernando Horcasitas quien empezó a publicar relatos actuales en esta revista; asimismo otros investigadores, que llevan a cabo trabajo de campo, vienen reuniéndolos y publicándolos.

Ahora que han pasado ya varios años en que viene apareciendo "Nuestra Palabra", en que vemos que otras personas, también nahua hablantes, y en ocasiones hasta quienes ejercen el mando, realizan tareas en defensa de nuestro viejo legado, recordamos cómo, no hace mucho tiempo, en las tareas por nosotros emprendidas, no sólo no se nos tomaba en cuenta sino que hasta se nos hacía objeto de burla o se nos llamaba soñadores, ilusos.

Ahora, que vemos con alegría que nuestra revista ha llegado ya al número veinte, que con ella se difunde nuestra palabra, la palabra actual por todos los cuatro rumbos, recordamos a quienes la fundaron y se lo agradecemos a quienes hoy por ella hacen todo su esfuerzo.

Nuestro mayor deseo es que el libro continúe su tarea, que lleve el mensaje de los antiguos y actuales hablantes de náhuatl, que con él "se esparzan, se diseminen los jades, las piedras preciosas".

IN TITLACOTENCAH IN TINAHUALLAHTOLTLAHCUILOHQUEH

Momachtihqueh ihuan temachtihqueh otixmahcihqueh quenin monequia mochihuaz ce tequitl itechpa in tomexihcayo; huel ompa onnecia in ye huehcauh tlamanitiliztli ye poliuhtaya, miec tlamantli in intech otitomatqueh ayocmo iuhcatic, ye mopatlahtaya yuhquin nican motlalia:

a) In motlahtlayehuihqueh in ipan mihcailhuitl in achtotipa techahchan motlahtlayehuiaya ica teotlahtolli, macehualcopa, axcan machihui in oc mochihua, zan cequi telpecatoton quitenehua ce, ome macehuallahtolli, ihuan achihuhqui mochi zan caxtillancopa quihtoa.

b) Quenin in yancuican monamicthiqueh in imoztlatica quintlahpaloah.—Achtopa ihcuac ce telpecatl, ce ichpocatl mocetiliaya, in nena-mictilizilhuitl mochihuaya ipan domingo; ipan lunes ye in mochintin omotlahuihqueh monechicoaya ichan in ichpocaton, ompa mo centlaliaya in tlahtolli, ye mohtaya tlen huicoz. Quihuiquiliaya in omonamicti in inemac-huan quemen: chiquihuitl, tlaxcalchiquihuitl, metlatl, metlapilli, temolcaxitl ihuan tleimmach. Ihuan in ihcuac ye huilaloya, ye ohhuanaya, ipan ohtli mochtlach mihtotiaya ihuan cuicoya inon huehue cuicatl itoca “xochipitzahuac”.

c) Ye huehcauh mieccan teopancalco huilaloya: Tepaltzinco, Amaquemecan, Chalmahtzin, Totolapa, Mazatepec, Tepeyacac ihuan occehcan. Axcan oc huiloa yece ayocmo iuhcatic, ye occetic ihuan tehuantin oticnequia macahmo polihui in yuhquin achto mochihuaya.

d) In huehuetlahtolli in miecpan achto motenhuaya in ilhuipa.

Mochinin ye poliuhtihuitz ihuan oticnemilihqueh: “Intlachamo mohcuiloa mochi inin itechcopa ahciz in tonalli in pohpoliuhtaz ihuan mocemilcahuaz, ayc ma quemman momatiz.”

Inin panoya ompa tochan Tlacotenco yece tehuantin ticnemiliaya hueliz occehcan can oc tlahtolo macehualcopa hueliz no occequi tlach iuhcatic quinemilhtaya. Cequi xihuitl ipan, ihcuac ye otihualaya itequiticaltzinco in totemachticatzin Miqueltzin León-Portilla, ye otiquimiximatqueh occehcan macehuallahtoltlach in otechnontzqueh in imih-

LOS QUE ESCRIBIMOS EN NÁHUATL EN TLACOTENCO

Estudiantes y profesores en nuestro pueblo nos percatamos hace ya mucho de la necesidad de iniciar una tarea en pro de nuestra cultura. Era muy notorio allá que algunas formas de nuestra antigua cultura estaban en proceso de desaparición; mucho de nuestra antigua forma de vida ya no era igual y se transformaba en algo que sentíamos que nos era ajeno.

a) Una, era la costumbre de andar de casa en casa, en el Día de Muertos, pidiendo (de la ofrenda) mediante la pronunciación de las oraciones religiosas; ahora, aun cuando sigue esta costumbre, sólo algunos niños (y adolescentes) dicen algunas palabras en náhuatl, y todo lo demás lo dicen en castellano.

b) La forma en que se saludaba a los recién casados al día siguiente de la boda.

Antes, la boda solía hacerse en domingo, al día siguiente, el lunes se reunían todos los invitados en la casa de la muchacha, y allí se tomaban acuerdos, ya se veía qué debía llevarse. Le llevaban estos presentes a la recién casada: canastos, cestos para las tortillas, metates, mano para el metate, la vasija para moler el chile, etcétera. Y cuando ya se iban, cuando ya tomaban su camino, en este todas las gentes bailaban y se entonaba la canción de nombre "Flor menudita".

c) Hace mucho tiempo se hacían visitas a algunos santuarios: Tepalcingo, Amecameca, Chalma, Totolapa, Mazatepec, Tepeyacac y otros lugares que eran muy concurridos. Ahora aún sigue yendo la gente pero ya se hacen las visitas en forma muy distinta y nosotros queríamos que se recordara siempre la forma en que antiguamente se hacían estas peregrinaciones.

d) La palabra de los ancianos que antiguamente se pronunciaba en ciertas solemnidades.

Mucho de esto para nosotros ya en inminente proceso de cambio o de extinción, nos hizo pensar: "Si no se escribe sobre lo que está re-

tic quinemitiaya itechpa in tohuehuetlapializ, tohuehuetlamatiliz ihuan otixmahcihqueh ahmo zan ticequintin iuhqui in toneyolnonotzaliz; miec, occehcan tlachah iuhcatic quinemilihtaya in monequia ica motemaquixtizquia in tocoltitzihuan otechmocahuilihtehuaqueh.

No iuhqui tehuan oticmatqueh cana ye huehcauhica mochiuhtihuitz tlahtollalizteixnamiquiliztli quemen ompa Huehue Cuertlaxcoapan, Hueyapan. Mochinin otechyolehuiti, otechtlapaltli inic ticcenquetzazqueh mochtequitl itechcopatzinco in tomacehuallahtoltzin.

Cenca otechtequipachilhuiaya inon itechpa in tiquinteihitizqueh in totlahcuilolhuan. Yece hueliz cualli yez achto nictenehuaz ce tlahtolli itechpa mochinon in ticohuihticamatia in ihcuac quiniuhti otipeuhqueh titlahcuiloah macehualcopa.

Timochintin oticpehualtihtehueh in tequitl, in ye omihto, titemachtihtehueh. Timochintin in macehuallahtolli ihuan caxtillantlahtolli impan otitlacatqueh. Cequintin ihcuac ye titelpocatoton ahmo nochipa, zan quemmanian tictenquixtiaya inin tohuehuetlahtol, yece mochtlachah, tehuantin, ticahcihcacaquia; ahmo huel mihtozquia inin tlahtolli ahmo ticmatiah.

Nohhuian techahchan onyeya teahuitzitzihuan, tetlahtzitzihuan, tehtahtzitzihuan ihuan ocachi ye chicahuacatzitzintin in tocoltitzihuan ihuan in tocihtzitzihuan. Ahhuel mihtoz aca ahmo oquizalo inin tlahtolli in totelpochtian. Macihui aca ahmo quinequini quizaloz huel oquizalo ipampa nohhuian, tianquizco, nextamaltexiloyan, tlanamacoyan, ipan ohtli, milla, cuauhtla, nohhuian ocaquia inin totlahtol itzopeliuhcayo, itzilincayo. ¿Ihuan tlen opanoya ilhuipa?

Ye nomati in ihcuac in tehuantin in timacehualtin titlahuiquixtia, in ayahmo ahci in tonalli in ipan tlalhuiquixtiloz ye monechicoah in motlahhuihqueh, ye peoa tlachihchihualo, ye tlamahuichihchihualo ihuan tlen ocachi tepahpaquiltia moch tlatatzitzintin, cihuatzitzintin mocamanalhuiah; zan camalahtolli, zazanilli motenehua, ahuillahtolli motecuecueliah. Inin zan ihcuac quin pealotoc.

In ihcuac ye oahcic in tonalli ye occetic in ica panolo quemen in ihcuac necetilizihuitl mochihuaya. In ihcuac ye opanoc in teopan ilhuitl ye mochtlachah monechicoah ichan in telpocatl, canin otlacualchihualoc; ye quimactiaya in ichpocatl ce tlachpahuaztli iquechtlan ilpithuitz ce liston ihuan ye mochiaya in tenonotzaliztli, in huehuetlahtolli, in inantzin in ichpuchtli, in itahtzin in telpuchtli, ahnozo occequi ichpuchehqueh, telpuchehqueh quitenehuaya, in ye intech quipiloayah: quen ica nemizqueh, tequitizqueh, quen ica ohtocazqueh. Ipan occe ilhuitl no

lacionado con nuestra antigua forma de vida llegará el día en que desaparezca y nunca se sabrá de ello."

Esto ocurría en nuestro pueblo de Tlacotenco pero nosotros pensábamos que tal vez en otras comunidades, en donde aún se habla náhuatl, probablemente otras personas llegaban a conclusiones parecidas. Algunos años después, cuando ya veníamos al lugar de trabajo de nuestro maestro Miguel León-Portilla, ya pudimos conocer a nahuahablantes de otras localidades que nos comunicaron lo que ellos a su vez venían pensando en relación con nuestro antiguo legado, nuestra antigua cultura; y pudimos percatarnos de que no éramos pocos los que coincidíamos en esta idea. Muchos hombres de otros lugares pensaban en la misma forma, en lo que era necesario hacer para salvaguardar lo que nuestros abuelos nos habían dejado.

Igualmente nos enteramos de que en algunos lugares, ya mucho tiempo atrás, se venían haciendo concursos literarios como allá en la antigua Cuertlaxcoapan (Puebla); en Hueyapan (del mismo estado de Puebla). Todo esto nos infundió ánimos, nos dio fuerzas para persistir en nuestros trabajos en relación con la lengua náhuatl.

Nos preocupaba enormemente todo lo relacionado con la publicación de nuestros escritos. Pero posiblemente esté bien que antes diga una palabra con respecto a las dificultades que encontramos cuando por primera vez empezamos a pergeñar algunas líneas en nuestra lengua.

Todos los que iniciamos esta labor, ya se dijo, éramos maestros. Todos teníamos como lenguas maternas al náhuatl y al castellano. Algunos ya siendo adolescentes, no siempre, sólo algunas veces, hablábamos esta nuestra antigua lengua, pero todos todos nosotros la entendíamos; no podía decirse que no supiéramos esta lengua.

En todas las casas había tíos, tías, padres y los mayores, ancianos abuelos y abuelas nuestras. No puede decirse que alguien pudiera no haber aprendido esta lengua en nuestra juventud. Aunque alguien pudiera no haber querido aprenderla, la tuvo que aprender porque en todas partes, en el mercado, en los comercios, en la calle, en las sementeras, en los bosques, en todas partes se oía la dulzura, la cadencia de nuestra palabra.

¿Y qué ocurría en las festividades? Es sabido que cuando nosotros, la gente del pueblo, hacemos alguna celebración, aún no llega el día en que debe llevarse a cabo y ya nos reunimos los invitados, ya se empieza a hacer arreglos, los adornos y, algo que siempre nos da una gran alegría, hombres y mujeres suelen hacer bulla, se dicen bromas, anéc-

ihqui huehuetlahtoltenhualoya, in necuatequilizpan, in ihcuac aca miquia ihuan occehcan.

In titelpocameh ahmo ticmatiah intla inon tenonotzaliztli ye huehcauh moteneuhtihuitz, in tocoltzitzihuan ica motemachtilyayah in ica nehemoaz, neohhuanaltiz ipan inin tlalticpactzintli. Axcan huel cualli ticahcicamatih quenin ipan inon tlahtolli tzicauhtihuitz mochi in mahuitzic, in tetch monequi, inic temachtilyoya, tehuapahualoya; inic mozcaltiyah temahpilhuan, tecozcahuan, tecocotzitzihuan.

Oahcic in tonalli in ihcuac nenechicoloc. Huel monequia motlaliz ipan amatl inon in tixpan opanoc, mochtlamantli in tehuan, in totahtzitzihuan, in tocoltzitzihuan ye huehcauh in ipan otomatqueh. ¿Ahquin quichihuazquia inon huehuetlapializnechicoliztli? Tehuan tihueymatiah, ticeltocayah huel cualli ticmatiah in macehuallahtolli ¿ahquihuan occequintin huel quichihuazquiiani inon tequitl?

Itzalan in occequi tequitl omonemili mopantlazaz ce momoztla amatl can motemachtilizquiiani mochi in opanoya in alpetlianca ihuan ipan motlalizquia in zazanilli, in tlaquetzalli, huehuetlahtolli ihuan tleimach inic neellequixtilo ompa in ihcuac necentlalilo.

Opeoac tlahcuilolo, yece, zan niman, zan achitonca onez in ohuicayutl. Ahmo ticmatia quen ica titlahtolxexelozqueh, quen ica tiquihcuilozqueh inon caxtilancopa tictocayotia "saltillo"; ticohuihticamatiah mochi itechpa in quenin mohuipanazquia ipan amatl in tlahtolli inic in tlahcuilolli ahmo zan ilihuiz mocentlaliz inic ahmo neciz zan tlahtolpapazolli, inic cualli mahcicamatiz ihuan caquiztic.

Melahuac, ahmo huel mic ticmatiah. Cehpa, ayaxcan otiquihcuilohqueh tlahcoamaixtli; quemmanian otihuehcahuaya yei, nahui cahuitl ihuan zan oticchiuayah yeipantli tlahcuilulli. Inin otechilnamicti intla ticnequia ticpihpiazqueh tohuehuetlamatiliz itech monequia inon tequitl pehuazquiiani ipan tlamachticalli, intlacahmo ahtle huel cualli quizazquia.

¿Ahquin itloc titopalhuizquiiani? ¿Ahquin techompalehuizquia inic cualli quizazquia in totequih? Ompa tochan ommetzayah tocoltzitzihuan, in tlaixmatcatzitzintin. Cualli intlahtoltzin yece ahmaca yehuantzitzin quemmanian omomachtiltzino, ahmaca itla oquimohcuilhui ¿quenin techmohhuanaltizquiiani ipan inon tlahtolatlaliltequitl?

Ahmo huel huehcauh tonetequipacholiz otlán. Cehpa inic oticcaquico ipan Colegio Nacional itemachtitlahtoltzin yehuatzin in Miqueltzin León-Portilla, otiquihtohqueh: "Ahquimati intla yehuatzin quimonequiltiz techmonahnamiqiliz." Otitononotzqueh yehuatzin, otimocaquitilihqueh in ticchiuhtinemia ihuan mochi inon tohtic ticnemitiyah.

dotas humorísticas, palabras de entretenimiento se dicen unas personas a otras. Esto sólo al principio.

Una vez que ha llegado el día principal ya ocurren las cosas de distinta manera como cuando se celebra una boda. Cuando ya ha pasado la ceremonia religiosa ya todo mundo se reúne en la casa del muchacho, donde tuvo lugar el banquete; se le entregaba a la muchacha la escoba que siempre venía amarrada con un listón, con esto ella barría y ya se esperaba la exhortación, la antigua palabra que la mamá de la muchacha y el papá del muchacho así como otros familiares tenían que dejar prendida en ellos, tanto en la novia como en el novio. Se les hablaba de cómo vivir, cómo trabajar, cómo conducirse. En otras festividades también se pronunciaba la palabra de los ancianos como en los bautizos, cuando alguien moría y en otras solemnidades.

Los muchachos no sabíamos que esas amonestaciones se venían pronunciando desde hacía mucho tiempo, que con ellas nuestros abuelos enseñaban cómo conducirse, cómo seguir el camino sobre la tierra. Ahora comprendemos bien cómo a esa palabra viene adherida todo lo digno de estima, lo que nos es necesario; con lo que así se instruía, se educaba. Así se daba educación a los que "son dedos de alguien, a los que son collares de las personas, tortolitas."

Llegó el día en que hubo que hacer reuniones. Era necesario poner en el papel aquello que ocurrió frente a nosotros, todas las cosas que nosotros, nuestros padres y nuestros abuelos teníamos por costumbre.

¿Quién llevaría a cabo ese trabajo de recopilación de lo antiguo, de aquello de lo que nosotros podíamos ser guardianes? Podíamos ser nosotros, pensábamos que acaso no fuera demasiado poco lo que sabíamos al respecto, era una difícil prueba pero pensábamos que tal vez podíamos hacer ese trabajo.

Entre otras tareas acordamos publicar un periódico, del que ya se habló antes, en donde se daría información de lo que ocurría en nuestro pueblo y en los alrededores y en donde aparecerían también las anécdotas, los relatos, la antigua palabra y tantas cosas más con las que se hace entretenimiento cuando se reúne la gente.

Se inició la redacción de escritos pero no tuvo que pasar mucho tiempo para que aparecieran las primeras dificultades. No sabíamos en qué forma separar las palabras, las frases, los periodos, cómo representar eso que en castellano llamamos "el saltillo"; se nos hacía enormemente difícil todo lo relacionado con el acomodo correcto de las palabras, para que el escrito no apareciera burdo; para que no fuera sólo

Otechmotonalquechili ihuan cequi tonalli ipan ye otiyeya in itequicaltzinco, ompa ipan Instituto de Investigaciones Históricas, Huehyi Tlamachtilcalco. Ahmo zan cehpa, miecpan otihuallaya itloctzinco. Cenca tenohnotzticatzintli, techmocaquitiaya, techmotlahtolmelahuililiaya. Miecpan no iuhqui otechmonemactili miec macehuallahtolamoxtin impan huel tleimmach itechcopa in tlahtollaliztli oticzalohqueh. Ihuan huel nelli monequi inin niquihtoz, intla zatepan ye ocachitzin cualli otitlahcuilohqueh inin ipampa yehuatzin León-Portilla otechmomaquili icenquizcatepalehuiliztin.

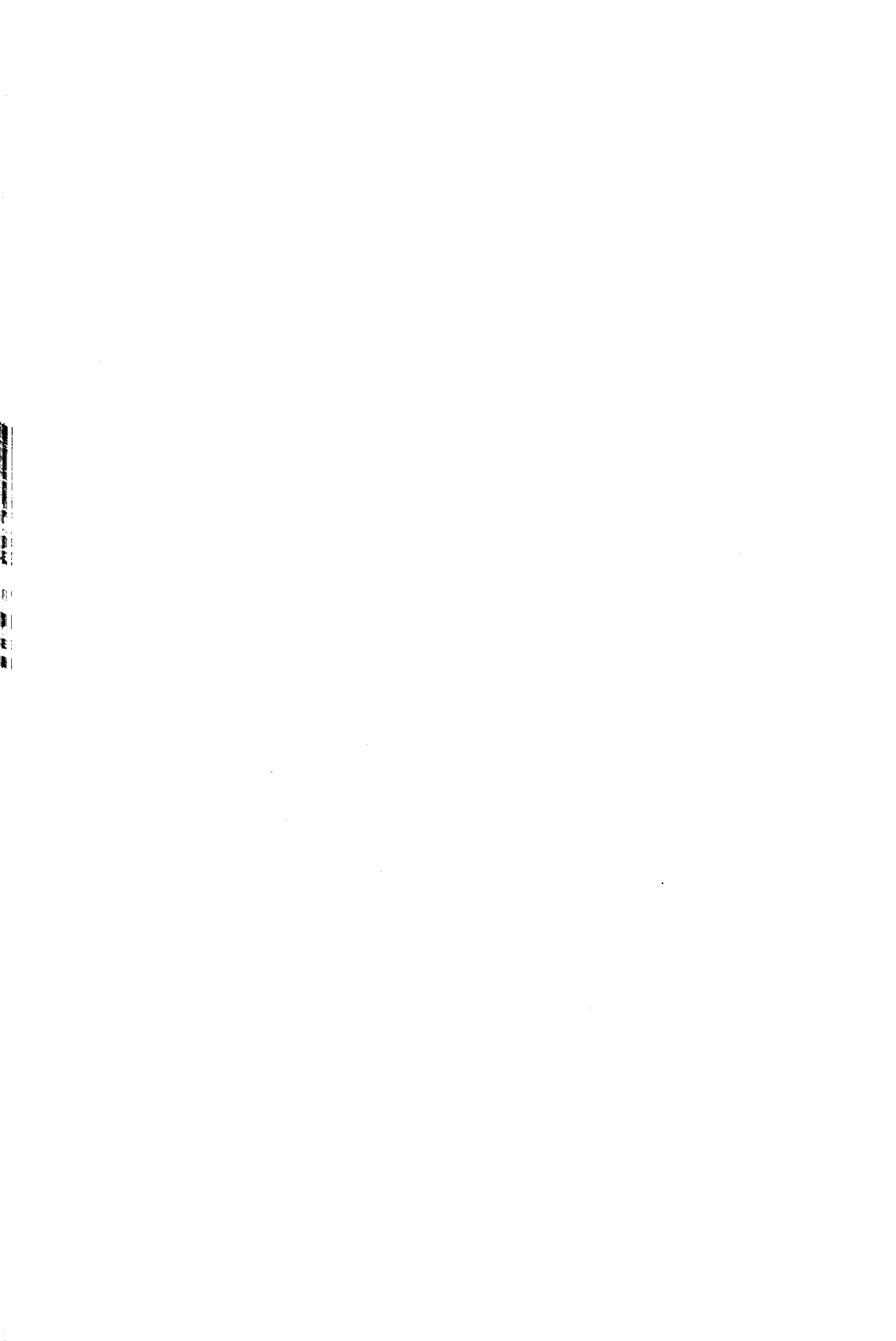
un conjunto de palabras desordenadas; para que se entendiera y se escuchara bien.

En verdad no sabíamos gran cosa. Una vez, con gran dificultad alcanzamos a escribir una página; a veces tardábamos tres, cuatro horas y no escribíamos sino seis renglones. Esto nos hizo pensar que si con toda seriedad pensábamos emprender la salvaguarda local de la antigua cultura era necesario que esa tarea se iniciara en la escuela; de lo contrario aquello podía no salir muy bien.

¿A quién podíamos acudir? ¿Quién nos podía ayudar en esta labor? En nuestro pueblo teníamos a nuestros ancianos, a personas con experiencia. Hablaban muy bien nuestra lengua, pero ninguno de ellos había acudido nunca a la escuela, nunca ninguno había escrito algo; ¿cómo podían ayudarnos en la tarea de escribir correctamente?

No tuvo que pasar mucho tiempo para que nuestras preocupaciones se acabaran. Cierta vez, cuando vinimos a escuchar una conferencia del doctor Miguel León-Portilla en el Colegio Nacional, dijimos: "Quién sabe si él estaría dispuesto a darnos su ayuda". Platicamos con él, le hicimos saber de aquello que veníamos realizando y de todo lo que pensábamos.

Nos dio una cita y algunos días después ya estábamos en sus oficinas, en el Instituto de Investigaciones Históricas, en nuestra Gran Casa de Estudios. No sólo una vez, varias veces vinimos a verlo; con mucha amabilidad nos escuchaba, nos daba explicaciones. Con frecuencia también nos hizo obsequio de libros sobre la lengua náhuatl y en lengua náhuatl en los que hemos venido aprendiendo cómo escribir con menos incorrecciones. Y es apenas justo que diga lo siguiente: Si posteriormente ha mejorado nuestra forma de escribir esto se lo debemos a nuestro maestro León-Portilla por la total y generosa ayuda con que siempre nos ha distinguido.



A HUNDRED YEARS OF MILPA ALTA NAHUATL

FRANCES KARTTUNEN

Part 1. The modern literary heritage of Milpa Alta

The community of Milpa Alta, located in the high country southeast of Xochimilco, is justly famous as the home of Doña Luz Jiménez, whose autobiography *Life and Death in Milpa Alta* and collection of stories *Los cuentos en náhuatl de doña Luz Jiménez* are milestones of twentieth-century Nahuatl literature. In addition to her own literary achievement and a career as model and muse for a generation of Mexican artists, Doña Luz also assisted Benjamin Lee Whorf and Fernando Horcasitas in their Nahuatl research. The same fertile intellectual soil that nurtured Doña Luz has given Nahuatl studies a distinguished collection of texts from individuals whose lives span an entire century. While the first of the Milpa Alta texts I will consider here were published in 1913, they were collected from contemporaries of the parents of Doña Luz. The most recent Milpa Alta texts were published hardly more than a year ago. And so, as we approach the centennial of the birth of Doña Luz, we also celebrate a century of Nahuatl writing from Milpa Alta.

Isabel Ramírez Castañeda, identified simply as a teacher, contributed a paper to the Eighteenth International Congress of Americanists in London in 1912, and it was published the following year in the Proceedings under the title "El Folk-Lore de Milpa Alta, D. F., Mexico." The paper includes seven short texts and some words and phrases in Nahuatl. A pair of the texts have to do with the ceremony of the first-fruits of the harvest: what share-croppers say to the land-owner, and how he replies. It is notable that the land-owner as well as the people who work his land speak Nahuatl. The other texts are formulae that accompany curing rituals.

Ramírez Castañeda describes Milpa Alta as having been founded by members of the ruling class of Mexico-Tenochtitlan, who fled Cortés and found refuge in the Sierra de Ajusco, bringing their servants with them.¹ In the early twentieth century, nearly four centuries later, she describes the society as still consisting of a wealthy class and a working class. Children of the upper class, she writes, are educated in Mexico City and are apart from the traditional Nahuatl society where healing rituals are carried out. But the first-fruits ceremony is clearly an example of the interaction of the two classes.

(Writing from his fieldwork in Milpa Alta in the 1950s, R. A. M. van Zantwijk also describes Milpa Alta as a complex community including a linguistically and socially conservative group who traced their ancestry to the nobility of Tenochtitlan and another group of much less conservative subsistence farmers and day laborers whose language exhibited much more assimilation to Spanish. On the other hand, doña Luz, whose parents belonged to this latter group, never alludes directly to class stratification in Milpa Alta and only gives the barest indirect hints.)

Ramírez Castañeda was clearly both well-educated and bilingual. Perhaps she was one of those Mexico City educated children of the Nahuatl-speaking landed class of Milpa Alta. In any case, it was she and a young man identified only as Lucio who in 1912 wrote the Nahuatl texts Franz Boas and Herman K. Haerberlin published in the *Journal of American Folk-Lore* in 1926. In the article, Ramírez C. and Lucio are identified as "both natives of Milpa Alta." Identified as "informants", they are said to have written the texts themselves in Mexico City and assisted in translating them. "Lucio" may have been Lucio Tapia, who was the principal of Milpa Alta's Concepción Arenal school in 1908 when Luz Jiménez entered as a student.

In 1920 Boas and Pablo González Casanova both published Nahuatl texts identified only as from Milpa Alta. Like the those provided by Ramírez Castañeda and Lucio, they had undoubtedly been collected elsewhere, probably from displaced Milpa Alteños in Mexico City, because Milpa Alta stood empty and abandoned following a massacre in 1916 in which the men and boys of Milpa Alta were rounded up and machine-gunned by forces of Venustiano Carranza. The women and children fled to Xochimilco and Mexico City and were only be-

¹ This is in accord with popular local history. A more expanded version states that a population already living in Milpa Alta was joined by refugees from the collapse of Tenochtitlan.

ginning to return home in 1920 when Boas and González Casanova published the texts.

Although her mother reestablished residence in her home town, Luz Jiménez remained in Mexico City working as a life model for the National Academy. She appears in murals in the National Preparatory School and the National Palace, in paintings by Fernando Leal, Jean Charlot, Diego Rivera, and other painters of the 1920s, and also in photographs by Edward Weston and Tina Modotti. She was often in the home Anita Brenner, writer and editor, which served as a salon for the radical artists and intellectuals of the post-Revolutionary period. Luz served as model, muse, and tour guide to centers of indigenous culture, such as Milpa Alta and Chalma.

In 1930 Brenner recommended Luz and Pedrita Jiménez and Misesio Gonsález to Benjamin Lee Whorf as informants. In the late winter and early spring of that year he elicited texts and sample sentences from them, which appear in a manuscript about Milpa Alta Nahuatl but not in Whorf's 1946 publication on the topic.

In the 1940s doña Luz met the anthropologist Robert Barlow and worked with him until his death at the beginning of 1951. During this period Barlow recorded and transcribed her speech as she told folktales much in the spirit of the ones published by Boas and González Casanova, and one of these transcriptions/translations was published after his death in *Estudios de cultura náhuatl*. At the same time doña Luz herself wrote contributions to *Mexihkatl Itonalama*, a Nahuatl-language newspaper produced out of Barlow's home in Azcapotzalco, as did some other residents of Milpa Alta.

Fernando Horcasitas met doña Luz at Barlow's house around 1948, and she later went to work for him as informant. The result of their long collaboration were two books in Nahuatl. The *Cuentos* collection contains forty-four stories, including dramatic reportage of a disastrous flood in 1935 and President Cárdenas' personal subversion of the relief effort. Her autobiography has two parts. The first relates how daily life was evolving in Milpa Alta in the twilight of the Porfiriato leading up to the eve of the 1910 Revolution. The second provides an eyewitness account of the upheaval and violence of the next decade, with Emiliano Zapata playing a central role.

During the 1950s R. A. M. van Zantwijk, a Dutch anthropologist, went to live in Milpa Alta. In 1960 he published a book containing some observations about local Nahuatl speech and a number of texts, including letters written to him by residents of the town.

Also in 1960 the mother of doña Luz died. According to Horcasitas, she was 102 at the time of her death. Sadly, doña Luz herself was killed in a traffic accident in Mexico City five years later. Both books of her stories were published posthumously.

In the 1970s Horcasitas and Yolanda Lastra de Suárez made a survey of Nahuatl speaking communities. In Milpa Alta they collected a small vocabulary, and a woman of the same generation as doña Luz dictated a short text for them. These they published in the journal *Anales de Antropología*.

Yolanda Lastra and Jorge Suárez composed a comprehensive questionnaire of over four hundred items for use in a more detailed Nahuatl dialect survey. The questionnaire was taken by fieldworkers to many communities in Mexico, including Milpa Alta and one of its outlying villages, Santa Ana Tlacotenco. The responses to these questionnaires have been published by Lastra.

One of the respondents to the questionnaire was Carlos López Ávila of Tlacotenco, who on his own between 1971 and 1974 wrote in Nahuatl an 84-page "Legendary History" of Milpa Alta, a sort of historical romance into which is set a very traditional indigenous border survey.

Finally, Librado Silva Galeana, also from Tlacotenco, has been publishing Nahuatl essays in *Tlalocan* and *Estudios de cultura náhuatl* since the mid-1980s. And so it is that in the 1990s Milpa Alta completes a century full of literary endeavor.

Part 2. Salient characteristics of Milpa Alta Nahuatl

Given so many texts from the same place, we have a chance to explore the question, "What wakes Milpa Alta Nahuatl distinctive? English speakers need just hear the vowel in "out" and "about" to recognize a Canadian or a Tidewater Virginian. Nahuatl speakers are exquisitely sensitive to local variation and have a social and emotional stake in placing people. Can we extract from the abundant Milpa Alta data what it might be that would identify a Milpa Alteño? The written record supports fieldworkers' statements that people in Milpa Alta say "nochi" rather than *mochi* for "all" and that in first-person singular reflexive constructions they compress the subject and reflexive prefixes *ni-no-* to "no-". The second-person plural subject prefix is "nam-" rather

than *am-*, the object prefix is "name:ch-" rather than *ame:ch-*, and the corresponding pronoun is "namehhua:n".² There is no contrast between words beginning with initial /e/ and with initial /ye/. Milpa Alta speakers say "tlitl", "tixtli", and "tlica" for *iletl*, *textli*, and *tlei:ca*. Everyone says "ihki" for *ihqui* 'thus, just so', whether or not they pronounce /w/ as [h] elsewhere. They say "tlatihuani" instead of *tlahtoa:ni*, and when they say it, they mean 'gentleman', not 'ruler' or 'governor'. One can apply it to an indigent person, as Lucio did when he wrote "pobre tlätihuani."

Although Ramírez Castañeda and González Casanova write "àmo" and Silva Galeana writes "ammo", everyone else seems to have simple "amo" with no saltillo for 'no, not'. On the other hand, Milpa Alta has saltillo in "ahque(n)" 'who' where other varieties of Nahuatl have a long vowel: *a:c*. People seem to vary quite freely between pronouncing the /k/ in *nica:n* 'here' and *a:xca:n* 'now'. When they drop it from *nica:n*, the resulting "nian" is homophonous with a ubiquitous form "nian" 'neither', which is borrowed from Spanish *ni aun*. (Handout 1.)

These might seem enough salient features to identify Milpa Alta Nahuatl, and they have already been noted by Whorf, van Zantwijk, Lastra, and Horcasitas. But each of these fieldworkers worked with just a few speakers. It is good to see which of their observations hold for a larger sample. Second, all the dialect features mentioned above are characteristic of a larger area than just the Federal District.³ Let us look at what else we can extract from the literature of Milpa Alta.

a. Merger of saltillo and weakened consonants:

In addition to the texts themselves, which are written in a variety of notations, we have commentary by Whorf, van Zantwijk, Lastra, and Horcasitas on Milpa Alta pronunciation. Whorf heard the "saltillo" as a sharply audible glottal closure followed by an aspirated release.

² Only Whorf records the 2nd person plural prefixes as *am-* and *ame:ch-*. Yet one of his informants, doña Luz, has *nam-* and *name:ch-*. Whorf probably understood these as *in am-* and *in ame:ch-*. While this is likely the historical source of the initial *n*, the reanalysis has been complete. Milpa Alta speakers in this sample don't produce *am-*, *ame:ch*, *amehhua:n*.

³ The omnipresent phenomena of nasal-omission, intrusion, and substitution that Karttunen and Lockhart documented in colonial period Nahuatl documents from all over Mexico are well-represented in the Milpa Alta texts. About the only place Horcasitas writes final saltillo in the speech of doña Luz is when he perceives it as [n].

He claimed this made it quite distinct from the pronunciation in Tezoztlán, where *salttillo* was simply [h], (as it was and is pronounced in many other Nahuatl communities around Mexico). At the end of words, Whorf wrote, the glottal catch is nearly inaudible, however, leaving behind just the aspiration.

The texts clearly demonstrate that in Milpa Alta speech syllable-final consonants are weakened to the point of near inaudibility when followed by another consonant.⁴ This is indicated by pervasive writing of them as "h" or a diacritic on the preceding vowel or by total omission of them. (Handout 2.)

From Whorf's description of the audible glottal closure of *salttillo* in Milpa Alta, one would expect that *salttillo* and the [h] realization of the first segment of a consonant cluster would not sound the same. Yet for the most part Milpa Alta texts do not distinguish *salttillo* from weakened consonants, writing them all with "h". Whorf himself confused the two. In his notation he writes *salttillo* with an apostrophe before the "h": "h." Yet what he transcribes as "pitsa'htli" does not contain *salttillo*, but is from *pitzaactli*/pit^aakt'i/. (Handout 3.)

Native speakers themselves (Lucio, doña Luz, van Zantwijk's correspondents, López Avila, and Silva Galeana) sometimes write as though the weakened consonants have their full value and as though word-final *salttillo* is audible, while linguists transcribing their speech write the weakened consonants all as "h" and do not usually write word-final *salttillo* at all. This is particularly apparent for doña Luz, since we have samples of her own writing as well as transcriptions of her speech by Barlow and Horcasitas. For example, doña Luz writes "tlaltikpaktli," while Horcasitas transcribes "tlaltihpahtli." (Handout 4.) Barlow tends to transcribe more syllable-final full consonants than Horcasitas, as in "šiktemo", "tikpiah"; his segmentation of words is better; and he frequently writes *salttillo* as "h" at the end of words as well as internally. Still, there is a difference between the way Barlow and Horcasitas transcribed doña Luz's speech, and the way she wrote it herself, a demonstration of the contrast between what the native speaker intends and what the fieldworker perceives. No one was wrong. Barlow and Hor-

⁴ By "weakened" I mean devoiced in the case of resonants and "de-obstruentized" in the case of stops, affricates, and fricatives. The result is that all consonants are potentially pronounced as [h]. (See Karttunen and Lockhart 1977.) However, in the case of Milpa Alta speech, weakening for is evident specifically /k/, /t, and /w/. Insofar as geminate /ll/ is often written as single "l" consonant-weakening probably affects the first segment of /ll/ much as it affects the first one of /tt/ in the verb *ilta* 'to see something/someone'.

casitas recorded the results of weakening, while doña Luz wrote the consonants she meant, whether they were audible or not.

With respect to saltillo, Horcasitas went a step beyond. He said, in agreement with Whorf, that saltillo was very audible,⁵ but when he published the *Cuentos* and the autobiography, he omitted saltillo almost entirely. Most instances of "h" in these books are weakened forms of /k/, /t/, or /w/. Comparison of doña Luz's own writing with Barlow's and Horcasitas's transcriptions shows how cautious we must be in drawing generalizations from a single questionnaire or from one individual's transcriptions.

b. Distinctive vowel length

Just as one might draw the conclusion from some of the sources that final saltillo has been lost from Milpa Alta Nahuatl, one might also conclude that the contrast between long and short vowels is no longer operative. In one of her contributions to *Mexihkatl itonalama*, doña Luz writes the word for 'moon' with a double vowel repeatedly, "meētstli," but she does not double any other vowels in the text.

The dialect questionnaire has a section which elicits minimal pairs, and it succeeds in getting contrasting forms for 'to burn'/'to hide', 'to follow'/'to sow', etc. But when attention is not focused on minimal pairs (which may be well-known shibboleths among Nahuatl speakers) most long vowels are not so marked by fieldworkers or native-speaker writers.

Even very common words are handled inconsistently. For instance, in the detailed questionnaire done in Milpa Alta, the vowel of *a:tl* 'water' is not marked long, but the vowel in derived *a:tic* 'something watery' is. Despite plenty of evidence that some vowels are long and that a few minimal pairs are maintained, from the written record contrastive vowel length might appear moribund in Milpa Alta.

There are two factors that we must take into consideration, however. First of all, fieldworkers transcribing Nahuatl and listening for prolongation of vowels may be missing phonetic cues for vowel length. In his 1930 manuscript and again in his 1946 publication Whorf remarks on relative pitch of the stressed syllable (usually penultimate) and the following syllable. He demonstrates that the relative tone for the two

⁵ Personal communication. However, in the original transcriptions by Horcasitas, Thomas Ford, and Sarah O. de Ford, which are included in Box 19 of the personal papers of Horcasitas at the Tulane University Latin American Library, saltillo is reliably indicated with the apostrophe and occasionally with "h".

syllables is influenced by whether the final syllable is open or closed, but then he gives three minimal pairs in which *all* final syllables are open and the distinction is by pitch alone. In each of these pairs, one member has a long vowel in the stressed syllable and the other has a short vowel. (Handout 5.)⁶ Native speaker/writer and fieldworker alike may not note relative pitch in terms of vowel length unless in a citation form the vowel is also noticeably prolonged.

The second consideration is this. Just as nobody, not even the meticulous writers Librado Silva Galeana and doña Luz or the equally meticulous transcribers Whorf and Barlow, ever writes all the saltillos, nobody writes all the long vowels. But when we consider the whole body of written Nahuatl from Milpa Alta, we see that the vowels that are marked long are for the most part ones we would expect to be long (based on other sources that mark vowel length, including the dictionary of Tetelcingo (Morelos). There appear to be errors, but they are relatively few. Intuitive knowledge of distinctive vowel length extends beyond the minimal pairs to much more vocabulary, but it is not clear how far. Between fieldworkers possibly missing the pitch cue for it and native speakers not having a tradition of writing it, it is hard to tell. This situation is in marked contrast to the weakening of the first consonant in a consonant cluster described above, which is clearly characteristic of everyone's speech all the time.

c. Vowel slippage

Van Zantwijk, Lastra, and Horcasitas noticed that within the district of Milpa Alta, a tendency to pronounce /o/ as /u/ was localized in Santa Ana Tlacotenco. This is borne out by the data, although—oddly enough—not by van Zantwijk's own. In his examples the only instances of "u" are in two words "cuzan" 'very much' and "tuzan" 'pocket gopher'. Van Zantwijk says that the former, used synonymously with *cencah*, is particular to Milpa Alta. It also appears in Whorf's Milpa Alta text (as "ko-sa") and in doña Luz's *Cuentos* (as "coza"), but Joe Campbell has recorded it as far away as the west coast of Michoacan. Whorf took it for the noun *cosa* borrowed from Spanish (1946:379),

⁶ In spite of these pairs from Milpa Alta, Whorf concluded that the it was Tepoztlan, not Milpa Alta, where relative pitch was determined by whether the penultimate vowel is long or short. In the 1930 manuscript he then reinterprets Rincón's and Carochi's minimal pairs in terms of tone rather than in terms of vowel length and Saltillo.

although why that would be used as an intensifier is unclear. The Nahuatl noun *tozan* was borrowed into Spanish as *tuzan*, and the *tuzan* in van Zantwijk's example may be a back loan. But there are plenty of unquestionable instances of "u" for /o/ in the data from López Avila and Silva Galeana, and this is in marked contrast to the rest of the Milpa Alta texts.

In the detailed questionnaire answered by López A., there are proportionally fewer replacements of *o* with "u" than in his "Legendary History," but there are still plenty. They are rare in word-final position unless a consonant following the vowel has been omitted. Both short and long vowels are realized as [u], and for many instances of a stem with [u], there is another instance of the same stem with [o].

Silva Galeana shows a preference for "u" in his writing, although he also writes "o" often. Again, both short /o/ and long /o:/ are written part of the time with "o" and part of the time with "u". (Handout 7.) There is no obvious conditioning factor. Santa Ana Tlacotenco speech is set off from that of Milpa Alta center and the other surrounding communities by the tendency to pronounce /o/ as [u], but there is no general rule about how often or where.

In contrast, variation between [o] and [yo] is general throughout Milpa Alta and is almost entirely restricted to one environment, the antecessive prefix. This prefix is always word-initial. Whorf thought that "yo-" was the contraction of *ye o-* (*ye* being a particle meaning 'already') and that "yo-" only occurred with the preterite and was a loan translation from Spanish. This is not borne out by the Milpa Alta texts, however; "yo-" appears with equal frequency with preterite and imperfect verbs, and there is no sense distinction to be found between verbs prefixed with "o-" and those prefixed with "yo-." With few exceptions, the Milpa Alta speakers/writers vary freely between using the two forms. The unidentified informants of Boas and González Casanova, and doña Luz favor "o-"; Alfonso Lawrrabakio and López Avila use "o-" almost exclusively; and Silva Galeana favors "yo-".

In the texts of Ramírez Castañeda and doña Luz distal *on* also occasionally appears as "yon." (Handout 8) But though this may begin to look analogous to a process that yields "yetl" from *etl* 'bean' and "yeyecatl" from *ehe:catl* 'wind', it does not affect all stems beginning with /o/. It remains tied almost, although not quite, to the antecessive prefix.⁷

⁷ All Milpa Alta's stems begin with [ye], but this is not a productive process either. The Spanish particle *entonces* has been borrowed into Nahuatl and appears with great frequency in the Milpa Alta texts, but not as "yetonces."

The vowel /i/ is often recorded as "e", especially in word-final position, notably in the writing of López Avila and the questionnaire he answered, but also with less frequency in the other texts. (Handout 9.)

This lowering of /i/ to [e] runs counter to a "drag-chain" phonological change commonly seen in Nahuatl in which /a/ is raised to [e], /e/ is raised to [i], and /i/ is vulnerable to being dropped altogether in initial position, yielding pairs such as "ihuan"/"huan", "ihcuac"/"cuac", "ipan"/"pan", etc. (abundantly attested in Milpa Alta). The virtually universal Milpa Alta forms "tlitl," "tixtli," and "tlīca" corresponding to *tleitl*, *textli*, and *tlei:ca* fall into this more expected pattern, as do "yencuic" and "ayemo," which van Zantwijk claimed as characteristic of Milpa Alta. (Handout 10.) Yet while these fit into a widely observed pattern, they, too, are for the most part bound to particular lexical items. In the texts of Milpa Alta *mi(y)ac* appears almost to the exclusion of "miek", which is used only by Silva Galeana and rarely by doña Luz. Nor does one find instances of **titl* for *teitl* 'stone'. One might expect "tlin" for *tlein* 'what'?, but it is nearly universally pronounced as "tlaon." Only López Avila produces "tlin," and even he provides the characteristic "tlaon" form on the questionnaire.

There are other scattered, yet persistent vowel changes. The postposition *-tloc* 'near' appears in several different texts as "-tlac", "-tlakw", and strangely "-tlohk", while /a/ appears as "o" in "ompo" and "ompyon" in Horcasitas's transcription of doña Luz's speech.

What we have here seems like something of a muddle if we are looking for contextually conditioned, exceptionlessly functioning phonological rules or correspondences. Instead we find many/most members of the speech community sharing special pronunciations of certain individual words, and a bit of evidence of these pronunciations beginning to extend out to a few other words. At the same time, it appears that contrastive vowel length has shrunk down to some restricted lexical set. We have tendencies rather than rules, and initially these tendencies are determined lexically rather than by phonological/phonetic context. Learning parts of one's language atomistically would seem to be much harder than to do so by generalization. If this is the case, the Nahuatl speakers of Milpa Alta in this century have done a particularly heroic job.

c. Grammatical characteristics and calques from Spanish

Whorf was of the opinion that structurally Milpa Alta Nahuatl had more in common with the sixteenth-century Nahuatl of Tenochti-

tlán than Tepoztlán Nahuatl did, but that lexically it was much more influenced by Spanish, because of its closer proximity to the capital. Van Zantwijk makes a point of the difference between conservative speech and the Nahuatl of common laborers, providing sample comparisons. His samples of "Teomexica" speech are selfconscious and archaic, loaded with compounding and noun incorporation, studded with neologisms for things like 'train', 'bus', and 'television'. (Handout 11.) They even contain rhetorical difrasismos and are much in the purist spirit of the productions of the people in the Malinche volcano area whom Jane and Kenneth Hill dub the "linguistic terrorists" (Hill and Hill 1986: 122-141). On the other hand, the contrasted "macehualli" speech the reader is invited to view as degenerate and amusing contains Spanish loan vocabulary and calques that are common in colonial-period Nahuatl notarial documentation. Thus van Zantwijk's view of Nahuatl usage in Milpa Alta in the 1950s was colored more by contemporary local prejudices than by historical fact.

The folktales recounted by Ramírez Castañeda, Lucio, the unidentified informants of Boas and González Casanova, and by doña Luz are replete with Spanish particles such as *pues* and *entonces*. Spanish *que* appears as a relative pronoun, or Nahuatl interrogative *tlein* (in its Milpa Alta "tlaon") is used noninterrogatively as the equivalent of *que*. The Nahuatl number *ce*: 'one' or the longer form with classifier *cente(tl)* has assumed the function of the Spanish indefinite article *un*. Nahuatl *cequintin* corresponds to plural *unos*. Formulae for beginning folktales are *ce tonalli* 'one day' and *ce viaje* 'once upon a time'. (Handout 12.)

Double plural forms with both Nahuatl and Spanish suffixes, which are common in midto-late sixteenth-century documents are also common in twentieth-century Milpa Alta texts, but whereas the 16th-century double plurals were Spanish loans where the Nahuatl plural suffix followed the Spanish one, in Milpa Alta one finds Spanish plural -s added to Nahuatl agentive nouns. (Handout 13.) As in the colonial-period texts, borrowed Spanish words are often strongly assimilated to Nahuatl pronunciation and integrated into the morphology, as in the case of "xenolatin" 'ladies' that Boas failed to italicize as a Spanish loan. But the old-fashioned double plural form "clixtianosme" in one of Van Zantwijk's texts looks like a selfconscious archaism. (Handout 14.) A subtle expression of Spanish influence on Nahuatl are the two parallel uses of the Nahuatl verb *pano*: in doña Luz's description of the 1935 flood. The verb literally means 'to pass over', especially to

ford water. She writes of the pilgrims "tlen *opanotaya* ica ipan toxolal" 'who were passing through our yard'. But in the same text, she repeatedly uses *pano*: in the idiomatic sense of Spanish *pasar*: "*Opanoc* ipan xihuitl novecientos treinta y cinco" "*Pasó* en el año de (mil) novecientos treinta y cinco"; "tlen opapano" "¡que ha pasado!" (Handout 15.)

Striking to the reader are clauses and sentences that have word-for-word correspondences with Spanish ones (Handout 16.):

tic pia	ti nech macaz	in cahuitl	(López Ávila)
Tienes	que darne	tiempo	

ipan otlí	sanima	mocuepa de cristiano	(Boas text)
En el camino,	inmediatamente,	se convirtió en cristiano	

San niman	inin tlatsikakonetl	oyak	(doña Luz)
Luego	este hombre flojo	se fue	
in wintito	oksepa	itlanimaiknewan	
a emborrachar	otra vez	con sus amigos	

Zan quemmanian,	teotlahcan anozo ipan domingo,	(Silva Galeana)
Sólo a veces,	en las tardes o en los domingos,	
oninahuiltiaya	nochan intloc in nocniuhuan	
jugaba	en mi casa con mis hermanos	

People like doña Luz, López Avila, and Silva Galeana, who have become writers in Nahuatl may have been to some extent rebuilding Nahuatl for themselves as they went along, and Spanish has been a major resource for them, just as it was for Nahuatl notaries throughout the colonial period. Particularly in the case of López Avila, one has an impression of a writer struggling with his language, getting in over his head like a college freshman trying to master expository prose. When López Avila complains that "ciertos especialistas" have gone so far as to say what he has written is not Nahuatl, it is possible to see why they said so and also to see how wrong that judgement is.

There are further details of Milpa Alta speech as well, particularly ones peculiar to individual speakers⁸ and other ones that Milpa Alta

⁸ Ramírez C. writes "II" in many places where there should be a single "I". Lucio has [g^w] for /w/. Horcasitas usually transcribes *onca:n* as "oncuán" for doña Luz. López A. is especially given to final "e" for /e/. Whorf and Boas note palatalization of final /k/ and /t/.

shares with other Nahuatl communities in a wide area to the east of the Federal District.⁹ What would Nahuatl speakers themselves seize on as the identifying characteristics of Milpa Alteño speech? It would not necessarily be one of the most regular or the most frequent pronunciations, lexical items, or grammatical constructions. In a study of the speech of the West Indies, another area where people are hypersensitive to linguistic nuance, Peter Roberts remarks that, "General conclusions about an individual's speech... are reached as a result of salient features used, irrespective of the actual frequency with which they are used." (Roberts 1988:21) In surveying the fine details of Milpa Alta usage in its century of literary production, I am in the same position as Boas, González Casanova, Whorf, Barlow, and Horcasitas. We make a note of everything, never quite knowing what is important and what is insignificant to the people who produced it.¹⁰

REFERENCES

- BARLOW, Robert, 1960, "Un cuento sobre el día de los muertos", in *Estudios de Cultura Náhuatl*, II: 77-82.
- BOAS, FRANZ, 1920, "Cuentos en mexicano de Milpa Alta, D. F.", in *Journal of American Folk-Lore*, 33: 1-24.
- BOAS, FRANZ, and Herman K. Haeberlin, 1926, "Ten Folktales in Modern Nahuatl", in *Journal of American Folk-Lore*, 37: 345-370.
- CANGER, Una, 1980, *Five studies inspired by Nahuatl verbs in -oa*, Copenhagen: The Linguistic Circle of Copenhagen.
- GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo, 1920, "Cuento en mexicano de Milpa Alta, D. F.", in *Journal of American Folk-Lore*, 33: 25-27.
- HILL, Jane, and Kenneth Hill, 1986, *Speaking Mexicano*, Tucson: University of Arizona Press.

⁹ A construction shared by Milpa Alta and Puebla/Tlaxcala Nahuatl is reduplication of the noun stem in the singular in the presence of an attitudinal suffix: *tetipitontli* 'hill' (Boas), *iciciguanzín* 'his wife', *tlailacoton* 'stick' (Lucio, *totochtón* rabbit' (Ramírez C.), *inkokoton* 'their jacket', *inkokoyolton* 'their bell' (Orosko/Arambura).

¹⁰ The Department of Linguistics at the University of Texas has a demonstration tape of regional American dialects that contains a sample of the speech of a woman who took classes and worked diligently to rid herself of her New York City accent. In the sample she makes one slip. Generally people who hear the tape the first time know something is amiss but aren't sure what. When they guess or are told, they immediately identify the single instance in which she betrayed her origins.

- HORCASITAS, Fernando, ed. 1968, *De Porfirio Díaz a Zapata: memoria náhuatl de Milpa Alta*, México City, UNAM.
- HORCASITAS, Fernando, and Sarah O. de Ford, eds. 1979, *Los cuentos en náhuatl de doña Luz Jiménez*, México City, UNAM.
- KARTTUNEN, Frances, and James Lockhart, 1976, *Nahuatl in the Middle Years: Language Contact Phenomena in Texts of the Colonial Period*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press.
- KARTTUNEN, Frances, and James Lockhart, 1977, "Characteristics of Nahuatl Resonants", in *Southwest Areal Linguistics Then and Now. Proceedings of the Fifth Southwest Areal Language and Linguistics Workshop*, Bates Hoffer and Betty Lou Dubois, eds., San Antonio, Trinity University.
- LASTRA DE SUÁREZ, Yolanda, 1986, *Las áreas dialectales del náhuatl moderno*, México City, UNAM.
- LASTRA DE SUÁREZ, Yolanda, and Fernando Horcasitas, 1977, "El náhuatl en el oriente del estado de México", in *Anales de Antropología*, vol. XIV, p. 165-226, México City, UNAM.
- LÓPEZ ÁVILA, Carlos, 1982, *Malacachtepec Momoxco: Historia legendaria de Milpa Alta*, Tlalpan, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Mexihkatl itonalama, El periódico del mexicano*, Azcapotzalco, D. F., México.
- RAMÍREZ CASTAÑEDA, Isabel, 1913, "El folk-lore de Milpa Alta, D. F., México", in *International Congress of Americanists. Proceedings of the XVIII Session, London, 1912*, Part. 1:352-361, London, Harrison and Sons.
- ROBERTS, Peter A., 1988, *West Indians and their Language*, New York, Cambridge, and Melbourne, Cambridge University Press.
- SILVA GALEANA, Librado, 1984, "El temascal", in *Estudios de Cultura Náhuatl*, 17: 227-233.
- , 1986, "In oc imoztlayoc in miccailhuitl/La víspera del día de muertos", in *Estudios de Cultura Náhuatl*, 18: 13-39.
- , 1989, "In milla chichime innemiliz, in tlen itech innematiliz/Los perros del campo. Su modo de vida, sus costumbres", in *Estudios de Cultura Náhuatl*, 19: 424-433.
- , 1989, "Vida cotidiana en Santa Ana Tlacotenco/Cecemilhuinemiliztli in Santa Ana Tlacotenco", in *Tlalocan*, XI:179-189.

WHORF, Benjamin Lee, 1930, Pitch Tone and the "saltillo" in modern and ancient Nahuatl. Unpublished manuscript based on field work in Milpa Alta.

———, 1946, "The Milpa Alta dialect of Aztec with notes on the classical and the Tepoztlan dialects", in Cornelius Osgood, *et al.*, eds., *Linguistic Structures of Native America*, p. 367-397, New York, Viking Fund Publication in Anthropology.

ZANTWIJK, Rudolf van, 1960, *Los indígenas de Milpa Alta, herederos de los aztecas*, Amsterdam, Instituto Real de los Trópicos.

A Hundred Years of Milpa Alta Nahuatl Frances Karttunen

(Appendix)

Catalogue of Milpa Alta Texts

1912. Isabel Ramírez Castañeda. Milpa Alta. Bilingual. Identified as "Profesora, Mexico." Said by Boas to be "native of Milpa Alta." Paper in proceedings of 18th International Cong. of Americanists. Also wrote and translated three texts for Boas in 1912, which he published in 1926.
1912. "Lucio." Said by Boas to be "native of Milpa Alta." Wrote and translated texts published by Boas in 1926. Could have been Lucio Tapia, who in 1908 was principal of the Concepción Arenal School in Milpa Alta, where Luz Jiménez was a student. At that time he shared living quarters above the school with a school inspector named Guzmán.
1920. Unattributed Milpa Alta texts published by Boas and Haeblerlin.
1920. Text "de un individuo de Milpa Alta" published by González Casanova as "Un cuento en mexicano de Milpa Alta, D. F."
1930. Whorf field notes. Principal Milpa Alta informant: Milesio Gonsales. Assistance from Luz Jiménez and Pedrita Jiménez. Includes text and sample sentences, but not attributed to specific informants. Article based on notes published 1946. Whorf's writing is

- excellent source of information about Milpa Alta pronunciation that is not easily obtainable from orthography or transcription.
1946. González Casanova's, *Cuentos indígenas*, published. (Sources not identified. Some may have been from Milpa Alta.)
1949. Luz Jiménez, Story taped by Robert Barlow. Transcription and translation published in *Estudios de cultura náhuatl*, II, 1960.
1949. Fidencio Villanueva Rojas, *Aztecacuicame, Cantos aztecas*, 13 pages, Poetry.
1950. Contributions to newspaper, *Mexihkatl itonalama* by Luz Jiménez (Sept. 8, Oct. 6), Kayetano Orosko and Magdalena Aramburo (Nov. 10, 1950), Alfonso Lawrrabakio (Dec. 8).
- 1957-1965. Luz Jiménez, *Los cuentos en náhuatl de doña Luz Jiménez*, 44 stories collected over long period and published posthumously in 1979, Ed. by Horcasitas and Sarah O. de Ford.
1957. Roberto Baranda Salcedo, Letter to van Zantwijk, published by Z. in 1960.
1959. Miguel Vilchis Mancera, Letter to van Zantwijk, published by Z. in 1960.
1960. Diverse texts published by R. A. M. van Zantwijk, some unattributed, others attributed. Including: four unattributed, apparently transcriptions of oral texts; four unattributed poems; four poems attributed to Milpa Alta poet Fidencio Villanueva Rojas; Milpa Alta versions of some poems widely known among Nahuatl-speaking communities; two unattributed essays; two personal letters (above, 1957, 1959).
- 1963-1965. Luz Jiménez, *De Porfirio Díaz a Zapata: memoria náhuatl de Milpa Alta*. Autobiography. Published posthumously in 1968, Ed. by Fernando Horcasitas.
1976. Two men and one woman, all over sixty, from the Milpa Alta village of San Bartolomé Xicomulco provided a short vocabulary list to Yolanda Lastra de Suárez and Fernando Horcasitas, and an 89-year-old woman from the Milpa Alta village of San Salvador Cuauhtenco dictated a short text to them. Published in *Anales de Antropología*, vol. XIII, 1976, p. 103-136.

1976. Informant: Petra Romero de Rivera, Tomás Rivera Romero y Bardo Rivera Romero. UNAM dialect questionnaire elicited by Jeff Burnham and Wick Miller for Milpa Alta. Published in 1986 as questionnaire 12.2 in Lastra, *Las áreas dialectales del náhuatl moderno*.
- 1975, 1976, 1981. Carlos López Ávila, UNAM dialect questionnaire elicited by Yolanda Lastra (1975), Wick Miller (1976), Martha Ruth Islas (1981) for Santa Ana Tlacotenco. Published as questionnaire 12.3 in Lastra, 1986.
1982. Carlos López Ávila, *Malacachtepec Momoxco: Historia legendaria de Milpa Alta*, Published by CIESAS, Casa Chata, Santa Ana Tlacotenco, 86 running pages of text.
- 1984-1989. Librado Silva Galeana from Santa Ana Tlacotenco, University education, translator of fray Juan Bautista's *huehuetlahtolli*, Published texts in *Estudios de cultura náhuatl* and *Tlalocan*, 1984-1989.

1. *Some varieties of Nahuatl Milpa Alta and adjoining areas*

mochi 'all'	nochi
ni-no- 'I-myself'	no-
am-, ame:ch-, amehhua:n 'y'all'	nam-, name:ch-, ame(h)huan
ye 'already'	ye
ye:ctli 'something good'	ye:ctli
yetzticah 'to be-Honorific'	yetzticah
etl 'bean'	yetl
eztli 'blood'	yeztli
epatl 'skunk'	epatl
tletl 'fire'	tlitl
textli 'flour'	tixtli (but NOT *titl < tetl 'stone')
tlei:ca 'why?'	tlica
ihhqui 'thus, just so'	ihki, ihke
a:c 'who'	ahque(n)
nica:n 'here'	nican, nian (cf. nian 'neither' < Sp. ni aun)
a:xca:n 'now'	axcan, axan

2. Consonant weakening/___C

h

- tenamihtí < te:na:micti/te:na:mikti/(Ramírez C.)
 teihnohtilli < teicno:ittilia/teikno:ittilia/(Ramírez C.)
 oquihtac < O:quittac/o:kittak/(Lucio)
 xinehchia < xine:chchiya/šine:ččiya/(Lucio)
 ohsépà < occeppa/okseppa/(Whorf)
 tlatsehke < tlatziuhqui/t'at^hiwiki/(doña Luz)

diacritic

- ti ñotlaca < ti-icno:tla:cah/ti:kno:t'a:kah/(Ramírez C.)
 ìqui < iuhqui/iwiki/(Ramírez C.)

zero

- nipia < nicpiya/nikpiya/(Boas)
 quita < quitta/kitta/(Boas)
 noiqui < no iuhqui/no iwiki/(Boas)
 opehque < o:pe:uhqueh/o:pe:wkeh/(doña Luz)

3. Whorf's pitsa'htli < pitzactli/pit^hakt'i/(/k/, not saltillo)

4. tlaltikpaktli (doña Luz) 'the earth's surface'
 tlaltihpaktli (Horcasitas)

 nikneki (doña Luz) 'I want it'
 niknek (Barlow)
 nihnequi (Horcasitas)

 tlacah (doña Luz) 'people'
 tlaca (Horcasitas)
 tikpohpoaskeh (doña Luz) 'we will cleanse him/her'
 topopoazque (Horcasitas)

5. Whorf:

- pátlà change, exchange patla
 pátlà knead, stir, mix up pa:tla

tcítci or tcéctci dog	chichi
t[c]ítci nurse, suck (baby, subject)	chi:chi:

tókà follow	toca
tôka sow (seed)	to:ca

6. Letter to van Zantwijk from Roberto Barando Salcedo, Tlaco-tenco:

Tehuan *cuzan* titlacoya "Nosotros sentimos mucho"

Whorf 1946: kone-tl *ko-sa* mawiltiani 'the child is very playful'

doña Luz (*Cuentos*): quename *coza* oquiauh "cómo había llovido tanto"

7. López Avila questionnaire:

Missing C:	otlapu oni?ku okwepu	otlapoh onicco:uh/o:nikko:w/ ocuepo:n
------------	----------------------------	---

Short/o/:	cucumahtli numetu	tzotzomahtli 'rag(s)' nometo:n 'my sheep'
-----------	----------------------	--

Long/o:/	papalutl uwala	pa:pa:lò:tl 'butterfly' o:hua:llah
----------	-------------------	---------------------------------------

tutuchti/ayotochtli	to:ch- 'rabbit'
yUlkatl/yolo	yol- 'to live'
numetu/nosiwa	no- 'my'

Silva Galeana:

Short/o/:	muchiapa yuac	mochipa 'continually' yohuac 'at night'
-----------	------------------	--

Long/o:/:	xupantla/xopantla mihyupachoa/iztayotl	xo:pantlah 'rainy season' -yo: (nominal suffix)
-----------	---	--

8. Oquicuitòyon (Ramírez C.)	o:quicuitoh on
ompoyon (doña Luz)	ompa on

13. *Double plurals:*

mimihquez (doña Luz) mi:micqueh 'corpses'

Triple plurals: 1. 2. 3.

inimequez (doña Luz) ini:n-meh -que -s

inomeques (Boas) ino:n-meh -que -s

14. xenolatin (Boas text)

señora-tin 'ladies'

clixtianosme (van Zantwijk text)

cristiano-s-meh 'Christians'

15. tlen *opantaya* ica ipan toxolal 'who were passing through our yard.'

Opanoc ipan xihuitl novecientos treinta y cinco "Pasó en el año de (mil) novecientos treinta y cinco";

"tlen *opapano*" "que ha pasado!" (doña Luz)

(Notice distributive. Flooding happened in several places.)

16. tic pia ti nech macaz in cahuitl (López Avila)

Tienes que darne tiempo

(Boas text)

ipan otlí sanima mocuepa de cristiano

En el camino, inmediatamente, se reconvirtió en cristiano

San niman inin tlatsikakonetl oyak (doña Luz)

Luego este hombre flojo se fue

in wintito oksepa itlanimaiknewan

a emborrachar otra vez con sus amigos

(Silva Galeana)

Zan quemmanian,

teotlahcan anozo ipan domingo,

Sólo a veces,

en las tardes o en los domingos,

oninahuiltiaya nochan

intloc in nocniuahuan

jugaba

en mi casa

con mis hermanos

¿UNA NUEVA APORTACIÓN SOBRE LITERATURA NÁHUATL: EL LIBRO DE AMOS SEGALA? *

por MIGUEL LEÓN-PORTILLA

Las producciones literarias en náhuatl, las antiguas y las contemporáneas, son cada día objeto de mayor interés. Como lo muestran las bibliografías que, año con año, viene publicando Ascensión H. de León-Portilla en *Estudios de Cultura Náhuatl*, editados por la Universidad Nacional Autónoma de México, investigadores de este país y de otros como los Estados Unidos, Alemania, Francia, Inglaterra, España, Holanda y varios más, sacan a luz textos de la tradición indígena, estudios lingüísticos y filológicos, obras de contenido histórico en las que el tema literario está presente.

Dentro de esa corriente de aportaciones hay trabajos de reconocido mérito y otros de valor muy discutible. Aquí comentaré uno, del italiano Amos Segala, intitulado *Literatura náhuatl, fuentes, identidades, representaciones*. Aparecido originalmente en francés, en Roma, 1989, ha sido traducido al castellano y publicado en 1990.

Distribuye Segala el contenido de su libro en diez capítulos. Los primeros cuatro los destina a describir el contexto histórico en el que se desarrolló la actividad literaria de los nahuas. Así, después de establecer las que llama "precisiones metodológicas", se ocupa de los antecedentes históricos que culminaron en la configuración del estado mexicana. Trata luego de lo que, a su juicio, fueron la palabra y la escritura en la sociedad prehispánica altamente jerarquizada. Da término a la que puede considerarse como una "primera parte" de su trabajo atendiendo a las fuentes, de modo especial a las que reunió Sahagún, con particular énfasis en los que designa como "problemas lingüísticos: técnicas e ideológicas".

Los otros seis capítulos, que forman una especie de "segunda par-

* Amos Segala, *Literatura náhuatl. Fuentes, identidades, representaciones*, traducido del francés por Mónica Mansour, México, Grijalvo, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990, xvi + 317 p.

te”, versan sobre las producciones mismas de la literatura en náhuatl. Adoptando varios enfoques críticos se fija Segala primeramente en los textos poéticos, es decir en los cantares. Enseguida considera los que, inexplicablemente, designa a lo largo de todo su libro, en su edición original en francés y en su versión castellana, como *huetlahtolli*, en vez de *huehuehilahtolli*. En su exposición trata temas relacionados con la transmisión de los textos, los géneros de los mismos, los aportes de distintos investigadores acerca de ellos, las funciones de los forjadores de cantos, la poesía en cuanto código social e ideología, abarcando además de modo particular su carácter de espectáculo. Como habremos de verlo, concede asimismo considerable importancia a la que llama “una nueva interpretación de la poesía náhuatl” por John Bierhorst.

Bajo el rubro, errónea y constantemente empleado por Segala de *huehilahtolli*, da entrada en su postrer capítulo, a las diversas formas de *ilahtolli*, discurso o prosa, haciendo frecuentes referencias a lo aportado por Andrés de Olmos y Bernardino de Sahagún y en menor grado a lo que piensa puede derivarse de las varias transcripciones de anales de tradición indígena.

Entre los propósitos que movieron a Amos Segala a escribir este libro sobresalen dos que merecen particular atención. Uno es su intención de divulgar —aprovechando las aportaciones de investigadores que han acudido directamente a las fuentes— lo que él ha alcanzado a conocer de esta literatura. El otro, más original, se dirige a someter a diversas formas de análisis y apreciación crítica lo que precisamente han presentado esos investigadores, a partir de los recopiladores de textos en el siglo XVI, hasta concentrarse en los trabajos de los traductores, comentaristas, historiadores y expositores contemporáneos.

Como en síntesis describe él las que considera condiciones imprescindibles de validez crítica, lingüística y filológica, en quienes se propongan hacer aportación auténtica en el campo de estudio de la literatura en náhuatl. Menciona como primera tarea “reunir todos los manuscritos publicados e inéditos que se encuentren diseminados por todo el mundo”. Como segundo requerimiento, postula la necesidad de “hacer ediciones críticas de ellos...” con apoyo en los recursos de “la manuscriptología...” Finalmente destaca que debe realizarse tal empresa “a partir de un apoyo lingüístico bien establecido o restablecido en su integridad e integralidad...” (p. 28).

Frente a esta enunciación de requerimientos de enfoque crítico, espontáneamente surge una pregunta en el lector de esta obra, sobre todo en quien la ha leído en forma completa. ¿Cómo es posible que

quien enuncia tales requerimientos y escribe un libro de más de 300 páginas sobre literatura náhuatl, muestre a lo largo de ella no sólo desconocer el náhuatl, incurriendo en numerosas y lamentables equivocaciones —que habré de ejemplificar— sino también deje ver escasa o errónea información acerca de personas, aconteceres y diversos temas relacionados con la literatura y la cultura de los nahuas?

Una y otra deficiencias condicionan en muchos aspectos los alcances del trabajo de Segala. Y son tanto más deplorables cuanto que su innegable y a veces audaz perspicacia lo lleva a formular algunos señalamientos críticos de interés.

Comenzaré por mostrar varias de las deficiencias a que he aludido. De su desconocimiento y descuido respecto del náhuatl dan amplio testimonio los siguientes casos. Tanto en el texto de la edición original de su libro en francés como en su traducción al castellano escribe más de cien veces —sin excepción alguna— *huetlahtolli*, en lugar de *huehuehlahtolli*. Como en ninguna parte explica la etimología de este vocablo parece no haberse percatado de su error.

Refiriéndose a la que califica de distinción “de tipo sustancial, objetivo” en el lenguaje, nos dice que “llamaban *tecpictálotl* (*sic* por *tecpillahtolli*) al lenguaje superior...” y *macehuallátotl* (*sic* por *mamehuallaholli*) a la lengua de comunicación corriente.” (p. 77). En otro lugar nos informa que “la palabra chichimeca, según ciertos especialistas, significaría ‘lugar del joven’, es decir población nueva aún no iniciada en las delicias de la cultura, pero también población joven capaz de asumir con valor y éxito los desafíos de la situación posclásica” (p. 46). Ciertamente no vale la pena detenerse en los obvios equívocos de tal aseveración. En primer lugar chichimeca no significa lugar alguno puesto que no es un locativo. En segundo, en ella no hay elemento que denote la idea de joven.

En cuanto a grafías incorrectas de palabras nahuas las muestras abundan, algunas repitiendo el error: dos veces Iztapálotl (*sic* por Itzapapalotl) p. 53; Motlelchih (*sic* por Motelchiuh) p. 258; Achitometl (*sic* por Achitometl) p. 53; chinameca (*sic* por chinampaneca) p. 55; Tillan, Tlapallan (*sic* por Tlillan Tlapallan)...

Todos los textos traducidos del náhuatl que cita Segala —con una excepción que luego analizaré— están tomados de traducciones de distintos investigadores, principalmente de Ángel Ma. Garibay y de quien esto escribe. En mucho menor proporción los toma de Alfredo López Austin, Gordon Brotherston, John Bierhorst y Christian Duverger. En lo que toca a Garibay aduce numerosos textos traducidos por

éste en las páginas 136, 143-144, 182, 183, 184, 186, 189, 190, 191, 191-192, 193, 195, 196-198, 206-207, 208, 209, 210, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224-226, 228, 230-233, 236, 237, 245, 290-291, 302-303. En la mayoría de los casos las largas citas que hace Segala de esas traducciones de Garibay las presenta para ilustrar los géneros literarios nahuas, así como sus características. No obstante ello, en sus secciones de valoración crítica, sin hacer aplicación específica a una traducción en particular de las muchas que cita de Garibay, le atribuye postulados que considera erróneos.

En lo que a mí toca, transcribe, también para mostrar lo que es la literatura náhuatl, traducciones que he preparado, en las siguientes páginas de su obra: 38, 39, 49, 50, 55, 73, 125, 143, 144-146, 228-229, 252. Pero además de esas citas de textos en las que reconoce que son traducciones mías, incluye otras más numerosas aún, respecto de las cuales no indica que las tomó de mis trabajos sino que, haciéndose pasar como estudioso directo de las fuentes, tan sólo copia las respectivas referencias documentales. En otras palabras, se apropia de traducciones preparadas por mí en las páginas 36, 39-40, 41, 52, 64, 65-66, 73, 76, 77-78, 79, 81, 141, 173, 251, 283.

Dado que de López Austin sólo cita tres versiones (p. 75, 174 y 297-298), atenderé a las que presenta de Bierhorst y Duverger. Del primero aduce como versión propia un texto en náhuatl con traducción castellana derivada de la inglesa de Bierhorst. Sólo que no parece haber atendido del todo a ella, de suerte que es inexacta (p. 161). El lector puede fácilmente comprobarlo comparando la versión de Segala y la de Bierhorst (*Cantares Mexicanos, Song of the Aztecs*, Standford, 1985, p. 269).

Muy deficientes son las versiones castellanas que se publican en esta obra de Segala derivadas del libro de Christian Duverger (*La Fleur Létale*, París, 1979). Se trata de fragmentos del *huehuehilahtolli* incluido por fray Bernardino de Sahagún como capítulo 21 del libro vi del *Códice Florentino*. Segala que proclamó, según vimos, que el investigador de la literatura náhuatl debe trabajar "a partir de un apoyo lingüístico bien establecido o restablecido" (p. 28), no sólo no tomó en cuenta el texto en náhuatl —cosa para la que no tiene preparación— sino que tampoco atendió a la versión que de él ofrece Sahagún. Optando por seguir a Duverger que vierte del castellano de fray Bernardino, traduce: "Pues tú eres como el maguey; si se abre demasiado pronto, deja rápidamente de dar azúcar y perece".

El texto en castellano de Sahagún, que bien pudo citar directa-

mente Segala, no habla de *azúcar* ni podía hacerlo por la sencilla razón de que ella era desconocida en el México prehispánico. La palabra que emplea fray Bernardino es miel, entendida aquí como “aguamiel” del maguey.

Los ejemplos aducidos son suficientes. Atenderé ahora a algunos casos en que muestra Segala poseer escasa o nula información acerca de personas, aconteceres y otros temas directamente relacionados con la lengua y cultura nahuas. Así, hablando de los cronistas Ixtlilxóchitl, Chimalpahin y Tezozómoc, afirma (p. 15 en nota), que “representan respectivamente la voz específica de los centros principales de la Triple Alianza: Tenochtitlan, Tezcoco y Acolhuacan”. Dos son los errores. Por una parte, los centros principales de la Triple Alianza eran Tenochtitlan, Tezcoco y Tlacopan (no Aculhuacan que es el nombre de la región tezcocana). Por otra, Chimalpahin no representa la voz específica de ninguno de esos centros ya que él provenía de la región de Chalco-Amecameca.

Con referencia no ya a cronistas indígenas sino a investigadores contemporáneos, su descuido lleva a Segala a mal transcribir nombres de bien conocidas personas: Lockart (*sic* por Lockhart), Changerer (*sic* por Canger) (p. 27) . . . Haciendo crítica, en otro lugar, de la que tiene como carencia de buenas ediciones de varios códices, menciona, entre otros, a los que se conocen como *Mexicanus* y *Azcatitlan*. A éstos incluye en su afirmación: “De todos estos códices existen ediciones mediocres, envejecidas, que no toman en cuenta los diferentes cómputos cronológicos utilizados y no establecen ninguna lectura comparada con documentos emparentados” (p. 281). Por lo visto Segala desconoce las muy aceptables ediciones con comentarios del *Mexicanus* debida al distinguido investigador Ernest Mengin (París, 1952) y del *Azcatitlan*, trabajo del infatigable Roberto Barlow (París, 1949).

Confusa por no decir francamente errónea es la mención que hace Segala del llamado *Códice de Tolosa* (copia con variantes del texto castellano incluido en el *Códice Florentino*). Al respecto afirma que Sahagún, a partir de 1575, con el apoyo del padre Rodrigo de Sequera, “hace una nueva transcripción revisada y aumentada [de sus manuscritos] y dicta a sus nuevos colaboradores la versión española de sus materiales. Esta versión —añade Segala— se conoce como el *Manuscrito de Tolosa*” (p. 100). Cualquier estudioso de la génesis de la obra de Sahagún sabe que la versión española no se conoce como Manuscrito de Tolosa —que es copia con variantes— sino como texto en castellano del *Códice Florentino*.

Otra muestra de la poca familiaridad de Segala con las obras básicas para el estudio de la literatura y la lengua nahuas, la proporciona su errónea descripción del manuscrito en el que se hallan los *Cantares Mexicanos* (fondo franciscano 1628 bis, Biblioteca Nacional de México). Increíblemente —pues tal apreciación es falsa— afirma que “el manuscrito está redactado con lo que se ha llamado una grafía jesuítica (*sic* por jesuítica), de acuerdo con un *Ur-text* (*sic* en alemán para decir con aires germánicos “texto primitivo”), franciscano, perdido... El uso generalizado del ‘saltillo’ y del ‘agudo’, propuesto primero por Rincón en 1595 y después, sistemáticamente por Carochi en 1645 (ambos jesuitas), es un argumento incuestionable en favor del origen jesuita” (p. 159).

Tan sólo hay que decir que en los cantares mexicanos, cuya transcripción se concluyó en las últimas décadas del siglo xvi, no hay empleo alguno de signos para registrar ni el saltillo ni la longitud silábica. El mismo Segala se contradice luego, ya que afirma que la recopilación de los cantares, lejos de estar relacionada con los jesuitas, fue un “esfuerzo dedicado a Sahagún, tanto en vista de su uso científico como para proporcionarle material destinado a su producción personal en náhuatl” (p. 160-161). ¿Es posible que Segala, con el rigor crítico que exige a los que estudian las fuentes de esta literatura, haya estudiado este manuscrito que parece no haber contemplado, ya que jamás incluye lo que él designa como “el uso generalizado del saltillo y del agudo”? (p. 159).

Como resultaría fastidioso continuar ejemplificando el gran número de flagrantes equivocaciones en que incurre el señor Segala, sólo aludiré a unas pocas más. Afirma respecto de los textos recogidos por Sahagún que, de la etapa que estuvo en el convento de San Francisco de México (1565-1569), “desafortunadamente no tenemos ningún testimonio” (p. 99). Esto es falso. El mismo fray Bernardino notó que “los mexicanos añadieron y enmendaron muchas cosas a los doce libros cuando se iban sacando en blanco. De manera que el primer cedazo por donde se cirmieron fueron los de Tepepulco; el segundo los de Tlatelolco; el tercero los de México...” (Prólogo al libro II de la *Historia General*). Entre lo que “añadieron los de México”, señala el mismo Sahagún algunas referencias sobre los señores que gobernaron allí incluidas en el libro VIII de la *Historia general*; también está la sección o apéndice acerca de “las abusiones”, no incluida en los manuscritos de Tlatelolco y que aparece al final del libro IV del *Florentino*, y los textos, de considerable importancia, que fueron fruto de la revisión y añadido, en

materia de medicina (libro XI de la *Historia general*), por varios *titici*, médicos de México-Tenochtitlan.

Atribuye equivocadamente, en cambio, Segala a la documentación reunida por Sahagún un testimonio relacionado con las exacciones de los mexicas a los señores de Chalco y Cuitláhuac (p. 82 nota). Tal testimonio que tomó de mi libro *Los Antiguos Mexicanos* (sin citarme), México, Fondo de Cultura, 1961, p. 190, lo ofrece fray Diego Durán en su *Historia de las Indias de la Nueva España* (edición de A. M. Garibay, México, 1967, vol. II, p. 122).

Otro ejemplo de las incoherencias en que incurre el autor de este libro lo tenemos en lo que nos dice sobre el año de la fundación de México-Tenochtitlan. En la p. 54 escribe que fue en 1345. En cambio, en su "Secuencia cronológica" (p. 308), señala que ello ocurrió en 1325.

Teniendo a la vista este cúmulo de imprecisiones y errores que denotan no sólo desconocer la lengua náhuatl sino también no pocos aspectos de la correspondiente cultura indígena, uno se pregunta, ¿sobre qué base firme, como la que Segala audazmente exige "de un apoyo lingüístico bien establecido", formula luego sus consideraciones críticas acerca de los textos literarios y los trabajos de quienes los recogieron y, ya en tiempos modernos, los estudian y traducen?

El asombro ante las audaces afirmaciones de Segala crece de punto cuando vemos que llega a declarar que "es afortunado que, finalmente, en julio de 1988, la UNESCO ha tomado la iniciativa de proceder en la víspera del V Centenario a un estudio profundo de lo que debe hacerse para recuperar y hacer accesible el inmenso patrimonio material [de los testimonios en náhuatl] disperso en las bibliotecas de América y Europa. Esto se lleva a cabo [afirma Segala] entre otras razones como consecuencia de un proyecto que presentamos en 1986 a la Secretaría de Organización y que es el fruto directo de las reflexiones contenidas en este libro" (p. 28). Arrogante y audaz afirmación es ésta. La UNESCO no emprende proyectos a solicitud de particulares sino a propuesta de los representantes de los países miembros de ella. El programa al que alude Segala —y al que la UNESCO ha aportado limitados recursos— se inició a partir de una "Reunión de expertos", a propuesta de la Delegación de México ante la UNESCO, en París, del 11 al 13 de junio, no en julio como dice Segala, de 1988. En dicha reunión no estuvo el señor Segala ya que se convocó precisamente a expertos en lengua y literatura nahuas. Ni él ni "las reflexiones contenidas en este libro" —según lo proclama— tuvieron que ver en absoluto con dicho proyecto.

Atenderé, a pesar de todo, como lo he ofrecido, a lo más sobresa-

liente de las enunciaciones y cuestionamientos que formula él en los capítulos que integran la que puede tenerse como una “segunda parte” de su libro. Cabe distribuir tales enunciados y cuestionamientos en tres clases principales: los que se refieren a la forma y fidelidad de las transmisiones de textos después de la Conquista; los que apuntan a la antigüedad de las composiciones literarias y a sus autores, y al tema de las traducciones, complejo asunto que involucra una gama de problemas.

En lo que concierne a los diversos géneros de producciones en náhuatl, nota Segala que “no cabe duda de que el especialista que mejor ha explicado la fenomenología literaria *latu sensu* en lengua náhuatl según sus propias categorías, es M. León-Portilla” (p. 122). Acorde con este parecer emplea Segala dichas categorías a partir de los conceptos de *cuicatl*, “canto” (poesía...) y *tlahtolli*, “discurso” (prosa...). Se refiere luego a dichos géneros, y subgéneros dentro de ellos, siguiendo lo expuesto por quien esto escribe y por Frances Karttunen y James Lockhart (éstos a propósito de la poesía). Dichos trabajos los pone en contraste con la aportación de Ángel Ma. Garibay del que dice que “siguió las categorías occidentales de la historia literaria”. Al menos le reconoce enseguida que su *Historia de la literatura náhuatl* “es un modelo en su género... y la reserva inagotable donde todo especialista encuentra el comentario y la referencia insustituible...” (p. 121-122).

Enuncia Segala, de acuerdo con Garibay, así como con los otros investigadores mencionados (y por supuesto hay otros más) que son fuentes para conocer los *cuicatl* el manuscrito de *Cantares mexicanos* (Biblioteca Nacional de México), el de *Romances de los Señores de la Nueva España* (Colección Latinoamericana, Biblioteca de la Universidad de Texas en Austin), el *Códice Florentino* (Biblioteca Medicea Laurenziana, Florencia) y los *Anales Históricos de la Nación Mexicana* (Biblioteca Nacional, París). Este último manuscrito —aunque incluye algunos pocos *cuicatl*—, pertenece obviamente al género de los *tlahtolli*, en su subgénero de *ihtoloca*, “lo que se dice de alguien”, es decir de contenido narrativo-histórico.

Presenta más adelante Segala otro elenco de textos —entre ellos varios códices pictográficos— como las fuentes que pertenecen al género de los *tlahtolli*. Aunque su presentación es bastante sumaria, puede decirse que, apoyándose en los autores citados, describe adecuadamente los atributos principales de los *cuicatl* y los *tlahtolli*.

Al concentrarse luego en lo que otros han expuesto sobre los ma-

manuscritos de *Cantares y Romances*, da por un hecho que los primeros se recopilaron para Sahagún (p. 160-161) y que los segundos están vinculados con el trabajo del cronista Juan Bautista Pomar. Respecto de que “el método utilizado [en la recopilación de estas composiciones] parece el típico de Olmos y Sahagún...” (p. 160), importa ponderar lo que acerca de esto expone Segala, asunto al que me he ya referido. Notaré aquí además que en su aplicación de un enfoque crítico reitera problemas ya percibidos y expuestos por otros, como los de “la riqueza y ambigüedad de las fuentes” o los que se presentan “cuando se trata de separar o distinguir la información que dan acerca de la época anterior a la conquista y la que no pertenece a esa época, ya sea porque las concepciones de los mismos indígenas se transformaron bajo el impacto colonial, o bien porque se les atribuían concepciones que les eran ajenas” (p. 117).

Al expresar consideraciones como éstas de válidos alcances críticos, no hace Segala aplicaciones específicas de ellas a un texto determinado, en el sentido de hurgar qué es lo que puede tenerse como testimonio auténtico de la tradición prehispánica y qué como infiltración en el proceso de recopilación en la etapa colonial. Sus consideraciones de carácter general son a veces reiteradas críticas a aportaciones como las de Garibay, de quien afirma que realizó “una precolombinización extrema del conjunto del manuscrito” [de *Cantares*], p. 165. Con tal expresión —sin hacer análisis ni siquiera de un solo texto según lo traduce y presenta Garibay—, quiere denotar Segala que don Ángel pretendía a todo trance hacer pasar cualesquier cantares como composiciones prehispánicas.

La lectura de las numerosas notas con que acompañó Garibay sus ediciones —como la de los *Romances* en *Poesía Náhuatl I* (1964, UNAM, México)— muestra que en cada caso sustentó él críticamente la atribución que podía hacerse de una determinada composición, tanto en lo que toca a su antigüedad, como su región de procedencia y aún eventual autor. Segala, que hace esta crítica y otras a Garibay, reconoce, a pesar de todo, en él al “más fecundo y el más apasionado de los especialistas de la escuela mexicana, escuela prácticamente fundada por él...” (p. 164).

La parte, en que Segala examina más detalladamente el tema del origen de los cantares mexicanos es la que dedica —en el capítulo IX— a la que describe como “una nueva interpretación de la poesía náhuatl”, refiriéndose al trabajo de John Bierhorst. Sostiene éste en su obra ya citada y publicada en 1985, que los cantares, como “una voz de ultra-

tumba" (p. 235), "se obtienen mediante una acción de llamamiento y de invocación mediante las lágrimas o un esfuerzo físico que los reúne y los hace descender..." (p. 239). "Componer (es decir producir espíritus) es un acto de cooperación entre el cantor y su fuente ultramundana..." (p. 239).

En su interpretación supone Bierhorst —sin demostrarlo— que los nahuas, como los indígenas klamathes y modoc de Oregon y los sioux de las llanuras, invocando espíritus, los hacían descender a la tierra con sus cantos. El origen de los cantares mexicanos es —según la hipótesis de Bierhorst— el mismo que el de esos *Ghost-songs*. Sólo que en el caso de los nahuas provienen de un movimiento nativista —de cuya existencia no ofrece prueba alguna— que según él, se produjo en la tercera mitad del siglo xvi. Los *Cantares mexicanos* son, por tanto, de acuerdo con la fantasía de Bierhorst, producciones del periodo colonial, invocaciones de espíritus que descienden para confortar a los vencidos y sometidos nahuas.

Sintiéndose atraído por esta interpretación, Segala la hace suya en principio, aunque, a medida que avanza en la redacción del capítulo que le dedica, parece dar entrada a la duda. Ello explica que, al final, y casi por un malabarismo, concluya diciendo que, "si la solución de Bierhorst explica mejor dentro de la economía de los *Cantares* algunos puntos de los textos, es decir que los aclara de manera insólita pero convincente, las [explicaciones] de Garibay y de León-Portilla parecen mejor adaptadas a otras circunstancias textuales" (p. 278). Y a continuación llega a afirmar algo que ninguno de los varios especialistas que han hecho dura crítica de la obra de Bierhorst habían imaginado, entre ellos Karen Dakin, Frances Karttunen, Bernardo Ortiz de Montellano y, más recientemente, James Lockhart, así como yo mismo. La sorprendente conclusión de Segala es que "ambas interpretaciones [las de Garibay-León-Portilla y la de Bierhorst] se complementan y, en lugar de excluirse, se enriquecen recíprocamente" (p. 278).

Lo que no hace Segala —que procede por generalizaciones— es analizar siquiera una de las traducciones preparadas por Bierhorst en su edición de los *Cantares*, concebida a la luz de su fantasía de "los espíritus invocados y que retornan a la tierra". Si se hubiera tomado Segala esa molestia —o mejor si hubiera estado capacitado para hacer tal análisis— se habría percatado de los múltiples errores o desviaciones en que incurre Bierhorst al traducir del náhuatl, para apuntalar así su espírituosa hipótesis. Ofreceré algunas muestras para no imitar a Segala

procediendo a base de generalizaciones. En las páginas 228-229 del volumen I de la obra de Bierhorst traduce éste así:

Ca nican temoc y xochimiquitzli tlalpan.
Flower mortals have descended.

La oración significa: "Aquí ha bajado la muerte florida a la tierra". No hay mortales florecidos que hayan descendido. El texto dice *xochimiquitzli* (muerte florida) y no *xochimicque* (mortales florecidos); el verbo es singular *temoc* (bajó) y no *temocque* (bajaron). La versión equivocada la introdujo Bierhorst para que sus espíritus entraran en escena. El sentido del texto es alusión a las llamadas guerras floridas, *xochiyaoyotl*, en las cuales tenía lugar esa muerte florida que daría un destino a los guerreros que perecían y que se convertirían en compañeros del Sol.

A continuación Bierhorst cae en otro parecido error:

aci yehua ye nican in tlapallan quichihuan tonahuac onoque, ohuace.

Traduce él:

Our comrades who create them in Tlapallan are arriving here on earth.

El texto significa:

Se acerca ya aquí ella [la muerte florida], la inventan en Tlapallan los que a nuestro lado están.

Errores evidentes son los tales *comrades*, camaradas, que en el texto no aparecen. Está el singular *yehua*, "él o ella" y no *yehuantin*, "ellos" en plural. Por el contexto se ve que se refiere a *xochimiquitzli*, la muerte florida. Tampoco "están llegando aquí a la tierra", "are arriving here on earth", espíritus algunos. *Tonahuac onoque* significa "los que a nuestro lado están", es decir los que provocan o inician las guerras floridas.

James Lockhart, que escribió recientemente un ensayo-reseña acerca de la obra de Bierhorst, intitulado "Care, Ingenuity and Irresponsibility: The Bierhorst Edition of the Cantares Mexicanos" ("Cuidado, ingenuidad e irresponsabilidad: la edición de Bierhorst de los Cantares Mexicanos") en *Review of Anthropology*, vol. 16, p. 119-132, analiza numerosos errores en las versiones de Bierhorst.

De ellos entresaco estos:

<i>Texto</i>	<i>Versión de Bierhorst</i>	<i>Traducción correcta</i>
titoliniao tle	¿Cómo podemos volver?	Somos pobres (afligidos).
titocuepazco	si somos pobres	¿Qué nos sucederá?
ymixpampa	Se están irguiendo	De ellos
hualehua	contra ellos	están huyendo
Oc no chicopa	del otro lado	siete veces más
notlayocol a	Él es mi creación.	Manifiesto mi tris-
noconayaihtoa	yo lo declaro	teza.

La lista de traducciones erróneas podría alargarse mucho. Bierhorst, que tiene por otra parte el mérito de haber hecho una paleografía aceptable del manuscrito de *Cantares*, se desvía con frecuencia en su versión, porque con ella, en círculo vicioso, quiere dar apoyo a su fantasía de los espíritus. Es también lástima que Segala, atraído por esto, le conceda atención sin examen crítico, como el que supone analizar la traducción siquiera de un solo texto náhuatl.

Quien como Segala desconoce la lengua de la literatura sobre la que tuvo el valor de presentar una tesis doctoral, no está preparado para este género de análisis. Lo que afirma es resultado de sus impresiones y tal vez simpatías.

Por ello creo que no pueden tomarse en serio ni sus laudanzas —formula no pocas acerca de investigadores como Garibay, Lockhart, Karttunen y acerca de mí—, ni tampoco sus comentarios adversos. Acerca de mí expresa en un lugar que “M. León-Portilla, que sin duda es uno de los mejores conocedores de esta lengua...” (p. 119). En otro, en cambio, sentencia que “sus traducciones [se refiere a las que yo he publicado] son de una gran belleza y sacrifican la fidelidad en aras de la claridad...” (p. 166 en nota). ¿Cómo puede saber —quien desconoce el náhuatl— que unas traducciones “de gran belleza”, “sacrifican la fidelidad en aras de la claridad”? ¿Por qué no ejemplifica su afirmación aduciendo las composiciones en las que fui causa de que la fidelidad se perdiera?

A sólo dos puntos más aludiré. Sostiene Segala que tanto Garibay

como yo hemos pretendido atribuir antigüedad prehispánica a composiciones de origen que él tiene por dudoso y que, además, hemos pretendido “individualizar” algunas de esas producciones adjudicándoles autores determinados del México anterior a la conquista. Diré que aquí también no entra Segala en análisis específicos sino que reincide en generalidades. Un solo ejemplo aduce en el que, citando a López Austin, sostiene que *ixe*, *yollo* no significa “dueño de rostro, dueño de corazón”, sino “dueño de ojos, dueño de corazón” (p. 304 nota). Respecto de este ejemplo vale recordar que *ixtli*, como lo indica fray Alonso de Molina en su *Vocabulario*, significa primeramente “rostro” y, por extensión, “ojo”. *Ixtelotli* es el vocablo que equivale a “ojo”. Su etimología es: “lo redondo” (*ololli*), como una *tetl* (piedra), en el rostro (*ix-tli*).

Ilustran el sentido metafórico de *ixtli*, *yollotl*, “rostro, corazón”, como lo que es propio del ser humano, su persona, algunas expresiones en varios *huehuetlahtolli*, testimonios de la antigua palabra: Niquellaquahua in amixtzin, in amoyollotzin, “Doy ánimo a vuestros rostros, a vuestros corazones”; Ic namechonnopchtequilia, nictlatlauhtia in amixtzin, in amoyollotzin, “Me inclino ante vosotros, me dirijo (ruego) a vuestros rostros, a vuestros corazones”.

Sahagún, al tratar de las partes del cuerpo humano, muestra ciertamente que *ixtli*, además de rostro, significa por extensión, “ojo”. Entre los vocablos compuestos que aduce los hay con uno y otro sentido. Varios denotan el rostro como metáfora de la persona: *ix-mahui-ziohua*, “tiene honra el rostro; *ix-icnoyo*, “rostro piadoso” (persona compasiva) . . . Abundan en el *Vocabulario* de Alonso de Molina parecidos ejemplos: *ix-mauhti*, “tener autorizada persona”; *ix-(x)iptlati*, “asistir en lugar de otro o representar persona en farsa”; *ix-elehuia*, “Codiciar a alguna persona”; *te-ix-pan niqúiza*, “paso atrevidamente delante de alguna persona . . .”

Difícil cosa es traducir sin inquirir antes en las fuentes acerca de las varias connotaciones que puede tener un vocablo. Y lo mismo hay que decir de la importancia que posee cualquier elemento morfológico o fonético, a veces no registrado por los que escribían en náhuatl en el siglo xvi y aún en tiempos posteriores. Un ejemplo es la frecuente omisión del registro del fonema oclusivo conocido como “saltillo”. Gramáticos como Antonio del Rincón, desde fines del xvi y Horacio Carocho, a mediados del siglo xvii, mostraron cómo, por tratarse de vocablos distintos —con raíces diferentes— los aparentemente semejantes (los que incluyen tal fonema y los que no), tienen significados también

diferentes. Un ejemplo de no tomar esto en cuenta lo ofrece quien ha sido mencionado antes por Segala, Alfredo López Austin, cuando en *Cuerpo humano e ideología*, México, UNAM, 1980 (vol. 1, p. 202-203), al tratar de elucidar parcialmente “el complejo lingüístico *tlac*”. Interpreta allí la palabra *tlacatl*, “hombre”, como “el disminuido”, porque considera que tiene la misma raíz que otros vocablos que, a diferencia de él, incluyen el fonema oclusivo, “saltillo”, como *tlahco*, “que está a la mitad”; *tlahcah*, “medio día”; *tlahcahcic*, “llegado hasta la mitad”. Su inferencia de que *tlacatl* “hombre, significa literalmente el disminuido” (p. 201), carece de fundamento, ya que se trata de palabras con raíces distintas.

Registran esta diferencia, entre otros, Richard Andrews en *Introduction to Classical Nahuatl*, Austin, 1983 (p. 475-476) y Frances Karttunen, *Analytical Dictionary of Nahuatl*, Austin, 1985 (p. 253). Nota Karttunen acerca de *tlahcah*, “medio día”; *tlahco* “que está a la mitad, medio” y otros vocablos con el saltillo, que son diferentes —contrastan— respecto de los que no incluyen tal fonema, como *tlacah* (plural de hombre); *tlactli*, “torso” y otros que, en el *Vocabulario* de Molina, que no registra el fonema oclusivo, aparecen como si tuvieran relación entre sí” (p. 259-260).

Dedicaré la parte final de este comentario a lo que expone Segala acerca de si es posible atribuir a autores determinados de la época prehispánica tales o cuáles composiciones. Curiosamente, a pesar de que la obra de John Bierhorst, a la que ya he aludido, ha sido objeto de muy adversas reseñas, Segala se inclina a ella también en este punto. Siguiendo a Bierhorst que tiene a los cantares como “Ghost Songs”, tiene Segala como poco o nada probables las atribuciones que se hacen en el manuscrito original a algunos forjadores de cantos. Considera que “la individualización demasiado clásica” de esos autores (p. 182), proviene de una actitud europeizante que no toma en cuenta el carácter comunitario de las sociedades indígenas.

Siendo innegable la existencia de ese hondo sentido comunitario, es, en cambio, interpretación eurocéntrica deducir de ello que en esas sociedades no se daba importancia a las personas ni a sus acciones individuales. El mismo Segala reconoce que, “respecto de si esos autores realmente existieron, y si son los autores de los poemas que algunas fuentes les atribuyen, puede responderse que se trata de un problema que hay que relacionar con el estatuto de la poesía, vehículo privilegiado de la ideología azteca, que no convenía expresar mediante el anoni-

mato de los *cuicapicque* sino con el verbo con aura de los Nezahualcóyotl y los Nezahualpilli” (p. 182).

Es del todo cierto que múltiples fuentes mesoamericanas, completamente libres de influencia europea, como son las inscripciones mayas en numerosas estelas y los códices mixtecos prehispánicos, hacen referencias precisas a las personas y hechos de centenares o miles de señores, guerreros y otros, señalando el correspondiente lugar y tiempo en que actuaron. En el caso de la cultura de los nahuas cabe recordar el *Diccionario biográfico de historia antigua de México*, preparado bajo la dirección de Rafael García Granados (3 vols., México, UNAM, 1952-1953), en el que se reúne amplia información de códices y cronistas acerca de casi cuatro mil personajes prehispánicos.

La cuestión de las atribuciones de cantos y otras composiciones a personas cuyos nombres ofrecen las fuentes, no debe debatirse, como lo hacen Bierhorst y Segala a base de hipótesis como la de los “Ghost Songs” o de generalizaciones *a priori*. En cada caso deben analizarse críticamente esas atribuciones confrontándolas con las noticias que pueden proporcionar otros testimonios, bien sea códices, o textos indígenas transcritos ya con el alfabeto. Si por vía impresionística nos lanzáramos a opinar sobre la existencia de autores clásicos griegos o latinos —de cuyas obras sólo conocemos manuscritos muy tardíos— tal vez concluiríamos que más que a ellos, esos textos debían atribuirse a los *scriptoria* de los monjes medievales. ¿No es algo parecido lo que a veces declaran y sentencian algunos de los nuevos críticos que, además de desconocer las lenguas indígenas, tampoco se han acercado en forma directa a las fuentes documentales?

Aunque la obra de Amos Segala toca numerosas cuestiones de interés acerca de la literatura en náhuatl e incluye importantes señalamientos críticos, carece en muchos casos, según lo he probado, de esos apoyos lingüísticos, filológicos e históricos que él mismo exige en sus primeras páginas. Aunque resulte duro decirlo, pienso que a este trabajo de Segala se le podrían aplicar apreciaciones parecidas a las que James Lockhart adjudicó al de Bierhorst: “Cuidado, ingenuidad e irresponsabilidad. . .”

Extraño es, a la luz de todo esto, que una institución como el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, o más específicamente quienes tienen la responsabilidad de sus ediciones, se dejaran sorprender y patrocinaran para su difusión en México la publicación de este libro. Es lamentable que autores de este tipo de trabajos, que se presentan a veces con la cobertura de haber sido tesis aprobadas por universidades

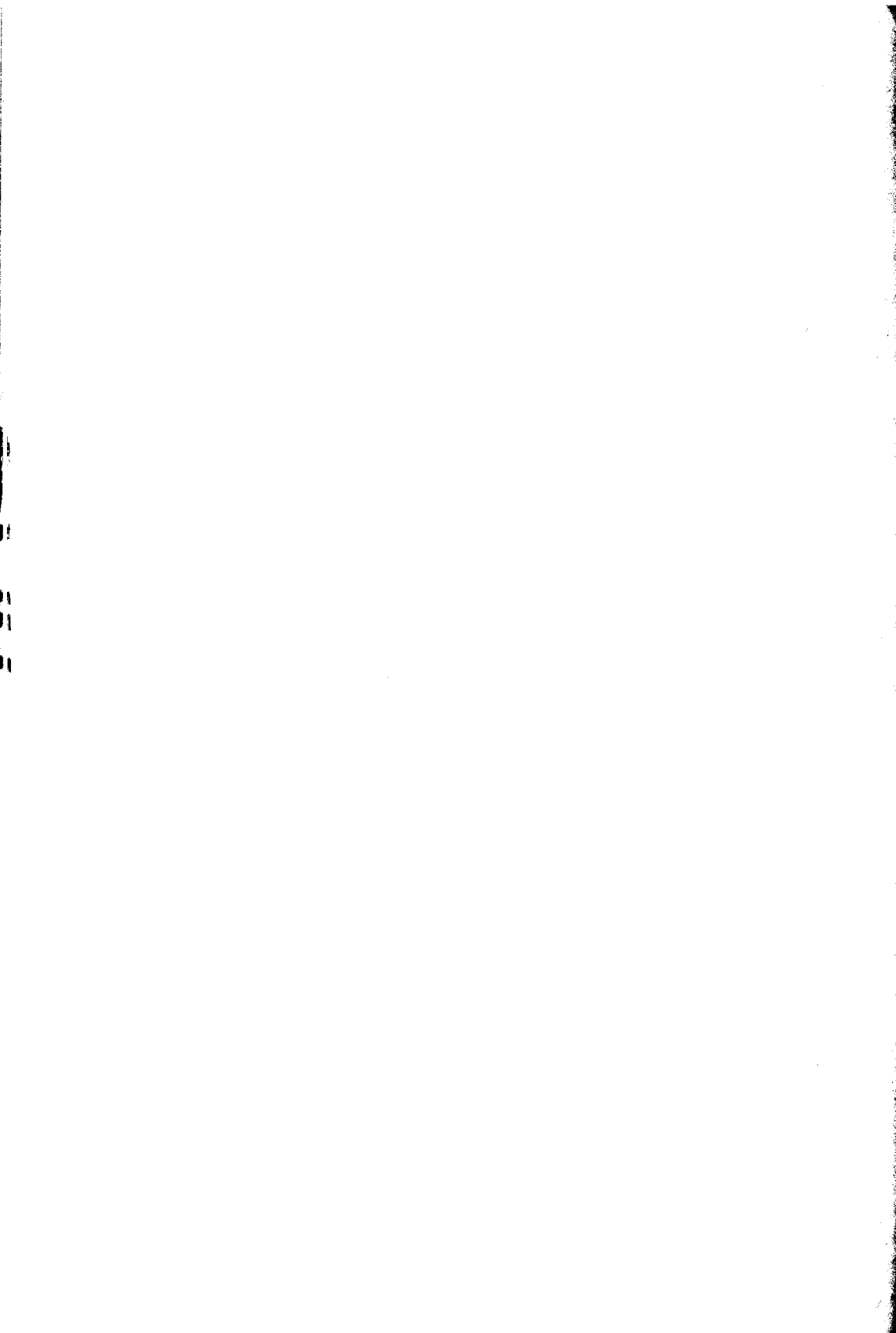
como la Sorbona y aparecen con la arrogancia y la audacia del ignorante, puedan sorprender no sólo a los editores del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes sino malinformar y aún engañar en México a no pocos lectores en temas como éste, que tanto nos atañe, de la literatura náhuatl.

GUÍAS DE MANUSCRITOS EN NÁHUATL
CONSERVADOS EN

THE JOHN CARTER BROWN LIBRARY (PROVIDENCE,
RHODE ISLAND)

THE BENSON LATIN AMERICAN (TEXAS, AUSTIN)

JOHN FREDERICK SCHWALLER



NAHUATL MANUSCRIPTS
IN THE JOHN CARTER BROWN LIBRARY
(PROVIDENCE, RHODE ISLAND)

The John Carter Brown Library, of Brown University in Providence, Rhode Island, is one of the leading centers for the study of the discovery, exploration, settlement, and development of the New World. The collection of printed materials now includes over 56,000 books, plus other items dealing with the early history of the Americas. The library also holds some important manuscripts dealing with the same topic, as well as maps, plans, and prints. The collection took form in 1846 when John Carter Brown began it. He passed it to his son, John Nicholas Brown, who eventually left it to the University, along with an endowment. The structure which houses the library was built in the early twentieth century according to instructions given by John Nicholas Brown.

The collection of the John Carter Brown Library, as noted, deals with the exploration, discovery, and settlement of the New World. The chronological range of the collection runs from the fifteenth century until approximately 1830. While the bulk of the collection dates from after 1700, nearly a fifth comes from earlier periods. The collection of printed works is indeed impressive, especially for Nahuatl imprints. Nearly every work known for certain to have been published in the seventeenth century in Nahuatl is held by the library, with some five exceptions. Coverage for the sixteenth and eighteenth centuries, while not as comprehensive, still is impressive. It is easily the most comprehensive collection of colonial Nahuatl imprints in the US.

The manuscript collections of Nahuatl material of the John Carter Brown, while important, are not as comprehensive as the collection of imprints.¹ Additionally, the library holds several pieces which, while not in Nahuatl, are of interest to scholars of the field. The famous Tovar

¹ Many of the most important pieces were included in an exhibition in the library, and detailed in Julie Greer Johnson, *The Book in the Americas: The Role*

manuscript and Tovar Calendar are held by the John Carter Brown. There are also copies of Olmo's *Huehuetlatolli*, Chimalphin's *Historia de la conquista*, and Ruiz de Alarcón's *Tratado*. The Olmos and Ruiz de Alarcón were copies made for José Fernando Ramírez. In addition to these, there are three famous Testerman catechisms held by the Library.²

Several of the pieces (see the Codices Ind. 7, 16, and 23) were acquired at the sale of the library of Dr. Nicolás León, 1896. The Catalogue for the sale is entitled: *Biblioteca Mexicana. Catálogo para la venta de la porción más escogida de la biblioteca del Dr. Nicolás León, Ex-Director del Museo Michoacano y reorganizador del Museo Oaxaqueño. Sección 1ª Filología mexicana. Impresos mexicanos del siglo XVI y libros ejemplares únicos conocidos* (México, Imprenta de "El Tiempo", Cerca de Sto. Domingo, 4, 1896). He offered the best price on Mexican imprints, and promised the second section soon. "Je me charge de procurer a le plus bon marche, des livres anciens au modernes publiés a Mexico." Dr. León, a native of Michoacan, was a practicing physician who became interested in the pre-Columbian past of his country. Economic conditions forced him to leave his native Morelia for Oaxaca, and later in 1892 for Mexico City. Finally in 1900, President Porfirio Díaz named him to the Mexico Bibliographic Institute, from which he went on to the National Museum of Mexico. The sale of rare books and manuscripts clearly helped to augment his income. Other pieces in the collection of the John Carter Brown were acquired from the Phillips collection, the famous English baronet who began the practice of collecting old manuscripts, and who eventually held several thousand, including some in Nahuatl.³

Perhaps the most fascinating of the Nahuatl manuscripts held in the John Carter Brown Library is the one entitled "The Dogmas of the Church and the Gospels and Epistles in Aztec", attributed to Fr. Bernardino de Sahagún. Dr. Louise Burkhart has studied all of the available Sahagún manuscripts and has concluded that this piece is not one of the friar's works. A more complete discussion of this can be found

of Books and Printing in the Development of Culture and Society in Colonial Latin America. Catalogue of an Exhibition (Providence: The John Carter Brown Library, 1988, especially p. 5-48.

² *Handbook of Middle America Indians*, vol 15, p. 456-57.

³ Damian van den Eynde, "Calendar of Spanish Documents in the John Carter Brown Library", *Hispanic American Historical Review*, 16 ('36), 564-607: Codices Sp. 4, 5, and 6 which have no Nahuatl.

in the catalogue. Here I would like to study what the manuscript does include.

Dr. Burkhart in her analysis found that the piece actually pertained to the religious sodality dedicated to the rosary, the *cofradía del rosario*. The last section, esp. ff. 108v-115v lists indulgences and special licenses granted to the *cofradía* by popes and prelates, seemingly copied from a source printed by Pedro Ocharte in 1572: "Mayuch mochiua/Con licencia en casa de Pedro Ocharte MDLXXII ano [?]ia dorido [tradocido] por el reverendo padre fray alonso de molina y visto por el R. p. fray andres de moguer presentado / tli yhuan ynque ni haulmohuicaz haulmotemohuiz yn too auh inquac. . ."

Burkhart in her analysis concludes that this refers to an as yet unknown publication from the Ocharte press. Ocharte did not print between 1571 and 1574 due to the fact that he was variously under indictment or imprisoned by the Holy Office of the Inquisition. The papers of his trial have been published by both José Toribio Medina and Francisco Fernández del Castillo.⁴ Ocharte was imprisoned in February, 1572, and absolved in 1574, after having undergone judicial torture. He became a target of the Inquisition because of the activities of an artisan who worked in his shop, Juan Ortiz, an artist who specialized in drawing religious images, an *imaginer*o. That a piece dealing with the indulgences granted to the sodality of the rosary came out of the Ocharte shop in 1572 seems quite possible given what is known through the Inquisition records, and the other activities of the shop.

Between 1568 and 1571 Ocharte published several pieces for various religious socialities, including the rules and constitution of the *Cofradía de los Juramentos* in 1567 as well as one summary of indulgences for the *Cofradía del Santísimo Sacramento* in 1568. In 1571, Ocharte printed an engraved image, *estampa*, of the Virgen of the Rosary, drawn by Ortiz. (See Plate I) It was this very image which caused both men's problems with the Holy Office. The *estampa* by Ortiz ran into trouble with the Inquisition because of verses printed on it:

Estas cuentas son sin cuenta
en valor e ificacia
el pecador que os reza
jamás le faltara gracia.

⁴ Medina, *La imprenta en México*, Santiago de Chile, 1912, vol. 1, 401-438; Fernández del Castillo, *Libros y libreros del siglo XVI*, México, Archivo General de la Nación, 1914, p. 85-141.

These beads are without number
 [or fifty, as this is a play on words]
 in value and efficacy
 [to] the sinner who prays them,
 he will never lack grace.

The board of censors of the Holy Office found that the verse consisted of two principles: one in the first two lines, the other in the last two. The first principle was simply erroneous and not in accord with what was usually taught by the Church. As to the second half, the experts found it to be heretical, depending upon what exactly it meant to say. If it implied that by simply praying the Rosary one could enter into a state of grace, it would be heretical. There are two preconditions to that state, one is true contrition the other is the specific aid of God.⁵ If on the other hand it meant that by praying the rosary God would be disposed to allow the person to enter into grace, then it was not heretical.

During the questioning, the Inquisitors paid much attention to the exact meaning of the verses. Ortiz, of course, was not able to keep up with the theological gymnastics of the Inquisitor, Pedro Moya de Contreras, in the process. When asked about the efficacy of praying the rosary, Ortiz said he understood that there were several indulgences which went along with praying the rosary. Asked how he knew this, he replied that he had seen a papal bull in the Dominican church and because he was working on the publication of a rosary in Ocharte's shop.⁶ He also stated that Fr. Bartolomé de Ledesma had seen the verse and found it appropriate.

Three of the 29 charges brought up against him had to do with the image. Neither the Rosario "estampa" nor a summary of indulgences was included among books confiscated by the Inquisition in 1573-74, although a "Doctrina" by Zumárraga and the Molina *Vocabulario* of 1571 were. Nevertheless, further documents certify that a summary of indulgences was published along with the image. In a letter to his wife, Maria de Sanzoric, Ocharte wrote that among other things to do during his imprisonment, his employees were to print "los suma-

⁵ "Para que nunca al pecador le falte gracia, son menester dos cosas, la una es que se ponga en gracia, lo cual se hace por la contición, en orden al sacramento de la penitencia, y para conservarse en ella, es menester auxilio particular de Dios." Fernández del Castillo, *Libros*, p. 172.

⁶ "Que por una bula que ha visto en Sacto Domingo y por un Rosario que se estaba imprimiendo en casa de Pedro Ocharte." *Ibid.* p. 179.

rios de nuestra Sra. del Rosario en lengua mexicana", which was physically on the press.⁷ Ocharte also testified to the Inquisitors that during the previous Lent he had taken three hundred copies of the image of the Virgen of the Rosary, along with the summaries of indulgences to the monastery of Santo Domingo in nearby Azcapotzalco.⁸

All of this leads one to the conclusion that Ocharte did in fact publish a summary of papal indulgences granted to the Cofradía del Rosario. It was published in 1572, and written in Nahuatl. Unfortunately no copies of the work have survived. Neither García Icazbalceta nor Medina include such a work in their bibliographies of Mexican imprints. Medina does note that the work probably did exist.⁹ There were two similar works which have survived. One appeared in 1576, the Domingo de Salazar edition of Jerónimo Taix's *Instrucción, modo de rezar, y milagros con indulgencias del Rosario*, published by Pedro Balli. Later, in the early seventeenth century there appeared Alonso de Molina's *Rosario o Psalterio*, published by López Dávalos in 1605. Medina implies that this is the second edition of the work, leaving the possibility that the first edition was the "lost" edition of 1572.¹⁰ García Icazbalceta suggests that the Salazar — Taix work was first published in 1559 and again in 1574, making it a likely candidate for the "lost" 1572 work.¹¹ The section of the reputed Sahagún manuscript, then, is undoubtedly a transcription of the work published in 1572, and probably the only copy, manuscript or otherwise, of that work.

Two more important pieces in the John Carter Brown collection came from the pen of Fr. Agustín de Vetancurt. Vetancurt is well known for his four volume history of the development of the church and Spanish society in New Spain, the *Teatro mexicano*. But in addition to this, he was a talented scholar of Nahuatl. A native of Mexico City, he entered the Franciscan order in Puebla, but spent most of his adult life back in Mexico City in the parish of San José de los naturales. He is also well known for his *Arte para aprender la lengua mexicana* (México: Rodríguez Lupercio, 1673). To him is attributed a series of prayers to be said during the re-enactment of the stations of the cross, also in Nahuatl, *Luz para saber andar las Estaciones de la Via Sacra*.

⁷ *Ibid.*, p. 99.

⁸ *Ibid.*, p. 104.

⁹ Medina, *Imprenta en México*, vol. 1, 397-98.

¹⁰ *Ibid.*, vol. 2, item 225.

¹¹ Joaquín García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1954, p. 278-79, 490

His collection of sermons is an important contribution to the genre by one who was a noted master of Nahuatl.

The first two pieces listed are included in the following catalogue because of their great importance. The first, while it does contain some text, is a Techialoyan manuscript, and thus has already been catalogued in the *Handbook of Middle American Indians*. The second, the Tovar manuscripts, do not contain any significant text in Nahuatl, but are very important primary sources for the study of Aztec culture. In the catalogue which follows the material in boldface is taken directly from the John Carter Brown card catalogue entries.

Codex

Ind. 1 Coyoacan Codex — Pictorial Codex in the Nahuatl
Language

[Mexico, c. 1700 to before 1743]
13 l.

This manuscript, acquired by the John Carter Brown Library in 1942, pertains to the group of seventeenth— and eighteenth-century documents call Techialoyan codices. This particular example comes from the village of Tetelpan, and was to help defend village territory in a land dispute. The piece is written on native amate paper, and includes paintings and glosses in Nahuatl. The Techialoyan manuscripts as a whole were often forgeries intended to lend historical precedent to a later land claim. In the case of this piece, the hand writing and painting are clearly from the later colonial period.¹²

The manuscript is included in the census of Techialoyan manuscripts by Donald Robertson in the *Handbook of Middle American Indians*, vol. 14, p. 269-70, *item* 713. According to that reference, the piece came from the collection of Francisco del Paso y Troncoso, via, J. Luis Bello of Puebla, to John Wise, Ltd. of New York, to Henry Dexter Sharpe, of Providence, who gave the manuscript to the John Carter Brown in 1941.

Codex

Ind. 2 Tovar, Juan de
Historia de la benida de los yndios...

[México c. 1580s]

[81 leaves, plus 32 leaves of paintings]

¹² See: Johnson, *The Book in the Americas*. p. 36, *item* 25, figs. 43 and 35.

The Tovar manuscript has been the source of significant investigation in the past few decades. The manuscript held by the John Carter Brown consists of two rather distinct parts. The first being an historical narrative of the Aztecs, the second being the pictorial manuscript of the 18-month ritual calendar. The other manuscript copy of the historical work is held in the Museo Nacional de Antropología in Mexico. These works are discussed in the *Handbook of Middle American Indians*, vol. 14, 223-24. Studies of the pieces held at the John Carter Brown include George Kubler and Charles Gibson, *The Tovar Calendar* (New Haven: Connecticut Academy of Arts and Sciences, 1951) and Jacques Lafaye, *Manuscrit Tovar: Origines et croyances des Indiens du Mexique* (Graz: Akademische Druck- u. Verlag, 1972).

Codex

Ind. 7 [Sahagun, Bernardino de] d .1590

[The Dogmas of the Church and the Gospels and Epistles in Aztec.]

[Mexico, second half of the 16th century]

125 leaves, 15 cm, in case 15.5 cm 8o.

Accession 06395, 1896?

11 × 15 cm

This piece came from the important collection of Nicolas León, in about 1896.¹³

The original library cataloguing notes indicate the following organization:

1. 1-31v Dogmas of the Catholic Church and catechistical expositions including sections on sin and atonement.
2. 31v-48v On the sacraments of Holy Communion in six chapters.
3. 49-78v Exposition of the significance of various major Christian festivals, especially the Nativity and Assumption of the Virgin, etc.
4. 78v A rough drawing, 2 page, pen and ink, apparently of the Resurrection.
5. 79-104 Forms in Tarascan [sic] of the offices of the Church, including Vespers and Compline, with many prayers adoring Jesus Christ or invoking the Virgin.
6. 104v-125 Further devotions in Tarascan [sic], undifferentiated with

¹³ Nicolás León, *Biblioteca mexicana* (1896), p. 25, núm. 156. "156. Sahagún [fr Bernardino]. Doctrina, Evangelios y Epístolas en Náhuatl. Ms. autógrafo de Fr. Bernardino de Sahagún. 16º, grueso fragmento; un poco sucio. Siglo xvi."

apparently historical exposition running from 1520 [l. 112] to 1569 [l. 113].

Physically the manuscript is 11×15 cm and bound in vellum. The manuscript has separated from the binding, which does not seem to correspond to this manuscript. The vellum is 1.3 cm too small for the paper, while the ribs in the manuscript do not align with the holes in the binding. The binding was intended to hold two ribs, yet the manuscript has three. The spine is marked: "Manuscrito autógrafo del P. Sahagún." The piece is fragmentary and probably mis-bound. The original page numbers run: 3, 4, 7, 8, 5, 6, 15, 16-22, 95, 96, then chaos. There are new leaf markings in pencil. The work is completely in Nahuatl, except for brief passages in Latin, and a few Spanish words in headings: e.c. "Exemplo" f. 75v. Some pages damaged, eg. ff. 37, 68-69. Major sections begin with illuminated capitals in red or blue ink.

The work begins incomplete:

"-co moyetzticatca inic quimmouiquiliz yn ichantzincó, inic cemicac umpa quicnopilhuizque initlemactiaia yt[lo in nelli necuiltonolli, in nelli papaquiliztli, inaictlamiz, inaic tzunquizaz, maimmochioa.

Initlatlauhtiliztli noitechpoui y sancta ma[ria?] cencacualli.

The last section, esp. ff. 108v-115v lists indulgences and special licenses granted to the *cofradía* by popes and prelates, perhaps copied from a source printed by Pedro Ocharte in 1572. For a fuller treatment, see the introductory essay of this guide.

The library holds a rather detailed analysis of this manuscript made by Dr. Louise Burkhart in the spring of 1988. Burkhart has studied all of the known Sahagún manuscripts in the United States and concluded that this example is not part of the *corpus* of Sahagún materials. She notes that the piece contains neither Sahagún's signature nor any examples of his handwriting. Further she concludes it cannot be attributed to any of his famous school, since the level of Latin scholarship is far less developed than that achieved by his Indian students. Moreover, the claim that the second half of the text contained Tarascan material is likewise incorrect. The whole piece is Nahuatl, with some passages in Latin.

Burkhart further notes that the contents of the manuscript indicate that it was a devotional manual having to do with the religious sodality of the confraternity of the Rosary, *cofradía del rosario*. The manus-

cript contains prayers, and readings, including some Biblical translations, dealing with the Virgin Mary and Christ. Beyond this there is a concentration of interest on matters dealing with apparitions of the Virgin and the other world. Thus, taken as a whole, Burkhart feels that it indicates a work written by and for high class Indians and probably not directly under the supervision of a priest or cleric.

Codex Guzman, Pantaleon, fl. 1704

Ind. 15 Libro yntitulado Compendio de nombres en lengua Cakchiquel. . .
[Zacapula?, Guatemala], 20 October 1704
187 leaves, incl. 9 blank
14.5 × 20 cm

The work has a modern binding, with E. G. Squier imprinted at the base, and inside the ex libris of John Carter Brown-Harold Brown. On p. 189 there is a comparison of Nahuatl phrases, with Spanish translations, and their equivalent in Cakchiquel. Only three examples are given, then the text reverts to Cakchiquel and Spanish.

Codex Santos y Salazar, Manuel de los, d. 1715

Ind. 16 Colloquio yn quenin oquimaxili yn tlazomahuiz quauhnepano-
lli Sancta Cruz intlacemicnopilhuiani S[anta] Elena. Oquimo
tecpanicuilhuili B[achille]r D[on] Manuel de los Sanctos y
Salazar Cura Beneficiado y cahinco [ycatzinco] su Magestad
Vic[ar]jio y Juez Ecclesiastico ypan Altepetl Sancta Cruz Cosca
quauhatlauticpac yllo tilanal Ciudad Tlaxcalan.
[Tlaxcala?], 31 May 1714
15 leaves: numb. 1. 22 cm 40
16 × 22 cm

A devotional drama on the story of the pilgrimage of St. Helena, mother of the emperor Constantine, to the Holy Land in quest of the True Cross, and her son's conversion to Christianity by means of his celebrated dream. Other characters include St. Sylvester, the Emperor Maxentius, Licinius, Macarius a bishop and numerous friends and servants; it was intended to be plentifully accompanied by music. The author was at one time cura of San Lorenzo Quauhpiatzla; a work of his in Aztec was printed in 1811 or 1812: Tetlaocolilizpa Le huiliz Tliynic. . . (cf. Ugarte, 394); both sides of his family were Tlaxcalan nobility and several times governors of the city-state.

06491, 1896

This piece also came from the Nicolas León collection, *item* 158 in the sales catalogue. It is written completely in Nahuatl. The stage directions are underlined in red. Several pages are damaged with small loss of text. Repairs have been made, including adding lost text. The concluding inscription indicates that the piece was finished on the feast of Corpus Christi, 31 May 1714, at mid day. Other characters than those outlined above, include demons and Jews. Curiously the Emperor sits down on a *silla*, "Motlallia ypan ce silla", and not on an *icpalli*.

Beristain refers to him as "Salazar (Manuel Santos) natural de la ciudad de Tlaxcala y descendiente de las primeras y más ilustres familias de aquella noble y antigua republica." He indicates that he was curate of Coscaautlicpa. He goes on to describe this piece: "Escribió también 'Coloquio en lengua Mexicana de la Invención de la Santa Cruz por Santa Elena, escrito en el año 1714, con una pequeña pieza dramática en la misma lengua.' Existe MS en 4, en la biblioteca de la Universidad de México. En el coloquio después de hablar Constantino, hijo de Santa Elena, canta la música así:

Intlahtocayotl melahuac
Caye ynel tocoatzin
In Teotl Toteyocorcatzin
Tlahtoani cemanahuac.¹⁴

Codex Vetancurt, Agustin de
Ind. 18 Nexcuitil Machiotl quimoteittitilia yn tonantzin Santa yglesia ytechpa tlatohua. CetlaTlacohuani Aic chipa hualiztica. omoyolcuiti Ocentelchihualoc Mictlan. Oquimatecpanilli Padre fray Agustin de Betancurt San francisco te [?] yenoPiltzin; San Joseph Mexico motlapielia.
Mexico, 7 May 1749
30 leaves, incl. 4 blank, 21.5 cm 4o.
15 × 21

A devotional, or miracle play in Aztec (Nahuatl). The principle character is a Don Rafael, by whose name the play was, apparently, sometimes called; other three characters include Don Juan, Don Francisco, Diego, three Demons and two Angels.

The present Ms. was self-declaredly copied in 1749 by Tomas Baldes (or, Valdes) from a Ms. version that was presumably a transcript of the original, made by Domingo Antonio in 1718. 06490, before 1900.

¹⁴ José M. Beristáin y Sousa, *Biblioteca hispanoamericana septentrional*, 4 vols., 2nd ed Fortino Hipólito Vera, ed., Amecameca, Tipografía del "Colegio Católico", 1883. vol. 3, p. 91-92.

Title page continues: "Nehuatl nican nictlatecpanilica ynic cacimatis yhuan ynemaquixtiloca llies yn itlacnihualtzi in totecuio Dios ytozan Maxsimimiano Jose Juarez. Facing the last page is the further note: "ynin teamox tlanonotsali; din no tlaso Ach coltsitsinhua; Axcan nehuatl o ni con tecochi; no tocan Jose Masximiano Juarez."

Located at the end of the last page of text, one finds the inscription referred to in the entry description: "Oy a 7 de Mayo de 1749 a[ños] de traslado este papel que con el titulo D[o]n Rafael; de mano y forma de Thomas Baldes original a 8 de Julio de 1718 a[no]s se traslado azoban D[o]n Domingo Ant[oni]o."

The title page and final inscription might not be of a piece with the rest. The title at the beginning of the work reads the same as on the title page but continues, after Padre fray Agustin de Betangort: "tlapitzaloz hualquizazque don Juan y don Rafael", clearly the first stage direction.

The characters include Don Juan, Don Rafael, three demons, two angels, Don Francisco, Agustin, a teopixque [priest?], a condemned one. Curiously everyone seems to be entering and leaving the scene playing flutes: "Tlapitzaloz calaquiz teopixqui zan ni cel", "Tlapitzaloz hualquizaz lo Angel...", "Tlapitzaloz calaquizque mochintin quitzalan huizque Don Francisco, Angeles, oncan mocahuaz yn demonio zan y cel huel calaquiz yniclatoz."

The work carries no indication of provenance nor does not have any markings suggesting that it belonged to Nicolás León.

Codex Vetancurt Agustin de, 1620-1700

- Ind. 23 De contemptu omnium vanitatum huius mundi [the treatise ascribed to the pseudo-St. Bernardus]
 [Mexico, late 17th cen.]
 296 leaves, 1-53, 53-152, 154-165 1, 20 cm, 4o.
 In Aztec (Nahuatl, or Mexican) with quotations in Latin and annotations in Spanish.
 05382, before 1900
 bound with

Codex Vetancurt, Agustin de, 1620-1700

- Ind. 23 [Sermones Mexicanos, de las Dominicas de Adviento, i Epifania... a series of sermons in Aztec composed with one for each Sunday of the whole Church calendar.]
 [Mexico, 17th cen.]
 131 leaves

Entirely in Aztec (Nahuatl) save for occasional quotations in Latin.

A series of sermons of approximately equal length, for each Sunday of the year in the order of the Church calendar, and for other major festivals: 62 in all.

05383, before 1900

14.5 × 19.5 cm

The piece was acquired from Leon, catalog number 148. Bound in vellum with "De Contentus Mundi" on the spine. Other writing is too faint to make out.

Both pieces bear the autograph of Vetancurt, f. 165 and 295v. The final page bears the following after Vetancurt's signature: "Ynin teo-mostli ytlato [?] nonantzin cibapili dona francisca de Mendoza p[?] nico." In a different hand than the rest. The two pieces are in two different scribal hands. Both are "gothic", the first a bit freer, the second more like type.

In the *Contempu mundi* the text is in Nahuatl, written in black ink. The headings are in Latin in red ink and there are also scriptural quotations in the text in Latin, also in red ink. Later marginalia are principally in Spanish although some are clearly corrections or additions to the text in Nahuatl. In the second half of the work, the Latin text is also in black ink, introduced by a capital C in red ink. The lettering is somewhat larger than the surrounding text. Headings in Latin are still in red ink. When the pages were cut following the binding, some small parts of the marginalia and headings were lost.

The piece begins: "Inin amoxtli yuh quimmateocuitlayo inicenca qualli ynictleyo, inicmauizco amozan quenin tetechnonequi ul yehuatl ycnemiliztoco tote[cuy]o Jesucristu oncan mitouaniquenin huel telchiualoz tlalticpaccayotl."

The work consists of two books. The first is divided into 25 chapters, the second has 12.

It is curious that such a work, although religious, somewhat scholarly and not for a popular audience, might be translated into Nahuatl. What was the intended audience?

In the collection of sermons, the entire piece is in the same hand and style and only uses black ink. There are no intrusions of text and very limited marginalia.

The work begins: "Oncan pehua yntemachtli yntlachialoni ynic velmozcalizque teotlatoltica ynixquichtin yntlaxcalteca yvan ynquimati ynin tlatol: Oncan ycuilihtoc ynreceyaca ynilhuitzin yndios ynitoca

domingo ynitlatollo ynitemachtillo ynipan mitoua yacachto onpeua ynt[otecui]o ynilhuitzin ynitoca unica prima de adviento y quitoznequi ynivlalyaliz into[tecui]o yn Jesu Christo ynveloncan mitoz tleica cmc tlamiz."

There is space at the beginning of each sermon for an illuminated capital, but only the last few have them, beginning on f. 230, and irregularly thereafter.

In his section on Vetancurt, spelled Betancur, Beristain lists: "MS. Sermones en Lengua Mexicana", among others. There is no reference to the De Contemptu.¹⁵

Codex Franciscans — Provincia del Santo Evangelio de México

Ind. 43 Los Difuntos

2-size Huejotzingo, Mexico, 1619-1640

Temp 64 leaves; 32 cm

22 × 32 cm supplements are 16 × 22

Some leaves damaged with loss of text.

A burial register of the native Indian population of Huejotzingo from 1619-1640; a four leaf supplement, covering the period 1582-1585 and adding more names for the period 1632-1633, is laid in. The registers appear to be written in Nahuatl.

RPJCB

32907

The work is bound in Vellum with brown leather reinforcements over ribs. Also accompanying the piece are two supplements: a one leaf supplement covering 14 Oct. 1582- 2 Mar. 1583, and a three leaf supplement for 20 July 1632- 28 July 1633. The main register runs from 3 Jan. 1619- 3 Dec. 1640. The piece ends with an inscription dated 9 June 1641, to the effect that the very Rev. P. Fr. Lucas Benitez provincial of the province of the Santo Evangelio examined the registry and found it to conform with the then current legal dispositions, until 11 Jan. 1641, at which point the parish fell to the secular clergy, "que desde entonces corre por cuenta de los clerigos por el despojo que hizieron de las doctrinas."

The entries are all in Nahuatl. Occasionally the registries were inspected by the visitador of the province to see that they were accurately kept, cf. f. 26, 10 Mar. 1626.

¹⁵ Beristáin y Souza, *Biblioteca Hispano Americana Setentrional*, vol. 1, p. 168-9.

The records indicate a terrific infant mortality. On any given page as many as half the entries will be for children, usually referred to merely by first name, then "piltzin" and then whoever's child they were, and what village they came from. For example, from the first to the tenth of January 1624, 12 children died, as compared to only one adult (f. 23).

Many entries for women list just the given name, then "castilla xochitl", Spanish flower:

Mad[dale]na castilla xo[chi]tl micqui ytech catla callaquilli y cocalpollique poui almoyahuaca auh y testico ytocha fran[cis]co de la Pana. f. 21v.

Fran[cis]ca castilla xo[chi]tl micqui ytechca tlacallaquilli ynamic Juan perez poui atenco. f. 17.

Codex [Baustita, Juan] ed.

Sp. 75 Huehuetlatolli

Ruiz de Alarcon, Hernando

Tratado de las supersticiones de los naturales de esta Nueva España.

20-24 November, 1847

15 × 21

The examples of these works listed here were copied by J. F. Ramirez in 1847. The "Huehuetlatolli" came from an incomplete printed edition, while the "Tratado" circulated in manuscript. Neither piece contains any Nahuatl here, as they were translated into Spanish when copied. The original pieces which Ramirez copied were in the possession of D. Juan Rodriguez Puebla. They are bound with the third volume of Bernardino de Sahagún's, *Historia General* (México: Alejandro Valdés, 1830). I include them because of the curiosity value.

NAHUATL MANUSCRIPTS
IN THE BENSON LATIN AMERICAN COLLECTION
UNIVERSITY OF TEXAS, AUSTIN

The Benson Latin American Collection of the University of Texas Libraries has exemplary holdings of materials in the Aztec language, Nahuatl.¹ In addition to an important group of Nahuatl manuscripts, it also holds some of the gems of early printing in the language. Thus, in the main, it is an important collection for individuals interested in Nahuatl. The Benson Collection, insofar as Nahuatl materials are concerned, comes from the two noted Mexican bibliophiles and historians, Joaquín García Icazbalceta and Genaro García. Both of these men acquired extensive collections of books and manuscripts and were noted historians and bibliophiles of the late nineteenth century.

Although Genaro García was the younger scholar, his collection was acquired by the University of Texas first, in 1934, Genaro García was trained in the law, but preferred the life of the historian and book collector. Active in politics, he served in the Mexican Congress, but gained his fame through scholarly endeavors. For a time he was the Director of the Mexican National Museum of Anthropology and History, which he reformed radically. His efforts laid the groundwork which has led to the universal fame which that institution now enjoys. In the scholarly realm he is noted for his massive publication of documents relating to the history of Mexico, which reached 43 volumes in two series.² He also was responsible for the first modern version of the history of the conquest of Mexico written by Bernal Díaz del Castillo.

¹ The essential guide to the collection is Carlos E. Castañeda and Jack A. Dabbs, *A Guide to the Latin American Manuscripts in the University of Texas Library*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1939.

² Genaro García, *Documentos inéditos o muy raros para la historia de México*, 36 vols., México, Viuda de Bouret, 1905-11, and *Documentos históricos mexicanos*, 7 vols., México, Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología, 1910-12.

In addition to these aspects of his career, he was also an avid collector of books and manuscripts, essential to his scholarly endeavors. This important collection contains some 25,000 printed items and over 300,000 pages of manuscript, detailing the history of Mexico from Aztec times until the 1920s. Many very important Nahuatl manuscripts can be found in this collection.

The other important collection which contributed to the Nahuatl holdings of the University of Texas was that of Joaquín García Icazbalceta.³ This collection was purchased in 1937 from his son, Luis García Pimentel. García Icazbalceta was without peer in the scholarly world of Mexico in the late nineteenth century. Although a landlord and member of the Porfirian oligarchy, his personal philosophy reflected a more enlightened perspective, and he was universally admired. García Icazbalceta was a native of Mexico City. Early in his career he became interested in the biographies of the great men and women in Mexican history, and began to publish these in periodicals. An adherent of the Positivist philosophy in history, he dedicated many years to the publication of documents from Mexican history.⁴ He also took a great interest in the sixteenth century, writing the standard biography of Mexico's first bishop, Fray Juan de Zumárraga.⁵

As with so many other intellectuals of his age, García Icazbalceta was an avid collector of rare books and manuscripts. Many of the manuscripts were subsequently edited and published in the efforts mentioned above. He catalogued the books, ultimately producing the standard bibliography for sixteenth century printing in Mexico.⁶ Many of these early imprints were in his private collection. Thus when the University of Texas acquired his collection, they also acquired a large number of Mexican incunables and precious historical manuscripts. Printing in sixteenth-century Mexico included an extraordinary number of works in Nahuatl, principally didactic Christian pieces aimed at the missionary effort among the Mexican Indians. Thus the University of Texas now

³ For a general study of García Icazbalceta's contribution to the study of Mesoamerican Indians see, Howard F. Cline, "Selected Nineteenth-Century Mexican Writers of México, 5 vols., México, Andrade y Morales, 1886-92.", *Handbook of Middle American Indians*, vol. 13, p. 383-86, 407.

⁴ Joaquín García Icazbalceta, *Colección de documentos para la historia de México*, 2 vols., México, 1858-66, and *Nueva colección de documentos para la historia de México*, 5 vols., México, Andrade y Morales, 1886-92.

⁵ Joaquín García Icazbalceta, *Don Fray Juan de Zumárraga*, 4 vols., 2nd ed., México, Editorial Porrúa, 1947.

⁶ Joaquín García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, 2nd ed., México, Fondo de Cultura, 1954.

holds many important early imprints in Nahuatl. The manuscripts in the collection amounted to over 50,000 pages, of which some 18,000 date from the sixteenth century.

In general there are five types of works which one can expect in Nahuatl manuscripts: ethnographic, gramatical and linguistic, spiritual and devotional guides, vital statistics and records, and official documents and notarial records. Nearly all Nahuatl manuscripts can be placed into one of these types, and the Benson Latin American Collection has examples of nearly all.

The ethnographic materials are perhaps the most exciting of the various types because they offer a direct look into Aztec culture. Nevertheless, because they are written in European characters, they clearly date from the colonial period. They reflect the pre-Columbian culture as remembered by the natives after the arrival of the Spanish. Many of these pieces were written in the sixteenth century to back up the claims made by the Indians of that era on the basis that whatever practice or privilege that they claimed had been enjoyed by them since time immemorial. Important examples of this type of document are the "Romances de los señores de la Nueva España" held by the Benson Collection.⁷

The number of ethnographic pieces held in the United States is quite limited. One group of manuscripts which in general do not include material in Nahuatl, but which do shed light on the Aztec culture following the conquest are the *Relaciones geográficas* of 1579-85.⁸ The largest collection of these is also held by the Benson Collection, as part of the Joaquín García Icazbalceta papers. A total of 167 relaciones have been identified. Of that total 41 texts with 35 maps are housed at the University of Texas, the largest repository after the Archivo General de las Indias, in Seville. The *relaciones* are replies to official questionnaires which sought information on fifty different items. Included in the questions were several which requested details about pre-Columbian beliefs, rituals, land holdings and other ethnographic information. As noted, few of these replies include material in Nahuatl. One which does is the famous reply of Juan Baustista Pomar for Texcoco, which includes the "Romances" noted above.

The second type of documentation usually found in Nahuatl are

⁷ See below for a fuller discussion of this important manuscript.

⁸ See articles by Howard F. Cline, Donald Robertson, and H. R. Harvey, *Handbook of Middle American Indians*, vol. 12, Austin, TX: University of Texas Press, 1972, 183-395.

grammars, dictionaries, glossaries, and other grammatical and linguistic materials. The Benson Collection contains two pieces of this type both dating from the eighteenth century, one entitled "Metodo facil y breve para aprender el ydioma mexicano," the other a glossary entitled "Diccionario selecto mexicano".

The third category of Nahuatl manuscripts, and perhaps representing the most pieces, comprises devotional and spiritual works. In this category are sermonaries, lectionaries, confessional guides, and pieces written to direct private prayer and spiritual exercises. Although one might conclude that these works would be the least likely of all to provide information on pre-Columbian society and belief, in actual fact, recent scholarship is disproving that assumption.⁹ Several manuscripts of this type are held in the Benson Collection, including several sermonaries, such as the "Sermones mexicanos" and "Teotlatol nemachtiloni" of the sixteenth century and the "Cuadernos en lengua indigena" of the seventeenth.

Another common type of document written in Nahuatl held in United States repositories is that of vital statistics. The norm in the sixteenth century among priests serving in Nahuatl speaking villages was to record births, marriages and deaths in the Indian language. Many of these parish registries were somehow lost to their original villages and eventually reached libraries. Nevertheless, the quantity which remains in the rural parishes is impressive. None of these, however, has been acquired by the Benson Collection.

The last category, and certainly the most diverse, is of official documents, notarial records, law suits and petitions. One clear truth about Aztecs under Spanish rule was that they eagerly sought the benefits of Spanish jurisprudence. This is seen in the thousands of lawsuits raised by natives and their communities in the courts of colonial Mexico. At the end of the sixteenth century a special judicial system was created just to deal with suits involving Indians.¹⁰ Beyond this, the benefits of literacy were greatly appreciated by the Indians. Soon notaries became common in Indian villages. Their town councils conducted business in the presence of scribes who recorded the deliberations. But what is so very interesting is that all of these records, judicial, notarial and public,

⁹ For a fine recent study of Nahua beliefs using Christian didactic works as a point of departure, see, Louise Burkhart, *The Slippery Earth: Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth Century Mexico*, Tucson, AZ, University of Arizona Press, 1989.

¹⁰ Woodrow Borah, *Justice by Insurance*, Berkeley, University of California Press, 1983.

were kept in Nahuatl. Thus, many of these materials can now be found in United States repositories. The Benson Collection, as will be seen, holds part of an account book from the municipal council of the Indian community of Mexico City, Tenochtitlan.

In recent years a great deal of interest has been given to this last category of documentation. It was launched and promoted by James Lockhart and others who sought to go beyond the codices and open up colonial Nahuatl materials to historians.¹¹ Subsequent to his efforts there have been major studies of collections of wills and testaments, land ownership, and municipal council records, all from Nahuatl sources.¹²

The Nahuatl manuscript holdings of the Benson Latin American Collection include several pieces of tremendous importance. Perhaps the most important of all is the piece entitled the "Romances de los señores de la Nueva España." This is a collection of Aztec poetry, copied in about 1582 and included as part of the *Relación geográfica* for the city of Texcoco by Juan Bautista Pomar. Along with the "Cantares mexicanos", "held in the Biblioteca Nacional in Mexico, this is one of the few surviving examples of pre-Columbian poetry, *in xochitl in cuicatl*. Within recent years there has been a tremendous growth of interest in these works.

Ángel María Garibay originated the modern study of Nahuatl poetry in two important works, his three volume *Poesía Náhuatl*, where he presented the cream of Aztec poetry, in the original Nahuatl and Spanish glosses, and his *Historia de la literatura Nahuatl*,¹³ a general study of Azteca letters in two volumes. The first volume of his collection of poetry contains the "Romances", the second and third the "Cantares". His study of Nahuatl literature, however, focuses attention principally on the "Cantares" manuscript. Nevertheless, continuing scholarship has demonstrated the close connection between the "Romances" and the "Cantares". The general structure of the works and the similarities between them has been studied admirably by James Lockhart and Frances Karttunen.¹⁴ Furthermore, Miguel León-Portilla, a student of Garibay

¹¹ Arthur J. O. Anderson, Frances Berdan, and James Lockhart, *Beyond the Codices*, Los Angeles, CA, University of California Press, 1976.

¹² As an example of this research see: S. L. Cline, *Colonial Culhucan: Social History of an Aztec Town, 1580-1600*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1986.

¹³ Ángel María Garibay, *Poesía Náhuatl*, 3 vols., México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1964-68, and *Historia de la Literatura Náhuatl*, 2nd ed., 2 vols., México, Editorial Porrúa, 1971.

¹⁴ Frances Karttunen and James Lockhart, "La estructura de la poesía náhuatl vista por sus variantes, *Estudios de Cultura Náhuatl*, 1980, vol. 14, p. 15-64.

and noted expert in Nahuatl studies in Mexico has further expanded our knowledge of Nahuatl poetry in his books on Aztec poets, and articles on the nature of Nahuatl poetry and poetics.¹⁵ Moreover, John Bierhorst has recently completed a transcription, translation, and controversial analysis of the "Cantares."¹⁶ The "Romances" manuscript, thus is basic to the continuing study of Aztec poetry.

The "Romances" manuscript is described in great detail in the first volume of Garibay's collection of Nahuatl poetry. He notes in his study of the 42 leaves of the manuscript, that leaf 33 has been missing since before the piece was acquired by Texas. Garibay identified a total of 60 poems, which function as parts of a much larger poetic scheme. This larger scheme consists of four sections. Within the whole are groups of poems from Chalco, Tezcoco, and Huexotzingo, plus some parts which contain mixed poems from all three. The bulk of the poems, 38 of the total, come from Tezcoco, but one must also remember that the compilation was made in Tezcoco and submitted to the Spanish crown as part of an official report.

The content of the "Romances" is of crucial importance in studying the Aztec past. The poems do not describe the religious thought of the Aztecs but rather give glimpses into the history, social structure, and political world prior to the arrival of the Spanish. The pieces are very complex, insofar as in addition to standard poetic text there is also metrical or rhythmic notation, either embedded in the poetic line, or following it. This has historically made the transcription and deciphering of the poetic text very complicated. Similarly, the orthography is very difficult. It looks as if the scribe were pressed for time. Lastly the physical qualities of the quill and paper have left a very unclear text with which to deal. To give an example of these difficulties let us consider the transcription and gloss of one passage, first by Garibay, then by Karttunen and Lockhart. The passage chosen is the second stanza of poem 45 in Garibay's structural analysis, ff. 26v-27r. For Karttunen and Lockhart the stanza is the fourth physical stanza, second thematic, of the poem of Quaquauhtzin, *principal* of Tepexpan.

Garibay: ¹⁷

¹⁵ Among others see: Miguel León-Portilla, *Filosofía Náhuatl*, 3rd. ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1966; *Trece poetas del mundo azteca*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1967.

¹⁶ John Bierhorst, *Cantares Mexicanos: Songs of the Aztecs*, Stanford, CA, Stanford University Press, 1985.

¹⁷ Garibay, *Poesía Náhuatl*, vol. 1, p. 70.

Cuel zan xon ahuiyacan
 ma ya hual moquetza
 a inyollo in cocohua
 in o ya hual acic
 on ya moquetza Aya
 in cuicanitl Ayyohuiya.

Por breve tiempo gozad:
 preséntense aquí
 aquellos que tienen doliente
 el corazón
 Ya llegó,
 Ya está presente el cantor.

Karttunen and Lockhart: ¹⁸ (Rhythmic material is in boldface)

cuelca xonahuiyacan in ma ya hualmoq~ca a yyolo nicicicihua ca nique-
 hua cuicatl i oyahualacic a oyamq~caco ya y~ cuicanitl a yyo huia

Ahora gozad; que se pare aquí él cuyo corazón haya yo agraviado.
 Elevo el canto; ya llegó, ya se paró el cantor.

Clearly the presence of the rhythmic material at the end of lines and stanzas indicates something about the piece, but the embedded material complicates the analysis far more. In this instance, the difference between the two glosses is minor, but the potential for different readings is clearly inherent. This, among other considerations, makes both the "Romances" and the "Cantares" of tremendous importance in Nahuatl studies.

Two further manuscripts in the Benson Collection are of great importance to scholars of Nahuatl and the Aztec past. These are both listed as codices in the existing catalogue. One, called the "Anales de Tecamachalco," has been published. The other consists of treasury accounts of the Indian town council of Mexico City. Together they show important aspects of Indian life before and after the conquest.

The "Anales de Tecamachalco" is forty leaves long, and narrates the important events of that community from approximately 1399 until 1590. The piece uses a combination of Aztec and European dates. Before 1519 only Aztec dates appear, while afterward both systems are used. The first date is 10 rabbit, which a later hand, in pencil, has identified as 1399. The information given for the earliest periods is very fragmentary. This limited coverage ends in the 1540s. From that point until the end of the piece the quantity of historical detail increases notably. Of particular interest are the accounts of annual election to the municipal council, the arrival of local magistrates, and the tenures of viceroys. In spite of some clear limitations, it stands as an impressive document.

¹⁸ Karttunen and Lockhart, "La estructura", p. 46-47.

The second manuscript, as noted, is part of an account book for the Indian community of Mexico City. The Spaniards in many ways developed a political system under which the native communities were largely self-governing, within limits placed by the Spanish. This self-governance is reflected in the native town councils of many important cities, of which Mexico City-Tenochtitlan was the premier. The records included in this manuscript consist of pay orders to various municipal officials. There are also petitions to the Royal Audiencia, and other very interesting documents. One leaf contains the glyph of Tenochtitlan on what seems to be a salary list for 1564, paid March 11, 1567.

The Benson Latin American Collection also holds three sets or fragments of sets of sermons. The largest of these dates from the sixteenth century and carries the title of "Teotlatol nemachtiloni ipan in nahuacopa." While most collections of sermons follow the Bible readings assigned for Sundays and major feasts through the year, these sermons deal with doctrinal questions. The work also contains didactic material on parochial administration and what could be dialogues wherein the Devil appears as a protagonist.

The seventeenth-century collection of sermons is catalogued as "Cuadernos en lengua indigena." Nevertheless, the piece is a collection of fragments of at least three sermons on lessons from the Gospels of John and Matthew. It also contains a fragment of one sermon in Spanish, which might have been a draft for later translation into Nahuatl.

The third sermonary dates from the eighteenth century. Again this is a fragmentary work, with bits and pieces of various sermons. They deal not only with Biblical lessons, but also some sermons on the sacraments of extreme unction and ordination. Internal evidence links these pieces with Lic. don Rafael Sandoval, professor of language at the Jesuit College of Tepozotlan.

On manuscript entitled "Sermones mexicanos" in actual fact is a collection of translations of Gospel readings for the year. The collection is not complete, lacking whole seasons, such as Lent and Holy Week. Yet from after Easter until Advent, the longest part of the Church year, the coverage is nearly complete. Although the piece seems to date from the sixteenth century, there are later additions and corrections, in some cases heavy, which could date from significantly later periods.

Other manuscripts in the collection include an eighteenth century grammar of Nahuatl and a dictionary, also dating from the eighteenth century. These pieces, while of some interest, are not as unique as others in the collection.

Nahuatl Manuscripts in the Benson Latin American Collection
of the University of Texas Library

- G2 [555] Códice Indígena. 1399-1590. 40ff. 21.5 × 16.
[Anales de Tecamachalco] Published: Antonio Peñafiel, *Co-
lección de documentos para la historia mexicana*, vol. 5
(1902).

This piece is a chronicle from Tecamachalco, near Tepeaca. It covers the dates indicated by the entry. Initially the author uses only Aztec year names, thus beginning in 10 *tochtli*; a later hand, in pencil, has added the equivalent Christian dates. The text itself does not include Christian dates until 1519: "1 acatl xiuitl. ypan yn uallahque yn españoles nican no enasspañia yndiotlalpan ypan 19 aureu 1519 años." The use of "Yndiotlalpan" is extremely curious.

The structure of the work basically follows the important political and religious events of the period, such as, the arrival and death of prelates, viceroys, and the selection of Indian town officers.

- G42 [561] Códice Indígena. 1564-1565.
23ff. 32 × 22.
At least four sheets are smaller.

This account book, reminiscent of the *Codex Sierra*, uses principally the money glyph, but some others do appear, especially f. 7, the place glyph for Mexico-Tenochtitlan.

The documents pertain to the Indian town council of Mexico-Tenochtitlan. They are libranzas for salaries and costs incurred by the council members. The place glyph stands at the beginning of what seems to be the annual salary allocation. There is also a petition, in Spanish, from the council to the Royal Audiencia requesting permission to spend community funds on the medical expenses and maintenance of the Indian governor, don Luis de Santa María.

- G234 [608] Cortes Coronel y Casasola, Juan Nicolas. Estaciones o
Via Cruzis en el Idioma Mexicano... 1783. 13 pp.
21.5 × 15.

According to the full title of the work this devotional guide was written in 1756 while Cortes Coronel was the curate of Zongolica. At the time this version was copied he had become curate of Chiautla de

la Sal. The prayers are those associated with the stations of the cross, with the respective preparatory and concluding acts. One curious aspect of the Nahuatl of this piece is the author's use of /th/ for /t/: "Ntheotzine" rather than "Nteotzine."

The manuscript was first owned by Josef Vicente Cortez.

JGI 976 Declaración y exposición de la doctrina Christiana: en lengua espanola y mexicana: echa por los religiosos de la Orden de Sancto Domingo. 1548 [1775] 167ff.
20 × 15.

This is a manuscript copy dating from 1775 of a work published in Mexico in 1548.

The work is written in dual columns with the Spanish on the left, Nahuatl on the right. The manuscript has some minor binding problems, in that the "Table of Contents" unfortunately has the "Prologue" placed in the middle of it. The actual order should be Prologue then Table.

The actual "doctrina" is not a catechistic work, but rather takes the form of 40 sermons on important theological issues. The coverage of each sermon is dictated by the importance of the material. The first article of divinity (that there is one true God) is covered by sermons 2 and 3. Sermon 4 covers the second through fourth article (that The Father is God, Jesus is God, and the Holy Spirit is God), while sermons 5-8 are all dedicated to the exposition of the fifth article (the belief in a single Triune God). As a result, having delivered all of the 40 sermons, the entire exposition of Christian doctrine would have been complete.

The copy has some corrections where half pages have been cut out and glued back.

At the end of the work there are 17ff. in a different hand, entitled "Pláticas y Admoniciones sobre los Siete Sacramentos." This added piece contains no Nahuatl.

JGI 979 Metodo facil y breve para aprender el Ydioma mexicano. 14ff. [18th cen.] 15 × 10.

This small work is a very brief exposition of the language. It begins with pronunciation and orthography, pronouns and possessives, and reverentials. It then covers adjectives, particles, and verb conjugation. The piece seems to have been written by someone using a monogram containing the following letters: CALPD.

G59 [980] Romances de los señores de la nueva españa.
42ff. 22 × 16. 1582

This is one of the two most famous collections of Nahuatl poetry, the complement to the "Cantares mexicanos," held by the Biblioteca Nacional de México. The manuscript here is bound along with Juan Bautista Pomar's reply to the *Relación geográfica* questionnaire, describing Tezcoco, dated 9 March 1582. The two pieces were clearly written by the same scribe and are very much one piece. The "Romances" were copied from another source, since one can see where the scribe went back and made corrections. The handwriting is not as clear as one would wish. This, and the corrections, leads one to believe that the scribe was under time pressure to copy the work.

JGI 981 Sermones Mexicanos [sic.]
70ff. 20.5 × 14.5.
[16th cen.]

This work is entitled "Evangelios en lengua mexicana y latina de todo el año," translations of the Gospel readings for the year, not a collection of sermons, as implied by the title. It is written in a two-column format with the original Vulgate selection on the right and the Nahuatl translation on the left.

According to the table of contents some Sundays are not included in the translations, such as the third through fifth Sundays after Epiphany, at least half of Lent and Holy Week, and a few high feast days. Nevertheless, the largest period of the Church year, following Easter on until Advent, is covered completely.

The translations were subject to later revisions, in some cases heavy. For example the selection from Matthew 17, for the Feast of the Transfiguration has been heavily revised, ff. 18-19. In other instances marginal additions have been made in a slightly different, but seemingly contemporary, hand.

JGI 982 Sermones Mexicanos.
37ff. 21.5 × 15.
[18th cen.]

This is, as the name indicates, a small collection of Nahuatl sermons. The first section is paginated 229-256, and entitled "De las yndulgencias, jubileos, y de la agua bendita." Following that come sermons on the sacraments of Extreme Unction and Ordination.

The second section has no introductory material but starts right off with a sermon on the Old Testament story of King Acab, Jezebel, and others. The next sermon was written, in part, on a half-clean piece of paper which had been addressed to Lic. don Rafael Sandoval, language professor at the Jesuit College of Tepozotlan, perhaps the author of the sermons. This next sermon was obviously still in the polishing stages as evidenced by numerous corrections. It had as its purpose the promotion of missions.

The collection holds two more sermons: one on the Trinity and the Virgin, also heavily revised; the last, a clean copy, concerning the Crucifixion.

JGI 984 Teotlatol Nemachtiloni ipan in Nahuacopa.
169ff. 19.5 × 14.5.
[16th cen.]

This work is incomplete. It begins in the Third Book on leaf 92.

The manuscript is a doctrinal work presenting the fundamentals of Christian doctrine. The first part, which corresponds to the Third Book, as noted, discusses the teachings of God and the Church. It ends on f. 166v. Then follows 30 admonitions based on St. Jerome, to f. 204v. After that comes the declaration of the sacraments of the Church. A marginal note indicates that this section on the sacraments should have immediately followed Book Three. The section on the sacraments concludes on f. 227v. The final and last section deals with the ecclesiastical virtue of Mercy. This section consists of paragraphs, numbered in the margins, which focus on a whole range of problems of parochial administration. Curiously in this section the Devil appears as one of the characters in teaching the doctrine of the Church. The name, perhaps of the author, at the end has been written over.

JGI 985 Vocabulario Mexicano.
150pp. 15.5 × 11.
1788

Internal evidence indicates that the title of this manuscript should be "Diccionario selecto mexicano." The piece was written by someone in the parish of San Lucas Evangelista Iztapalapa, in April, 1788. It consists of two parts. The first part of 62 unnumbered pages glosses Spanish verbs into Nahuatl. The second part contains 88 numbered pages and gives Nahuatl glosses for Spanish nouns. In both parts ample

room was left at the end of each letter's entry for placing additional words and glosses. The Spanish words are in general alphabetical order within each letter heading, but not absolutely.

EOG F11 Cuadernos en lengua indígena.
30ff. 22 × 16.
[17th cen.]

There are three pieces in this holding. All the physical evidence indicates that they at one time were bound together, and have consecutively numbered leaves in a hand later than that of the text. The manuscripts seem to be sermons on specific Gospel readings. The first piece begins with a sermon on John 19, but is followed by three or four fragments. The second piece could contain three sermons, possibly on Matthew 11. The last piece begins with a Spanish draft of a sermon on the crucifixion, followed by two Nahuatl sermons on texts from John 6, in different ink from the Spanish.

ORDENANZAS DE LA COFRADÍA DE SAN JOSÉ
DE GUATEMALA, 1632

NEVILLE STILES y
AGUSTÍN ESTRADA M.

El documento en lengua nahua que presentamos aquí, del Archivo Eclesiástico, con sede en las instalaciones de la Catedral Metropolitana, Ciudad de Guatemala, se halla acompañado de otro en español, que es su traducción directa. Lo interesante es el hecho de que es un documento redactado en una lengua yuto-azteca —no es de la familia mayance— que nos refiere una vez más a la influencia geográfica y como lengua franca que tenía el náhuatl antes y después de la Conquista. Otros documentos de índole similar se encuentran en el Archivo de Centroamérica.

Esperamos que los lectores e investigadores encuentren útil la reproducción de tal documento, el cual presentamos en estas páginas para que cada quien haga el análisis respectivo.

Libro y nstitución,
y ordenanças de
la cofradía, de el glo
rioso Patriarca, san
Joseph, fundada por
Tomás, solete, Alcalde
domingo, B. G. de
Los r. Ju. B. Pedro.
Dias, anton, Chaues,
Juan, Chaues, Dilos,
Ma. Oficiales,
de la dha. cofradía.

1632



M Sacenquizca yce teneualum yni ilazomauiz hucatzin
 Santissimatrinidad dios iestahzin dios iestahzin dios espiritusan
 a: ey personas caçance veltelidios yuan yshzomauiz mahin
 santimaria ynantzindios yuan yca ytucazin mauiznililini:
 Patriarca San Joseph. tutejantlatucatzin. Caytzinlan yuatzin
 yezitizintimipa leuia. iteyvntin ti oficiales. Carpinteros, al
 baniles yuan ozecequintin Hermanos hermanos Cofrades
 tujampa yuan ynpaypa ozecequintin yulizque shantiz que
 fietzintia tiepe valtiarican Ordenanças ypalniam moytin:
 ynquenim muchiuaz yticnican tularca Cofradia Cayca yli
 çencia Mauiznililini. señor Obispo yticnican ciudad ayiten
 copatzinco: v. valquiza nican ordenanças ypalnopiaz: yuan
 ypal mutzunquistiz. muchitotquitua nican ordenanças: y
 uan azo aquino quiniquiz Calquiz yticnican santa Cofradia
 ypal muchiuaz Cofrades Hermanos anocohermanos caça
 niman muice liz: ~ ~ ~ ~ ~

Canonicalia: yuantiqushruva yticnican Ordenanças: aco
 aquino quiniqui Calquiz yticnican Cofradia por cofrades
 ypalquinanz. Ompulitunali: nictapupulviliztunali ytu
 ca yndulgencia quipinz obligacion: quitonaca y ylinona
 ypalcalquiz aco opusiti quitonacaz ey tumir ypalcala
 quiz acoziuat quitonacaz emetumir: Alun mayordomos

Quichiuazque Reccurit y euadlimosna y uan moyhuayloz
 y tuca y tic libro monexayotiz y tic libro tentunali ten
 meñti y uan xiuil yca calaquí Parthermano y uan
 y tic ocellibitá moyhuayloz y limosna y euad hermanos

Canonictalia y uantiquihur y tic nican Ordenancas =
 y pan y luo tutepan tduactin glorioso san Joseph mu
 chiniz cernicia Cantada y uan valquicaz e y fny y les =
 quichiuazque misa: ~~y pan y alto y Santo San Joseph ni~~
 can y tic nicapilla y uan mumaquiliz padre bicario
 ducuy tottonés limosna.

Canon y uqui tiqutu vahque y tic nican Ordenancas
 de y uqui cy tinali Quincquiz y luo tutepan itateca
 tin san Joseph: mudimtin hermanos Cofrades: velqui
 piayque nican nauatili: mu yulcuin zque y uan tacelez
 que y pan y luo Santo san Joseph y palquitunizque ye
 uat: Ompualitunali yndulgencia = ...

Canon y uqui tic talia y uantiquitua y tic nican Ordenancas
 y tic cece xiuil zque y uano y luo tutepan Santo san Joseph
 mo patazque mayor thomes Calaquizque y ay uicue
 oficiales caalcalde vnic mayor thomes cy diputados
 y euantin quimudiuilizque ynt quih: y tic ce xiuil
 corey uqui impatazque: heranzitziuan y uan ye
 uantin y ayancue: oficiales Calaquizque: quianazque
 quuati y nauac oficiales mayor thomes pasados: yca
 2 de 10

yeuāt limosna: monedūcoz yhe ceceñūl: yspan eserūa
 no: aūn yeuāt tēstones monedūcoz mopiaz yhe caſa ym
 muuuaquūlīz cūenta yspan padre bica rio cano yuhqui
 yeuāt Cabildō licion: mudūuaz yeualcaldē ma yordmo
 mos diputades: yuañ terantgizūa: munestilīz padre bica
 rio: yeuāt mī: qui mudūuīlīz Conſir mī: f uicā

Cano yuhqui tictalīhque yhe mēan Ordenancas: unque
 tzaſ vme hermanos cece demingō ypalqui tatamīz que
 q limosna qui rīca que vme bā m: yūvūga: aūn ynta
 aquino amē qui celīz ypalqui tatamīz limosna: muquistilīz
 vmetūmīn ypera ypal. Cofradia =

Cano yuhqui tiquūhtua yeuac mu cucuua: acoo quīno
 hermano Ohermaria Cofrades yeuāto yelmutulīnī
 nī: aco ayac qui pia ypalmo pabūz yeuāt mī: ma yordmo
 terantgizūa: qui pia que cūenta quēchū vāz que Oisimē
 yuañ qui palcūz que yealer: limosna: ypal mu pabūz
 anoz ypal qui cū vāz alen: ystch mēnquīz quī yūy lūlīz
 que yhe ytrabē Jē cuculīz h =

Cano yuhqui tiquūhtua ynicuac mīmiquīlī: acoo qui
 no hermano Cofrade ca yeu. vltin terantgizūa: qui
 chūvūz que vner tē Jē qui quīmīlūz que yeuēfo yuañ
 tīn mā yūvūmē: quīclm unquīz que ypal mu hūcāz
 yuañ muozīz que mochūmīn hermanos C. f rades ypal

quísale vizque y aníma y euas miquini: muchintín her
 manos quichí vizque regir: y miquini malati: que en rias
 y uan macuyli pater noster: y uan aco vel provee: y uan
 miquini: y tie cofradía quicaz ti brati y pal miquini
 loz y euas miquini a zoned provee ~ ~

Canoyuquí tictalia y tie nican Ordenanzas y miquae
 miquiz ce her mano Cofrade casado y euantiñ terantzi
 tziuan y azque qui yulali zque y euat y noticiant: a m
 a so y euas miquini vncate y pif van: nacaz que ay uac
 y nantzin y nlatzin: Y euantiñ mayor domos qui pia z
 que cuenta y ntlchpa y euantiñ pipiltotontí: y ca y
 relinliz Justicia quitilizque y ca oficio: y nauae
 maestros: y tie nican bario munaclitizque y ca oficio
 y palayac y li viz puli viz que: canoyuquí quichí viz
 que terantzi z uan y nauae ciuapiltotontí aco ay uac
 y nantzin y nlatzin: qui plazque cuenta y ntlchpa
 hasta munamichizque y palquite quiñilizque tult díz
 y uan y nti aquino Cofrade amuquiceliz y pal y az
 quí pi az fucuz qui miquis tiliz: vmetumim y peza

Como yuhqui tiquilitua y quac munedicoz y euas
 limotna: y tie nica tico fradia v mpa quicaz tistones
 y s: Inuucuz y remanja tilitic y uan y lruz y uan
 v me bara y uan y steh mu y hcu y hary loz y siprla
 tzin san Joseph: y uan occeritapal y siprla tzin: tustazo

navitón santamaria del rosario y pal tier niaz que y que
 aco aquino tubermano Cofrade muniquiliz y pal tier chiuoz
 que acompañar y cuerpo miquiliz y que ya z mutua z

Canoyuqui tiquitua y tic nica Ordenancas y tic cece ximil
 y pan y lio mimique muduiaz cernilla Carlada y lio ch
 su viz Cofrades animas depur gatorio mutal iz cernilla
 y lio co tuper y uan cantelas muy tu g miter y uan Res
 pondo y uan mumaquiliz padre bicario nau fud tones
 y uan ^{vel} ceriquiaz que muchintin hermanos hermanas
 Cofrades y pal quiel nanniquiz que y nanimas tu cofrade
 miquie z

Canoyuqui tic nica y uan tiquitua y uan tin miaz or
 domos alcalde y uan tic niaz y uan y lio qu siaz que uenta
 y niazalan tubermanos Cofrades amo aquino du cofratoz
 y lio chpa y e ne uan manel amo sta que tiaz que y lio ch pa
 Casados y niaz aquino y uan qui quichiaz mutua uel tiaz
 canoyuqui doce qui sta la cili y e spa muta cail tiaz
 auin y niaz amo tula camati z muqui stiaz y tic nica cofradia
 y uan mupulez y tica y tic libro z

Canoyuqui tiquitua y pal y maiuz tili luca tu ve y
 Santo San J. eph muduiaz cependon y tiaz y pal te qui
 tiaz y tic processia cor pus chisti y uan y pan y lio tu
 Santo muy hecu y loz y sipratzin San Joseph y lio ch y uan

occenlapal y sipatzin tunzonantzin sin smaria de un vio

Canoyuhqui modiuaz nombiur cecofinde yticnicaz.
 Cofradia ycuarl yecri itacal vnca ymruuzyo. yuh
 qui masiscal ycanemiz ypalquitzilimiz Campanilla
 ycuac mupuviz Ordenanzas anoco ycuac m. sinuaz
 Cabilde anoco ycuac yaz mutucay miquini quichuuz
yitsequuh qui calactiz ce opa acul. canoyuhqui tiqui
 tua mucuvaz omi libro ce ypal moyhecu yloz ycuat
 limosna yuan occē campā moyhecu yloz yntuca
 ycuantín Cofindes calaquizque yticnicacofradia
 yua monez cayotiz tunali meztiz yuan xiuit
 ya calaquizque por cofinde yuan vel mutgunquish
 vel mopia ycuat tenquituanicari ordenanzas.
 ayac yli viz puli viz ycuat limosna yacu tucofradid
 ypanpa ycuat cuentā mumaquiliz tult^o dios toē ma
 ya | Canoyuhqui nican talhicpac mauel mēlauac cuen
 ta muternacaz ynicuic mutitani yanicā ostanii m
 can Ordenanzas. A 22 del mes de diciembre del
 año 1632 años

LIBRO, YNSTITUTION, YORDENANSSAS DE LA COFRADIA,
DE, ELGLO RIOSO, PATRIARCA, SAN JOSEPH, FUNDADA,
POR TOMAS, SOLETE, ALCAL DOMINGO BAUTISTA,
GASPAR, DE LOS REYES, JOAN BAUTISTA, PEDRO DIAS,
ANTON CHAUES, FRANCISCO CHAUES, DIEGO LOPEZ

MAYORDOMOS Y OFICIALES DE LA DICHA COFRADIA

ANNO 1632. (firma)

In sa çenquizca yecteneualuni' ynitlazomauiztucatzin santissimatri-
nidad diostetlahtzin diostepiltzin dios espiritusanto cypersonas caçan çe
velnelidios yuan ytlazomauiznatzin santamaria ynantzindios yuan yca
ytucatzin mauiztiluni: Patriarca San Joseph tutlepan tlaturcatzin. Cay-
tintlanimatzin ycxitzintimpaleuia tlevantin tioficiales Carpinteros al-
baniles yuan oçeçuintin Hermanos hermanas Cofrades tupanpa yuan
ynpanpa oçeçuintin: yulizquetlacatizque tictzintia ticpevaltia nican
Ordenanças ypal nican moytaz = Ynquenin muchiuaz ytic nican tu-
santa Cofradia Caycayliçençia Mauiztiluniseñor Obispo ytic nican çiu-
dad caytlen copatzinco. Vvalquiza nican ordenanças yuan azo aquino
quinequiz Calaquiz ytic nica Santa Cofradia ypal muchiuaz Cofrades
Hermanos anoço hermanas çaça niman muçeliz.—

Çano tictalia yuan tiquihtuva yticnican Ordenanças aço aquino
quinequi Calaquiz ytic nican Cofradia porcofrades ypal quitanz Om-
puali tunali: netlapupulviliztunali ytuca yndulgençia quipiaz obliga-
çion quitemacaz ylimosna ypalcalaquiz aço oquichti quitlemacaz ey
tumin ypalcalaquiz. açoçiuat quitemacaz ometumin. Auin mayordomos
quichiuazque Reçuir yeuatlimosna yuan moyticuyloz ytuca ytic libro:
monezcayotiz ytic libro tentunali ten metzti yuan xiuitl yca calaqui
Prohermano yuan ytic oçelibro moyticuyloz ylimosna yeuatl hermanos.

Çano tictalia yuan tiquihtua ytic nican Ordenanças —ypan yluio
tutlepan tatucatzin glorioso San Joseph muchivaz çemissa Cantada
yuan valquizaç ey frayles— quichiuazque missa ysban yaltar Santo
San Joseph: nican ytic tucapilla yuan mumaquiliz padre bicario chi-
cuy tostones limosna.

ORDENANZAS DE LA COFRADÍA DEL GLORIOSO
PATRIARCA SAN JOSÉ, FUNDADA EN SANTIAGO
DE GUATEMALA, EN LA IGLESIA DE SANTO DOMINGO,
EL AÑO 1632

EDICIÓN DE: NEVILLE STILES Y AGUSTÍN ESTRADA

En el nombre de la Santísima Trinidad, Padre Hijo y Espíritu Santo, tres personas y un sólo Dios verdadero y de la Virgen Santísima, Madre de Dios, y Señora Nuestra.—Y en el nombre de nuestro glorioso San Joseph, patriarca y nuestro patrón; debajo de cuya razón y amparo, nos ponemos, nos, los indios naturales del Barrio de Santo Domingo desta Ciudad de Guatemala. Conviene a saber: Los oficiales de carpintería y los albañiles vecinos y naturales del dicho Barrio. Por nos y en nombre de los que adelante fueren, fundamos e instituímos estas ordenanzas y constituciones, para que por ellas se rija y gobierne esta Santa Cofradía, que con licencia del Señor Obispo, de este obispado o de otra juez que lo pueda hacer, las guarden y cumplan, así los que de presente somos, como los que adelante fuéremos, a honra y gloria de Nuestro Señor y del glorioso San Joseph, padre putativo suyo. Las cuáles con aprobación y confirmación de quien lo pueda hacer, las han de guardar, cumplir y entrar en esta cofradía, las cuales son en la manera siguiente:

1. Item, hordenamos y mandamos que todos los que quisieren entrar a ser cofrades y ganar estas indulgencias, tengan obligación de dar de limosna por la entrada: tres reales; y si fuere mujer, dos reales y el mayordomo los han de recibir, asentando por día mes y año, los nombres y entrada de los dichos cofrades y en otro libro del servicio y gastos se han de asentar estas limosnas.

2. Item, ordenamos que en el día de nuestro Patrón y Patriarca San Joseph, se diga misa cantada solemnemente, con diácono y subdiácono, la cual se ha de decir en el altar que tenemos en la capilla del Rosario de los indios, donde está colocado el Glorioso Santo y donde lo tenemos por ser nuestro y de nuestra limosna y se le dé, de limosna a nuestro vicario para él y los diáconos, ocho tostones.

Çano yuhqui tiquitvahque ytic nican Ordenanças ocuyhqui ey tunali quinequiz yluotutlepan tlaticatzin San Joseph: muchintin hermanos Cofrades: velquipiazque nican nauatili: muyulcuitizque yuan taçelizque ypan yluio: Santo San Joseph: ypalquitanizque yeuatl Om-puali tunali yndulgençia.

Çano yuhqui tictalia yuantiquitua ytic nican Ordenanças ytic çeçe-xiuitl yquac yaopano yluio tusanto San Joseph mopatazque mayorthmos Calaquizque yayancuic ofiçiales çealcalde vmemayorthomos eydiputados yeuatin quimuchiuilizque yntequiuh: ytic çexiuitl canoyuhqui mu-patazque: nenantzitziuan yuan yeuatin yayancuic: ofiçiales Calaquiz-que: quianazque cuenta ynauac ofiçiales mayorthomos pasados: yca yeuatl limosna: monechicoz ytic çexiuitl: yspan escribano; auin yeuatl tostones monechicoz mopiaz yticcaja: yva mumaquiliz cuenta yspan padrebicario çano yuhqui yeuatl Cabildo liçion: muchiuaz ycaalcalde mayordomo mos diputados: yuan tenantzitziua: munestilizpadrebica-rio: yeuatzin: quimuchiuiliz Confirmar = p^a Vica^o

Çano yuhqui tictalihque ytic nican Ordenanças: muquetzaz vme-hermanos çeçedomingo ypalquiatatanizque çe(?) limosna quivicazque vmebara: yuantaça auin ynta aquino amoquiçeliz ypalquitaniz limos-na: muquistiliz vmetumin ypena ypal Cofradia =

Çano yuhqui tiquihtua ycuac mucucuva: aço aquino hermano o hermana Cofrades yuan aço velmutulinia ni azo ayac quipia ypalmo-pahtiz: yeuatin: mayordomos tlenantzitziuan quipiazque cuenta qui-chivazque visitar yuan quipaleuizque ycaten limosna: ypalmpahtiz: anoço ytic ytrabajoscuculizti. =

Çanoyuhqui tiquihtua ynicuac mumiquili: açoaquino hermano Co-frade cayeuatin tenantzitziuan: quichiuazque amortajar quiquimiluz-que ycue^rpo yuatin mayorthomos quielmamiquizque ypalmutucaz yuan muazizque mochintin hermanos Cofrades ypal quipalevizque yanima yeuatl miqini: muchintin hermanos quichivazque reçar vmpoalima-tacti: quemarias (avemarias) yuan macuylipaternoster: yuan açovel-proue: yeuatl miqini: ytic cofradia quicaztilmati ypalmuquimiloz yeuatl miqini azonelproue =.

Çano yuhqui tictalia ytic nican Ordenanças ynuicac miquiz çeher-mano Cofrade casado yeuatin tenantzitziuan yazque quiyulalizque yeuat ynoçiatl: auin aço yeuatl miqini vncate ypilvan: nacazquea-zucac ynantzin yntlatzin: Yeuatinmayordomosquipiazque cuenta yn-tlechpa yeuatinpipiltotontli: yca yvelitiliz Justiçia quitalizque yca ofiçio: ynauac maestros ytic nican barrio mumachtizque ycaofiçio ypal-a-yac ylivizpulivizque çano yuhqui quichivazque tenantzitziuan ynauac

3. Item, ordenamos que tres días antes del día y fiesta de este santo Glorioso, todos los cofrades y hermanos, tengan obligación precisa de confesarse, para comulgar en el día de la fiesta.

4. Item, ordenamos y mandamos que cada año e un día después de la fiesta de este Glorioso Patriarca, los hermanos y cofrades se junten a cabildo, en el cual elijan dos mayordomos, dos diputados y un alcalde. Y así mismo señalarán dos indias, las más devotas que se hallaren, que sirvan de tenanses, para la limpieza y limosna de la dicha cofradía. Y el alcalde nuevo que se nombrare y los dos mayordomos así, de tomar cuenta de las limosnas del año precedente, a los mayordomos viejos lo cual se ha de hacer por este. También que ha de haber nombrado por el dicho cabildo y junta, y al alcance que se hiciere, se ha de meter en una caja que para este efecto se ha de comprar luego; de las cuales limosnas y de la elección que se hiciere, de alcalde y oficiales, se ha de dar cuenta y noticia al padre vicario, de los dichos indios, para que vea si son a propósito y los confirme y apruebe.

5. Item, ordenamos y mandamos que un día en la semana, el que señale su señoría ilustrísima del Señor Obispo u otro que lo pueda hacer, en su nombre, se pida limosna por el barrio (por) dos cofrades, con dos baras y sus casas, en la forma que lo hacen las demás cofradías. Y si los cofrades que señalaren, el alcalde y mayordomos, no quisieren obedecer ni pedir la dicha limosna, pueda el alcalde de condenarlos en dos reales de pena cada uno, salvo los que estuvieren enfermos e impedidos legítimamente.

6. Item ordenamos que cuando estuviere enfermo alguno de los cofrades y fuere tan pobre que no tuviere con que curarse, los mayordomos tengan cuidado de visitarlos y socorrerlos, con alguna limosna, para que compren gallinas y lo que fuere menester y por consiguiente las tenanses, las cuales han de ser obligadas, a visitar y consolar los enfermos y enfermas, sin que halla en esto descuido.

7. Item, ordenamos y mandamos que en muriéndose alguno de nuestros cofrades, las tenanses amortajen el cuerpo y los demás oficiales y mayordomos soliciten su entierro al cual asistan todos los hermanos, encomendando a Dios el ánima de aquel difunto, por el cual han de decretar una tercia parte del rosario y si fuere difunto muy pobre, la cofradía le dé mortaja con que se pueda enterrar.

8. Item, ordenamos y mandamos que en muriendo indio casado, las tenanses tengan especial cuidado de consolar la viuda y si al caso el difunto dejara hijos, que queden huérfanos de padre y madre, el alcalde y diputados cuiden de aquellos muchachos con autoridad de la

çiuapiltotontli aço ayucac ynnanztin yntlatzin: quipiazquecuenta yntlechpa hasta munamictizque ypalquitequitilizque tletl °dios, yuan ynta aquino Cofrade amuquiçeliz ypal yaz quipiaz cucuxqui muquistiliz vmetumin ypena.

Çano yuhqui tiquihtua yquac munechicoz yeuatl limosna: yticnicatucofradia vmpaquicaz tostones ypal mucacaz: çemanga tiltic yuan ycrúz yuan vmebara yuan ytlech muyhcuyhcuyloz ysiplatzin San Joseph yuan ocçentlapal ysiplatzin: tutlazonantzin Santamaria del Rosario ypal ticvicazque yquac aço aquino tuhermano Cofrade mumiquiliz ypal ticchiuazque acompañar ycuero miqini yquac yazmutucaz.

Çano yuhqui tiquihtua ytic nica Ordenanças ytic çeçexiuitl ypan yluio mimique muchiuaz çemisa Cantada ytlech puviz Cofrades animas depurgatorio: mutaliz çetumba ytlaco teupan yuan cantelas: muytuz missa yuan Responso: yuan mumaquiliz padre bicario nauí tostones = Yuan ma vel çen quiçazque muchintin hermanos hermanas Cofrades ypal quielnamiqizque ynanimas tucofrade mimique.

Çano yuqui tictalia yuan tiquihtua yeuantin mayordomos alcalde yuan tlenantzitziuan velquipiazquecuenta yntzalan tuhermanos Cofrades amoaquino chicotlatoz ytlechpa ycneuan manel amo tlaquetzazque ytlechpa.

Casados: ynta aquino yuhqui quichivaz: mutlacaultiz çano yuhqui ocçequitlatlaculi yespa mutacaltaliz = auin ynta amo tetlacamatiz muquistiz ytic nica Cofradia yua mupuluz ytuca ytic libro. =

Çano yuhqui tiquihtua ypal ymauiztililuca tu vey Santo San Joseph muchiuaz çependon yztac ypaltequitiz ytic procession o corpus christi yuan pan yluio tu Santo: muyhcuyloz ysiplatzin San Joseph ytlech yuan ocçentlapal ysipatzin tutazonantzin Santamaria de rosario.

Çano yuhqui mochiuaz nombrar çecofrade yticnica. Cofradia yeuatl yecti tlatcat vca ymauizyo, yuhqui mafiscal ycanemiz ypalquitziliniz Campanilla ycuac mupuvaz Ordenanças anoço ycuac mochivaz Cabil-do anoço ycuac yaz mutucaz miqini quichiuaz ytlequiuh quicalactiz çeopa açul: çano yuhqui tiquitua mucuvaz ome libro çeypalmoycuyloz yeuat limosma yuan occe campa moyhcuyloz yntuca yeuantin Cofrades calaquizque ytic nica cofradia yua monezcayotiz tunali metzti yuan xiuitl yca calaquizque porcofrade yuan velmutzunquistiz velmopia yeuatl tenquistua nican ordenanças ayac yliviz pulviz yeuatl limosna yasca tucofradia ypanpa yeuatl cuenta mumaquiliz tutt° dios tocmaya. Çano yuhqui nican talticpac maueimelauac cuenta mutemacaz ynicuac mutataniz yanica otlami nican Ordenanças: A 22 del mes de diciembre del año 1632 años = = = =.

justicia; se pongan en oficios con indios del propio barrio, para que así no se distraigan ni se echen a perder y lo propio hagan las tenances, si los huérfanos fueren hijas por casar, cuidando siempre de su amparo y de que tomen estado, para que así sirvan mejor a Nuestro Señor; y porque lo que en esto del cuidado de los enfermos, tenga la mejor ejecución que se pretende, queremos que el hermano que siendo nombrado no acudiere a los enfermos, incurra en pena de dos reales para el común de esta cofradía.

9. Item, ordenamos y mandamos que de los bienes comunes de nuestra cofradía, se haga una cruz con su manga negra pequeña y dos varas, en las cuales ha de estar pintada de la una parte, la imagen de Nuestro Patriarca y Patrón San Joseph y de la otra parte, un escudo de Nuestra Señora del Rosario. Lo cual todo sirve para que con ello acudamos al entierro y acompañamiento de nuestros cofrades.

10. Item, ordenamos y mandamos que el día que Su Señoría Ilustrísima se sirva de señalarnos para pedir limosna, u otro juez en sustitución, el alcalde nombre cada semana, dos hermanos para que pidan la dicha limosna; y las tenances nombren dos hermanas, para que repartiéndose el trabajo entre todos, una semana pidan la limosna hombres y la otra mujeres; para lo cual nadie se pueda excusar, sin legítima causa, pena de dos reales, para nuestra cofradía.

11. Item, ordenamos y mandamos que en cada un año, en el día de los finados u otro siguiente, si no hubiere lugar, se diga una misa cantada de requiém, por las ánimas de todos los hermanos difuntos y para ello se ponga una tumba en medio de la capilla, con muchas candelas y autoridad y se dé de limosna a nuestro Vicario, cuatro tostones, a que han de asistir todos los hermanos.

12. Item, ordenamos y mandamos que el alcalde de la cofradía, tenances, tengan muy gran cuidado de que entre nuestros hermanos y cofrades se quiten cualesquier pecados, estorbando que unos no hablen mal de otros, principalmente de casados, haciendo que nadie sea haragán, ni vagabundo, sino que todos trabajen, para ganar de comer; y el que fuere inobediente a los consejos y reprensiones de los oficiales de la cofradía, sea hombre o mujer, habiéndole reprendido un mismo pecado tres veces, no se queriendo enmendar, se borre y quite de nuestra hermandad.

13. Item, ordenamos y mandamos y queremos que para mayor aumento del Santo Patriarca, se haga un pendón blanco que sirva en las procesiones de el corpus, cuando vamos a la Catedral; el cual ha

de tener dos imágenes grandes. De la una parte el glorioso San Joseph, con el niño y de la otra la Virgen Nuestra Señora.

14. Item, queremos y ordenamos que en la elección que cada año se hiciere de oficiales, para que rijan y gobiernen, esta santa cofradía, se críe y nombre asi mismo, un indio hombre de bien, el cual sea muñidor (el que avisa) de la dicha cofradía, para llamar con una campanilla y una opa azul a los cofrades que acudan y vengan a los cabildos y lecciones; y que sea como fiscal, para los llamamientos que el alcalde y mayordomos hicieren a los demás hermanos; y que ejecute todo lo que ellos mandaren; y mandamos a todos los cofrades obedezcan y cumplan lo que les mandaren, el alcalde y mayordomos y demás ministros y el que no lo quisiere y cumpliere, lo puedan penar y echar de la cofradía.

15. Item, ordenamos y queremos que los mayordomos que agora son, compren dos libros, uno para asentar y trasladar estas ordenanzas y la licencia de el Señor Obispo. Y asi mismo en otra parte se vayan asentando todos los que fueren hermanos y hermanas, por sus nombres, para que conste en todo tiempo. Y en el otro libro, se han de asentar todas las limosnas que se dieren en la iglesia y las que se juntaren en arca; y todos los cargos que se fueren haciendo, con día, mes y año, con advertencia que no se gasten mal gastados los bienes de la cofradía, por la cuenta que dello han de dar a Dios Nuestro Señor y al juez que se la pidiere. Con lo cual se acabaron las dichas ordenanzas y que en todo y por todo se guarden y cumplan siempre en la Ciudad de Santiago de Guatemala, a veinte y dos días de el mes de diciembre, de mil y seiscientos y treinta y dos años. Don Diego de Servantes Salbatierra, Secretario.

IXOCHITLAHTOL

FRANCISCO MORALES BARANDA

In ilhuicac malacachtepec momozco

Axcan, oc huell citlalyohualtona
itzintla ilhuicac Malacachtepec
Momozco.

Axcan, oc huell cuica in molohtotome,
pahpatlani in papalome ohuetzincatica
ihuan toxochimilcalpa ahuiac mohmoloni.
/Auh quimati/ ¿quenin oc yezqueh inin
tlamantli in moztlatlaca?

yezce, noyohllo quihtohua, zan tehuan
ipampa ticmalhuizqueh ica totlahzo, tlein
ocechmomaquilli in ipalnemoaltzintli:
tocuauhtitla,
tociucame,
toxochititla,
totlacame,
mochi itzintla ilhuicac Malacachtepec
Momozco.

El Cielo de Milpa Alta

Hoy, aún tenemos noches estrelladas
bajo el cielo de
Milpa Alta.

Hoy, aún cantan los gorriones,
vuelan las mariposas por la mañana
y las flores de nuestras casas despiden sus aromas.
¡Quién sabe! ¿Cómo estarán estas cosas
el día de mañana?

Pero, mi corazón dice, que solamente nosotros
habremos de cuidar con amor, lo que nos ha dado
el Dador de la vida:

nuestros bosques,
nuestros cantos,
nuestras flores,
nuestros hombres,
todo bajo el cielo de
Milpa Alta.

Yolotzin

Zan huel nehuatl,
nicahcicamati motlahtoltzin
teoizquixochitl.
Itechpa niquihta motlachialtzin,
quenin milacatzoa tlanextilliztli
ipampa nonemilliz, ihuan motehtzinco
momalina ehecatl.
nochipa nicuicatinemiz ica
cenca pahpaquilliztli
momahiztonacayotl.

Corazoncito

Solamente yo,
entiendo tu lenguaje
corazón de lis.
Porque veo la luz de tus ojos
envolver la fragancia de mi sendero,
como envuelve el viento tu ser.
Viviré elevando mi voz
para cantarte con regocijo
la figura halagadora de
tu cuerpo.

POEMAS

In tlamantin

Miec tlamantin
tlahtlacoxtoqueh,
ihcuac ammo tineci
ihtic noyollo.
In teoizquixochime
yomihmihqueh, ica aocmo
tlahehualpatlani in
xoxocpapalome, ixquich
cuica coyoltotome.
Inin cuicatl, oniquihcuillo,
ipampa nictlalochtiz in notlahzo
tlen ollina ipan noyollo.

Las cosas

Muchas cosas
se entristecen
cuando tú no apareces
en mi corazón.
Las flores fragantes
se han muerto por la ausencia
del vuelo de las mariposas,
mientras las aves cantan
en paz.
He escrito este canto, para
arrullar el caudal de amor
que corre en mi corazón.

In xoxohuilhuicatl

Nehuatl onicatca ipan xoxohuilhuicatl,
oniauh canin xochime itzmolini, canin
in xochime quitenehua:
/Cemahuiztic in Tlacotencaxochitl/
tiahui in imill, campa huapahua ihuan
canin motlatia, quemem mamazaton in
xochicuahtla tlacotencatl.

El cielo azul

Yo he estado en la parte azul del cielo,
he ido donde las rosas florecen,
donde las rosas dicen:
/Oh que bella es la flor de Tlacotenco/
vamos a su campo, donde crece y donde se
esconde, como ciervo en la maleza
tlacotense.

XILLOTZIN IHUAN IN TICITL

XILLOTZIN Y LA CURANDERA

Ipan altepeuh Zapotitlan, canin catca notequiuhtemachtilcalco ihuan ihcuac nic-centzacua notequitl, nic-ahci momoztlatica ihuan ipampa ye miec xihuitl ce tepozmohuilana tlen nech-huica ompan Santa Ana Tlacotenco canin nichanti.

Cehpa, ye ihtic in tepozmimilohlli, nicmiximachilli ce cihuatzin ahzo mopilliz nahpoualmacuixihuitl, inintzin iyeyantzin ompan Zapotitlan, ica imahuizotzin onechmocelili matononzane zan ica totec-piltlahtohlli.

Yehuatzin onechmolhuilli mach motocatzinoa: Xillotzin. Za tepan ticpehualtiqneh in topohualliz ihuan onechmotemachitlili itechpa miec tlamantli, noyuhqui quenin achtopa in altepeme quemem: Zapotitlan, Tlaltenco, Tlahuac, Mixquic ihuan Momozco Malacachtepec momahuizotlazohtlayan, ocachi mach ipan Revolucion 1910 ihuan axcantica.

Ixquich tononotzalliz omotlazaya, nicnemilli axcan ica itzopelicatlah-toltzin yonechmoyohlalili, ihcuac ticentlachixqueh niman ye otiyeya ipan hueyi altepetl itocauh Tlahuac, yehuatzin nican omotemohui inic omicani tianquizco ipampa motlanamaquilliz itlaoltzin ihuan etl.

Za tepan tepozmohuilana omoquetz, zan ica cualyotica nicmopalehuilli ipampa omotemohui ihuan nicmotenehuilli: / Ma icihcauh ximotlanamaquilli, nohiqui ma cenca cualli cemihlhuitl ximopanolti/.

Tepozyoyohlli opeuh nehnemi, ihuan nehualt achiton onitlaco, oniquihto: aman ahqui nechyohlalliz?

Tlen noixpa, nocuitlapan anozo nocecac ohuallaya zan quimati quitenehuazqueh in caxtillantlahtolli; in tepozyoyohlionech ahxiti ipan ce mahuiztic altetepeton canin miec catca temachtilcaltin itocauh Tecomitl.

Nican onitemo, ammo huhca onohuicac ihuan onotoctito ipan ce tlatehlli quitocayotihqui Tzallantzin, zan huehcatica yeniquihtaya Malacachtepec Momozco itlaltzin in tocoltzitzihuan noyuhqui in tepetl Teuhtli, ica nomapochco in mahuiztiqneh in Popocatepetl ihuan Iztac-cihuatl, ocachi cihuatlampa ye neci in achtopan tlacotentlatemanohlti, za tepan noaltepetlahzotlalli Tlacotenco ica iteocaltzintli, itelpochtemachtilcalli (Chichco) ihuan ocachi itlacpayo ce yancuic xahuen tlen itocauh: Ahuatlixco, noyuhqui ammo huehca ce tlatelli ica za quez-

En el pueblo de Zapotitlán, se encuentra la escuela donde trabajo, y después de mi actividad, y durante muchos años abordo el carro diariamente para que éste me lleve a Milpa Alta, lugar donde vivo.

En una ocasión, ya estando dentro del autobús, conocí a una señora de aproximadamente 85 años, ella vive en Zapotitlán; y con mucho agrado me permitió que entabláramos una conversación en nuestra lengua náhuatl.

Ella me dijo que se llama Xillotzin. Después iniciamos nuestro diálogo enterándome de muchas cosas, entre otras me decía cómo hace muchos años los pueblos de este lugar como: Zapotitlán, Tlaltenco, Mixquic y Milpa Alta se apreciaban y mucho más durante la Revolución de 1910 y desde luego en la actualidad.

Mientras nuestra conversación se extendía, pensé, la dulce palabra de Xillotzin me va acompañando, y cuando observé ya estábamos en el pueblo llamado Tláhuac, ella aquí bajaría para ir al mercado y vender su maíz y frijol; el autobús se detuvo, y con mucho cuidado la ayudé a bajar diciéndole:

—Que venda usted rápido, y pase un buen día.

El autobús comenzó a transitar, me entristecí un poco diciendo: ¿ahora quién me acompañará?, los que iban frente a mí, los de atrás o los de mi lado solamente sabían hablar castellano; mientras tanto el vehículo me hizo llegar a un bello pueblito donde existen muchas escuelas cuyo nombre es Tecómitl.

Aquí bajé, no muy lejos caminé llegando a un pequeño montículo llamado Tzallantzin, desde donde pude observar a Milpa Alta tierra de nuestros ancestros, también la montaña del Teuhtli; a mi izquierda bien podía admirar las hermosas montañas del Popocatepetl e Iztaccíhuatl y al sur se veía el camino real a Tlacotenco y después mi amado pueblo Tlacotenco con su templo, escuela y más arriba un nuevo aljibe llamado Ahuatlixco; también un montecito con algunos cuantos pinos, pirules, capulines y tepozanes de nombre: Ixpanahuihuatl.

Poco tiempo permanecí aquí en Tecómitl, mi dirigí frente al templo para guarecerme, ya que comenzaba la lluvia con granizo. No duró mucho tiempo esta lluvia con relámpagos, después abordé el autobús

queh Tlatzancuauhtin, ocoquauhtin, capolcuauhtin ihuan axtlacapalcauhtin inin tlatelli itocauh: Ixpanahuihuilitl.

Achiton cahuitl onocauh nican Tecomitl, zan niman oniyauh ica ixpan teocaltzintli ihuan onocalquehuac yehica opehuaya in quiahuitzli ica tecihuitl.

Ammo huell ohuehcauh in tlapotlantalquiahuitzli, niman nech-ahcoc-tehuac in tepozmimilohlli ihuan onech— ahxiti in Malacachteticpac, za tepan onicxitlatomanohtlinehne ihuan onahcito ompanTlacotenco.

Ihcuac ye ipan noaltepetl oniyeya, tepitzin onocuehuic ipan ce te-coatl, zan niman nicmoilnamiquilli yehuatzin Xillotzin ihuan onoyolnonotz:

—Cuix yumonamaquilli itlaoltzin ihuan iyetzin?

—Cuix yumocueptzino ichantzinco?

Auh quimati, yehce moztla ahnozo huiptla ihcuac nitequititi ahzo nicmonamiquilliz ihuan ocuel nicmotzopeliatlahtolcaquitiz.

Ihcuac nomayuhnonotztaya, notech omopacho ce ichpocatztintli ica ichoquilliz, zan niman onoquetztehuac, ihuan onicmotlahtlanilli:

—Tlein mitzmotequipachilhuia?

—Tlein mopampatzinco omochiuh?

Ahzo huel cualli nimitzmo palehuilliz.

—Yehuatzin omihtelhui:

—Maxinechmocaquiti.

Tehuatzin yetimomachitia quenin tonemilliz nican Tlacotenco, axcan chicuei, notahtzin oquinmotequimaquilli in noicnihuan ma mihlachianeh ompan Huitzilhuahcan, inontin oyahqueh, ihuan otequitqueh ihcuac omocuepqueh inintin opeuhqueh mahuiltia ipan occehcan mihlli ipampa tlaltémohmotlallo, zan achiton cahuitl opano, niman notitiachcauh icni oquihtac ce tepiton ehehcamalacotl, inintin ipan oyahqueh, quicentocaqueh, quitilliczaqueh ihuan quitlalltemotlaqueh, yehuan oquitohqueh ahzo ica tlaltémomotlalli opolihuini.

Za tepan, inin ehehcamalacotl omohuellicatlalli ihuan oixtonehuac, open quintocaya nocnihuan ihuan quinequia quinpatlanaltiz, yehuantin mahcachochohloqueh moayapolouqueh ihuan itecactin.

Ipan inon yohualli, noicnihuan anhuelli ocochqueh, miec tlamantli oquitemihqueh; ihcuac otlanez oniquihtac ce noicni omapoza in occe oyacatepotzohquiz, zan niman nicmolhuilli in nonantzin:

—Aman tlen ticchihuazqueh?

—Yehuatzin onechmotenehuilli:

—Ma ticmohtillican in ticitl, ahzo yehuatzin quinmopahtilliz, ihuan quinmoquixtililiz in tenamiquilliztli.

llegando a Milpa Alta, desde donde caminé para llegar a Tlacotenco.

Cuando ya estaba cerca de mi pueblo, descansé un momento sentándome sobre una roca (roca en forma de serpiente) luego recordé a Xillotzin.

Me dije:

¿Acaso ya vendería su maíz y su frijol?

¿Acaso ya regresó a su casa?

Quién sabe; pero mañana o pasado mañana, cuando yo vaya a trabajar, quizá la encuentre y escucharé su dulce palabra.

Y cuando yo estaba pensando, de pronto se acercó hacia mí una joven llorando.

Con prontitud me puse de pie, la encontré y le pregunté:

—¿Qué es lo que te preocupa?

—¿Qué es lo que te pasa?

—Tal vez te pueda ayudar.

—Ella contestó:

—Escúcheme.

Usted sabe cómo son nuestras costumbres; hoy hace ocho días mi papá mandó a mis hermanos a cuidar el campo allá en Huitzilhuacan, ellos fueron y trabajaron, cuando ya de regreso éstos comenzaron a jugar en otra milpa a la guerra con terrones, poco después mi hermano mayor vio en el terreno un pequeño remolino, éstos al verlo se le fueron encima, los siguieron, lo patearon y apedrearon.

Después este remolino se hizo grande y se enojó, comenzó a perseguir a mis hermanos queriéndolos hacer volar, por lo que ellos corrieron asustados perdiendo sus ayates y huaraches.

Esa noche, mis hermanos no pudieron dormir, muchas cosas soñaron, al amanecer vi a uno de mis hermanos con la mano hinchada, el otro con la nariz como de pelota, luego le dije a mi mamá:

—¿Ahora qué haremos?

—Ella me contestó:

—Veamos a la curandera de mal aire, tal vez ella los cure y les quite este mal.

Axcan ya son varios días en que busco a las curanderas de mal de aire, pero no las encuentro, ¿acaso usted saber dónde vive?

—Le ruego me ayude.

Yo le contesté:

—Sí, yo sé, parece que ella Xillotzin sabe limpiar, pero no, aquí en Tlacotenco vive una señora y ella sabe curar los males de aire; si usted desea aquí la espero, vaya por sus hermanos y los llevaremos.

Aman ye miec tonaltin niquinmotemollia in titicimeh yehce ammo niquinmonextillia, __ anhuell timomachitiz canin mochantillia in ticitl? Nimetzmotlatlahutillia maxinechmopalehuilli.

Nehuatl onicmonanquillili:

—Quema nicmati, mati yehuatzin Xillotzin momachitia motepohpohuilliz, ahmo nican Tlacotenco machantillia ce cihuatzin ihuan momachitia motepohpohuiz; intla timonequiltia, nimetzmochildia maxi-quinmanilliteh moicnitztizihuan ihuan tiquinhuicazqueh.

—In ichpocatzintli onech-ilhui:

—Tlazohcamati, aman yenocuepaz zan icihcauh.

—Tepitzin onochix.

Ihcuac oniquimihtac yehuitze, nopan oahciqueh, melahuac cente omatepotzohquiz, in occe yacatepotzohquiz, zan niman tiquinhuicaqueh.

Otahciqueh ichantzincó in ticitl itocatzin: Sebastianahztin.

Yehuatzin machantillia ica Aticpac.

Oticmonochillihqui:

—Tlen timaitia? —Tlen timaitia?

—Ammitla.

Zan niman otechmolhuilli:

—Ximopanoltican. —Tlen nanmonequiltia?

—Tlazohcamati.

Zan otihuallahqueh ipampa timitzmotlatlautilico, anhuell titechmoteliliz ma xiquinmopohpohuillix inintin pipiltoton inic omotenamic-tihqueh?

—Quema, —Quenin, impan omochiuh?

Mach ica omahultihqueh in ehcamalacotl, ihuan axcan ximoh-tilli inin yomatepotzohquiz ihuan inon yoyacatepotzohquiz.

Yeniquimitztica, ximotlallihtzinocan.

—/Yenenquihta./ —Tleica ica nanmahuiltihqueh in ehcamalacotl?

—Tlen ammo nenquimati inon ammo cualli tlacatl?

Axcan ximopachocan.

In pipiltoton omopachouhqueh, ihuan Sebastianahztin omopehuiti quinmopohpohuillia ica chalchicteme pehpetzcaltiqueh, cequeh tilitiqueh, iztaqueh noyuhqui ica toloteme.

Zan niman omoquixtilli, miec xihuitlanechicohlli quemen: Xumexihuitl, oztoctlamoyahxihuitl, ahchayatl ihuan iztacyautl.

Zan yexpa oquinmopohpohuilli, ca inon opahtihqueh.

Aman in Tlacotenco, quemach cahcate ahquihuantzitzihuan motepohpohuillia ica miec xihuitl ihuan tecehuia, inintin tiqintocamati titicimeh.

La muchacha me dijo:

—Muchas gracias.

—Ahora regreso con prontitud.

—Me esperé un poquito.

De pronto vi, ya venían, llegaron conmigo, ciertamente uno de ellos traía la mano hinchada, el otro la nariz como de pelota, inmediatamente los llevé.

Llegamos a la casa de la señora curandera llamada: Sebastianahztzin ella vive en Aticpac.

La llamamos:

—¿Qué hace usted?... ¿Qué hace usted?

—Nada, pasen ustedes.

—Gracias.

—¿Qué es lo que desean?

Solamente vinimos para pedirle, si podría curar a estos niños con sus piedras porque encontraron mal aire.

—¿Cómo les sucedió?

Pues se burlaron del remolino, y ahora ya ve usted, este tiene la mano hinchada y ése la nariz de pelota.

—Ya los estoy mirando, pasen y siéntense.

—Ya ven ustedes.

—¿Por qué se burlaron del remolino?

—¿Qué, acaso no saben que ese es el diablo?

—Ahora acérquense.

Los niños se acercaron, y doña Sebastianahztzin comenzó a curarlos con sus piedras, algunas blancas, negras y también con huevos de gallina.

Después preparó muchas hierbas que había reunido tales como: jarilla, estafiate.

Tres veces los limpió, y así sanaron.

Ahora en Tlacotenco, aún existen personas que saben limpiar con muchas hierbas medicinales y que sanan; a éstos los conocemos con el nombre de curanderos.

PUBLICACIONES RECIENTES SOBRE LENGUA Y LITERATURA NAHUAS

ASCENSIÓN H. DE LEÓN-PORTILLA

Entre las muchas publicaciones que en los últimos tiempos han aparecido en relación con el tema enunciado ofrezco aquí unos breves comentarios de aquellas que han llegado a mis manos. Espero que sean de interés para los lectores de la revista.

Artes, gramáticas y vocabularios

CELESTINO SOLÍS, Eustaquio, *et alii*, *Vocabulario náhuatl-español, español-náhuatl de la Huasteca*, segunda edición, Pachuca, Centro Hidalguense de Investigaciones Históricas AC y Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1987, 110 p.

Glosario de 780 palabras, todas ellas de uso muy frecuente en la parte norte de la Huasteca de Hidalgo y Veracruz. Está articulado en veintisiete grupos correspondientes a otros tantos conceptos y objetos: parentesco, enfermedades, animales, plantas, productos comestibles, flores, etcétera. Además de Eustaquio Celestino Solís, intervinieron en la redacción del vocabulario otros tres profesores bilingües: Julio Miranda San Román, Marcos de la Cruz Reyes y Filogonio Cifuentes Ruiz.

ROSA, Agustín de la, *Estudio de la filosofía y riqueza de la lengua mexicana*, Guadalajara, Jalisco, Gobierno del Estado, 1989, 115 p.

Edición facsimilar de la de 1889, que, a su vez, es la segunda de esta obra, publicada por primera vez en 1887. El libro está concebido en dos partes. La primera es un estudio gramatical de las diversas partes de la oración. La segunda es un intento de penetración en ciertos rasgos propios del mexicano cuales son la formación de las palabras, la composición sintáctica y, como indica el título, la aptitud de la lengua para la expresión de ideas poéticas, metafísicas, científicas y religiosas.

WHITTAKER, Gordon, "Aztec Dialectology and the nahuatl of tre friars", en *The Work of Bernardino de Sahagún. Pioneer Ethnographer of Sixteenth-Century Aztec Mexico*, edited by Jorge Klor de Alva, H. B. Nicholson and Eloise Quiñones Keber, Albany, State University of New York, 1988, p. 231-239.

Intento de delimitar, en el espacio y en el tiempo, la norma del náhuatl que conocemos como clásica, hablada en México-Tenochtitlan hasta el siglo xviii. El tema ya había sido estudiado por este investigador en su edición de la obra de Ruiz de Alarcón *The Treatise of Superstitions*, 1982. Objeto principal de Whittaker es detectar las variantes del náhuatl clásico en los escritos sahumianos y en los de Alonso de Molina y Antonio del Rincón.

Estudios de índole lingüística

BRIGHT, William, "With one Lip, with two Lips: Parallelism in Nahuatl", *Language*, 1990, v. 66, n. 3, p. 437-452.

Texto náhuatl y traducción al inglés del capítulo vii de los *Coloquios y doctrina cristiana* de fray Bernardino de Sahagún, con base en las ediciones hechas por Miguel León-Portilla y Jorge Klor de Alva. De gran interés es el análisis que Bright hace de las figuras poéticas que aparecen en el citado capítulo, sobre todo de aquellas que están expresadas en forma de paralelismos. Además de los clásicos difrasismos, el autor se fija en estructuras triples y cuádruples y delimita el valor poético y semántico de todas ellas.

LASTRA DE SUÁREZ, Yolanda y Fernando Horcasitas, "La lengua náhuatl de México", en *América Latina en sus lenguas indígenas*, coordinación y documentación de Bernard Pottier, Caracas, UNESCO y Monte Ávila Editores, 1983, p. 263-281.

Visión de conjunto sobre el origen, naturaleza y estado actual de la lengua náhuatl. Los autores hacen una breve historia de ella partiendo de sus orígenes yutoaztecas hasta llegar al presente. Destacan sus rasgos lingüísticos más importantes y ofrecen una breve descripción del náhuatl de Jalatlaco como ejemplo de una variante moderna. Diferencian tres grandes zonas dialectales —Centro, Huasteca y Golfo— y aportan datos cuantitativos sobre el número de hablantes nahuas de la República mexicana según el censo de 1970.

MACAZAGA ORDOÑO, César, *Los nahuatlismos de la Academia. Textos y enmiendas*, México, Editorial Innovación, 1987, 101 p.

Críticas acerca de las etimologías de los nahuatlismos registrados en el *Diccionario de la Academia*, edición de 1984. Examina Macazaga los términos nahuas que aparecen definidos incorrectamente y da a conocer su propia explicación etimológica. Asimismo resalta lo inadecuado de algunos comentarios referentes a la naturaleza de los objetos designados por los vocablos mexicanos.

MELÉNDEZ, Gloria, "Los Cantares mexicanos: una interpretación", en *In love and war: hummingbird lore and other selected papers from LAILA/ALILA'S 1988 Symposium*, Mary H. Preuss, ed, Labyrinthos, 1989, p. 47-51.

Comentarios muy críticos sobre la interpretación que de los *Cantares mexicanos* hace John Bierhorst en su libro que acerca de este tema publicó en 1985. La autora analiza algunos textos en náhuatl, inglés y español con objeto de mostrar cómo Bierhorst traduce de manera que las palabras signifiquen lo que él quiere que signifiquen.

PARODI, Claudia, "Algunos aspectos léxicos relativos al repartimiento forzoso, *cuatéquiltl*, del centro de México (1575-1599), *Estudios de Historia Novohispana*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1978, v. VI, p. 47-64.

Análisis de las formas léxicas referentes a las distintas clases de trabajo en la Nueva España. La autora toma como base de su estudio los textos contenidos en la obra *Fuentes para la historia del trabajo de la Nueva España*, México, 1967, publicada por Silvio Zavala y María Castelo. El análisis gira en torno a dos procesos: el de la introducción al español colonial de voces nahuas y el de la adaptación semántica de palabras españolas.

PUITE, H., "Macica" en la Historia tolteca-chichimeca", en *Mesoamerican Dualism. Dualismo mesoamericano*, Symposium ANT. 8 of the 46th International Congress of Americanists, Amsterdam, 1988, Rudolf van Zantwijk *et alii* Editors, Utrecht, 1990, p. 38-47, ils.

Disquisición acerca del término nahua *macica* y de los diferentes significados que se le han dado al ser traducido al castellano. Puite describe detalladamente el valor de la palabra en las varias ediciones de la

Historia tolteca-chichimeca, tanto alemanas como mexicanas y concluye que la aclaración del concepto que entraña la palabra *macica* puede ayudar a comprender mejor algunos pasajes de la referida fuente histórica del xvi.

PURY-TOUMI, Sybille, "El náhuatl: ¿dialectos o lengua 'civilizada'?", en *Indianiáad, etnocidio e indigenismo en América Latina*, México, Instituto Indigenista Interamericano y Centre d'Etudes Mexicaines et Centramericaines, 1988, p. 169-178.

Reflexiones acerca de la actualidad sociolingüística de algunas variantes del náhuatl moderno. Interesa a la autora describir las situaciones de rechazo y de reconocimiento de su propia lengua por parte de los indígenas y de gentes externas como pueden ser antropólogos y funcionarios públicos. Al final incluye cuatro oraciones en náhuatl de Xalitla, Guerrero y de Tlaxcalancingo, Puebla. Este artículo es traducción del incluido en la obra *Indianité ethnocide, indigenisme en Amérique Latine*, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 1982.

VALIÑAS, Leopoldo, "Apuntes sobre los nombres de animales en náhuatl", *Antropológicas*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 1989, n. 4, p. 19-24.

Análisis lingüístico-biológico de un buen número de nombres nahuas de animales. El autor define varias categorías según la forma de composición y el étimo de cada palabra. En algunos casos se establecen comparaciones con los nombres equivalentes en ciertas lenguas yutoaztecas. Sahagún, Hernández y Clavijero son las fuentes principales de las que Valiñas se sirve para su estudio. Parte importante de éste es delimitar la correlación entre el significado de los nombres y diversos elementos culturales de los pueblos nahuas.

Nueva narrativa náhuatl

HERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, Natalio, *Ijkin ontlajtj aueaueth. Así habló el ahuehuete*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1989, 69 p. (Ediciones Papel de Envolver, Colección Luna Hiena).

Colección de veinte poemas en náhuatl y castellano en los que el autor se recrea en aspectos importantes de la vida del hombre, en los

ideales de su pasado histórico y en las bellezas del mundo que le rodea. Todos ellos están concebidos con un sentimiento de tristeza y esperanza y con una percepción de la dualidad entre la vida que se acaba y la vida que renace.

HERNÁNDEZ REYES, Alfonso, "Los siete consejos". "Chicome tanauatilmej", *Comunidad INEA*, México, SEP, marzo 1987, n. 16, p. 11-vii, ils.

Con el título de "Los siete consejos", "Chicome tanauatilmej", se publica aquí el cuento ganador del cuarto concurso de cuento nahua que tuvo lugar en la ciudad de Puebla en 1986 patrocinado por el INEA, Instituto Nacional de Educación de Adultos. El cuento aparece en las dos lenguas, náhuatl y español y trata de las aventuras de un niño que hace un viaje al *Talocan*, lugar en donde los dioses le encomiendan la misión de volver al mundo para tratar de convencer a los hombres de que es necesario que mejoren su conducta y sus sentimientos, tomando como norma siete consejos.

ZANTWIJK, Rudolf van, "Nahua-volksliteratuur in de twintigste Eeuw", *Als de Verhalen Verdwijnen. Verdwijnt ons Volk. Indiaansee Literatuur*, Leiden, 1989, Wampun n. 9, p. 64-85.

Ensayo sobre la poesía náhuatl moderna acompañado de una breve antología de textos en prosa y en verso. Todos ellos están presentados en náhuatl y holandés y agrupados en catorce categorías. Proviene de escritores oriundos del Distrito Federal, Puebla, Tlaxcala, Guerrero, Durango, Veracruz y El Salvador.

Textos nahuas y estudios de contenido filológico

ALCINA FRANCH, José, *Mitos y literatura azteca*, Madrid, Alianza Editorial, 1989, 157 p.

Antología en la que se recogen las más importantes muestras de los principales géneros literarios de los pueblos nahuas, tanto en prosa como en verso. Los poemas están presentados en español según las versiones de Ángel María Garibay y Miguel León-Portilla. En la "Introducción", al hablar de la escritura y de la literatura, Alcina ofrece una abundante terminología nahua relativa al tema tratado.

BARLOW, Robert H., *Obras. Vol. II. Tlatelolco: Fuentes e Historia*, Editores Jesús Monjarás Ruiz, Elena Limón y María de la Cruz Paillés, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia y Universidad de las Américas, 1989, xviii + 526 p., ils.

Serie de treinta y cinco monografías de Robert Barlow sobre la historia de Tlatelolco, anotadas y con un índice onomástico hecho por los editores. La mayoría de ellas habían sido editadas; las inéditas provienen del archivo de Barlow conservado en la Universidad de las Américas. Aunque el interés del autor por la lengua mexicana aflora en casi todas, hay nueve que contienen documentos nahuas. Se describen a continuación.

1. "La guerra entre Tlatelolco y Tenochtitlan según el Códice Cozcatzin", p. 77-87. Paleografía náhuatl y traducción al español de las páginas 14 y 15 del códice que se indica en el título, conservado en la Biblioteca Nacional de París. Narra la conquista de Tlatelolco por los mexicas.
2. "Anales de la conquista de Tlatelolco en 1473 y en 1521", p. 185-198. Paleografía náhuatl y traducción al español de un fragmento de los *Anales de México y sus contornos*, según la copia de Faustino Chimalpopoca conservada en el Museo de Antropología de un documento de la Colección Boturini. Narra la caída de Tlatelolco, primero ante los mexicas y luego ante los españoles.
3. "Unos anales coloniales de Tlatelolco, 1519-1633", p. 217-254. Paleografía náhuatl y versión al castellano de otro fragmento de los *Anales de México y sus contornos*, copiados también por Faustino Chimalpopoca; "Anales de Juan Miguel, (Anales de Tlatelolco y Azcapotzalco, 1519-1662)", p. 255-260. Paleografía náhuatl y traducción al español de un fragmento de los mismos Anales citados anteriormente.
4. "La segunda parte del Códice Aubin, (1520-1608)", p. 261-306. Paleografía náhuatl y versión al español de una parte del Códice Aubin que Peñafiel no publicó en su edición de 1902. En realidad Peñafiel utilizó la copia incompleta del Códice Aubin que hizo el Padre Pichardo y que se conserva en la Staatsbibliothek de Berlín. El texto que aquí presenta Barlow se conserva en la Biblioteca Nacional de París.
5. "El reverso del Códice García Granados", p. 307-324, ils. Paleografía y versión al español de los textos nahuas que narran la genea-

logía de D. Diego Mendoza, cacique de Tlatelolco descendiente de Moctezuma. El códice se conserva en la Biblioteca del Museo de Antropología de México.

6. "El Códice de Tlatelolco", p. 325-358. Reproducción en blanco y negro y estudio de las pinturas que integran este códice en forma de tira guardado en el Museo de Antropología. Narra sucesos de Tlatelolco de 1554 a 1565. Al final hay un índice de glifos correspondientes a personajes y nombres de lugar elaborado por Barlow y Byron McAfee.

7. "Una bula de Paulo Quinto que concede ciertas indulgencias para la parroquia de Santiago Tlatelolco, 1612", p. 399-404. Paleografía náhuatl y traducción al español de este documento conservado en la Biblioteca Nacional de México. La bula fue concedida a la Cofradía del Niño Perdido de la parroquia de Santiago Tlatelolco.

8. "Dos documentos de principios del siglo xvii referentes a Santiago Tlatelolco, p. 405-411". Incluye una carta de venta de una casa en Tlatelolco, año de 1612 conservada en la Biblioteca Nacional de México y el nombramiento de don Melchor de San Martín para cacique de Tlatelolco, 1621, guardado en el Archivo General de la Nación de México.

9. "Testamento de María Alonso, india de Tlatelolco", p. 413-418. Paleografía náhuatl y traducción al español del testamento copiado por Pichardo y conservado en la Biblioteca N. de París, fechado en 1623.

BARLOW, Robert H., *Obras. Vol. III: Los mexicas y la triple alianza*, editores Jesús Monjarás Ruiz, Elena Limón y María de la Cruz Paillés, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia y Universidad de las Américas, 1990, xx + 320 p., ils.

En este tercer volumen los editores reúnen treinta y nueve monografías de Barlow sobre diversos aspectos de la historia del México antiguo. En tres de ellas se recogen textos nahuas, a saber:

1. "La crónica X: versiones coloniales de la historia de los mexicatenochca", p. 13-27. Reconstrucción de una posible crónica perdida en la que se inspiraron algunos cronistas del siglo xvi. Barlow ofrece varios textos nahuas de Alvarado Tezozomoc.

2. “Códice del derrumbe del Templo Mayor”, p. 195-198. Paleografía náhuatl y versión al español del documento —de una sola página— que narra la destrucción del Templo Mayor de México en 1519.

3. “La palabra azteca”, p. 207-209. Texto en náhuatl y versión al español de un fragmento del *Códice Aubin* y de otro de la *Crónica Mexicayotl* en los que aparece utilizada la palabra *azteca* para designar a los mexicas cuando aún vivían en Aztlán.

BAUDOT, Georges y Tzvetan Todorov, *Relatos aztecas de la conquista*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990, y Editorial Grijalbo, 483 p., ils. (Los noventa).

Traducción al español de la obra publicada en francés *Récits aztèques de la Conquête*, Paris, Editions du Seuil, 1983, 414 p., ils. En ella, los autores reúnen seis importantes escritos sobre la Conquista originales del siglo XVI. Tres están traducidos del náhuatl por Georges Baudot, quien es también el autor de las cuantiosas notas distribuidas a lo largo de toda la obra.

Los escritos traducidos del náhuatl son, el libro XII del *Códice Florentino*, el anónimo conocido como *Anales históricos de Tlatelolco o Manuscrito de 1528* y el *Códice Aubin*. En el “Prefacio”, el investigador citado estudia los rasgos más importantes de cada uno de estos escritos. Un epílogo de Todorov, de índole histórico-literaria, cierra la obra.

Historia tolteca-chichimeca, edición de Paul Kirchhoff, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García, segunda edición, México, CIESAS, Fondo de Cultura y Gobierno del Estado de Puebla, 1989, 287 p., ils. (Quinto Centenario 1492-1992).

Por segunda vez sale a la luz la reproducción facsimilar en color, paleografía del texto náhuatl y traducción al español de este escrito conservado en la Biblioteca Nacional de París, colección Aubin-Goupil, manuscritos 54-58, 51-53 y 46-50. Se conoce también con el nombre de *Anales de Cuauhtinchan* ya que forma parte de un *corpus* de documentos de gran valor histórico redactados en el señorío poblano de ese nombre. *La historia tolteca-chichimeca* combina la escritura pictográfica tradicional mesoamericana con textos alfabéticos en lengua náhuatl. Se considera fuente de primera importancia para conocer la historia de Tula, la llegada de los chichimecas y los acontecimientos posteriores hasta el año de 1547, todo ello desde la perspectiva de Cuauhtinchan. En la “Introducción”, los editores y traductores ofrecen un estudio de

la génesis y vicisitudes del manuscrito y resaltan sus relaciones con otros textos coetáneos. Asimismo tocan detalles de interés acerca de la redacción y el contenido de la obra.

LEÓN-PORTILLA, Miguel, "Chimalpahin's Use of a Testimony by Sahagun: The Olmecs in Chalco-Amaquemecan", en *The Work of Bernardino de Sahagún, Pioneer Ethnographer of Sixteenth-Century Aztec Mexico*, Editey by J. Jorge Klor de Alva, H. B. Nicholson and Eloise Quiñones Keber, Albany, State University of New York, 1988, p. 179-198.

Paleografía y traducción al español de los folios 189r, 190v.-192v. y 197v. del *Códice Matritense* de la Real Academia de la Historia cuyo contenido corresponde al cap. 29, libro x del *Florentino*, "de las naciones que han venido a esta tierra". También paleografía y versión al español de los folios 40v.-42r. de la *Segunda Relación* y folio 79v. de la *Tercera* de Francisco Chimalpahin. El editor comenta y correlaciona ambos textos. El artículo fue publicado por vez primera en *Estudios de Cultura Náhuatl* en 1980, v. 14.

LEÓN-PORTILLA, Miguel, *Las literaturas indígenas, México*, Promexa, 1985, XIX + 758 p.

Antología de textos, en castellano, de diversos pueblos mesoamericanos concretamente de los nahuas, mayas, quichés, tarascos, otomíes, zapotecos, mixtecos y mixes. En el capítulo dedicado a la literatura náhuatl, el más amplio del libro, el autor incluye narraciones de diversa índole, desde los antiguos poemas de los orígenes cósmicos, hasta los relatos del siglo XVI que narran la Conquista, los que hoy se conocen con el nombre de "Visión de los vencidos". En notas a pie de página, León-Portilla explica la estructura y el significado de los términos nahuas que aparecen a lo largo de los relatos.

LEÓN-PORTILLA, Miguel, *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista*, edición revisada y enriquecida. Introducción, selección y notas de Miguel León-Portilla. Versión de los textos nahuas, Ángel María Garibay. Ilustraciones de los códices, Alberto Beltrán, México, UNAM, 1989, xxxi + 224 p., ils.

Duodécima edición de la obra que apareció por primera vez en 1959. En estos treinta años ha sido traducida al inglés, francés, alemán, italiano, polaco, sueco, húngaro, servo-croata, hebreo, japonés, catalán y

portugués. La presente edición ofrece la particularidad de ser la primera revisada y enriquecida respecto del texto de 1959. Como el lector recordará en esta obra se dan a conocer documentos sobre la Conquista provenientes del libro XII de la *Historia General* de Sahagún vertidos al español del original náhuatl del *Códice Florentino*. También de otras fuentes como el *Manuscrito de 1528*, la *Historia de Tlaxcala*, de Muñoz Camargo, las *Relaciones* de Chimalpahin, el *Lienzo de Tlaxcala* y los escritos de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl y Fernando Alvarado Tezómoc. En la "Introducción", León-Portilla ofrece una síntesis sobre las fuentes que nos hablan de la Conquista y en el "Apéndice" nos da una visión general sobre la historia del México Antiguo.

SCHARLAU, Birgit y Mark Münzel, *Qelqay. Mundliche Kultur und Schrifttradition bei Indianern Lateinamerikas*, Frankfurt/New York, Campus Verlag, 1986, 294 p. ils.

Con el título de *Signo. Cultura oral y tradición escrita entre los indios de Latinoamérica*, los autores ofrecen una amplia visión de conjunto sobre el valor de la oralidad y la escritura en los dos ámbitos culturales más importantes del Nuevo Mundo, los de Mesoamérica y el área andina. Analizan el mundo peculiar de la oralidad, los medios del recuerdo, la palabra y los cantos, las imágenes y los símbolos. Entre los textos objeto de estudio están varios *huehuehtlahtolli* recogidos por Andrés de Olmos y Bernardino de Sahagún. Unos pocos están en náhuatl-alemán según las traducciones de Leonard Schultze Jena.

SILVA GALEANA, Librado y Natalio Hernández Hernández, *Flor y canto de los antiguos mexicanos*, Gobierno del Estado de Nayarit, 1990, 275 p.

Antología de la literatura náhuatl en la que se reúnen varios textos recogidos en el siglo XVI. Los autores los presentan en náhuatl y español, con una breve introducción para situarlos en contexto. El primero de los textos "Los orígenes cósmicos", se refiere a la creación del sol y la luna. Sigue "La creación del hombre", con la intervención del dios Quetzalcoatl. Ambos proceden del *Códice Matritense del Real Palacio*. El tercero está constituido por cuatro *huehuehtlahtolli* entresacados del libro de fray Juan Bautista *Huehuehtlahtolli. Testimonios de la antigua palabra*. El cuarto reproduce un buen número de metáforas del capítulo 43, libro VI del *Códice Florentino*. Le sigue un fragmento de los "Himnos a los dioses" tomado de la publicación de Garibay, *Veinte himnos sacros de los nahuas*. La antología se complementa con otros dos textos,

el intitulado "Cantos poéticos", que proviene de los *Cantares mexicanos*, y la "Historia del Tohuéno", narración erótica publicada por Miguel León-Portilla según original del *Códice Matritense de la Academia de la Historia*.

Estudios monográficos de diversa índole que incluyen breves textos en náhuatl o glosarios de términos de la lengua mexicana

AGUILERA, Carmen, "The Templo Mayor as a Dual Symbol of the Passing of time" en *Mesoamerican Dualism. Dualismo mesoamericano*. Symposium ANT. 8 of the 46th International Congress of Americanists, Amsterdam, 1988, Rudolf van Zantwijk *et alii*, Editors, Utrech, 1990, p. 74-93.

Ensayo sobre el papel relevante que el templo mayor de México desempeña en los ajustes del calendario y en la celebración de las fiestas entre los mexicas. La autora pondera el papel del citado templo como observatorio permanente del movimiento de las estrellas y de los equinoccios y solsticios. Incluye dos textos, en náhuatl e inglés, del *Códice Florentino* referentes a la ceremonia del Fuego Nuevo.

AGUILERA, Carmen, "El quetzalapanecayotl, símbolo tolteca de señorío", en *Mesoamérica y norte de México, siglo IX-XII*, Seminario "Wigberto Jiménez Moreno", Instituto Nacional de Antropología e Historia, Federica Sodi Miranda, coordinadora, t. I, p. 135-142, ils.

Breve estudio sobre el origen, significado y valor de este emblema de señorío que los emperadores mexicas usaban. La autora dedica unas líneas a profundizar en étimo del vocablo náhuatl *quetzalapanecayotl*.

FUENTES AGUILAR, Luis, "La terminología etnoedafológica", *Memoria. II Reunión Regional de la División de América Latina del grupo de Expertos de las Naciones Unidas en Nombres Geográficos*, Aguascalientes 1986, t. II, p. 604-618, ils.

Ponencia sobre la importancia que el estudio de la naturaleza del suelo tiene para la vida económica y social de las comunidades del país. El autor toma en cuenta la clasificación que nos ha dejado fray Bernardino de Sahagún en la *Historia general de las cosas de Nueva España*, libro XI, y asimismo la que recientemente ha elaborado la FAO-UNESCO.

GARZA, Mercedes de la, *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1990, 291 p., ils.

La primera parte del libro está dedicada al mundo náhuatl, de ayer y de hoy. La autora estudia las sustancias alucinógenas y enteógenas empleadas como excitantes rituales y los efectos provocados cuando se logra la 'separación del espíritu', es decir el éxtasis, la comunicación del hombre con lo divino. El trabajo está sustentado sobre un rico conjunto de fuentes y de estudios modernos. Parte importante es el análisis de la composición y el significado de los cuantiosos vocablos nahuas que designan las sustancias alucinógenas y las sensaciones que producen.

GORDILLO, Marcos, "La historia de la vainilla", *Revista mexicana de estudios antropológicos*, México, 1988, t. xxxiv, n. 1, p. 287-309.

Consideraciones sobre el origen y la difusión de la vainilla desde una perspectiva histórico-botánica. Interesa al autor mostrar los datos que encontramos acerca de esta planta en los cronistas y códices del siglo xvi, particularmente en Sahagún y Hernández. Destaca su asociación con las bebidas, especialmente el chocolate, y los usos culinarios y medicinales que de ella se conocen. Ofrece una enumeración de los investigadores europeos que en sus obras han tocado algún tema relacionado con la vainilla y una breve descripción del cultivo y comercio mundial de este fruto en los siglos xix y xx.

LONG-SOLÍS, Janet, *Capsicum y cultura. La historia del chilli*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, 181 p., ils.

Estudio de índole histórica y botánica sobre el chile. Interesa a la autora delimitar el origen de este fruto y su difusión desde el Nuevo Mundo a los demás continentes. Atiende a los diferentes usos que de él se han hecho en el pasado y en el presente y dedica particular atención al importante papel que el chile tenía para los pueblos del México antiguo. Entre las fuentes históricas que utiliza para su trabajo menciona la *Historia general de las cosas de Nueva España* de fray Bernardino de Sahagún. De ella extrae los datos pertinentes para describir el valor del chile en la comida, tanto la de los nobles como la de los macehuales.

ORTIZ DE MONTELLANO, Bernard R., *Aztec Medicine, Health and Nutrition*, New Brunswick and London, Rutgers University Press, 308 p., 2 maps, ils.

Amplio tratado sobre el tema expresado en el título de la obra. En ocho capítulos, Ortiz de Montellano hace un análisis del saber médico de los nahuas del valle de México y de los elementos que de este saber médico han perdurado hasta nuestros días, después de un proceso de sincretismo con la medicina europea. Importa al autor valorar el nivel nutritivo de los alimentos y de la dieta de los mexicas como premisa para entrar en materia. Tema central del libro es el estudio de la enfermedad, su naturaleza, etiología, diagnóstico y curación, desde una perspectiva abierta, es decir tomando en cuenta muchos elementos de la cultura nahua. Utiliza y explica los vocablos mexicanos relacionados con conceptos médicos. El libro está apoyado en un buen número de fuentes del siglo xvi, particularmente en el *Códice Florentino* y asimismo en las aportaciones más destacadas de los investigadores modernos sobre el tema.

VELASCO, Ana María, "El huauhtli. Un ensayo antológico e histórico de las plantas", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, México, 1988, t. xxxiv, n. 1, p. 237-265, ils.

Monografía sobre las diferentes clases de *huauhtli* o amaranto que se cultivaban en el México antiguo, su significado religioso, su valor alimenticio y su uso medicinal. La autora incluye bastantes párrafos en náhuatl con su versión al castellano, entresacados del libro xi de la *Historia general* de Sahagún, tanto del *Códice Matritense de la Academia de la Historia* como del *Florentino*.

WILLIAMS, Barbara J., "La producción y el consumo de maíz: un estudio preliminar de Tlanchiuhca, Tepetlaoztoc" en *Agricultura indígena: pasado y presente*, Teresa Rojas Rabiela, coordinadora, México Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1990, p. 209-226.

Estudio de una parte del código de Santa María Asunción, la referente a la comunidad de Tlanchiuhca. La autora centra su atención en las 15 unidades domésticas que la integraban. Analiza los tipos de suelo y calcula el rendimiento de maíz en relación con los requerimientos de la población.

Estudios de contenido histórico elaborados con una perspectiva lingüística

ALCINA FRANCH, José, *Los aztecas*, Madrid, Historia 16, 1989, 251 p.

Obra de conjunto sobre la vida y la historia de los mexicas, centrada en torno de su organización política, económica y social y de sus logros en el campo de la ciencia, el arte y la religión. En varios capítulos, Alcina adopta una perspectiva lingüística concretamente en los dedicados a explicar la naturaleza del calendario y de la escritura.

BÁEZ-JORGE, Félix, *Los oficios de las diosas. Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1988, 398 p., ils.

Estudio diacrónico del significado de las diosas en el panteón mesoamericano, especialmente de los pueblos nahuas y mayas y de la supervivencia de ellas en la religiosidad popular de nuestros días. A través de la obra encontramos abundante terminología nahua y algunos textos en esta lengua tomados de la obra de Pedro Ponce de León *Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad*.

CASTELLÓN HUERTA, Blas Román, "Mitos cosmográficos de los nahuas antiguos" y "Mitos cosmográficos de los nahuas contemporáneos" en Jesús Monjarás-Ruiz, *Mitos cosmogónicos del México indígena*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1987, p. 125-205. Reimpreso en 1989.

Conjunto de mitos de los pueblos náhuas, de ayer y de hoy. La primera parte incluye, como su nombre indica, narraciones en torno a la creación del universo, de los dioses y de los hombres, conservados en códices y crónicas del siglo xvi. En el segundo artículo, el autor registra un buen número de relatos de la literatura náhuatl moderna recogidos por conocidos etnólogos en diversas comunidades de habla náhuatl y náhuat. En muchos de ellos se perciben ciertos rasgos culturales —temas y personajes— de época prehispánica. Aunque todos están presentados en español abundan los vocablos y títulos en náhuatl.

DURAND-FOREST, Jacqueline de et Eduard-Joseph de Durand, "Dualisme et/ou ambivalence dans le pantheon aztèque", en *Mesoamerican dualism, Dualismo mesoamericano*. Symposium ANT, 8 of the 46th International Congress of Americanist, Amsterdam, 1988, Rudolf van Zantwijk *et alii* editors, Utrecht 1990, p. 15-20.

Estudio del concepto de dualismo religioso entre los pueblos nahuas, y de los rasgos que lo singularizan y que lo diferencian del de otros pueblos. Entre las fuentes consultadas, los autores aducen como argumento de sus tesis, algunas frases en náhuatl de los *Primeros Memoriales* de Sahagún.

DUVERGER, Christian, "La fleur létale", *Economie du sacrifice aztèque*, Paris, Editions du Seuil, 1979, 249 p., ils. + 1 map.

Ensayo sobre el significado religioso, social y económico que los sacrificios humanos tenían para los aztecas o mexicas. Destaca también el autor el papel de los sacrificios como elementos generadores de energía cósmica. La principal fuente del trabajo es la *Historia general* de Sahagún. El libro se complementa con un breve "Anexo" sobre pronunciación de las palabras nahuas.

EDMONSON, Munro, S., *The Book of the Year. Middle American Calendrical System*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1988, x + 313 p., 5 maps, ils.

Estudio diacrónico de los calendarios mesoamericanos vigentes desde el siglo vi a.C. hasta nuestros días. Importa a Edmonson penetrar en la naturaleza y estructura de los calendarios, su génesis y evolución a través de los testimonios epigráficos y etnohistóricos. El capítulo quinto, el final, es un "Calendrical Index". En él se disponen en orden alfabético más de cien entradas correspondientes a conceptos relacionados con el tema, incluyendo los relativos a los calendarios pipil, juliano y gregoriano. Muchos de los calendarios estudiados, como es el caso del usado por los pueblos nahuas, están descritos detalladamente e ilustrado con glifos de los meses y los días. Preocupación del autor, según él mismo lo expresa, es mostrar la perfección del cómputo del tiempo en Mesoamérica, una de las conquistas más relevantes en la historia de la humanidad.

GRAULICH, Michel, "Double Immolations in Ancient Mexican Sacrificial Ritual", *History of Religions*, University of Chicago, 1988, n. 4, p. 397-404.

Descripción del sacrificio del cautivo desde la perspectiva de una inmolación doble, representada por la extracción del corazón y la decapitación. Graulich aduce varios testimonios entresacados de los cronistas del siglo xvi y emplea un buen número de palabras nahuas para la mejor comprensión de su tesis.

GUERRERO, José Luis, *Flor y canto del nacimiento de México*, México, Librería Parroquial de Clavería, 1990, 366 p., ils.

Reinterpretación de la Conquista con base en los textos, nahuas y españoles, del siglo xvi. El autor incluye un "Glosario de términos indios o poco usuales" en el que registra muchas voces del mexicano. De cada una explica su etimología y lo que representa.

HEYDEN, Doris, *México, origen de un símbolo. Mito y simbolismo en la fundación de México-Tenochtitlan*, México, Departamento del Distrito Federal, 1988, 198 p., ils. 2 maps.

Obra de conjunto sobre la fundación de la ciudad de México y sus consecuencias míticas e históricas en la conciencia del pueblo mexicana. El primer capítulo está dedicado a registrar y analizar las muchas etimologías e interpretaciones que se han dado acerca del vocablo *México*. También se reproducen algunos pictoglifos relativos a la fundación de la ciudad de México-Tenochtitlan.

KLOR DE ALVA, Jorge, "Contar vidas: la autobiografía confesional y la reconstrucción del ser nahua" en Manuel Gutiérrez Esteve *Biografías y confesiones de los indios de América, Arbor. Ciencia, pensamiento y cultura*, Madrid, 1988, t. cxxxI, p. 49-78.

Análisis del proceso de implantación de la confesión y sus consecuencias en el ser de los nahuas. Destaca el autor cómo la autobiografía confesional, el autoexamen de técnica europea, fue una "forma de sometimiento", de "denunciarse y denunciar a otros ante los europeos" y un "acto etnocida y hasta suicida". Utiliza como fuente la *Doctrina* y el *Confesionario mayor* de Molina y como planteamiento metodológico el de Michel Foucault en su obra *El uso del placer*.

MATOS MOCTEZUMA, Eduardo, *Teotihuacan. La metrópolis de los dioses*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1990, 239 p., ils.

Monografía de carácter histórico-arqueológico acerca de la ciudad de Teotihuacan. El autor reconstruye el pasado teotihuacano desde sus orígenes y resalta su esplendor artístico, su organización social y económica y la importancia de la religión en la vida de la ciudad. Utiliza muchos vocablos nahuas a lo largo del texto. Éste aparece bellamente ilustrado con muchas fotografías de monumentos, pinturas y esculturas.

PREM, Hanns J., *Geschichte Alt-Amerikas*, München, Oldenbourg Verlag, 1989, 284 p., 4 maps.

Visión de conjunto diacrónica sobre los diversos pueblos y culturas de la América prehispánica especialmente los de Mesoamérica y los Andes. Aunque el autor no incluye textos nahuas en su trabajo, ofrece un rico elenco de fuentes acerca de la lengua, la escritura y la literatura de los antiguos nahuas. Trabajos como éste facilitan la labor de los americanistas.

ZANTWIJK, Rudolf van, "El concepto del Cuextecatli en la cultura azteca", *Enquêtes sur l'Amérique Moyenne. Melanges offerts à Guy Stresser-Péan*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes et Centre d'Etudes Mexicaines et Centraméricaines, 1989, p. 156-162.

Comienza el autor con unos versos en náhuatl dedicados al *tlamatin* Stresser Péan. El tema del artículo se centra en un conjunto de consideraciones acerca de la cultura del pueblo huasteco, entre ellas muchas de índole lingüística. Bernardino de Sahagún y Francisco Chimalpahin son las fuentes que van Zantwijk utiliza para la redacción de su trabajo.

ZANTWIJK, Rudolf van, "Coapan cayotl y Tlatitzalli. Dos tipos de organización dual en la ordenación política y religiosa de los aztecas", en *Mesoamerican dualism. Dualismo mesoamericano*. Symposium ANT. 8 of the 46th International Congress of Americanists, Amsterdam, 1988, Rudolf van Zantwijk *et alii* editors, Utrecht, 1990, p. 21-26, ils.

Análisis de los conceptos expresados en el título y de sus implicaciones sociales, políticas y militares dentro del sistema del imperio mexicana y de los pueblos circunvecinos. El autor delimita varias ideas alrededor del significado lingüístico de estas dos palabras nahuas.

ZANTWIJK, Rudolf van, "Landhervorming order Azteek Bewind, *Yumtzilob*, Rijwijk, 1989, v. I, n. 4, p. 5-16, ils.

Ensayo sobre la posesión de las tierras conquistadas por los aztecas y el modo en que eran repartidas entre *pipiltin* y *macehualtin*. El autor analiza dos textos nahuas relativos al tema tomados del documento que Antonio Peñafiel publicó a fines del siglo pasado, *Títulos de tierras*

pertenecientes al pueblo de Santa Isabel Tola. Los presenta en náhuatl con su traducción al holandés.

Estudios sobre Sahagún y su obra

ANDERSON, Arthur J. O., "Sahagún's Informants on the nature of Tlalocan", en *The Work of Bernardino de Sahagún, Pioneer Ethnographer of Sixteenth Century Aztec Mexico*, edited by Jorge Klor de Alva, H. B. Nicholson and Eloise Quiñones Keber, Albany, State University of New York, 1988, p. 151-160.

Reconstrucción de la naturaleza de Tlalocan e interpretación de su significado. Anderson toma como base varios textos del *Códice Florentino* que presenta en náhuatl e inglés. Ofrece también las páginas náhuatl-inglés de los Primeros Memoriales en las que se cuenta el relato portentoso de la muerte de la cuñada de Moquiuhix, su viaje al Tlalocan y su posterior resurrección cuatro días después.

BURKHART, Louise M., "Doctrinal aspects of Sahagun's Colloquios", en *The Work of Bernardino de Sahagun. Pioneer Ethnographer of Sixteenth Century Aztec Mexico*, edited by Jorge Klor de Alva, H. B. Nicholson and Eloise Quiñones Keber, Albany, State University of New York, 1988, p. 65-82.

Reflexiones sobre los textos religiosos de Sahagún, especialmente sobre los *Coloquios*. La autora profundiza en el contenido y valor histórico literario-religioso de ellos dentro de la línea de pensamiento que Dibble ha definido como 'nahuatlización de la cristiandad'. Asimismo ahonda en el significado de los términos nahuas aceptados por Sahagún para designar conceptos religiosos cristianos y describe el mecanismo de adaptación de cinco pasajes bíblicos a la cultura mesoamericana. Son los referentes a la rebelión de Lucifer, la caída de Adán y Eva, la dualidad de Caín-Abel, el diluvio y la Torre de Babel.

CALNEK, Edward, "The *Calmecac* and *Telpochcalli* in pre-conquest Tenochtitlan", en *The Work of Bernardino de Sahagun. Pioneer Ethnographer of Sixteenth Century Aztec Mexico*, edited by Jorge Klor de Alva, H. B. Nicholson and Eloise Quiñones Keber, Albany State University of New York, 1988, p. 169-177.

Visión de conjunto sobre el significado religioso, militar y académico que el *calmécac* y el *telpochcalli* tenían en la sociedad mexicana

como organismos encargados de mantener las estructuras sociales. Calnek utiliza como base de su estudio los libros III, VI y VIII de la *Historia General* de Sahagún así como el *Códice Mendoza*. Concluye que el texto de Sahagún nos muestra la perspectiva de los *pipiltin*, mientras que el del *Códice Mendoza* refleja la popular, de los *macehualtin*.

CAMPBELL, Joe R. and Mary L. Clayton, "Bernardino de Sahagun's contributions to the lexicon of Classical Nahuatl", en *The Work of Bernardino de Sahagun. Pioneer Ethnographer of Sixteenth Century Aztec Mexico*, edited by Jorge Klor de Alva, H. B. Nicholson and Eloise Quiñones Keber, Albany, State University of New York, 1988, p. 295-314.

Reflexiones acerca de los afanes lingüísticos de Sahagún. Consideran los autores que la *Historia General* es fuente inagotable de datos para estudios gramaticales y lexicógrafos. Dan a conocer un proyecto de superdiccionario hecho en computadora, tomando como base la citada obra de Sahagún, y, explican las dificultades que esto lleva consigo. Para terminar ofrecen una síntesis sobre los glosarios que se han elaborado como apéndices en investigaciones sobre Sahagún y una breve historia de los diccionarios de la lengua mexicana desde el de Alonso de Molina hasta el del propio Campbell de 1985.

DAVIS, Nigel, "The Mexica Military Hierarchy as described by Sahagun", en *The Work of Bernardino de Sahagun. Pioneer Ethnographer of Sixteenth Century Aztec Mexico*, edited by Jorge Klor de Alva, H. B. Nicholson and Eloise Quiñones Keber, Albany, State University of New York, p. 161-168.

Monografía sobre los diversos rangos militares, los derechos y los deberes de sus poseedores y el papel de éstos en la guerra y en la estructura social mexicana. Además de los textos que Sahagún, recogió sobre este tema en el libro VIII del *Códice Florentino*, el autor toma en cuenta las crónicas del XVI y los estudios modernos sobre estratificación social de Pedro Carrasco y Johanna Broda.

DIBBLE, Charles E., "Molina and Sahagun", en *Smoke and Mist. Mesoamerican Studies in Memory of Thelma D. Sullivan*, edited by J. Kathryn Josserand and Karen Dakin, London, BAR International Series, 1988, Part 1, p. 69-76.

Consideraciones acerca de algunos conceptos paralelos entre determinados textos de Molina y Sahagún. El autor encuentra analogías

entre los párrafos correspondientes al primer mandamiento del *Confesionario Mayor* de Molina y ciertos textos de los *Primeros Memoriales* y del libro v del *Código Florentino*. Asimismo establece paralelismos entre el contenido del séptimo mandamiento y ciertos fragmentos del libro x. Dibble explica este paralelismo por la convivencia de los dos franciscanos en Tlatelolco, aunque supone que ambos se inspiraron en fuentes distintas.

DIBBLE, Charles E., "Sahagun's Appendices: there is no reason to be suspicious of the ancient practices", en *The Work of Bernardino de Sahagun. Pioneer Ethnographer of Sixteenth-Century Aztec Mexico*, edited by Jorge Klor de Alva, H. B. Nicholson and Eloise Quiñones Keber, Albany, State University of New York, 1988, p. 107-118.

Estudio de varios textos sahuaguntinos, paleografía náhuatl y versión al inglés, en los que se refleja la preocupación del franciscano por la persistencia de las idolatrías. El primero es el Sermón de la Epifanía, inspirado en el Evangelio de San Marcos, incluido en el *Sermonario* de 1540-1563. El segundo corresponde al "Apéndice" al libro i donde aprovecha un pasaje del libro de la Sabiduría. Siguen varias admoniciones del *Apéndiz* a la *Postilla*, en las cuales encuentra Dibble una clara influencia de los *Huehuetlahtolli* y de diversos pasajes bíblicos. Finalmente analiza el "Prólogo" al *Arte Adivinatorio*. Concluye el autor señalando que los textos sobre idolatrías incluidos en la *Historia General* aparecen libres de referencias bíblicas, cosa que no sucede con los incluidos en los escritos de índole religiosa.

EISINGER, Marc, "The Florentine Codex and the computer: a brief historical note", en *The Work of Bernardino de Sahagun. Pioneer Ethnographer of Sixteenth-Century Aztec Mexico*, edited by Jorge Klor de Alva, H. B. Nicholson and Eloise Quiñones Keber, Albany State University of New York, 1988, p. 315-319.

Breve nota sobre los problemas y las soluciones que se presentan en los estudios de carácter lexicográfico hechos en computadoras. Nos relata Eisinger su experiencia en estos trabajos y confiesa que mucho le ayudó el método usado por Frances Karttunen en su *An Analytical Dictionary of Nahuatl*. Da a conocer sus propósitos para el futuro, *moztlá notlachiuatl*, en relación con su proyecto de estudio del *Código Florentino*.

ESTRADA LUGO, Erin Ingrid Jone, *El Código Florentino. Su información etnobotánica*, México, Colegio de Postgraduados de Chapingo, 1989, 339 p., ils.

Descripción de las plantas que aparecen en el *Código Florentino*, la mayoría de ellas, de nombre náhuatl. La autora presenta una lista con los nombres vulgares, la familia taxonómica y los géneros que les asignan diversos científicos. Ofrece, además, varias enumeraciones de las plantas ordenadas según diversos conceptos como son las características vegetales, usos, habitat, etc., hechas en computadoras.

NICHOLSON, Henry B., "The iconography of the deity representations in Fray Bernardino de Sahagun's Primeros Memoriales: Huitzilopochtli and Chalchiuhtlicue" en *The Work of Bernardino de Sahagun. Pioneer Ethnographer of Sixteenth Century Aztec Mexico*, edited by Jorge Klor de Alva, H. B. Nicholson and Eloise Quiñones Keber, Albany, State Universtiy of New York, 1988, p. 229-253, ils.

Análisis lingüístico-iconográfico de los elementos que identifican a Huitzilopochtli y Chalchiuhtlicue tal y como aparecen en las pinturas y en los textos de los Primeros Memoriales. Destaca Nicholson la importancia de este escrito de Sahagún como fuente muy valiosa de terminología iconográfica del siglo xvi.

PREM, Hanns J., "Calendrical tradition in the writings of Sahagun", en *The Work of Bernardino de Sahagun. Pioneer Ethnographer of Sixteenth Century Aztec Mexico*, edited by Jorge Klor de Alva, H. B. Nicholson and Eloise Quiñones Keber, Albany, State University of New York, 1988, p. 135-149.

Estudio del calendario mesoamericano y de su correspondencia con el gregoriano, según diversos pasajes de los *Primeros Memoriales*, *Memoriales en tres columnas*, *Libro II del Código Florentino*, y *Kalendarario mexicano, latino y castellano*. El autor describe el contenido de estos pasajes y examina los puntos en los que concuerdan y discrepan. Concede especial atención a temas difíciles, como son el comienzo del año y la colocación de los días *nemontemi*.

SAHAGÚN, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*. Edición, introducción y notas de Juan Carlos Temprano, 2 v., Madrid, Historia 16, 1990, t. A, LVIII + 533 p.; t. B, p. 534-1005 + p. LIX-CXXV, ils.

Paleografía, ligeramente modernizada, del texto castellano del *Códice Florentino*. En la Introducción el autor nos acerca a la vida de fray Bernardino y nos ofrece una síntesis sobre la génesis y el contenido de dos de los manuscritos que integran la *Historia general*, el de Florencia y el de Tolosa. El segundo tomo termina con un "Vocabulario" de arcaísmos españoles y nahualismos y un "Índice" de palabras nahuas. La edición se complementa con un buen número de ilustraciones en blanco y negro tomadas del *Códice Florentino*.

SAURIN, Patrick, "Le chant de Notre Seigneur l'Ecorché", *Cahiers Collectifs*, Nîmes, s. a. n. 9, p. 43-51.

Comentarios acerca del canto a Xipe Totec y a la fiesta de Tlacaxipehualiztli. El canto, en náhuatl y francés, está tomado, según el autor, de la *Historia general de las cosas de Nueva España*, edición de Ángel María Garibay, p. 180-181.

Códices y documentos pictográficos

ALCINA FRANCH, José, "El arte mexica como lenguaje", *Fragmentos. Revista de Arte*, Madrid, Ministerio de Cultura, 1986, n. 7, p. 18-35.

Intento de aproximación a los diversos lenguajes artísticos presentes en la cultura mexica. Analiza el autor la representación de los números sagrados en relación con los principios religiosos; el lenguaje de los calendarios con sus símbolos presentes en los *tonalámatl*; los símbolos cromáticos y los glifos que representan nombres de personas o lugares. Destaca el valor de las metáforas y difrasismos relacionados con la escultura y los libros de pintura y concluye destacando la importancia de la lengua para interpretar los conceptos culturales plasmados en el arte.

AGUILERA, Carmen, "Los volátiles en el Tonalámatl de Aubin", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, México, 1988, t. xxxiv, n. 1, p. 141-146, ils.

Descripción e identificación de las doce aves y de la mariposa del *Tonalámatl de Aubin*. La autora estudia cada una de ellas y su relación con el dios que llevan en el pico y pone de relieve el valor que la asociación ave-dios tiene para la comprensión de la iconografía prehispánica.

BIEDERMANN, Hans, *Jade, Gold und Quetzalfedern. Altmexiko im Spiegel des Codex Borgia*, Graz, Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1989, 112 p. (De éstas 32 son fotografías en color del *Códice Borgia*).

Visión de conjunto sobre los rasgos culturales del pueblo mexicana tomando como fuente principal, según se indica en el título, el *Códice Borgia*. Algunos de los capítulos del libro versan sobre temas relacionados con la lengua. Son los dedicados a estudiar la naturaleza de los libros, la escritura y la "cronomántica". Cada una de las 32 láminas del *Códice Borgia* está acompañada de un comentario.

BROTHERSTON, Gordon, "The sign Tepexic in its textual landscape", *Ibero-Amerikanisches Archiv*, Neue Folge 1985, Jg. 11, p. 209-249, ils., 1 map.

Monografía sobre el señorío de Tepexic de la Seda, Puebla y de su importante papel en la historia de Mesoamérica como punto de encuentro de nahuas y mixtecos. Analiza el autor varios documentos que aportan noticias sobre él y esboza la hipótesis de que tal centro sea el lugar de elaboración de los *Anales* dibujados con caracteres pictográficos en el anverso del *Códice Vindobonensis Mexicanus I*.

GRAULICH, Michel, "Dualities in Cacaxtla", en *Mesoamerican Dualism. Dualismo mesoamericano*. Symposium ANT 8 of the 46th International Congress of Americanists, Amsterdam, 1988, Rudolf van Zantwijk *et alii*-Editors, Utrech, 1990, p. 94-118, ils.

A partir del estudio de los murales de Cacaxtla, el autor ofrece una interpretación de los personajes, animales y toda clase de símbolos y glifos plasmados en ellos. Encuentra que existe una dualidad perceptible en las figuras, la cual representa la oposición entre los conquistadores, en este caso los mayas, y los vencidos, los habitantes de la región. Graulich utiliza la terminología náhuatl adecuada al tema.

SELER, Eduard, *Plano jeroglífico de Santiago Guevea*, Ediciones Guchachi Reza, A. C., 1986, 40 p., ils.

Reproducción en color del Mapa de Santiago Guevea, documento pictográfico conservado en el Museo de Antropología de la ciudad de México. Es una copia al óleo de un lienzo que enviaron al presidente Díaz las autoridades de Tehuantepec en 1892. La copia fue hecha bajo la supervisión de Francisco del Paso y Troncoso. Selser estudia esta

copia y otra que se guardaba en el pueblo de Guevea, ambas, versiones de un original de 1540. La del Museo tiene glosas en zapoteco; la otra en castellano y náhuatl, además de zapoteco. El mapa contiene demarcaciones geográficas del pueblo y genealogías de reyes zapotecos y de caciques tributarios. El estudio de Seler abarca una descripción detallada de dibujos y glosas desde una perspectiva histórico-lingüística. Fue publicado por primera vez en 1906 en la revista *Zeitschrift für Ethnologie*, v. 38, p. 121-155.

Trabajos sobre toponimia

BELLO ERA, Jesús, "La importancia de los topónimos, sus glifos y su significado, aplicados a la cartografía del Estado de México", en *Memoria. II Reunión Regional de la División de América Latina del Grupo de Expertos de las Naciones Unidas en Nombres Geográficos*, Aguascalientes, 1986, t. II, p. 391-412, ils.

Descripción de algunas de las fuentes donde se guardan los glifos y nombres de los topónimos prehispánicos correspondientes al Estado de México. En orden alfabético el autor ofrece una lista de nombres de lugar nahuas con su glifo y explicación etimológica.

CARRILLO PACHECO, Silvia *et Alii*, "Contribución al estudio de nombres geográficos de la Huasteca Veracruzana procedentes de la lengua náhuatl, relacionados con la flora de la región", *Memoria. II Reunión Regional de la División de América Latina del Grupo de Expertos de las Naciones Unidas en Nombres Geográficos*, Aguascalientes, 1986, t. II, p. 556-603, 2 maps.

Después de ofrecer varias consideraciones de índole geográfico-histórica de la Huasteca Veracruzana, las autoras se ocupan de definir el significado y la localización geográfica de la toponimia mayor y menor relacionada con la flora. Enfatizan la perduración de la lengua náhuatl como elemento denominador de los nombres de lugar y recomiendan la conservación de los nombres tradicionales. Además de Silvia Carrillo trabajaron en la elaboración de este artículo Irene García González, María Guadalupe Gímate y Alejandra E. Márquez.

DYCKERHOFF, Ursula und Hanns J. Prem, "Toponyme und Ethnonyme im Klassischen Aztekischen", *Acta Mesoamericana*, Berlin, Verlag von Flemming, 1990, Band 4, IX + 102 p.

Estudio detallado y sistemático de los nombres de lugar nahuas con énfasis en aquellos que denotan gentilicios. Los autores se ocupan de definir las varias clases y subclases de topónimos teniendo en cuenta los elementos que entran en su composición y la forma en que se estructuran. Llegan a delimitar nueve categorías de topónimos, cada una de ellas con varias subcategorías explicadas con múltiples ejemplos entresacados de documentos de los siglos XVI y XVII. En todos los casos el topónimo es analizado desde una perspectiva lingüística, histórica y filológica. El estudio se complementa con un índice de sufijos locativos y otro onomástico.

GARCÍA SÁNCHEZ, Felicidad, *et alii*, "Topónimos de origen botánico del Altiplano Central de la República Mexicana", *Memoria. II Reunión Regional de la División de América Latina del Grupo de Expertos de las Naciones Unidas en Nombres Geográficos*, Aguascalientes, 1986, t. II, p. 456-546, 2 maps. + 4 tablas de porcentajes.

Amplio trabajo en el que se aborda el tema del importante papel que la flora ha desempeñado como elemento inspirador de nombres de lugar a lo largo de la historia. Las autoras registran un gran número de topónimos de los estados de México, Morelos, Tlaxcala y Distrito Federal. Firman el trabajo, además de Felicidad García, María Eugenia Ordorica, María de los Ángeles Mazón, María de Lourdes Aguilar y Carmen Novales.

GONZÁLEZ AYALA, Fernando, "Los nombres indígenas de la cartografía colonial", *Memoria. II Reunión Regional de la División de América Latina del Grupo de Expertos de las Naciones Unidas en Nombres Geográficos*, Aguascalientes, 1986, t. II, p. 547-555.

Consideraciones acerca de la importancia de los códigos desde el punto de vista cartográfico ya que en ellos se guarda un buen número de datos que aportan muchos elementos para reafirmar la nacionalidad mexicana.

GUZMÁN BETANCOURT, Ignacio, "Hacia un concepto de toponimia urbana", *Memoria. II Reunión Regional de la División de América Latina del Grupo de Expertos de las Naciones Unidas en Nombres Geográficos*. Aguascalientes, 1986, t. III, p. 1006-1017.

Reflexiones en torno al uso común de la palabra toponimia como término para indicar el nombre de un lugar habitado. Interesa al autor

definir el significado histórico-geográfico de los topónimos urbanos y la importancia que representan para la vida de la ciudad. Concluye enfatizando la necesidad de tener esto presente para respetar la toponimia urbana.

LEÓN RIVERO, Jorge de, "Bibliografía de nombres geográficos indígenas de la República Mexicana", *Memoria. II Reunión Regional de la División de América Latina del Grupo de Expertos de las Naciones Unidas en Nombres Geográficos*, Aguascalientes, 1986, t. III, p. 877-899.

En orden alfabético presenta el autor un buen número de publicaciones sobre nombres de lugar. Aunque la mayoría de ellas corresponden a estudios de topónimos nahuas, la bibliografía abarca también las de otras lenguas, como otomí, tarahumara, popoloca, tarasca, huasteca y maya.

MANRIQUE CASTAÑEDA, Leonardo, "Topónimos de Azcapotzalco", *Memoria. II Reunión Regional de la División de América Latina del Grupo de Expertos de las Naciones Unidas en Nombres Geográficos*, Aguascalientes, 1986, t. II, p. 413-431.

Estudio sobre los topónimos indígenas de la delegación de Azcapotzalco, su estructura lingüística y su significado histórico. El autor diferencia seis grandes grupos y dentro de cada uno de ellos, varios subgrupos. Entre los ejemplos analizados, abundan los de origen náhuatl. Concluye Manrique afirmando que es urgente el estudio de estos topónimos urbanos, muchos de los cuales están en peligro de desaparecer. El trabajo se complementa con un "Apéndice", donde, en orden alfabético, se disponen los nombres de lugar de Azcapotzalco.

OROZCO CHÁVEZ, Francisco, *et alii*, "significado edafológico de algunos nombres de las lenguas náhuatl y tarasca de México", *Memoria, II Reunión Regional de la División de América Latina del Grupo de Expertos de las Naciones Unidas en Nombres Geográficos*, Aguascalientes, 1986, t. II, p. 621-638.

Glosario de voces náhuas y tarascas de topónimos que designan diferentes tipos de suelos. En cada caso se desmenuza la palabra y se explica el significado de los diferentes elementos lingüísticos que la integran. Se indica la localización geográfica exacta y el uso que se debe dar al suelo designado por el topónimo. Además de Orozco Chávez inter-

vinieron en la redacción del trabajo José Luis Luna, Óscar Medina y Clemente Rivas.

REYES H., Alfonso, *Tlalnepantla. Mirador del Anáhuac*, Tlalnepantla, 1990, 134 p., ils.

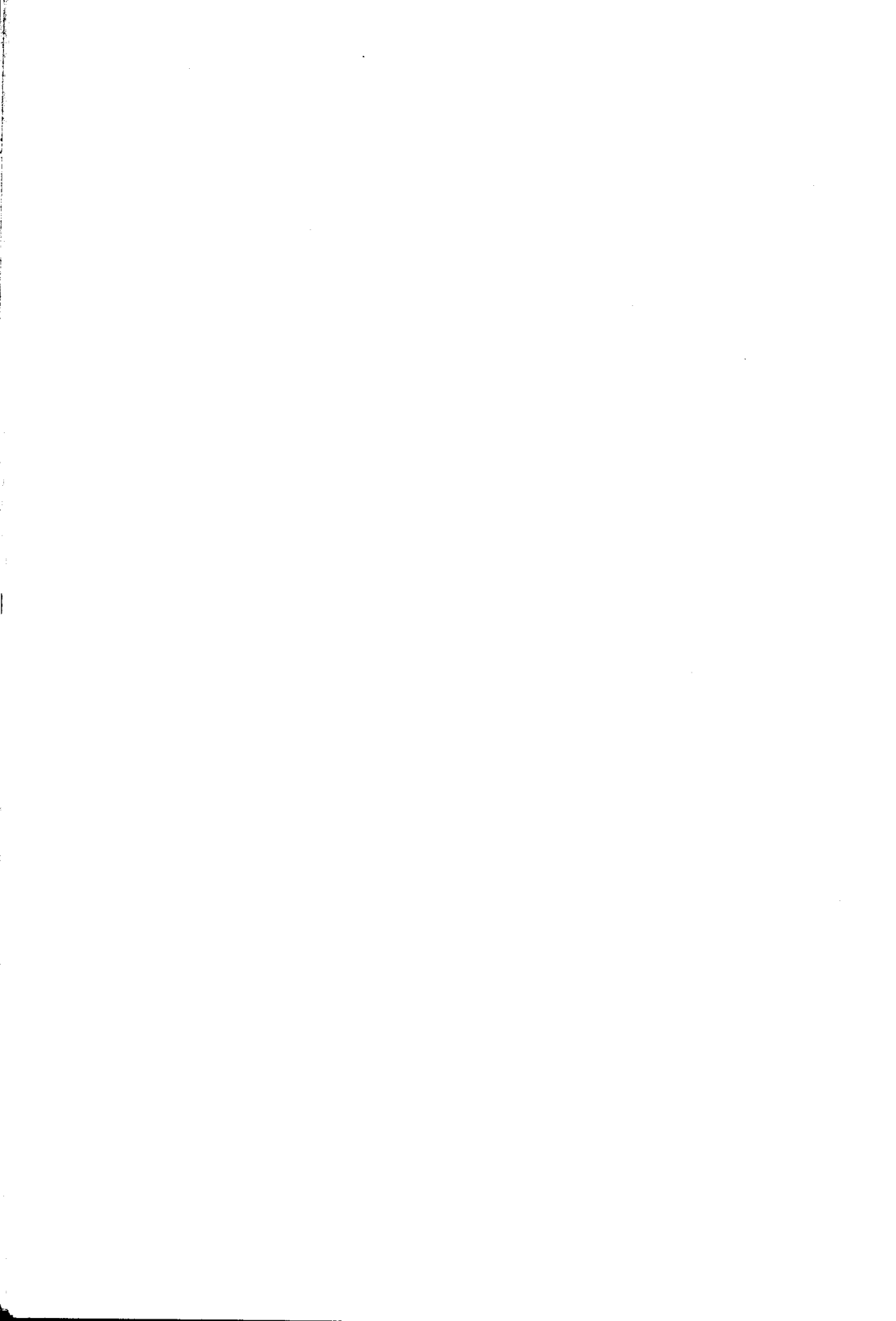
Monografía que cubre la historia de Tlalnepantla en especial los tiempos novohispanos y modernos. Reyes incluye unas páginas sobre los nombres geográficos indígenas del citado municipio, de los que explica su etimología. También dedica un capítulo del libro a la explicación de setenta y nueve aztequismos.

ROMERO QUIROZ, Javier, "Toponimias del Estado de México", *Memoria. II Reunión Regional de la División de América Latina del Grupo de Expertos de las Naciones Unidas en Nombres Geográficos*, Aguascalientes, 1986, t. II, p. 670-677, ils.

Descripción de las fuentes donde se localizan los topónimos más conocidos del Estado de México y explicación etimológica de varios de ellos.

VILLA BÁEZ, Alfredo, "Los topónimos aztecas", *Memoria. II Reunión Regional de la División de América Latina del Grupo de Expertos de las Naciones Unidas en Nombres Geográficos*, Aguascalientes, 1986, t. II, p. 654-664.

Descripción de varios topónimos nahuas en cuya composición entran las palabras *tepec*, *atl*, y otras que designan flora y fauna.



LINO GÓMEZ CANEDO, OFM
1908-1990

IN MEMORIAM

El 24 de diciembre, el Dr. Lino Gómez Canedo, distinguido colaborador del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, murió en la ciudad de México de un ataque al corazón.

El Dr. Gómez Canedo nació en Tenda, Laracha (La Coruña), el 24 de junio de 1908. A la temprana edad de quince años tomó el hábito franciscano en la Provincia de Santiago de Galicia y, después de terminar sus estudios filosóficos y teológicos, pasó a Roma, en 1933, en donde compartió su tiempo de joven estudiante entre trabajos en la Curia General de los Franciscanos y estudios académicos, primero en la Escuela de la Biblioteca Vaticana (1936) y después en la Escuela de Paleografía del Archivo de Estado Italiano (1937) y finalmente en la Universidad Gregoriana en la que obtuvo el doctorado en historia (1939).

Aunque su tesis doctoral versó sobre un tema de historia diplomática europea, "Don Juan de Carvajal, cardenal de Sant'Angelo y Legado en Alemania y Hungría", su entrenamiento en trabajos de archivos y bibliotecas, adquirido en las altas escuelas de Roma y del Vaticano, lo inclinó por los estudios de fuentes y crítica histórica. Fue así como llegó al mundo de estudios americanistas.

Su interés por estos estudios, nacido desde sus jóvenes años con el contacto familiar que tuvo con el padre Atanasio López, fundador de la Revista *Archivo Iberoamericano*, de larga tradición americanista en España, recibió un firme impulso al ser nombrado director de esa publicación en 1939. Sin embargo, la verdadera entrega a los temas de historia de América vino siete años después, en 1946, gracias a una beca de la Junta de Relaciones Culturales del Ministerio de Asuntos Exteriores de España para un viaje de trabajo que tenía como objeto la preparación de una *Guía de los Archivos americanos*, obra que le dio

la oportunidad de entrar por la puerta principal a la investigación de las fuentes para la historia colonial de Hispanoamérica. Este viaje trajo al padre Lino el beneficio adicional de ponerlo en relación con la entonces recién fundada Academy of American Franciscan History, en Washington, D. C., a la que desde 1949 quedó adscrito y en la que realizó sus más importantes trabajos de investigación.

La obra del padre Lino podría parecer bastante dispersa. Debido a sus múltiples participaciones en congresos, reuniones académicas y colaboraciones con diversos institutos y revistas, sus publicaciones tocan una amplitud de temas que es difícil resumir aquí. Se pueden notar, sin embargo, líneas significativas que dan el tono de la contribución del padre Lino a la historiografía americanista. Así, en primer lugar, habría que señalar su interés por el estudio de las fuentes para la historia colonial de Hispanoamérica. Muy significativo es el hecho de que, como se señaló arriba, la obra con la que se introdujo de lleno al campo americanista, fue la *Guía de los archivos americanos*, que sigue siendo una importante ayuda para el investigador de temas americanos. Precisamente un poco antes de morir, el padre Lino terminó la revisión que, de esta obra, le había encargado el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, para una segunda edición. Este interés por las fuentes lo llevó a un terreno muy relacionado con ellas: la edición crítica de obras clásicas para la historia colonial, como *Crónica Franciscana de las Provincias del Perú* (1952) y *Crónica de los Colegios de Propaganda Fide* (1964) entre otras; así como también a la publicación de testimonios históricos de relevancia, como *Las misiones de Piritu. Documentos para su historia* (1967) *La Provincia Franciscana de Santa Cruz de Caracas. Cuerpo de documentos para su historia* (1974) y el *Epistolario de Fray Toribio de Motolinía* (1986) por mencionar algunos de los más importantes.

En lo que se refiere a temas relacionados con estudios indigenistas habría que señalar sus contribuciones al esclarecimiento de cuestiones sobre evangelización, *Evangelización y Conquista. Experiencia Franciscana en Hispanoamérica* (1977) políticas indigenistas de los misioneros y de la Corona española, "Evangelización y política indigenista: Ideas y actitudes franciscanas en el siglo XVI" (1976) escuelas y educación para indios *La Educación de los marginados durante la época colonial. Escuela y colegios para indios y mestizos en la Nueva España* (1982) y sobre todo sus estudios críticos de fuentes franciscanas relacionadas con el mundo prehispánico "Toribio de Motolinía and his historical writings" (1973) entre otros.

Estudioso, de saber casi enciclopédico en lo que se refería a fuentes franciscanas de historia americana, generoso, y de una proverbial sencillez franciscana, la figura de fray Lino Gómez Canedo se une a la de numerosos hermanos suyos que han sembrado en la historia de América frondosas plantas que dan a sus nombres memoria que va más allá de su corta vida en este mundo.

Francisco Morales, OFM
Centro de Estudios Bernardino de Sahagún, A. C.

340

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

LORENZO HERVÁS, 1. *Catálogo delle lingue*, estudio y selección de obras básicas de Antonio Tovar. Edición al cuidado de Jesús Bustamante, Sociedad General Española de Librería, S. A., 1987, 366 p.

Uno de los aspectos que ha despertado la curiosidad del hombre de todos los tiempos es el que atañe al origen del lenguaje humano. Desde los documentos más antiguos, como el libro del *Génesis*, hasta las investigaciones lingüísticas más especializadas y modernas, se ha intentado esclarecer esta incógnita que, por lo remoto e incierto de su naturaleza, ha generado las más variadas teorías. Durante el siglo XIX los estudios que pretendían reconstruir las primeras expresiones lingüísticas se intensificaron. Bopp, Rask y Grimm establecieron las bases de la lingüística histórica y comparada cuyo objetivo principal consistió en descubrir, mediante la confrontación sistemática de diversas lenguas, el protolenguaje que las había originado. Pero los padres del comparatismo contaban ya con importantes antecedentes en este campo. Desde el siglo XII el "Primer Gramático", basándose en la estructura formal de las palabras, advertía la estrecha correspondencia entre el inglés y el islandés. Asimismo, Dante en el *Tratado de la lengua vulgar* señalaba las coincidencias léxicas entre el francés, el provenzal y el italiano.

Durante el Renacimiento aparecieron amplias compilaciones políglotas. Recordemos, por ejemplo, el famoso *Mithridates* de Gesner que contenía 25 versiones diferentes del Pater Noster y el *Thesaurus Poliglottus* de Jerome Megiser en el que se incluía la traducción de este texto en 400 lenguas distintas.

Ahora bien, el arranque de los estudios decimonónicos no puede entenderse en toda su dimensión sin considerar la magna obra del jesuita español Lorenzo Hervás y Panduro (1735-1809) quien, partiendo de la tradición bíblica de la Torre de Babel, que explicaba la causa de la heterogeneidad lingüística, se dio a la tarea, entre otras muchas más, de elaborar un Catálogo de las lenguas. Apoyado en las

propuestas de Leibniz, que insistía en la importancia de realizar diccionarios políglotas a fin de conocer las etimologías de los vocablos y con ellas el origen de los hombres y las naciones, Hervás recolectó y clasificó todos los idiomas de los que pudo tener noticia. Para ello estableció una metodología que incluía tanto la indagación bibliográfica como la técnica de encuesta. De este modo, y como advierte Antonio Tovar en el erudito y extenso estudio que antecede al *Catálogo*, Hervás interrogó “lo mismo a un criado maya que había traído de América un misionero dominico, que a un irlandés, nieto del famoso Charles D’Connor” (p. 15). Su obra incluyó referencias de lenguas tan distante como las yutoaztecas, las tártaras, las latinas, las eslavas, y como las célticas por las que mostró un especial interés. En cada capítulo de los cinco que conforman el *Catálogo*, el autor proporciona las demarcaciones geográficas de las lenguas y los dialectos así como una breve exposición de sus características fonéticas, morfosintácticas o léxicas. También establece correspondencias entre idiomas de iguales y diversos troncos lingüísticos.

Los materiales recolectados por el jesuita fueron de enorme utilidad para investigadores contemporáneos y posteriores a él. Wilhelm von Humboldt, Adelung y Vater, por mencionar algunos, aprovecharon, en sus estudios históricos y comparados, la vasta información reunida por Hervás, sobre todo en la tocante a las lenguas amerindias que contenía referencias desde el guaraní hablado en el Río de la Plata y el Orinoco hasta el cochimí propio de California. Dentro de esta amplia clasificación lingüística del continente americano, el estudioso español incluyó una relación de los 35 idiomas que, a su juicio, pertenecían a la jurisdicción de México —entre ellos destacan el mexicano, otomí, maya, mixteco, totonaca, yaqui, chontal, pime, ópata y mixe—, siendo el mexicano, que nos interesa especialmente aquí, “el más universal dado que se hablaba y se habla en países muy alejados de México donde no llegó jamás la dominación de los mexicanos” (p. 170). Fundamentado en la *Historia antigua de México* de Francisco Javier Clavijero, al que consideraba historiador ilustrísimo, Hervás advirtió que la lengua mexicana “fue hace tiempo el idioma propio de los toltecas, chichimecas y, quizá, también de otras naciones que habían ocupado y habitado la América septentrional antes de la fundación del imperio mexicano” (p. 171). Para probar esta afirmación incorporó una breve relación de algunos nombres toltecas y chichimecas con su traducción que posteriormente fueron retomados por los mexicanos como *Tollan*, *zacatl*, *Huehuetlapallan*, *Tzihuacoatl*, *Anahuac*, *Metzotzin*.

Si bien es cierto que Hervás antepuso la indagación histórica a la lingüística —y esto se observa en su empeño por conformar una obra enciclopédica sobre el hombre y el universo, en la que el acercamiento de la lengua sirviera como elemento documental básico para reconstruir aquel estado intermedio entre el diluvio universal y el principio de la historia profana—, y que sus conocimientos lingüísticos, en general, no fueron muy especializados también es verdad que algunos de sus planteamientos teóricos como el del “artificio gramatical”, que adelanta ya la moderna concepción del sustrato, o su sistema de confrontación lingüística a través del léxico lo colocan como uno de los más importantes antecedentes de la lingüística moderna inaugurada por el comparatismo decimonónico. El libro publicado por la Sociedad General Española de Librería contiene no sólo el riquísimo material lingüístico compilado y clasificado por Lorenzo Hervás y Panduro sino un extenso y revelador estudio introductorio de Antonio Tovar con anotaciones interesantes de Jesús Bustamante, encargado de la edición. En él se contextualiza histórica y lingüísticamente la obra del jesuita y se destaca su labor en el ámbito de la lingüística comparada como incansable investigador de las más diversas lenguas del mundo.

PILAR MÁYNEZ

2-4
Estudios de lingüística de España y México. Editores Violeta Demonte y Beatriz Garza Cuarón. Con la colaboración de Rebeca Barriga Villanueva y Bulmaro Reyes Coria, México, Universidad Nacional Autónoma de México y el Colegio de México, A. C., 1990, 646 p., 6 mapas.

Ninguna palabra mejor que *reencuentro* para comenzar un libro como éste. Tal es precisamente la escogida por las editoras, palabra que aquí adquiere un enorme significado: la convergencia de gentes y de lenguas de un ámbito cultural que empezó a gestarse hace ya cinco siglos en las dos orillas del Atlántico. Por primera vez estudiosos de muchas de estas lenguas dialogan y nos dejan ver su pensamiento en las páginas de este extenso volumen.

Son muchas las lenguas de México y España, hijas de diversos troncos lingüísticos las que aquí se estudian: castellano, catalán y vascuence, náhuatl, otomí y totonaco, además de las que se hablan en el intrincado microuniverso lingüístico de Oaxaca. Quizá es éste el primer co-

loquio en el que se logra mirar, desde una perspectiva integral, las lenguas citadas. Al estudiarlas desde semejante perspectiva podemos adentrarnos mejor en un espacio de pensamiento que hoy compartimos muchos de los que vivimos diversos rostros de una cultura común.

Por esta razón un encuentro como éste era urgente y hay que felicitar a los que se empeñaron en hacerlo realidad, tanto españoles como mexicanos. Pero además hay otra razón y es la que muy bien expresan las editoras Violeta Demonte y Beatriz Garza, la de unir dos mundos que por cuarenta años —de 1939 a 1978— aparentemente estuvieron separados, aunque con un fuerte lazo de unión. Este lazo de unión fueron los exiliados de 1939. Con ellos México mostró una generosidad singular. Y de nuevo la refrenda porque son la UNAM y El Colegio de México, dos instituciones que en 1939 se abrieron al exilio, las que vuelven a ser anfitrionas de este encuentro de lingüistas que esperamos se repita periódicamente en el futuro.

Si enfocamos la mirada hacia el contenido del volumen, destaca a primera vista la cantidad y calidad de las colaboraciones que en él se reúnen. La mayoría de ellas nos hablan desde las nuevas teorías y métodos de la lingüística contemporánea. Otras, redactadas conforme a una perspectiva que podríamos llamar clásica, conjugan armoniosamente tradición y modernidad.

La riqueza temática es quizá uno de los rasgos más sobresalientes del libro. Porque a lo largo de los cuatro capítulos en que está estructurado hay trabajos de toda índole: teoría lingüística, lingüística descriptiva, análisis gramatical, lexicografía, dialectología, semántica, sociolingüística, lenguaje infantil, lingüística histórica e historia de la lingüística. Grupo aparte, de suma importancia, es el integrado por siete trabajos que versan sobre diversos temas en los que se refleja el interés por el estudio de las lenguas mesoamericanas.

Recordemos algunos artículos a modo de ejemplos representativos, empezando por aquellos que tratan de las lenguas habladas en España. Así, en el campo de teoría lingüística el de Joan Mascaró, "Teoría de la asimilación en lenguas románicas", que tiene como tema nuclear la fonología comparada de varias lenguas romances; dentro de este mismo campo podríamos citar los de Violeta Demonte y Mariana Pool, concebidos desde la perspectiva de los papeles temáticos. "Transitividad, intransitividad y papeles temáticos", de Violeta Demonte nos lleva a un tema sutil, la interacción de determinadas estructuras sintácticas con unidades léxicas. El de Mariana Pool, "Un primer acercamiento a los papeles temáticos en los nominales derivados en español" nos per-

mite ahondar en las relaciones temáticas como entidades cognoscitivo-lingüísticas.

Dentro de la lingüística descriptiva, Elizabeth Luna Trail y Cecilia Rojas Nieto nos inducen a meditar sobre el valor semántico que determinados elementos del lenguaje ejercen en la frasis. "Presencia y ausencia del artículo en una muestra del habla de la ciudad de México", es el tema escogido por Luna Trail. Aunque la autora expresa que el trabajo es breve y modesto, las conclusiones van más allá de tal aseveración; en realidad, son esclarecedoras para mejor entender la modificación que sufre la frase en función de la presencia o ausencia del artículo. El de Rojas Nieto acerca de "El término de las construcciones comparativas de desigualdad *de* o *que*", contiene también consideraciones muy valiosas sobre las partículas, esas unidades lingüísticas que ejercen una función primordial en los matices de la expresión.

El siempre atrayente estudio del análisis gramatical cuenta con dos aportaciones importantes: las de Juan Lope Blanch y José G. Moreno de Alba. El doctor Lope en su ensayo: "El análisis gramatical de la cláusula" vuelve, desde una perspectiva diacrónica al análisis de la oración; de él extrae novedosas interpretaciones, fruto de muchos años de reflexión sobre "el análisis gramatical, sintáctico", como él mismo lo expresa. El doctor Moreno de Alba al hablarnos "Sobre la enseñanza de la gramática", nos hace ahondar en una preocupación de ayer y de hoy, la de que es necesario fortalecer la enseñanza de esta disciplina, pues sólo así tendremos un buen camino para comprender y poder hacer uso de la lengua y establecer una relación armoniosa entre el lenguaje y sus hablantes. Ambas, "gramática y lengua, como creaciones esencialmente humanas, deben tener un lugar de cultivo en la escuela", concluye el autor. Conclusión que nunca será excesivo apoyar y repetir.

"Las palabras de todos y de cada uno: un análisis estadístico del español hablado en México", de Raúl Ávila, hace hincapié sobre un aspecto esencial del habla cual es su unidad y su diversidad, su doble valor como elemento que individualiza al hombre y que une a la colectividad.

Colaboraciones relevantes son sin duda las que versan sobre dialectología, semántica y sociolingüística. Entre ellas las de Patxi Goenaga "Dialectos vascos y euskara común", Josefina García Fajardo "Conformación de estructuras semánticas de frases y oraciones" y Amparo Tusón Valls, "Catalán y castellano desde la perspectiva sociolingüística interaccional".

De gran interés es también la de Rebeca Barriga Villanueva sobre "Los nexos en el lenguaje infantil. Un primer acercamiento". Tema difícil ya que implica para el que lo cultiva una sutil capacidad de salirse de sí mismo y penetrar en el mundo del niño. Esto es precisamente lo que la autora nos ofrece: se sumerge en la lengua de los niños para descubrir, en una secuencia paulatina, el despertar de la adquisición de los *nexos*, esas partículas que algunos gramáticos de la lengua náhuatl llamaron atinadamente *nervios*, ya que hacen posible la transmisión de las relaciones entre las estructuras gramaticales.

Los amantes de la lingüística histórica y de la historia de la lingüística encontrarán varios trabajos muy atrayentes. Por ejemplo el de Concepción Company "Datos sintácticos para la clasificación histórica del español", elaborado desde un punto de vista comparatista. A través de sus páginas, la autora destaca la importancia que el estudio diacrónico de la sintaxis puede aportar para la cabal clasificación histórica de las lenguas romances, y desde luego, del español.

Sobre la historia de la lingüística se incluyen tres estudios de gran relieve; los de José Manuel Blecua, Leonardo Manrique Castañeda y Beatriz Garza Cuarón. Dejemos los dos últimos para las páginas siguientes, las dedicadas a las lenguas indígenas. Veamos el de Blecua.

Con el título de "Actual panorama de las ideas lingüísticas en España", el autor hace una síntesis de las aportaciones lingüísticas de los dos últimos siglos. Pondera la obra del gran bibliógrafo que fue el Conde de la Viñaza y sobre todo el empeño de los hombres del 98, los creadores de la Junta para Ampliación de Estudios y dentro de ella del Centro de Estudios Históricos. Muestra cómo aquellos maestros, al integrar el Centro, dieron vida a una escuela histórico-filológica-lingüística, la Escuela de Madrid, que pronto adquirió una proyección americana, con dos importantes ramificaciones en México y Buenos Aires, y que aportó investigaciones capitales en el panorama cultural del siglo xx. La guerra civil española no supuso el final de esta escuela. Antes bien sus miembros fueron semilla al viento que germinó y dio frutos; porque su herencia, su legado se deja ver en las figuras actuales, vitalizadas por las nuevas corrientes de pensamiento, tales como el estructuralismo, generativismo y funcionalismo.

En resumen estas breves descripciones son sólo una muestra de la riqueza de ensayos que el volumen contiene sobre las lenguas de la Península Ibérica. Algo similar podemos decir respecto del conjunto de colaboraciones que tratan de las lenguas mesoamericanas. Todas ellas tocan temas de gran actualidad dentro de la lingüística y la antropo-

logía. Tal es el caso de los artículos dedicados a las situaciones de lenguas en contacto y las respuestas de autodefensa de las lenguas minoritarias ante otras en proceso de expansión, particularmente el español. Los hay también, como ya se anticipó, sobre historia de la lingüística. Al leerlos, inmediatamente pensamos cómo cada lengua no vive sólo por sí misma sino que está supeditada a un proceso histórico en el que cuentan otras muchas lenguas habladas por otros tantos pueblos, todos los cuales quieren imponerse y perdurar.

Comenzaré con los tres que tratan de interferencias entre dos o más lenguas. Son los de Tomás Smith, Paulette Levy y Yolanda Lastra.

Tomás Smith se ocupa de un tema muy sugestivo, el de La difusión lingüística en el Estado de Oaxaca. Llama él la atención en el hecho de que en una zona geográfica poco mayor que Portugal se hablen lenguas pertenecientes a cinco troncos lingüísticos, seis si contamos el español. Y dentro de esta peculiar abundancia de lenguas, resulta igualmente sugestivo que existan rasgos comunes a todas ellas. Tomás analiza los casos de difusión léxica, fonológica y morfosintáctica y del análisis extrae observaciones muy perspicaces acerca de las relaciones entre las lenguas y sus hablantes. Estudios como éste son aplicables a otros idiomas de México, lo cual nos permitirá no sólo conocerlos mejor sino también profundizar en la historia de los pueblos que los hablan.

Paulette nos acerca al rico sistema verbal totonaco y su flexión. a través de su artículo "Un caso de interferencia sintáctica del español en totonaco". Como en otras lenguas mesoamericanas, en ésta las formas verbales están compuestas generalmente de sujeto-verbo-complemento y, a veces, alguna partícula complementaria. Estamos aquí ante un caso típico de lo que los tratadistas de las artes del náhuatl clásico llamaron "composición". La composición admiró mucho a los gramáticos del xvi; consideraron ellos que era uno de los rasgos característicos de las nuevas lenguas que escucharon al llegar. Y en verdad, para los que venimos de lenguas indoeuropeas la composición morfosintáctica de las lenguas mesoamericanas se nos aparece como un verdadero "artificio gramatical" según la expresión de Lorenzo Hervás. Pero, volviendo al trabajo de Paulette, me parece una aportación muy significativa el hecho de que ella note un incipiente proceso de cambio en esta forma de composición como consecuencia de la influencia del español.

Yolanda Lastra toca el mismo tema pero al revés, es decir, la interferencia de una lengua indígena en el español, concretamente el otomí hablado en San Andrés Cuexcontitla, población cercana a Toluca. En

su ensayo titulado "Acerca del español de los otomíes de Toluca", ofrece un panorama general del otomí y sus variantes muy claro y preciso. Explica la autora el cambio socio-lingüístico que se está produciendo en la zona y la influencia que el otomí ejerce en el habla del español, principalmente en el léxico y la fonología. Las apreciaciones de Yolanda contienen datos muy interesantes para ulteriores estudios de esta índole, dado que hay muchos pueblos como San Andrés donde el español es cada vez más hablado.

De carácter muy diferente son los artículos de Teresa Carbó y Daniel Cazés. Ambos tocan un tema muy de nuestro tiempo, muy controvertido: el de las lenguas y la capacidad de los pueblos que las hablan de ejercer un papel importante dentro de un país pluriétnico como lo es México.

El de Teresa Carbó se refiere a un asunto relacionado con la política: cómo se maneja el discurso indigenista oficial para construir una identidad, podríamos decir, desde fuera. Lo titula "La construcción discursiva de una identidad: el caso de la población indígena de México". La autora centra su atención en lo que llama "la cuestión indígena" y hace un recorrido histórico por los diferentes organismos oficiales indigenistas que han sido y son. Analiza las palabras y las fórmulas que se han usado por parte de dichos organismos para manejar los asuntos indígenas y concluye que palabras y fórmulas nos llevan a una meta: la apropiación de la capacidad de enunciar la identidad de los indígenas desde fuera. El texto de Teresa Carbó nos hace reflexionar sobre el tema de la búsqueda de la igualdad en la pluralidad cultural que hoy preocupa en casi todos los países del mundo.

Daniel Cazés, partiendo de la relación de etnia y lengua, centra su estudio en la situación de opresión de los grupos indígenas a partir del choque que se produjo con la Conquista. El título es bien explícito: "Las categorías opresión étnica y opresión lingüística". De tal situación, afirma, se ha derivado una situación de opresión lingüística que el indigenismo no ha resuelto. Propone el autor un programa digno de ser tenido en cuenta; que la etnolingüística y la sociolingüística son vías propicias para investigar la dominación lingüística y pueden actuar como instrumentos que favorezcan la liberación de las lenguas.

Especial interés ofrecen los dos artículos dedicados a la historia de la lingüística y de la filología. Son los de Leonardo Manrique y Beatriz Garza.

Manrique logra reconstruir en su ponencia una especie de "Atlas lingüístico diacrónico", algo que él conoce muy bien. Con ayuda de la

arqueología nos muestra un incipiente 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 reajustes que se suceden entre ellas según los acontecimientos históricos. Resalta el papel del náhuatl como lengua franca antes y después de la Conquista, los avatares de las lenguas indígenas a raíz de la Independencia y el impacto de la Revolución de 1910. En síntesis, presenta una reconstrucción histórica de la vida de las lenguas mesoamericanas según lo expresa en el título: "Pasado y presente de las lenguas indígenas de México".

Dos datos muy importantes complementan el trabajo: una tabla con el número de hablantes de cada una de las lenguas indígenas según el censo de 1980 y un extenso cuadro con la clasificación de estas lenguas, en el que se recogen las aportaciones logradas desde Manuel Orozco y Berra hasta el día de hoy.

Entre las conclusiones del artículo de Manrique hay una que no hay que dejar pasar: su optimismo respecto del presente y futuro de las lenguas indígenas al menos de las que cuentan con más hablantes. Reconoce él la existencia, en los últimos años, de un proceso de revalorización, proceso que nos hace ver la necesidad de vitalizarlas ya que cada lengua, nos dice, "es un ejemplar único e irremplazable del lenguaje humano".

Por último comentaré la presentación de Beatriz Garza Cuarón titulada "Los estudios lingüísticos en México". El enunciado es ambicioso y atractivo. También difícil, puesto que en una ponencia no cualquiera puede hacer la historia de cuatro y medio siglos. Creo que Beatriz logra una síntesis estimulante ya que, al leerla, nos sentimos motivados a profundizar en muchos de los temas que ella toca. En pocas palabras la autora comienza presentando la situación lingüística de México a comienzos del siglo xvi, cuando el imperio mexica había logrado que el náhuatl fuera la lengua franca de un gran territorio. Describe el cambio lingüístico que supuso la Conquista, y la ulterior coexistencia del náhuatl y el español durante casi tres siglos de vida novohispana. Resalta la importancia de los *Vocabularios* y *Artes* que se elaboraron a lo largo de estos tres siglos. Pasa después a describir el nacimiento de la lingüística moderna a mediados de la pasada centuria, dentro de un espíritu de fortalecimiento del nuevo estado nacional, y enfatiza cómo las aportaciones sobre lenguas indígenas fueron más innovadoras que aquellas otras sobre el español de México. Finalmente examina los organismos oficiales que han propiciado el cultivo de la lingüística en

nuestro siglo, la política indigenista y los centros académicos que han surgido en la Universidad Nacional, El Colegio de México y el Instituto Nacional de Antropología e Historia. En ellos y en algunas universidades de provincia se ha creado una atmósfera de docencia y de investigación de nivel mundial, tanto en lo que se refiere a lenguas indígenas como al español.

Nombres, libros y revistas nos permiten calibrar la existencia de una filología y una lingüística mexicana bien consolidadas con un lugar destacado en el mundo académico especializado en estas materias. Por ello Beatriz no duda en lanzar dos conclusiones que nos harán reflexionar. Primera, que “nuestra situación lingüística ha sido siempre extraordinariamente complicada y rica pues la Nueva España no fue un territorio despoblado y sin cultura”. Segunda, que “si los filólogos y lingüistas de lenguas amerindias y del español hemos estado incomunicados... hay que romper este aislamiento ya que ni “el español es la única lengua viva de México, ni las lenguas indígenas son reliquias habladas por unos cuantos”.

Pensando en este trabajo y en otros de los aquí presentados creo que podemos concluir que México tiene mucho que ofrecer a la lingüística universal. Tierra de muchas y muy distintas lenguas, en ella se han elaborado, desde el siglo XVI, investigaciones de vanguardia en la lexicografía, gramática y toda clase de textos históricos-filológicos. También en ella se han logrado estudios fundamentales dentro de la moderna corriente lingüístico-antropológica que establece una intensa relación entre lengua y pensamiento. Libros como éste sirven para recordarnos todos estos logros y para emprender nuevas búsquedas que mucho beneficiarán a las gentes de la Vieja y Nueva España.

Ascensión H. DE LEÓN-PORTILLA

PILAR MÁYNEZ, *Religión y magia. Un problema de transculturación lingüística en la obra de Bernardino de Sahagún*, prólogo de Miguel León-Portilla, México, UNAM, Escuela Nacional de Estudios Profesionales de Acatlán, 1989, 364 p.

El tiempo que corre entre 1558 y 1570 fue quizá, desde un punto de vista académico, el más fecundo en la vida de Bernardino de Sahagún. Doce años durante los cuales recogió un cúmulo de información de labios de “viejos pláticos”, de sus colaboradores trilingües, de libros de

pinturas, de todo lo que veía y oía a su alrededor. Repartidos entre Tepepulco, Tlatelolco y México, estos años fueron cruciales para la génesis y elaboración de la que sería su magna obra, la *Historia general de las cosas de Nueva España*, que no es otra cosa que una de las grandes enciclopedias de la humanidad donde se guarda la sabiduría sobre el México antiguo.

Después de 1570 vinieron días difíciles para fray Bernardino, bien sabido es. Pero de nuevo en 1575 y gracias al favor de fray Rodrigo de Sequera, aquel cúmulo de información recogido pudo estructurarse en doce libros, en náhuatl y español, los cuales han llegado hasta nosotros custodiados en la Biblioteca Medicea Laurenciana de Florencia. Encuadrados en tres volúmenes constituyen el extraordinario *Códice Florentino*, joya preciada entre los manuscritos renacentistas.

En el prólogo al libro I, Sahagún muestra dos grandes preocupaciones, que son también los dos móviles de su obra. La primera de ellas es "que los ministros del Evangelio que sucederán a los que primero vinieron... no tengan ocasión de quejarse de los primeros por haber dejado a oscuras las cosas destos naturales". La segunda, de índole lingüística, es tan importante como la primera y la deja ver en varias ocasiones. Por ejemplo, en el prólogo citado cuando compara su obra con "una red barredera para sacar a luz todos los vocablos desta lengua con sus propias y metafóricas significaciones y todas sus maneras de hablar". Más explícitamente en la última parte del prólogo del que venimos hablando muestra su interés lingüístico al decir:

Quando esta obra se comenzó, comenzóse a decir de los que lo supieron que se hacia un Calepino, y aún hasta agora no cesan muchos de me preguntar que en qué términos anda el Calepino. Ciertamente sería muy provechoso hacer una obra tan útil para los que quieren deprender esta lengua mexicana como Ambrosio Calepino la hizo para los que quieren deprender la latina... pero ciertamente no ha habido oportunidad... pero eché los fundamentos para quien quisiere con facilidad le pueda hacer porque por mi industria se han escrito doce libros de lenguaje propio y natural desta lengua mexicana donde... hallarse han también en ella todas las maneras de hablar y todos los vocablos que esta lengua usa, tan bien autorizados y ciertos como los que escribió Virgilio y Cicerón y los demás autores de la lengua latina.

Años después, Jerónimo de Mendieta, Juan de Torquemada y otros cronistas y bibliógrafos de los siglos XVII y XVIII siguen hablando del Calepino de Sahagún para referirse a la *Historia general*. Ante tal he-

cho cualquier lector se puede preguntar ¿quién es este Calepino que tanta huella dejó a ambos lados del Atlántico?

Ambrosio Calepino, agustino italiano publicó en 1502, en Regio, un vocabulario, en latín y griego, que pronto se haría famoso. A lo largo del xvi salieron varias ediciones cada vez más enriquecidas a tal grado que la fechada en Basilea, 1590, incluía once lenguas. Los Calepinos, llegaron a ser como inmensas computadoras renacentistas al servicio de la traducción y comprensión de lenguas. La enorme aportación lexicográfica que en ellos se contiene explica su fama y el gran número de veces que se editaron hasta fines del siglo xviii.

Pero, volviendo a Sahagún, como muy bien profetizó, dejó los fundamentos para que otros elaboraran el *Calepino* de la lengua mexicana. Y he aquí que, después de cuatro siglos, Pilar Máynez se ha lanzado a tal empresa. Una empresa ciertamente difícil, laboriosa, que exige dedicación y mucho tiempo. Pero dado que fray Bernardino dedicó tantos años a redactar y pulir su *Historia general*, Pilar tiene tiempo por delante para elaborar poco a poco, su *Calepino* de la lengua mexicana.

Su libro intitulado *Religión y magia. Un problema de transculturación lingüística en la obra de Bernardino de Sahagún*, es ya un gran paso. Es seguro que como en el caso del *Calepino* de 1502, el trabajo de ella sea el primero de otros mucho más amplios hasta llegar a la meta que se ha fijado, la de analizar los miles de préstamos nahuas que son parte esencial del texto castellano del *Códice Florentino*. Cuando esto se haya logrado tendremos un verdadero tesoro lexicográfico, una enorme computadora sobre "las propias y metafóricas significaciones" de la lengua mexicana. Semejante trabajo no sólo dará luz sobre el significado de palabras que faltan en los Vocabularios de Molina, Siméon y otros sino también sobre infinidad de conceptos, siempre dentro del marco cultural en que están usados. Con ello quiero resaltar que no será un léxico más de contenido lingüístico, lo cual es ya valioso en sí mismo sino también un léxico con honda penetración en un contexto etnohistórico; en una palabra, servirá para captar la relación entre lengua y cultura, para esclarecer la visión del mundo interior, del pensamiento de los pueblos nahuas.

Esta es la intención de la autora expresada en varias ocasiones a lo largo de su libro, que fue presentado como tesis de maestría en la Universidad Nacional. En él anuncia la utilidad de estudiar los miles de préstamos ya citados; integran ellos, nos dice, un gran *corpus*, estructurado en seis categorías: religión y magia; arte y artesanías; organi-

zación social y política; economía; geografía y, por último, conocimiento científico.

En su libro, Pilar Máynez aborda el estudio de 762 préstamos referentes a la primera de las categorías enumeradas, es decir a religión y magia, o como decía el propio Sahagún, lo concerniente a "lo divino". Este es el tema medular. Pero como toda investigación el tema propiamente dicho está precedido de ciertas consideraciones introductorias que abren camino y facilitan la comprensión. En este caso son dos: una breve bio-bibliografía de Sahagún y una explicación del método que la autora ha escogido para realizar su trabajo.

Respecto de la bio-bibliografía Pilar hace una síntesis de los momentos más sobresalientes de la vida del franciscano siempre en relación con los escritos que integran la *Historia general*, en particular con el *Códice Florentino* que es, precisamente, el estudiado. Destaca la calidad artística y sobre todo el logro lingüístico que en él se guarda plasmado en los dos textos, el castellano y el mexicano. Logro que, dice ella, nos lleva "a un conocimiento de la lengua y sentir indígenas, y con esto (Sahagún) se adelantó a lo que Sapir, siglos después consideró como principio básico de cualquier estudio antropológico".

Acerca de la segunda cuestión, es decir del método utilizado vale la pena resaltar el esfuerzo realizado por la autora para lograr claridad y profundidad en el tema tratado. Un primer paso en este sentido, lo constituye la grafía de que sirve, orientada a unificar lo más posible, con los menores cambios, la escritura vacilante del siglo xvi, tanto en lo referente a voces nahuas como españolas.

Mucho más importantes es, dentro de este renglón de la metodología, la articulación del léxico escogido, es decir, de los 762 préstamos nahuas. Están ellos distribuidos en siete secciones, lo cual facilita mucho su comprensión: divinidad, ritos y ofrendas, pensamiento mágico, oficios y servicios religiosos, indumentaria y atavíos, fiestas y ceremonias y objetos y lugares sagrados. Esta distribución se hizo teniendo en cuenta los *semas*, o rasgos distintivos de las palabras. De esta forma se hicieron los grupos de palabras *hipónimas* en torno a un concepto nuclear, de amplio significado, de un *hiperónimo*, que funciona como cabeza de sección. Los hipónimos se distribuyen en orden alfabético y cada uno de ellos va acompañado de su traducción al español y de la correspondiente cita o citas textuales que reproducen el contexto en que aparecen en el *Códice Florentino*.

Tal procedimiento era esencial para poder lograr la finalidad del estudio que, repetimos, es la de analizar los préstamos como vehículos

de transculturación lingüística. Por ello el capítulo dedicado a este tema es uno de los más importantes del libro. Gracias a un análisis de tal índole, podemos percatarnos de los pormenores de un proceso de interrelación de lenguas y culturas como pocas veces se ha logrado en la historia. Los escritos de Sahagún son únicos para documentar este proceso, en particular el *Códice Florentino*, que es un repositorio singular no sólo por ser un texto bilingüe sino también porque Sahagún tuvo especial cuidado de aderezar su texto castellano con multitud de palabras nahuas y de explicarlas con objeto de que los lectores europeos pudieran acercarse a las realidades de un mundo que, "por extrañío se llamó Nuevo", según nos dejó escrito Francisco López de Gómara.

El contextualizar los vocablos nahuas hace posible alcanzar otra de las finalidades que la autora se propone en su estudio, la de ver hasta dónde se puede lograr la traducción de conceptos de una lengua a otra. El problema de la traducción ha sido y es una cuestión que ha preocupado a muchos lingüistas como muy bien lo hace ver Pilar Máñez en su capítulo relativo a "Consideraciones teóricas sobre el problema de la traducción". En un estudio como el presente no podía faltar un tratamiento de este tema. Concluye Pilar que frente a las grandes dificultades de la traducción, "se puede recurrir a diversos procedimientos que establecen una aproximación o equiparación de significados entre dos lenguas y ésta precisamente fue una de las posibilidades que Sahagún vislumbró para la traducción y definición de los préstamos nahuas que aludían a conceptos específicos del mundo mexicano" (p. 74).

Varios son los procedimientos seguidos por el franciscano que Máñez describe. Entre otros señala la relación de identidad, expresada por medio del verbo *ser*, la de similitud con el adverbio *como*, la de sinonimia, mediante la conjunción *o*; la traducción literal con ayuda de la partícula *quitznequi*; la aposición, reduplicación y las grandes perífrasis en casos más difíciles. Al analizar estos procedimientos, Pilar pone de relieve el éxito logrado por Sahagún al explicar los conceptos desconocidos para los europeos con gran precisión y detalle; y, a la vez, cómo el pensamiento del fraile va penetrando más y más en la sensibilidad de la cultura nahua en la que, finalmente, quedó atrapado.

En resumen, ¿pudo Bernardino traducir los conceptos religiosos y mágicos del pensamiento de los nahuas? He aquí una pregunta que ha sido planteada por muchos lingüistas y que la autora vuelve a hacerse consciente de la dificultad de ser respondida. Pilar concluye que Bernardino, en gran medida, pudo traducir los citados conceptos, adentrándose en dos culturas y encontrando los recursos apropiados para

verter las ideas de una lengua a la otra. Una vez más toma vida la famosa proposición de Guillermo de Humboldt, para quien lengua y cultura son inseparables.

La tesis de maestría de Pilar Máynez revela la madurez de su autora y es sin duda, una aportación de gran valor para historiadores, lingüistas y filólogos. Esperemos que, como anuncia en el último párrafo de sus conclusiones, prosiga en la difícil tarea de clasificar y estudiar los préstamos del *Florentino*. Ojalá sea ella quien logre, después de varios siglos, la elaboración del famoso *Calepino* que el franciscano no pudo hacer pero que siempre esperó que alguien lo hiciera. Por lo pronto podemos comprobar una vez más, que las lenguas, lejos de separar, establecen un puente de comprensión de los hombres entre sí, aunque provengan de culturas radicalmente diferentes.

Ascensión H. DE LEÓN-PORTILLA



Estudios de Cultura Náhuatl, vol. 21, 1991,
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 13 de diciembre de 1991.
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.



PORTADA:

Ave que se posa sobre uno de los árboles cósmicos, que también se representan en códices como el *Tonalámatl de los Pochtecas* (Fejérváry-Mayer p. 1). Aparece en una de las superficies de una caja de piedra conservada en el Museo Nacional de Antropología, México.