ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

20

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 20 1990

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

Primera edición: 1990

Instituto de Investigaciones Históricas

Impreso y hecho en México

ISSN 0071-1675

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

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

Editor: Miguel León-Portilla

Editora asociada: Guadalupe Borgonio

SUMARIO

COLABORADORES

ARTHUR J. O. ANDERSON. Norteamericano. Doctor en antropología y especialista en lengua y cultura nahuas. Editor junto con el doctor Charles E. Dibble del *Códice Florentino,* texto náhuatl con versión inglesa, notas e ilustraciones. Como colaborador de *Estudios de Cultura Náhuatl* ha escrito: "Sahagun's texts as indigenist documents", "Materiales colorantes prehispánicos"; "Refranes en un santoral en mexicano" y en colaboración *El inventario anatómico sahaguntino.*

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

JACQUELINE DE DURAND-FOREST. Francesa. Doctora en etnología por la Ecole Pratique des Hautes Etudes. Investigadora del Centre National de la Recherche Scientifique de París. Entre sus publicaciones se pueden citar: Dictionnaire de la Langue Nahuatl ou Mexicaine de Rémi Siméon; El *cacao entre los aztecas; Cambios económicos y moneda entre los aztecas; Manuscrit Tovar. Origines et croyances des Indiens du Mexique; Divination et présages dans les Mexique ancien et moderne.*

GEERTRUI VAN ACKER. Belga. Realizó estudios de historia y cultura náhuatl en la Universidad Nacional Autónoma de México. Se ha ocupado de la figura y la obra de fray Pedro de Gante.

JAMES LOCKHART. Norteamericano. Doctor en historia por la Universidad de Wisconsin. Profesor de historia latinoamericana en la Universidad de California, Los Ángeles. Junto con Arthur J. O. Anderson y Frances Berdan publicó la obra *Beyond the Codices* (antología de textos coloniales en náhuatl). Con Frances Karttunen ha publicado otra monografía sobre fenómenos de contactos interlingüísticos del náhuatl y el español en la época colonial.

GORDON BROTHERSTON. Inglés. Doctor en filosofía por la Universidad de Cambridge. Profesor del Departamento de Literatura de la Universidad

de Essex. Es autor de: *Nezahualcóyotl, "lamentaciones" and their nahuatl origins: The westernization of ephemerality.*

ANDREA MARTÍNEZ. Mexicana. Pasante del doctorado en historia en El Colegio de México. Estudiosa de la lengua y cultura nahuas, ha estudiado varias fuentes indígenas coloniales de la región Puebla-Tlaxcala.

CARMEN AGUILERA. Mexicana. Doctora en historia por la UNAM. Es investigadora de la BNAM. Ha publicado: *Glifos toponímicos en el mapa de México-Tenochtitlan hacia 1550 (área Chiconauhtla); Códice de Huamantla; El Códice Tonalámatl de Aubin; Lienzos y Códice de Tepeticpac; Códice Cospi.*

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

FRANZ TICHY. Alemán. Doctor, profesor emérito de Geografía en la Universidad de Erlangen-Nuremberg. Uno de los iniciadores, desde 1962 del *Proyecto Puebla-Tlaxcala de la Fundación Alemana para la Investigación Científica.* Ha contribuido significativamente en el estudio de los calendarios, la arqueoastronomía y la geografía cultural de Mesoamérica.

RUDOLF VAN ZANTWIJK. Holandés. Doctor en ciencias políticas por la Universidad Municipal de Amsterdam. Actualmente catedrático de las Universidades de Amsterdam y de Leyden. Fue profesor en el CREFAL, Michoacán, México. Ha publicado numerosos trabajos sobre cultura náhuatl. Pueden citarse: *Supervivencias intelectuales de la cultura náhuatl en Milpa Alta, Distrito Federal; Aztec Hymns as the expressión of the Mexican philosophy of life; La Paz azteca.*

CARLOS VIESCA TREVIÑO. Mexicano. Médico cirujano por la UNAM. Se ha ocupado del estudio de las plantas medicinales nativas de México y de su empleo en la época prehispánica y en la contemporánea. Es director del Departamento de Medicina de la UNAM. Entre sus publicaciones pueden citarse *Medicina náhuatl prehispánica: Conceptos médicos de los antiguos mexicanos.*

JANET LONG-SOLIS. Norteamericana. Doctora en antropología por la Universidad Iberoamericana. Actualmente es investigadora del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM. Ha publicado varios trabajos sobre las plantas del Nuevo Mundo.

IGNACIO GUZMÁN BETANCOURT. Mexicano. Lingüista, con maestría en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Ha realizado investigaciones entre varias comunidades de lengua náhuatl. Entre sus publicaciones sobresale: *La gramática del náhuatl de Santa Catarina, Morelos.*

KAREN DAKIN. Norteamericana. Doctora en lingüística por la Universidad de Wisconsin. Actualmente labora en el Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM. Ha escrito: *Dialectología náhuatl de Morelos: un estudio preliminar; Nahuatl Plural Formations y Pedro Cuaresma and other Nahuatl Stories; Evolución fonológica del protonáhuatl* (En prensa).

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.*

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

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

DELFINO HERNÁNDEZ. Mexicano. Maestro normalista. Ha realizado investigaciones entre hablantes de náhuatl del norte de Veracruz. Cultiva la creación literaria en dicha lengua.

ALFREDO RAMÍREZ. Mexicano. Pasante de maestría en etnología en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Ha realizado trabajos de investigación en el ámbito náhuatl de Xalitla, Guerrero. Es autor de buen número de composiciones literarias en náhuatl.

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

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.*

INIC CEMPOALAMOXTLI: VOLUMEN 20

La veintena, *cempohualli,* era y es guarismo base en los cómputos no sólo de los pueblos nahuas sino de todos los de Mesoamérica. Con el presente volumen, *Estudios de Cultura Náhuatl* completa su primera veintena. Ella, necesario es reconocerlo, no es precisamente de años sino de apariciones en otros tantos volúmenes. Nacida esta revista hace treinta años, en 1959, desde un principio se anunció en la misma, que constituía "una publicación eventual del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM". Según lo notó en su *Proemio* el recordado maestro Ángel María Garibay K:

> No fijamos periodo de aparición, aunque tenemos la intención de que sea ésta una publicación en serie. Cada vez que haya número suficiente de trabajos, cada vez que haya posibilidad económica de darlos a la prensa, aparecerá un volumen...

En treinta años, de 1959 a 1989, hemos publicado veinte volúmenes. De ello resulta que el ritmo de aparición de estos *Estudios* ha sido de uno cada año y medio. Hacer esta consideración es ya reflexionar sobre la historia de *Estudios de Cultura Náhuatl.* Cuando salió a luz, en 1978, el número 13, ensayamos una primera toma de conciencia sobre lo hasta entonces alcanzado. La ocasión era propicia. El 13 en las cuentas de años del hombre náhuatl tiene asimismo primordial importancia. Ahora, al completar la veintena, vamos a ampliar un poco la reflexión, dirigiendo la mirada hacia el pasado para poder atisbar mejor el porvenir.

Como punto de partida no estará de más atender a algunos aspectos cuantitativos. Los primeros siete volúmenes incluyeron, cada uno, un promedio de trece artículos. En sus siguientes entregas, la revista, que había contribuido a avivar el interés por esta cultura indígena, fue dando cabida a mayor número de aportaciones. El volumen 19 abarcó veintidós. Y en éste, con que se cierra su primera veintena, la cifra es casi igual. El incremento tiene como explicación principal la afluencia de trabajos que recibimos de distinguidos investigadores de los cuatro rumbos del mundo. No es ciertamente la falta de artículos lo que a veces ha demorado la aparición de estos *Estudios.* Ella se ha debido sobre todo al ritmo del proceso editorial no siempre tan acelerado como sería deseable. Tal vez, en un futuro próximo, cuando todos nuestros colaboradores nos envíen sus trabajos en *disketes,* resultado de la transcripción y revisión de sus contribuciones en computadoras, nuestra revista, sin dejar de ser una publicación eventual, podrá aparecer ya por lo menos una vez cada año.

Hemos tocado el tema de la influencia que creemos ha ejercido esta revista en el ámbito de los estudiosos de la cultura náhuatl. No es por autocomplacencia por lo que nuestra reflexión abarca este punto. Siendo ésta una toma de conciencia, menester es dar entrada a la cuestión. Dos hechos nos permiten hablar de influencia amplia y positiva. Uno es el de los centenares o miles de citas que, en libros y toda suerte de publicaciones especializadas, se hacen de artículos aparecidos en *Estudios de Cultura Náhuatl.* El otro hecho nos lo da la demanda de la revista. Sus números, uno tras otro, son buscados por instituciones de investigación, especialistas y público en general, y pronto se agotan. En el cada vez más amplio ámbito de los estudiosos de esta cultura, nuestra revista ha sido y sigue siendo un punto de encuentro. Y creemos pertinente señalar también que ella ha tenido publicaciones acompañantes o hermanas y asímismo paralelas. Entre las acompañantes, están las series publicadas también por el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, de monografías sobre cultura náhuatl, con cerca de treinta volúmenes, y de fuentes documentales con aproximadamente otra veintena. Entre las publicaciones paralelas sobresalen *Estudios de Cultura Maya,* cuyo fundador el doctor Alberto Ruz Lhuillier, desde su primer número expresó que, no por mimetismo sino por razones académicas, se había dispuesto que esa serie referida a la cultura maya, apareciera y se desarrollara en pararelo con la nuestra.

En vez de dar aquí un elenco de los nombres de todos los investigadores que han contribuido en nuestra revista, mexicanos, centro y sudamericanos, norteamericanos, alemanes, franceses, españoles, italianos, holandeses, daneses, suecos, belgas, ingleses, austriacos y de otras nacionalidades, aludiremos al menos a algunas de las más sobresalientes novedades que, poco a poco, se han ido introduciendo en estos *Estudios.* Desde un principio se abarcaron en ellos temas sobre historia, etnohistoria, arqueología, lingüística, filología, literatura, economía, organización social, etcétera, de los nahuas prehispánicos. Con el paso del tiempo, la atención se abrió a aportaciones referentes a los nahuas no ya sólo prehispánicos sino de tiempos posteriores, es decir de los periodos colonial y moderno. Ha sido durante la última década cuando la revista tuvo una nueva forma de apertura de particular interés. Consistió esta en dar entrada a aportaciones no ya sólo de etnohistoriadores y etnólogos que recolectan textos de la tradición oral contemporánea sino también a creaciones de la que hemos llamado *Yancuic Tlahtolli,* la Nueva Palabra. Así están ya presentes las creaciones de poesía, narrativa y otras formas de prosa de autores nahuas contemporáneos de diversas regiones donde perdura el náhuatl en sus distintas variantes. No pocos textos se han publicado de modernos forjadores de cantos, y asímismo de la narrativa de quienes tienen por lengua materna el náhuatl en regiones tales como las Huastecas Veracruzana e Hidalguense, la Sierra de Puebla, algunos lugares de Guerrero, Tlaxcala, la República del Salvador, e incluso del mismo Distrito Federal, en cuya

delegación de Milpa Alta florece vigoroso un renacimiento de la literatura náhuatl. De esta suerte, *Estudios de Cultura Náhuatl* abarca ya en su plenitud temporal la creatividad de pueblos con honda raíz en Mesoamérica y con perdurable sentido de creación en tiempos modernos.

Otro género de aportación, que poco a poco ha cobrado mayor importancia en esta revista, es el que se refiere tanto a reseñas bibliográficas como a elencos de publicaciones recientes sobre lengua y literatura nahuas. Se ha logrado así dar noticia, con comentarios, de centenares de trabajos aparecidos en forma de libro, folleto o artículo, en diversos lugares del mundo, tocantes siempre a la lengua y la literatura de los nahuas, antiguos y modernos. Es esta labor un permanente esfuerzo de proporcionar información de primerísima importancia para quienes trabajan en torno a esta cultura.

A un último punto conviene hacer referencia. Es éste el de la creación, a partir de este número, de un Consejo Editorial. La revista, fundada hace treinta años por Ángel María Garibay K. y Miguel León-Portilla, ha continuado apareciendo gracias también a la participación de otros editores, Alfredo López Austin, Víctor M. Castillo y quien esto escribe. A partir del volumen 13, Miguel León-Portilla y Guadalupe Borgonio han mantenido a su cargo la edición de estos *Estudios*. Hemos dicho que *Estudios de Cultura Náhuatl* completa ahora la primera veintena de sus entregas. Como lo auguró Ángel María Garibay K., queremos también ahora desearle muchos años más de existencia. Habrá de continuar ella al servicio de los estudiosos y de cuantos hoy enriquecen la sabiduría del *huehuehtlahtolli* con la floración de la nueva palabra, *yancuic tlahtolli*.

LA SALMODIA DE SAHAGÚN

ARTHUR J. O. ANDERSON

Bernardino de Sahagún escribe en el prólogo del Libro II de su *Historia General* que durante su estancia en Tepepolco (1558-61), al iniciar la recopilación etnográfica de lo que hoy llamamos los "Primeros Memoriales", también en este tiempo dictó la *Apostilla* y los cantares, o sea la obra que se imprimió en 1583 con el título de *Psalmodia Christiana*. Añade que "escribiéronlos los latinos", es decir, los jóvenes trilingües quienes él y sus colegas habían educado en el Colegio de Santa Cruz, en Tlatelolco.

Al trasladarse al convento y colegio en Tlatelolco y luego al de San Francisco de México —nos dice en el mismo prólogo— ayudándole como siempre los "latinos" que servían de amanuenses, intermediarios y aun intérpretes, revisó, cambió y amplió la obra etnográfica iniciada en Tepepolco. Al mismo tiempo "se enmendó y sacó en blanco la *Apostilla* y los cantares", sin duda colaborando sus alumnos trilingües, pues en el Libro X, en su "Relación del Autor digna de ser notada", nos explica que

> ...cualquiera cosa que se haya de convertir en su lengua, si no va con ellos examinada, no puede ir sin defecto [sin] escribir congruamente en la lengua latina, ni en romance, ni en su lengua...

Se puso a prueba la salmodia probablemente hacia el año de 1564;[1] con la aprobación del virrey don Luis de Velasco se distribuyeron copias manuscritas entre los indios para que cantasen y bailasen los cantares en las iglesias, tal vez con la esperanza de mejorarlas de vez en cuando con enmiendas adicionales durante los diecinueve años hasta que los imprimió Pedro Ocharte en 1583.

Parece haber gozado de la aprobación de las autoridades eclesiásticas además de las civiles, pues el Tercer Concilio Provincial (1585) recomendó que

[1] Nicolau D'Olwer y Cline 1973: 205.

> ...porque los indios olviden del todo sus viejos cantares que usaban en su gentilidad se introduzca un libro de himnos y cantares que compuso en lengua mexicana ahora el padre Fray Bernardino de Sahagún de la Orden de San Francisco que contiene la vida de Cristo Nuestro Redentor y de los santos.[2]

No sabemos si quedó Sahagún completamente satisfecho con los resultados de sus esfuerzos. Escribe en el prólogo de la *Psalmodia Christiana* que:

> ...se les han dado cantares de Dios y de sus santos en muchas partes, para que dejen los otros cantares antiguos, y hanles recibido y hanles cantado en algunas partes, y todavía los cantan; pero en otras partes, y en las más, porfían de volver a cantar sus cantares antiguos

palabras que tal vez expresan poca esperanza de que lograsen buen éxito sus esfuerzos, pues a pesar de declarar que la *Psalmodia Christiana* habría de servir para "fácilmente remediar este daño", recomienda que se ponga "pena que se ejecute en los que tornaren a cantar los cantares antiguos". Puede ser —como lo sugiere Angel María Garibay K.—, que, cuando por fin se publicó la *Psalmodia* ya era demasiado tarde; ya se había pasado el tiempo.[3]

No obstante las dudas aquí expresadas, su libro ha de haber seguido siendo estudiado y usado con los propósitos expresados en el título, como sermonario y para doctrinar a los recién conversos. Pocos ejemplares completos existen hoy en día, uno se encuentra en la Biblioteca Huntington (San Marino, California), que aún permanece en casi perfectas condiciones, en algunas páginas que se hicieron anotaciones que sirven para testificar su uso hasta mediados del siglo XVII.

A pesar de haber sido aprobada la salmodia por las autoridades eclesiásticas y seglares e impresa y de haber perdurado un siglo más, hasta el siglo XVIII, la denunció fray Francisco de la Rosa Figueroa, bibliotecario de San Francisco el Grande y comisario del Santo Oficio.[4]

La idea de valerse de la afición de los indígenas por la música y de sus habilidades como cantores y danzantes en sus mitotes se le había ocurrido primeramente a fray Pedro de Gante, que había llegado a Nueva España en 1523. Hernán Cortés había reunido a los hijos de los señores y principales vencidos para que fray Pedro, ayudado poco más tarde por fray Juan Caro, les educase y convirtiese, a pesar de

[2] Llaguno 1963: 215.
[3] Garibay 1953-4, II: 99.
[4] Chavero 1948: 79-83; Garibay 1953-4, II, 99-100, 175; Jiménez Moreno 1939: 19, 52; Nicolau D'Olwer 1952: 71-2, 107-8, 111.

initiachcaoa in totecuio Iesu Christo: cēca mauiztililoni in sant Phelippe, yoā Sanctiago, imomesti Apostolosme.

Iauiutl oquimocalaquili in totecuio Iesu Christo nican tlaltiepac: in cemana bac tlatoani catca tlacatecululutl, diablo.

Auli iniquac omotlecaui in ilhuicac ī Iesu Christo: nouian cemanaoac oquinmioali ini Apostoloa, inic ceceniaca quī iauchioatiui tlatlacateculu.

Auh in ichoatzi initlaço in Dios Sant Phelippe, ceccan otemachtito, itocaioca Sycia, vncan cempoalxiuitl oquinmachti in tlateutocanime.

Miequinti oquintlanelitoquiti, in ichoāti amo tlanelitocaznequia: oquitzitzquique initlaço in Dios in Sant Phelippe.

SEGVNDO
Psalmo.

IN maçacoatl oquimictitiquiz initelpuch in tlacateculupisqui: yoan oquinmicti vmenti achcacauhti, in quitzitzqui

MAYO.

PRIMERO
Pſalmo.

TNaxca quiza inilhuitzi in vmenti
in teuſuticа yiauquizcatzitzihoa;
ini-

que éste, que era viejo y nunca aprendió náhuatl y Pedro de Gante tartamudeaba, pronto les enseñaron varias artes europeas, además de leer y escribir, el canto llano y el canto de órgano. En 1529 fray Pedro pudo escribir a sus colegas que había dejado en Flandes:

> Mi oficio es predicar y enseñar día y noche. En el día enseño a leer, escribir y cantar; en la noche, doctrina cristiana y sermones. Por ser la tierra grandísima, poblada de infinita gente, y los frailes que enseñan pocos para enseñar a tanta multitud, nosotros los frailes, recogimos en nuestras casas a los hijos de los señores y principales para instruirlos en la fe católica, y aquellos después enseñan a sus padres. Saben estos muchachos leer, escribir, cantar, predicar y celebrar el oficio divino a uso de la Iglesia. De ellos tengo a mi cargo en esta ciudad de México al pie de quinientos o más...[5]

Los religiosos y los sacerdotes seglares que seguían llegando a Nueva España, reconocían la importancia que para los indígenas tenían sus antiguos *netotiliztli* y *macehualiztli*, bailes con cantos de regocijo o de merecimiento,[6] y el obstáculo que éstos presentaban ante la tarea de la evangelización. Por eso la Junta Eclesiástica de 1539, prohibió tales celebraciones en las iglesias "tanto por ser cosa seglar como por usarse en sus ritos gentiles"; y en 1555 el Primer Concilio Provincial mandó que se examinasen de antemano los cantares para descubrir materias paganas o supersticiosas y que se modificasen de tal modo que pudiesen tratar la doctrina cristiana y los misterios de la Redención. Además el Concilio mandó que "no se usen máscaras e insignias que traigan alguna apariencia o sospecha de idolatría, ni se les permita cantar canciones de sus historias antiguas o de su falsa religión, sino cosas vistas y aprobadas por sus curas y vicarios..." El Tercer Concilio Provincial (1585) estableció reglas semejantes.[7]

En su carta del 23 de junio de 1558 dirigida a su pariente el rey don Felipe, Gante indica que fue él a quien se le ocurrió por primera vez valerse de los areitos de los indios para atraerles hacia la fe cristiana. Repitiendo lo que había escrito a sus colegas en Flandes en 1529 y al emperador don Carlos en 1532, añade que aunque tuvieron éxito entre los señores y principales por medio de doctrinar a sus hijos mientras aprendían a leer, escribir y cantar,

> ...la gente común estaba como animales sin razón, indomables, que no les podíamos traer al gremio y congregación de la Iglesia, ni a la

[5] La Torre Villar 1973: 74.
[6] Motolinía 1971: 386-7.
[7] Llaguno 1963: 17-8, 34, 134-5, 140, 176, 286.

doctrina, ni a sermón, sino que huían sobremanera, y estuvimos más de tres años en esto... Mas por la gracia de Dios empecéles a conocer y entender sus condiciones y quilates, y cómo me había de haber con ellos, y es que toda su adoración dellos a sus dioses era cantar y bailar delante dellos, porque cuando habían de sacrificar algunos por alguna cosa... antes que los matasen habían de cantar delante del ídolo; y como yo vi esto y que todos sus cantares eran dedicados a sus dioses, compuse metros muy solemnes sobre la Ley de Dios y de la fe, y cómo Dios se hizo hombre por salvar al linaje humano, y cómo nació de la Virgen María, quedando ella pura y sin mácula; y esto dos meses poco más o menos antes de la Natividad de Cristo, y también diles libreas para pintar en sus mantas para bailar con ellas, porque ansí se usaba entre ellos, conforme a los bailes y a los cantares que ellos cantaban así se vestían de alegría o de luto o de victoria; y luego cuando se acercaba la Pascua, hice llamar a todos los convidados de toda la tierra, de veinte leguas alrededor de México para que viniesen a la fiesta de la Natividad de Cristo nuestro Redemptor, y ansí vinieron tantos que no cabían en el patio, que es de gran cantidad, y cada provincia tenía hecha su tienda adonde se recogían los principales... los cuales oían cantar la mesma noche de la Natividad los ángeles: "Hoy nació el Redentor del mundo." Desta manera que a V. M. he contado vinieron a los principios por bien, y algunas veces por mal, a la obediencia de la Santa Iglesia y de V. M. Dende entonces se continuaban las iglesias y patios de gente que no cabían a honra de nuestro Salvador Jesucristo lo que antes se hacía a honra de los demonios...[8]

Varios de los cronistas de la época se han maravillado por la rapidez, la facilidad y el afán con que los indios jóvenes y aun los de más edad aprendían la nueva música, los nuevos cantares y más tarde las obras teatrales evangelizantes. Se dice que con dos meses de estudiar la música vocal o instrumental aprendían lo que los españoles alcanzaban en dos años; que cada pueblo de cien habitantes o más tenía su grupo de cantores y ministriles para las misas y las vísperas; que muchos de ellos podían componer villancicos y aun obras más complicadas; que oyendo un sermón o la vida de algún santo una o dos veces ya la habían aprendido de memoria...[9]

Entre las órdenes de religiosos los franciscanos eran los que hacían los mejores esfuerzos para cristianizar los cantares de estilo antiguo, permitiendo entonces que se cantasen y bailasen en las iglesias. Garibay

[8] La Torre Villar 1973: 106-9.

[9] Mendieta 1980: 225-6; Motolinía 1971: 237-8; Torquemada 1975-8, v: 77-8.

señala algunos de estos en la colección de *Cantares Mexicanos:* el *Cozcacuicatl* (canto del collar), el *Cihuaixnexcuicatl* (canto de mujeres disfrazadas), el *Tequihquixtilizcuicatl* (canto de encarecimiento), el *Cihuacuicatl* (canto de mujeres), el *Michcuicatl* (canto de los pescados), el *Pilcuicatl* (canto de los niños), el *Cacacuicatl* (canto de las calandrias), el *Tlaxcaltecayotl* (canto al estilo tlaxcalteca) y el *Totocuicatl* (canto de aves).[10] Otros, sin embargo, salieron estropeados tal vez por indios no vigilados, de tal manera que resultaron incongruencias que escandalizaban a los sacerdotes españoles. Por eso ha de haber escrito Cervantes de Salazar:

> ...se les ha permitido... este baile, con que como cantaban alabanzas del demonio, canten alabanzas de Dios que solo merece ser alabado, pero ellos son tan inclinados a su antigua idolatría que si no hay quien entienda muy bien la lengua, entre las sacras oraciones que cantan mezclan cantares de su gentilidad y para cubrir su dañada obra comienzan y acaban con palabras de Dios, interponiendo las demás gentílicas, abajando la voz para no ser entendidos y levantándola en los principios y fines cuando dicen Dios. Cierto sería mejor disuadirlos del todo de las reliquias y rastros de su gentilidad, porque ha acontecido, según dicen religiosos de mucho crédito, estar haciendo el baile alrededor de una cruz y tener debajo de ella soterrados los ídolos, y parece que sus cantares los enderezaban a la cruz, dirigiéndolos con el corazón a los ídolos.[11]

Sahagún también se expresó de modo semejante:

> ...cantan los cantares antiguos que usaban en el tiempo de su idolatría, no todos sino muchos, y nadie entiende lo que dicen, por ser cantares muy cerrados. Y si algunos cantares usan que ellos han hecho después acá de su convertimiento, en que se trata de las cosas de Dios y sus santos, van envueltos con muchos errores y herejías...[12]

Entre los *Cantares Mexicanos,* colección de poesías que sin duda Sahagún conocía bien, se encuentran ejemplos de tales "errores y herejías", que hoy día consideraríamos más bien grotescas incongruencias. En las líneas que siguen, tomadas de uno de los cantares sin título, es claro que Dios ha sido sustituido por el nombre de alguna deidad guerrera:

[10] Garibay 1953-4, II: 101-3; 1964-8, II: xlii-xliii.
[11] Cervantes de Salazar 1914-36, I: 46.
[12] Sahagún 1956, III: 164.

zan topan moyahua ya	sobre nosotros se difunden,
topan tzetzelihui a nezcaliz-xochitl	sobre nosotros lloviznan las flores del combate,
yahuiltiloca in icelteotl	las que dan placer al Dios único,
Dios tetatzin	al Dios Padre.
ycahcahuanca y chimallin. . .[13]	Hacen estruendo las rodelas. . .

En el ejemplo siguiente, la sustitución del Espíritu Santo por una deidad guerrera (probablemente Huitzilopochtli, considerando las espadañas y sauces blancos y la garza azul) tal vez hubiera sido percibido sólo por alguien bastante bien instruido:

iztac huexotl Aya iztac tolin	De los blancos sauces, de las blancas espadañas
y ye imanica Mexico nican huiya	aquí en México es la mansión:
timatlalaztatototl tipatlan-tihuitz	tú ave garza azul has bajado volando,
tehuan titeotl spiritu santo ohuaya	tú Dios Espíritu Santo.
Anca ye tehuatl aya ticzohua ya	Tú extiendes tus alas y tu cola,
ipan ticyectia in ye mocuitlapil in ye matlapal Aya in momacehual. . .[14]	tú las hermoseas sobre tus vasallos. . .

Pero con tal que los cantares se hubiesen depurado aceptablemente, los franciscanos seguían manteniendo estos cantos y bailes religiosos y haciendo esfuerzos para lograr que se cristianizaran.[15] Bajo estas condiciones servían para atraer a los indígenas a las iglesias. Motolonía nos da una bella descripción de cómo se celebraban "las pascuas del Señor y de Nuestra Señora y de las advocaciones principales de sus pueblos":

> . . .salen los indios señores y principales ataviados con sus camisas limpias y mantas blancas y labradas, con plumajes y piñas de rosas en las manos, bailan y dicen cantares en su lengua de las historias de las fiestas que celebran, que las han traducido los frailes en su lengua, y los maestros de sus cantares las han puesto a su modo en metro que cuadre y se cante al son de sus cantares antiguos; y éstos en muchas partes comienzan a media noche en la vigilia, o cuando

[13] Se encuentran estas líneas con su traducción en Garibay 1964-8, II: 11. He restaurado "Dios tetatzin."

[14] Garibay 1945, 4: 385-6; 1964-8, II: 37.

[15] Garibay 1964-8, II: xlii.

se acaban los maitines de la fiesta, y tienen muchas lumbres en sus patios, que en esta tierra los patios son muy grandes y muy gentiles, porque la gente no cabe en las iglesias, y en los patios tiene su capilla para que todos oyan misa los domingos y fiestas, y las iglesias sirven para entre semana; y después también cantan harta parte del día sin les hacer mucho trabajo ni pesadumbre.

Todo este camino que ha de andar la procesion tienen enramado de la una parte y de la otra aunque a veces va un tiro de ballesta y dos, y el suelo cubierto de juncia y espadañas y hojas de árboles, y entre este también rosas de muchas maneras, y a trechos sus altares para descansar.[16]

Fray Juan Baptista, indio que mantuvo trato íntimo con sus colegas franciscanos y al mismo tiempo su propia individualidad como indígena,[17] nos participa informaciones más particulares y detalladas en su *Diario*:

Septiembre 1567 ipan, in mocuicamachtique teopan tlaca pipilcuicatl. In quimomachtique ompa teopan. Momachtiaya itencopa in totatzin fray P. de Gante. Quito yehuatl, Mehuaz in icuac ilhuitzin quizás Sant Francisco. Auh zan ic no tzatziz in nohuiyan. Quin techhuallitoz in altepetl ipan tlaca. Auh in macehualcuicanime quintlacualtiaya in teopan tlaca in ic quinmachtique. Auh in icuac ilhuitzin quiz Sant Francisco sauadotica huel icuac in meuh. In teitotique teopan tlaca Francisco Quetzalayatl. Francisco Matlalaca, ca Andrés Motecpilitohua, Juan Totococ, Juan Martín. Auh in quimacaque tlahuiztli casco, chimalli, aztazontli Aztahuacan tlatquitl. Auh nohuiyan huallaque in altepetl ipan tlaca, moch mitotico. Ihuan moch hualla

Septiembre 1567. En él se enseñaba a quienes vivían en la iglesia el canto de niños. Lo enseñaban allá en la iglesia. Lo hacen aprender por disposición de nuestro amado padre fray Pedro de Gante. Decía él que se cantará cuando venga la fiesta de San Francisco y luego por todas partes se entonará con fuerza. Entonces vendrán a vernos todas las gentes de la ciudad. Y a los que estaban cantando, los alimentaban los que vivían en el templo, los que los enseñaban. Y cuando llegó la fiesta de San Francisco, en un sábado, entonces se entonó bien el canto. Los que dirigían la danza, gente del templo, Francisco Quetzalayatl, Francisco Matlalaca, Andrés Motecpillitohua, Juan Totocac y Juan Martín, recibieron las insignias, un casco, un escudo, un tocado de plumas de

[16] Motolinía 1971: 91-2.
[17] Garibay 1945, 2: 156-7; 1953-4, II: 170-1, 217.

in intlahuiz, in tlamamalli. Ihuan Juan Martín Andrés Francisco. Auh icuac nez in xillanmecatl mecachiuhque imaxca. Tlocalpan in mochiuh. Auh icuac nez in tepozpanitl, Cihuateopantitlan tlatquitl, ihuan cuachic tzoncalli, tototenpilolli, ihuan teotlatquitl, almatica ontlamantli, centlamantli coztic ihuan centlamantli chichiltic.[18]

garza, todo pertenencia de Aztahuacan. Y el pueblo y los señores de todas partes de la ciudad venían a bailar. Y traían consigo todas sus insignias y lo que habían de llevar a cuestas. Y Juan Martín, Andrés y Francisco [también bailaban]. Y cuando se vio el baile del estómago inflado por el viento se supo que era pertenencia de los cordeleros. Y cuando se vio el baile de la bandera de cobre trajeron con él las insignias de Cihuateocaltitlan y un tocado con plumas de pájaro y objetos sagrados —dos dalmáticas, una amarilla y otra roja.

El canto de niños (*pipilcuicatl*) al cual se refiere es sin duda el *pilcuicatl* o *piltoncuicatl* conservado en fol. 46*r* a fol. 48*v* de los *Cantares Mexicanos,* en que aparece el nombre de fray Pedro de Gante varias veces. Termina de esta manera:

Xa melacuahuaca tihuexotzinca pipiltzitzine	Ea, niños de Huexotzinco,
tla tontahuiltican ay yahue	demos algún placer:
tla tonquetzalhuitzitzilpapalomatlahuican	cacemos mariposas con redes;
tla tiquimonchiacan ay yehua in tlacazo no yehuatl in pala	esperemos a nuestro Fr. Pedro,
petolo in totlazotatzin	amado padre nuestro.
y quitlatlatztihuitz in ticenteucyo ya icelteotla.	¡Estará apaciguando a la Majestad de Dios!

* *

Tla tonhuiya tonhuiya hui pipiltzitzinti tla tocontequican tlapapalxochitl	Vamos los niñitos y cortemos flores

[18] Juan Baptista: *Diario,* citado y traducido en León-Portilla 1984: 313-4.

ma ic tontitotican y yahue
in tlacazo no yehuatl [in pala
petolo in totatzin],[19]

con ellas bailemos:
también Fr. Pedro que es nuestro
padre.

Otra anotación, la de domingo, septiembre 15, 1566, relata una fiesta en Tepeyacac de bastante interés:

...icuac ioctaua mochiuh in tonantzin natiuitas María auh icuac ompa ilhuiquixtilloto in tepeyacac Santa María de Guadalupe. Umpa tlama Villaseca, quinexti in ixiptlatzin tonantzin za moch teocuitlatl motquitica, in quichiuh ihuan calli quimaman in oncan cochi cocoxque, auh tlayahualolco. Ompa huiya in tlatoque oidoresme ihuan arzobpo. ihuan ixtin timacehualtin. Auh in Villaseca umpa quitlacualti in tlatoque ye quitemachiti inic quimotcopanti tepeyacac ihuan ompa macehualloc. Michcuicatl in queuhque mexica, auh in tlatilolca yaocuicatl in queuhque.[20]

...fue cuando se hizo su octava de Nuestra Madre, Nativitas María, y cuando fueron a hacer la fiesta en Tepeyacac, a Santa María de Guadalupe. Allá hizo ofrenda Villaseca: hizo presente la imagen de Nuestra Madre, toda cubierta de plata la hizo, e hizo el don de cuartos donde duermen los enfermos. Y hubo procesión. Allá andaban los Señores, los Oidores y el Arzobispo y todos nosotros los indios. Y Villaseca allá dio de comer a los Señores, con la cual ocasión dio a saber a la gente cómo se hizo cargo del templo de Tepeyacac. También hubo allá danza: el Canto de los Pescados, lo cantaron los mexicanos, y los tlatilolcas el Canto de Guerra.

Los textos de varios cantos de guerra perduran hoy día en los *Cantares Mexicanos,* que los tlatelolcas pudieron haber cantado cualquiera de los no prohibidos por las autoridades del virreinato. Pero no hay sino un solo Canto de Pescados, cantar alegórico y didáctico de tipo burlesco que ha de haber sido bien conocido y recordado, Chimalpahin nos relata que se cantó y bailó en 1593 a solicitud del virrey, y Juan Baptista lo menciona en su *Diario* en la fecha ya citada, para celebrar la fiesta de los Reyes (6 de enero de 1565). Termina el canto con las siguientes líneas:

[19] Traducción de Angel Ma. Garibay K. (Garibay 1953-4, II: 118.
[20] Traducción de Angel Ma. Garibay K. (Garibay 1945, 2: 163).

In ye expa y ye monahuatili
toteucyo
ome michin in quinchiuh ce
oquichtli niman ye cihuatli
ye quimonahuatili
amehuan ye annemizque atly-
iaiteca.

O aic mocehuiz tetlayecoltiz
ye ixquich michin i tlanel
cenca quexquich mitzanaz
momacehualhuan
ye annemizque atliiateca[21]

En tercer lugar fue el mandato
divino:
hizo Dios dos peces, uno macho,
otro hembra,
lo puso ley diciendo:
"¡Vosotros viviréis dentro del
agua!

No ha de cesar vuestra generación:
por cuanto peces hayan de pescar
mis siervos.

¡Vosotros viviréis dentro del
agua!"

Juan Baptista observó otros mitotes y los anotó en su *Diario* —danzas al estilo de los axochiteca y cohuixca durante la fiesta de los Reyes mencionada arriba; un *tequihquixtilizcuicatl* (canto de cumplimiento) durante la estancia de un visitador (16 de mayo de 1564); un canto al estilo chichimeca y otro de derramamiento de agua (*atequilizcuicatl*) cuando se celebró la boda de don Luis de Santa María y doña Magdalena Chichimecacihuatl el 4 de junio de 1564; un canto al estilo de los axochitlaca y un espectáculo de voladores celebrando la instalación de un gobernador el 8 de diciembre de 1566 y lo mismo para obsequiar al virrey don Gastón de Peralta el 17 de noviembre de dicho año.

Muchos de estos cantos se recogieron para la colección de *Cantares Mexicanos,* tal vez a instancias de Sahagún mismo. Es casi indudable que él la conociera bien sin enteramente aprobarla, pues él mejor que nadie conocía íntimamente la mentalidad de los indígenas y "se alarmaba ante el fantasma de la infidelidad", como lo expresa Garibay.[22] A Nuestra Señora de Guadalupe los indios la llamaban Nuestra Madre (*tonantzin*), como ya hemos visto en el *Diario* de Juan Baptista en su anotación describiendo la fiesta de la Natividad de Santa María el 15 de septiembre de 1566. Pero antiguamente con la misma palabra —*tonantzin*— habían identificado a la diosa Teteo Innan o Tlalli Yiollo o Toci o Cihuacoatl. A Santa Ana, la abuela de Cristo, la llamaban Toci (Nuestra Abuela), dándole a ella el mismo nombre de aquella diosa; a San Juan Evangelista, le decían *telpochtli* (el joven),

[21] Traducción de Ángel Ma. Garibay K. (Garibay 1953-4, II: 115).
[22] 1945, 3: 250.

como antiguamente le habían llamado a Tezcatlipoca. Hasta se desconfiaba de la palabra *teotl,* pues "se puede conjeturar —dice en el prólogo al Libro XI— que este vocablo *teutl,* quiere decir cosa extremada en bien o mal". Tales son algunas de las consideraciones que movieron a Sahagún, a componer su salmodia de cantares puramente cristianos para que los indios los adaptasen a su modo, para que los cantasen en sus areitos en las iglesias.

Resumen

La *Psalmodia Christiana* es uno de los productos finales de los esfuerzos de fray Pedro de Gante cuando descubrió primeramente que de buena gana los niños indios aprendían los cantos llanos y polifócos y entonces podían combinar los cantares tradicionales con textos cristianos con objeto de atraer neófitos. Otros frailes adoptaron sus métodos y los sucesores de los *cuicapicque* que antiguamente forjaban los cantares, adaptaban los textos cristianos de tal manera que se pudiesen cantar y bailar usando sus acostumbrados metros, ritmos, palabras y sonidos. Al mismo tiempo los indios no dejaban de cantar los cantos antiguos, a pesar de los esfuerzos para reformarlos sustituyendo nombres y conceptos cristianos por los dioses de antaño y sus atributos, con demasiada frecuencia se repetían los "errores y herejías" de que se quejaba Sahagún o se empeoraban. Toda clase de bailes con cantos continuaban no obstante las restricciones y las reglas impuestas por los concilios eclesiásticos. Pocos de los esfuerzos para cristianizarlos satisfacían a los sacerdotes que conocían bien el alma indígena y las dificultades para convertirla. Tales eran algunas de las circunstancias cuando Sahagún compuso su salmodia cristiana, obra utilizada para los bailes de los indios, como sermonario, como santoral, o para doctrinar a los indios y para que con estos cantos cristianos alabasen a Dios y a sus santos en lugar de los demonios que hacía pocos años habían dominado en Nueva España.

El manuscrito de esta salmodia había sido difundido entre los indios desde 1564, aprobado por las autoridades eclesiásticas e impreso en 1583 con licencia del virrey y sin oposición del Santo Oficio. Siguió sirviendo el libro hasta mediados del siglo XVIII, aunque no sabemos cómo ni con cuánto éxito, hasta ser denunciado y casi totalmente aniquilado por el Santo Oficio obedeciendo las reglas impuestas por el Concilio de Trento. En efecto se encuentran muy pocos trozos que se pudiesen calificar como versiones directas de la Biblia; más bien

los que hay se habían parafraseado conforme al estilo algo libre y declamatorio de la época.

Indudable es que existen desigualdades en los valores literarios representados en la *Psalmodia Christiana*. La mayor parte nos ofrece lo que es esencialmente un santoral escrito en estilo correcto pero sin mucha ornamentación florida y verdaderamente indígena. Por otra parte hay trozos en los cuales Sahagún se muestra como buen poeta —produciendo, sin embargo, poesías de estilo español más bien que nahua.

Se ha de recordar que los frailes compusieron textos cristianos aceptables que los sucesores de los *cuicapicque* de antaño, vigilados por los frailes, luego arreglaban y adaptaban para los cantos y bailes de los indios. Sin duda ésto es lo que esperaba Sahagún que se hiciera con sus salmos, pues así se realizaban en las iglesias. Los indios añadían sus propios metros y ritmos, sus instrumentos musicales, sus exclamaciones, sus plumajes, escudos y otros ornamentos, para que pudiesen resultar los espectáculos tales como se describen en el *Diario* de Juan Baptista.

Apéndice: algunas breves muestras

La *Psalmodia Christiana* empieza con una Doctrina sucinta (el Prólogo), en la cual sus trece salmos presentan 1) el Persignum; 2) el Credo; 3) el Padre Nuestro; 4) el Ave María; 5) el Salve Regina; 6) los diez Mandamientos de Dios; 7) los cinco Mandamientos de la Santa Iglesia; 8) las Virtudes Teologales y Cardenales; 9) los siete Sacramentos y 10) las Dotes de Gloria. Siguen los salmos para 54 días de fiesta distribuidos desigualmente a lo largo de los meses del año —tres "salmos" en las breves y hasta 14 en las largas— celebrando los días de 40 santos, siete fiestas de Nuestro Señor, cinco de Nuestra Señora y otras cuatro para ocasiones importantes. Siendo pues esta materia tan variada que no es posible hallar muestras típicas del contenido de la salmodia, tal vez se pueden señalar distintos estilos de presentación ejemplificados en algunos trozos contrastados.

Tarea bastante atrevida sería el tratar de producir un análisis de lo que ha de haber sido la intención de Sahagún al organizar una obra de tanta importancia como la *Psalmodia,* sin haberse dedicado a los estudios teologales y sobre todo a la historia de tales estudios en las épocas medieval y del renacimiento. No obstante, tal vez sea

posible ofrecer algunas observaciones generales. Parece obvio que el prólogo, siendo como lo es, una doctrina abreviada, se ha dedicado más bien a la presentación de la fe cristiana que a la refutación de las creencias prehispánicas (en contraste con el apéndice del Libro I de la *Historia General*). Por ejemplo, es notable que el primer Mandamiento de Dios omite la prohibición de adorar a otros dioses y de idolatrar; sólo exige que *ticmotlazotiliz in moteouh in motlatocaauh, muchi ica moyollo* —amarás a tu Dios, a tu Señor, de todo tu corazón.[23] Poco o nada hay de amenazas o de acusación en la *Psalmodia;* lo que subraya Sahagún es más bien la accesibilidad de las dotes de gloria que las penas de los dañados. Esto, que según me parece es su más importante característica, se difunde por toda la obra.

Además parece que Sahagún tomó a pechos la necesidad de simplificar su texto náhuatl, para asegurar la mejor posible comprensión de lo que se explicaba. Una bella muestra de esto se encuentra en su presentación del Ave María, expresado en términos escogidos para atraer a sus néofitos:

Tlazotle, tlazotitlacatle Christiano, teuiutica tlazopille, ma xiquiximati, ma xicamahuizo in teuiutica mocpacsuchiuh, in nepapan tlacuzcapetlazotl moxochiamauh, inic mitzmochichihuilia in monantzin sancta Iglesia tlazomahuistic, cenquizca acic nepapan suchitl in tlachihualli, teucuitlachalchiuhpepeiociotoc, tonatimani. Ca iehoatl in Aue Maria, ihuan in Salue regina.	¡Oh amado, oh querido señor, oh cristiano, oh querido hijo espiritual! —Conoce y admírate de tu espiritual corona de flores, de tus varios collares de oro entrelazado, de tu papel florido con que te adorna tu madre, la santa Iglesia, hecho de varios sumamente perfectas flores que yacen brillando y reluciendo como jades dorados: son el Ave Maria y el Salve Regina.
Cihuapille Sancta Mariae, nimitznotlapalhuia, ma ximopaquiltitie, timotemiltitica in gracia, motlantzinco moyetztica in tlatohuani Dios.	¡Oh Señora, oh Santa Maria! Te saludo; sé dichosa. Eres llena de gracia; Dios, el Señor, es contigo.
Inic titlacnopilhuiani, tiquimmopanahuilia in isquichtin cihua, in onemico, auh in nemiz-	Como mujer bendita excedes a todas las mujeres que han venido a vivir o que vivirán. Nobles son

[23] Casi lo mismo se nota en la *Doctrina* compuesta por fray Alonso de Molina; véase el *Códice Franciscano* 1941: 37.

que: huey in moneapanalitzin inic omitzmochichihuili in totecuyo Dios.

tus vestiduras en que te ha adornado Dios Nuestro Señor.

Auh in mocuzcatzin, in moquetzaltzin in moxillantzinco, in motozcatlantzinco huitz in iehoatzin Iesus, tlapanahuia huey in ineapanaltzin, in inechichihualtzin.

Y tu piedra preciosa, tu pluma fina que ha venido a tu vientre, a tu seno, Jesús —sumamente nobles son sus vestiduras, sus adornos.

In tichpuchtli, in tisancta Maria, in ticenquizca ichpuchtli, in tinantzin Dios, timitztotlatlauhtilia in titlatlacoani, ma topan ximotlatolti, in ispantzinco Dios: in axcan, ihuan in ie tomiquiztempan.

A ti que eres la Virgen, que eres Santa María, que eres perfectamente virgen, que eres la Madre de Dios, nosotros pecadores te suplicamos que ruegues por nosotros ante Dios ahora y ya al momento de nuestra muerte.

Inin ca itlatlauhtiloca, in itlazonantzin Dios sancta Maria, sancto Euangelio ipan icuiliuhtoc: in cecencamatl, cecentetl suchitl ipan pohui, inic ispantzinco tialamana in cihuapilli sancta Maria.

Esta es la oración rezada a la Madre de Dios, Santa María, escrita en el Santo Evangelio. Cada palabra equivale a cada flor que ofrecemos ante la Señora, Santa María.

Interesante y notable es la brevedad y la sencillez del Ave María compuesto y traducido por fray Alonso de Molina, en comparación con la versión de Sahagún que acabamos de citar:

Ma ximopapaquiltitie Sancta Mariae: timotemiltitica in gratia: Motlantzinco moyetztica in tlatoani Dios inic cenca tiyectenehualoni tiquimmopanahuilia in ixquichtin cihua: ihuan cenca yectenehualoni in itlaaquilo in moxillantzin Jesu Christo. Yyo Sancta Mariae ma topan ximotlatolti in titlatlacoani. Ma yuh mochihua.[24]

Dios te salve, Santa Maria: llena eres de gracia: el Señor es contigo: bendita eres entre todas y sobre todas las mujeres, y también es muy bendito el fruto de tu vientre Jesucristo. ¡Oh Santa María! Ruega por nosotros pecadores. Amén.

[24] *Códice Franciscano* 1941: 22, citando la *Doctrina Christiana* impresa por fray Alonso de Molina en 1546.

Mucho hay en estilo puramente narrativo, como se podría esperar en una serie de opúsculos sobre Nuestro Señor y sus santos —no sin trozos didácticos y exhortativos. Las siguientes líneas, sacadas de los salmos o cantares celebrando la fiesta de la Circuncisión de Nuestro Señor, ofrecen una muestra de estos:

Ca in yehoanti in toyaohua in tlatlacateculu, amo technestilia, amo techittitia, amo techmachitia, in oc nican tlalticpac tinemi, in quezqui tlamantli topan quichihuazque in tlaihiohuiliztli: in iquac otimicque.	Nuestros enemigos los demonios no nos revelan, no nos dejan ver, no nos enseñan, mientras todavía vivimos en el mundo, con cuántos tormentos nos afligirán cuando hemos muerto.
Zan papaquiliztica technahualhuica, techixtzacuilia, nel huel techispupuhuitilia, inic amo tiquilnamiquizque in tlein, in quenami topan muchihuaz, in umpa mictlan.	Con puro gusto nos llevan con engaños, nos cierran los ojos —verdaderamente nos ciegan— para que no pensemos en lo que se hará con nosotros, ni cómo se hará, allá en la región de los muertos.
Ca in umpa y, in mictlan, umpa cenquiztoc in tlacuiutl, umpa mocemacitoc in yauyutl: in umpa acan tlanqui in cuculiztli, ic cenca tetlaihiohuiltia in toyaohuan, in yehoanti tlatlacateculu in umpa mictlan...	Pues allá en la región de los muertos hay pura servidumbre; allá prevalece la guerra completamente; allá nunca cesan las pestilencias. De ese modo nuestros enemigos los demonios gravemente atormentan a los hombres allá en la región de los muertos...

Descripción vívida e intensa, dotada de cierto vigor por medio de la serie de verbos en el primer párrafo que se refieren al mismo sujeto (*toyaohuan*) y al mismo objeto (la última cláusula), y por algunas expresiones paralelas en el tercer párrafo.[25] Sin embargo, puede ser que a causa de la continuada hispanización y educación de los recién conversos, o tal vez al temor que Sahagún parece haber sentido de que volviesen a sus previas idolatrías, sus textos carecen de la fuerza e intensidad que notamos en las obras de fray Andrés de Olmos,

[25] Véanse las interesantes discusiones en Garibay 1953-54, I: 65ss. y León-Portilla 1983: 57ss.

auxiliado e instruido, al parecer, por indígenas que conocían a fondo y apreciaban los *huehuehtlahtolli*. Nótense y compárense las siguientes líneas sacadas de uno de los tratados escritos por Olmos con el trozo sacado de la *Psalmodia*:

Yehuatl in Diablo in iquac ahuel pani tlatlacolpan tetlaza: ic tepepetla, teellelquixtia, teahahuiyaltia inic axixpan cuitlapan temayahuiz...[26]	Cuando el diablo no puede descubrir al hombre en sus pecados, entonces con la mano le acaricia los cabellos, le recrea, le da placer con objeto de arrojarle en la suciedad, en el estiércol...

Se encuentran también pruebas de que Sahagún era buen poeta; sin embargo, pronto se nota que lo que resulta es poesía al estilo más bien español que indígena. Claro es que la materia habría de ser casi totalmente europea; pero además con menos frecuencia se encuentran los difrasismos, los estribillos, las "palabras broches", las sílabas no-léxicas descritas por Garibay y por León-Portilla.[27] Como si quisiera equilibrar estas deficiencias —si se pueden considerar como tales— hay varias fiestas en las que se presentan oportunidades para emplear abundantes imágenes y metáforas dando importancia a ciertas aves y flores, a varias piedras preciosas, a los metales preciosos y a algunos instrumentos musicales. A veces se forman combinaciones tal vez algo extravagantes, como las que se encuentran en los tres ejemplos que siguen. El primero se saca de las líneas que introducen a la fiesta de San Bernardino:

Ma ticmahuizocan in quetzalahuehuetl, in tzinitzcanpochotl, in quimoxoaltilia in totecuyo Dios in yehoatzin sant Francisco.	Honremos el ciprés-quetzal, el pochote-trogonorus, que Nuestro Señor Dios hizo brotar— ¡San Francisco!

El segundo se encuentra en la celebración de la fiesta de Pentecostés:

Yioyahua, ma icahuaca in teucuitlaayacachtli,	¡Ay! ¡Que resuenen las sonajas de oro,

[26] Olmos 1979: 117.
[27] Garibay 1953-54, I: 67ss.; León-Portilla 1983: 30ss.

ma ontzetzelihuia in chalchiuh-
izquixochitl:
ma ontzetzelihui,
ma onneaquilo in quetzaloco-
suchitl.

que lloviznen los narcisos-jades,
que llovizne,
que se plante el trébol-quetzal!

En el tercero reproduzco las líneas que empiezan con los salmos para la Domínica Septuagésima (con título adicional de *tlaocolcuicatl*):

Tla xiccaquica in antepilhoa, in
anchristianome:
onteuxiuhahuachpixahui
onquetzalmaquiztzetzelihui
in ichoquiz in itlaocul in
tonantzi sancta Iglesia:
no ihuan xicchoca
ma icnotlamati in amoyollo.
In qualli iecti tepilhoa,
in iquac choca tlaocuia innan-
huan intahuan,
ca no ihuan icnoya in iyollo.

¡Escuchad, oh hijos, oh cristianos!
Cual finas turquesas llovizna el
llanto, cual brazales emplumadas
llovizna la misericordia de nuestra
madre la santa Iglesia.
¡Llorad con ella!
¡Entristézcanse vuestros corazones!
Los hijos buenos y decentes,
cuando lloran y son tristes sus
madres y sus padres,
también con ellos son compasivos
y piadosos.

No es aquí ni el lugar ni el tiempo para tratar de cotejar los cantares o salmos de la *Psalmodia* con los de los *Cantares Mexicanos* o los *Romances de los Señores;* no obstante, tal vez sería algo interesante reproducir un breve trozo de uno de aquellos sacado de un *icnocuicatl* (fol. 14*r*), lleno de distintas clases de metáforas, para que el lector pueda hacer sus propias comparaciones y contrastes:

Nichoca nihualicnotlamati i
niquilnamiqui chalchihuitl tla-
zoxihuitl
in otictlati in otiquimilo
icelteotl
ach tleica cuix in toyollo tleica
polihuiz in totlayocol
zan nen ninentlama
intlanel moxochiuh
intlanel yectli in a mocuic...

Lloro, me entristezco al acordarme
de los jades, de las preciosas
turquesas que has destruído, que
has amortajado como a muerto,
tú, el Dios único.
¿Porqué se destruyen nuestros
corazones, nuestra tristeza?
Tan sólo me he entristecido,
aunque hay tus bellas flores,
aunque hay tus bellos cantos...

Pero aunque Sahagún no se olvida de la ira de Dios y de las penas del infierno, no las subraya. Estas ya las ha descrito en el ca-

pítulo 23 de las *Adiciones* a la *Apostilla* (Manuscrito Ayer 1486). Más bien da énfasis a la accesibilidad para sus recién conversos de los dotes del paraíso celestial, terminando así tantas veces la celebración de un santo con exhortaciones como la que termina este apéndice:

in axcan timopapaquiltitica in ilhuicatl itic, ma topan ximotlatolti, in timomacehualtzihua, inic no umpa tiazque.	Ahora te estás alegrando en el cielo empireo. Habla por nosotros tus pobres vasallos, para que nosotros también allá vayamos.

Al cual no podemos hacer ni más ni menos que añadir:

Ma yuh mochihua.	Amén.

OBRAS CONSULTADAS—ADICIONES

Códice Franciscano, Siglo XVI: informe de la Provincia de Santo Evan-
1941 gelio
Al Lic. Juan de Ovando; Informe de la Provincia de Guadalajara al mismo... Ed. Joaquín García Icazbalceta. México, Editorial Salvador Chávez Hayhoe.

LEÓN-PORTILLA, Miguel.
1983 "Cuicatl y Tlahtolli." *Estudios de Cultura Náhuatl* XVI, págs. 13-108.

OLMOS, fray Andrés de.
1979 "Tratado de Hechicerías y Sortilegios." Ed. y tr. Georges Baudot. *Estudios Mesoamericanos,* Serie II, No. 1. Misión Arqueológica y Etnológica Francesa en México.

OBRAS CONSULTADAS

BALLESTEROS GAIBROIS, Manuel.
1973 *Vida y obra de Fray Bernardino de Sahagún.* León: Institución "Fray Bernardino de Sahagún." C. S. I. C.

CERVANTES DE SALAZAR, Francisco.
1914-36 "Crónica de Nueva España." Ed. Francisco del Paso y Troncoso. *Papeles de Nueva España,* Tercera Serie, Historia. Madrid, Est. Fot. de Hauser y Menet. 3 vols.

CHAVERO, Alfredo.
1948 *Sahagún.* "Biblioteca Aportación Histórica," Segunda Serie. México, Vargas Rea.

CHIMALPAHIN, Domingo Francisco de San Antón Muñón Quauhtlehuanitzin.
1965 "Die Relationen Chimalpahin's zur Geschichte Mexico's." Teil 2: Das Jahrhundert nach der Conquista (1522-1615). Ed. Günter Zimmermann. *Abhandlungen aus dem Gebiet der Auslandskunde.* Band 69 Rehie B (Völkerkunde, Kulturgeschichte und Sprachen). Band 39. Hamburg: Cram, de Gruyter & Co. 2 vols.

DIBBLE, Charles E.
1974 "The Nahuatlization of Christianity" en Munro S. Edmonson (ed.): *Sixteenth-century Mexico: The Work of Sahagún.* Albuquerque, University of New Mexico Press.

GARIBAY K., Ángel María.
1953-54 *Historia de la literatura náhuatl.* México: Editorial Porrúa, S. A., 2 vols.
1964-8 *Poesía náhuatl.* México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas. 3 vols.
1945 "Temas guadalupanas." *Abside* IX, 1-4.

HORCASITAS, Fernando.
1974 *El teatro náhuatl: épocas novohispana y moderna.* México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

JIMÉNEZ MORENO, *Wigberto.*
1939 *Fray Bernardino de Sahagún y su obra.* México, Editorial Pedro Robredo.

LA TORRE VILLAR, Ernesto de.
1973 *Fray Pedro de Gante, maestro y civilizador de América.* México, Seminario de Cultura Mexicana.

LEÓN-PORTILLA, Miguel.
1966 *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes.* México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
—— "Los franciscanos vistos por el hombre náhuatl." *Estudios de Cultura náhuatl,* XVII, p. 261-339.

LLAGUNO, *José A., S. J.*
1963 *La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Provincial Mexicano* (1585). México: Editorial Porrúa, S. A.

MENDIETA, fray Gerónimo de.
1980 *Historia eclesiástica indiana.* México, Editorial Porrúa, S. A.

MOTOLINIA, fray Toribio de Benavente.
1971 *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella.* Ed. Edmundo O'Gorman. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

NICOLAU D'OLWER, Luis.
1952 "Fray Bernardino de Sahagún." *Historiadores de América,* IX. México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia.
—— y Howard F. Cline: "Sahagún and His Works" en Robert Wauchope (ed.): *Handbook of Middle American Indians,* Vol. 13. Austin: University of Texas Press.

SAHAGÚN, fray Bernardino de.
1577 *Códice Florentino (historia general de las cosas de Nueva España).* MSS 218-220, Colección Palatina, Biblioteca Medicea Laurenciana. 3 vols. (Reproducción facsimilar; México, Gobierno Mexicano, 1980).
1950-82 *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain.* Ed. Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble, Santa Fe, The School of American Research and The University of Utah, 12 vols.
—— *Historia general de las cosas de Nueva España.* Ed. Angel María
1956 Garibay K. México, Editorial Porrúa, S. A. 4 vols.
1583 *Psalmodia Christiana y Sermonario de los Sanctos del Año, en lengua Mexicana: compuesta por el muy R. Padre Fray Bernardino de Sahagun, de la orden de sant Francisco. Ordenada en cantares ó Psalmos para que canten los indios en los areytos, que hazen en las Iglesias.* México; Pedro Ocharte.

TORQUEMADA, fray Juan de.
1975-8 *Monarquía indiana: de los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblazones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la mesma tierra.* Ed. Miguel León-Portilla. México, Universidad Nacional Autónoma de Méxi. Instituto de Investigaciones Históricas. 6 vols.

VANIDAD Y AMBICIÓN EN EL *TRATADO DE LOS PECADOS MORTALES* EN LENGUA NÁHUATL DE FRAY ANDRÉS DE OLMOS

GEORGES BAUDOT

Hace ya algunos años, en 1976 y en esta misma revista, explicábamos nuestro interés por los textos misionales elaborados en lengua náhuatl y concebidos por los primeros religiosos evangelizadores como herramientas muy específicas para facilitar la tarea de conversión al cristianismo de los amerindios. De este modo habíamos destacado entonces la importancia que nos parecía tener el *Tratado de los pecados mortales* que el ilustre evangelizador franciscano, fray Andrés de Olmos, organizó y redactó en 1551-1552, en Ueytlalpa y en Papantla, y habíamos procurado algunas de sus características más notables a la par que editábamos y traducíamos sus folios 341v y 347r, es decir aquella parte del *Tratado* que se ocupaba del pecado de lujuria.[1]

Hoy nos parece que puede volverse a este *Tratado de los pecados mortales* con renovado interés, ya que numerosos estudios e investigaciones recientes en el campo de la llamada "Historia de las mentalidades" han demostrado la pertinencia y la riqueza de este tipo de documentación.[2] Nuestro deseo, sin embargo, no es por ahora el de manejar un análisis de fondo sobre los elementos conceptuales que entraña el *Tratado* y que permita un mejor y detallado acercamiento a los mecanismos de la predicación evangélica en el siglo XVI, sino, como un primer paso, ofrecer algunos textos, inéditos, acompañados por las observaciones más inmediatas que sugiere la clara lectura del texto. Así es como esta vez proponemos otro fragmento del *Tratado de los pecados mortales* de Olmos, aquel que se ocupa de los pecados

[1] Ver Georges Baudot, "Fray Andrés de Olmos y su *Tratado de los pecados mortales* en lengua náhuatl", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1976, vol. 12, p. 33-59.

[2] Véase, por ejemplo y entre otros posibles, el provecho sacado al *Confesionario Mayor en Lengua Mexicana y Castellana* de fray Alonso de Molina por Serge Gruzinski, "Confesión, alianza y sexualidad entre los Indios de la Nueva España. Introducción al estudio de los Confesionarios en lenguas indígenas", en *El placer de pecar y el afán de normar*, México, Joaquín Mortiz, INAH, 1988, p. 169-215.

de vanidad y ambición, es decir la parte incluida entre los folios 324r, y 328r, en su texto náhuatl que hemos paleografiado directamente de nuestro microfilm del manuscrito (que obra en la Biblioteca Nacional de México y de cuya localización ya tratamos en 1976), y en su versión al castellano que realizamos ahora y para esta ocasión.

El interés de estos dos pecados: vanidad en el vestir y ambición de mando, no es desdeñable si pensamos en quién redactó el *Tratado,* a saber el fundador de la investigación etnográfica sobre la sociedad, las creencias y las costumbres de los amerindios prehispánicos del Anáhuac, fray Andrés de Olmos, y si reparamos también en algunas características de la redacción del *Tratado* dentro de la biografía del autor. Como bien lo subraya él mismo en el prólogo (fol. 312v), la redacción de dicho texto empezó en Ueytlalpa en octubre de 1551 y quedó finalizada en Papantla en 1552. Es decir que es una obra tardía dentro de la bibliografía del misionero seráfico. Fray Andrés lleva entonces casi un cuarto de siglo predicando en México y desde hace casi veinte años, hacia 1533, se ha dedicado a la exploración cuidadosa del idioma, las creencias y las costumbres prehispánicas, de sus catecúmenos.

En 1551, a los treinta años de concluida la conquista, el predicador evangélico puede sentir como urgente la necesidad de encerrar y enclaustrar en un pecado mortal cristiano alguna que otra peculiaridad relevante de las conductas prehispánicas, y de intentar acelerar así la transfusión de valores y nociones, de apresurar una aculturación fundada sobre el castigo extraterrenal, eterno, que promete la religión del nuevo orden de las cosas para este tipo de pecados. Ya vimos hace algunos años lo que pasaba con la lujuria (ver nota 1). La vanidad en el vestir no deja de ser crucial y también delicada de tratar, conocida la importancia del atavío en la sociedad prehispánica, su ordenación y jerarquización rigurosas, y las importantes significaciones que conllevaba la indumentaria para los amerindios, con un ritual preciso para el uso de adornos, de insignias, pinturas faciales y corporales, mutilaciones e implantación de joyas y aderezos.

Veremos al leer el texto que ahora editamos que en alguna ocasión Olmos llegó a subrayar con la mayor claridad e insistencia la prohibición de ese vestir del pasado y que el párrafo no es sólo inocente prédica moralizadora. Por otra parte, si pensamos en las modalidades que conocemos del ejercicio del poder político en la sociedad prehispánica del Anáhuac, en el ordenamiento de las vocaciones a las labores de gobierno, en el discurso que las plasma y las explica como lo reflejan tantos textos del *huehuetlatolli,* y si pensamos asimismo en el afán

hispánico por abarcar entonces toda parcela de poder real y por velar cuidadosamente sobre cualquier posible resurgir de una ambición política amerindia (por pequeña que esta fuera), el sermón de Olmos cobra valores bien particulares y conlleva otras significaciones que las de una sencilla homilía edificante. Pero, por ahora, demos paso al texto mismo.

DE VANO ORNATU

(fol. 324r°) Yzcatqui in netlachichiualiztli in itech quiça nepoaliztli.

Sanctificetur nomen tuum & *cf.* Yn ixquichti yn itlaçoua yn Dios yn quimotenehuiliaya in itocatzin in tlalticpac, yn ayamo omonacayotitzino. Niman ayac iuhqui, ayac quimonamiquilia, ayac quineneuilia y yehoatzin y Sancta Maria, cemicac uel ichpochtli, yehica maçiuj achto miequinti Sanctome quimotlatlauhtiliaya yn Dios ynic monacayotitzinoz ynic uel iximachoz in nouiyan cemanaoac in iyectocatzin y Sancto tocatzin. Amo ic oquimotilitaque yn itlamauiçolhtzin yn ycelhtzin nelli Dios yn ipan oquimochiuilitzino yehoatzin y Sancta Maria in oquimopepenilli, ynic yn atzin omochiuhtzino yehica oquimomaniçalhuy Dios yn iyectica, yqualtica, ichipauaca yn Santa Maria. Yn ayac yuhqui yn ayac oc ce in tlalticpan. Auh inicuac oquimotlatlauhtilitzino, ynic monacayotiz, inic nelhtiz yn oycuiliuhtoca ynin tlatolh yn Prophetame, niman oquimocaquititzimo yn Dios, niman ic otlaucux yn yollotzin, yca tlamauiçolhtica yn tlalticpac Sancta María omonacayotitzino yuan ytech omotlacatilitzino, yn amo ic quen mochiuh yn ichpucho, inic uel nouian iximachoz, ytoloz, teneualoz, in itocatzin Jesus icemanaoac temaquixtiani. Auh yn axca ma uel yxpantzinco Sancta María (fol. 324v) titotlanquaquetçaca inic topan motlatolhtiz ixpantzinco yn itlaço conetzin totecuiyo Jesu Christo, inic tlacaoaz yyolotzin, ma ypalhtzinco itlaçonantzin techmomaquilitzino yn igratia, inic uel quiçaz yuan inic cuiuaz ytlatolhtzin; ma ic mihto yn Ave María, ma ic netlanquaquetzalo & *cf.*

Sanctificetur nomen tuum. Quitoznequi Totatzine Diose: yehoatl ycentlamantli inic achto timitztotlatlauhtiliah yn ti chrostianome, cenca quinequi toyollo, ma uel nouiyan teneualo moyectocatzin *cf.*, Quitoznequi, Diose, xitechmoyectilitzino, xitechmoqualhtilitzino, ma qualli, yectli, chipauac, mochiua in toyolia in tanima, ynic uel timitztoteneuilizque, inic uel timitztotlacamachitizque, yn amo totlilhtica tocatçaoaca ipan mixpantzinco tonquiçazque,

DE LA VANIDAD DEL ADORNO

(fol. 324r.) He aquí ahora el adorno en el vestir que proviene del orgullo.

Sanctificetur nomen tuum & *cf.* Todos los queridos de Dios prometieron venerar su nombre sobre la tierra antes de que se hubiera encarnado. Nadie es parecido, nadie es comparable, nadie es igual a ella, a Santa María, siempre virgen, porque así primero muchos Santos rezaron a Dios para que se encarnara, para que fuera bien conocido de todo el universo y su santo nombre sabido de todos. Por eso no debe extrañarnos el milagro del único verdadero Dios, que así la creó a ella, a Santa María, y la eligió para que se creara un niño que Dios puso en las entrañas de la virtuosa, de la hermosa Santa María. Nada parecido, nada comparable ha ocurrido aún sobre la tierra. Y cuando se rezaba para que se encarnara, para que se realizara aquello que estaba escrito en la palabra de los Profetas, entonces al momento Dios prestó escucha, entonces al momento se entristeció su corazón por ello, y milagrosamente, sobre la tierra, gracias a Santa María se encarnó y nació de aquella cuya virginidad había quedado entera, para que por todas partes fuera conocido, celebrado, venerado el reverendo nombre de Jesús, salvador del universo. Pero, ahora, ante Santa María (fol. 324v.) hinquémonos de rodillas para que ruegue por nosotros ante su amado hijo, Nuestro Señor Jesu Christo, para que nos entregue su corazón, que ante su madre bien amada nos conceda su gracia, para que se diga bien y se interprete bien su oración; digan para esto el Ave María, para esto arrodíllense, & *cf.*

Sanctificetur nomen tuum. Lo que quiere decir, O Dios Padre Nuestro: él que es único, primero te rezamos a tí, nosotros los cristianos, con mucha voluntad de nuestro corazón, que por todas partes sea celebrado tu virtuoso nombre *cf.* . . .,. Lo que quiere decir, O Dios, haznos virtuosos, haznos buenos, que buenos, rectos, hermosos se hagan nuestros corazones y nuestras almas, para comprometernos contigo, para que seamos enteramente felices en tí, para que no aparezca nuestra impureza ante tí.

tlaxitechmomaquili mogratia inic uel motetizinco tipouizque: ma uel ypan tinemica inic no nemilizçutl neicnotecaliztli ic no nemiliztli, inic uel tictopeoazque, tictlaçazque, tictlalhcauizque in nepoaliztli ipan in ixquich yn amoqualli, amoyectli, in itechquiça. Auh in axcan yehoatl y çan nenechichiualiztli no itechquiça in nepoaliztli, yehoatl y in tlatlacolli ipan uetzi in oquichtli aço cihuatl y cenca quixcauiya inic moyecquetza, moqualquetza y cenca mochichihua: inic momauiçolaniz, anoço inic yttaloz, itoloz, teneualoz, anoço inic eleuiloz.

Aço ipan oncalaqui teupan in tlein tlamachtli tlacuillolli, anoço teucuitlatilhmatli, anoço in tlein tlaçotli, in amo yehoatl ypan nemizquia, in amo iuh mochichiuazquia: açic mopoa atlamati in aço atleipan teitta, in atleipan temati. Aço quinequi uel machoz, aço iximachoz, in itoca; intechpa yn yehuanti ynin ycuiliuhtoc: *Posuerunt nomina sua in terris suis.* Quitoznequi: ca yehuanti in çanen mochichiua inic momauiçolantinemi, aço pipilhti, anoço çioapipilhti, anoço quenamique, ic inmaceualhpan, anoço intlalpa, anoço inchachan ocontlalique in itoca, aço, çan quinequi nican tlalticpac teneualozque inic ilhcaualozque cemicac. Amo yntech mixcuitiznequi in Sanctome in qualli yyollo y çan quechque (fol. 325r.) tzin iça uel ipan inic mochichua, inic mocnonemititinemi, mocnotecatinemi, içan ic quimoquentia in tlein inic motlapachoz, inic amo ittoloz ytlalnacayo, amo quinequi in nican tlalticpan micuiloz in itoca: çan ompa yn ilhuicac, ic paqui, pachiui in iyollo, ca conmati in oquimitalhuy Totecuiyo Jesu Christo: *gaudete et exultate quia nomina vostra scripta sunt in coelis.*

Yça iuhqui in quitoznequi: yn amehoanti y uel anchristianome, ma maçi, ma motlali, ma ic pachiui yn amoyolo: yehica in amotocatzin ilhuicac y cuiliuhtoc. Ma çiui cequinti Sanctome in itlaçoua in Dios cenca motlamachtia, amo yehuatl in tlein tlatquitl, yuhqui yn auilli camanalli ic mochichiuaya, yehica uel quimatia ca yehuatl yn teucuitlatlatquitl, anoço in tlein cenca mauiztic yuhqui yn itzouaz, yuhqui yn imecauh, in Diablo inic tecauetzca, tecamocayaua, inic teana, tetzitzquia, inic çan quemanian tetlaça tepinauhtia. Auh yn axcan iniztonoc ma

concédenos tu gracia para que te pertenezcamos enteramente: que así vivamos también con experiencia de vida, también con modestia en la vida, para vencer, rechazar, aborrecer el orgullo y todo lo malo, lo injusto que de él procede. Y ahora, él, el adorno en el atavío, en el tocado,también procede del orgullo, e incurren en este pecado el hombre o la mujer que sólo se preocupan por adornarse, por ataviarse con elegancia, espléndidamente, por embellecerse para enorgullecerse de ello, quizá para lograr estimación, renombre, honores o quizá también para ser ardorosamente deseados.

Probablemente vayan al templo con vestimentas bordadas y pintadas, o aún quizá con un atavío recamado con oro, o aún quizá con algo muy preciado, y no convendría que siguieran con este modo de vida, no deberían ataviarse así: y de esta suerte han de ser orgullosos, han de tener en poco a los otros, han de despreciar a los otros, han de menospreciarlos. Probablemente (él que esto hace) quiere que sea conocido, probablemente muy estimado su nombre; acerca de estos así está escrito: *posuerunt nomina sua in terris suis.* Lo que quiere decir que aquellos que tan en vano se adornan para vivir con honores, quizá sean grandes señores, quizá sean grandes damas, quizá hayan fundado su nombre en sus vasallos, o quizá en sus tierras, o quizá en sus casas, quizá también sólo quieran aquí en la tierra recibir honores, para ser luego olvidados para siempre. No quieren tomar ejemplo en los Santos de buen corazón, que sólo (fol. 325r.) viven con sencillez, llevan una vida austera, humilde, que sólo se visten, se cubren con una vestimenta corriente para taparse y que no se vaya a mirar su cuerpo terrenal, que no quieren que aquí en la tierra se escriba su nombre: sino sólo allá en el cielo y que por ello se alegrará, se regodeará su corazón, porque saben lo que dice Nuestro Señor Jesu Christo: *gaudete et exultate quia nomina vostra scripta sunt in celis.*

Y así quiere decir: vosotros cristianos, que vuestro corazón se asegure, se tranquilize, quede feliz: ya que vuestro nombre querido está escrito en los cielos. Aunque varios Santos queridos de Dios vivían de manera acomodada, no se adornaban con vestimentas como si fuera esto una futilidad indigna, porque bien sabían que él, el vestido recamado con oro, o quizá aquello que es muy maravilloso, es así como la trampa, el lazo del Diablo, que se rie de las gentes, se burla de ellas, las toma, las posee, pocas veces las rechaza, las desprecia.

Y ahora tú que aquí estás,

tictemo, ma tiqueleui, ma tic-nec yn qualli nexintli in nechichiualiztli. Ma çan nen timopepetla, timotezcaui, ma timoyecquetz timoyecchiuh: ca itetlacaanaya, ca itetlapeuiyaya yn tlacatecolutl, yçan oncan motlamamalia yn aucmo ixneztica. Yehuatly in tlatlaculli in nechichiualiztli aço tlapanahuia inic ypan uetzi cihuah inic uel teixpan uetzizque, anoço inic quimauicozque yn oquichti. Yc ycuiliuhtoc: *Mulier est rete diaboli ad capienduz animas.* Quitoznequi: ca yehuatl çiuatl yn matl in diablo inic teanaz, tetzizquiz, tlatlaculhpan tetlacaz, inic mictlan teuicaz.

Ecles. vjj.

Cenca quinequi in diablo in cana ypan moneyecquetzaliz, moneyecchichiualiz, ic mitzatoyauiz, mitztepexiuiz: quinequi diablo yn cana ic mittzotzonaz, mitzhuitequiz in tecue in teuipilh. Auh çatepan ic titlauelilocamacho tipinauhtiloz, aço titlatzontequililoz. Cihuallachichiualli anoço mochichiuani yuhqui in diablo amo ytlaloz amo ixcotlachialoz: ca ycuiliuhtoc: *Propter speciem mulieris multi perierunt. Quitoznequi:* ypampa ciuatl miequinti opoliuhque. Çan ypalhtzinco yn Dios tlaçotlalozque ytlachiualhua, çan amo ypampa tlatlaculli, anoço (fol. 325v.) ypampa in teixeleuiliztli in aqualli tlaeleuiliztli. Yntla aca ic mochichiua ynic elehuiloz ynic tetechtlatlacoz, uel icpan uetzi in temictiani tlatlaculli, inicuac mochichiua. Yntla çan ypampa ynoquichui y uel inamic ynic quimauiçoz, ynic uel ytechmomatiz, ynic pachiuiz yn iyollo, amo ic ipan uetziz in temictiani tlatlaculli çiuatl. Ca uel imacaxoz y cenca uey nechichiualiztli, inic amo cequinti ic ypan uetzizque in tlatlaculli.

Ecles. ix.

no busques, no desees, no quieras el ornato bello, el adorno en el atavío. En vano te arreglas el peinado, en vano te miras en el espejo, te adornas con esplendor: porque es una trampa, es una astucia del hombre-buho (del diablo), por ahí es por donde se implanta, por donde se evidencia. Este, el pecado de vanidad en el adorno, quizá incurran más en él las mujeres, ya que lo cometen en público, quizá para aprovecharse de los hombres. Por eso está escrito: *mulier est rete diaboli ad capienduz animas.*[3] Lo que quiere decir: que ella, la mujer, es la mano del diablo para agarrar, para apoderarse de alguien, arrojarlo al pecado, para llevarlo al infierno.

Mucho desea el diablo agarrarte por tu aderezo, por tu adorno en el vestir, para ahogarte, para hacerte caer: el diablo quiere cogerte para maltratarte, para fustigarte con la falda, con el huipil. Y luego, por esto te mirarán como a granuja, despreciado, quizás serás condenado. La mujer que se adorna como si fuera el diablo no debe ser mirada, no debe ser considerada: porque está escrito: *propter speciem mulieris multi perierunt.*[4] Lo que quiere decir: a causa de la mujer muchos se han destruido. Sólo Dios querrá a las criaturas, pero no a causa del pecado, o acaso (fol. 325v.) a causa de la concupiscencia, del mal deseo. Si alguien se adornara para ser deseado, para hacer pecar a otro, vendría a incurrir en pecado mortal al adornarse. Si sólo hizo esto a causa de su marido, para que él se aproveche, para que él sea feliz, para que se alegre su corazón, no incurrirá por ello esa mujer en pecado mortal. El excesivo cuidado en el adorno para vestir debe ser temido, así muchos no incurrirán en el pecado.

[3] *Eclesiastés* 7: "la mujer es trampa del diablo para capturar almas". La versión completa del texto de *Eclesiastés* es: "Y hay algo más amargo que la muerte: la mujer, porque es una trampa y su corazón una red, y sus brazos unas cadenas". Pero, en realidad, Olmos recoge aquí exactamente la cita del sermón de San Vicente Ferrer, *Opera seu sermones de Tempore et Sanctis cum Tractatu de vita spirituali,* vol. IV, *Commune Sermonum, Sermon X: De Superbiae signis, damnis et remediis, Augsbourg,* Jean Strötter, 1729, p. 31 — K.

[4] *Eclesiástico* 9: "Por la belleza de la mujer muchos perecieron." La versión completa del texto del *Eclesiástico* es: "Muchos se han perdido por la belleza de una mujer y el amor se inflama como una llama viva." También, aquí, en realidad fray Andrés reproduce exactamente la cita de San Vicente Ferrer.

Aço quitoa çiuatl: amo ninochichiua ynic neleuiloz, çan ynic nipaquiz anoço ynic nimauiztililoz, yn amo yuhqui ynic notlacatl ypa nimachoz. Ciuatle, yntlacamo namaconi yn cavallo tleypan quioalhquixtia ytecuiyo intle ynezca, canamaconi. Ynechichiualh yn çiuatl achi ic neci, yn aço yuhqui yn namaconi, yn aço qualli yyollo acanoçomo; yn cani namaco yn vino quiauac pilhcac yn inezca. Amo quimoteneuilia yn itocatzin Dios yn aquin çan ic mochichiua ynic eleuiloz, anoço quinequi y çan nen yttaloz. Inicuac campa yauh aço teupan, oncalaqui anoço moteuchiua, tleypampa yn ichcatzin yn Dios ypan nemiznequi yn imachio yn

Quizá diga la mujer: no me adorno para ser yo deseada, sólo para sentirme yo feliz, o si acaso para ser yo honrada, al contrario para que así mi hombre sea considerado. ¡Mujer! Si un caballo no logra venderse, su dueño le pone una marca de venta. El adorno en el vestir de la mujer, un poco así se presenta, quizá como si estuviera en venta, quizá con buen corazón o no; allí donde venden vino, encima de la puerta se cuelga un letrero.[5] No se compromete el nombre venerado de Dios con aquel que se adorna sólo para ser deseado, o quizás porque quiere ser renombrado en vano. Cuando acaso vaya al templo, entrará acaso a rezar, o porque un servidor de Dios querrá vivir siguiendo el ejemplo del

[5] Fray Andrés se inspira aquí directamente de una metáfora de San Vicente Ferrer, *o.c.*, p. 31-K.: "*Si equus venalis non est quare signum venalitatis portat? Solent equorum venditores equiis suis imponere ramum, vel aliud signum super capitia eorum vel in caudis, in signum quod volunt vendere. Ita mulieres imponunt ornamenta capitibus suis, in signum quod corpora earum venalis sunt.*".

diablo: Yehoatl ypampa inicuac ontzonquicaz yn inemiliz, yniquac tlatzontequililoz ixpantzinco yn Dios, quimolhuiliz: niman amo nimitzixmati, campo nomachiyo ic timomachiyotitica, çan ymachiyo yn Diablo, ma yeohatl mitzhuica ytechtipouiz cemicac, niman ic analoz ynic mictlan uycoz. Yehoatl ypampa qualli yez yn ayac ypan nemiz yn tleyn tlamachtli tlacuilolli anoço ymachiyo yn diablo, ynic mochichiuaya yn amoculhuan yn aquixmatia Dios, ynic amo amotech tlamiloz tlatlaculli, maçiuy yn amo ypampa yn diabloyutl tlein tlatquitl ic ypan amochichiua yn axcan. Quimitalhuya Sant Pablo: *Omnia inlicent, sed non*
Cor. 1°. *omnia expediunt.* Quitoznequi: maçiuy yn quemanian uel nicchiuaz yn tlein amotlatlaculli, çan qualli yntla aca ic motetzauiz yn amo chicauac yn iyollo, açic motlapololhtia uel niccaoaz, amo nicchiuaz.

Amo niquitoa yn anquimocouizque castillan tilhmatli, ca miec ypatiuh, çan amotilhma achi tilauac uel ic anquichiuazque yn tlein ic amotlapachozque (fol. 326r.) yn amo tlein yuhqui yn itlatqui amoculhuan ypan annemizque, amo no catzaoac yez in tlein ipan ancalaquizque teupan, çan ypalhtzinco yn Dios achi uel ic anmochichiuazque uel amixamizque, amomatequizque, amotztetequizque, amotzicuauazhuizque, inic anecizque y uel antlaca. Telh, yehoatzin Dios atleipa quitta yn tilhmatli, maçiuy yn quenami çan teitic ontlachia, çan quimottilia yn teyollo, yn aço uellanelhtoca acanoçomo uelquixmati. Çan tlalticpac tlaca amo quitta inteyollo, çan tetlachiual anoço tenemiliz, anoço tetlachichiualiz yc teixmati: ynic achi pachiui yn iyollo. Quimitalhuy in totecuiyo Jesu Christo: *A frutibus eorum cognosietis eos.*
Math. vij. Quitoznequi yehoatl in inemiliz yn itlachiual, yn itlatol, ic ixmacho yn christiano, yn aço qualli acanoçomo. Auh, yehoatl, çiuatl in moxaua yn tecucauitl ic mochichiua ynic eleuiloz, çatepan pinauhtiloz. Auh yn axcan inicuac neteuchiualo anoço missa yttalo ic ilhnamico yn ipassion yn totecuiyo Jesu Christo, ic chocaz tlaucuyaloz caualoz in tlatacul nechichiualiztli. Ynic uellamaceoaz ynic ynic yaz yn ilhuicac.

diablo. A causa de él, cuando muera, cuando sea juzagada ante Dios, este dirá: no te conozco para nada, tú no llevas mi marca, sólo llevas la marca del diablo, que con él te lleven y le pertenecerás para siempre, y así, por eso, te agarrarán y te llevarán al infierno. Por ello, bueno será aquel que no siga llevando vestidos bordados o pintados a ejemplo del diablo, como se adornaban vuestros antepasados, vuestros abuelos que no conocían a Dios, y así el pecado no os será perdonado aunque ya no os adornéis ahora para el diablo o por arte diabólica. Dice San Pablo: *omnia inlicent, sed non omnia expediunt.*[6] Lo que quiere decir: aunque a veces hago lo que no es pecado, sólo está bien si el hombre de corazón débil no se escandaliza por ello, ni se turba, y si es el caso, abandonaré, dejaré de hacerlo.

No os digo comprar manto o vestido castellano, porque es muy caro, sólo que hagáis un vestido un poco grueso para cubriros (fol. 326r.) y no lo hagáis como aquel de vuestros antepasados, y tampoco iréis sucios para entrar al templo, sino que sólo por ir ante Dios os ataviaréis un poco, os lavaréis el rostro, os lavaréis las manos, os cortaréis las uñas, os peinaréis, para mostraros así bien, vosotros los hombres. Pero, Dios, él, desprecia el manto, el vestir, ya que como penetra en el interior de las gentes, sólo aprecia el corazón de las gentes, y así quizá sabe si uno cree o no. Sólo que aquí sobre la tierra los hombres no ven el corazón de las gentes, sólo conocen sus obras, sus conductas o sus aderezos, y así su corazón se tranquiliza un poco. Dice Nuestro Señor Jesu Christo: *a frutibus eorum cognosietis eos.*[7] Lo que quiere decir que por su conducta, por sus actos, por sus palabras, se conoce la marca de un cristiano, bueno o no. Y, ella, la mujer que se pinta con colorete amarillo, que se adorna para ser deseada, a fin de cuentas será despreciada. Y ahora, cuando se reza o cuando se va a misa, al pensar en la pasión de Nuestro Señor Jesu Christo, por ello se llorará, se afligirá uno, se abandonará el pecado de adorno en el vestir. Así quedará uno socorrido, merecerá, e irá al cielo.

[6] *Primera Epístola a los Corintios,* 6: "Todo está permitido, pero no todo aprovecha."

[7] *Evangelio según San Mateo,* 7: (los falsos profetas) "Así pués, en sus frutos los reconoceréis."

DE AMBITIONE

Yzcatqui yn tlatocaeleuiliztli.

Sanctificetur nomen tuum. Ma nouiyan ytolo teneoalo moyectocatzin. Ynic uelcacoz tlatolli, ynic machoz yn quenin uel yecteneualoz yn itocatzin Dios, oc achto tlatlauhtiloz yn Sancta María, ytlaçonantzin in totecuiyo Jesu Christo, nelli Dios yuan nelli oquichtli, y cenca oquimocnelilitzino, yn yuhqui mitalhuia Sancta María ypa yehoatl yn cuicatl magestad ynica ygratia sanctome oquimocentlalili. Conitoa: *quia fecit in magna qui potens est et sanctum nomen eius.* Ma çan no ypalhtzinco y Sancta María techmocnelli yehoatzin Dios ixquich yuelli yuan uel sancto yn itocatzin, ynic uel tictoteneuilizque, ynic uel tictocaquitizque yn itlatolhtzin, ma ic teyolocopa netlanquaquetzalo, ma ic uel mihto, yn *Ave María, sanctificetur nomen tuum.*

Amo uel quimoteneuilia yn itocatzin yn Dios yehoatl inipan nemi yn tlatocaeleuiliztli, yçanen tepacholiztli, yuhqui yn iconetzin yn nepoaliztli, y uel ytechquiça (fol. 326v.) yn tle inic tepan yhcaznequi tepachoznequi teyacanaznequi yn atlacatl yn amimati yn aixtlamati. Yehoatl y cenca y tech uetzi yn iyollo in petlatl yn icpalli, yn momatiznequi, mocxitiznequi, moquauhtoznequi, mocelotiznequi. Ychoatl itech poui yn iconeuh yn nepoaliztli, yn amo çan ynic ytoloz teneualoz yn itocatzin Dios tlapiaznequi, çan momauiçotiznequi motleyotiznequi, yça uel ic mixtiznequi, moteyotiznequi, monacaztiznequi.

Cuix uel teyacanaz? Cuix uellapiaz yn aqui auel mopia yn auel moyacana? Cuix ytla qualli? Cuix ytla yectli yn ic tepachoz ynic tenonotzaz? Yn atley conmati yn amo uel christiano, yn amo uellanelhtoca yn aqualli yn inemiliz. Niman amo yectli. Yuhqui yn diablo yxpan moxtlaua tlenamaca yn aquin cenca queleuya xilutl, teucyutl, tlatocayutl, topillecayutl, teupixcayutl, yçan ic queleuya ynic tepan yhcaz, ynic ixcauiloz, yn itoloz, teneoaloz, tlapaloloz, mauiztililoz maciuy yn

DE LA AMBICIÓN

He aquí la ambición, el deseo de mando

Sanctificetur nomen tuum. Que por todas partes sea alabado, celebrado tu justo nombre. Para que se entienda bien la palabra, para que se sepa a qué grado es glorificado el nombre de Dios, primero se rezará a Santa María, la amada madre de Nuestro Señor Jesu Christo, verdadero Dios y verdadero hombre, que tantos bienes ha procurado y que así lo dijo Santa María, que el canto de la majestad y la gracia de los santos en él se hallaban reunidos. Dijo ella: *quia fecit in magna qui potens estet sanctum nomen eius.* Que también, sólo gracias a Santa María nos colme de venturas, él mismo, Dios, todo poderoso y de nombre muy santo, y así nos comprometemos a dar a entender bien su palabra, y que de todo corazón nos hinquemos de rodillas, para decir bien el Ave María, *sanctificetur nomen tuum.*

No se compromete con el nombre de Dios aquel que vive con el desco de mandar, con la ambición, con el vano afán de gobernar, que así como hijo del orgullos de él proviene (fol. 326v.), y por eso aquel que quiere situarse por encima de las gentes, que quiere dirigir a las gentes, gobernar a las gentes, se inhumano, grosero, que no sabe nada, no es sensato. Este tiene a su corazón que cae por el lado del petate, del sitial (del poder), quiere conocer, quiere ser poderoso, quiere ser águila, quiere ser jaguar. Él pertenece al hijo del orgullo, no quiere cuidar de que se alabe, se celebre el nombre de Dios, sólo quiere él mismo conocer honores, quiere tener vasallos, y por eso quiere ser poderoso, quiere ilustrarse, quiere ser estimado.

¿Acaso será un buen jefe? ¿Acaso cuidará bien de los otros aquel que no se guarda a sí mismo, que no se gobierna a sí mismo? ¿Acaso es bueno? ¿Acaso es virtuoso para guiar a las gentes, para aconsejar a las gentes? No se preocupa por nada, no es buen cristiano, no es buen creyente, lleva mala vida. Así que no es virtuoso. De este modo, ocurre que ante el diablo se pinta, quema incienso, aquel que desea mucho, con ardor, la palabra de mando (el elote tierno), el señorío, el gobierno, los cargos públicos (de vara), los cargos religiosos, y por eso desea situarse por encima de las gentes para que lo alaben, que lo ensalzen, lo honren,

quimati yn atlacatl, yn aixtlamati, manelh temictiani tlatlaculli, yc ypan uetziz atleypan quitta, maçonelh tlatlacalhuiloz Dios. Ca cenca quinequi yyollo momaxtlatiz, mayatiz, motlalhpilliz, motzonixualhtiz, yehoatl aquicui acana yn itechcopatzinco uytz yn Dios. Yn ycuiliuhtoc: *nemo assumat sibi honorem nisi qui vocatur a deo tanquam Aaron.* Quitoznequi ayac quitocaz yn ix yn iyollo ynic tepan ihcaz, yntlacamo uel opepenaloc, yntlacamo oc achto ic quetzallo nutzalo cuitlahuilhtilo, ynic tepachoz, ynic amo catepan pinauhtiloz, yça yxcoyan yçan yneuyan, yçan ilhuil, yçan ymaceoal, inicuac axixpan, cuitlapan, tlaçulhpan, ic uetziz yçan ic tlalhcahuiloz ytechcopatzinco yn Dios.

Yehoatl yçan ynoma moquetza, yçan ynoma tepa ihcaznequi yn atlacatl, ic teçoquimotla, teatzicuinia tlaçoloa, tlacatzaoa, ontlachayaua ypetlapa, ycpalhpa, quicatzaua, quiçoloa yn alhtepetl, ic quitolotla yc quitteyotia ic quixtlaça, quitentlaça. Tlapanauiya ynic cenca temictiani tlatlaculli ypan uetzi, yehoatl yntepan yhcaznequi, ynic yuhqui yn teutl ypan machoz, anoço ynic tetlaximoz, mauilhquixtiz, tlauelilocatiz, anoço ynic uel tetoliniz temictiz (fol. 327r) anoço inic ixcauiloz yn mauiztililoz. Yn amo quilhnamiqui in tlein ytech monequi yn alhtepetl ynic uel maniz, ynic ypan tlatoz yn cuitlapilli yn atlapalli, ynic amo toliniloz, inic amo tetechpa quenchiualoz. Ynezca cenca mopoani atlamatini yn quichiuaznequi temictiani tlatlaculi ynic pauetziz ynic tepan ihcaz, no yehoatl ynic quitemamaca in tlein tlatquitl, ichtaca ic tenonotza ynic moquetzaz ynic quichiuaz yn tlein amo qualli quinequi yyollo.

Auh yn axcan in tehoatl yn iztonoc yn tepan tihcac, maca ic ximopoa, maca ic xatlamah, xiça xiça, xitolo, ximomalhcocho, yxpantzinco yncelhtzin Dios ximopechteca, ximocnoteca, xiquihto: ac nehoatl ac ninomati, cuix nolhuil? cuix nomacehoalh? cuix nonahuatil ynic onechmoxochiyotilli, ynic onechmocueponalhtili yn icel teutl, yn nelli tlatoani Dios ynin onechmotlapalotili, ynic nimacoc yn chamauac timaliuhqui yn totonqui yn yamanqui. Macamo ytla niquitlaco. Quimatizque yn tepan ihcanime, ca ycuiliuhtoc *durum juditium fiet his qui prefunt.* Quitoznequi: cenca teiçaui tecoco temamauhti ynic tla-

Sap. vj.

lo llenen de honores, aunque lo sepa el inhumano éste, el grosero éste, aunque caiga en pecado mortal, que desprecie, aunque Dios sea burlado. Mucho desea su corazón verse cubierto de honores, estimado, ser fuerte, poderoso, él que no toma ejemplo, modelo en Dios. Está escrito: *nemo assumat sibi honorem nisi qui vocatur a Deo tanquam Aaron.* Lo que quiere decir que nadie seguirá ciegamente a su corazón para situarse por encima de los otros, si no hubiere sido escogido, si no hubiere sido primero elegido, llamado, obligado, para guiar a las gentes, y así luego no habrá de ser despreciado como lo sería de haberlo hecho por iniciativa propia, personal, en que su recompensa sería el caer en bajeza, en la orina, en el excremento, en la basura, y por tal pecado lejos se hallaría de Dios.

Él, sólo está orgulloso de sí mismo, sólo quiere situarse a sí mismo por encima de los otros como un inhumano, y por ello gobierna mal, destroza, ensucia, destruye, desordena el petate y el sitial (el poder político), envilece y arruina la ciudad, por ello honra a sus parientes, los hace célebres, pero por ello destroza, arruina la ciudad. Cae en el mayor de los pecados mortales aquel que quiere situarse por encima de los demás, para de este modo ser considerado como un dios, o quizá para así cometer un adulterio, para deshonrarse, para pervertirse, quizá para hacer desgraciada a la gente, para matarla (fol. 327r) o aún quizá para verse poderoso y cubierto de honores. No piensa en lo que necesita la ciudad para encontrarse bien, como hablar con autoridad al rabo, a la hoja (a los humildes campesinos) para que no se les atormente, no se les haga sufrir. La gran marca del vanidoso, del que no sabe nada, es de querer cometer un pecado mortal para conseguir honores, para situarse por encima de los demás, y también éste, como administra haciendas, en secreto puede aconsejar el rebelarse, el hacer todo lo malo que desea su corazón.

Pero, ahora, tú que aquí estás, que te sitúas por encima de los demás, no seas por ello presuntuoso, no seas orgulloso, despierta, despierta, sé bien nombrado, inclínate, baja la cabeza, que sólo Dios sea celebrado, y díte a tí mismo: ¿quién soy yo, para merecer tantos favores? ¿quién soy yo, hombre del pueblo, para que me haya colmado de tantas gracias, me haya concedido tantos favores el único Dios, el verdadero Señor Dios, para que a mí me toque estar tan fuerte, tan gordo, tan abrigado? No pecaré más. Bien sabrán los que están por encima de los otros que está escrito: *durum juditium fiet his qui prefunt.*[8] Lo que quiere decir: que serán juzgados de manera

[8] *El Libro de la Sabiduría,* 6: "Un juicio implacable se instruye sobre los grandes de este mundo."

tzontequililozque yn tepachoah yn tepan hicaque, yntlacamo uel mopixtinemih ynic amo ypa uetzizque yn temictiani tlatlaculli, yntlacamo uel quiyacanah yn inacayo ynic amo quihtocaz yn ix yn iyolo in itlauelilocayo. Yequene cenca tlatzontequililozque ixpantzinco yn Dios yntlacamo uellapiah ynchantzinco yn inpilhua, yuan yciuaua yn inchantlaca ynic uel christianome yezque, ynic quimatizque yn intechmonequi, ynic calaquizque teupan inicuac monequi, ayac çan nen nemiz.

Cenca tlapanauiya ynic tlatzontequililoz yn tlatoani, aço topille, aço obispo anoço yn tepan ihcac, yntlacamo uelquipachoa quiyacana quimocuitlauiya yn alhtepetl, yntlacamo uel ynipan tlatoua inicuac monequi ynic amo toliniloz cuitlapilli atlapalli, macehoalli. Yzcatqui u lamantli yn itlatlaculli yn juez intepan ihcac intetlatzon tequiliani. Inic. 1, inicuac amo melauac yn tetlatzontequilia ynic tetolinia. (fol. 327v) Inic. 2. ynicuac çan ynoma inic tetlatzontequilia, yn ayaque yn testigome, amono ic quitoca in tle inic ycuiliuhtoc ynic uel quiçaz tlatolli ynic ayac tlapictli toliniloz. Inic. 3. Inicuac quitlatzontequilia yn amo ytechpouy anoço in tlein uel ichtaca ochiualoc yn ayac quimati, ayac testigo. Inic. 4. ynicuac quitlaoculia yn pilolozquia, anoço tecozquia yn ima, yn icxi, yn inacaz, çan quinequi aço teucuitlatl, anoço tley oc cequi, ynic tlatzaquaz ynic tolinillo yn altepetl, anoço yn aquin ic ixceuilozquia yolhpachiuitilozquia yn oquitolini yn tlatlacoani. Ca yntlacamo tlatzontequililo yn tlaueliloque ic motlapiuiz yn axixtli in cuitlatl yn tlaçolli, ic motlapololtiz yn macehoalli, aço miequinti motlapalozque ynic tetolinizque *cf.*, yntlacamo ipan in tlein cenca monequi, y çan ynoma ynic amo tepiloa Juez yn monequi piloloz uel ixcoyan uel yneuian, amo ic moquixtia maciuy oquinauati in tlatlacoani yn tleyn occentlamantli ic quitzaquaz, manelh oquitlauculli yn otoliniloc yn oyollopachiuh. Inic. 5. ynicuac amoquichiuaz nequi Justicia, amo tetlatzontequiliznequi, anoço quiuecaua Justicia ynic otlatlauhtiloc ynic ixpan oquixoac: tlapanauiya ynic uey ytlatlaculh yn Juez anoço y uaqui yuel ytequiuh. Maçiui yn amo ic ixpan Juez quixoaz

Cayetan° in perte Judex.

terrible, espantosa, terrorífica, los que mandan, los que gobiernan, si no son dueños de sus pasiones para no incurrir en pecado mortal, si no saben guiar sus rostros y sus corazones de modo que no sigan a ciegas la maldad. Así serán juzgados con severidad ante Dios si no velan en sus hogares sobre sus hijos, sobre sus mujeres, sobre los hombres del hogar para que sean buenos cristianos, para que sepan lo que necesitan, para que entren al templo cuando lo necesitan, y que nadie viva sólo en vano.

Con mayor severidad aún será juzgado el soberano, o el alcalde de vara, o el obispo, o aún el que gobierna a los demás, si no dirige bien, no gobierna bien, no cuida de la ciudad, si no defiende a los que lo necesitan para que no sean desgraciados el rabo y la hoja (los humildes campesinos), los hombres del pueblo. He aquí los cinco pecados del juez que gobierna, que pronuncia las sentencias.[9] El Primero cuando juzga injustamente a alguien y lo hace desgraciado. (fol. 327v). El Segundo cuando juzga sólo, en sí mismo, sin ningún testigo, cuando no tiene en cuenta para nada lo que está escrito para que surja bien la palabra, la verdad, para que nadie sufra en vano. El Tercero cuando juzga lo que no le toca, o acaso lo que fue hecho sin que nadie sepa nada, sin ningún testigo. El Cuarto cuando es indulgente hacia alguien que habría de ser colgado, o a quién se habrían de cortar las manos, los pies, las orejas, sólo que quiere oro, o aún acaso algo más, para encubrir el castigo, por lo que queda sufriendo la ciudad, y quizás habría de tener vergüenza, habría de asegurarse el haber castigado al culpable. Porque si no fueren juzgados los malvados, por ello se harían poderosos la orina, el excremento, la basura, por ello se turbaría el hombre del pueblo, quizá muchos se atreverían a causar desgracias *cf.*, si lo que es tan necesario, sólo, de por sí mismo, no cuelga el Juez a quien hay que colgar, si de su propia iniciativa no cumple con su deber, ya que despidió al culpable para encerrar a otro, y aunque haya socorrido a su prójimo, ha causado sufrimiento y desgracia. El Quinto cuando no quiere hacer justicia, no quiere juzgar a alguien, o aun cuando desatiende a la Justicia porque le han rogado el conceder la libertad: incurre en gravísimo pecado el juez entonces, quizá así reduzca su trabajo. Pero, si el Juez

[9] Fray Andrés cita aquí al margen a Tomás de Vio, apodado Cayetano, teólogo italiano (1470-1534) autor de varias obras, entre las cuales destacan sus *Comentarios* sobre la *Suma* de Santo Tomás de Aquino. La inspiración de Olmos proviene pues, en realidad, de Santo Tomás de Aquino, *Opera Omnia. Summae Theologiae*, 1a, IIa, qq. 1 al 70 *Cum commentariis Cajetani* (edición consultada: Jossu impensaque Leonis XIII edita, Roma 1897). Se trata de la Question LXVII. *De iniustitia indicis in iudicando.*

ynicuac yecaco yn tlatlaculli, uel ytequitzin ynic tlatatacaz tlacuicuiz tlacxitocaz, uel ytequitzin ynic teucuilhquixtiz tetlacuiliz tetlatlachpaniliz inic amo quitzacuaz ixpantzinco yn Dios.

Auh yn axcan, nopilhuane, yehoatl ypampa yuan miec tlamantli ypan qualli yez yn ayac queleuiz yn pilutl, yn teucyutl, in tlatocayutl, cuiuaz yn topillecayutl, macayac ytech uetzi yn iyollo yn tlatocaeleuiliztli, yn tepacholiztli yn itoca Ambición, yntlacamo ye pepenalo, cuitlauilhtilo, nauatillo. Auh yntla nelh ic tinauatiloz yçan quemanian ynic titeyacanaz titepachoz ynic tepan titicay, aço çan ic titlatlatto, aço (fol. 328r) çan ic tichecolo, yn cuix timimatini? cuix timocnotecani? aço tatlamatini, anoço ic tinonotzalo ynic ixmachoz yn moyollo. Nopilhuane, aço occeppa oc oppa yn titlanauatiz ynic amo titeyacanaz yn tlanel tiquinpanauiya cequinti amo niman yçiuhca tiquiyacanaz, oc timoquetzaz, oc ticchiaz, yn aço titlalhcauiloz: ic amo tipinauhtiloz. Ca ye ixquich manel ymacaxo yehoatl yn iconeuh nepoaliztli yn itoca Ambición, yn tetlapololhtia ynic auelixcauiloz yn teuyutl. Manel xictlalhcauica ynic ayazque yn ilhuicac.

no concede libertad cuando ya se oyó la falta, será buen trabajo cuando examine y organice una encuesta seria, será buen trabajo cuando se informe, investigue, busque, así no lo encerrará ante Dios.

Pero ahora, ¡hijos míos!, por él y por muchas razones, uno será bueno, nadie deseará nobleza, señorío, gobierno, ser considerado por un cargo público (de vara), que nadie encierre en su corazón un deseo de mando, de dignidades, que se llama Ambición, si no ha sido escogido, obligado, reclamado. E incluso si fueres reclamado de verdad a veces para guiar a las gentes, para gobernar, para situarte por encima de los otros, quizá por ello habrás de decirte, quizá (fol. 328r) por ello habrás de interrogarte ¿eres acaso sabio? ¿eres bastante modesto? Quizá eres un truhán, o aun quizá te hayan aconsejado de descubrir tu corazón. ¡Hijos míos! quizá una o dos veces contestarás que no vas a dirigir a las gentes, aunque seas superior a los demás, no te darás prisa enseguida por guiar a las gentes, aún guardarás tu reserva, aún esperarás, quizás seas por fin rechazado: pero así no serás despreciado. Ante todo que sea temido el hijo del orgullo llamado Ambición, que turba a las gentes de tal modo que se hace imposible el ocuparse de las cosas divinas. Al menos, huye de él para ir al cielo.

CONCLUSIÓN

Como ya destacamos en nuestro anterior artículo, el texto de Olmos es un sermón que depende en gran parte, formal y temáticamente, de un modelo: los *Sermones de Peccatis capitalibus...* de San Vicente Ferrer. El misionero seráfico se ha afanado por hacer de su prédica en náhuatl un ejercicio piadoso colectivo, con oraciones públicas a la Virgen María como preámbulo obligatorio a la exposición de las características del pecado explicado, por ejemplo, y con todas las demostraciones y celebraciones propias de una liturgia dirigida a una muchedumbre. Una vez más lo que aquí interesa es el tratamiento filológico que da Olmos a los sermones de San Vicente Ferrer al adaptarlos a la lengua náhuatl, como también importan las modificaciones y adiciones elaboradas por fray Andrés para tener en cuenta la capacidad de comprensión y la peculiar cosmovisión de sus catecúmenos amerindios. Como fue el caso en el texto sobre la lujuria, notemos también aquí la insistencia en llamar *mictlan* al infierno cristiano (fol. 325r y fol. 325v, por ejemplo) con los riesgos evidentes de confusión para los oyentes amerindios, que ya subrayamos. En este sentido, aquí en el fol 325v es también curiosa la mención al "cavallo" como a un animal que es objeto de venta y de precio, ya que muy pocos podían ser los oyentes aborígenes que se sintieran implicados por esta metáfora de europeos, además directamente inspirada de San Vicente Ferrer (*cf.* nota 5).

Sin embargo, esto no es en menoscabo del magnífico dominio del idioma y del discurso náhuatl que tan espléndidamente ostenta el predicador seráfico. Como ya lo notamos en el texto sobre la lujuria, aquí florecen igualmente los difrasismos más auténticos en la mejor tradición de los *tlatolmatinime,* los maestros de la palabra prehispánica. Señalemos, por ejemplo, en fol. 326v: *in petlatl in icpalli*: "el petate, el sitial", para significar el poder político; en fol. 327r y por dos veces: *in cuitlapilli in atlapalli*: "el rabo, la hoja", para significar al campesino humilde, al pueblo; o aún en fol. 327v.: *yn axixtli in cuitlatl yn tlaçolli:* "la orina, el excremento, la basura", para significar la falta y la perdición, etcétera. En realidad, lo que ahora importa

más, para este examen rápido, es el tratamiento reservado a estos dos pecados: la vanidad en el vestir y la ambición de mando.

Para el primer pecado, *De vano ornatu, in netlachichiualiztli:* "el adornarse en el vestir", Olmos arremete contra *tlamachtli, tlacuillolli, anoço teucuitlatilhmatli:* "las vestimentas bordadas, las vestimentas pintadas, o aún quizá el atavío recamado con oro (o la vestimenta entretejida con oro)", lo que evidentemente no implica a la muchedumbre de pobres campesinos, humildes macehuales, que escuchan al franciscano. Los aludidos aquí no pueden ser sino los caciques indígenas, los señores y damas de la antigua nobleza amerindia que han logrado sobrevivir con algunos recursos y que quieren aún marcar diferencias sociales y jerárquicas, recordar el boato pasado, quizá aún impresionar a sus antiguos vasallos con suntuosidades que evoquen los tiempos pasados.

Bien lo indica fray Andrés al final del fol. 324v.: "...aquellos que tan en vano se adornan para vivir con honores, quizá sean grandes señores, quizá sean grandes damas, quizá hayan fundado su nombre en sus vasallos o quizá en sus tierras...". Incluso los santos que antes de subir a los altares gozaban de una vida acomodada, nos aclara Olmos, no incurrieron en esta vanidad: "...porque bien sabían que él, el vestido recamado con oro, o quizá aquel que es muy maravilloso, es así como la trampa, el lazo del Diablo..." (fol. 325r). Si, más adelante, es clásica de la predicación tradicional cristiana la temática del párrafo siguiente que exhorta a las mujeres a no recurrir a los artificios y a los afeites que las hermosean, para no enloquecer a los hombres ni despertar en ellos tormentosos deseos (fols. 325r y v), mucho más significativa en el contexto novohispano es la explícita alusión que hace fray Andrés a la indumentaria prehispánica a finales del fol. 325v.: *...tlamachtli tlacuilolli anoço ymachiyo yn Diablo, ynic mochichiuaya yn amoculhuan yn aquixmatia a Dios...*: "...vestidos bordados o pintados a ejemplo del diablo, como se adornaban vuestros abuelos que no conocían a Dios...", y que nos confirma en la sospecha de que la intención del franciscano en este sermón va mucho más allá de la problemática de San Vicente Ferrer.

Efectivamente, bien parece que Olmos aprovecha aquí la ocasión para hacer de cualquier retorno a los usos prehispánicos, y en este caso en algo tan eminentemente simbólico como el vestido y el adorno, un pecado mortal cristiano. Un esfuerzo por aculturar, o mejor por "des-culturar", que sólo obstáculos económicos impiden llevar completamente a cabo imponiendo autoritariamente una vestimenta al uso español, como bien claramente lo dicen los últimos renglones del fol.

325v.: "No os digo de comprar manto o vestido castellano, porque es muy caro...", pero la prohibición de la usanza prehispánica para el vestir queda de nuevo insistentemente recalcada a principios del fol. 326r.: "...y no lo hagáis (el vestido) como aquel de vuestros antepasados...". La voluntad de lograr una asimilación cultural que va más allá de la transmisión del mensaje evangélico no puede quedar más clara.

El pecado de ambición, *tlatocaeleuiliztli*: "deseo de mando, de gobierno", en cierto modo confirma esta voluntad, aunque la prédica encaje mejor esta vez en los moldes del ideal cristiano de renuncia a las ambiciones terrenas, y en particular a los moldes de la humildad franciscana. De todos modos, situar exclusivamente la ambición de gobierno, el deseo de mando, como un anhelo vanidoso: "quiere situarse por encima de las gentes", es desvirtuar un poco los términos mismos del concepto, y los primeros renglones del fol. 326v al condenar: "aquel que vive con el deseo de mandar, con la ambición, con el vano afán de gobernar...", tachándolo de "inhumano", de mal cristiano y de mal creyente, no dejan de ser sospechosos, sobre todo cuando tal proclama se hace a una muchedumbre de amerindios desposeídos de todo poder y de toda responsabilidad importantes. Aunque vaya tal condenación moderada un poco más adelante al considerarse las condiciones de una ambición legítima: "si no hubiere sido escogido, si no hubiere sido primero elegido, llamado, obligado, para guiar a las gentes...", condiciones aún precisadas al final del fragmento, en el fol. 328r., recalcando las consignas de prudencia y reserva en caso de verse llamado a ejercer una responsabilidad.

Desde luego, no hay aquí la menor alusión explícita a un eventual poder de gobierno amerindio, ni a un recuerdo de lo que fue el ejercicio del poder en tiempos prehispánicos. Pero, tal insistencia y sus características, y sin querer manipular para nada las intenciones de fray Andrés, nos parece inscribirse bastante bien en un programa peculiar, que suponía una concepción muy reductora y muy restrictiva de los indígenas en los evangelizadores franciscanos. Recordemos tan sólo aquellas clarísimas frases de fray Gerónimo de Mendieta, apenas unos diez años más tarde, para expresar el proyecto político-religioso de la Orden seráfica en México: "...haciéndonos padres desta mísera nación y encomendándonoslos como a hijos y niños chiquitos para que como tales (que lo son) los criemos y doctrinemos y amparemos y corrijamos, y los conservemos y aprovechemos en la fe y policía cristiana...". Lo que implicaba a todas luces que el gobierno y el mando en aquellas comarcas y sobre aquellos hombres debían recaer necesa-

riamente en los propios misioneros seráficos para conformar una figura política ideal:

> no sería más una provincia entera debajo de la mano de un religioso, que una escuela de muchachos debajo de la mano de su maestro; porque puestos en subjeción y obediencia, no hay gente ni nación en el mundo más dócil que ésta para cuanto les quisieren enseñar y mandar; y por el contrario no hay fieras en las selvas más indómitas que ellos, puestos en su querer y libertad...[10]

Podemos comprender, sin mayores dificultades, que un fray Andrés de Olmos, adaptando a la lengua náhuatl y para un público de catecúmenos amerindios un sermonario de San Vicente Ferrer, haya aprovechado la ocasión para encajar en el pecado mortal de ambición cualquier veleidad que pudieran haber abrigado aquellas "fieras... indómitas" de volver a "su querer y libertad". Era también dictar las primeras líneas matrices para una nueva conducta social amerindia de incalculables y problemáticas consecuencias.

[10] *Carta del P. Fr. Jerónimo de Mendieta al P. Comisario General Fr. Francisco de Bustamante,* Toluca, primero día del año de 1562, en *Cartas de Religiosos de Nueva España,* México, Chávez-Hayhoe, 1941, p. 8 y p. 10.

EXTRACTOS DE LA PRIMERA RELACIÓN DE CHIMALPAHIN QUAUHTLEHUANITZIN*

(Manuscrito Nº 74 de la Colección Goupil-Aubin de la Biblioteca Nacional de París, folios 1 a 8 verso)

Paleografía y traducción por
JACQUELINE DE DURAND-FOREST

Se puede esperar que a partir de ahora la obra de Chimalpahin Quauhtlehuanitzin es mejor conocida.[1] Este cronista del siglo XVII, descendiente de los príncipes chalcas, pudo consultar holgadamente los documentos que tenían ciertos miembros de su familia, e impregnarse de la tradición oral, todavía muy viva en su tiempo. Sin embargo, no se limitó a dar interesantes datos sobre su patria, sino que también dio otros muchos acerca de las otras poblaciones del Valle de México.

Después de muchas peripecias, su obra fue adquirida por Joseph M. A. Aubin, en el siglo XIX, luego comprada por E. Goupil, cuya viuda la legó a la Biblioteca Nacional de París, donde se conserva bajo el número 74 de la Colección Goupil-Aubin.

Esta obra incluye el *Diario* (Nº 226 de la Colección Goupil-Aubin)

* Le agradezco a Madeleine Cucuel, profesora en la Universidad de Rouen, Francia, su participación en la traducción al español. Los errores que puedan quedar sólo me incumben a mi.

[1] Ver Günter Zimmermann, *Das Geschichtswerk des Domingo de Muñon Chimalpahin Quauhtlehuanitzin.* Hamburg: Museum für Völkerkunde und Vorgeschichte (Beitrage zur mittelamerikanischen Völkerkunde), 1960, p. 79.

Günter Zimmermann, *Die Relationen Chimalpahin's zur Geschichte Mexico's. Teil I. Die Zeit bis zur conquista 1521.* Hamburg: Cram de Gruyter, 1963.

Walter Lehmann, *Die Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexico.* Text mit Ubersetzung von... Stuttgart & Berlin: Kohlhammer, 1938.

J. Rubén Romero Galván, *Octava Relación.* Obra histórica de Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Quauhtlehuanitzin. Edición y versión castellana por..., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1983.

Jacqueline de Durand-Forest, *L'Histoire de la Vallée de Mexico selon Chimalpahin Quauhtlehuanitzin (du XIè au XVIè siècle),* tome I. Preface de Jacques Soustelle de l'Académie Française. Paris: L'Harmattan, 1987.

Jacqueline de Durand-Forest, *Troisième Relation (et autres Documents) de Chimalpahin Quauhtlehuanitzin,* tome II, Paris: L'Harmattan, 1987.

y ocho *Relaciones en náhuatl.* Mientras que la última de ellas se refiere, entre otras cosas, a la documentación que utilizó, las otras (poniendo aparte la primera), se presentan bajo la forma de anales históricos, consagrados a los chalcas, toltecas, culhuas, tepanecas, acolhuas, tlalhuicas y mexicas. De ellos trata según un esquema generalmente idéntico. Chimalpahin nos indica, en efecto, su lugar de origen, luego su migración hasta su establecimiento en un sitio preciso del Valle de México, la fundación de su señorío, y el nombre de su jefe, así como su título.[2]

Además de las indicaciones de este tipo, el cronista relata detalladamente las luchas intestinas que desgarraban a todas aquellas poblaciones, da también datos religiosos y otros más generales tocante a periodos de penuria, de helada, a los fuegos nuevos y a las fechas de varios sucesos y su concordancia en los calendarios indígena y europeo. La meta del autor es visiblemente tratar de conservar para siempre el glorioso pasado de su pueblo y de los otros señoríos del Valle de México.

Con la *Primera Relación* cambiamos completamente de registro. Fue sin duda el motivo por el cual no llamó la atención de los etnohistoriadores hasta ahora. No se trata, en efecto, de una relación de la historia precolombina, sino del relato resumido de la Creación, en el cual, por sus numerosas referencias a los filósofos griegos y a los Padres de la Iglesia, Chimalpahin muestra a la vez su cultura europea y su fe cristiana.

La *Primera Relación* va del folio 1r, al 8v. del dicho Manuscrito 74. Como se notará en la transcripción y en la primera traducción al español que emprendimos, las dos primeras páginas son hoy día casi ilegibles. Solamente algunas palabras, unos grupos de vocablos se dejan descifrar, así como los apellidos de cuatro personajes: los de Abad Ruperto, Baptista Ignacio, Antonio Coccio Sabelico y Celio Rodiginio.[3]

La referencia a *Ruperto,* abad del monasterio de San Heriberto de Deutz (Tuitium), en el Rin, fallecido en 1138, se explica por el hecho de que fue un gran exégeta de la Biblia y el autor de un comentario relativo al Génesis. En cambio, no se comprende la presencia de los otros autores, sino como polígrafos que suministran argumentos de toda clase y de todo origen.

[2] Jacqueline de Durand-Forest, "Chimalpahin et l'Histoire de la Vallée de Mexico", in *Actas del XL Congreso Internacional de Americanistas,* vol. I, Roma, Genova: Tilgher, 1972, p. 379-389.

[3] Nuestra traducción al francés de la *Primera Relación* fue publicada con la *Tercera Relación;* ver (1), tome II.

Sabellicus (Vicovaro 1436-Venecia 1506) de su verdadero apellido Marco Antonio Coccius, fue encargado de la Biblioteca legada por el Cardenal Bessarion a la República de Venecia. Escribió cierto número de obras sobre la *Historia y las Instituciones de la Serenísima* (Venecia) y también las *Annotaciones sobre Plinio* y preparó una edición de Valerio Maximo. Sus obras se imprimieron en 4 volúmenes in folio en 1560. Es con Felipe *Beroaldus* y *Marcellus,* el autor de comentarios sobre la vida de los doce Césares, escrita por Suetonio, y publicados en Lyon en 1548, con anotaciones de *Baptista Aegnatius.*

Ludovicus Caelius Rhodiginus (Rovigo 1450-Padova 1525) estuvo en relación con los reyes Carlos VII y Luis XII. Dedicó su obra principal a Juan Grolier, tesorero de Francia y de Milán, publicó 16 libros de las *Antiguas Lectiones,* a las cuales su sobrino Camilo Ricchieri y Juan Maria Goretti añadieron otros 14 libros. Julio Cesare Scaliger fue su discípulo.

Es precisamente a sus *Lectiones* a las cuales se refiere Chimalpahin (fol. 7).[4]

Aunque más legibles, las páginas siguientes de la *Primera Relación,* presentan ciertas palabras indescifrables, o difíciles de restituir.

Sin embargo, la principal dificultad consiste en la naturaleza misma de esta *Relación,* en la cual Chimalpahin se esfuerza por traducir al náhuatl algunos de los conceptos cristianos más ortodoxos, a través del relato del Génesis, y varias referencias a diversos autores sagrados (San Agustín, Eusebio de Cesárea, Lactancio, San Juan Damasceno...)

Los confesionarios y las doctrinas que hemos consultado no dan del dogma cristiano más que una idea superficial, por ello no hemos podido elucidar todos los vocablos nahuas, con los cuales Chimalpahin intentó expresar nociones a priori muy extrañas para este idioma. Sin embargo, las intenciones del autor son manifiestas, y en todos puntos conformes a lo que tratamos de demostrar en otro trabajo.[5]

Además, no es, por casualidad que esta Relación preceda a las otras, y lleve la inscripción de *Primera Relación,* aunque dicho título no está escrito po rel mismo Chimalpahin.

[4] Para Ruperto ver: *Le Moyen Age et la Bible,* bajo la dirección de Pierre Riche y Guy Lobrichon, Paris: Beauchesne, 1984, p. 575.

Para *Sabellicus* y *Rhodohinius* ver: *Le Grand Dictionnaire historique ou Mélanges de l'histoire profane et sacrée,* por Louis Moreri, (primera edición, (1674).

Datos amablemente comunicados, entre otros, por nuestro cuñado el Padre Mathieu Georges de Durand, O.P.

Ver también las anotaciones de Marcel Guilbaud a los *Ensayos* de Montaigne, Paris, Imprimerie Nationale, (tome v), 1962.

[5] J. de Durand-Forest, *L Histoire de la Vallée...,* cap. 9 y conclusiones.

Después de sus maestros los franciscanos, pero sin intención milenarista, Chimalpahin, se propuso integrar la historia precolombina en la economía general de la "salvación". Los pueblos del Nuevo Mundo, y de la Nueva España en particular, no ocupan una posición menor a la de los pueblos de los otros continentes. De hecho, en la perspectiva de nuestro cronista, estos pueblos se integran a la Historia Universal, que es la historia de la "salvación".

Para este cristiano, que se quedó al menos 26 años al servicio de la Iglesia de San Antonio Abad, como Donado, la "salvación" de los hombres constituyó un tema permanente de su labor histórica.

Fol. 3 v.

Auh nican oc cepa onpehua	Aquí comienza otra vez
yni cen mellahuaca yc mocuepa	se explicará del modo que conviene
ynic chihualloc yn ilhuicatl	cómo se creó el cielo
yhua yn Angelosme ompa chaneque	y los ángeles que allí viven
yhua yn tlalticpactli ynic chihualloc	y también cómo fue creado el mundo.
auh yn queni yehuantin Angelosme cen chihualloque	Así fueron creados estos ángeles
ynilhuicatl niman tenque yni (?)	luego llenaron el cielo
auh ça niman iquac amo huel cemilhuitlque yn ilhuicac	inmediatamente no quedaron ni un día en el cielo
ynon catca yn tlahuelliloque yn aquiltin yn Agelosme	estos ángeles que eran perversos, malos
ça ca niman iquac yn quinhualmotoquilli yn quihualmotepehuilli yn mictlan yn tt. Dios.	puesto que en seguida Dios nuestro Señor les metió bajo la tierra, les mandó al infierno
auh yn qualtin y mocnomatini yn Angelosme ompa mocauhque yn ilhuicatl ytic	mientras que los ángeles buenos y humildes permanecieron en el cielo
yhuan nican mitohua, motenehua	y tal como se dice aquí y como se expone
yn quezqui tlanepanolli yn ilhuicatl yn icatqui	varios (elementos) se juntan (en) el cielo (?)
ynic tlecoticate yhuan ynic hualtemoticate	que así van subiendo y bajando
auh ca huell iuhqui ynic cate yn huehuey yxonacatl	parecidos de verdad a cebollas grandes
yn itoca cebulas	llamadas "cebulas"
ynic nenepaniuh ticate ynicacallo [6] **(sic)**	que se encuentran así reunidos

[6] de *cacallotl,* tegumento: o de *a-caloa,* pararse, lo que significaría: que no se quedan en un lugar(?).

ye ca ma ço nellihui y nenepan iuhti cate	es verdad que no se sabe bien
ca mo huel momati yn quecizque tzontli[7] **leguas (?)**	a cuantos millares de leguas
yn quecizqui tzontli necehuilliztica	a cuantos millares están reposando (?)
ynic momamacauhticate yntla tic ynipa yn izqui tlanepanolli ylhuicatl,	así se encuentra separado todo lo que está reunido (en) el cielo
ca ayac aqui huel quimati	de verdad, nadie lo sabe bien
ca ça yehuantin quimomachilti tzinohua yn tt. Dios,	pues sólo lo sabe Dios nuestro venerable Señor
yhuan i yehuantin tlamatinime yn motocayotia Astrologos	asi como los sabios llamados astrólogos
yn quimati ye mochitin ynic cate yz izqui tlanepanolli yn ilhuicame	que conocen todos (estos elementos), que se encuentran reunidos en los cielos
ca matlactetl on ce	que son once,
auh no yhua ca chicon tlanepanol ylhuicatitech	y también las siete (esferas) unidas en el cielo
ca ce cente ylhuicatitech yncate	cada una se encuentra reunida en el cielo,
y chicontetl cicitlalti	son siete estrellas
yn tetonalmaca	que traen el calor a los hombres
yn mitohua motenehua planetas.	que se dicen, que se llaman planetas

Fol. 4 r.

Nican onpehua yninemilliztin	Aquí empieza (el relato) de la venerable vida
yn achto totatzitzinhuan Adam yhuan Eva.	de nuestros venerables progenitores Adán y Eva.
Ypa cempohualli omei, 23 mani metztli Março.	El 23 de Marzo.

[7] *tzontli* significa literalmente "400", pero este vocablo significa también "innumerable"(s).

Ychihualo yocoyalloc yn Adam	Adán fue creado, fue hecho,
yn ipa amoxtli yn itoca Sabidura	como se dice en el libro intitulado "libro de la sabiduría"
quitohua ynteoamoxtli	o "libro divino",
yn Adam quimochihuilli yn tt. Dios	Dios nuestro Señor, creó a Adán
yc quimochichihuilli	así le dio forma
yc quimixquechilli ca yntatzin	así moldeó al padre
yn ixquichtin tlalticpactli ypa nemi	de todos los que viven en la tierra
auh ca quimoquixtilli	presumió mucho de sí mismo
yn ipa yn itlapilchihual	por su pecado
yn itlatlaco quichiuh	cometió un pecado
auh yc momati yttallo yehica ynin tlaneltilliztli	y se sabe que está considerado como prueba
ca mellahuac catholica yhuan neltoca nica	de la verdadera Fe (católica)
iyehuatzi Adam ca quimochihuilli tlamacehualliztli penitencia	(creer) que Adán por la penitencia que hizo,
ynitechpa ynitlapilchihual yn itlatlacol	por su pecado, por su error,
auh ce tlapopolhuiloc camo maquixti	de verdad fue perdonado, fue liberado (del mal)
auh ompa moyetztica yn ilhuicac	y se encuentra en el cielo
quimoce tlamachtitzinotica yn tt. Dios.	donde está glorificando a Dios nuestro Señor.
(...)	
Capitulo yc ontlamantli	Capítulo, segunda parte
ynic chihualloc yocoyolloc (?) cemanahuatl	así fue hecho, fue creado el mundo
yhuan yn ixquich tlamantli tlachihualli yn quimochihuilli tt. Dios.	y todas las criaturas que creó Dios nuestro Señor.
Yn ipa chiquacem ilhuitl	El sexto día

auh yc acic tlanqui yn quimochihuilli Adam.	llegado, terminado, creó a Adán.
Ynin tlatolli ma y ximacho	Que se conozca el relato,
ma huel neyollotillo	que se conserve en la memoria.

Fol. 4 v.

cenca qualli cenca mahuiztic	Muy bien, admirablemente
ynihiyotzin yn itlatoltzin yn tt. Dios	para que al venerable aliento, a la venerable palabra de Dios nuestro Señor
cenca yectli cenca qualli	de un modo recto y bueno
yn tetlamachtin yn tecuiltono	a su benefactor obedezcais vosotros,
ma huel ximocaquitican ynan tlalticpactlac	vosotros los habitantes de la tierra
ca iyel uecauh yn tt. Dios	hace mucho tiempo, fuera de Dios nuestro Señor,
aya quihuantzin moyetzinoticatca	fuera de Él, nada existía,
ça no quiceltzin çano quiyotzin yn moyomayetzino (?) ticatca	sólo existía su venerable aliento,
aya tle catca	no había todavía nada
yn ilhuicatl yhuan y tlalticpactli	el cielo y la tierra
yhuan yn ixquich yn onoc yn cemanahuac	y todo lo que se encuentra en el mundo
aya tle catca ca ça no quiceltzin yn tt. Dios,	nada existía fuera de Dios,
auh niman quimitalhui	entonces Él dijo:
ma nicchihua ma nic yocoya yn ilhuicatl yn tlalticpactli	que se haga, que se cree el cielo y también la tierra,
auh ma huel xicmocaquitican yn amixquichtin yn antlalticpac tlaca	escuchad bien vosotros, los habitantes de la tierra
ynic moman yn ilhuicatl yhuan yn tlalticpactli	así se hicieron el cielo y la tierra
ca ytlachihualtzin yn tt. Dios	y la criatura de Dios

ca ytlatoltzin auh yn tt Dios yehica yn quimitlahui	entonces su venerable palabra Dios la pronunció
yn çan iceltzin yn çan iyotzin	por sí mismo, por su aliento
yn mochi huellitzin yn quimochihuillia	creó por su acción
quimitalhui ypan Lunes	dijo el lunes
mamochihua yn ilhuicatl yhuan tlalticpactli	que se creen el cielo y la tierra
niman hual moma ça	luego esto se hizo,
no quiuhcan aya tle ypan mochihua yn iuh axcan tlaonoc	pero nada se encontraba de lo que hay ahora
yn xihuitl yn quahuitl yn manenenque	(en materia de) hierbas, árboles, cuadrúpedos.
ypan nemi, auh yn ilhuicatl	Lo mismo para el cielo
yn iuh quimitalhuia miyequintin teotlamatinime Doctoresme	así discutieron numerosos doctores teólogos
yhua mitohua ynipa teotlaneltilliliztli yn Cōcilio Lateranense	dicen que a propósito de la afirmación divina se reunió el Concilio de Letrán,
mochiuh ypampatzinco iyehuatzin Papa ynitocatzin Innocencio Tercero	fue en tiempos del papa Inocencio Tercero
ypatzinco ymochiuh Concilio	que se celebró el Concilio
ynic moneltillia ca quimocepan	para averiguar
chihuilli yn tt. Dios yn ilhuicatl no niman iquac quimochihuilli yn Angelosme	si Dios nuestro Señor había creado conjuntamente, si había creado inmediatamente a los ángeles,
tlachihualtin cenca mahuiztique chipahuaque.	criaturas muy respetadas y puras.
Auh yn icopa motlatolti ypan martes	Y por la segunda vez, el martes, se interrogó

(. . .)

Fol. 6 r.

(...) yn mitohua motenehua ypa yn isentencias	en su así llamadas e intituladas sentencias
yn iyamauh yn itoca Sophocles poeta tragica	en su libro el dicho Sófocles poeta trágico
quitohuaya ca ça niman amo tle oncatqui qualli yectli	decía entonces que nada está bueno ni justo (en sí)
ytzonquizca yn ipepeuhcayotl yn iquac tt. Dios,	su fin, su principio están contenidos en Dios nuestro Señor,
yn achtopa ytlaca ... (?)	primero ...(?)
huallehua yehuatzin ytechpatzinco yn tlachihuallitzli	de Él viene su realización
auh on (...) inin	en Él (?)
yc poehua (...) hualla	todo comienza,
ynohuia yn ipa cemanahuatl iyc quinochillia yn tt. Dios	por todas partes en el mundo así (todo) evoca a Dios nuestro Señor,
yn ipa ynitzitzin peuhcapa yn ixquich yn quexquich tlamantli	el origen de todas las cosas está en Él,
yn tley mochihua	de todo lo que se produce
auh ynic nitiquilla (?)	y así
yniquac tiquiça yn tochan	y cuando salimos de nuestra morada
anoço ye tinenemizque otlipa	tal vez tengamos que ir caminando
ca titomachiyotia yca yn Santa Cruz	dando el buen ejemplo mediante la Santa Cruz
ytechtzinco toticahua yn Dios	en Dios confiamos,
yhuan yn ipa yn tle itic chihua	por Él también hacemos las cosas
yn quen iniuh tichristiostin	tanto nosotros los cristianos
auh yn tlateotocanime yn Gentiles	como los adoradores de los ídolos, los gentiles,
yca yn tlei ynin nemachiyotilliz	gracias a esto, a este ejemplo (lo tenemos)
yehica ynitechpa in ca oncatca...	puesto que con ella (la Santa Cruz?) existe...

Fol. 6 v.

(...) iyehuatzin St Eusebio yn amoxtli quimicuilhui	Aquel St (sic) Eusebio escribió un libro
ycatzincopeuh yn tt. Dios,	sobre el principio de Dios nuestro Señor,
auh ca monotechmonequi yn ic (?) cenca nictlapihuiz	pero, de verdad, no necesito extenderme mucho
yn ipan in nicmiyequilliz yn tlatolli	multiplicar mi discurso,
auh ca ytla nel ca tle on ye ni yn tley mitoz	ya que podría decirse
ça huell ixquich yezquia neyxcuitilli	algo más que el modelo en dos partes
ytlatoltzin quimotlallili iyehuatzin Sant Augustin	la palabra que nos propone Sant (sic) Augustín
ynic quimotlalli yn ipa ynitzinpeuhcapa yn amoxtli	quien redactó un libro acerca del principio (de Dios)
quimicuilhui yn itoca Libro de la Ciudad de Dios,	el cual escribió, libro intitulado el libro de *La Ciudad de Dios,*
quitoznequi ytechpa tlahtohua yn altepetzin Dios	lo que quiere decir que con ella Ciudad de Dios, nos habla
nima (?) ynic con (?) mopehualtillia	empieza (?) y muestra
yn queni oncatqui	cómo occurió
quimopiellia ome altepetl yn Dios	que Dios guardó dos ciudades
yn mitohua ome ciudad auh ce centlamantin yn ipan nemi tlaca	en cada cual de las dos vivían hombres
auh ynic ceccan (?) ca ompa yn ilhuicatl ytic	en otro lugar (?) del cielo
yhua ynic ocan nican tlalticpac,	y en la tierra
auh yn ilhuicac quimotocayotilli Herusalem	en el cielo llamado Herusalem (sic)

auh yn tlalticpac quimotocayotilli ynic nohuian cemanahuac Babylonia	y en la tierra llamada así en todas partes del mundo Babylonia (sic)
auh yn ipa ynic ceccan ompa moyetzinoticate yn Sanctosme yhuan yn Angelosme	así en un lugar residen los sanctos (sic) y los ángeles
auh yn oc cecni ynic ocan (?) ypan nemi	en otro lugar viven
yn ayectin yn aqualtin yn tlatlacohuanime	los malvados, los malos, los pecadores
yhua no yn ipa yn iconfessiontzin yn ineyolmellahuallitzin yn quimicuilhui	también en sus confesiones, las confesiones que redactó
ca huel on (?) tetl quipanahuia	el segundo libro que sobrepasa
yn oc cequi amuxtli huellacpacca yn quimochihuilli St. Augustin	(el libro anterior) otra obra redactada por St. (sic) Augustín
ynic mopehualtia quimitalhuia ca cenca ticenquizca	así procura exponer que todos sin excepción procedemos
hueytzintli yn tehuatzin tt. Dios (?)	de ti, Dios grande y venerable
auh cenca tihuecapanolloni hual ca ynic tiyectenehualoni	realmente digno de ser alabado y glorificado
yhuan cenca huey ymohuellitzin	quien es muy poderoso
amo yaca[8] quimocahuellitiz[9] (?)	pero no inmediatamente concederá (?)

Fol. 7

quipohuaz yn moteotlamachillizitin (...)	manifestará su sabiduría (...)

[8] *yaca de yacatl,* la nariz; en composición, esta palabra significa: "el primero".
[9] *quimocahuellitiz* por *quimo-cauilitiz?*

EL TRATAMIENTO DE LAS PERSONAS DIVINAS EN DOS ORACIONES CRISTIANAS EN LENGUA NÁHUATL: EL PADRE NUESTRO Y EL AVE MARÍA.

GEERTRUI VAN ACKER

Aprender la lengua y traducir la doctrina cristiana en la lengua náhuatl, fue una de las grandes tareas con la que se enfrentaron los misioneros después de su llegada a la Nueva España de habla náhuatl. Allí empezó su inmensa labor educativa y el intento de convertir a la gente al cristianismo. Al hacer esto, un delicado problema les surgió: elegir entre realizar una selección de las palabras nahuas, que fueran lo más paralelas posibles a las expresiones originales, para explicar la fe cristiana, o simplemente introducir los términos españoles de los nombres y conceptos cristianos.[1] Lo primero, indudablemente exigía de parte de los frailes mucha comprensión de la lengua, mentalidad y cultura nahuas.

Según los más escrupulosamente ortodoxos, siempre existía el riesgo de mantener vivas, de esta manera, las creencias idolátricas. Sabemos, en efecto, que "en su mundo politeísta se puede negar un dios, combatir a otro, e incluso, como señal de victoria, tomar preso al dios del enemigo —costumbre que practicaban los aztecas-mexitin y también otros pueblos—, y además, siempre es lícito adoptar una nueva deidad".[2]

Algunos frailes también se dieron cuenta de que se podían aprovechar ciertas semejanzas entre rituales e ideas de las religiones nahua y cristiana, para explicar más fácilmente ideas y conceptos cristianos. "Tan sólo el paso del tiempo y la acción de algunos, con intelecto y corazón de humanista, propició el cambio de la violencia al acercamiento. Había que conocer la cultura de los vencidos".[3]

[1] Charles E., Dibble, "The Nahuatlization of Christianity", en *Sixteenth-Century Mexico. The work of Sahagún.* Ed. por Munro S. Edmonson, University of New Mexico Press, Albuquerque 1974: 226-227.

[2] Eva Alejandra, Uchmany, "Cambios religiosos en la conquista de México", en *Cambio religioso y dominación cultural: el impacto del islam y del cristianismo sobre otras sociedades,* David N. Lorenzen compilador, El Colegio de México, 1982: 89.

[3] Miguel, León-Portilla, *Un catecismo Náhuatl en imágenes,* México, 1979: 5.

Antes de que la influencia del Concilio de Trento se hiciera sentir en las tierras novohispanas, los catecismos y libros de doctrina cristiana, compuestos por los misioneros, podían diferir bastante entre sí; además, dependiendo del punto de vista de los frailes sobre este contacto, y de su grado de dominio de la lengua indígena, encontraremos en sus obras una mayor o menor adaptación a la mentalidad indígena.

Dentro de este contexto, hemos analizado las dos oraciones básicas de la doctrina cristiana —el Pater Noster y el Ave María—, según aparecen en la "Cartilla para enseñar a leer, nuevamente enmendada y quitadas todas las abreviaturas que antes tenía".[4]

Como lo deja suponer el título, se hicieron de esta cartilla una o varias ediciones, anteriores a su edición de 1569.[5] La cartilla ha sido mencionada y descrita por varios estudiosos de la bibliografía mexicana del siglo XVI.[6] E. Valton la atribuye a fray Pedro de Gante, le siguen en esto Stols y de la Torre Villar.[7]

El tratamiento de las personas divinas

Los misioneros que escribieron la doctrina cristiana en lengua náhuatl, no sólo hicieron una simple traducción del texto, sino que para comunicar los valores y conceptos cristianos, tuvieron que adaptar sus escritos a las formas de tratamiento de respeto, reconocidas en el mundo indígena.

[4] *Cfr. H. R. Wagner, Cartilla para enseñar a leer, nuevamente enmendada, y quitada todas las abreviaturas que antes tenía,* LA, Press of Ward Ritchie, 1935.

E., Valton, *El primer libro de alfabetización en América. Cartilla para enseñar a leer* por Pedro Ocharte en México, 1569. Estudio crítico, billiográfico, histórico, México, 1947.

Cartilla para enseñar a leer de fray Pedro de Gante, Impreso por Pedro Ocharte en la ciudad de México, año de 1569.

Nota bibliográfica de Ignacio Márquez Rodiles, Academia Mexicana de la Educación, México, 1959.

[5] R., Zulaica Garate, *Los franciscanos y la imprenta en México en el siglo XVI. Estudio bio-bibliográfico,* México, 1939: 165-167.

[6] Joaquín, García Icazbalceta, *Bibliografía Mexicana del siglo XVI.* Ed. por Agustín Millares Carlo, FCE, 1981, n. 61. R. Zulaica Garate, *Los franciscanos y la imprenta...*; H. R. Wagner, "Nueva bibliografía Mexicana del siglo *XVI*". Suplemento a las *Bibliografías* de Joaquín García Icazbalceta, José Toribio Medina y Nicolás León, México, 1940: 245n 56c.

[7] E., Valton, "El primer libro..." *Excélsior,* México 20-27.9 y 11.10, 1946; E., Valton, "El primer libro de alfabetización..." (*cfr.* 3).

A. AM., Stols, *Pedro Ocharte el tercer impresor mexicano,* México, Imprenta Nuevo Mundo, 1962.

Ernesto de la Torre Villar, "Estudio crítico en torno de los catecismos y cartillas como instrumentos de evangelización y civilización", en *Doctrina Cristiana en lengua Mexicana,* México, 1981: n. 28 y p. 94-97.

La lengua náhuatl, dispone de diversos recursos para expresar reverencia o afecto. Así, a los sustantivos se les agregan —bajo diversas reglas— los sufijos *-tzintli* ó *-tzin*, que caracterizan su forma reverencial sin alterar su significado. De la misma manera, adjetivos y pronombres tienen su connotación reverencial agregando la terminación *-tzin* y para adverbios y posposiciones el sufijo *-tzinco*.

Igualmente existen formas verbales reverenciales. Para que un verbo esté en la forma reverencial, es necesario anteponer al verbo los pronombres reflexivos *nino-, timo-, mo-,* etcétera y agregarle alguno de los sufijos *-lia, -tia, -ltia,* etcétera según reglas, de las cuales ya hemos tratado anteriormente.[8] Si se utilizan pronombres objeto, éstos se colocan entre el prefijo sujeto y el pronombre reflexivo.

Estas formas reverenciales, están representadas en las dos oraciones básicas de la doctrina cristiana, el Padre Nuestro y el Ave María, de la manera siguiente:

I. En el *Padre Nuestro*

A) se encuentran los siguientes sustantivos con el sufijo reverencial:

totatziné

to : pronombre posesivo, 1ra. persona plural

tah : raíz del sustantivo *tatli* [*tah-tli*]

-tzin: *sufijo reverencial*

-é : sufijo del vocativo

= oh padre nuestro (rev.)

motocatzin:

mo : pron. pos. 2da. pna. sg.

toca: raíz del sus. *tocaitl*

tzin : suf. rev.

= tu nombre (rev.)

[8] Geertrui Van Acker y A. González, "Contribución al estudio de las formas reverenciales en un texto en náhuatl de fray Andrés de Olmos". Conferencia presentada en la segunda reunión de Etnolingüística Yuto-azteca, Creel, Chihuahua, julio, 1983.

motlatocayotzin:

mo : pron. pos. 2da. pna. sg.
tlatocayo: raíz del sus. *tlatocayotl*
tzin : suf. rev.
=tu reino (rev.)

B) Las formas verbales reverenciales son:

timoetztica:

ti : pref. suj. 2da. pna. sg.
mo : pron. reflex. pron. reflex. 2da. pna. sg.
etztica: forma rev. del verbo *ca*
= tú estás (rev.)

ticmonequiltia:

ti : pref. suj. 2da. pna. sg.
c : pref. obj. 3ra. pna. sg. timo: pron. reflex. 2da. pna. sg.)
mo : pron. reflex.
nequiltia: forma rev. *nequi* + -ltia
=tú (para tí) quieres

ma xitechmomaquili:

ma : partícula antepuesta a la 2das. pnas., indicando ruego o súplica suave y cortés.
xi : pref. imp. 2da. pna. sg.
tech : pref. obj. 1ra. pna. pl.
mo : pron. reflex.
maquili: forma rev. *maca* + -lia
= danos (rev.)

ma xitechmopopolhuili:

ma : part. de ruego o súplica suave y cortés.
xi : pref. imp. 2da. pna. sg.
tech :pref. obj. 1ra. pna. pl.
mo :pron. reflex.
popolhuili: frec. < *polhui(a)* + -lia
= perdónanos (rev.)

macamo xitechmotlalcahuili:

macamo : adv. de negación para el vetativo
xi : pref. imp. 2da. pna. sg.
tech : pref. obj. 1ra. pna. pl.
mo : pron. reflex.
tlalcahuili: <*tlalcahui(a)* + -lia
=que no te apartes de nosotros (rev.)

ma xitechmomaquixtili:

ma : part. de ruego...
xi : pref. imp. 2da. pna. sg.
tech : pref. obj. 1ra. pna. pl.
mo : pron. reflex.
maquixtili: *maquixti(a)* + -lia
= líbranos (rev.)

II. En el *Ave María*

A) Se encuentra en esta oración el siguiente sustantivo con el sufijo reverencial:

motlaçoconetzin:

mo : pron. pos. 2da. pna. sg.
tlaço: raíz del sus. *tlaçotli* (= cosa preciosa)
cone: raíz del sus. *conetl* (= niño)
tzin : suf. rev.
= tu precioso hijo (rev.)

B) Las posposiciones, como se ha dicho arriba, reciben el sufijo reverencial *-tzinco* (-tzin + -co locativo).

Se encuentran en nuestro texto:

motlantzinco:

mo : pref. nominal 2da. pna. sg.
tlan : posposición locativa
tzinco: suf. rev.
= cerca de tí (rev.)

C) Las formas verbales reverenciales que aparecen en el Ave María, son:

maximopaquiltitie:

ma : part. de ruego...
xi : pref. imp. 2da. pna. sg.
mo : pron. reflex. 2da. pna. sg.
paquilti(a) : forma rev. *paqui* (Olmos: 166; Carochi: 464, 469)
tie : ti: ligadura (Carochi: 481)
e: imp. de *ca* < xie (Carochi: 437)
= estáte alegrándote (rev.)

timotemiltitica:

ti
mo : (= timo:) pron. reflex. 2da. pna. sg.
temilti (a) : forma rev. del verbo *temi* (Olmos: 112)
tica : ti: ligadura
ca: verbo auxiliar (= ser o estar)
= tú que estás llena de (rev.)

moyetztica:

mo : pref. reflex. 3ra. pna. sg.
yetztica: forma rev. del verbo *ca*
= está (rev.)

tiquinmopanahuilia:

ti : + mo: pref. reflex. 2da. pna. sg.
quin : pref. obj. 3ra. pna. pl.
panahuilia: forma rev. del verbo *panahuia*
= tú les sobrepasas (rev.)

matopan ximotlatolti:

ma : part. de ruego...
topan : to: pref. nom. 1ra. pna. pl.
pan: posp. loc.
xi : pref. imp. 2da. pna. sg.
mo : pron. reflex. 2da. pna. sg.
tlatolti (a) : forma rev. de *tlatoa* (Olmos: 164)
= hable en favor de nosotros (rev.)
ipan tlatoa = hablar en favor de]

Cuadro 1. Los sustantivos

Pron. Posesivo	*Adjetivo*	*Raiz Sustantivo*	*Suf. Rev.*	*Vocativo*
to		ta	tzin	é
mo		toca	tzin	
mo		tlatocayo	tzin	
mo	tlaço	cone	tzin	

Cuadro 2. Los verbos

Part. Imp. o Vetativa	*Pref. Suj.*	*Objeto*	*Pron. Reflex.*	*Verbo*	*Suf. Rev.*	*Lig.*	*Verbo Aux.*
	ti		mo	etz		ti	ca
	ti	c	mo	nequi	ltia		
ma	xi	tech	mo	maqui	li(a)		
ma	xi	tech	mo	popolhui(a)	li(a)		
macamo	xi	tech	mo	tlalcahui(a)	li(a)		
ma	xi	tech	mo	maquixti(a)	li(a)		
ma	xi		mo	paqui	lti(a)	ti	ca
	ti		mo	temi	lti(a)	ti	ca
			mo	yetz		ti	ca
	ti	quin	mo	panahui(a)	lia		
ma	xi		mo	tlto(a)	ltia		

Cuadro 3. Posposiciones

Prefijo Nominal	*Posposición*	*Sufijo Reverencial*	*Locativo*
mo	tlan	tzin	co

Análisis de Conceptos en el Padre Nuestro

tu voluntad: ti — c — mo — nequi — ltia
tu — lo que — para ti — quieres — (rev.)

La misma fórmula la trae la doctrina cristiana de Molina (1546). Es notable el hecho de que el autor repite la expresión "que también sea hecho aquí en la tierra".

pan : totlaxcal: to — tlaxcal(li) = nuestra tortilla

Equivale a nuestro sustento. En el mundo mesoamericano la tortilla de maíz significa el sustento de cada día, del cual el hombre tiene necesidad.

pecado: tlatlacolli = pesado, culpa o defecto (Molina)
= Palabra genérica para pecado.
El pecado mortal = tlatlacolli tecmictiani
El pecado venial = popolhuiloni tlatlacolli (pecado digno de ser perdonado), o tepiton tlatlacolli (pequeño pecado).

perdonar: ma — xi — tech — mo — popolhui — li = que nos perdones
ti — quim — popolhuia = perdonamos

Dirigiéndose a Dios (con súplica), el verbo popolhuia toma la forma reverencial en -lia, mientras que "nosotros perdonamos" se encuentra sin reverencia.

deudas = totlatlacol: Aquí, como cosa inanimada, no se pluraliza la palabra en náhuatl.

nuestros deudores: tech — tlatlacalhuia = los que nos ofenden. El verbo significa ofender y dañar a otro.

no nos dejes caer en tentación: En Molina (1546 teyeyecoliztli/teneyeyecoltiliztli = tentación, acto de tentar uno a otro.

te : pref. pronom. indefinido

ne : pref. del impersonal

yeye : del que halla a otro haciendo algún maleficio (M)

coloa: torcer lo derecho

coltic: tuerto, cosa no derecha

liztli : suf. del sus. verbal

Sin embargo, aquí aparece "ynic amo ypantihuetzizque yntlatlacolli = *para que no caigamos en los pecados*".

Análisis de Conceptos en el Ave María

estáte alegrándote: maximopaquititie. En latín dice Ave Maria, expresando que Dios te salve María. Aquí representa el saludo inicial de la oración "Ave" que significa "salud" o "buenos días".
llena de gracia: timotemiltitica in gracia = tú que estás llena (repleta) de gracia.

El concepto "gracia" ha sido de los menos adaptables a la lengua náhuatl. Molina, en su doctrina de 1546 no la traduce, ni tampoco los Dominicos en la doctrina de 1548.

Mijangos, el "as" de las ingeniosas traducciones al náhuatl de conceptos cristianos, tampoco encontró su forma correspondiente en náhuatl.

el Señor/dominus/: tlatohuani Dios.

El sustantivo tlatohuani significa hablador, el que habla bien y por extensión gran señor.

bendita tú entre las mujeres/Benedicta tu in mulieribus/: tiyectenehualoni tiquinmopanahuilia ynixquichtin cihua = tú eres digna de ser alabada, tú les sobrepasas a todas las mujeres.

el fruto de tu vientre Jesús/fructus ventris tui Jesus/: motlacoconetzin Jesu Christo = tu precioso niño Jesús Cristo.

Virgen, Madre de Dios/S.M. Virgo Mater Dei/: No está traducido al náhuatl. Probablemente se temía una posible comparación con Tonantzin, la madre de los dioses (véase: Sahagún).

En los siguientes párrafos, damos el Padre Nuestro y el Ave María en lengua náhuatl, acompañados de una traducción que ha sido elaborada lo más literal posible, para dar una idea de la estructura de la lengua; enseguida proponemos una traducción libre de ambas oraciones.

El Padre Nuestro

Yzcatqui ycuepca yn Pater Noster
Aquí está su-traducido-está el Pater Noster

Totatziné ynilhuicac timoetztica:
Oh nuestro padre-rev. que-cielo-en-el tú-para ti (rev.)-estás:

macenquizca yecteneualo ymmotocatzin.
por favor que enteramente alabado-sea tu-nombre-rev.

Mahualauh yn motlatocayotzin,
Por favor que-venga-hacia-aquí tu-reino-rev.,

machiualo yn tlalticpac yn ticmonequiltia
por favor que-hecho-sea tierra-en la tú-lo para ti (rev) quieres

yn iuhchiualo inilhuicac: ma no
así como-hecho-es cielo-en-el: por favor que también

yuhchiualo innican yntlalticpac.
así-hecho-sea aquí tierra-en-la.

Auh yn axcan maxitechmomaquili
Y hoy por favor que-a nosotros-rev.-des

yn totlaxcal yn momoztlaye toteh monequi.
nuestra-tortilla de cada día nosotros-de necesario.

Maxitechmopopolhuili yn totlatlacol
Por favor que-a nosotro-rev.-perdones nuestra-culpa

yn iuh tiquimpopolhuia yn techtlatlacolhuia.
así como nosotros-los-perdonamos a nosotros-ellos-ofenden

Macamoxitechmotlalcahuili ynic amo
Por favor que-no-de nosotros-rev.-te apartes para que no

ypan tihuetzizque yn tlatlacolli:
en-el nosotros-caeremos pecado:

Maxitechmomaquixtili yn ihuicpa yn amo qualli
Por favor que-a nosotros-rev.-libres contra no bueno.

Ma ymnochiua. Amén.
Por favor que-se-haga. Amén.

El Ave María

Yzcatqui ycuepca yn Ave Maria.
Aquí está su-traducido-está el Ave María.

Santa Mariae maximopaquiltitie,
Oh Santa María (voc.) que-para ti (rev.)-te alegres,

timotemiltitica in gracia
tú-para ti (rev.)-extendida-estés en gracia

motlantzinco moyetztica yntlatohuani Di(os. Inic)
de ti-cerca-rev.-loc. para sí-está Señor Dios. Así que

tiyectenehualoni tiquinmopanahuilia
tú-alabada-eres digna, tú-las-para tí (rev.)-sobrepasas

ynixqui(chtin cih)ua
todas mujeres

yuan cenca yectenehualoni ynmotlaçocone(tzin Je)su christo
y muy alabado-es digno tu-precioso-hijo (rev.) Jesu Cristo

Yyo Sancta Mariae matopan ximotlatolti
Oh Santa María (voc.) que-nosotros-sobre para ti (rev.)-hables-en favor

yntitlatlacohuanime.
nosotros-los pecadores.

Ma ymmochihua. Amén.
Que se haga. Amén.

Lo que está entre paréntesis en el Ave María, indica complementos que en el texto original no aparecen, debido a que la impresión en esta parte es defectuosa.

El Padre Nuestro (traducción libre)

Aquí está traducido el Pater Noster

Padre nuestro (rev.) tú que estás (rev.) en el cielo:
que sea enteramente alabado tu nombre (rev.)
que venga hacia aquí tu reino (rev).
que sea hecha tu voluntad (rev.) en la tierra
así como es hecha en el cielo:
que también así sea hecho aquí en la tierra.

Y que hoy nos des (rev.)
nuestra tortilla de cada día
de la que tenemos necesidad.

Que nos perdones (rev.) nuestras culpas
así como nosotros perdonamos a los que nos ofenden
que no te apartes de nosotros (rev.)
para que no caigamos en los pecados
que nos libres del mal.

Que se haga.
Amén.

El Ave María (traducción libre)

Aquí está traducida el Ave María

Oh Santa María, (por favor) alégrate (rev.),
tú que estás plenamente en gracia
el Señor Dios está cerca de tí.

Alabada eres, tu sobrepasas a todas las mujeres
y muy alabado es tu precioso hijo Jesús Cristo.

Oh Santa María (rev.), habla en favor de nosotros (rev.)

los pecadores
que se haga. Amén.

BIBLIOGRAFÍA

CAROCHI, P. Horacio, *Arte de la lengua Mexicana con la declaración de los adverbios della,* México, 1645.

DE LA TORRE VILLAR, Ernesto, "Estudio crítico en torno a los catecismos y cartillas como instrumento de evangelización y civilización". en *Doctrina Cristiana en lengua Mexicana,* México, 1981.

DIBBLE, Charles, "The Nahuatlization of Christianity", en *Sixteenth-Century Mexico. The work of Sahagun.* Ed. por Munro S. Edmonson, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1974.

GANTE, fray Pedro de, *Cartilla para enseñar a leer,* impreso por Pedro Ocharte en la Ciudad de México, 1569. Academia Mexicana de la Educación, México, 1959.

GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín, *Bibliografía Mexicana del siglo* XVI. Ed. por Agustín Millares Carlo, FCE, 1981, n. 61.

GEERTRUI Van Acker y A. González, "Contribución al estudio de las formas reverenciales en un texto en náhuatl de Fy. Andrés de Olmos". Conferencia presentada en la segunda reunión de Etnolingüística Yuto-azteca, Creel, Chihuahua, julio 1983, de próxima aparición.

LEÓN-PORTILLA, Miguel, *Un catecismo náhuatl en imágenes,* México, 1979.

MOLINA, fray Alonso, "Copia y relación del catecismo de la doctrina cristiana que se enseña a los indios desta Nueva España, y el orden que los religiosos desta provincia tienen en les enseñar", en *Códice Franciscano, siglo* XVI, México, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, 1941.

POSTCONQUEST NAHUA SOCIETY AND CONCEPTS VIEWED THROUGH NAHUATL WRITINGS

JAMES LOCKHART

The Nahuas of central Mexico (often misleadingly called Aztecs after the quite ephemeral imperial confederation that existed among them in late prehispanic times) were the most populous of Mesoamerica's cultural-linguistic groups at the time of the Spanish conquest, and they remained at the center of developments for centuries thereafter, since the bulk of the Hispanic population settled among them and they bore the brunt of cultural contact. For these reasons, more was written about them in the colonial period than about any other group, and they have been equally favored by modern scholars. Yet until the last few years hardly anyone took advantage of the mass of documents the Nahuas produced in their own language, Nahuatl, in the time from about 1550 to about 1800, using the European alphabetical script which took hold among them almost immediately. It was as though Roman history were being done without Latin. Let us look at one of the documents the Nahuas have left us:[1]

On an unspecified day in the year of 1584, more than two generations after the conquest, an indigenous clerk or legal representative appeared before one of the two Indian municipal councils in the important town of Tulancingo, located on the northeastern edge of central Mexico, and presented a written petition on behalf of one Simón de Santiago, an Indian commoner. Beautifully penned and perfectly spelled, the petition was set down by the clerk, not by the doubtless illiterate Simón, a person so humble that he took his surname from his district of Santiago and probably went through life with no other appellation, on ordinary occasions, than Simón. But the writer maintained the convention of a first-person presentation by Simón,

[1] Preserved in the special collections department of the library of the University of Texas, San Antonio. The Nahuatl document, reversed, is used as a cover for a piece of Spanish litigation dated 1584 and may in fact date from a few years earlier.

and he seems to have followed Simón's actual spoken words very closely.

After briefly calling out "my lords, my rulers" in the preconquest style of public oratory, Simón got right down to business. His complaint concerned a certain Cristóbal, a commoner of the same district, as humble as himself if not more so, who was presently lodged in the municipal jail. In the night of Tuesday preceding, Cristóbal had entered Simón's property by stealth, meaning to steal a turkey. But when he got among them, the turkeys gave the alarm, causing Simón's wife to awake and run to the turkey pen to investigate. By then Cristóbal had wrung a turkey's neck and was on his way out with it, but Simón's wife got a good look at him as he sped past the grainbin, where upon she woke her husband, shouting to him what had happened. Simón forthwith ran to Cristóbal's house, finding him and his wife warming themselves by the fire, and demanded his turkey back. Cristóbal denied all and threatened to kill Simón; taking an iron-tipped digging stick, he knocked him down with a blow to the head, and Simón, while lying there in a pool of blood from the cut, heard Cristóbal tell his wife to fetch him the knife lying on the chest in order to spill Simón's guts. Simón managed to push Cristóbal's hand aside, and in their struggle Cristobal's clothes, which were old and worn out, began to rip off: first his cloak, then his shirt, and finally his loincloth, leaving him naked. Even so, Cristóbal, imagining himself the victor, ran off to Simón's house, told his wife to come recover his body, and proceeded to beat her up. She was the one left in the worst shape; by now Simón had spent 2 pesos on her treatment, had borrowed more from merchants, and owed yet more to a Spaniard. He therefore petitioned that Simón's wife be required to help take care of his own wife during convalescence and that Simón cover all costs.

Here is postconquest indigenous life seen through a new prism and in new dimensions. More than twenty years ago Charles Gibson, using Spanish documents, brought about a great advance in our understanding of indigenous corporate development, showing that numerous local indigenous states or kingdoms —some petty, some not so petty— survived the conquest intact, becoming the basis of encomiendas, parishes, and Hispanic-style municipalities organized under Spanish auspices, and out of these most of the larger structures of the Mexican rural scene gradually evolved.[2] What went on inside this

[2] Gibson 1964. Nahuatl-based scholarship is adding to the insights of this

corporate framework continued to be a relative mystery. One had to rely on generalizing, partisan statements of Spaniards who in any case knew and cared very little about Indian-to-Indian relationships. Prominent in this corpus were the *Relaciones geográficas,* surveys of localities compiled by provincial Spanish administrators, who when it came to Indian customs were likely to say simply that they were "bad," in line with the Indians' notorious idleness and inconstancy, and that they dressed "poorly."

It was a revelation, then, to discover the existence of documents in which ordinary Indians spoke to each other about everyday thing in their own language. We are delivered from hearsay, we see actual individual cases and the original categories of thought. The immediate message, as in the story of the stolen turkey, is often a double and apparently contradictory one. On the one hand, the Indian world appears to be maintaining its balance, concerned at least as much with internal affairs as with Spanish-Indian relations, while many preconquest patterns retain their vitality. On the other hand, evidence of contact with Spaniards and Spanish culture is everywhere, even in surroundings as humble as those of Simón and Cristóbal.

Simón begins his address, as we have seen, with a string of vocatives taken directly from preconquest practice; his complaint to the municipal judges and the remedy he seeks from them put us in mind of descriptions of preconquest adjudication in the *Florentine Codex* of Sahagún.[3] All the personnel directly involved —accused, accuser, and judges— are indigenous. Simón's establishment, with its grainbin and fowl, appears unchanged in the basics from a modest household of prehispanic times. Cristóbal (presumably Simón as well) wears the man's traditional cloak and loincloth.

But Cristóbal also has a shirt, called a *camixatli* (from Spanish *camisa*), the fitted and buttoned garment type brought by the Spaniards. Looking further, we see much more evidence of Spanish material culture incorporated into the life of this indigenous commoner, so near the bottom of the scale that he is reduced to stealing turkeys. He hits Simón over the head with an indigenous digging stick, but this traditional instrument is tipped with the new material iron and does corresponding damage. He tries to stab Simón with a knife, not of the traditional obsidian-bladed type, but one of steel, a *cochillo* (from Spanish *cuchillo*). And the knife happens to be lying on a chest,

monument and changing many perspectives on it, but its core analysis remains valid.

[3] For example, compare Sahagún 1950-82, 8: 42.

not a traditional container made of mats or reeds, but a Spanish-style *caxa* (*caja*) of wood, lockable, with iron hinges and latch. To this extent has the life of even the poorest members of indigenous society been affected by the late sixteenth century. Simón is paying money to have his wife treated; he mentions not only the Spanish denomination *peso* but the generic term *tomines* (originally referring to a specific coin, but extended by the Nahuas to signify cash or money). Indigenous merchants (*pochteca*) are still active in Tulancingo, but among other things they are lending out Spanish money. A Spaniard (*español* in the Nahuatl text) is also somehow involved in the treatment of Simón's wife; probably he is an apothecary who has provided Spanish medicines on credit. The "Spanish things" are treated no differently from the indigenous things; all seem to be unselfconsciously accepted for what they are and incorporated into life as lived. Once chests, knives, shirts, and money had been built into indigenous culture, there was no longer any awareness of them as something foreign. Indeed, elements of Spanish origin were soon capable of becoming a badge of local pride and self-identity. The ostensibly Spanish-style council (*cabildo*) of each Indian municipality was its primary vehicle of corporate representation, and the ostensibly Spanish patron saint its primary symbol of corporate identity.

Both council and saint, however, were identified in the indigenous mind with preconquest antecedents. Not many years from the time of the Tulancingo turkey theft, in the small settlement of San Miguel Tocuillan in the Valley of Mexico, a woman named Ana petitioned the local council, of which her brother was a member, for a piece of land where she and her husband could build a house. The notary chose to tell the whole story in dialogue form rather than restrict himself to Spanish legalities, thus showing us for once what really went on on such occasions.[4] No sooner had Ana told her brother Juan Miguel (whose second name was taken from the town saint) of her intention than he went out to collect the other members of the council while Ana prepared tortillas and pulque (the alcoholic drink from maguey juice). On their return, eating, drinking, and polite conversation were the first order of business, followed by Ana's request, couched in words of elaborate humility, and a quick acceptance of the petition by the guests. Thereupon she took them to the site she had chosen; they measured it out, declared it hers, and politely declined her pro forma invitation to come back and have a bit more pulque.

[4] Transcription and Spanish translation of this document are published in Lockhart 1980, together with substantial commentary.

Ana promised "I will burn candles and always provide incense for my precious father the saint San Miguel, because it is on his land that I am building my house." The town fathers expressed their approval, each giving a little speech, after which all embraced and the function was adjourned. Thus the annually elected town officials with Spanish titles were really in operation, and the Spanish patron saint received real allegiance, but they had become so closely identified with the indigenous tradition that as in preconquest times a feast for the officials and parties involved was an indispensable part of the legitimation of land transfers, and the entity's land was thought of as ultimately belonging to a supernatural being symbolizing the corporation, now a patron saint rather than an ethnic deity as before the conquest.

Most Nahuatl writing had the purpose of communication among indigenous people, and that is its strength. But at times texts produced for Spaniards can be instructive too. Around 1570 or 1580 in one of the old imperial capitals, Tetzcoco, a Nahua who must have been serving as an aide to the Franciscan friars there composed for them a set of language lessons in the form of speeches and dialogues on all sorts of everyday occasions: greetings, small talk, addresses apropos of marriage, birth, and death. Though the transactions are ordinary, the discourse is in the grand manner, for the speakers come from the circle of the town council, and some are descendants of preconquest kings. Within the framework of Spanish-style municipal government and enthusiastic Christianity, an exquisite protocol for daily interaction continued, closely defining the nature of a given occasion and the relative position of each actor in it. In a dialogue, the arriving party always spoke first, remaining standing, and outdoing himself in apologies for intrusion of his worthless self into such an august presence, whereas the stationary party, adopting the attitude of a superior, remained seated, responding with the formula "you have wearied yourself," i.e., "welcome." Inferiors never called superiors or elders by name and rarely even referred openly to any relationship that might exist between them, whereas superiors could do both (though sparingly). A system of inversion of kinship terms had rulers calling their aides "uncles," while to subjects the ruler could be "our grandchild." Children were not exempted from the formalities. Consider how two boys of the nobility greet their mother in the morning:[5]

[5] Karttunen and Lockhart forthcoming, p. 141-43. The publication includes a complete transcription and two English translations of the entire set of speeches, together with a comprehensive preliminary study.

> The elder: Oh our mistress, oh lady, I kiss your hands and feet. I bow down to your dignity. How did our Lord cause you to feel on rising? Do you enjoy a bit of His health?
> The younger: Oh my noble person, oh personage, oh lady, we do not wish to distract you; we bow down to you, we salute your ladyship and rulership. How did you enjoy your sleep, and now how are you enjoying the day? Are you enjoying a bit of the good health of the All-pervasive, the Giver of Life?

Not only certain fundamental patterns of the indigenous world, then, persisted into Spanish times. A rich and flowery language of polite social intercourse also long survived, bearing within it a multitude of subtle concepts which were thus given time to enter in one way or another into the evolving ideational systems of the postconquest period.

A great many of the most spectacularly informative Nahuatl documents stem, like the three just drawn upon, from the second half of the sixteenth century, when the new techniques of writing had been mastered but were so fresh that one seems to detect a positive joy in using the medium, and furthermore many preconquest survivals were then still starkly evident. Documents from later times also sometimes open up to the reader, however, particularly those of the genre often called "titles", though they could be more accurately described as attempts to make up for the lack of proper title. In the first half of the colonial period, because of a massive and long continuing decrease in indigenous population, combined with slow growth in the numbers of Spaniards from a small base, there was relatively little pressure on the land and correspondingly little concern with authenticating title to it. By the second half of the seventeenth century things had changed. The Hispanic sector had expanded, land had risen in value and was becoming scarce, and Indian towns were being pressed to document their land rights in the Spanish fashion. Often they could not; instead a town would resort to writing down its oral tradition of how it came by its rights, going far beyond a recital of boundaries and Spanish official acts to tell as much of the entity's history as legend had preserved. The self-view that emerges from these documents emphasizes the autonomy of the local entity in both pre- and postconquest periods and its solidarity against all outsiders, be they indigenous or Spanish. More distant outsiders, however, such as the Spanish king, viceroy, and archbishop, are seen as potentially benevolent allies against external threats coming from the immediately surrounding Indian towns and Spanish estates.

As in the first postconquest century, Hispanic cultural elements

are intermingled in the "titles" with those of indigenous origin, but now the process has gone even further. Christianity is sometimes projected upon figures from the remote preconquest past, stone images of that time may be referred to as saints, and the postconquest organization of Hispanic-style municipalities may be taken for the original foundation of the entity centuries earlier. Such identifications are no doubt related to the indigenous cyclical view of events in general, but simple merging and loss of historical awareness are also involved. Nahuatl writers of the first colonial century, though they saw postconquest entities as retaining an identity and history carried over from before the arrival of the Spaniards, nevertheless were able to distinguish clearly between the two periods, and many of them still possessed a large amount of objectively correct historical information about their own groups before the conquest. The writers of the later titles, despite preserving much lore of preconquest origin, were often unaware which elements belonged to which tradition (presenting Spanish officials, for example, with a tale of an ethnic leader being converted into a feathered serpent by way of supporting their claims). Indeed, some writers seem not to have been able to imagine two sharply differentiated succeeding periods at all; some of those who were able to do so and attempted partial portrayals of the preconquest world proved to have woefully little information, resorting instead at times to Spanish-influenced reinvention, with results bearing little resemblance to the original phenomena.[6]

Much the same trends are seen in another form of Nahuatl ethnic-historical writing, the annals genre, in which discrete bits of information are organized by the year of their occurrence, marching chronologically forward so mechanically that if no noteworthy event is known for a given year, the year designation is often included anyway, with next to it a blank space or an apologetic note. In preconquest times such annals consisted of a glyphic-pictorial document plus a memorized oral recital; postconquest annals quickly went over to an alphabetical text as the primary vehicle, though the pictorial element long remained strong and never disappeared entirely. The prehispanic annals covered events such as the foundation of the local state, the succession of its kings, its wars, its internal strife, and also natural phenomena, including earthquakes, plagues, and the appearance of comets. Sixteenth-century annals often devoted a large amount of space to preconquest

[6] I have discussed the genre at some length, using examples from the Chalco region, in Lockhart 1982. See also Wood 1984, Ch. 8, for related material concerning the Toluca Valley.

material, adapted to the new medium but otherwise unchanged, before continuing in the same vein for the postconquest years, though now reporting changes in the governorship and town council of the local entity rather than successors to the dynastic rulership.[7] Annals continued to be written in the late seventeenth and early eighteenth centuries, still primarily concerned with the affairs of a single town, still retaining the same type of organization and subject matter. But in the late annals the preconquest era hardly figures, and even events of the sixteenth century are reported skeletally, often unreliably. The full specification of years by the indigenous calendrical scheme is sometimes simplified. The appointments of new viceroys and archbishops, often reported from the beginning, are now such standard annals fare that they rival the changes in local indigenous government.[8]

To convey in a small space a notion of how communicative Nahuatl documents can be, as well as something of their thrust, I have been concentrating on some of the more colorful, juicy types and examples. The bulk of Nahuatl documentation preserved today was produced by municipal notaries as a function of routine activities of indigenous local government. It includes sales and grants of land, litigation, town council minutes, and above all thousands of testaments.[9] Most of the material sticks much closer to Spanish legal formulas and procedures than the writings we have been sampling. Testaments, the staple item, normally follow the Spanish model closely, proceeding from an abbreviated credo to dispositions concerning the burial and masses, then apportioning houses and land to relatives and liquidating debts. But even here there are reminiscences of the Nahua declamatory style, with a great many admonitions and spontaneous outbursts one would not expect in a Spanish will. Aside from massive evidence on the nature of Spanish influence and the elucidation of a multitude of general indigenous concepts, the special contribution of Nahuatl testaments is to teach us about the Nahua household. When first seen in sixteenth-century documents, the household unit is of variable size, moving toward a complex containing two or more related nuclear families, then periodically splitting into constituent parts and repeating the process. The household's lands were scattered and divided into relatively small

[7] The best example of annals of the earlier type is Chimalpahin 1963-65. Aspects of the work are studied in Schroeder 1984.

[8] Frances M. Krug is presently nearing completion of a doctoral dissertation on the late colonial annals of the region of Tlaxcala and Puebla.

[9] Mayor published collections incluye Anderson, Berdan, and Lockhart 1976 (with some translations now outdated in certain respects); Karttunen and Lockhart 1976; Cline and León-Portilla 1984; and Lockhart, Berdan, and Anderson 1986.

plots even when the aggregate amount was large, and the different adult household members were responsible for their respective portions. Inside the home complex were separate buildings arranged around a patio, each holding and in a sense belonging to an adult family member or nuclear family. And for all the changes and additions that over the centuries the introduction of Spanish techniques, varieties, and artifacts brought about, the essential structure of a complex of clustered separate dwellings and scattered landholdings remained the same in the indigenous sector across the whole colonial period, and labor-intensive cultivation of indigenous crops remained the core of indigenous agriculture. In the earliest sources there is great variation in the amount of land held by different individuals and family groups, not only, as expected, between the nobles and the commoners, but among the commoners themselves, indicating a great deal of flexibility and low-level autonomy in the land regime, and this attribute too is maintained over the centuries, even while the indigenous sector as a whole lost land to the expanding Hispanic sector.[10]

Some important insights coming out of Nahuatl documentation are not to be gleaned from any one genre but pervade the whole corpus. We become privy to unfamiliar concepts and procedures and aware of the absence of familiar ones. Among the most striking absences is that of the category "Indian". Nahuatl contained no word covering this semantic range, and later, when it began to borrow Spanish words, including much ethnic terminology, Spanish *indio* did not become a standard part of the language. Indeed, no large-group category for indigenous people had much currency. The term "Nahua" in the sense I am using it here was understood but rare.

Self-definition and differentiation between indigenous groups was primarily in terms of the *altepetl,* the type of local kigdom mentioned above as having survived the conquest all over central Mexico; this the Spaniards usually called a *pueblo.* The entity was partially defined by its tradition of ethnic distinctness, partially by its possession of a certain territory, and partially by its dynastic ruler, the *tlatoani,* whom the Spaniards immediately and correctly recognized as such, terming him the *cacique.* As to the internal structure of the altepetl/pueblo, the Spaniards, in line with their own traditions, perceived it to consist of a *cabecera* or capital ruling a set of *sujetos* or subject hamlets. And in fact, one could often find the semblance of a central settlement in

[10] Here as in much of what follows I am anticipating the conclusions of a large and heavily documented book I am now writing on the social and cultural history of central Mexican Indians across the colonial period on the basis of Nahuatl sources. See also Cline 1986.

an altepetl. The residence of the tlatoani, the site of the kingdom's main temple, and its central marketplace often coincided, leading to a settlement cluster in that vicinity. The cluster, however, had no separate name and no juridical identity or organizational unity. Different segments of it belonged to different constituent parts of the entity. These named parts, called *calpolli* or *tlaxilacalli,* comprised a theoretically symmetrical whole (often but not always in groups of 2, 4, and 8); each part was separate, equal in principle, and self-contained, with its own territory, subethnic identity, and subrulership. The parts were arranged in a fixed order of rotation according to which all mechanisms of the altepetl operated. This order of the parts, indeed, defined the whole at a level even more basic than the rulership. Where the Spanish view included three types of entities —pueblo, cabecera, and sujeto—, Nahuatl documents recognize only two: the altepetl, being the whole, and the calpolli or parts. The Spanish view emphasizes urban nucleation and a stepped hierarchy; the Nahua view emphasizes a symmetrical arrangement and rotational order. Through indigenous-language sources it becomes clear that the Spaniards operated under a partial delusion, and modern scholars have followed theim in it. Over the course of the colonial period the altepetl underwent many modifications, but, half undetected by Spanish authorities, it retained its basic principles of organization.

The office of tlatoani was gradually transformed into the Spanish-influenced governorship, in principle a removable, elective position, as was already well understood from Spanish documents alone. Subsequently much of the machinery of Spanish municipal government was introduced into the altepetl. A Spanish city council had two *alcaldes* or first-instance judges and a larger number of *regidores* or councilmen. Nahuatl documents show us how these offices were fitted to the indigenous mold. In the Spanish tradition, each official in a sense represented his extended family and clientele, a kin-based faction, but functioned at large. Among the Nahuas, office continued to be tied closely to the constituent parts of the (now municipal) entity. Thus an alcalde above all represented his calpolli; soon either the alcaldes were being rotated systematically among the calpolli following the fixed order or —in the long run the dominant trend— the number of alcaldes increased until there was one for each major constituent part. Regidores followed the same pattern, to the point that there was no general distinction between the two offices than that of rank, alcalde being higher, whereas in the Spanish system the ofter longer-lasting office of regidor had greater prestige. Indeed, whereas a Spanish town

council (*cabildo*) was a well-defined corporate entity, clearly set off from the commonwealth in general, an indigenous town council, though equally meaningful, was in a sense an ad hoc group of representatives of the constituent parts, and as such it merged imperceptibly into the generality of prominent citizens and former office holders.

The altepetl scheme is but the best and most central example of a type of cellular or modular organization that appears in several forms in indigenous life. The Nahuatl songs preserved from the second half of the sixteenth century consist of selfcontained verses, often eight of them, arranged in pairs. The pairs relate similarly to a central theme but never refer directly to each other, and therefore in variant versions the pairs are often found differently arranged, although the overall numerical scheme remains the same, and the integrity of each pair is maintained. A similar organization of decorative motifs has been noted in preconquest indigenous art and again in survivals associated with postconquest religious architecture.[11] Although not involving such marked symmetry, the annals genre, reporting events in discrete segments under individual years, operates on the same principle. So do the home complex, divided into separate subhouseholds in separate buildings, and the land regime, dividing holdings into many independent subunits.[12]

After absorbing the fresh humanity and color of Nahuatl documents in a direct, philological fashion, exploring the topical content of various documentary genres, and tracing certain central concepts through the entire corpus, the natural next step in building a history based on indigenous-language sources is a linguistic approach, trying to win meaningful patterns about society and culture from the language of the texts itself. Like other languages of the world, Nahuatl has been neither static over time nor uniform over space. The Nahuatl-speaking world functioned as a cultural unit in many ways, with similar trends in all its parts, and new elements often affected the whole within a very short period of time. Yet each altepetl had its own specific way of speaking and writing. Paying close attention to such differentiation, we can tell something of which areas retained the most elaborate development of preconquest culture and which were losing the refinements; which were at the forefront of new trends and which lagged behind. For example, it becomes apparent that many of the larger

[11] Karttunen and Lockhart 1980 contains a thorough study of the structure of Nahuatl song; the modular principle in art is mentioned in McAndrew 1964, p. 199.

[12] The topics of the preceding three paragraphs are discussed also in Lockhart 1985 and Lockhart forthcoming. See also Lockhart, Berdan, and Anderson 1986.

altepetl, which felt the full force of Spanish intrusion into the countryside and consequently underwent the greatests change, nevertheless at the same time had and retained the greatests corporate strenght and far into the colonial period kept more of the social and other distinctions embodied in preconquest Nahuatl polite discourse than did smaller and less centrally located entities. Amecameca in the southeastern part of the Valley of Mexico is a good example of such a center.[13]

It is hard, however, to achieve more than impressionistic results through cultural-linguistic research unless the potentially vast and amorphous field of investigation is somehow restricted. A naturally restricted field is available in the form of the Spanish loan words that leap to the eye in Nahuatl texts, and the choice of this topic is further justified by the fact that it is at the very core of the question of cultural change and continuity. Frances Karttunen and I thus set out some time ago to discover the patterns in Spanish-Nahuatl language-contact phenomena (on the Nahuatl side, that is), primarily bycollecting all the loan words in all Nahuatl texts then known to us, with attention to the date of each example, and subjecting the resulting lists to several kinds of simple linguistic analysis. A dynamic picture emerged, characterized by three successive well-defined stages.[14] Since the process went on over generations and centuries, doubtless beneath the level of awareness, we have no contemporary comments on what motivated it, but considering the general movement of early Mexican history and what is known about two-language situations in other parts of the world in modern times, it is clear enough that the stages correspond to increasing amounts of everyday contact between Nahuatl-speaking and Spanish-speaking populations.

Stage 1, extending from the arrival of the Spaniards in 1519 until about 1540-50, involved minimal contact between Spaniards and Indians; hence hardly any change in the Nahuatl language took place at all. Since during most of this time the Nahuas were not yet producing alphabetical texts in any number, Stage 1 remains shadowy and little documented, but it is embodied in a few texts written probably in the time period 1535-45, and we can reconstruct aspects of it from relics left in dictionaries and texts of the succeeding period. Rather than borrow Spanish words for the new things which they were after all seeing more than hearing about, the Nahuas described them with

[13] See Karttunen and Lockhart 1978, and also Lockhart forthcoming.

[14] The following description of the stages summarizes, interprets, and sometimes expands on material in Karttunen and Lockhart 1976. A full-scale yet succinct treatment of the process is Karttunen 1982.

the tools of their own language, using various kinds of extensions, circumlocutions, and neologisms. The new material wool, for example, as a usually whitish fiber for textile use, was called *ichcatl,* "cotton," and the word was then extended further to the animal that bore it, coming to mean "sheep." *Tepoztli,* "copper," as a designation for a workable metal, soon took on the additional meaning "iron". The Christian sacraments were called *teoyotl,* "holy things," and *quaatequia,* "to pour water on the head," became the term for speaking of baptism.

The only loans taking place in Stage 1 appear to have involved names. Many of the Nahuas began to receive Spanish baptismal names, and Hernando Cortés' title-name of Marqués (often *Malquex* in Nahuatl texts) became widely familiar, as did the name of his indigenous interpreter, doña Marina (*Malintzin*). Full of implications was the place name *Castilla,* "Castile," taken into Nahuatl in the naturalized form *Caxtillan.* Using it as a modifier, the Nahuas could now express simultaneously their perception that introduced items shared defining characteristics with items already known and their awareness of the Spanish items' newness; thus wheat was *Caxtillan centli,* "Castile maize." *Caxtillan* also gave rise in some fashion to *caxtil,* one of the words the Nahuas were to use for the European chicken. It is tempting, if perhaps too whimsical, to think that since the Nahuas took the final *-lan* to be their own suffix "place characterized by", and since they saw the Castilians always accompanied by chickens, they deduced that "Castilla" meant "place with chickens," then proceeded to retrieve and use the presumed root in that meaning.

In Stage 2, beginning 1540-50 and extending over about a hundred year to approximately 1640-50, the Nahuas borrowed Spanish words readily and copiously. In this time period Spanish cities grew in size, economic and institutional networks brought Spaniards into steady contact with Indians, and a long slow process of formation of Hispanic residential nuclei in the countryside got underway. The words now pouring into Nahuatl belonged to several semantic domains, representing different aspects of a massive cultural impact. All the loans were alike in naming an element introduced by the Spaniards that in one way or another had become a part of indigenous life. Words for new plant and animal varieties head the list. Spanish *trigo* now replaced *Caxtillan centli* for "wheat" and *caballo* the earlier extension *maçatl* ("deer") for "horse"; *vaca,* "cow", pushed *quaquahue* ("one with horns") into the specialized meaning "ox." Some of the Stage 1 forms lived on. *Ichcatl,* mentioned above, remains the usual Nahuatl word for "sheep" to this day. New tools (often metal), materials, and artifact types

form a second important category. Our turkey theft story, written in the first half of Stage 2, offers good examples in Cristóbal's knife (*cochillo*), *chest* (*caxa*), and shirt (*camixatli*). A third category consists of new role definitions: the names of the ubiquitous local officers, *gobernador, alcalde, regidor,* and others; of Spanish officers, from *virrey,* "viceroy," and *obispo,* "bishop," on down; group designations, such as *cristiano,* "Christian," and español, "Spaniard" (which also appears in the turkey story). More abstract loans were by no means lacking. They included specific Spanish-style concepts and procedures, whether economic (such as *prenda,* "pledge, pawn, security"), legal (such as *pleito,* "lawsuit litigation"), or religious (*misa,* "mass"). Especially pervasive in the indigenous world and important in enabling Nahuas to act in a Spanish context were the loans involving words for the measurement of time, extension, weight, and value. The turkey story again offers examples: *martes,* "Tuesday," and the denomination *peso.*

The Spanish words that during Stage 2 became an integral part of Nahuatl vocabulary by the hundreds (probably thousands, if the record were more complete) represent a vast cultural input and a considerable addition to the lexicon. Lest anyone should imagine that the loans are an artificial, minority phenomenon restricted to the written expression of a few well-educated notaries, consider whether we have any earthly reason to doubt that humble Cristóbal really did have a knife, chest, and shirt, and that he called them by the Spanish loans used in Simón's account. What else, indeed, *could* he have called them? Consider too that although colonial Nahuatl writing was highly developed in its way, it did not constitute an independent canon. What we call "words" lacked any universal spelling; rather the the individual letters followed the writer's actual pronunciation, whatever form that happened to take. The purpose of writing was simply to reproduce speech. Consider further that every altepetl of the hundreds across central Mexico, including very small and humble entities where it would be an exaggeration to separate an educated upper group from the rest (as in Tocuillan in the story of Ana and her house site), had its notary or notaries; yet the same kinds of loans are found in the texts of all of them, in all the types of documents they produced. And this despite the fact that writing was handed down directly from generation to generation within each altepetl, leading to pronounced local idiosyncrasies.

Yet the impact of Spanish on Nahuatl was in another sense severely limited during Stage 2. The grammar of the language hardly changed.

Essentially all the loans were grammatically nouns, leaving everything else unaffected. The loan nouns were treated no differently than Nahuatl nouns, not only acting as subjects and objects but being compounded with native elements including nouns, verbs, subject prefixes, and relational suffixes. It is true that after a brief period in which some loan words received the absolutive suffix (*-tli* and variants) found on most native nouns, as in *camixa-tli,* "shirt," new loans were left without the absolutive, but this was not an innovation in principle, since Nahuatl did already have a class of absolutiveless nouns.

Nor was pronunciation affected at this time. Nahuatl had no voiced obstruents (that is, it had *p, t,* and hard *c* but not the corresponding *b, d,* and *g*); among the liquids it had *l* but lacked *r;* among the vowels it had only *o* where Spanish had both *o* and *u*; it did not tolerate initial or final consonant clusters. None of these things changed during the bulk of Stage 2. No new sounds were added to the repertoire. Rather each loan was pronounced in a way conforming to the existing Nahuatl phonetic system, with substitution of the closest Nahuatl sound for missing Spanish sounds and insertion of an extra vowel or omission of a consonant to break up impossible consonant clusters. We know this because of the Nahuas' propensity to write as they pronounced, often making exactly the adjustments we would expect. Thus for Spanish *trigo* ("wheat") we can find *tilico,* for *sábado* ("Saturday") *xapato,* for *vacas* ("cows") *huacax,* for *cruz* ("cross") *coloz,* for *cristiano* ("christian") *quixtiano,* and so on. And since the Nahuas heard no difference between *p* and *b* or *l* and *r,* they were prone to hypercorrection, writing such things as *breito* for Spanish *preito* ("lawsuit") and even sometimes using *b, d, g,* and *r* in native vocabulary.

Spanish words in Nahuatl did not always mean exactly the same thing as in the original language. We have already seen how the Nahuas, having borrowed the word *tomín,* "an eighth of a peso," extended it to serve as their primary term for money or cash, a meaning which Spaniards probably would not have understood immediately, especially as they increasingly abandoned *tomin* in favor of *real. Cristiano* or *quixtiano* often meant not "believer in Christianity") but "person of European extraction," and *señora* or *xinola* ("lady") usually referred specifically to a Spanish woman. The names of the municipal officers, though they had the same referents in Nahuatl as in Spanish, connoted different functions and characteristics. Spanish words in Nahuatl, naturalized as they were in both external form and inner meaning, were as much a part of the general linguistic and conceptual equipment as vocabulary that had been in the language for centuries.

Stage 3 can be considered to have begun around 1640-50, continuing for the rest of the colonial period and indeed until today, wherever Nahuatl is still spoken. Now Nahuatl opened up to take (though still selectively) whatever Spanish had to offer. The language remained very much itself, but it was now permeated with elements of Spanish origin which affected grammar and pronunciation as well as lexicon. This type of penetration can only mean that a large number of Nahuas were by now bilingual; not nearly a majority, no doubt, but a critical mass. Speaking Spanish in the marketplace or where they worked, they needed easy ways to report the events of the day to the monolingual Nahuatl speakers at home. Thus Nahuatl began to go beyond borrowing primarily to name new things for which no other word was readily available to reproducing common Spanish expressions even when nearly equivalent indigenous expressions existed, sometimes with the result of displacing the latter. By Stage 3, Spaniards were firmly ensconced in every part of the central Mexican countryside. They lived cheek by jowl with Nahuas in what once were purely Indian settlements, owning large amounts of rural land. Here they had created a network of haciendas, ranchos, an other enterprises connected with the urban market, which permanently employed an ever increasing number of Nahuas, in addition to continuing seasonal employment of yet larger numbers. For their part the Nahuas were now more inclined than ever to move back and forth between the countryside and the large Spanish cities, México City and Puebla.

The discovery of Stage 3 and its timing represents an especially large contribution to the periodization of Mexican history. Scholars had already known of the just mentioned characteristics of the seventeenth century, but the trends began in the sixteenth and continued full force in the eighteenth and later. Whereas a series of large reorganizations were taking place around the time of the transition from Stage 1 to Stage 2, so that we are not surprised to find that they coincide with a major social and cultural shift, nothing so dramatic occurs in the seventeenth century; there was little reason to think of any one stretch of time as more crucial than another. Nor are bilingual Indians distinguished in contemporary censuses and population estimates from any other Indians. Once discovered, however, the onset of Stage 3 proves to coincide approximately with a whole set of changes in the indigenous world, as we will see in more detail below.

As to the linguistic content of Stage 3, Nahuatl now developed a convention for borrowing Spanish verbs, adopted some Spanish particles (prepositions and conjunctions), found equivalents for many

Spanish idioms, and added new sounds to its phonetic repertoire in loan vocabulary. Although these things happened more or less simultaneously over a few decades, the change did not come overnight; some signs appeared in the early seventeenth century, then the movement gathered strength as mid-century approached, and by 1650 late colonial Nahuatl was essentially in place as far as its mechanisms are concerned (though individual accretions along the same lines continued and still continue). To borrow verbs, Nahuatl developed the strategy of adding the native verbalizing element *-oa* to the Spanish infinitive; the construction then conjugated like any other Nahuatl verb. Loan verbs were not very numerous —a drop in the bucket compared to nouns— but they became a standard feature, found sprinkled here and there in texts of all kinds. They tended to be technical legal, religious, or economic terms, such as *confirmaroa,* "to confirm (an appointment or administrative action)," or *prendaroa,* "to hock," but perhaps the most widespread of them, *pasearoa,* "to take a stroll, parade about," referred to a general social practice, and simple everyday vocabulary could also be affected, as in *cruzaroa,* "to cross (a street, etc.)." The first presently attested true loan verb is from the 1630's and we may yet find isolated examples from earlier yet, but it is not until around 1650 that they become an expectable feature of Nahuatl texts.

Loan particles are as striking a symptom of Stage 3 as are verbs. Nahuatl made little distinction in native vocabulary between conjunctions and adverbs, and it had no construction remotely like a preposition, expressing similar notions instead through suffix-like relational words. Yet it now began to accept from Spanish both conjunctions and prepositions, at first primarily the latter. They were few, even fewer than the verbs, but they were pervasive, especially *para,* "(destined) for, in order to," and above all *hasta* "until, as far as, even," which became an indispensable part of the language. Introductions of this type went beyond expanding the lexicon to bring about substantial changes in Nahuatl syntax.

Another important characteristic of Stage 3 is the frequent use of calques, that is, expressions in which native vocabulary is employed to express foreign idiom. This tendency had been developing for a long time, but it reaches full flower only in Stage 3. Though Nahuatl was rich in ways to signify possession, inclusion, and connection, it originally lacked a close equivalent of the ubiquitous Spanish verb *tener,* "to have." As early as the second half of the sixteenth century the Nahuatl verb *pia,* "to guard, take care of, have charge of, hold," seems to have been veering in the direction of "to have (possess)."

By the early seventeenth century we can find *pia* used in expressions which would have made no sense in preconquest Nahuatl, deriving their meaning instead from a Spanish idiom involving *tener*. Thus *quipia chicuey xihuitl,* which once would have been a meaningless "he guards eight years," meant "he is eight years old," following the Spanish *tiene ocho años,* literally "he has eight years." By Stage 3, a full-scale equivalency relationship had come into existence, that is, *pia* could automatically be used to replicate in Nahuatl *any* Spanish idiom involving *tener*. The same was true of some other common verbs, including *pano, originally* "to traverse (a body of water, field, or the like)," which became the equivalent of the much-used Spanish verb *pasar,* "to pass."

One of the most subtle, hard to detect, and hard to date aspects of Sstage 3 was a change in the pronunciation of loan vocabulary as the Nahuas learned how to reproduce the sounds of Spanish. This development took place over a good stretch of time, often by intermediary steps; thus Nahuatl speakers first acquired a single new pronunciation for Spanish *d* and *r,* then later learned to distinguish one from the other. Exact pronunciations cannot always be deduced throught the inconsistent spellings and ambiguous orthography. Yet it is clear that a large change occurred across the middle of the seventeenth century, and before 1700 Nahuatl speakers in general were able to pronounce new loans as in Spanish (older loans, however, retained their original form).

The stages of the linguistic adaptation of Nahuatl to Spanish have close parallels in altmost every facet of indigenous life.[15] Since the whole field of Nahuatl-based historical studies is so new, much remains to be learned, but something can already be said. Perhaps the most striking example of parallelism concerns the mechanisms of procurement of short-term Indian laborers by Spaniards. Given the lavish use of temporary labor characteristic of the colonial period as of the preconquest era before it, bulk labor mechanisms were both a major department of indigenous organization and one of the most important ties between the Indian and Spanish populations.

During Stage 1, Spaniards acquired temporary Indian labor through the encomienda, a device which, essentially, gave a single Spaniard for his lifetime the tributes, in kind and in labor, which one altepetl would otherwise have rendered to the Spanish government. This system involved as little contact as it dig change. An unaltered local indigenous state, throught the prerogatives of its ruler and the operation of its

[15] I now return to summarizing aspects of the project mentioned in note 10.

internal rotational order, delivered work parties to a single Spaniard (and, to be sure, often to his employees); the parties usually remained intact, under corporate indigenous supervision, and did things in or close to the indigenous tradition.

At the end of the time period I have assigned to Stage 1, the central Mexican encomienda lost its labor power. During Stage 2, temporary labor was procured through a system that the Spaniards called *repartimiento*. The constituent parts of the altepetl continued to provide contingents through rotation as before, but the operative indigenous authority was now usually the governor and town council rather than the dynastic ruler per se, and above all the assembled contingents were now divided ad hoc into more numerous smaller parties which worked for a short periods for whatever Spanish estate owners and entrepreneurs happened to need them. The new framework involved more Spanish-Indian contact; smaller groups worked at tasks more Hispanic in nature under closer Spanish supervision.

By Stage 3, the repartimiento had given way to informal arrangements in which individual Indians made agreements to hire on for seasonal labor with individual Spaniards at a negotiated wage (usually simply the going rate for less skilled work). Ordinary Indians now had absorbed enough Hispanic lore to be able to deal with Spaniards one to one, without need of a corporate prop; on the other side of the coin but for the same reasons, the indigenous corporations were less and less able to deliver laborers when so required. The legal abolition of the central Mexican agricultural repartimiento came in the 1630's a few years before the time I have set for the beginning of Stage 3, but the coincidence is still quite close, and as I indicated above, advance signs of the developing linguistic shift did show themselves earlier in the seventeenth century.[16]

Indigenous government is another area in which the stages can be detected. During Stage 1 the organization of the altepetl remained basically untouched, with the tlatoani retaining his full traditional powers. At the onset of Stage 2 the governorship and town council took shape. Although no later transformation is of quite the same magnitude, as well defined in content, or as sharply etched as to dating, several traits prominent after about 1650 make it appropriate to speak of a Stage 3 form of town government. In most places the regidores (councilmen) either faded from the scene altogether or were relegated to sharply subordinate rank. The governor and alcaldes

[16] The legal and institutional side of these developments receives extensive converage in Gibson 1964, Ch. 9.

were joined on many occasions by the *fiscal* (church steward), and they, together with previous holders of those offices, who ostentatiously bore the title *pasado,* "past (officer)," and often returned to active status after an interval, constituted a consortium which made the most important internal decisions or appeals to the autside and was indispensable in all sorts of ceremonial legitimation. Stage 3 also saw a widespread fragmentation of large altepetl into their constituent parts (or confederations thereof), the new smaller independent units operating on the same principles and with the same type of officials, though often lacking a governor. These independence movements took place through energetic campaigns carried on by the seceding parts; although especially characteristic of the late colonial period, they at the same time represent a realization of one of the tendencies inherent in cellular alteptl structure from preconquest times.[17]
cloely intertwied amog te Naua. Te tlatoai or kig wa at tenihnsshhnnsh

Altepetl office and the system of social distinctions had always been closely intertwined among the Nahuas. The tlatoani or king was at the apex of the social pyramid; *teteuctin,* "lords," held the same position in each constituent part, and it was from among the *pipiltin,* "nobles," that all office holders were recruited. Unchanged in Stage 1, the terminology of noble rank not only largely continued in use in Stage 2, it became associated with the introduced Hispanic-style offices. Thus the governor was often called "tlatoani" even if he was not the dynastic ruler, and the council in general would be referred to as teteuctin and pipiltin. By Stage 3, the indigenous terminology of social rank effectively disappeared; only rare, frozen remnants can be found. In its place, a subtle system of differential naming patterns had grown up, making many of the same distinctions in a more flexible fashion.

At the level of the household, the nature and pace of change is hard to detect. Simple continuity seems the dominant note, but kinship terms do provide some interesting evidence of patterned change. As late as Stage 2 the system was altered only by the concept of monogamous Christian marriage and some loan words associated with it, such as *viuda* and *viudo,* "widow" and "widower," and *soltera* and *soltero,* "spinter" and "bachelor". (The Nahuatl word *-namic,* "spouse", may or may not have been a new formation during Stage 1.) In any case, all these terms had close equivalents in preconquest times. In Stage 3, the Nahuas moved nearer to the Spanish system, largely

[17] Compare Haskett forthcoming and Wood 1984, and for Stage 2 Lockhart, Berdan, and Anderson 1986.

abandoning the indigenous categorization of siblings, cousins, and in-laws, which had been the most obvious points of difference in the two systems, and adopting the Spanish categories instead.

In the field of historical writing, we have already seen the distinction between Stage 2 annals, reporting many authentic preconquest events, and those of Stage 3, devoted entirely to the postconquest period. Stage 2 was the time when a mixed Hispanic-indigenous style of expression flourished, executed by individuals still cognizant of preconquest skills and lore, buttressed by a still strong solidarity of the altepetl. Stage 2 has left us the annals of Chimalpahin, the *Florentine Codex*, the collections of Nahuatl song,[18] and other such monuments, and in the realm of art the great monastery complexes, complete with stone carvings and frescoes still close to indigenous traditions.[19] Nothing comparable exists from later times. The syncretizing, synchronizing "titles," on the other hand, are entirely a phenomenon of Stage 3. Only Stage 3 writings make prominent mention of the Virgin of Guadalupe, and this is no chance occurrence. In Stage 2 many local cults arose around the patron saints of individual altepetl (with a preconquest substratum), and Guadalupe was one of these; only in Stage 3 did the devotion to Guadalupe spread beyond the vicinity of Mexico City to become a symbol of the nascent sense of identification of indigenous (and Spanish) people with a general Spanish-Indian Mexican framework over and above the home altepetl and the immediate locality.

The marvelous and many-dimensioned new world of Nahuatl sources, then, is showing us that indigenous structures and patterns survived the conquest on a much more massive scale and for a longer period of time than had seemed the casee when we had to judge by the reports of Spaniards alone. The indigenous world retained much social and cultural as well as jurisdictional autonomy, maintaining its center of balance, concerned above all with its own affairs. Yet viewed in their totality, Nahuatl writings show us movement and intermingling, not stasis and isolation. Change went on constantly, and it occurred precisely because of contact with Spaniards. Increasing degrees of contact with the numerically growing and territorially expanding Hispanic population caused successive general waves of indigenous structural adjustment. The Spaniards represented, however, more the fuel than the motor of the development. They did not by themselves, either

[18] A superb transcription, an in a way good but unreliable translation, and an unacceptable interpretation of the largest such collection are published in Bierhorst 1985.

[19] See Kubler 1948, McAndrew 1964, and Peterson 1985.

individually or en masse, determine the nature of change; change was a transaction between two groups and two cultures. Indian numbers were as important as Spanish numbers. The long demographic slide of the indigenous population, lasting well into the seventeenth century, meant that the Spanish impact was divided among fewer and fewer recipients, so that a given number of man-hours of contact represented an ever larger proportion of the Nahua world's total experience.

Above all, though, it was the nature of Nahua culture in relation to Spanish culture that determined the shape (as opposed to the tempo) of change. Mere Spanish decisions to implant certain elements, either through forcible imposition or through benevolent teaching, did not suffice to bring about the desired results. Nahua culture had to have structures and values close enough to the new Spanish elements to make them viable in the indigenous context. When this was the case, there was often no need for imposition or teaching. Everyday contact between Spaniards and Indians in the course of routine, often economic activities emerges as the primary vehicle of cultural transfer, with governmental and ecclesiastical influence merely one congruent subset within that framework. Major policy decisions of Spanish authorities, including the establishment of encomiendas and ancillary parishes, were made in awareness of the nature of indigenous structures; there was no other choice. When Spanish officials tried to replicate such institutions in areas lacking a close equivalent of the altepetl, they failed. And even as time went on into the later periods, Spanish administrative decisions, including the basic ones concerning labor mechanisms, were made in response to the social and cultural constitution of the indigenous population at that point in its evolution, doing little more than ratifying what the two populations had gradually, spontaneously brought about. To give another example, official urging from about 1770 forward that the Nahuas do more of their record keeping in Spanish and allow Spaniards more direct intervention in community affairs had a good deal of effect because as a result of long-standing trends these things were already happening and the Nahuas were ready; similar Spanish concern in the sxiteenth century had had no impact. In areas where less contact occurred and the indigenous sector remained in the earlier stages, the institutional forms corresponding to Stage 1 and 2 persisted longer, sometimes by centuries, than in the Nahua sphere, despite occasional metropolitan urging of reform.[20] Whereas in the earlier stages

[20] Frances Karttunen (1985) has done research showing that phenomena corresponding to Nahuatl's Stage 3appeared in the Mayan language of Yucatan only in the course of the eighteenth century, well behind the central Mexican

it was largely Nahua-Spanish similarities that allowed adoptions to succeed, later, as rapprochement proceeded, it might be those things that were different which were adopted, as was seen in the case of the kinship system.

Nahuatl writings illustrate for us the common perception that continuity and change are often to a large extent the same thing. As we have observed, the Spanish elements which the Nahuas were able to take over because of a perceived affinity with things already current in indigenous culture immediately veered from the Spanish model, or rather never fully embodied that model from the beginning. A partially unwitting truce existed in which each side of the cultural exchange seemed satisfied that its own interpretation of a given cultural phenomenon was the prevailing, if not exclusive one. Elsewhere I have called this the process of Double Mistaken Identity.[21] The Nahuas accepted the new in order to remain the same; the Spaniards for their part were generally willing to accept a new title as evidence of a new role definition. Under the cover of this truce or mutual incomprehension, Nahua patterns could survive at the same time that adaptations worked themselves out over generations. Nothing could illustrate the evolution better than Nahuatl alphabetical writing itself. Readily adopted because the Nahuas already had paper, documentary records, and professional record keepers, alphabetical writing in Nahua hands nevertheless at first retained a large pictorial element and a declamatory text corresponding to the preconquest style of recital. The illustrations gradually faded away, and the texts assimilated more to Spanish models, but they never lost their idiosyncrasy entirely, and new specifically indigenous genres, such as the titles, continued to evolve. A large task still facing historical scholarship is to determine how and to what extent patterns like these, of ultimately indigenous origin, entered the general Mexican cultural stream in the nineteenth century, when upper groups in small Mexican towns had gone over to speaking Spanish, and Nahuatl writing, having flourished in central Mexico for two and a half centuries, had become a thing of the past.

schedule. Hunt 1976 and Farriss 1984 demonstrate a more general relative retardation of developments in Yucatan, in both Spanish and indigenous spheres.

[21] Lockhart 1985, p. 477. One could find many formulations. The essence of the matter is that each side naively underestimates the complexity and idiosyncrasy of phenomena as seen from the other side and imperviously marches ahead in its own tradition.

REFERENCES

ANDERSON, Arthur J. O., Frances Berdan, and James Lockhart.
1976 *Beyond the Codices.* Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

BIERHORST, John.
1985 *Cantares Mexicanos: Songs of the Aztecs.* Stanford: Stanford University Press.

CHIMALPAHIN QUAUHTLEHUANITZIN, Domingo de San Antón Muñón.
1963-65 *Die Relationen Chimalpahin's.* Ed. by Günter Zimmermann. 2 vols. Hamburg: Cram, De Gruyter & Co.

CLINE, S. L.
1986 Colonial Culhuacan, 1580-1600. Albuquerque: University of New Mexico Press.

CLINE, S. L., and Miguel León-Portilla, eds.
1984 *The Testaments of Culhuacan.* UCLA Latin American Center Nahuatl Studies Series, 1. Los Angeles: UCLA Latin American Center Publications.

FARRISS, Nancy M.
1984 *Maya Society Under Colonial Rule.* Princeton: Princeton University Press.

GIBSON, Charles.
1964 *The Aztecs Under Spanish Rule.* Stanford: Stanford University Press.

HASKETT, Robert S.
forthcoming (article to appears in HAHR).

HUNT, Marta Espejo-Ponce.
1976 "The Processes of the Development of Yucatan, 1600-1700." In: Ida Altman and James Lockhart, eds. *Provinces of Early Mexico.* Los Angeles: UCLA Latin American Center Publications.

KARTTUNEN, Frances.
1982 "Nahuatl Literacy." In: George A. Collier *et al.*, eds. *The Inca and Aztec States.* New York: Academic Press.

1985 *Nahuatl and Maya in Contact with Spanish.* Texas Linguistic Forum, 26. Austin: University of Texas Department of Linguistics.

KARTTUNEN, Frances, and James Lockhart.
1976 *Náhuatl in the Middle Years: Language Contact Phenomena in Texts of the Colonial Period.* University of California Publications in Linguistics, 85. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

1978 "Textos en náhuatl del siglo XVIII: Un documento de Amecameca, 1746." *Estudios de Cultura Náhuatl.* 13: 153-75.

1980 "La estructura de la poesía náhuatl vista por sus variantes." *Estudios de Cultura Náhuatl.* 14: 15-65.

Forthcoming Eds. *The Art of Nahuatl Speech: The Bancroft Dialogues.* UCLA Latin American Center Nahuatl Studies Series, 2. Los Angeles: UCLA Latin American Center Publications.

KUBLER, George.
1948 *Mexican Architecture of the Sixteenth Century.* New Haven: Yale University Press.

LOCKHART, James.
1980 "Y la Ana lloró." *Tlalocan.* 8: 21-34.

1982 "Views of Corporate Self and History in some Valley of Mexico Towns, Late Seventeenth and Eighteenth Centuries." In: George A. Collier *et al.,* eds. *The Inca and Aztec States.* New York: Academic Press.

1985 "Some Nahua Concepts in Postconquest Guise." *History of European Ideas.* 6: 465-82.

Forthcoming "Complex Municipalities: Tlaxcala and Tulancingo in the Sixteenth Century." In: Proceedings of the 1985 Conference of Mexican and American Historians.

LOCKHART, James, Frances Berdan, and Arthur J. O. Anderson.
1986 *The Tlaxcalan Actas: A Compendium of the Records of the Cabildo of Tlaxcala (1545-1627).* University of Uath Press.

MCANDREW, John.
1964 *The Open-Air Churches of Sixteenth-Century Mexico.* Cambridge, Mass: Harvard University Press.

PETERSON, Jeanette Favrot.
1985 "The Garden Frescoes of Malinalco." UCLA doctoral dissertation.

SAHAGÚN, fray Bernardino de
1950-82 *Flonrentine Codex: General History of the Things of New Spain.* Trans. by Arthur J. O. Anderson and Charles E. Dibble.

Salt Lake City, Utah, and Santa Fe, New Mexico: University of Utah and School of American Research, Santa Fe.

SCHROEDER, Susan.
1984 "Chalco and Sociopolitical Concepts in Chimalpahin." UCLA doctoral dissertation.

WOOD, Stephanie G.
1984 "Corporate Adjustments in Colonial Mexican Indian Towns: Toluca Region." UCLA doctoral dissertation.

EL LIENZO DE TLAXCALA Y EL MANUSCRITO DE GLASGOW (HUNTER 242)

GORDON BROTHERSTON
ANA GALLEGOS

Se encuentra en la Colección Hunter de la Universidad de Glasgow, Escocia, un manuscrito indígena del siglo XVI de origen tlaxcalteca, cuya importancia empezó a apreciarse sólo hace algunos años. Aparece en el catálogo de esta Colección (Young y Aitken 1908) bajo la entrada 242: Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala,* pero excepcionalmente escapó a la fundamental bibliografía tlaxcalteca de Gibson (1967: 239-72) y al censo de manuscritos mesoamericanos que se incluyó en el *Handbook of American Indians* (Glass 1975. 'Censo'). Desde entonces, René Acuña ha publicado un facsímil (1981), una transcripción (1984) y un cuaderno de comentarios y cartas provocados por estas otras dos publicaciones (1986).[1]

El manuscrito de Glasgow y los textos que contiene

El manuscrito empieza y termina con escudos de armas. Consta de 318 folios, de éstos 234 folios corresponden al texto preparado en 1585 por Diego Muñoz Camargo de su *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala.* La letra es de un copista, y se distingue fácilmente de la firma de Muñoz Camargo (f. 1v.) y de unas anotaciones que se han atribuido a Antonio de Herrera. Un hallazgo de proporciones mayores, resuelve el complicado asunto de la producción literaria

[1] Agradecemos al personal de Hunterian Museum Library por su atención cuando consultamos el manuscrito en Glasgow y por permitirnos sacar fotografías en color, a nuestra colega Dawn Ades quien nos consiguió fotografías del Fragmento de la Universidad de Texas (Austin) y a Luis Reyes por habernos mostrado Tizatlan. Discutimos el caso de estos manuscritos con Miguel León-Portilla cuando visitó la Universidad de Essex en noviembre de 1988 y él nos alentó a preparar este artículo para *Estudios de cultura náhuatl.* Se terminó de escribir en mayo de 1989.

de Muñoz Camargo y enriquece la ya considerable fama de la temprana escuela de historiadores tlaxcaltecas.

Además de la *Descripción,* el manuscrito de Glasgow contiene otros dos textos no alfabéticos que se basan en la escritura iconográfica de Mesoamérica. El primero de ellos está intercalado entre los folios 177-8, y consta de dos páginas que se presentan en forma de rueda y en color los signos de los 52 años y de las 18 fiestas anuales del calendario indígena, con sus explicaciones correspondientes (f. 157-82). Estas ruedas se deben respectivamente a Francisco de las Navas y a Antonio de Guevara y pueden identificarse con seguridad con las versiones más tempranas que se conocen de los "Veytia Calendar Wheels No. 2" (Censo 388C). En la serie de las 18 fiestas anuales hay unas variaciones notables del signo y del nombre náhuatl (Tlacaxipehualiztli se da como Cohuailhuitl, por ejemplo), además de un error patente, Panquetzaliztli sigue a Ochpaniztli en vez de Quecholli. Es significativo que como autor profundamente interesado en el calendario indígena, Muñoz Camargo haya preferido explicarlo reproduciendo un texto pictográfico de otros autores.

El otro texto incluido en el manuscrito de Glasgow ocupa toda la sección final, es decir, los folios 236 al 317, y consiste en una serie de 156 diseños o escenas. Le falta un título, tal vez sea el que correspondía al folio 235, y aquí se denomina el "Códice" pictográfico. Cada uno de los diseños ocupa una página y la serie total se puede dividir en tres capítulos, dedicados al mundo de los tlaxcaltecas y a la obra misionera de los franciscanos entre ellos (1-19): la venida de Cortés a América (20-27), y la larga serie de batallas que libraron los tlaxcaltecas por toda Mesoamérica con la ayuda de Cortés y luego otros capitanes europeos (28-156). Hay glosas en náhuatl,[2] y comentarios es español que se deben a la mano del copista de la *Descripción.* Este texto tiene parentesco innegable con el que se registra en el Censo como el *Lienzo de Tlaxcala* (No. 350), con la fecha 'ca. 1550'. Se trata de las mismas escenas, dispuestas en el mismo orden y con las mismas glosas en náhuatl.

En su edición y transcripción del manuscrito de Glasgow, Acuña ofrece una útil y cuidada presentación de todo lo que se refiere a la *Descripción* alfabética de Muñoz Camargo. Sin embargo, deja un poco de lado los otros textos iconográficos, omitiendo toda referencia al Censo de Glass, que hasta la fecha es obra indispensable para cualquier reconstrucción adecuada de la tradición literaria indígena.

[2] Todas las interpretaciones que se ofrecen más abajo de palabras en náhuatl se toman del *Vocabulario* de Molina.

En términos prácticos también es del caso notar que aunque el Códice incluye pocos colores, su facsímil no tiene ninguno y no se menciona este hecho ni sus posibles consecuencias para la lectura del texto.[3] En efecto, Acuña nunca define el Códice pictográfico como un texto aparte: habla más bien de "pinturas que ilustran la relación geográfica de Diego Muñoz Camargo" (1981: 33), y de "escenas sueltas" que no hacen más que adornar y depender del texto alfabético. Reconoce el parentesco que tienen estas escenas con el *Lienzo de Tlaxcala,* pero tan sólo para restarle importancia y aun autenticidad a éste. Minimiza "el que suele llamar lienzo" y pone en duda la fecha temprana que se le ha atribuido.

Todo esto le permite por fin a Acuña proponer la idea de que Muñoz Camargo mismo podría considerarse como el autor del Códice: "que preparó u ordenó preparar por algún dibujante indígena" (1981: 33). Puntualiza que la letra de Muñoz Camargo, tal como se ve en la firma que plasmó en la *Descripción* (f. 1v), se asemeja mucho a la de las glosas náhuatl de las "pinturas". De ahí que le responsabilice del Lienzo mismo pues "conocía el llamado 'lienzo' tan bien que él es probablemente su autor". Refiriéndose a la versión de Chavero, opina que el Códice "muestra la superioridad que caracteriza el modelo respecto a su copia".

En tales circunstancias es difícil que se pueda percibir bien la integridad del texto pictográfico, su relación con el Lienzo y su significado como texto nacido de la escritura y de la tradición indígena.

El Códice y la Descripción

Bajo ningún concepto se puede ver el Códice pictográfico como algo meramente ilustrativo de la *Descripción* alfabética de Muñoz Camargo tal como aparecen ambos textos en el manuscrito de Glasgow. Sus respectivas narraciones casi no corresponden en extensión y detalle: sólo existe cierta concordancia en cuanto a la llegada de Cortés a Tlaxcala, la masacre de Cholula, la entrada a Tenochtitlan y la retirada a Tlaxcala (*Códice* 8-56; cap. 2-7, lib. II). Por lo demás el "rastro más bien zigzagueante" (Acuña) de la *Descripción* se desvía del argumento consecuente del Códice. Muñoz Camargo no habla sino esporádicamente o en orden distinto de la Tlaxcala antigua y cristianizada (*Códice,* 1-19), la venida de Cortés a América (20-27), la segunda entrada a Tenochtitlan y las conquistas

[3] Los colores más pronunciados que todavía se ven en el Códice son el rojo, el amarillo y el gris (sangre 7, 12; llamas, 13; vestido de Xicotencatl, 28; lodo en los canales de Copolco, 74).

subsiguientes (57-156). Debidamente comparados estos dos textos, la *Descripción* alfabética y el Códice pictográfico, se observa que cada uno de ellos presenta características y lógicas propias a tal grado que se hace difícil pensar que uno dependa del otro. Más bien se complementan.

Aunque sea en forma europeizada, el Códice sigue apelando a las pautas de la escritura iconográfica que sirve de elemento dominante en el primer capítulo e indispensable en el tercero. Los ejemplos más obvios de tal ascendencia literaria son los topónimos de las batallas, los artículos materiales de tributo y de regalo, las armas y otros pormenores militares, los cuales se ven en su forma clásica en textos como en el *Códice Mendocino* (Censo 196), la relación del sistema tributario azteca que rodeó a Tlaxcala. Como en el *Códice de Huamantla* también de Tlaxcala (Censo 135; Aguilera 1986), las frecuentes páginas en que se ven cuerpos indígenas desmembrados por el acero europeo nos dan un buen ejemplo de cómo esta escritura supo adaptarse a fenómenos nuevos (materia estudiada en detalle por Galarza 1985). Se ven reflejados hasta los adornos y atavíos de los antiguos dioses, de una manera que recuerda al único libro ritual que ha sobrevivido de la antigua Tlaxcala, el Tonalámatl Aubin (Censo 15). Como elementos de una verdadera escritura iconográfica, éstos necesitan leerse según reglas bien establecidas, lo que quiere decir que un texto de tal complejidad semántica difícilmente se puede calificar como meramente ilustrativo de otro.

Al proponer a Muñoz Camargo como autor no sólo de la *Descripción* sino del Códice, Acuña no entra en el tema de su posible formación profesional como tlahcuilo o escriba indígena. Sólo sugiere que la firma alfabética (f. 1v.) sea tal vez de la misma mano que el que pusiera las glosas en náhuatl al Códice. Bien miradas estas dos escrituras seguramente no son idénticas (compárense por ejemplo la 'z' y la 'r' en fig. 1), aunque es verdad que son del mismo tipo.[4] Igualmente, la ortografía de esas glosas no coincide con la del copista, pues la de la *Descripción* ofrece lecturas muy variables de nombres nahuas: por ejemplo, Tlaxcala o Tlaxcallan "lugar de pan" se lee también como Taxcala o Texcala "lugar pedregoso", Citlalpopocatzin se trastoca en Atlacpopocatzin (f. 228v.), Tecuiluatzin, la hija de Xicoténcatl, en Techquiluastzin (f. 187) y Ueyotlipan en Gueyutlipan (escena 55). Finalmente, queda la pregunta: ¿de haber sido realmente el autor de todo este múltiple texto (aparte, esto es de las ruedas calendá-

[4] Según ciertas fuentes la firma y el nombre de Muñoz Camargo aparecen en otros códices tlaxcaltecas, los cuales se diferencian estilísticamente entre sí y del Códice, como la Genealogía de Citlalpopoca y la Toponimia de Tlaxcala (Gibson 1967: 267, 269; Censo 61, 349).

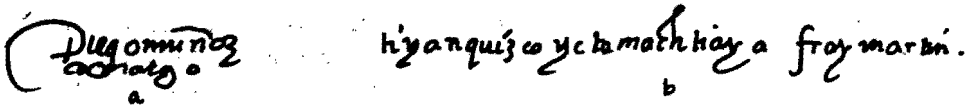


FIG. 1. *a*) La firma de Muñoz Camargo (*Descripción* f. 1v) *b*) Glosa náhuatl del Códice 5.

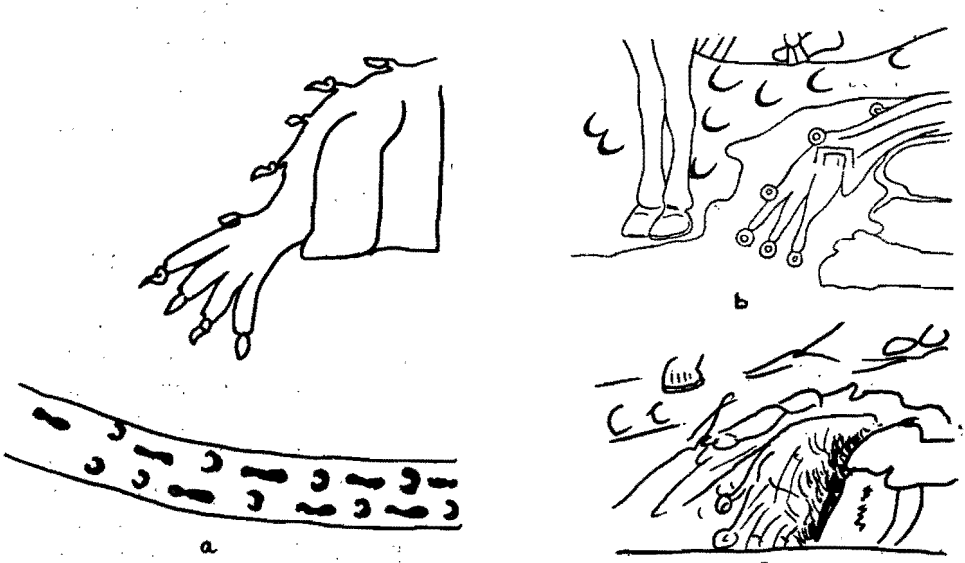


FIG. 2. Atlihuetzyan con el camino a Tizatlan. *a*) Fragmento 1; *b*) Lienzo (Chavero) 4; *c*) Códice 31. Atlihuetzyan: atla, agua; huetzi, caer.

ricas), por qué Muñoz Camargo hubiera añadido a las glosas en español y otras en náhuatl?

El Códice y el Lienzo de Tlaxcala

Como texto autónomo aunque físicamente forma parte del manuscrito de Glasgow, el Códice tiene su más obvia afinidad con el ya mencionado *Lienzo de Tlaxcala*. En el primer capítulo se ven reproducidos muchos detalles de la gran escena inicial que caracteriza al Lienzo y que representa "los símbolos de los cuatro señoríos que formaban la federación tlaxcalteca, y algunos sucesos inmediatos a la entrada de los españoles" (para citar a Chavero), es decir, las cuatro cabeceras con sus respectivas insignias (Quiyahuiztlan, Tepeticpac, Ocotelolco, Tizatlan), sus palacios y principales (Citlalpopocatzin, Tlehuexolotzin, Maxiscatzin, Xicotencatl), la cruz de los doce frailes, la Virgen y el monasterio con su portada. En el tercer capítulo, con mínimas excepciones y hasta la escena 114, está toda la serie de batallas y se une a la que siguen las ochenta y tantas escenas menores del Lienzo[5] como bien muestra el índice comparativo hecho por Acuña. El problema es establecer no tanto la similitud sino la relación cronológica entre las dos fuentes, Códice y Lienzo.

El Lienzo es de origen complicadísimo. Existían hasta tres originales (de los cuales "one was sent to Charles V; Gibson 1967: 248), hoy todos extraviados y once o más copias. De éstas se han publicado tres versiones principales, la de Cahuatzi, la de Chavero (ambas de la Copia 11) y la de Yllañes (de la Copia 1, fechada "1773", de la cual una copia aparece en Glass, 1964). La versión de Yllañez nos informa que Luis de Velasco, segundo virrey de la Nueva España, quien dejó de serlo en 1564, y a quien se ve sentado en la gran escena inicial del Lienzo, "mandó hacer este mapa". Dadas sus evidentes tendencias estilísticas nadie duda de que la versión de Yllañes no sea posterior a las de Cahuatzi y Chavero, las que se asemejan mucho entre sí aunque el estilo de la primera parece ligeramente menos europeizado que el de la segunda.

De sumo interés en este intento de construir una secuencia estilística para el Lienzo es el Fragmento, de la Universidad de Texas, que también escapó a la bibliografía de Gibson (1957) pero no al Censo

[5] En las versiones Chavero e Yllañes del Lienzo, después de la múltiple escena titular, las escenas siguientes se agrupan según las fases históricas de las conquistas, ajustándose el todo sin embargo a un esquema numerológico típico de la tradición indígena (13 franjas de 7 cuadrados cada una dan un total de 91, que es la suma de todos los números desde el 1 hasta el 13, i.e. $1 + 2 + 3 + 4 + \ldots 13$).

(352) y que apenas es reconocido o comentado. Consiste en cuatro páginas en papel indígena, que representan cómo fue recibido Cortés al llegar por primera vez a Tlaxcala, sucesos que corresponden a los cuadros 4-7 del Lienzo y a las escenas 31, 32, 34 y 35 del tercer capítulo del Códice. Aunque fragmentario, exhibe una poderosa lógica interna: los dos pares de páginas 1-2 y 3-4, forman unidades cuyos principios organizadores son respectivamente: el camino a Tizatlan-Tlaxcala y el abastecimiento que se hizo allí. En ambos casos hay un juego entre representación en plano y en perfil que recuerda a fuertemente modelos precortesianos.[6]

Redefinido por los pies calzados de los recién llegados y por las herraduras de sus caballos, el camino se ve en plano, igual que los caminos definidos antes por pies descalzos en las viejas historias indígenas, y corre desde el este, de donde viene Cortés, hacia el oeste de donde viene Tepoloatecutli, el embajador de Xicotencatl (p. 1), y Xicotencatl mismo (p. 2). Arriba se ve un sujeto de Tizatlan, Atlihuetzyan "donde el agua cae", cuyo topónimo recuerda la forma y el valor numérico del signo ritual Atl (IX de la serie de XX Signos; fig. 2). Glosas en náhuatl transcriben los tres productos que trajo Tepoloatecutli para el ejército de Cortés —totollin (pavos), Tlaxcalli (pan), tlaolli (maíz seco y desgranado)—, y la bienvenida que les dio Xicotencatl. Así, en su sentido y modo de la lectura, estas dos páginas se alejan poco de un xiuhtlapoualli antiguo como la *Tira de la peregrinación azteca* (Censo 3).

En el siguiente par de páginas pasamos del movimiento a la exposición de lo que se le regaló a Cortés durante los veinte días de su estancia en Tlaxcala (el ilhuitl o veintena del calendario indígena), es decir comida (p. 3) y riquezas (p. 4), conceptos que en ambos casos ocupan el espacio principal de la página (fig. 3-4). En la página tres se ordenan en columnas cinco categorías de comida —las antes mencionadas más zolime (codornices) enjauladas como pájaros no domésticos y totollin tecciztli (huevos)—, además de forraje y agua para los caballos. Arriba se agrupan Cortés, Malinche y Xicotencatl, quien ahora tiene su glifo personal (xicotli o abejón), dejando a los españoles y sus caballos a la izquierda y los tlaxcaltecas (también con sus glifos personales, fig. 5) a la derecha. La página cuatro en

[6] Según la evidencia fotográfica, en su estado actual el Fragmento de Texas tiene la apariencia del anverso de un libro-biombo al estilo antiguo cuyas páginas reverso se han pegado para producir dos folios de un libro europeo. Fue precisamente la aparente falta de un documento tlaxcalteca de esta envergadura que le hizo a Robertson opinar en su *Mexican Manuscript Painting* "to reconstruct a School of Tlaxcala would be a work of imaginative surmises and speculation" (1959:8).

a

b

c

Fig. 3. Comida (Quitlaquamacaque). *a*) Fragmento 3, con las glosas 'Ychan Xico[tencatl] Tiçaltlan' (en la casa de Xicotencatl en Tizatlan), 'totolin çolime tlaolli tlaxcalli totoltecciztli quimacaque catn yuan[?] noch españolme' (pavos, codornices, maíz desgranado, panes, huevos dieron al capitán y a todos los españoles), y los nombres de los principales tlaxcaltecas (véase Fig. 5); *b*) Lienzo (Chavero) 6; *c*) Códice 35.

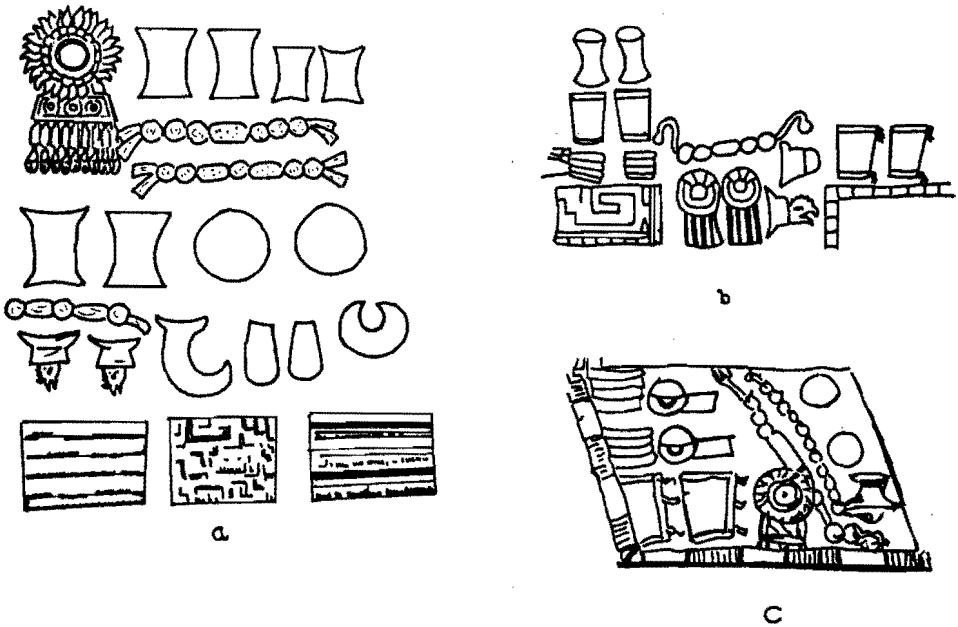


FIG. 4. Riquezas (Quitlauhque). *a*) Fragmento 4 (mitad inferior), con la glosa 'yuan cozcatl necochtli mahcuextli tentetl cequi teocuitlatl/yuan tlaqumitl quimacaque capitan intlatoque' (y gargantilla, orejera, bezote, piezas de oro/y mantas dieron al capitán los señores); *b*) Lienzo (Chavero) 7 (detalle); *c*) Códice 34 (detalle).

la mitad inferior muestra los objetos de valor duradero —joyas, oro, tejidos y esclavas— que obsequiaron los principales de la cabecera. Éstos se ven arriba, con sus hijas que sirvieron a Malinche. Al tratar así lo que se dio a Cortés, como comestibles, y no comestibles, diario y ocasional, con tal precisión de detalle y de cantidad, este par de páginas recuerda fuertemente a las clásicas matrículas de tributo, que a su vez tienen paralelos formales con los libros divinos o teoamoxtli de la tradición antigua.[7]

La temprana fecha del Fragmento de Texas se confirma no sólo por su iconografía y formato sino por medio de la comparación con la narrativa de Tadeo de Niza que se ha fechado con seguridad en 1548 y que se ha conservado gracias a Ixtlilxochitl (quien la asocia con la "pintura que aún guarda aun el día de hoy el cabildo de este señorío; 1977: 215). Compartido en alto grado por el Fragmento, el argumento de esta obra fue revisado por los historiadores tlaxcaltecas que vinieron después, sobre todo en lo que se refiere a Tepoloatecutli (el 'conquistador' homónimo del mismo fundador de Tizatlan quien pasó después a segundo plano), Tzicuhcuacatl (reemplazado por Citlalpopoca como principal de Quiyahuiztlan), y las hijas ofrecidas a Malinche, Tecuiloaztzin, Tolquequetzaltin, Couaxochtzin, Muñoz Camargo nombra sólo a la primera.

Pasando al Lienzo propiamente dicho, vemos de inmediato cuanto se ha modificado de la lógica primaria de estas páginas (figs. 2-5). El juego entre dos órdenes de espacio, típico del Fragmento, tiende a ceder a la perspectiva unitaria del cuadro europeo. El camino se reduce a unas herraduras, la cascada de Atlihuetzyan (aunque todavía legible como topónimo) se relocaliza mucho más abajo, se elimina la distinción entre hija real y esclava, el tributo material se categoriza y se cuenta con menos rigor. Los glifos personales desaparecen por completo, aunque sobreviven esporádicamente, más tarde en el texto para nombrar a Citlalpopoca y Maxistzin quienes reciben a Cortés cuando vuelve éste derrotado a Tlaxcala (27-8), a Izquitecatl y Chimalpiltzin con sus armas emblemáticas (Matlatzinco 40) y a personajes aztecas cuando la rendición de Cuauhtémoc (48); también conmemoran el gran salto que hizo el caballo de Tonatiuh o Alva-

[7] Los principios de tal interpretación se dan en el importante estudio que hizo Miguel León-Portilla del *Códice Féjérvary* (1985). Véase también nuestro artículo (1988) sobre el original del *Códice de Tepotzotlan* recién descubierto en Belfast (Irlanda) cuya copia europeizada se encuentra en el Archivo General de la Nación. Como en el Fragmento, en este original se distingue la comida de otro atributo por estar tornada en 90°, un procedimiento lógico que se ve también en el capítulo del *Féjérvary* (p. 5-22) dedicado al año tributario. En el *Códice de Glasgow* se especifican cuatro categorías de tributo en la escena del tianquiz (5).

rado (18 bis). Con el sistema fijo de cuatro cabeceras con principales enfatizado en el Lienzo, tienen significado formal aunque emblemático al estilo europeo las insignias de éstas, según denotan una nueva fase de la campaña o una batalla clave como Tecamachalco (35), donde el capitán Colhuacateotl de Ocotelolco cubrió de gloria al "águila de plumas ricas esmeraldinas" de su cabecera.

Por su parte el Códice sigue sin excepción las modificaciones ya descritas en el Lienzo. De allí, confunde aún más la neta línea del topónimo Atlihuetzyan (31) y reduce y mezcla las dos categorías de tributo. Las figuras humanas indígenas y españolas adquieren poses y gestos importados y el redondeamiento que se anuncian en la versión de Yllañes, introduciéndose abiertamente la ilusión de fondo renacentista. A lo largo del texto se pierden más glifos personales (Maxistzin, Tecuichpotzin) y en el caso modelo de Tonatiuh en 'sol' vuelve a ser meramente el sol del día sobre Tlacopan (45; figs. 2-5). Se empequeñecen y se cortan las insignias de las cabeceras y en Veracruz (57) se olvida a Texinqui de Tizatlan quien, según el Lienzo (30), ayudó a Cortés a castigar a un indio rebelde. En ciertos casos es verdad que contrariando esta tendencia los topónimos llegan a esclarecerse un poco (véase el jade de Chalco, 10/37; la arena de Xalisco, 53/80, la codorniz de Apzolco, 59/86; la cerca de piedra de Quetzaltenanco, 77/104), pero en general se hacen más borrosos, faltándole así su quebrada a la montaña de Tepexic (37/64; Brotherston 1985) y se esfuman por entero las cinco provincias marítimas adjuntas a Ayotochcuitlallan (51/78).

Sobre esta base, hay poca razón para aseverar que, comparado con el Lienzo, el Códice "muestra la superioridad que caracteriza el modelo respecto a su copia". Aunque aceptáramos lo contrario, la mera existencia del temprano Fragmento de Texas impide que se pueda considerar el Códice como el original de toda esta larga y complicada familia de textos tlaxcaltecas. Es inconcebible que siguiendo sólo el supuesto modelo del Códice un escriba mesoamericano, trabajando en papel indígena, haya reinventado detalles como los nombres personales ni que haya reordenado los objetos de tributo según los esquemas tradicionales de los antiguos libros de tributo. Si se trata de "copias", no tenemos más remedio que aceptar que su sentido no fue del Códice a prototipos del Lienzo sino a la inversa.

Con todo esto, hay que recordar que en principio el Códice permanece leal a las normas antiguas (un indicio clave - sigue reproduciendo el glifo calendárico para la fiesta anual Toxçatl, 14/41) y todavía queda muy lejos de las evidentes en el llamado *Códice de la Conquista*

FIG. 5. Personajes. *a-e* principales tlaxcaltecas: *a*) Xicotencatl (Frag. 3 & 4): xicotli, abejón de miel; *b*) Maxistzin (Frag. 3 & 4; Lienzo 28): maxicyotia, ahocinarse el río; maitl, mano; *c*) Tzicuhcuacatl (Frag. 3 & 4): tzicoa, asir; coatl, serpiente; *d*) Tleuexolotecutli (Frag. 3 & 4): tle, fuego; uexolotl, pavo; *e*) Citlalpopoca (Lienzo 27; Códige 54): citlali, estrella; popoca, humear; *f-g* mexicas: *f*) Aztacoatzin (Lienzo 48; Códice 75): azta, cosa blanca; co-mitl, olla; atl, agua; *g*) Tecuichpo[c]tzin (Lienzo 48): tecu-tli, señor; ich-catl, algodón; poctli, humo; *h-i* armas emblemáticas: *h*) Izquitecatl (Lienzo 40; Códice 67): iztli, obsidiana; *i*) Chimalpiltzin (Lienzo 40; Códice 67): chimalli, escudo; pilli, infante; *j*) Tonatiuh (Lienzo 18 bis): tonatiuh, el sol (Alvarado, con el 'salto' que hizo su caballo). En los casos dudosos del Lienzo *f* & *g*, seguimos en parte la lectura de Chavero, completamos su lectura de *b* y disrrepamos en el caso de *j*. Chavero no comenta *h* & *i*, cuyos nombres se dan en Yllañes y en Mazihcatzin (Cahuatzi 1927).

o *Entrada de Cortés*, del siglo XVII o XVIII (Glass 1964: 131; Censo 351) que en estilo tardío representa escenas del Fragmento y del Lienzo (más una que no figura en ninguna otra copia existente). A estas alturas falta todo indicio de escritura indígena, la perspectiva general es europea, las pocas glosas son sólo en español y se deshace la lógica de escenas enmarcadas a favor de un cuadro múltiple europeo.

El Códice, el Lienzo y los murales

Se da por sentado que en su totalidad el Códice, aunque posterior a las primeras versiones del Lienzo, no puede considerarse como copia directa de ninguna de ellas. Excede a tales modelos en dos aspectos: extensión y tipo de materia. Sus capítulos 1 y 3 amplían argumentos, que ya se conocen, de la gran escena titular del Lienzo y de sus ochenta y tantas escenas menores, respectivamente. Pero su breve capítulo 2 (escenas 20-27), introduce una materia nueva que está totalmente ausente en el Lienzo y, a diferencia de los otros dos capítulos, no tiene conexión necesaria con Tlaxcala. Se trata del encomio de la Europa triunfante y del rey Felipe II como dueño del Nuevo Mundo. También se distinguen las escenas 20-25 de este capítulo en el sentido de que sus diseños tienen una dimensión vertical más alta que la del casi cuadrado típico del Códice en general (y del Lienzo); además, no tienen el menor rastro ni de glosa náhuatl ni de antecedente iconográfico indígena. El caso de las escenas 26-7 es más complicado, pero también se distinguen por estos conceptos, aunque en grado menor. Muestran la estadía de Cortés en Cempoala, donde quemó sus naves, y la carta que mandó a Tlaxcala; tienen cierta analogía con una copia del Lienzo (Copia 9) descrita por Bullock en 1824.[8]

Dado que Muñoz Camargo preparó el manuscrito de 1585, es decir su propia *Descripción* más el Códice, para poderlo presentar al rey Felipe II cuando viajó a España en aquel año (como nos informa Acuña en su excelente reconstrucción de estos eventos), no es de sorprender que pusiera énfasis en esta persona real. Pero lo hace no como una innovación suya sino siguiendo un modelo ya dado, es decir, recordando el ejemplo de los murales de Tlaxcala, donde, según su *Descripción*, se veía al rey en toda su gloria y en actitudes que a su vez

[8] Al respecto compárese la nota que puso Chavero al capítulo LXXXII de la *Historia de la nación chichimeca* de Ixtlilxóchitl: "Es curioso que en el título se hable de la quema de los navíos, fábula con que el vulgo sustituyó su echada a pique, y que en el texto se refiera que fueron barrenados, lo cual es la verdad histórica". (Ixtlilxóchitl 1977: 206).

corresponden, detalle por detalle, a las que se le atribuyen en el capítulo 2 del Códice. Hasta aquí se podría pensar en estos murales como modelo directo para este atípico capítulo 2. Al mismo tiempo, como es bien sabido, en dichos murales la evocación de la persona real conduce a la narrativa de las conquistas que por otra parte forma el tercer capítulo del Códice y el cuerpo principal del Lienzo. Como nos informa la *Descripción*:

> y en seguimiento de Colon esta Fernando Cortés ansi mismo ofreciendo a su Magestad una India por la nueva España con gran suma de plata y tras este Francisco Pizarro con un indio que es el Peru... donde esta retratado nuestro Rey don Felipe y el príncipe don Carlos que Dios tiene en su gloria... y a la parte del mediodia... la entrada y primera venida de Hernando Cortes y de sus españoles, y de como dio al traves con los navios y los hizo barrenar y dar fuego, y del recibimiento y regalo que en Tlaxcala se le hizo, y de la paz que se le dio en toda esta provincia, y de como se bautizaron los señores de las cuatro cabeceras de Taxcala, y de otras muchas particularidades de la conquista desta tierra, lo cual va todo figurado por pinturas (f. 11v-12r.).

Todo esto indica cierta complejidad para el esquema que uniera los tres textos o grupos de textos que se conocen como el Lienzo, los murales y el Códice. Por el hecho de referirse a Felipe II, la sección de los murales que corresponde al capítulo 2 del Códice no puede fecharse antes de 1556 (cuando subió Felipe al poder), mientras que la mención del príncipe Carlos, muerto en 1568 y "que Dios tiene en su gloria", nos da un probable *terminus ante quem* (Acuña 1981: 35, nota 87). Han desaparecido ya estos murales pero si es el caso de que su estilo correspondía al del capítulo 2 del Códice deben haberse tomado de fuentes europeas parecidas, si no idénticas, a las que se emplearon en otras partes de América, por ejemplo, en la *Nueva coronica y buen gobierno* de Guaman Poma (ca. 1600) cuyo destinatario era Felipe III.

Sobre las otras secciones de los murales, nuestro único informante en la materia, Muñoz Camargo, nos ofrece un comentario mucho más escueto. Pero lo que dice basta para asegurarnos que corresponden, por lo menos en parte, a los capítulos 1 y 3 del Códice. Que el modelo para estas secciones se haya diferenciado del de la sección europea obedece a la misma lógica que nos permitió más arriba calificar al Lienzo, al igual que los capítulos 1 y 3 del Códice, como producto de la tradición indígena de escritura y no de abolengo europeo. Es decir, el papel sobre el cual Acuña sugiere que posiblemente

"las pinturas murales... se hayan diseñado" (1981: 35), en todo lo que no se refiere a la sección europea debe haber tenido un parentesco muy estrecho con una temprana versión del Lienzo.

El Códice como texto indígena

Como ha demostrado Gibson (1967: 26-7), el conjunto de textos asociados con el Lienzo, al que podemos ahora añadir el Códice, tiene una estrecha relación con los continuos esfuerzos que, en el siglo XVI, hicieron los tlaxcaltecas para conseguir exención de tributo además de otros derechos dentro del sistema legal de la Nueva España. Esta autodefensa literaria resultó efectivamente en una serie de cédulas reales a favor de Tlaxcala y culminó en la visita de 1585 y la presentación a Felipe II del manuscrito de Glasgow.

Los comienzos del Lienzo se deben a la necesidad de definir netamente la deuda que tenían los invasores con los tlaxcaltecas, no sólo como equipo militar sino como proveedores de varios requisitos materiales. El minucioso detalle con que registra el Fragmento de Texas las escenas 'Quitlaqualmacaque' y 'Quitlauhtique' (34-5), donde recibe Cortés comida para sus hombres y sus caballos, además de tilmatli (mantas), oro y objetos de valor transferible, lo identifica con el tipo de documento legal, en escritura indígena, con que se entendían las obligaciones entre encomendero y pueblo y que se producían ya en los años veinte.

Además, como las tres versiones principales del Lienzo, el Códice sugiere ingeniosamente que Tlaxcala aceptó el cristianismo en un espacio anterior a su actividad militar, otorgándoles así el derecho de considerarse conquistadores ellos mismos, en su capacidad de aliados de Cortés y de otros capitales extranjeros en Mesoamérica. Inyectando una dosis de la religión importada en el viejo modelo para probar conquista y derecho tributario, el texto reivindica la política de colonización que efectivamente practicaron los tlaxcaltecas, proponiéndoles como la constante del esfuerzo militar que duró desde Cortés hasta Nuño de Guzmán y (en el caso del Códice) hasta Vázquez de Coronado: 'que en todo se hallaron los tlaxcaltecas' (156). En efecto, la mención que se hace en esta página final del Códice de las siete ciudades de Cipolla, anticipa directamente el traslado de 400 familias tlaxcaltecas al territorio chichimeca en el norte de México en 1591 (Gibson 1967: 183-5).

Para nosotros, el enorme valor del Códice es que evidencia, aunque sea en forma tardía y europeizada, extensiones del Lienzo que antes apenas se sospechaba que tenía, aunque en su momento Mazihcatzin

Incendio de todas las ropas y libros y atauios de los sacerdotes Ydolatricos
Q se les quemaron los frayles

Fig. 6. Quema de libros y atavíos; Códice 13.

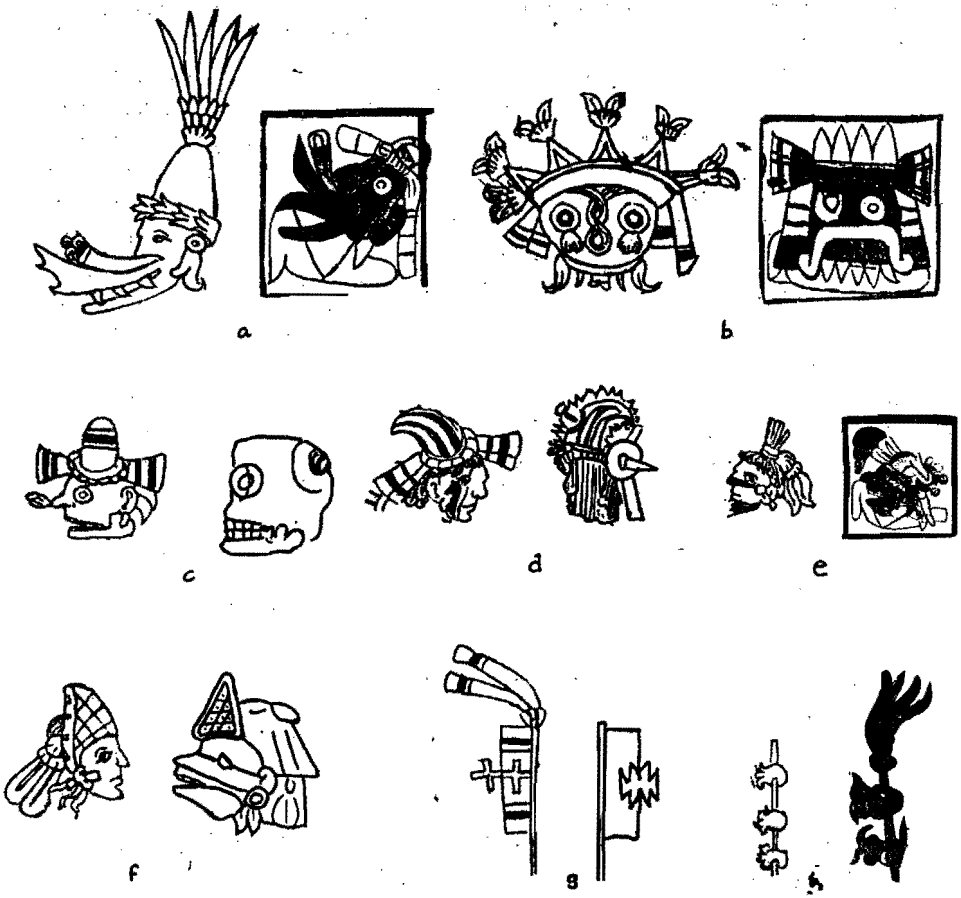


FIG. 7. Analogías de los atavíos en el Tonalamatl Aubin (*a-b, d-h*) y los murales de Tizatlan (*c*). *a*) Ehecatl, *b*) Tláloc, *c*) Mictlantecutli, *d*) Itztlacoliuhqui, *e*) Tezcatlipoca, *f*) Tonacatecutli, *g*) bandera recortada, *h*) corazones ensartados.

notó que faltaban en el Lienzo muchas de las batallas de los tlaxcaltecas. Según lo que se dijo más arriba acerça de 'La entrada de Cortés', no es que no existan en otras copias del Lienzo escenas que no aparecen en el Códice, pero éste se distingue sobremanera por ser la versión más comprensiva a la vez que coherente que hasta ahora se conoce.

En el primer capítulo del Códice tenemos escenas verdaderamente notables y hasta únicas dentro de lo que ha quedado del legado literario mesoamericano. Presenciamos aquí una misión cristiana de marcada crueldad, donde se quema y ahorca a la gente, se les corta el cabello y se les pone vestidos más púdicos, y se castiga cualquier desviación ideológica. Especialmente viva es la quema de libros indígenas y objetos sagrados y rituales de la religión de Ehecatl, Tlaloc y Mictlantecutli, cuyas máscaras y adornos se reconocen claramente entre las llamas ('Y nican quintlahtique tlallaca tecollo teopixque', 13). La identidad de estos dioses, cuyas máscaras se ven también en la escena anterior, que cuenta cómo se levantó la Cruz en Tlaxcala ('Yncan cruz tlacoyo huazquiquetzque teopixque', 8), se puede confirmar en parte por medio de la comparación con el teoamoxtli tlaxcalteca conocido como el Tonalamatl Aubin (figs. 6-7).

Otra página cuenta la desgracia de un noble quien, como Don Carlos Ahuaxpictzatzin de Texcoco, permaneció fiel a su religión. Siguiendo un camino de lectura que recuerda los libros precortesianos, vemos a éste ir a la cueva-santuario para sangrarse (en el facsímil el rojo se suprime como todos los colores, complicando la interpretación) y sacrificar una codorniz enjaulada (pájaro de los antiguos, quecholli o augures), lo que significó que terminara ahorcado nada menos que al día siguiente ('Quipilloque mostlauhqui', 12, fig. 8). El jugador de patolli, a quien también se ahorca, se distingue por la tabla propia de este juego, cuyas divisiones numéricas respetan una antigua fórmula ritual ($4 \times [4 + 9] = 52$, fig. 9). Se ve aun a españoles que traen consigo la codorniz decapitada típica de los códices precolombinos ('In inchan tiablo huelmiec tiatiacatzin quinmictiaya', 7, fig. 10). Páginas como estas merecen ser reconocidas como íntegras del gran testimonio que produjo el México invadido del siglo XVI.

El tercer capítulo detalla las conquistas anunciadas ya al final del primero, extendiendo así la ruta del Lienzo hacia la Guatemala oriental y Nicaragua (115-37), para volver después al territorio más central de Oaxaca (138-55). Como página final tenemos la entrada que hicieron los tlaxcaltecas a su *plus ultra,* las ciudades de Cipolla, en lo que hoy es Estados Unidos.

Cada una de estas escenas hasta ahora desconocidas sigue la misma lógica que las anteriores, lo que hace de ellas una fuente admirable para el estudio de la historia y la escritura mesoamericanas. Hay topónimos que no aparecen en ningún otro texto, además de valiosas indicaciones geográficas. Vemos por primera vez signos específicos de lugares del extremo oriente de Mesoamérica, de Oaxaca y Tehuantepec, tal y como se habían conocido y usado en aquellos sitios hace siglos. Un ejemplo dramático es la montaña de agua y humo de Atlpopocayan 'que es en los volcanes de Masaya' (139), que tiene todo un culto milenario en la historia local de Nicaragua (Cuadra 1971: 128-32). Es más, con sus glosas en náhuatl, algunos de estos topónimos ofrecen las primeras lecturas seguras de signos antes enigmáticos o desconocidos, como es el caso de Pazan, Cosamaloapan y Coatzacoalcos (112, 134, 154, fig. 11).

En la página final, que va más allá del territorio mesoamericano y de su escritura, sigue obedeciendo normas indígenas al representar 'las siete ciudades' de Cipolla por medio de igual número de portales. En la tradición shamanística que une Mesoamérica con la región de Cipolla, esta cifra tiene resonancia especial como el total de los orificios de la cabeza y de las cuevas del origen ancestral. Equivale aquí a un testimonio precioso y temprano de una norma que sigue representándose hoy en las pinturas secas de los Pueblo y los Navajo (Brotherston 1979: 196).

Igualmente pertinente a estas consideraciones toponímicas es la página que resume el primer capítulo (19) y anuncia ya este tercero, por medio de un panorama de las conquistas tlaxcaltecas. Después de Tlaxcala vemos una serie de nueve lugares derrotados que se representan además por tipos humanos y que en parte coinciden con obispados de la Nueva España (Totonacapan, Pánuco, Colhuacan, Xalisco, Michoacán, Oaxaca, Coixco [i.e. Cohuixco], Chiapas y Guatemala). Éste último topónimo Guatemala o Cuauhtemallan se representa por medio de un pedazo de madera (cuauhtli), lo que se conforma más al sentido de este lugar, 'Qui-che' o lugar de madera en la lengua de aquella región (Maya-Quiché), que la cabeza de águila (también cuauhtli) con que se representa Guatemala en el Lienzo y el capítulo 3 del Códice (106).

Que estos capítulos del Códice hayan conservado tan rico acervo de toponimia y otra iconografía indígena constituye un suceso mayor, el que tiene a su vez consecuencias para la compleja historia del Lienzo de Tlaxcala. El hecho de que el Códice acompañe a la Descripción de Muñoz Camargo en el manuscrito de Glasgow da un acento muy

Fig. 8. El cacique idólatra, con una codorniz, en 'unas cuevas aisladas'; Códice 12 (detalle).

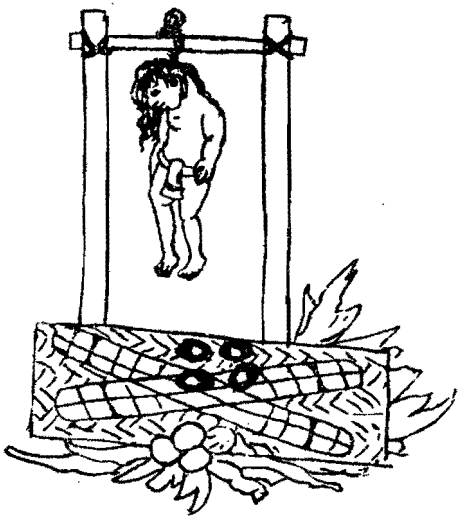


Fig. 9. El jugador de patolli ahorcado; Códice 11 (detalle).

Fig. 10. Españoles con una codorniz ritualmente decapitada; Códice 7 (detalle).

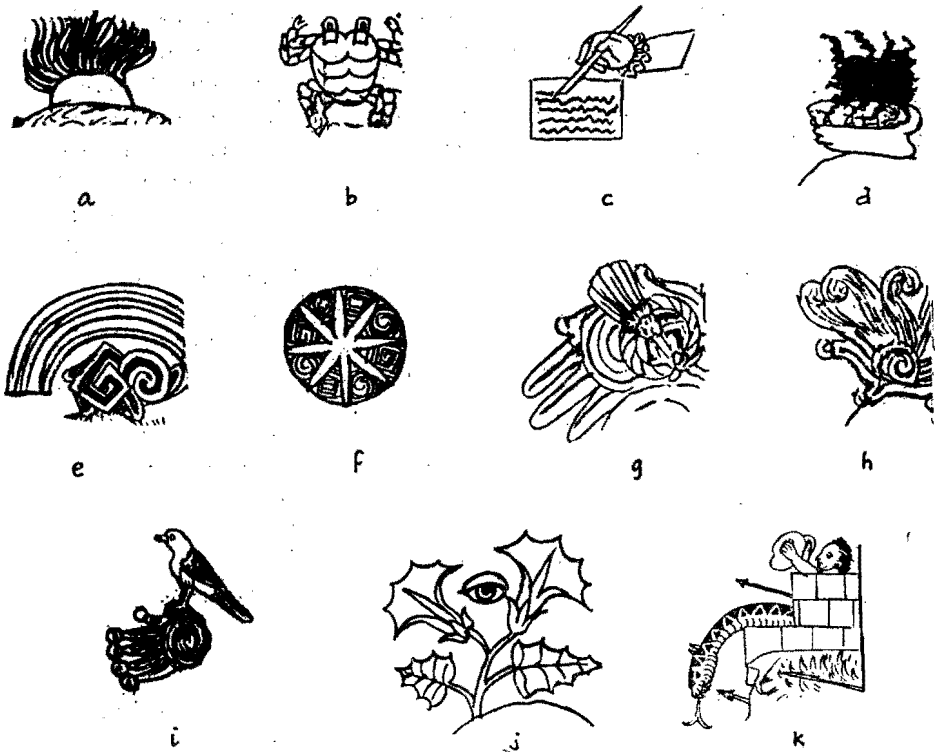


FIG. 11. Topónimos exclusivos del Códice y con elementos poco comunes. *a*) Pazan (112; también en Yllañes, pero poco legible): paçaloa, erizarse el pelo; *b*) Tecuicitlan (126): tecuicitli, cangrejo; *c*) Tlacuilollan (131): tlacuilo, escribano; *d*) Tzicuinala (132): tzicuini, salpicar; *e*) Cosamaloapan (134): coçamalotl, arco del cielo; *f*) Citlalapan (135): citlali, estrella); *h*) Atlpopocayan (139, Masaya): atl, agua; popoca, humear; *i*) Quilitziapan (145): quilito, papagayo chiquito; *j*) Mixitlan (153): mixi, el que se espinó; ix-, ojo; *k*) Coatzacualco (154): coatl, serpiente; tzacuatli, encierro de penitentes. Elementos repetidos: apan, río; [t]lan, lugar; -tzi[n], diminutivo o al pie de.

apto a las observaciones sobre la literatura indígena que encontramos en esta otra obra. A pesar de su condición mestiza, que le alejó en tantos aspectos de la población indígena mexicana (como nos recuerda Acuña), Muñoz Camargo ofrece en la *Descripción* una cálida defensa de esta literatura, los cantares con que los cortesanos de Tlaxcala celebraban las grandezas de su pasado y los libros de papel y de piel hechos con la ciencia del tlahcuilo o escriba. En efecto, lamenta el tremendo daño hecho por los cristianos en su afán de quemar todo libro indígena que les pareciera sospechoso y su incapacidad para distinguir entre teoamoxtli (libro sagrado) y xiuhtlapoualli (anales e historia). En no menos de tres ocasiones (f. 56v, 65r, 69r) detalla las consecuencias intelectuales de esta piromanía que, según él, había complicado muchísimo la tarea de entender la larga historia precortesiana de Mesoamérica, el calendario según el cual se medían sus fases y su difícil relación con la historia bíblica del mundo. Como nos confía:

> ...tienen cifradas sus grandezas y por caracteres y pinturas las quales por engaño y sin entender lo que era los primeros religiosos que a esta tierra vinieron las mandaron quemar con celo catholico entendiendo que eran libros de sus antiguos ritos y de sus idolatrías y asi fue que entre estos libros se quemaron grandes memoriales de su venida y hazañas de sus guerras y poblaciones que no ha causado poca falta para muchos efectos (f. 56v).

Como anotamos más arriba, una de estas quemas se representa en el primer capítulo del Códice: mientras las llamas devoran las máscaras de los antiguos dioses, un ayudante espera para que sigan la misma suerte libros y papeles indígenas. Representar un libro en un documento como el Códice es de todas formas un acto reflexivo. Dentro de la tradición literaria, tipificada por el *Lienzo de Tlaxcala*, y teniendo en mente las observaciones de Muñoz Camargo, equivale también a un acto tácito de reivindicación.

REFERENCIAS

ACUÑA, René

1981 Diego Muñoz Camargo, *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala,* México, Edición facsimilar.

1984 Diego Muñoz Camargo, *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala,* México.

1986 Cartas a Hanns Prem, México.

AGUILERA Carmen
1986 (ed.) *El Códice de Huamantla,* Tlaxcala.

BROTHERSTON, Gordon
1979 "Image of the New World. The American Continent portrayed" in *Native Texts,* London and New York.
1985 "The sign Tepexic in its textual landscape", *Iberoamerikanisches Archiv* 11:209-51.

BROTHERSTON, Gordon y Ana Gallegos.
1988 "The newly-discovered Tepotzotlan Codex: a first account", en N. Saunders and O. de Montmollin (eds.), *Recent Studies in Pre-Columbian Archeology,* Oxford.

BULLOCK, *William.*
1984 *A description of the unique exhibition called ancient Mexico, London.*

CAHUANTZI, Próspero.
1939 *Lienzo de Tlaxcala: Manuscrito pictórico de mediados del siglo* XVI, México.

Censo: véase Glass 1975.

CUADRA, Pablo Antonio.
1971 *El nicaragüense,* Managua.

CHAVERO, Alfredo.
1892 (ed.) "El Lienzo de Tlaxcala", en *Antigüedades mexicanas,* México.

GALARZA, Joaquín
1988 *Estudios de escritura indígena tradicional,* México.

GARCÍA GRANADOS, Rafael.
1952 *Diccionario de historia antigua de Méjico,* México, 3 tomos.

GIBSON, Charles.
1967 *Tlaxcala in the sixteenth Century,* Stanford (2a. ed.).

GLASS, John B.
1964 *Catálogo de la colección de códices,* México.
1975 "A Census of Native Middle American Pictorial Manuscripts", *Handbook of Middle American Indians,* Austin, 14:81-250.

IXTLILXÓCHITL, Fernando de Alva
1977 'Historia de la nación chichimeca', en *Obras históricas,* ed. Edmundo O'Gorman, México, tomo 2.

LEÓN-PORTILLA, Miguel.
1985 *Tonalamatl de los pochtecas (Códice Féjérvary)*. México.

MAZIHCATZIN, N. F.
1927 'Descripción del Lienzo de Tlaxcala' [1787], en *Cahuantzi* 1939.

MOLINA, Fr. Alonso de.
1977 *Vocabulario en lengua castellana y mexicana* [1571], México.

ROBERTSON, Donald.
1959 *Mexican Manuscript Painting of the Early Colonial Period*. Yale.

YOUNG, John, y P. Henderson Aitken.
1908 *A Catalogue of the Manuscripts in the Library of the Hunterian Museum*, Glasgow.

LAS PINTURAS DEL MANUSCRITO DE GLASGOW Y EL LIENZO DE TLAXCALA

ANDREA MARTÍNEZ

Hasta 1981 el *corpus* documental relativo a Tlaxcala en el siglo XVI adolecía de dos ausencias notorias. Por un lado, no se había hallado nunca, ni se tenía noticia de una Relación geográfica de Tlaxcala, de la serie efectuada en el último tercio del siglo XVI en las Indias, por órdenes de la administración española. Por otro lado, desde los años del segundo imperio había desaparecido el único original que México poseía de la pintura conocida como *Lienzo de Tlaxcala*. Pues los otros originales, de cuya existencia misma se tenían tan sólo vagas noticias, se encontraban perdidos, tenía que reconocerse que del *Lienzo de Tlaxcala* existían tan sólo copias, o copias de copias.

En 1981 salió a la luz la edición facsímil de un manuscrito hasta entonces desconocido: la *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala de la Nueva España y Indias del mar océano, para el buen gobierno y ennoblecimiento dellas.*[1] Esta obra fue hallada en la colección Hunter de la Universidad de Glasgow y fue identificada como la perdida y desconocida *Relación geográfica* del siglo XVI correspondiente a Tlaxcala, escrita por Diego Muñoz Camargo, conocido hasta entonces como el autor de la *Historia de Tlaxcala*.

El descubrimiento permitió establecer que esta última obra fue el original de la *Relación geográfica*, original que su autor conservó y retocó después de entregar una copia de la obra al rey Felipe II, en el curso de una expedición de una embajada del cabildo tlaxcalteca a España, en 1583-1585. El original, reducido por varias mu-

[1] Diego Muñoz Camargo, *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala de la Nueva España y Indias del mar océano, para el buen gobierno y ennoblecimiento dellas*, edición facsímil del *Manuscrito de Glasgow* con un estudio preliminar de René Acuña, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1981, xlvii + 318 p., ilust. La obra puede leerse también en edición paleografiada: *Relaciones geográficas del siglo XVI, 4. Tlaxcala*, tomo primero, edición, prólogo e introducción de René Acuña, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1984, 324 p. + 156 láminas. Ambas ediciones reproducen todas las ilustraciones históricas que contiene el *Manuscrito de Glasgow*.

tilaciones pero que contiene añadidos posteriores a la entrega de la copia al rey, es una obra fragmentaria que contiene pasajes idénticos a otros de la *Relación geográfica,* pero su diferente historia hace que las dos obras: la *Historia de Tlaxcala* y la *Descripción...* sean textos emparentados pero diferentes.

Pero no paraba ahí el interés del hallazgo, pues el manuscrito descubierto contenía 156 láminas en tinta, no coloreadas, 80 de las cuales coincidían, con variantes, con las pinturas conocidas del *Lienzo de Tlaxcala.*

Hasta entonces se tenía ya un esquema aproximado de lo que la pintura llamada *Lienzo de Tlaxcala* era: fechas y circunstancias de su elaboración, número de posibles originales y copias existentes y perdidas, algunas de las cuales fueron reproducidas.[2] ¿Fueron estos conocimientos contradichos por el hallazgo de la Descripción? ¿Cómo deben situarse los dibujos de Glasgow? En el presente estudio intentaré dar elementos de respuesta a estas interrogantes, tomando en cuenta particularmente que la aparición de los dibujos junto con un texto constituye una novedad cuya significación no es aparente y que aquí comentaré.

Por otro lado, la *Relación geográfica* contiene una descripción pormenorizada, anteriormente desconocida, de ciertas pinturas murales existentes en Tlaxcala en la segunda mitad del siglo XVI, que corresponden en forma precisa con ciertos dibujos del *Manuscrito de Glasgow* y con otros que figuran tanto en éste como en el *Lienzo de Tlaxcala.*

A este nuevo dato se añade, finalmente, la información que proporciona otra publicación reciente: la traducción del original náhuatl al español de las *Actas de cabildo del ayuntamiento de Tlaxcala (1547-1567).*[3] Estas actas contienen una referencia a un proyecto de

[2] Los principales estudios que resumen estos conocimientos son: John B. Glass, "A Survey of Native Middle American Pictorial Manuscripts", en *Guide to Ethnohistorical Sources,* Part III, *Handbook of Middle American Indians* 14, p. 59-60; John B. Glass, en colaboración con Donald Robertson, "A Census of Native Middle American Pictorial Manuscripts", *ibid,* p. 214-218; John B. Glass, "A catalogue of Falsified Middle American Pictorial Manuscripts", *ibid,* p. 302-308; Charles Gibson, *Tlaxcala in the Sixteenth Century,* Stanford, California, Stanford University Press, 1967, 300 p., ilust., p. 247-253; Carlos Martínez Marín, "Historia del Lienzo de Tlaxcala", en *El Lienzo de Tlaxcala,* edición privada de Cartón y Papel de México, 1983, Colección Cultura y Pasado de México, Mario de la Torre, editor, textos de Josefina García Quintana y Carlos Martínez Marín, 176 p., lits., mapas, ilust., p. 35-54.

[3] *Actas de cabildo de Tlaxcala,* 1547-1567, paleografía, traducción del náhuatl y estudios introductorios de Eustaquio Celestino Solís, Armando Valencia R. y Constantino Medina Lima, México, CIESAS-AGN-ITC, 1984, 468 p.

pintura o escrito "de cuando vino el marqués y de las guerras que se hizo en todas partes", que el cabildo indio de Tlaxcala proyectaba en 1552 elaborar para su envío al rey.[4] También se refieren a las pinturas murales.[5] Integrar estos datos novedosos en un esquema centrado en el tema de la elaboración del *Lienzo de Tlaxcala,* de los dibujos de la *Descripción* y de las pinturas murales de temas históricos que existieron en Tlaxcala en la segunda mitad del siglo XVI es un propósito que este escrito intentará cumplir.

I. *Circunstancias históricas de la elaboración de las pinturas*

Ha sido llamado *Lienzo de Tlaxcala* aquella o aquellas pinturas, en tela o papel, realizadas por indios tlaxcaltecas en la segunda mitad del siglo XVI, que describen la colaboración de esa provincia con Cortés y sus huestes en la conquista de Tenochtitlan y otros territorios de la Nueva España. Un conocimiento mínimo de la historia tlaxcalteca del siglo XVI permite insertar la confección de la pintura dentro del esfuerzo incesante de las autoridades indias tlaxcaltecas de las generaciones posteriores a la conquista por hacer valer ante la corona española los privilegios que debían emanar de su posición de aliados de los españoles en la conquista de México.

Disminución o exención de repartimientos fuera de la provincia o del pago de tributos, preservación de la integridad del territorio contra las pretensiones de particulares españoles y privilegios nobiliarios y económicos para los señores indios fueron tal vez las metas principales que las autoridades tlaxcaltecas posteriores a la conquista buscaron obtener de la corona española.

Para ello aprendieron a hacer peticiones y a sostener litigios al modo español, cuidando los términos de su relación política con corregidores, jueces de las audiencias, virreyes y reyes. Las *Actas de cabildo* constituyen una excelente ilustración de los empeños tlaxcaltecas por hacerse valer políticamente ante las autoridades españolas. En ellas puede leerse cómo organizaron recibimientos majestuosos a los visitantes ilustres, y no dejaron pasar las ocasiones idóneas para declarar su entusiasmo por la conversión religiosa y el apoyo que brindaban a sus nuevas autoridades.

El cabildo indio de Tlaxcala fué de los primeros en organizarse,

[4] *Actas de cabildo de Tlaxcala, op. cit.,* acta del 17 de junio de 1552, p. 128 y 324, 433.

[5] *Ibid,* acta del 20 de mayo de 1558, p. 171 y 370, 627.

y envió por lo menos cinco embajadas ante el rey entre 1527 y 1585.[6] Para abogar por sus peticiones ante la corona, escribió cartas y alegatos, mandó hacer el *Lienzo de Tlaxcala* y confeccionó regalos suntuarios para acompañar sus gestiones.

Conociendo esta historia, no sorprende la información que proporcionan las *Actas de cabildo*. En 1552 daban noticia de la organización de otro viaje más a España:

> Conversaron, acordaron en relación al viaje a España ante el emperador; se le irá a notificar cuantas cosas preocupan a Tlaxcala.

Aparece entonces la primera mención del proyecto de una pintura o texto destinado al rey:

> También, en relación al yaotlahcuiloli [pintura de guerra] de cuando vino el marqués y de las guerras que se hizo en todas partes, todo se reunirá, se escribirá para que se lleve a España, lo verá el emperador; ellos, los regidores [en blanco] y [en blanco], lo que se requiera se lo dirán al mayordomo de la comunidad; manifestará en qué se escriba, quizá en manta o en papel; lo que les agrade, eso se hará.[7]

No volvió a mencionarse este proyecto de pintura en las actas. Sin embargo, existen en ellas otras dos referencias de interés. En primer lugar, seis años después de la mención transcrita, el escribano del cabildo, tratando otro asunto, anotaba:

> ...la parte lateral de arriba de la casa de la ciudad, allí está pintada la primera llegada de los españoles que vino capitaneando Hernando Cortés...[8]

referencia que corrobora y data más tempranamente las pinturas murales cuya descripción figura en la *Relación geográfica*. Finalmente, aunque no se trate de una mención explícita a las pinturas consideradas, quisiera señalar que un acta de 1562 revela nuevamente el

[6] Charles Gibson, *op. cit.*, p. 164-167. La cuarta campaña del cabildo ante el rey (en los años cincuenta) y la quinta (1562-64) aparecen en las *Actas de cabildo*: ver actas del 17 de junio de 1552, p. 127-8 y 323-4; del 10 de febrero de 1556, p. 162-3 y 360-361; del 18 de abril de 1562, p. 198-200 y 397-399 y del 15 de enero de 1564, p. 213 y 413.

[7] Acta del 17 de junio de 1552, p. 128 y 324. Gibson considera que ésta, cuarta campaña de los tlaxcaltecas ante el rey de España, probablemente no incluyó una visita de tlaxcaltecas a la corte, sino tan sólo despachos escritos. Ver Gibson, *op. cit.*, p. 165.

[8] Acta del 20 de mayo de 1558, p. 171 y 370.

interés y la actividad tlaxcalteca orientados a realzar su historia reciente.

En esa ocasión, el cabildo se refirió al juicio de residencia realizado desde el año 1557 por mandato de la Audiencia de México a tres gobernadores indios de Tlaxcala. Estas residencias tuvieron verosímilmente su origen en la destitución y juicio conducido por el corregidor contra el gobernador indio en 1556, don Martín de Valencia, circunstancia que había sido acompañada por una fuerte crisis interna del gobierno indio.[9] Ahora, en 1562, el cabildo enfrentaba la fiscalización de su entidad por parte del gobierno español y buscaba redefinir globalmente los términos de su relación con éste, exigiendo en cierto modo una residencia de la parte española, en su relación con Tlaxcala:

> Por esto conversaron y dijeron: era necesario que se tomara la residencia no sólo de esto y no sólo de algunos años empezaría la residencia, era necesario que empezara desde cuando por primera vez llegó Hernando Cortés que venía como capitán y trajo a los españoles y fueron recibidos con amor, en Tlaxcala los recibieron los tlahtoani nuestros padres y nuestros abuelos, no los recibieron con guerra les dieron todo lo necesario.
>
> Luego empezó la guerra con México y en todas partes de aquí de la Nueva España y muchos de los tlahtoani, tlazopilli y maceualli murieron allí en la guerra y muchos de sus bienes se perdieron allí
>
> Entonces empezó mucha aflicción con el tributo en metales, tributo en faldas, tributo de huipil, tributo de maíz, además del servicio de los maceualli que se empleó para la construcción de las casas en México y Cuetlaxcouapan. También muchos maceualli, tlahtoani y pilli murieron en la ida a Veracruz para traer más pertrechos de guerra y otras cosas que los españoles necesitaron. Con toda esta aflicción le servimos al rey nuestro señor sin ningún pago. Y cuando se termine de hacer la cuenta que se notifique a la audiencia real.[10]

La extensa cita muestra la urgencia y firmeza de la voluntad tlaxcalteca de hacer cuentas históricas con los españoles. Inserto en esta voluntad política, no sorprende que el *Lienzo de Tlaxcala,* como la descripción recién transcrita, no se haya propuesto exponer con fidelidad la historia de las relaciones hispano-tlaxcaltecas. Pues la rememoraba para demostrar su amistad, sacrificio y lealtad a la causa de Cortés, no podían caber en ella recordatorios de dudas y rechazos.

[9] Acta del 18 de diciembre de 1556, p. 164-8 y 362-6.
[10] Acta del 16 de noviembre de 1562, p. 206 y 405-406.

II. *Los originales del Lienzo de Tlaxcala*

Los especialistas han considerado que existieron ya sea dos o tres *Lienzos de Tlaxcala* originales. Alfredo Chavero, quien realizó la primera edición casi completa de la pintura, dedujo que existieron el ejemplar que quedó en el ayuntamiento de Tlaxcala y otro que debió ser mandado a Felipe II.[11] Por otro lado, Nicolás Faustino Mazihcatzin escribió hacia 1787 que un tercer ejemplar debió ser entregado al virrey de la Nueva España.[12]

Contamos con múltiples referencias acerca del ejemplar del ayuntamiento. Permaneció en ese sitio hasta que, según José Fernando Ramírez y Alfredo Chavero, fue extraviado después de que la Comisión Científica francesa ordenó su traslado a la ciudad de México, durante el segundo imperio. Carlos Martínez Marín concluye que todas las copias existentes o conocidas del *Lienzo de Tlaxcala* se basaron en ese original, "único de cuya existencia tenemos seguridad y que por tanto resulta primordial".[13]

Sobre el ejemplar del virrey, es decir, un original que hubiera quedado en México pero no en manos del ayuntamiento de Tlaxcala, se tiene únicamente una posible referencia: los inventarios de 1743, 1745 y 1804 y el catálogo de 1746 de la colección Boturini. El inventario de 1823 ya no incluía la mención, y no se sabe nada más de ese supuesto original.[14]

Finalmente, se tienen informes igualmente insuficientes relativos al posible ejemplar enviado a España: tan sólo la referencia de Chavero a la obra de Felipe de Guevara, *Comentarios de la pintura*, que escribió D. Felipe de Guevara, gentilhombre de boca de señor emperador Carlos Quinto (Madrid, 1788) que en su página 236 escribe: "y así tienen figuradas en pintura las Jornadas que los vasallos de vuestra V.M. (sic) y ellos hizieron en la conquista de México y otras partes". Lamento no haber podido acceder a esta obra y tener sobre ella y su autor tan sólo dos informes o comentarios: el de Chavero a la cita recién transcrita: "Según el Sr. Troncoso el asunto es el del lienzo de Tlaxcala, y piensa que Guevara, por su oficio, pudo ver el

[11] *El Lienzo de Tlaxcala*, facsímil de la edición de 1892 de Alfredo Chavero, México, editorial Cosmos, 1979, v + 80 p., ilust., p. iv.

[12] "A Census of Native Middle American Pictorial Manuscripts", *op. cit.*, p. 214-215. Nicolás Faustino Mazihcatzin, "Descripción del Lienzo de Tlaxcala", en *Revista Mexicana de Estudios Históricos*, I (1927), p. 59-90 (Descripción del Mapa historiógrapho..., 1779).

[13] Carlos Martínez Marín, *op. cit.*, p. 38.

[14] "A Census...," *op. cit.*, p. 215.

ejemplar que iría a España en tiempo de D. Luis de Velasco el primero" y la escueta anotación de la fecha de muerte de Guevara, por Gibson: 1563.[15]

Carlos Martínez Marín considera muy dudoso que el comentario de Guevara se refiera al *Lienzo de Tlaxcala* y sugiere que debe cuestionarse la existencia del segundo y tercer originales.[16] Sin embargo, es conveniente considerar que la información disponible establece que el *Lienzo de Tlaxcala* fue proyectado para acompañar una gestión directa ante el rey de España: hemos visto que en 1552 se planeaba un viaje a España y la confección de un yaotlahcuilolli para su presentación ante el rey. Posiblemente, como piensa Gibson, en esa ocasión los tlaxcaltecas no llegaron a viajar, y se redujeron a enviar "despachos" al rey. El *Lienzo de Tlaxcala* pudo figurar entre éstos, aunque parece improbable que los tlaxcaltecas dejaran pasar la ocasión de llevar y explicar el contenido de su obra personalmente al monarca. En todo caso, parece correcto considerar que la intención de los tlaxcaltecas fue enviar en esa ocasión el Lienzo al rey. Si no lo hicieron entonces, pudo ser en la siguiente oportunidad, la embajada de 1562, que consiguió importantes privilegios para los tlaxcaltecas: el título de Muy Noble y Muy Leal para la ciudad de Tlaxcala, el reestablecimiento de los linderos de la provincia, y la confirmación de la condición de corregimiento perpetuo para la provincia, de la organización del gobierno indio tal como fue establecido en 1545, de los límites del servicio de los tlaxcaltecas en Puebla, entre otros. La fecha del deceso de Felipe de Guevara, 1563, indica un límite temporal que podría corresponder con esa embajada, y la anotación de la copia de Yllañes, supuestamente basada en el original del ayuntamiento, que señala que el Lienzo fue hecho bajo órdenes del virrey don Luis de Velasco el Viejo (1550-1564) también favorece esta suposición.[17] Otra posibilidad, sin embargo, es que el original en manos del monarca español haya sido, no un *Lienzo de Tlaxcala* hecho a mediados de siglo, sino el complemento pictórico de la *Descripción*.

[15] Ver *El Lienzo de Tlaxcala*, op. cit., p. iii-iv. "A Census...," p. 215.—Charles Gibson, *op. cit.*, p. 247-8.

[16] Carlos Martínez Marín, "Los orígenes del Lienzo de Tlaxcala. Fechas y fuentes", en *Históricas*, octubre 1986, No. 20 (Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM).

[17] Gibson, *op. cit.*, p. 165-167.

III. *El Lienzo de Tlaxcala y los dibujos del Manuscrito de Glasgow. Descripción general*

El *Lienzo de Tlaxcala,* tanto en su forma conocida como en su versión ampliada de la *Descripción,* es un documento pictórico indígena de la segunda mitad del siglo XVI de gran interés, pues presenta una historia gráfica de la conquista de México y de otros acontecimientos, más amplia aún que la serie de imágenes que ilustran el libro XII, de "La conquista", de fray Bernardino de Sahagún.

1. *El Lienzo de Tlaxcala*

En la versión conocida del *Lienzo de Tlaxcala,* el documento es una pintura coloreada que incluye un cuadro central que representa la organización política que tuvo el territorio indígena tlaxcalteca a partir de mediados de siglo, y 80 u 87 cuadros más pequeños que describen la participación tlaxcalteca en la conquista de la Nueva España.

Posiblemente, como pensó Martínez Marín, todas las copias descritas o existentes del *Lienzo de Tlaxcala* se basaron en el original del ayuntamiento. Aunque estas copias difieren en el número de escenas y en detalles de las pinturas y leyendas, permiten reconstruir lo que fue ese original: una tela o un papel de cinco varas cinco sesmas castellanas de largo por dos varas y media de ancho, según las informaciones de Alfredo Chavero,[18] dividido para formar un rectángulo grande en la parte superior, y cuadriculado en la parte inferior para separar 80 u 87 espacios.

El rectángulo grande presenta la principal composición, en cuyas esquinas aparecen las cuatro cabeceras que formaron el cabildo de Tlaxcala: Ocotelulco arriba a la derecha, Tizatlan arriba a la izquierda, Quiahuiztlan abajo a la derecha y Tepeticpac abajo a la izquierda.

Las cuatro esquinas de las cabeceras presentan una amplia sección cuadriculada que contiene en cada casilla una representación, a la usanza prehispánica, de los teccalli (casas señoriales) de la cabecera; el número difiere de cabecera a cabecera, pero todas las representaciones parecen iguales. Fuera de las casillas, figura el glifo de la cabecera y una representación de su tlahtoani, acompañado de mayor o menor número de personajes.

[18] El *Lienzo de Tlaxcala, op. cit.,* p. iii.

En el espacio central de la composición aparecen: en la sección superior, el escudo de armas de la corona española; en el centro, la imagen mariana en una fachada de iglesia, circundada por lo que aparece como un cerro, el tépetl de la mayor parte de las representaciones de poblados indígenas; y abajo, la erección de la primera cruz en Tlaxcala. Estos elementos, colocados al centro de la composición, muestran a la ciudad de Tlaxcala como el producto superior de las cuatro cabeceras que la conformaron, producto que no obstante se distingue netamente de sus partes constitutivas. Y particularmente, la ciudad, representada al modo indígena, pues los elementos simbólicos se agrupan en torno al tépetl constituyendo formalmente un glifo toponímico nahua, aparece significada por elementos de la dominación española —la corona y la religión cristiana—, lo que sugiere que la ciudad en tanto centro de la provincia fue un producto posterior a la conquista y que cobró sentido por su pertenencia a la nueva realidad novohispana.

Finalmente, este cuadro principal del *Lienzo de Tlaxcala* incluye la representación de una serie de personajes españoles. La copia de Yllañes, de 1773, que se encuentra en el Salón de Códices de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia de la ciudad de México, posee unas glosas que permiten identificar a los más importantes de estos personajes: Ramírez de Fuenleal, Antonio de Mendoza, Luis de Velasco el Viejo, Fernando Cortés y miembros de la primera y la segunda audiencias.[19]

Los cuadros pequeños describen episodios de la conquista de México, relacionados todos con los tlaxcaltecas: la llegada de los mensajeros de Cortés a Tlaxcala; su recibimiento y el pacto hispanotlaxcalteca; el episodio de Cholula; la ocupación de Tenochtitlan; el vencimiento de Pánfilo de Narváez; la noche triste y el regreso a Tlaxcala; la derrota de Cuauhtémoc y la toma de Tenochtitlan (esta lámina cuadragésimo octava contiene la célebre anotación: Yc poliuhque mexica, que Chavero tradujo como: "Con esto, o en este tiempo, se acabaron los mexicanos"[20] y, a partir de la lámina 49, la participación tlaxcalteca en la conquista de varias regiones de Nueva España, después de la derrota de Tenochtitlan: expedición al Pánuco, expediciones al occidente y al sur, entre otras. La última de la serie de 80 pinturas corresponde a Izcuintepec.

Además de las 80 pinturas, Chavero señaló que en su copia

[19] Ver una copia comentada del cuadro principal del *Lienzo de Tlaxcala* en Gibson, *op. cit.*, p. ii.

[20] El *Lienzo de Tlaxcala, op. cit.*, p. 78.

aparecían siete cuadros más, sin pinturas pero con el nombre de un lugar en cada uno, y con dos jeroglifos.

Debe señalarse que la interpretación de los nombres de lugar y de las escenas representadas en el *Lienzo de Tlaxcala* se ha prestado a varios intentos; las explicaciones más importantes que hasta hoy se conocen son las de Chavero, Mazihcatzin, Gibson, Josefina García Quintana y Carlos Martínez Marín, además de ciertos comentarios de Eulalia Guzmán. Si es ardua la reconstrucción precisa del itinerario bélico ilustrado en el Lienzo, más compleja es la comprensión de los múltiples signos presentes en la pintura, que es una mezcla de técnicas de representación prehispánicas con influencia artística y técnica española.

2. *Los dibujos de la Descripción*[21]

A diferencia del original del ayuntamiento, que conocemos coloreado, las 156 ilustraciones que aparecieron en la *Descripción* son dibujos a tinta. Tampoco están organizados en un pliego único, sino que se adaptaron al formato de la *Descripción,* constituyendo un anexo del texto. Fuera de estas diferencias, los dibujos 28-107 o 114 (según si se toman en cuenta los 7 cuadros que en la copia de Chavero figuraron, pero vacíos) corresponden, con variantes, con los 80 u 87 cuadros pequeños del *Lienzo de Tlaxcala.*

Los dibujos de la *Descripción* no incluyen el cuadro central del *Lienzo de Tlaxcala.* En cambio, ofrecen nuevas series pictóricas: los primeros 18 dibujos constituyen a la vez una pequeña historia de la conversión religiosa de Tlaxcala y una descripción, mínima pero suficiente, de Tlaxcala en el siglo XVI: las cuatro cabeceras, cuya representación inicia la serie pictórica (cuadros 1-4); las casas del señor de Tizatlan, Xicoténcatl, lugar de la primera implantación española en Tlaxcala (primera cruz, primer aposento de españoles, primer entierro de un español) (cuadro 16) y dos planos, de la plaza y del monasterio franciscano de la nueva ciudad de Tlaxcala (cuadros 17 y 18).

Enmarcada en esta descripción sumaria, la conquista espiritual de Tlaxcala (cuadros 5-15) cubre la predicación efectuada por los tres primeros frailes que acompañan a Cortés (5-6); la llegada de los doce frailes franciscanos, encabezados por fray Martín de Valencia

[21] No describiré en esta sección todas las ilustraciones que aparecieron en el *Manuscrito de Glasgow,* sino tan sólo la serie de dibujos de temas históricos.

(8); la conversión general de los tlaxcaltecas (9); la destrucción de sus templos e ídolos, y la supresión de diversos casos de idolatría (10, 11 y 13); una imagen de los cúes y templos prehispánicos (7); la muerte dada por los españoles, con la aprobación de las autoridades indias, a caciques reincidentes (12 y 14) y la transformación del vestido de los indios, a instancias de los frailes (15).

En seguida de este primer grupo puede distinguirse un segundo, formado por siete pinturas dedicadas a honrar las glorias de Colón, Cortés y Pizarro y los reyes de España. Aparecen algunas conquistas, personificadas, de Cortés en la Nueva España (19); los tres mencionados, a caballo, cada uno con detalles distintivos (20-22); Cortés y Pizarro hincados, ofreciendo sus conquistas (23); Carlos V, recibiendo de Colón "el nuevo mundo" —lo que es un error histórico, pues el descubridor de América murió diez años antes de que Carlos V ascendiera al trono— (24) y un retrato de Felipe II (25).

Finalmente, antes de coincidir con los cuadros del *Lienzo de Tlaxcala,* los dibujos de la *Descripción* incluyen dos más, que constituyen un nuevo inicio de la serie del Lienzo. Estos dos dibujos describen la llegada de Cortés a Cempoala (26) y Cortés escribiendo a los tlaxcaltecas (27). El cuadro siguiente de esta serie, correspondiente con el primero del *Lienzo de Tlaxcala,* continúa la historia de la entrada de Cortés a tierra firme, con la llegada de los mensajeros a Tlaxcala (28).

Los dibujos 28-108 o 114 de la *Descripción* corresponden, salvo pocos detalles, con los del *Lienzo de Tlaxcala.* A partir del número 115, la *Descripción* ofrece 42 ilustraciones nuevas, que prolongan la descripción del *Lienzo de Tlaxcala* de las conquistas emprendidas por los conquistadores españoles con ayuda tlaxcalteca después de la toma de la ciudad de México. Esta nueva serie, que describe las conquistas de Guatemala, El Salvador, la costa sur de Guatemala, Nicaragua y la provincia de Oaxaca, se cierra con "Cipolla" y se extiende, según René Acuña, hasta 1542.[22]

IV. *¿Los dibujos de la Descripción son un "Lienzo de Tlaxcala original"?*

Puede señalarse, para comenzar, que los dibujos de Glasgow no son un "Lienzo de Tlaxcala", por la sencilla razón de que no figuran en un "lienzo" ni se presentan como una composición única. Sin

[22] René Acuña, Estudio preliminar, en Diego Muñoz Camargo, *Descripción. . .*, *op. cit.*, p. 34-35.

embargo, tal vez sean ellos lo que se pensó que era el original enviado a Felipe II o, dicho de otra manera, tal vez Felipe II conoció al *Lienzo de Tlaxcala* bajo esa forma. Recuérdese que de ese supuesto original del *Lienzo de Tlaxcala* se tiene tan sólo el conocimiento de la intención del gobierno indio en 1552 de enviar un yaotlahcuilolli al rey, y la muy dudosa referencia de Felipe de Guevara.

Pues el nombre *Lienzo de Tlaxcala* es un apelativo circunstancial que no tiene por qué ser limitativo, y los dibujos de la *Descripción* incluyen la serie entera de los pequeños cuadros del *Lienzo de Tlaxcala* conocido, puede concluirse que son los dibujos de la *Descripción* no sólo el único original conocido que se conserva de la obra pictórica referida, sino además una versión ampliada, que enriquece el acervo documental y artístico de la historia mexicana.

V. *Historia de Tlaxcala / Descripción y Lienzo de Tlaxcala / dibujos del Manuscrito de Glasgow / pinturas murales. Relaciones*

No se ha hecho aún un análisis de las correspondencias entre la *Historia de Tlaxcala* y la *Descripción* y tampoco de las relaciones formales y de contenido entre estas obras, los dibujos del *Lienzo de Tlaxcala* o de la *Descripción* y las pinturas murales descritas en las actas de cabildo y en la *Descripción*. Sin pretender abordar sistemáticamente temas tan complejos, pueden sin embargo apuntarse algunos elementos tendientes a indagar acerca de la posible matriz común y las conexiones entre estas obras.

1. *Vínculos explícitos entre los textos de Muñoz Camargo y las pinturas*

Existen hilos, aunque escasos, que unen explícitamente a las pinturas transportables —esto es, el *Lienzo de Tlaxcala* y los dibujos de Glasgow, excluyendo por el momento a las pinturas murales— con las obras de Muñoz Camargo, tanto la *Historia de Tlaxcala* como la *Descripción*. Ambos textos remiten por lo menos una vez a unos dibujos: el libro II, capítulo VIII de la *Historia de Tlaxcala* relata que algunos caciques tlaxcaltecas recayeron en idolatrías después de su conversión y fueron por ello ahorcados, "que fueron los que eran señalados por dibujo".[23] La *Descripción*, en un pasaje similar, señala

[23] Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, tomada de la edición de 1982 de Alfredo Chavero, México, Ateneo Nacional de Ciencias y Artes de México, 1947, 343 + vi p., p. 257.

también: "que fueron los que irán señalados por dibujo".[24] Escribanos, paleografías y ediciones deben ser responsables del cambio en los verbos y sus tiempos, pero las menciones indican que la obra de Muñoz Camargo, que comenzó siendo una sola, fue proyectada con un complemento pictórico.

Los dibujos que aparecieron en el *Manuscrito de Glasgow* fueron la pareja de la *Relación geográfica,* en tanto que la referencia gráfica de la *Historia de Tlaxcala,* es decir, del original de la obra de Muñoz Camargo, que su autor conservó hasta fin de siglo, pudo ser el original del *Lienzo de Tlaxcala* del ayuntamiento o las pinturas murales existentes en los edificios principales de la plaza de la ciudad de Tlaxcala.

Además de este vínculo existe otro, que aparece únicamente en los dibujos del *Manuscrito de Glasgow.* Buen número de estos tienen anotaciones descriptivas en español, además de otras en náhuatl. Una de ellas, del cuadro 16, dice: "El modelo de las casas de Xicoténcatl... como en lo que va escrito se refiere".

Este señalamiento indica una conexión que es evidente, si se considera que, por el formato al menos, y por el hecho de haber aparecido unidos, los dibujos y el texto de la *Descripción* forman un solo conjunto. Tal vez deba sorprender más bien la escasez de las referencias cruzadas, y no su existencia. Puede concluirse acaso que la serie pictórica y el texto de Muñoz Camargo tuvieron una relación natural, como obras hermanas pero separadas, relación que Muñoz Camargo no deseó acentuar para constituir una obra única.

Si esta hipótesis es válida, podría explicarse pensando que la serie pictórica no fue obra de Muñoz Camargo, como René Acuña sugiere,[25] sino, lo cual parece más probable, una obra colectiva encargada por el cabildo indio de Tlaxcala a uno o varios dibujantes, tanto en su versión mural como en su versión transportable.

2. *Notas sobre la autoría intelectual de las pinturas*

Se han señalado ya las referencias contenidas en las actas de cabildo, que indican que en 1552 el gobierno indio proyectaba elaborar una obra destinada al rey de España, con el tema "de cuando vino el marqués y de las guerras que se hizo en todas partes", y la existencia, en la "casa de la ciudad", ya en 1558, de una pintura mural que

[24] *Relaciones geográficas de siglo XVI;* 4. Tlaxcala, t. I, *op. cit.,* p. 264 o 213r.

[25] René Acuña, Estudio preliminar, en Diego Muñoz Camargo, *Descripción..., op. cit.,* p. 34-35.

ilustraba "la primera llegada de los españoles que vino capitaneando Hernando Cortés".

Es difícil elucubrar acerca de la relación entre ambos datos, pero en todo caso el primero refiere explícitamente un proyecto que debía realizarse bajo la dirección del cabildo. En cuanto a la pintura mural, debe señalarse que todas las obras de la ciudad, civiles y religiosas, su construcción y decoración, eran organizadas por las autoridades indias y efectuadas por trabajadores y artesanos locales.

Las obras religiosas se efectuaban por supuesto según un modelo español y bajo la dirección de arquitectos peninsulares, así como las principales obras civiles destinadas a los españoles. Una de estas obras civiles era la "casa de la ciudad", también llamada "casas reales", que debía servir de aposento para los visitadores ilustres de Tlaxcala. Como se ha indicado ya, la *Relación geográfica* contiene una descripción, que no aparece en la *Historia de Tlaxcala,* de los principales edificios de la plaza de Tlaxcala. Esta descripción incluye la de las pinturas de las casas reales[26] y de otras pinturas, también relacionadas temáticamente con nuestra serie, que figuraron en la sala de cabildo, situada en otro edificio de la plaza.[27]

Estas dos pinturas murales laicas —excluyo de este análisis las pinturas de temas religiosos efectuadas en Tlaxcala en el periodo— fueron seguramente empresas mixtas de las autoridades españolas e indias. Las *Actas de cabildo* refieren las diversas obras emprendidas como proyectos propios, pero Muñoz Camargo señala en la *Descripción* que los edificios de la plaza comenzaron a construirse en 1548 y fueron realizados bajo el impulso de los corregidores Diego Ramírez (1546-50) y Francisco Verdugo (1555-59), y concluidos por el alcalde mayor Felipe de Arellano (1560-62).[28]

En cuanto al *Lienzo de Tlaxcala,* la copia de Juan Manuel Yllañes, de 1773, dice en una glosa que la pintura fue hecha a petición del virrey Luis de Velasco, el Viejo (1550-1564).[29]

La autoría intelectual de todas estas pinturas es pues un tema complejo: su filiación pro-española es evidente, pero no significa que su concepción fue impuesta a las autoridades indias, que habían incorporado la aceptación irrestricta de la autoridad española en su proyecto político propio.

Acuña, que refiere en su estudio preliminar de 1981 las descrip-

[26] *Relaciones geográficas...*, *op. cit.*, p. 49 o 12v.

[27] *Ibid.*, p. 47-48 o 11v-12r.

[28] *Ibid.*, p. 49 o 13r-13v. Las fechas han sido tomadas de Charles Gibson, *op. cit.*, apéndice IV, p. 215-6.

[29] Carlos Martínez Marín, *op. cit.*, p. 35.

ciones de las pinturas murales que aparecen en la *Relación geográfica,* observó que pudo suceder que, antes de ser efectuadas, éstas se hayan esbozado primero sobre papel y enviado a las autoridades reales para obtener su aprobación.[30]

En todo caso, otro aspecto que debe tomarse en cuenta para indagar el tema de la mayor o menor influencia española en las representaciones pictóricas es que las pinturas murales, según las describió Muñoz Camargo, coinciden puntualmente con las del *Lienzo de Tlaxcala* y las de la *Descripción,* pero la pintura de la sala de cabildo contenía otras escenas más, que no aparecen en las obras "transportables", además de que su disposición general era otra, ligada a una visión de conjunto de concepción artística manifiestamente europea.

En efecto, la sala de cabildo contenía la serie que aparece en el *Manuscrito de Glasgow* en las pinturas 20-25: representaciones de Cortés, Colón, Pizarro, Carlos V y Felipe II. La descripción de Muñoz Camargo corresponde, detalle por detalle, con los dibujos referidos. Sin embargo, estas escenas figuraban en la pintura mural junto con retratos de "los nueve de la fama" (Josué, David y Judas Macabeo; Alejandro, Héctor y César; Artús, Carlomagno y Godofredo de Bullón) y de los virreyes de la Nueva España. Además, la pintura incluía:

> ...La MUERTE con todos sus trofeos, y encarando su arco contra todas las gentes del mundo. Atrás de esta medalla, está la MEMORIA, acompañada de gran suma de libros e historias de cosas en el mundo acontecidas, y en otra medalla, está la FAMA.[31]

Los virreyes figuraron en el cuadro principal del *Lienzo de Tlaxcala* y tal vez hubieran podido figurar en la serie de Glasgow, junto a los cuadros 20-25, como se encontraban en la sala de cabildo. Pero las otras representaciones de la sala de cabildo fueron excluidas del documento transportable, destinado a apoyar la causa tlaxcalteca ante la corona española más que a reproducir concepciones históricas y morales europeas.

3. *Organización de las distintas obras*

La disposición de las pinturas del *Lienzo de Tlaxcala* y de la *Descripción* tiene cierta correspondencia con la organización de la *Historia de Tlaxcala* y del texto de la *Descripción* y con la distribución te-

[30] René Acuña, *op. cit.,* p. 35.
[31] *Relaciones geográficas...,* *op. cit.,* p. 48 o 12r-12v.

mática de las pinturas murales. La descripción que las dos obras escritas contienen acerca de la conversión religiosa de los tlaxcaltecas[32] coincide de cerca con su versión pictórica (*Descripción*), sólo que ésta se inicia con la llegada de los primeros tres frailes que acompañaban a Cortés, mientras que los textos referidos inician su descripción con la llegada de los doce frailes.

Una coincidencia notable es que estas descripciones escritas de la conquista espiritual no incluyen la conversión de los cuatro señores, hecho que la *Descripción* trata en su relato del itinerario de Cortés, desde Cempoala hasta Tenochtitlan y más allá. De la misma manera, el *Lienzo de Tlaxcala* y los dibujos de Glasgow aíslan este suceso de la conquista espiritual y lo incluyen en la serie del itinerario de Cortés.

Finalmente, este itinerario aparece relatado de manera muy semejante en el texto de la *Descripción,*[33] en las dos obras pictóricas transportables y, hasta donde lo sugiere la descripción de la *Relación geográfica,* en la pintura mural de las casas reales.

4. *Cuestiones cronológicas*

Se ha observado ya que una copia del *Lienzo de Tlaxcala* del siglo XVIII contiene una inscripción que señala que el virrey Velasco el Viejo (1550-1564) solicitó la obra. John B. Glass, tomando en cuenta este dato, ha indicado para la elaboración del *Lienzo de Tlaxcala* la fecha aproximada de 1550[34] y Gibson señala también que, si las glosas son auténticas, el Lienzo debe fecharse en "1550 o después", pero que si las glosas no figuraban en el original, la datación del *Lienzo de Tlaxcala* pudo ser anterior.[35] A esto hay que agregar que en el cuadro principal del Lienzo don Luis de Velasco el Primero es el último gobernante novohispano que aparece representado. Este dato impone el periodo 1550-1564 para la confección del Lienzo.[36]

Sin embargo, se ha visto que el cabildo planeaba en 1552 realizar algo que pudo ser el *Lienzo de Tlaxcala,* sin mencionar que ya existía una versión previa. ¿Debe correrse la fecha mínima de 1550 a 1552?

[32] Ver *Historia de Tlaxcala, op. cit., lib.* II, cap. VIII, p. 255-261 y *Relaciones geográficas, op. cit., p.* 263-267 o 212r-216r.

[33] *Relaciones geográficas,* p. 233-252 o 182v-202r y ss.

[34] *A Census...*, *op. cit.,* p. 214.

[35] Gibson, *op. cit.,* p. 252.

[36] Ver Carlos Martínez Marín, "Los orígenes del Lienzo de Tlaxcala. Fechas y fuentes", *op. cit.,* p. 7 y 9.

Por otro lado, los dibujos de la *Descripción* incluyen a Felipe II (1556-1598) y en el plano de la plaza de Tlaxcala de la serie de Glasgow figura la "picota" o "rollo" (pilar de piedra), cuya terminación data, según Gibson, de "antes de 1560" y tal vez del periodo del corregidor Francisco Verdugo (1555-1559).[37] Estos dos elementos sugieren que los dibujos de Glasgow datan al menos de 1556, que es la fecha que propone, en base a otras informaciones más, René Acuña.[38]

Ahora bien, queda el problema de saber si el *Lienzo de Tlaxcala* y los dibujos de Glasgow fueron o no contemporáneos. Tal vez los segundos fueron de confección posterior, pero, ¿qué tanto? Si en verdad fueron anexados a la *Relación geográfica,* su fecha límite es 1583, año en que la embajada tlaxcalteca partió a España con Muñoz Camargo: nada, hasta donde se ve, contradeciría en los dibujos de Glasgow esta datación tardía.

Finalmente, en lo relativo a las pinturas murales, se ha mencionado ya que, según la *Descripción,* los edificios que las contenían fueron construidos y terminados entre 1548 y 1562 y que, según las actas de cabildo, la pintura de las casas reales o casa de la ciudad existía ya en 1558. Acuña añade que la presencia del príncipe don Carlos (1545-1568) en la pintura de la sala de cabildo sugiere que el hijo y heredero de Felipe II estaba vivo, por lo que esa segunda pintura mural puede fecharse entre 1545 y 1568.[39]

De la misma manera, podría pensarse que la desaparición del príncipe en la serie de Glasgow significa tal vez que éste ya había muerto, o sea, que la serie de dibujos es posterior a 1568. Así, la datación del *Lienzo de Tlaxcala* debe incluirse entre 1550 o 1552 y 1564, y la datación de los dibujos de la *Descripción* puede pensarse entre 1568 y 1583.

5. *Unidad de las obras*

Las series pictóricas y los textos de Muñoz Camargo coinciden en distorsionar la realidad histórica de la conquista de México, para favorecer a los tlaxcaltecas ante los ojos de los gobernantes españoles. Muñoz Camargo minimiza la resistencia inicial de los tlaxcaltecas y la rebelión de Xicoténcatl el Joven, mientras que las series pictóricas simplemente excluyen toda referencia a una oposición tlaxcalteca.

[37] *Ibid.,* p. 129.
[38] René Acuña, *op. cit.,* p. 35.
[39] *Ibid.*

Por lo demás, si Muñoz Camargo trata con mayor amplitud estos episodios, ello se debe posiblemente a que su historia de la conquista de México se apoyó en otras obras, que tratan ese tema desde otros puntos de vista: con seguridad utilizó la crónica de Francisco López de Gómara, posiblemente también algún escrito de Sahagún, y tal vez otros textos más.[40]

Más allá de esta diferencia entre las obras de Muñoz Camargo y las series pictóricas, ambas tienen en común el restar importancia a la valentía tlaxcalteca contra los españoles, subrayar su enemistad hacia los mexicas y poner en valor su participación en la conquista de la Nueva España.

Las dos parejas de obras presentan una versión similar o idéntica de la historia de la participación tlaxcalteca en la conquista de México, y este hecho resulta curioso si se piensa que el *Lienzo de Tlaxcala* es un códice pictórico de indudable procedencia indígena, mientras que Muñoz Camargo, hijo de conquistador español, aunque de sangre mestiza tuvo una vida de criollo privilegiado y realizó la *Relación geográfica* a petición de las autoridades españolas, con las que colaboró cercanamente.

Sin embargo, los dos extremos se acercan. Las pinturas son ciertamente de factura indígena, pero se inscriben en el grupo que Glass definió como manuscritos pictóricos indígenas "coloniales mixtos", es decir, "destinados para utilizarse como registros de los asuntos económicos y cotidianos del mundo colonial o en relación con españoles". Este grupo de pinturas, según la clasificación de Glass, corresponde a "manuscritos cuyo contenido se refiere principalmente a acontecimientos, instituciones y propósitos coloniales. En estilo, composición o formato, muchos de estos manuscritos reflejan desarrollos coloniales surgidos de tradiciones de la preconquista". (El otro grupo definido por Glass es el de los manuscritos pictóricos "coloniales nativos", es decir, "pintados por indios repitiendo patrones más antiguos").[41]

Por su parte, Diego Muñoz Camargo, sin abandonar sus privilegios y proyectos de enriquecimiento y prestigio fincados en el mundo provincial de la Tlaxcala novohispana de la segunda mitad del siglo XVI, fue requerido de igual modo por autoridades españolas e indias. Su carrera política, iniciada en la década de los ochenta del siglo, cuando fue nombrado teniente del alcalde mayor de Tlaxcala, tuvo un apoyo constante en su buen dominio del español y del náhuatl;

[40] Manuel Carrera Stampa, "Algunos aspectos de la 'Historia de Tlaxcala' de Diego Muñoz Camargo", en *Estudios de historiografía de la Nueva España*, México, El Colegio de México, 1945, p. 105.

[41] John B. Glass, *A Survey...*, *op. cit.*, p. 15 y 18.

como intérprete, fue solicitado por igual para litigar en asuntos españoles e indígenas.

El viaje de una embajada del cabildo a España, en 1583-85, fue organizado por Muñoz Camargo, por decisión de autoridades españolas e indias. La misma elaboración de la *Relación geográfica,* aunque solicitada por la corona, se insertó por voluntad de su autor en ese viaje, destinado a sostener las causas de las autoridades indias. Para aprovechar la ocasión, Muñoz Camargo apresuró la terminación de su obra, entregada al rey Felipe II en el curso de la visita.

Al regreso de la embajada, Muñoz Camargo fue nombrado, nuevamente por las dos autoridades, procurador de Tlaxcala. En 1588, el cabildo, en reconocimiento de sus servicios, le otorgó una donación de tierras comunales. Cinco años después, el virrey le otorgaba una amplia concesión para la extracción de sal en Ixtacmaxtitlan. Finalmente, aunque esta lista no es exhaustiva, el virrey Velasco el Joven lo nombró en 1591 proveedor y repartidor de tierras en la colonización tlaxcalteca de Mezquitic, en tierras chichimecas.[42]

Así como su actividad política fue aprovechada por las autoridades indias y españolas, de la misma manera, la obra de Muñoz Camargo, escrita desde la posición de los conquistadores, constituye no obstante un gran alegato a favor de la causa tlaxcalteca. ¿Cuál era esta causa? La de la preservación de Tlaxcala como una provincia indígena, esto es, sin cabildo español, y con una limitación y control efectivos de la presencia de particulares españoles en su territorio. Un espacio, pues, donde el gobierno indio, compuesto por la nobleza tlaxcalteca, mantuviera su poder sobre la fuerza de trabajo, la tierra y el comercio de la provincia. La defensa de estos objetivos dependía sin duda de alianzas con los españoles. En primer lugar, el pacto superior con la autoridad real; pero también acuerdos con los particulares españoles, quienes, al requerir un lugar en ese espacio, lo valorizaban, y atraían a la vez a los nobles tlaxcaltecas hacia las posibilidades abiertas por la nueva realidad novohispana.

Por su parte, Muñoz Camargo, aunque perteneciente al mundo español, logró su posición política y económica integrándose al florecimiento novohispano de la provincia tlaxcalteca. El historiador casó con doña Leonor Vázquez, noble de Ocotelulco, el cacicazgo más poderoso de Tlaxcala. Esta elección es significativa de una sociedad en la que los mundos indio y español, ambos poderosos pero en terrenos distintos, se apoyaban el uno en el otro para servir a sus

[42] Ver Charles Gibson, "The identity of Diego Muñoz Camargo", en *The Hispanic American Historical Review,* may 1950, vol. xxx, n. 2, p. 195-208.

propios intereses. Puede añadirse que su hijo y homónimo casó con doña Francisca Pimentel Maxixcatzin, heredera directa del cacicazgo de Ocotelulco y, más abiertamente mestizo que su padre, ocupó el puesto de gobernador "indio" de Tlaxcala.[43] Existía pues un campo de eventual confluencia de intereses, en el que tomó forma el proyecto político que se ha llamado el "nacionalismo tlaxcalteca", ilustrado por las dos grandes obras, la de Muñoz Camargo y el *Lienzo de Tlaxcala.*

La entrada tardía en el siglo de Muñoz Camargo en la escena pública tlaxcalteca impide suponer su participación directa en la elaboración de las pinturas murales, una de las cuales existía ya en 1558, como se anotó, o de las pinturas del *Lienzo de Tlaxcala,* que se han fechado tentativamente en los años cincuenta del siglo. Tal vez la obra que fue la base tanto de las pinturas murales como de las transportables y de los textos de Muñoz Camargo fue la historia de Thadeo de Niza, un miembro del gobierno indio de Tlaxcala a mediados del siglo XVI. Su obra, hoy perdida, fue escrita en 1548 y confirmada oficialmente por treinta principales tlaxcaltecas. Lo que sugiere su calidad de núcleo originario de las obras mencionadas, además de su datación temprana, es que, al parecer, Alva Ixtlilxóchitl utilizó la obra de Thadeo de Niza en su *Historia chichimeca,* cuyo relato de la conquista de México, según observó Chavero, coincide con la historia que relata el *Lienzo de Tlaxcala.*[44]

Si esta suposición es correcta, la oficialización, por la jerarquía indígena, de la historia escrita por el funcionario indio confirmaría la idea de que la historia gráfica de la colaboración tlaxcalteca en la conquista de México fue una obra concebida a partir de un proyecto primordialmente indígena. La tarea del historiador Muñoz Camargo hubiera consistido entonces, principalmente, en recoger esta historia oficial indígena, que se adaptaba en buena medida a sus propias concepciones e intereses.

Algunas hipótesis

Las hipótesis contenidas en este estudio son sin duda tentativas. Para fines de claridad, sin embargo, tal vez sea oportuno reunirlas y forzarlas un poco para extraer conclusiones.

[43] *Ibid.,* p. 205-208.

[44] Sobre la obra de Thadeo de Niza y su utilización por Alva Ixtlilxóchitl, ver Gibson, *Tlaxcala...,* p. 259. Sobre el comentario de Chavero relativo a la *Historia chichimeca,* ver René Acuña, *op. cit.,* p. 35 y nota 88.

1. El ayuntamiento indio de Tlaxcala, desde mediados de siglo, estaba empeñado en el proyecto de elevar su situación ante la corona española demostrando la ayuda que brindó a Cortés en la conquista de México. Este interés tomó la forma de crónicas escritas y gráficas que presentaran la versión más favorable de la historia de esa colaboración.

2. En 1548 un miembro del cabildo. Thadeo de Niza, escribió una primera historia de la participación tlaxcalteca en la conquista de México, que fue declarada oficial por los caciques y señores de Tlaxcala.

3. En los años siguientes, el cabildo ordenó, con la anuencia y tal vez la invitación de las autoridades españolas, la elaboración de una pintura transportable que describiese la colaboración de los tlaxcaltecas en la conquista de México y Centroamérica, mostrase su pronta y entusiasta conversión religiosa y la organización política de la provincia, gobernada a partir de cuatro cabeceras: el *Lienzo de Tlaxcala.* Esta pintura estaba destinada al rey de España pero se desconoce si le fue efectivamente entregada bajo la forma conocida del Lienzo y en los años cincuenta o sesenta del siglo.

4. En los mismos años de la elaboración del *Lienzo de Tlaxcala,* el gobierno indio mandó hacer dos pinturas murales, una que relataba la conquista de México, pintada en los muros de las casas reales, y otra en honor a Colón, Cortés, Pizarro, los reyes de España y los virreyes novohispanos, que se pintó en la sala de cabildo. Esta última pintura mural tuvo en su composición una indudable influencia europea.

5. Esta serie de obras fue la base de una nueva obra gráfica transportable que, por su formato, parece haber sido concebida para acompañar el texto de la *Relación geográfica,* escrita entre 1580 y 1585 por un personaje influyente que mantenía relaciones amistosas con las autoridades españolas y señores indios: Diego Muñoz Camargo.

Esta nueva obra gráfica amplió la historia de la conquista de la Nueva España que figuraba en el *Lienzo de Tlaxcala* pintado en los años cincuenta, tal vez basándose en las pinturas de las casas reales, y le añadió una serie relativa a la conquista espiritual de Tlaxcala y otra que copiaba los retratos que aparecían en la pintura de la sala del cabildo, aunque suprimiendo las alegorías de estilo español que esa pintura contenía. Además, tal vez en sustitución del cuadro grande que figuraba en la primera pintura transportable, representó en hojas separadas las cuatro cabeceras e incluyó en la serie dos planos

que mostraban la plaza y el monasterio de la nueva ciudad de Tlaxcala.

6. La obra histórica de Muñoz Camargo tuvo dos versiones: la *Relación geográfica* o *Descripción...*, elaborada entre 1580 y 1585 y la *Historia de Tlaxcala*, que fue el original de la *Relación geográfica*, que conservó y retocó su autor hasta por lo menos 1591,[45] y que hoy conocemos fragmentariamente.

Para la elaboración de su obra, Muñoz Camargo utilizó diversas fuentes, pero su historia coincide, en contenido y parcialmente en la forma, con las pinturas históricas que los tlaxcaltecas realizaron a partir de mediados de siglo. El historiador mestizo, aunque vivió como español, fue parte del mundo tlaxcalteca novohispano y contribuyó, junto con el *Lienzo de Tlaxcala*, a forjar una versión oficial, distorcionada, de la historia tlaxcalteca a partir de 1519.

[45] René Acuña, Introducción, en *Relaciones geográficas, op. cit.*, p. 17 y nota 9. Muñoz Camargo murió entre enero de 1599 y enero de 1600 (ver Gibson, "The identity of Diego Muñoz Camargo", *op. cit.*, p. 200.).

GLIFOS TOPONÍMICOS EN EL MAPA DE MÉXICO-TENOCHTITLAN HACIA 1550 (ÁREA DE CHICONAUHTLA)

CARMEN AGUILERA

En 1986 el doctor Miguel León-Portilla y yo publicamos el *Mapa de México-Tenochtitlan ca. 1550,* antes conocido como *Mapa de Upsala,* por el lugar donde se encuentra el original: la biblioteca de la universidad de esa ciudad en Suecia. También se conoce como *Mapa de Santa Cruz* porque se creía que había sido pintado por el señor de este nombre. El doctor León-Portilla aclara que: "lo tuvo en su poder y lo aprovechó en España el célebre cosmógrafo real, el sevillano Alonso de Santa Cruz y no fue pintado por él como algunos pensaban" (1986,30).[1]

Por mi parte, me ocupé del estudio del área correspondiente al Valle de México que está representado en el mapa de dicho manuscrito. Uno de los hallazgos más relevantes fue el de destacar cerca de doscientos glifos que, aunque dibujados ya en estilo renacentista, son, en su concepto y elementos, de tradición indígena. Están ocultos o semiocultos entre la vegetación, en lo que aparenta ser un paisaje, por lo que probablemente no habían sido aislados, identificados o localizados en su realidad geográfica. Casi todos están dibujados en un estilo tan europeo que no son fácilmente reconocibles, muchos están mal o rápidamente dibujados, de manera sumaria o tan pequeños que no se pueden fácilmente aislar. En fin, algunos lugares con glifos conocidos, como Tultitlán, por alguna razón carecen de ellos.

En el presente trabajo discuto los glifos del área de Chiconauhtla que se encuentran mayoritariamente en las láminas 7 y 11 de la publicación. El retomar el tema me da la oportunidad de transladar a un mapa moderno los poblados, eminencias, ríos y demás documentación cartográfica que aparecen en el mapa, lo que no se hizo en el comentario y explicación en el libro. Al mismo tiempo, la revi-

[1] Esta y demás documentación pertinentes a la historia del mapa se pueden consultar en comentario al mapa citado.

sión de esta parte, al norte y al este del valle, permite identificar dos glifos más. Sucede con frecuencia, que cada vez que se examinan documentos pictográficos abigarrados de formas, se descubren detalles e información que antes no se habían reconocido.

Se escogieron veinte topónimos como ejemplos de glifos con trazos coloniales característicos de este mapa en estilo, ya bastante occidental pero que, a su vez, se les reconoce fuerte influencia indígena en su concepto y elementos. El autor conoce la lengua náhuatl y forma sus topónimos de acuerdo, mas éstos, en ocasiones carecen de la estructura y formas conocidas en la glífica tradicional. Otra diferencia importante es que el dibujante usa para pintar, la pluma o pincel sostenidos a la manera occidental (entre el índice y el pulgar) y no el pincel con el puño cerrado con la punta hacia abajo que era lo usual entre los tlahcuilos indígenas. En algunos casos se conserva todavía la línea de contorno característica de la pintura indígena; pero, en muchos casos, los dibujos están hechos a la acuarela, a base de manchas de color. Algunas de las localidades están identificadas por glosas en letra cursiva. La escritura es clara, mas no así lo ortografía del náhuatl que se encuentra, en ocasiones, trastocada. Al parecer el escribano, diferente del pintor, todavía no tenía práctica para transladar los vocablos, del idioma hablado, al escrito.

Los glifos están descritos según su apego al esquema tradicional o su grado ascendente de occidentalización. Los de forma más indígena son diez; otros siete tienden más al esquema europeo, aunque una vez que se despojan de este ropaje, corresponden bien a los términos nahuas que denotan; y tres más presentan peculiaridades iconográficas aberrantes, aunque conscientes por parte del pintor, cuando menos en dos de los tres casos que se anotan en el inciso de glifos atípicos.

Glifos de forma indígena

1. ACALHUACAN

Lugar de los que tienen canoas

El nombre del lugar está formado por *acal-li* 'canoa', literalmente 'casa/sobre el/agua', *hua* partícula posesiva y *can,* terminación locativa. El glifo es una canoa como las que se usaban comúnmente en los lagos de la Cuenca de México durante la época prehispánica y colonial y que los indígenas que pintaron el mapa conocían muy bien. El lugar se encuentra en lo que era la orilla noreste del lago de Tetzcoco. En

esta se ven unos individuos que recogen *tequixqui-tl,* en español tequesquite que es la tierra salitrosa.

2. ATLANTONCO

Lugarcillo en la orilla del agua

El nombre del topónimo consta de *a-tl* 'agua', *tlan-tli* 'diente' u orilla. Un lugar de este nombre se encuentra todavía en los mapas modernos al sureste de Teotihuacán.

3. CUAUHTITLAN

Junto a los árboles o el bosque

El topónimo está localizado al suroeste del lago de Tzompanco, glifo que examino adelante. Su glifo es el conocido árbol dibujado en el esquema tradicional indígena que es un tronco café con tres ramas verdes. La palabra consiste del nombre genérico para árbol o bosque, *quiahuitl* la partícula ligativa *ti* y la abundancial *tlan* que se puede descomponer en *tla* junto o entre y el locativo *n.*

4. CHALCHIHUITL

Piedra verde preciosa

El chalchihuite o jadeita es uno de los símbolos de lo precioso, se representa por un disco verde con el centro rojo que es una cuenta tallada de esa piedra con rojo de cinabrio en el orificio. En este caso la pintura en el disco está corrida por haberse frotado contra otro objeto cuando estaba fresca. La cuenta puede denotar poblaciones como Chalchihuites, Chalhiuhapan o alguna otra con el mismo componente que no he podido localizar en los mapas de la región. La cuenta está al norte de Apazco junto a una sección de río y el topónimo podría referirse al paraje o al segmento de río frente al que se encuentra.

5. CHICONAUHTLA

Lugar del Nueve

El topónimo está formado por *chicona-hui* 'nueve' y la terminación locativa *tlan.* Este número, así como los otros diecinueve asociados a los veinte signos de los días del calendario indígena son sagrados y conllevan una fortuna. En el caso del nueve es nefasta y es un número asociado a los hechiceros y a las deidades que ellos invocan. El glifo

está formado por un monte sombreado de verde en cuyo tercio superior se ven dos hileras de numerales de discos rojos. El monte en la región, al este del lago de Xaltocan muy probablemente recibió primero el nombre de Chiconauhtla, que luego pasó a los varios poblados en el área que ahora lo llevan acompañado del nombre de un santo cristiano.

6. TENAYUCAN

Lugar de las murallas

Entran en la composición de esta palabra los vocablos *tenami-tl* 'muralla' y el sufijo locativo *yocan*. La representación del glifo es muy tradicional, aunque difiere de la que se encuentra en el *Códice Mendocino* (1979, 55). Consiste en una sección de muralla formada de un muro de piedra aparente dibujado a la manera indígena con una cornisa encima con discos en la entrecalle y está coronada por merlones y almenas. El lugar, que conserva una gran pirámide de tiempos chichimecas, se encuentra en la parte oeste de la Sierra de Guadalupe.

7. TEPECHPAN

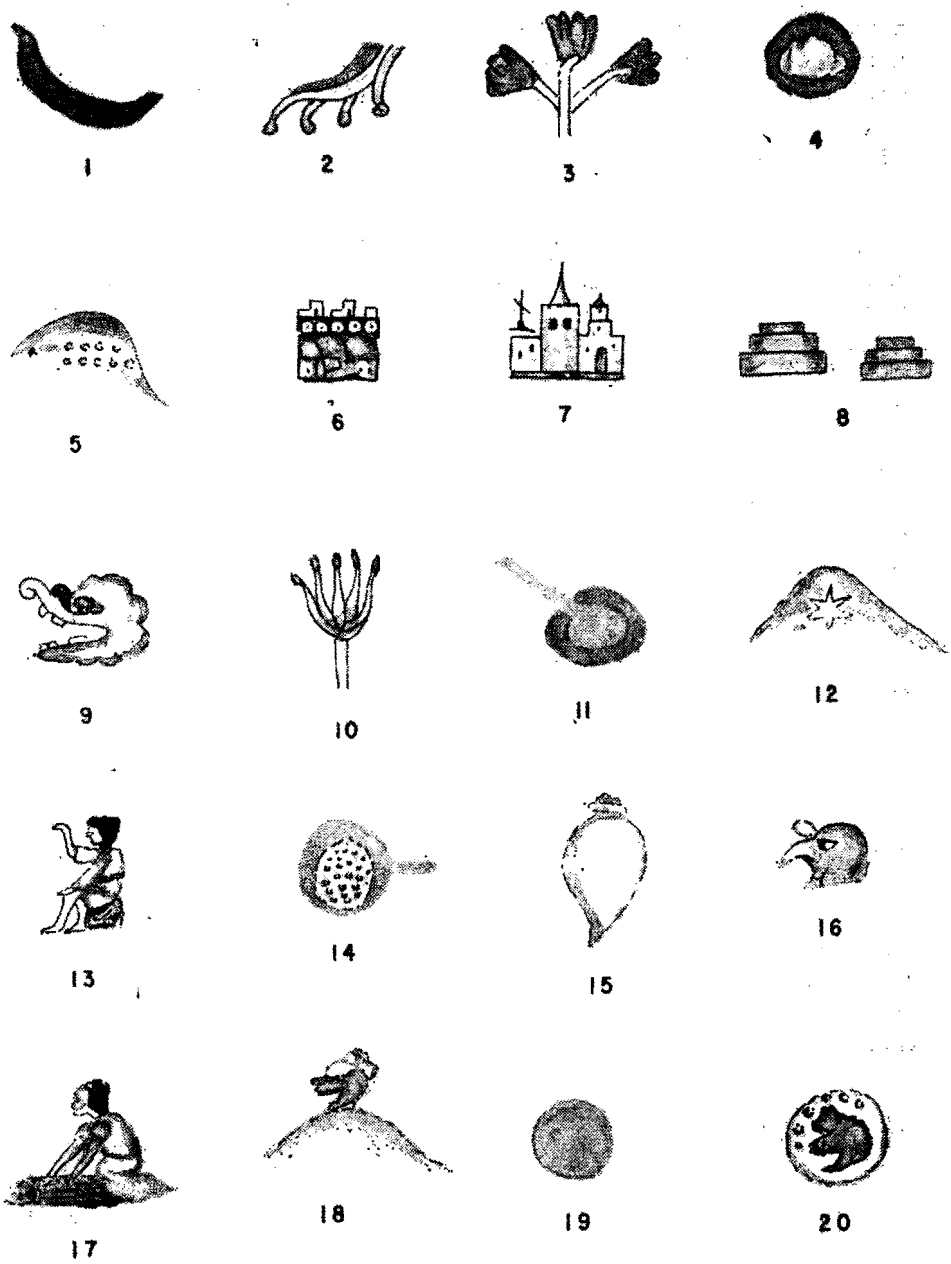
Lugar sobre los cimientos

Tepech-tli o *tapech-tli* además de 'lecho' quiere decir 'cimiento o base' y es la acepción indicada para este topónimo que termina en *pan,* la partícula locativa que indica 'lugar sobre'. En una primera ojeada parece que este lugar, identificado por una glosa que se lee con facilidad, no tenía un glifo toponímico. Un análisis detenido probó que éste se encuentra sobre el edificio europeo. En el *Códice Mendocino* (1979, 55), el glifo es una casa indígena de perfil que se levanta sobre un cimiento de piedras dibujadas según la convención antigua. En el mapa que tratamos el esquema es igual sólo que en vez de la casa se levanta una gran iglesia cristiana de estilo goticizante, sobre una angosta plataforma oscura atravesada por tres franjas ondulantes que es la convención prehispánica para indicar la piedra. Tepechpan aparece en el Mapa al este de Totoltepec.

8. TEOTIHUACAN

Lugar de los que se hacen dioses

El nombre de esta ciudad sagrada, al oeste de Otompan, consta del verbo *teot ia,* hacerse dios, la partícula posesiva *hua* y la locativa *can*. El glifo consta de las pirámides del Sol y de la Luna, una cerca de


1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20

la otra y la primera un poco más grande que la segunda. El glifo aparece en otros documentos coloniales pero no se conoce uno de manufactura prehispánica. Dado su carácter esquemático y simbólico es posible que fuera muy parecido si no idéntico al colonial.

9. TEPETLAOZTOC

Lugar de los cerros con cuevas

La palabra consta de *tepe-tl,* 'cerro', *tla,* partícula abundancial, *ozto-tl,* cueva y el sufijo locativo *c.* El glifo es la cabeza del saurio monstruo de la tierra, visto de perfil y con las fauces abiertas, la cabeza pintada de verde y los belfos rojos que ahora parecen ocre. El sentido de cueva está dado por las fauces abiertas, las que señalan que por ellas se penetra al interior de la tierra. Aunque el dibujo es de tradición indígena, el trazo se ha relajado y la convención simplificado. Hay que notar que, en éste, como en otros nombres donde aparece la palabra *tepe-tl,* el cerro no aparece y lo contrario también ocurre, como en el caso del glifo de Chiconauhtla que, contiene el dibujo de un monte, palabra que no se *incluye* en el vocablo. En el Mapa, Tepetlaoztoc se encuentra directamente al norte de Tetzcoco aunque en la realidad está al noroeste.

10. XILOXOCHITL

Clavellina

El dibujo de la flor de estambres largos que se conoce como clavellina, aparece aislada sin las casas alrededor que indican un asentamiento. Podría tratarse de un paraje llamado Xiloxochtlan, Xiloxochtitlan, Xiloxochtzinco u otro. Nombres tales no aparecen el los mapas del área. El nombre náhuatl de la flor quiere decir 'Flor de cabellos de elote' porque los largos estambres parecen cabellos de jilote o maíz tierno. La flor era un emblema otomí (Aguilera, 1984, 21), y su presencia al norte de Tepechpan indica la presencia de estas gentes en la región.

Glifos de forma más europea

11. APAZCO

Lugar de la vasija

El nombre está compuesto de *apaz-tli,* vasija grande, baja de barro y *co* la terminación locativa. El glifo no tiene ya reminiscencias de la

iconografía prehispánica. En vez de la vasija el pintor dibuja una forma circular azul con una mancha ocre al centro y ambos dan la idea de una islilla rodeada de agua que se alimenta de un camino que sale hacia el suroeste.

12. CITLALTEPETL

Cerro de la estrella

Sólo dos elementos entran en la composición de esta palabra: *citlalli* 'estrella' y *tepe-tl* 'cerro'. El glifo es un monte pintado a base de manchas verdes con formas vegetales en la cima; al centro una estrella blanca de seis picos, según la convención europea. Recordemos que en la tradición indígena el astro se representaba por una forma circular doble a veces con una línea horizontal que indica el párpado de este ojo estelar. El cerro a la orilla norte del lago de Tzompanco y el pueblo al pie del mismo tienen el mismo nombre desde tiempos antiguos.

13. OTOMPAN

Lugar de Oton u Otontecuhtli, patrón de los otomíes

Otoón es el nombre de un jefe otomí que al convertirse en dios se llamó Otontecuhtli. Otompan es el lugar del dios patrón de los otomíes, de *Oton,* nombre propio y *pan* la partícula locativa. El lugar hubiera sido difícil de identificar sin la glosa respectiva ya que en el glifo toponímico es de estilo completamente europeo. Se trata de una figura sedente sobre un asiento ocre de forma cúbica, de espaldas a una iglesia cristiana y de frente a un templo indígena. Viste una túnica roja y su pelo está recogido atrás y en alto; su actitud es de poder y mando, pero más que un dios otomí nos remite a la idea de un noble griego o romano. Otumba, al oeste de Teotihuacán, era una localidad otomí, extensa e importante como se deduce de las numerosas casas, la iglesia cristiana, el templo indígena y un palacio también antiguo.

14. TEQUIXQUIAC

Lugar de tierra salitrosa

La palabra consta de los términos *tequixqui-tl* 'tequesquite' o 'tierra salitrosa salada' que todavía se usa en la cocina, *a-tl,* agua y *c,* terminación locativa. Este lugar situado al norte de Apazco, es también una especie de glóbulo de color azul, que significa agua y una fuente o lago, y una mancha blanca al centro con puntitos negros indica

la tierra blanca salada. En el *Códice Mendocino* (1979, 60), el glifo de este lugar es un apastle, español de *apaz-tli*, visto en sección, con agua azul dentro de la que se ven formas ocre que son los terrones de tierra salada.

15. TECCIZTLAN

Lugar donde abundan los caracoles

Este locativo se compone de *teccíztli* 'caracol' y *tlan* el sufijo abundancial de lugar. En la publicación de 1986 no identifiqué la forma que es un caracol y de la que sólo se apreciaba una curva. Ya con las fotografías a color no queda duda que es un caracol del género *Strombus* de pincelada cursiva europea. El lugar, al norte, muy cerca de Tepechpan muy posiblemente se denominó 'Lugar de caracoles' por estar cerca de la orilla del lago donde abundarían si no los *Strombus*, otras especies de caracolillos.

16. TOTOLTZINCO

Lugar del cerro de los pavos (reverencial) o de los pavitos

El vocablo, nombre de este lugar, está formado por *totol-in* 'pavo' y *tzin* la partícula reverencial o diminutiva más *co* la terminación locativa. El glifo es la cabeza de un pavo, pintada de gris claro, que se reconoce por exhibir el apéndice nasal. En tiempos prehispánicos las aves, en general, se dibujaban de cuerpo completo, de acuerdo con una convención precisa; por el contrario, esta ave es de estilo naturalista europeo. Totoltzinco aparece en el Mapa como un asentamiento a la orilla norte del lado de Tetzcoco, como dijimos, muy cerca de Tepechpan.

17. TULPETLAC

Lugar de las esteras de espadaña

Se forma de tres voces: *tol-lin* 'espadaña', *petla-tl* 'estera' y la partícula locativa *c*. En el Mapa se señala por un caserío, sin iglesia cristiana, al lado norte de la Sierra de Guadalupe, a medio camino entre Tenayuca y Acalhuacan. Un hombre se acerca al pueblo con una carga rectangular larga en la espalda de color ocre. En el lado opuesto aparece otra figura inclinada sobre un objeto rectangular formado de tiras. En vista de las numerosas figuras que aparecen en el Mapa en general y en el área en particular, ocupadas en actividades

diversas, en un principio pensé que las figuras en ambos lados del caserío no formaban un topónimo, sin embargo, en el área hay varios lugares donde entra en composición la palabra *tol-lin* o tule. Al encontrarse este poblado cerca de la orilla del lago donde abunda el tule, se hizo claro que el hombre lleva el material y la mujer lo teje. Así esta última figura o ambas, forman el nombre del lugar: Tulpetlac no fue identificado en el estudio anterior del mapa. El dibujo de los personajes está muy alejado del indígena y predomina la manera de pintar o estilo renacentista.

Glifos atípicos

18. EHECATEPEC

Lugar del cerro del Viento o del dios Ehécatl

Ehecatepec, hoy San Cristóbal es el nombre de una saliente de tierra al norte de la cuenca que, con la de Chiconauhtla, estrechan el paso entre el Lago de Xaltocan y el de Tetzcoco. En el Mapa que nos ocupa, sin embargo, el monte de Ehecatepec se encuentra más al norte que los lagos debido a necesidades de la composición, o desconocimiento de la geografía de la cuenca pero más posiblemente a la inexperiencia del pintor en el arte de la cartografía. El topónimo es un monte con la cabeza del antiguo dios Ehécatl en la cima y a su pie se extiende el poblado del mismo nombre. La cabeza del dios no es réplica de las que conocemos y aparece más bien un oso como de peluche. El pintor no recordaba o quizá no quiso representar, sino sólo sugerir, la presencia del antiguo dios del viento.

19. TZOMPANCO

Lugar de la palizada para cráneos

El *tzompan-tli*, como es bien sabido, era la palizada donde se colgaban los cráneos de los sacrificados a los dioses. El glifo del lago y del poblado antiguo era seguramente la representación esquemática de esta construcción: un basamento bajo con gradas al frente y un cráneo colgado entre dos palos *(Tira de la Peregrinación)*. En el Mapa, abajo, junto al lago, hay un círculo oscuro que parece indicar el topónimo pero el pintor ya no se atrevió a dibujar imágenes necrófilas y de sacrificio de la religión antigua.

20. XALTOCAN

Lugar arenoso de arañas

El nombre tiene tres componentes, *xal-li* 'arena', *toca-tl* 'araña' y *can* el sufijo locativo. El glifo toponímico de este lago y lugar presenta un caso curioso de claro desconocimiento de la glífica antigua y también del náhuatl. El dibujo es una forma ovoide de color azul que representa el lago, tiene al centro una forma gris que es la isla. Esta contiene edificios e iglesia cristiana y casas todavía estilo indígena. Al centro un disco blanco con puntitos indican la isla o lugar arenoso y al centro, donde debía pintarse la araña, aparece un mamífero como oso de color gris.

Conclusión

Aunque este trabajo es sólo el inicio del estudio detallado de los glifos y sus componentes en el *Mapa de México-Tenochtitlan y sus contornos hacia 1550,* ya se advierten varios rasgos característicos del pintor, pintores o asesores de éste. Por ejemplo, los autores ya estaban aculturados y su técnica pictórica tiene fuerte influencia del renacimiento europeo, su conocimiento de la cuenca es buena aunque a veces, voluntaria o involuntariamente desplaza algunos lugares de su sitio geográfico real. Su conocimiento del náhuatl y de los glifos antiguos es adecuado mas no tan completo como los de un indígena educado en la antigua cultura mexica. Al no tener modelos para algunos de sus glifos componen, ellos mismos, de acuerdo al término nahua correcto, el pictograma correspondiente aunque a veces extraña su ignorancia de palabras de uso común. Esto implicaría desarrollar la hipótesis de que el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, lugar donde fue pintado el *Mapa de México-Tenochtitlan,* se encontraba en un cierto aislamiento en relación al resto de la comunidad.

OBRAS CONSULTADAS

Códice Mendocino
1979 *Códice Mendocino,* San Ángel Ediciones, México.

LEÓN-PORTILLA MIGUEL y Aguilera Carmen
1986 *Mapa de México-Tenochtitlan y sus contornos hacia 1550,* Celanese Mexicana, S. A., México.

Tira de la Peregrinación
2a. mitad del siglo XVI *Tira de la Peregrinación,* Sala de Testimonios Pictóricos de la B.N.A.H., México.

THE BOBAN CALENDAR WHEEL

CHARLES E. DIBBLE

The Boban Calendar Wheel is so named because at one time it formed part of the Eugène Boban Collection.[1] As to its origin, we know only that it was discovered in Texcoco and sent to France in 1867.[2] It is presently in the John Carter Brown Library, Providence. A color litograph was published by Doutrelaine in 1867.[3] A second color lithograph by Genaro López is included with Veytia's seven calendar wheels published in 1907.[4] Although most of the studies and photographic reproductions derive from the Doutrelaine lithograph, the Genaro López lithograph is superior is detail.

The Boban Calendar Wheel is unique in that it is calendrical and historical —calendrical on the circumference an historical in the center. By comparison, the seven Veytia calendar wheels and the eight listed by Glass.[5] are all entirely calendrical in content. Extensive comments on both the calendrical and the historical portions of the document have been published by Robertson.[6] Glass and Robertson,[7]

[1] Colonel Doutrelaine, "Rapport... sur un manuscrit mexicain de la collection Boban." *Archives de la Commission Scientifique du Mexique,* 3: 120-33, 1, folding pl. Paris, 1867, p. 120.

[2] Eugène Boban, *Documents pour servir à l'histoire du Mexique. Catalogue raisonné de la collection de M. E. Eugène Goupil.* 2 vols. and atlas. Paris, 1891, vol. I, p. 360, no. 1, vol. II, p. 100.

[3] Doutrelaine's report to "le Ministre de l'instruction Publique" is dated Mexico, 20 janvier 1866. C. Doutrelaine, *op. cit.,* p. 120.

[4] Mariano Fernández de Echeverría y Veytia, *Los calendarios mexicanos.* Introducción por Genaro García. México, 1907. The Genaro Lopez lithograph was prepared under the supervision of Francisco del Paso y Troncoso over fifteen years prior to the publication date. See *ibid.,* p. v, xi.

[5] John B. Glass, "A Survey of Native Middle American Pictorial Manuscripts," *Handbook of Middle American Indians,* University of Texas Press, Austin, 1975, vol. 14, p. 42.

[6] Donald Robertson, *Mexican manuscript painting of the colonial period.* Yale University Press, New Haven, 1959, p. 146-49.

[7] John B. Glass and Donald Robertson, "A Census of Native Middle American Pictorial Manuscripts," *Handbook of Middle American Indians,* University of Texas Press, Austin, 1975, vol. 14, p. 96.

Boban,[8] Kubler and Gibson,[9] Doutrelaine,[10] comment briefly on its content.

The calendrical part that forms the periphery of the Codex has been studied and cited by Paso y Troncoso,[11] Jonghe,[12] and Caso[13] to verify their calendrical interpretations. The outer band consists of a glyphic representation of the eighteen twenty-day ritual "months" of the Aztec calendar year. These are followed by four year signs *(Acatl, Tecpatl, Calli, Tochtli)* and twenty day signs distributed in groups of five days each. Each group of five days represents the *nemontemi* days for each of the four year signs. To the left of the day signs the word *nente*... is visible. The "months" follow in a clockwise sequence and the first "month" *Quahuitlyehua* is the first "month" in the Texcocan calendrical system.[14] The name of each "month" is written to the left of the glyphic representation. Above each "month" glyph *veyti dias* (twenty days) is written and below each one is an ear of maize *centli* or *cintli,* a glyphic representation of *cempohualli* (twenty). The "month" glyphs are essentially variants of representations found in other post-hispanic calendars. Kubler and Gibson have given an exhaustive comparison of "month" glyphs in their discussion of the Tovar Calendar.[15]

The inner circle is a blue band. Paso y Troncoso indicated that in the upper right quadrant he could detect thirteen rectangles which record a thirteen year span, and that the circular band in its entirety gives the fifty-two year cycle.[16]

The middle band contains a sequence of footprints that begins at the upper right, at the foot of an individual wearing native attire —breechclout and cape. The footprints end at the upper left, where a

[8] E. Boban, *op. cit.*, vol. I, p. 360, no. 1.

[9] George Kubler and Charles Gibson. "The Tovar Calendar: An illustrated Mexican manuscript of ca. 1585." *Memoirs of the Connecticut Academy of Arts and Sciences,* vol. 11. New Haven, 1951, p. 56.

[10] C. Doutrelaine, *op. cit.*, p. 120-33.

[11] Francisco del Paso y Troncoso, *Descripción, historia y exposición del códice pictórico de los antiguos Náuas que se conserva en la Biblioteca de la Cámara de Diputados de Paris.* Florencia, 1898, p. 195-312.

[12] Edouard de Jonghe, "Der altmexikanische Kalender" *Zeitschrift für Ethnologie,* 38:485-512. Berlin, 1906. p. 495-96, fig. 3.

[13] Alfonso Caso, *Los calendarios prehispánicos.* Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1967, p. 71-73. Caso includes color photographs of the original and the Doutrelaine lithograph.

[14] *Ibid.*, p. 38.

[15] G. Kubler and C. Gibson, *op. cit.*, p. 22-35.

[16] F. Paso y Troncoso, *op. cit.*, p. 302.

similar individual appears in a somewhat differing posture. The word *xiuh...* is written in front of the individual at the rigth. This could conceivably read *xiuhixua* (the herb grows or the year is born) or *xiuhixualiztli* (the growing of the herb or the birth of the year). The word *xiuhca...* is written behind the individual at the left. This could be read as *xiuhcayotl* (the affairs of the past year).[17] The two words, the two individuals and the footprints could thus indicate the lapse of the 18 "month" cycle beginning with *Quahuitlyehua* and ending with *Izcallami.*

Deriving from the blue band, dividing two footprints and between the "months" *Atemoztli* and *Tititl,* a hand grasps a bundle of herbs. Paso y Troncoso considers this to be an indication of the *xiuhtzitzquilo* ceremony; that the grasping of the herb *(xiuitl)* or year *(xiuitl)* indicates the beginning of a new fifty-tow cycle and that this occurred in the "month" *Tititl.*[18] The ceremony is described by Sahagún: "Hence was it said that then were tied and bound our years, and that once again the years were newly laid hold of. When it was evident that the years lay ready to burst into life, everyone took hold of them, so that once more would start forth —once again— another [period of] fifty-two years".[19] In the corresponding Spanish text, Sahagún is more explicit regarding the *xiuhtzitzquilo* ceremony.[20]

In considering the central, or the historical part, Robertson notes that the Codex has pictorial forms drawn by two different hands, that Hand A painted most of the Codex, but that Hand B, a less skilled hand, painted a two-story building, a church, a two-story building facing a one-story building and two temples on a pyramid in the four quadrants respectively. The sun in European style is also the work of Hand B.[21] The Náhuatl glosses, including the "month" names were

[17] Fray Andrés de Olmos, *Grammaire de la langue Nahuatl ou Mexicaine...* publiée... par Rémi Siméon. Imprimerie Nationale, Paris, 1875, p. 41. See especially note No. 2.

[18] F. Paso y Troncoso, *op. cit.,* p. 302, 309.

[19] Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain.* Arthur J. O. Anderson and Charles E. Dibble, trs. and eds.; 12 Books and Introductory Vol. The School of American Research and the University of Utah. 1950-1982. Book 7, p. 25.

[20] Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España.* Angel Ma. Garibay K., ed. 4 vols. Editorial Porrúa, México, 1956, vol. 2, p. 269-270. "y porque era principio de otros cincuenta y dos años, decían también *xiuhtzitzquilo,* que quière decir, 'se torna el año nuevo', y en señal de esto cada uno tocaba a las yerbas, para dar a entender que ya se comenzaba la cuenta de otros cincuenta y dos años."

[21] D. Robertson, *op. cit.,* p. 147-8.

added after the painting of the Codex. These glosses intrude into the blue band and they circumvent the representation of the sun.

Because of the limited space available to the artist, only a synoptic versión of Texcocan history was possible. The contents could conceivably be construed as an abbreviated extract from such codices as the Mapa Tlotzin or the Mapa Quinatzin.[22] In effect, a colonial period is added to the nomadic and sedentary life styles as depicted in the two aforementioned codices.

In the upper right quadrant is a mountain, *tepetl,* and in the upper left quadrant an expanse of water, *atl.* Water-mountain, *in atl in tepetl* or *atepetl,* whether painted or written is the metaphor for city or town. Over the mountain a man wearing a colonial hat and holding a staff is seated on a woven reed mat. The name reads don antonio pimentel. A second person similarly attired appears above the expanse of water. The name reads don hernando de chavez. Two Náhuatl glosses read: *yn... alcaldes. tetzcoco ypa xihuitl chicõ tochtli. Ano...* (The alcaldes of Texcoco in the year 7 Rabbit, in the year...); *auh yn axcã ye yhui yahui. ỹ atl yn tepetl. ome atl a... aldes Regittores. alguaciles. alcalde mayor.* (and presently conditions are such[23] in the city[24] [on the day] 2 Water: alcaldes, regidores, alguaciles, alcalde mayor.)

Don Antonio Pimentel Tlahuitoltzin was the 12th ruler of Texcoco and, according to Sahagún, he ruled for six years.[25] Other sources indicate that he ruled from 1537[26] or 1540 until 1564.[27] According to the *Proceso inquisitorial del cacique de Tetzcoco,* Don Hernando de Chavez and Don Antonio Pimentel were contemporary alcaldes of Texcoco during the trial of Don Carlos Ometochtzin in 1539.[28] The speech scrolls emerging from the mounths of the two rulers would indicate a conversation or their contemporaneousness.

[22] *Mapa Quinatzin, Mapa Tlotzin.* In J. M. A. Aubin, Mémoires sur la peinture didactique et l'écriture figurative des anciens mexicans, Précedés d'une introduction para E. T. Hamy. Paris, 1885.

[23] Read *ye yhui yauh.*

[24] C. Doutrelaine, *op. cit.,* p. 130-131, reads and translates the passage as follows: *auh yn axcan ye yhui yahui yn atl yn tepetl* — Et aujourd'hui va croissant la ville.

[25] B. de Sahagún, *Florentine Codex, op. cit.,* Book 8, p. 10.

[26] Byron McAfee and Robert H. Barlow, "The Titles of Tetzcotzinco." *Tlalocan* 2:110-127, Azcapotzalco, 1946, p. 119.

[27] Rémi Siméon, "Annales de Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Quauhtlehuanitzin, sixième et septième Relationes (1258-1612)." *Bibliothèque Linguistique Américaine,* vol. 12. Paris. 1889, p. 240, 261.

[28] *Proceso inquisitoral del cacique de Tetzcoco.* Publicaciones de la Comisión reorganizadora del Archivo General y Público de la Nación. I. México, 1910, p. 19-22.

The year 7 Rabbit and the day 2 Water in the Náhuatl glosses could be 1538, 1590 or 1642. Caso reasons that 7 Rabbit 2 Water, 1538, is the date the two officials were installed and that the Codex was painted at the same time or soon thereafter.[29] Robertson considers the Don Hernando mentioned to be Don Hernando Pimentel, a son of and successor to Antonio Pimentel, and he would consequently date the Codex after 1564.[30]

In the lower half, two rulers, wearing capes and breechclouts and seated on woven reed seats with a back rest *(tepotzicpalli)*, face each other. Between the speech scrolls are arrows *(mitl)*, an obsidian sword *(maquahuitl)* and a shield *(chimalli.)* The arrows and shield either painted or written *(atl-chimalli)* represent a metaphor for warfare. The information afforded us is that two rulers spoke of or declared war. From the Náhuatl glosses below we learn that the rulers are Nezahualcoyotl and Itzcoatl. The two temples atop the pyramid to the right are those of the war god, Huitzilopochtli, and the rain god, Tlaloc. The Náhuatl text reads as follows:

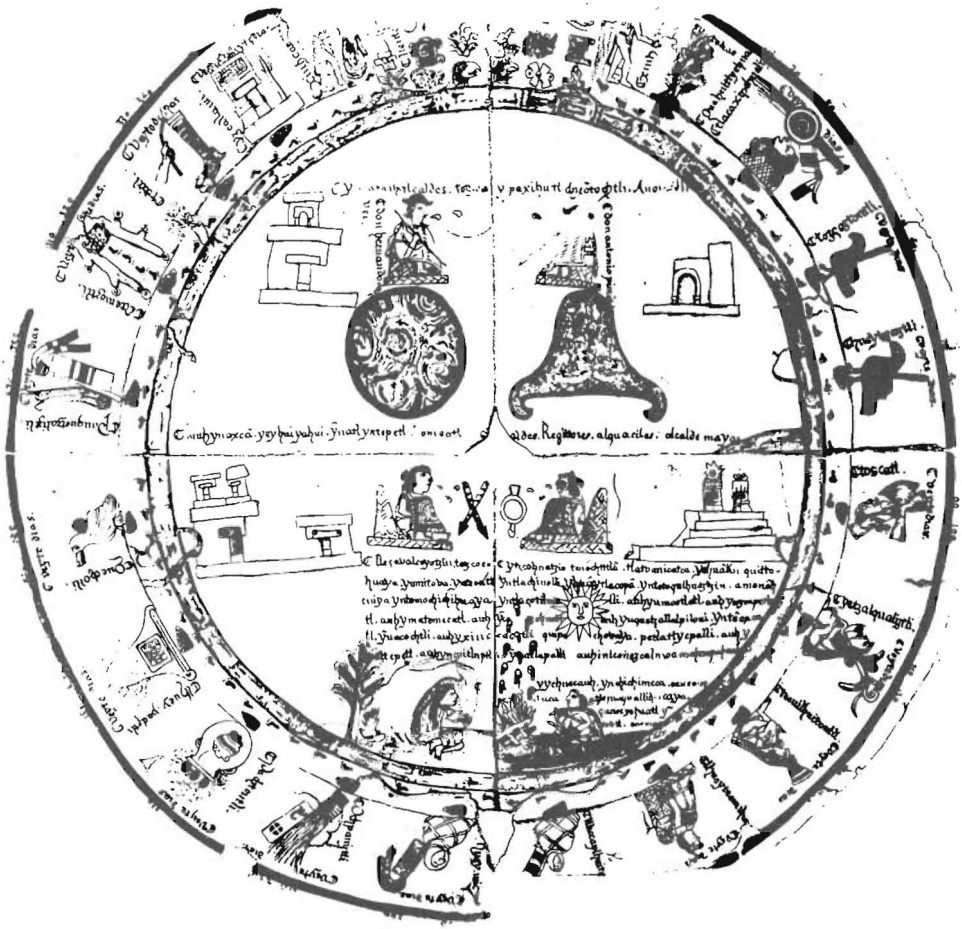
Neçavalcoyotzin tetzcocu ytzcohuatzin. tenochtitlã. tlatoani catca. yehuãtin quittohuaya. yn mitova. yn teoatl yn tlachinolli yhuã y tlacopã. yn totoquihuaztzin. amo ñe q'cuiya yn temochichihuaya yn tlaçotilmalli. auh yn mastlatl. auh y cozcapetlatl. auh y matemecatl. auh y cotzehuatl auh yn quetzallalpiloni. yn teçacatl. y nacochtli. auh y xiuccactli quipachovaya. petlatl ycpalli. auh yn altepetl. auh yn cuitlapilli y atlapalli auh inic onezcal... onehuapahualo	Nezahualcoyotzin was ruler of Texcoco, Itzcohuatzin was ruler of Tenochtitlan. They declared the so-called water-conflagration (war). And Totoquihuatzin was ruler of Tlacopan. Not without purpose did they take that with which one was arrayed: precious capes, and breechclouts, and plaited collars and armbands, and leather bands for the calf of the leg, and head bands with sprays of quetzal feathers, labrets, ear plugs and blue sandals. They governed the city[31] and the commoners.[32] And in this manner were they trained,[33] reared.

The war indicated by the glyphs and mentioned in the glosses would be the campaign against the Tepanec of Azcapotzalco that commenced in the year 1 Flint, 1428. Nezahualcoyotl and Itzcoatl

[29] A. Caso, *op. cit.*, p. 72.
[30] D. Robertson, *op. cit.*, p. 149.
[31] Literally "they occupied the woven reed mat, the woven reed seat."
[32] Literally "the tail feathers, the wing feathers."
[33] Read *onezcaltilo.*

FIG. 1. Tecpoyo Achcauhtli teaches Tlotzinto roast his Kill. *(Mapa Tlotzin)*.

FIG. 2. Chichimec woman roasts serpent. *(Mapa Quinatzin)*.



Boban Calendar Wheel. (López engraving)

combined their armies and the squadrons were led by Nezahualcoyotl, Itzcoatl and Motecuhzoma, respectively. The subordinate mention of Totoquihuatzin of Tlacopan in the glosses and the failure to record him in the Codex may be due to the fact that his coronation as ruler of Tlacopan was subsequent to the Tepanec war. By 1431 the Triple Alliance had been formed and Tlacopan had been accorded a lesser portion of the tribute.[34]

The arrayment cited in the glosses represents a partial list of the clothing and decorations with which the rulers were arrayed when they danced. Sahagún clearly indicates that these items were the exclusive privilege and prerogative of the rulers.[35]

Across the bottom a native woman kneels in the entrance of a cave, facing a fire. A man, likewise facing the fire, holds a bow and arrow in his left hand a second arrow in his right hand. Both wear capes made of grass or fibre. The Náhuatl text reads as follows:[36]

Auh y ye huecauh. yn chichimeca. ca... co oz... ...pec y ouca atle ma qualli q'... caya. çan oc yehuatl y tototl. ano mazatl cov...	And in ancient times the Chichimecs came to arrive at caves, mountains where[37] nothing was good. They roasted[38] only birds or[39] deer, sepents.[40]

The Chichimec couple poised before the fire and the accompanying Náhuatl text indicate their nomadic life-style and imply their potential for cultural change. Both in glyphic style and content the scene can be related to scenes in Mapa Tlotzin and Mapa Quinatzin.

Both the glyphs and the Náhuatl text of Mapa Tlotzin inform us that a certain Tecpoyo Achcauhtli of Toltec extraction from Chalco accompanied Tlotzin as he hunted deer, rabbits, serpents and birds. For a first time Tecpoyo Achcauhtli roasted the kill Tlotzin had taken. For the first time he gave Tlotzin cooked food, for previously Tlotzin ate his kill uncooked. As León-Portilla has ably noted, the scene records one of the many steps in the gradual acculturation of the Chichimecs.[41]

[34] Fernando de Alva Ixtlixochitl, *Obras históricas*, 2 vols. Edición Edmundo O'Gorman. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1975. vol. II. p. 79, 82.

[35] B. de Sahagún, *Florentine Codex, op. cit.*, Book 8, p. 27, 56.

[36] I am indebted to my colleague Dr. Arthur J. O. Anderson for suggestions on the illegible portions of the text.

[37] Read *cacico oztoc, tepec in oncan.*

[38] Read *quixcaya.*

[39] Read *anoce.*

[40] Read *covatl.*

[41] Miguel León-Portilla, "El Proceso de aculturación de los Chichimecas de

A comparable scene depicting the Chichimec mode of subsistence appears also in Mapa Quinatzin. Below a hunter and facing a fire, a woman is shown in the act of roasting a serpent. These similar scenes in Mapa Tlotzin and Mapa Quinatzin enable us to conceive the general import of the Chichimec couple and the Náhuatl glosses in the Boban Calendar Wheel.

In adjudging the central portion of the Boban Calendar Wheel, the intrusive nature of the four buildings becomes apparent. Noteworthy is the lack of a place glyph and name glyphs for the six persons painted therein. The glyphic metaphors water and mountain for city, arrow and shield for war, the many metaphors included in the glosses, i.e., *in atl in tepetl, in teoatl in tlachinolli, petlatl icpalli, in cuitlapilli in atlapalli,* suggest an early date for the painting of the Codex. Robertson's suggested date of Ca. 1564 seems reasonable.[42]

BIBLIOGRAPHY

BOBAN, Eugène
1891 *Documents pour servir à l'histoire du Mexique. Catalogue raisonné de la collection de M. E. Eugène Goupil.* 2 vols. and atlas. Paris.

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

DOUTRELAINE, Colonel
1867 "Rapports... sur un manuscrit mexicain de la collection Boban." *Archives de la Commission Scientifique du Mexique,* 3:120-33, 1 folding pl. Paris.

GLASS, John B.
1975 "A Survey of Native Middle American Pictorial Manuscripts," *Handbook of Middle American Indians,* v. 14, Part III. University of Texas, Press, Austin.

GLASS, John B. and Donald Robertson
1975 "A Census of Native Middle American Pictorial Manuscripts," *Handbook of Middle American Indians,* v. 14, Part III. University of Texas Press, Austin.

Xólotl". *Estudios de Cultura Náhuatl,* vol. 7. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1967.

[42] D. Robertson, *op. cit.,* p. 149.

IXTLILXOCHITL, Fernando de Alva,
1975 *Obras históricas,* 2 vols. Edición Edmundo O'Gorman, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México.

JONGHE, Edouard de
1906 "Der altmexikanische Kalender." *Zeitschrift für Ethnologie,* 38: 485-512. Berlin.

KUBLER, George and Charles Gibson
1951 "The Tovar Calendar: An illustrated Mexican manuscript of ca. 1585." *Memoirs of the Connecticut Academy of Arts and Sciences,* vol. 11. New Haven.

LEÓN-PORTILLA, Miguel
1967 "El proceso de aculturación de los Chichimecas de Xólotl." *Estudios de Cultura Náhuatl,* vol. 7, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Hhistóricas, México.

Mapa Quinatzin, Mapa Tlotzin
1885 In Aubin, J. M. A., Mémoires sur la peinture didactique et l'écriture figurative des anciens mexicains. Précedés d'une introduction par E. T. Hamy. Paris.

MCAFEE, Byron and Robert H. Barlow
1946 "The Titles of Tetzcotzinco". *Tlalocan* 2:110-27. Azcapotzalco.

OLMOS, Fray Andrés de
1875 Grammaire de la langue Nahuatl ou Mexicaine... Publiée... par Rémi Siméon. Imprimerie National. Paris.

PASO Y TRONCOSO, Francisco del
1898 *Descripción historia y exposición del códice pictórico de los antiguos Náuas que se conserva en la Biblioteca de la Cámara de Diputados de Paris.* Florencia.

1910 *Proceso inquisitoral del cacique de Tetzcoco.* Publicaciones de la Comisión reorganizadora del Archivo General y Público de la Nación, I, México.

ROBERTSON, Donald
1959 *Mexican manuscript painting of the early colonial period.* Yale University Press, New Haven.

SAHAGÚN, Bernardino de
1956 *Historia general de las cosas de Nueva España.* Angel Ma. Garibay, ed. 4 vols. Editorial Porrúa, México.

1950 *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain.*

1982 Arthur J. O. Anderson and Charles E. Dibble, trs. and eds. 12 Books and Introductory Vol. The School of American Research and the University of Utah.

SIMÉON, Rémi

1889 "Annales de Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Quauhtlehuanitzin, sixième et septième Relations (1258-1612)." *Bibliothèque Linguistique Américaine,* vol. 12. Paris.

VEYTIA, Mariano Fernández de Echeverría y

1907 *Los calendarios mexicanos.* Introducción por Genaro García. México.

ORIENTATION CALENDAR IN MESOAMERICA: HYPOTHESIS CONCERNING THEIR STRUCTURE, USE AND DISTRIBUTION*

FRANZ TICHY

Introduction

The basis for any calendar is the observation of the path of the sun, moon and also the stars which have since time immemorial determined the ordering and measurement of time for Man. These very astronomical phenomena also give him the means with which to find his way in his environment —making it possible to recognize and determine the cardinal directions. By *orientation calendars* we mean such calendars whose structure and subdivisions are derived from events resulting from the annual motion of the sun on the horizon. The direction towards specific points on the horizon was fixed purposefully, following ancient traditions, by tracing orientation lines in the landscape; in many cases, these lines passed through buildings oriented in these very directions.[1] In the last two decades it has become increasingly evident that these direction lines were used in Mexico and in the Maya area with great frequency, precision and on a wide scale and were applied widely in the planning of towns, ceremonial centers and of settlements with their surrounding fields. The solstitial points with the sunrises and sunsets on the days of the summer and winter solstices were of fundamental importance to the inhabitants of Mesoamerica. They provided the basis for their conception of cosmological space organized around four main points on the horizon, a conception that is represented on the Aztec day sign *olin* and can be found as early as in

* The author is grateful to David Heath, M. A., for the translation of the German manuscript and to Johanna Broda for her comments and corrections. The paper contains data and results of studies carried out with the support of the Deutsche Forschungsgemeinschaft 1962-1980 in the region Puebla-Tlaxcala/Mexico.

[1] "In many cultures one finds that an orientation calendar, a scheme for counting the days, derived by following the annual course of the sun on the horizon, is deeply rooted in a tradition of deliberately laying out alignments to various points in the landscape (...) Simply stated, an orientation is an alignment with a purpose." (Aveni and Hartung 1986, p. 1).

pre-Classic times on an Olmec symbol (Broda 1982 p. 87; Koehler 1982). The solstitial directions explain the deviation of about 25°, which is the greatest deviation that orientation lines show from our usual cardinal directions, a deviation rarely exceeded, which is documented in the ground-plan of the pyramid and town of Cholula. Further points were also of importance, namely those at which in tropical latitudes, *i.e.* between the Tropics, the sun appears or disappears on the horizon on the two days of its passage through the zenith. After they had been discovered, and when exact measurements were available, these lines, especially the directions of the zenith passage, were easy to explain. Many other orientation lines, insofar as they have been noticed and measured (*c.f.* Aveni 1980, Appendix A) —including the axis of Teotihuacan, remained unexplained for a long time or could not be satisfactorily interpreted. By means of solar calendars of a hypothetical nature, it has gradually become possible to identify all frequently ocurring direction lines as elements of orientation calendars.

Orientation calendars for the Maya area

It was Robert H. Merrill who proposed a hypothetical solar calendar for Copán/Guatemala, situated in latitude 14°52′ N. This calendar not only contains equinoxes and zenith passages, but also a direction line that was important for the planning of Copán. It is the line between stela 12 in the East and stela 10 in the West whose orientation (azimuth 279°) was measured as a deviation of 9° from the West counted in a clockwise direction.[2] In this way a solar calendar was turned into an orientation calendar (Aveni and Hartung 1976; Merrill 1945; Tichy 1976/81 p. 235). Seen from stela 12, the sun sets behind stela 10 on April 12 and August 30/31. The April date is 20 days, or one *uinal* of the Maya calendar (the latter with its 18 periods of 20 days each and 5 remaining days) after the Spring equinox, or more precisely, after the mid-year day on March 24. This day lies exactly half-way between the winter and summer solstices, in contrast to the Spring equinox on March 21. The reason for this difference is that during the winter half-year of the northern hemisphere the earth is closer to the sun and travels more quickly compared to the summer half-year when it is at a greater distance from the sun. In addition, the April date occurs, in the latitude of Copán, almost 20 days before the first zenith passage of the sun on May 1st.

[2] In this way all the direction angles are indicated here as deviations from one of the four cardinal points.

In table 1 an extended versión of Merrill's hypothetical orientation calendar is presented as an example of a calendar with 20 day periods. In order to make use of its properties —in case it existed at all— it needed to be regularly adapted to the events of the solar year by using a yet unknown method of inserting leap days into it. As the calendar was made for Copán in a latitude which is ideally suited to this purpose, two initial days of its periods coincide almost exactly with the days of the zenith passages of the sun. On these days (May 3 and August 11).

TABLE 1: Orientation Calendar for Copán (14° 52′ n.L.) with 20-day periods after Merrill (1945), adapted and extended (Tichy 1976/81, p. 235).

1st Day of the period	*Solar Events and Alignments in Copán*	*Deviation * of Sunrise or Sunset*
	7/2 - 11/2 5 uayeb	
12/2		14° 12′
4/3	Temple 22, façade; 7° 04′	6° 42′
24/3	Midyear day.—Hierogl. Stairway 1° 15′	1° 26′
13/4	Axis line Stelae 12 - 10; 9°	9° 20′
3/5	Zenith passage (May 1st)	16° 12′
23/5		21° 18′
12/6		24° 00′
2/7		23° 54′
22/7		21° 02′
11/8	Zenith passage (August 12)	15° 51′
31/8	Axis line Stelae 12 - 10; 9°	8° 59′
20/9	Midyear day. Hierogl. Stairway 1° 15′	1° 10′
10/10	Temple 22, façade; 7° 04′	6° 50′
30/10		14° 14′
19/11		20° 08′
9/12		23° 39′
29/12		24° 05′
18/1		21° 18′

* Deviation of sunrise in the winter half-year, deviation of sunset in the summer half year.

Calculation based on a horizon altitude of 0.5° and an atmospheric refraction of 0.5°. Th position of sunrise on sunset will appear on the astronomical horizon A_0.

the sun sets with the orientation angle of West 16° North. This direction, however, which has such a wide distribution in Mesoamerica and is so clearly present at Teotihuacan, happens to coincide with a zenith position only in this latitude. Yet, this orientation line does not occur in the architecture of Copán, nor does the 14° direction connected with the initial day of the calendar on February 12. On the other hand there exists evidence for the lines with the deviations of 1° and 7°, which coincide with the initial days of two calendar periods and are represented in table 1.

The orientation calendar that could be established for Uxmal (latitude 20.5° N; Aveni and Hartung 1986, table 2) shows the same sequence of periods. It, too, includes the days of the zenith passages of the sun, May 23 and July 22 in its latitude. In the *House of the old Woman* the corresponding orientation line was laid down with a deviation of 22° that seems to have been used deliberately when the building was planned. The solstitial direction was employed in other architectural contexts as were the directions with 1° and 9°.

The ritual calendar of the Aztecs, as described by Sahagún, that I have interpreted as a fixed solar calendar, also had the same structure as the orientation calendars of Copán and Uxmal (Tichy 1976a, 1976/81, 1980). However, this calendar does not follow the motion of the sun as closely as do the two calendars of 15° and 20.5° n.L., for in the Aztec case the days of zenith passage do not coincide with the initial days of 20-day-periods. What all three have in common is the symmetrical arrangement with regard to the solstices, although the solstices themselves have no particular calendrical importance.

We now know that in other places of the Maya area the 9° direction was also commonly applied in the planning of towns etc. Also used were the solstice directions (25°-26°), the mid-year direction (approximately 1°), various zenith position directions dependent upon the latitude of the place in question (Tichy 1980 table 2; 1985 table 3), the *Teotihuacan direction* of 15.5° (Malmstrom 1981) to 17° (Tichy 1982), which needs a particular explanation in each case and finally, direcctions of architecturally marked lines with deviations of 5°, 11° 14° and 18° degrees counted in a clockwise direction (Aveni and Hartung 1986, table 1).

As the hypothetical orientation calendar shows, the 14° direction can be explained with the line to the sunrise on February 12 and October 30. Between these two dates there are 260 days or 13 periods of 20 days, which might also belong to a special agrarian calendar. Although we have now explained these orientation lines —which are

probably the most important and frequent—, in terms of dates and events, of the solar year, there remain yet the angle values of 5°, 11° and 18° which cannot be related to positions of the sun on initial days of the orientation calendar (see table 1).

However, the direction lines found by Aveni and Hartung to be particularly frequent in the Maya area, show in general another peculiarity. If they are ordered according to their numerical sequence, we find an angle series of 1°, 5°, 9° 11° 14°, 16° 18°, 22° 25°. Given the fact that the angle values 1°, 5°, 9° 14°, 18°, 22 are rarely found outside the Maya area, they might be called the *Maya sequence* of an as yet undiscovered orientation calendar with some specific functions. Besides, these values differ from each other by 4 to 5 degrees, respectively. An observation which exactly parallels this has already been made with a sequence of values from the Mexican highlands (Tichy 1974).

Orientation calendars for Central Mexico

Unlike the many ceremonial centers of the Maya area with their often very varied orientation lines within the same site, in Central Mexico there are far fewer buildings that can easily be measured and even those existing have more or less the same axial position within respective ceremonial sites and settlement patterns. The best known example is Teotihuacan with its deviation of 15.5° - 17°. Because of its particular frequency this direction has been referred to as the 17° *family and* numerous scholars have expressed a variety of opinions intended to explain this direction (Malmstrom 1981; Tichy 1976a, 1982; Aveni 1980 p. 226). Most unusual is the axial position of the procession road leading towards the Cerro Gordo, which constitutes a topographical element. Although other orientation lines had been measured in the pre-Columbian architecture of Central Mexico, their total number was nevertheless too small to draw unambiguous conclusions from their frecuency distribution (Aveni 1980 fig. 74b). In that case another method was more successful which considered the global settlement patterns and based its measurements on the buildings succeeding pre-Hispanic ceremonial structures, i.e. the churches in the basins of Mexico, Puebla-Tlaxcala and Oaxaca. Aerial photographs and topographical maps took the place of measurements in the field by means of compass and surveyor's transit, though compass measurements were made to check the findings (Tichy 1974, 1976a, Storck 1980). The 280 churches in the Basin of Mexico alone made it possible to establish a clear frequency distribution. It permitted to identify a sequence of angles with the values of 2°, 7°, 11°, 20° and 25° (Tichy 1976/81; see fig. 1). On the

basis of the regular intervals in this series of 4°-5° it was concluded that there might have existed an underlying angular unit of 4.5°, or 1/20 of a right angle. In comparision to the Maya sequence observed in the previous section which demonstrated the same intervals, this apparently is a *Central Mexican Sequence.*

However, the geometry of an angle observation system structured in this way did not seem to be a sufficent explanation for the orientations observed. So the attempt was made to find an orientation calendar. There remained the possibility of a fixed, *i.e.* a solar calendar (with leap days inserted in some way), which, according to Sahagun's description, contained 18 periods of 20 days and 5 *nemontemi* days. In contrast to the orientation calendar for the Maya area (table 1) that permits to explain six of the direction lines found there, including four of the Maya sequence, in the case of Central Mexico only two can be explained. One of them is the Tenochtitlan direction (7°) with sunrise on March 4 and October 10 and the Teotihuacan direction with sunset on May 3 and August 11. The date at the beginning of May is of great importance in the agrarian calendar because from then onwards the onset of the rainy season may be expected. Today the Feast of the Holy Cross is celebrated on May 3 with the corresponding ceremonies. For the low values of 1° - 2° the mid-year days may serve as an explanation, while for the direction of 20° it might be the days of the zenith passages in the latitude of 19° N, and for 25° the solstice days. But what explains the frequent direction of 11°-12°? The postulated orientation calendar does not include the 11°-12° direction nor the zenith passage and solstice directions. Only the mid-year days are found as the initial days of periods III and XII (Tichy 1976/81, fig. 10).[3] Does there exist, perhaps, a special orientation calendar for Central Mexico that includes the 11° direction as well as the solstices?

An orientation calendar with 13-day periods for Mesoamerica

The fact that in the two angle sequences of the Maya area and of Central Mexico, the individual orientation values are 4° - 5° degrees apart, raised the question of the intervals in days at which these angles occur at the horizon as solar positions. In order to answer this question it was sufficient to simply consider the data for the declination of the sun, for example in the *Anuario del Observatorio Nacional de México.* The result was more or less 13 days. The next step was then easy. A

[3] The use of names or numbers from the Aztec calendar, i.e. the correlation, is hypothetical and subject to criticism (Broda 1982, note 29; Graulich 1981, 1984).

calendar with 13-day periods had to be checked to see whether it could function as an orientation calendar. An attempet in this respect had been made before, however incompletely and concerning the 20 day periods; on that occasion I hypothesized a fixed *tonalpohualli* based on the reconstruction of the *fiestas movibles* according to Nowotny (1968) (Tichy 1976 a, table 3). The agrarian calendar presented by Girard (1962), a fixed *tzolkin* with 260 days from February 12 to October 31, was also taken into account; however, it was not noticed then that there is no difficulty in representing it as a calendar with 13-day periods and that in that case it reveals the desired properties (Tichy 1976/81 fig. 11).

The 260 days of the agrarian calendar found by Girard among the Chortí in the Highlands of Guatemala of which he describes the accompanying rites, remarkably enough can also be counted using 20 periods of 13 days. This opens up completely new aspects, especially if the calendar is completed to cover the whole year. The incentive to do so was the fact that between the zenith passages in Copán (15° n.L.) on August 12/13 and April 30/May 1st there is a period of 260 days, or 261 days to be more precise. This led Malmstrom (1973) to assume that the 260 day calendar must have originated at this latitude. After dividing this hypothetical "sacred calendar" into 20 periods of 13 days, the remaining 104 days, or 8 further such periods, were added. These are the 2 × 52 days in Girard's agrarian calendar that are situated on both sides of the summer solstice and are delimited by the days of the zenith passages (Tichy 1976 a, p. 140, 1976/81 tab. 4).

It can be seen from table 2 that all the important orientation lines correspond to calendrical dates with their respective positions of the sun at the horizon.[4] Because of these properties a calendar of this kind with 13-day periods and a remaining day might have been used by the Mesoamerican architects and town planners, but also as an agrarian calendar. It also contains the observational data for the whole of the winter half year, when the sky was largely free of clouds and solar observations were easier to carry out than in the vernal rainy season.

[4] The calculation is based on a horizon altitude of 0.5° and an atmospheric refraction of 0.5°. The position of sunrise or sunset will appear on the astronomical horizon A_o. If the horizon is more elevated, the position of the later sunrise during the winter half year is $A = A_o + \Delta A$, the position of the earlier sunset during the summer half year is $A = A_o - \Delta A$. The horizon altitude of 2.2° results in a shift in azimuth ΔA of 30.5′, 39′ and 42.5′ corresponding to the latitudes of 15°, 19° and 20°5, respectively.

TABLE 2: Hypothetical Solar Orientation Calendar with 13-day Weeks beginning with Winter Solstice and the angle sequences of 4.5°.

1st day of 13-day week	astronomical events agrarian cycle		clockwise deviation from W or E sunset in summer half-year sunrise in winter half-year			
				Lat. 15°N	19°N	20.5°N
22/12	Winter Solstice	WINTER H.-Y.	25	24°08'	24°39'	24°53'
4/1				23°24'	23°54'	24°07'
17/1			22	21°21'	21°47'	21°59'
30/1			18	17°52'	18°13'	18°23'
12/2	Beginning Agrarian Cycle		14	14°03'	14°19'	14°26' ◁
25/2			9	9°14'	9°26'	9°31' ◁
10/3			4	4°07'	4°10'	4°11' ◁
23/3	Mid-year Day (Vern. Equinox		1	0°50'	0°50'	0°50'
5/4		SUMMER-HALF-YEAR	6	6°05'	6°10'	6°13' ◁
18/4			11	11°00'	11°12'	11°18' ◁
1/5	1. Solar Zenith Passage Lat. 15°N		16	15°25'	15°42'	15°51' ◁
14/5			20	19°07'	19°30'	19°40' ◁
27/5	1. Solar Zenith Passage Lat. 21°16'			21°54'	22°21'	22°33' ◁
9/6				23°36'	24°06'	24°19'
22/6	Summer Solstice		25	24°09'	24°39'	24°52'
5/7				23°28'	23°57'	24°10' ◁
18/7	2. Solar Zenith Passage Lat. 21°16'N			21°39'	22°06'	22°18'
31/7			20	18°48'	19°10'	19°21' ◁
11/8	2. Solar Zenith Passage Lat. 15°N		16	15°04'	15°21'	15°29' ◁
26/8			11	10°40'	10°51'	10°56' ◁
8/9			6	5°46'	5°51'	5°54' ◁
21/9	Mid-year Day (Aut. Equinox)			0°37'	0°35'	0°32' ◁
4/10		WINTER H.-Y.	4	4°18'	4°21'	4°23' ◁
17/10			9	9°23'	9°33'	9°37' ◁
30/10	Conclusion Agrarian Cycle		14	14°05'	14°21'	14°28' ◁
12/11			18	18°09'	18°30'	18°41' ◁
25/11			22	21°19'	21°46'	22°58' ◁
8/12				23°23'	23°52'	24°06'
	21/12 one day rest					

Winter (Maya) Orientation Sequence: 4°-9°-14°-18°-22°-25°
Summer (Central Mexico) Orientation Sequence: 1°-6°-11°-16°-20°-25°.
Triangles: Difference 4°-5°.

Calculation based on a horizon altitude of 0.5° and an atmospheric refraction of 0.5°. The position of sunrise or sunset will appear on the astronomial horizon A_o.

The year beginning of this calendar has been placed on the day of the winter solstice, in contrast to Malmstrom (1973) who had it begin on the day of the second zenith passage of the sun in 15° n.L. The winter solstice year beginning makes this calendar valid for the whole of Mesoamerica. It also corresponds to the calendars of the Yucateco, Tzeltal, Tzotzil and Quiché, who in the middle pre-Classical period around 550 B.C. chose the winter solstice as the beginning of their calendar, as shown by the meaning of the names of the months (Bricker 1982, p. 103). While this was a rotating calendar, the hypothetical 13-day calendar must be a fixed sun calendar which needs to be repeatedly corrected. As it contains only one remaining day, the 28 weeks of 13 days only had to be extended by five days every 4 years.

What are the properties of the hypothetical orientation calendar with its 28 periods of 13 days?

a. It is very close to the actual motion of the sun. The initial days of 13-day periods coincide exactly with the solstices, the days between the equinoxes and mid-year days and, as with the 20-day calendar in table 1, there exists a coincidence for the zenith passage days at the latitudes of 15° and 21° n.L.

b. It contains the important dates of the agrarian year with its beginning and end as well as with the onset of the wet season at the beginning of May.

c. Its nature as orientation calendar is revealed by the fact that, taking into account the less than exact measuring procedures in pre-Hispanic times, it contains all the direction lines between the solstice points as lines towards sunrise or sunset points on the horizon.

d. The sequence of the direction values is different in the winter half-year and the summer half-year. In the winter, from September 21 to March 23, we find the sequence of 0°-4°-9°-14°-18°-22°-25°-22°-18°-14°-9°-4°.
However, in the summer the angle sequence is 1°-6°-11°-16°-20°-25°-20°-16°-11°-6°-1°.

e. It was necessary to observe the sunrises in order to fix the orientation lines in the winter half-year. In the summer half-year however, the directions of the sunsets were decisive to determine deviations from the cardinal points in a clockwise direction. As a result we get two

different observational procedures and according to them, different sequences of direction angles are contained in the same observation calendar.

f. Both sequences of angles permit further observations. The differences between the individual angles for the periods between July 31 and November 12 and again between January 30 and May 14, calculated for the first days of the 13-day periods and for the latitude of 20.5° N., happen to be angles between 3°22′ and 5°24′, which amounts to an average of 4°31′.

Both series of angles are almost exactly regular and of equal intervals; this striking fact reveals a clear geometrical property of the orientation systems. Knowledge and application of these systems necessarily made it much easier to transfer certain orientation lines from one marked place of astronomic importance, an observatory —the point from where measurements were actually taken— towards ceremonial centers and settlements that still had to be planned and built. A report on the possible methods and "instruments" that may have been used in transferring such data or even measuring them on the basis of a standard angular unit appeared recently (Tichy 1988). Thus, new evidence has been accumulated to support the previously proposed regular sequence of angles at 4.5° intervals, i.e. 1/20 of a rigth angle, a unit that makes sense within the vigesimal system (Tichy 1974, 1976 a, 1976/81). The "summer sequence" of the orientation calendar contains the sequence of angles that was derived from the frequency distribution of the direction values in the Basin of Mexico, i.e. a case in which sunset was observed. The "winter sequence" includes the values from the Maya area given by Aveni and Hartung (1986) which had remained partly unexplained, in the latter case it appears that sunrise observations were made.

What is the connection between the hypothetical orientation calendar with 13-day periods and the one with 20-day periods? Certain correspondences are to be expected at the respective intervals of 3 $\times$ 13, i.e. approximately 40 days. Differences result, above all, from the varying direction of observation towards the East or West, at sunrise or sunset. According to the 20-day calendar, the 7° direction of Tenochtitlan can be observed on March 4 and October 10 at sunrise while according to the 13-day calendar, it corresponds to April 5 and September 8 at sunset. The 16° direction of Teotihuacan always occurs at sunset, in the 20-day calendar on May 3 and August 11,

in the 13-day calendar on May 1 and August 13, i.e. the dates almost coincide. The 9° direction of Copán is found in both calendars, in the 20-day calendar of table 1 at sunset on April 12 and August 30/31, while in the 13-day calendar of table 2 it corresponds to sunrise on February 25 and October 17. Closer considerations and comparisions with the festival days that are known from the ethnohistorical and ethnological evidence are now required in order to determine which one of the two calendars is to be preferred, also in order to discover whether the calendar with the 13-day periods satisfies all the demands that can be made upon it as an orientation calendar or whether the 20-day calendar may have had its additional functions. The two dates established in Copán by the 9° line, which according to the 13-day calendar fall on February 25 and October 17, may have marked off an important agricultural period for the community.

It is hardly possible to define the separation line between the summer and the winter sequence as it occurs on the midyear-days which accordingly belong to both angle series. If the orientation —and numerical calendars are constructed symmetrically around the solstices, it is always these midyear-days which appear, situated as they are exactly between the Mesoamerican cardinal points and the cardinal directions of the solstices. If the direction lines to the position of the sun on these days have been marked by buildings, these deviate in a clockwise direction by approximately 1° from the equinoctial direction. The calendrical direction of the mid-year days seems to have been more important than those exact East and West points, which apparently do not occur at all in the architecture and town planning of Mesoamerica.

The table of measurements in Aveni (1980, Appendix A) contains examples of the mid-year direction: Xochicalco, Ballcourt Axis; Teopanzolco; Xochicalco has another especially interesting arrangement in the axes of structures C an D (measurement by Aveni, personal communication; Tichy 1978, fig. 3, 1985, p. 102); the orientation of the axis of group E in Uaxactún also follows this model (Thompson 1974 p. 95; Tichy 1976/81 fig. 8) and can be regarded as a true calendrical structure. Cacaxtla in Tlaxcala/Mex. also seems to follow the midyear direction in the line of the warrior mural (observation and map-checking made in 1985). Since Xochicalco and Cacaxtla show clear links with Maya culture, one might also consider assigning the mid-year direction as an architectural direction element to the Maya, i.e. to the winter series of the angle sequence.

The geographical distribution of direction lines in orientation calendars

Apart from direction lines relating to sunrises or sunsets on zenith passage days, so far no regional differences have been noticed in the above-mentioned sun calendars with 20-day periods. Because of its symmetry with regard to the summer solstice and the equal intervals to the zenith passage days in latitudes 15° and 20.5° N., the structure of the calendar presented in table 1 corresponds entirely to the orientation calendar based on Sahagún. Variations are due to the respective position of the five remaining days, or *nemontemi* days. Yet, it is not possible to say that orientation calendars of this kind are typical of any particular region. Even the 9° direction (table 1) which seems so typical of the Maya area and occurs only rarely in Central Mexico, can be found in the depiction of a calendar wheel for Central Mexico covering the last day of period III on April 12 (Tichy 1981, fig. 10).

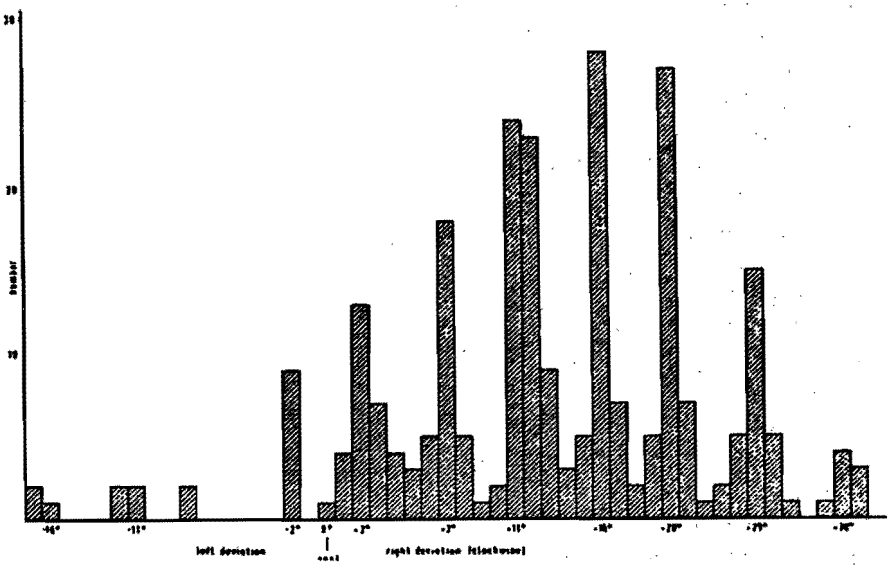


FIG. 1. Histogram showing the distribution around astronomical east of the axes of 280 churches in the Basin of Mexico (after Tichy 1976/81, fig. 6).

What about the spatial separation of the summer —and winter sequences or the sunrise and sunset types in the two different angle series of table 2? Is it feasible to speak of a Maya sunrise-winter type? How clearly can we separate areas of distribution, and how far do they penetrate each other?

The summer sequence of table 2 with the observation of the sunsets corresponds convincingly to the angle sequence revealed by the studies of settlement patterns. For Tenochtitlan (7°) and 18 other sites (churches) in the Basin of Mexico we get a sunset on April 5; for Tlatelolco, Xochimilco, Tlahuac (11°-12°) and for another 44 sites the orientation line points to sunset on April 18; for Teotihuacan with 16°-17° the date is May 1, as it is for another 28 sites, most of them in the vicinity of Teotihuacan; the pyramid of Santa Cecilia, the town and church of Amecameca and 27 sites follow the 20° direction. The 25°-26° direction towards sunset on the summer solstice is above all documented over a large area in the Basin of Puebla-Tlaxcala with Cholula, but also in the Basin of Mexico, mainly east of Teotihuacan in and around Otumba (see maps in Tichy 1976a and 1976b p. 126).

In addition to these most common orientation lines that are part of the summer sequence, there exist, however, in Central Mexico others, belonging to the winter sequence. In this context the axial positions of 5°, 9°, 14° and 18° are to be revised. The town of Texcoco is probably the most interesting case with the 4°-5° orientation. Despite the great significance of this town in Aztec times so far no traces of pre-Spanish buildings have been found that would permit a direction to be measured. The huge ecclesiastical complex of Texcoco with churches and chapels oriented to the four cardinal points, always displays a deviation of approximately 4°. There are another four sites with 4° and 3 with 5°. The 9° orientation is very rare, with a single site in the Basin of Mexico and two in Puebla-Tlaxcala, but there exist two pyramids near Oaxaca and Huitzo (Storck 1980, fig. 4). It is striking that there are eleven sites with 13°, among them the monastery of Coatepec and the monastery of Tultitlan with five nearby sites. The 18° direction exists as four sites in the Basin of Mexico, including the ancient pilgrimage church of Guadalupe, and at twelve sites in the Puebla-Tlaxcala area. Because of possible measurement errors it cannot be excluded that these sites may rather belong to the orientation group of 16°-17°.

In the Valley of Oaxaca buildings measured for their orientation by Aveni and Hartung on Monte Alban have the 4°-5° direction (Aveni 1980, Appendix A). The general direction of the mountain ridge with

a similar deviation from North to East also makes their orientation understandable. This topographical position together with the solar calendrical orientation must have increasead the importance of this site, just as in the case of Teotihuacan. The ball court of Atzompa near Oaxaca with its 4°15′ is a further example. K. A. Storck (1980, 1981) has shown that in the Valley of Oaxaca, the settlements and ceremonial centers belong, with regard to their orientation, with very few exceptions —the most significant of which is admittedly Monte Albán— to those areas of Mesoamerica in which the summer sequence with the sunset observation seems to have been used to orientate settlements and ceremonial centers.

Conclusions

An examination of the properties of the hypothetical orientation calendar with 13-day weeks presented here, leads to the conclusion that by means of such a calendar it is possible to explain the orientation lines of ceremonial centers and settlement patterns observed and measured both in the Maya area and in Central Mexico. Although we are dealing with one single calendar, it contains nevertheless, with its two different sequences of angles —the winter and the summer series—, two differing conceptions and observational methods that were subsequently applied in planning. When the winter —or Maya type is found outside the Maya area, as is the case of Monte Albán, that should be a reason to look for further common features or connections. There is also reason enough to assume that the structures with the small deviation of around 1°, i.e. the mid-year direction, should be ascribed to the winter type. Xochicalco and Cacaxtla were cited as examples for apparent connections with the Maya area. On the other hand, the influences of Central Mexican architecture are to be connected with the 16°-17° orientation in North Yucatan and have always been interpreted in this way, especially as the latitude coincides. However, in the case of other latitudes a more cautious approach must be adopted when making such comparisions with the Teotihuacan direction since at 15° n.L. the sunset direction on the days of the zenith passages results in exactly the same orientation line (table 2).

BIBLIOGRAPHY

AVENI, Anthony F.
1980 *Skywatchers of Ancient Mexico.* University of Texas Press, Austin and London.

AVENI, Anthony F. and Horst Hartung
1976 "Investigación preliminar de las orientaciones astronómicas de Copán." *Yaxkin* 1: 2-13. Tegucigalpa. Instituto Hondureño de Antropología e Historia.

1986 "Maya City Planning and the Calendar." *Transactions of the American Philosophical Society* 76, Part. 7: 1-87.

BRICKER, Victoria R.
1982 "The Origin of the Maya Solar Calendar." *Current Anthropology* 23: 101-103.

BRODA, Johanna
1982 "Astronomy, Cosmovisión, and Ideology in Prehispanic Mesoamerica." in *Ethnoastronomy and Archeoastronomy in the American Tropics* (Anthony F. Aveni and Gary Urton, eds.): 81-110. Annals of the New York Academy of Sciences 385. New York.

GIRARD, Rafael
1962 *Los Mayas eternos.* México.

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

1984 "Tozoztontli, Huey Tozoztli et Toxcatl, fêtes aztèques de la moisson et du milieu du jour." *Revista Española de Antropología Americana* 14: 127-164. Madrid.

KÖHLER, Ulrich
1982 "On the Significance of the Aztec Day Sign 'Olin'," in *Space and Time in the Cosmovision of Mesoamerica* (Franz Tichy, ed.): 111-127. Lateinamerika-Studien 10, Wilhelm Fink Verlag, München.

MALMSTRÖM, Vincent H.
1973 "Origin of the Mesoamerican 260-Day Calendar." *Science* 181: 939-941.

1981 "Architecture, Astronomy, and Calendrics in Pre-Columbian Mesoamerica," in *Archaeoastronomy in the Americas* (R. A. Williamson, ed.): 249-261. Anthropological Papers 22, Ballena Press, College Park, Maryland.

MERRILL, Robert H.
1945 "Maya Sun Calendar Dictum Disproved." *American Antiquity* 10: 307-311.

NOWOTNY, Karl A.
1968 "Die aztekischen Festkreise." *Zeitschrift für Ethnologie* 93: 84-106. Braunschweig.

STORCK, Karl-Ludwig
1980 "Die Orientierung von Orts-und Flurgrundrissen im Becken von Oaxaca/Mexiko." *Lateinamerika-Studien* 6: 139-163. Wilhelm Fink Verlog, München.

1981 "La orientación de los planos de poblados y campos en el Valle de Oaxaca, México," in *Economía y conciencia social en México* (H.-A. Steger y J. Schneider, eds.): 91-111. UNAM, Escuela Nacional Estudios Profesionales Acatlán, México.

TICHY, Franz
1974 "Explicación de las redes de poblaciones y terrenos como testimonio de la ocupación y planificación del Altiplano Central en el México Antiguo". *Comunicaciones* 11: 41-52. Puebla. Fundación Alemana para la Investigación Científica.

1974 "Deutung von Orts und Flurnetzen im Hochland von Mexiko als kultreligiöse Reliktformen altindianischer Besiedlung." *Erdkunde* 18: 194-207. Bonn.

1976 "Ordnung a und Zuordnung von Raum und Zeit im Weltbild Altamerikas. Mythos oder Wirklichkeit?" *Ibero-Amerikanisches Archiv* N. F. 2: 113-154. Berlin.

1976 "Orientación de las pirámides e iglesias en el Altiplano Mexicano." *Suplemento Comunicacoines* IV: Puebla. Fundación Alemana para la Investigación Científica.

1978 "El calendario solar como principio de organización del espacio para poblaciones y lugares sagrados." *Comunicaciones* 15: 153-163. Puebla.

1979 "Configuración y coordinación sistemáticas de espacio y tiempo en la visión del mundo de la América antigua. Mito o realidad?" *Humboldt* 69: 42-60. München.

1980 "Der Festkalender Sahagun's. Ein echter Sonnenkalender?" in *Wirtschaft und gesellschaftliches Bewusstsein in Mexiko seit der Kolonialzeit* (Hanns-Albert Steger und Jürgen Schneider, eds.); 115-137. Lateinamerika-Studien 6, Wilhelm Fink Verlag, München.

1981 "Es el calendario de fiestas de Sahagún verdaderamente un calendario solar? en *Economía y conciencia social en México* (H.-A. Steger y J. Schneider, eds.): 67-89. UNAM, Escuela Nacional Estudios Profesionales Acatlán, México.

1976-81 "Order and Relationships of Space and Time in Mesoamerica: Myth or Reality?" in *Dumberton Oaks Conference on Mesoamerican Sites and World Views* (Elisabeth P. Berson, ed.): 217-245. Washington D. C. 1976, Copyright 1981.

1982 "The Axial Direction of Mesoamerican Ceremonial Centers on 17° North of West and their Associations to Calendar and Cosmovision," in *Space and Time in the Cosmovision of Mesoamerica* (Franz Tichy, ed.): 63-83. Lateinamerika-Studien 10, Wilhelm Fink Verlag, München.

1985 "Sonnenbeobachtungen und Agrarkalender in Mesoamerika", in *Gedenkschrift für Gerdt Kutscher* Teil 2. (R. Mönnich, B. Riese und G. Vollmer, eds.): 99-112. Indiana 10. Berlin.

1988 "Measurement of Angles in Mesoamerica. Necessity and Possibility," in *New Directions in American Archaeoastronomy* (R. F. Aveni, ed.): 105-120. Proceedings 46. International Congress of Americanists. Amsterdam, Netherlands 1988. BAR International Series 454. Oxford.

EL CONCEPTO DEL 'IMPERIO AZTECA' EN LAS FUENTES HISTÓRICAS INDÍGENAS

RUDOLF VAN ZANTWIJK

En las obras históricas de origen europeo que se refieren a las organizaciones políticas y gubernamentales de Mesoamérica prehispánica, casi siempre se describen las funciones del poder local y regional indígenas en términos de la práctica y de la tradición europeas. De esta manera se aplicaban conceptos prestados de los estados nacionales europeos o de sus antecedentes históricos, como por ejemplo del feudalismo o de tiempos más remotos como la época de las culturas clásicas. Sin embargo, mediante este procedimiento no se ha podido explicar la esencia de los sistemas autóctonos mesoamericanos y al contrario se ha producido una enorme confusión que ha dado como resultado discusiones poco fructíferas sobre el carácter verdadero de los estados indígenas del Nuevo Mundo.

Vale constatar de antemano que ni el concepto europeo de nación, ni tampoco la idea tradicional europea del estado existieron en el México prehispánico. En ambas regiones culturales existían conceptos más o menos comparables respecto a la comunidad local y a las casas señoriales. Es decir, que en ambas civilizaciones, había una nobleza al lado de gente común que por una parte eran dependientes inmediatos y por otra grupos no directamente dependientes de las casas señoriales. Sin embargo, esta comparación muestra sus limitaciones cuando entramos en los detalles de la práctica diaria.

En este artículo me propongo explicar ocho conceptos indígenas de la política azteca que considero básicos para la comprensión del fenómeno histórico que solemos indicar como *Imperio Azteca*. Antes de dedicarme a estos ocho conceptos tengo que llamar la atención del lector hacia otro concepto fundamental que estuvo operando en todo el sistema social mesoamericano y consecuentemente también en la sociedad y el sistema político aztecas. Me refiero al dualismo o sea la ordenación dualística que desde la familia hasta los más altos niveles políticos, religiosos y socio-económicos penetraba toda la sociedad azteca. Este dualismo se muestra tanto en la división de atribuciones

entre el padre y la madre dentro de la familia, como en el concepto de un dios creador dual y en la reunión de dos funcionarios que se repiten en todas las instituciones de organizaciones religiosa, económica o política aztecas.

1. *El concepto indígena del gobierno local comunal*

La unidad comunal más pequeña en la sociedad azteca era el *tlaxilacalli* o *calpolli*, dos términos que indicaban dos aspectos distintos de la organización social del mismo grupo comunal.[1] Por eso en algunos casos Chimalpahin las llama *calpollaxilacalli*.[2]

Los calpollis eran grupos locales de ciudadanos o campesinos gobernados por un jefe elegido de entre los miembros de una familia noble o por un jefe militar en colaboración con otro jefe secundario, quien provenía de la misma o de otra familia noble o era elegido de entre otros miembros del mismo grupo local. Además los calpollis tenían un centro religioso-ceremonial propio, llamado *calpolco* ("en la casa grande") y una serie de santuarios menores (*tlaxilacalli*), relacionados con los días calendáricos en los cuales los miembros del *calpolli* efectuaban sus ritos religiosos particulares.

Un conjunto de cuatro, cinco o siete calpollis, formaban un pueblo y un número mayor de ellos constituían ciudades. Ambos tipos de conjuntos locales, tanto los pueblos como las ciudades, términos que representan una distinción de origen europeo, eran llamados *altepetl* ("agua-cerro, poblado, ciudad, estado") por los aztecas.

El concepto indígena del gobierno local se basaba en el *calpolli* y a la vez en el *altepetl*. El rango jerárquico de ambas instituciones determinaba su funcionamiento como unidad básica del sistema gubernamental indígena. Entre calpollis *(calpoltin)* y entre *altepemeh* o *altetepeh* (dos formas del plural de *altepetl*) también había una enorme diferencia de rangos sociales, económicos, ceremoniales y políticos. De esta manera podía producirse la circunstancia especial que cierto *calpolli*, como por ejemplo cualquiera de los cuatro calpollis de la ciudad de Cuitlahuac, tenía un rango superior a los de varios *altepemeh* que por su categoría, naturalmente tenía una posición más alta que los *calpultin* con los cuales se integraron.[3]

Por supuesto había una interrelación directa entre el rango de un *calpolli* o de un *altepetl* y el prestigio social de la familia noble

[1] Véase: Van Zantwijk, 1985, p. 248-265, 295, 300, 322.
[2] Chimalpahin, 1963, p. 145-178.
[3] Lehmann, 1938, p. 39-40; 43, 246-248; 290, 925.

que suministraba a los jefes principales de la comunidad local. Aparte de este fenómeno operaban otros como las ocupaciones económicas de los miembros de la comunidad, la calidad y la extensión de sus tierras laborales, la importancia de su centro ceremonial religioso, la existencia o la ausencia de un mercado y por supuesto, el número de sus habitantes y la fuerza militar que podía ser movilizada. Cuando el jefe local tenía el rango de *teuctli* ("señor"), la jefatura local era llamada *tecpan*. El lector comprenderá que podía haber un *tecpan* tanto en un *calpolli* como en un *altepetl*.[4]

2. *El concepto indígena de la Casa Noble (Teccalli)*

Los calpollis como institución social y política eran un legado de los toltecas y por eso su existencia se limitaba a regiones dominadas o por lo menos fuertemente influenciadas por los toltecas en la época de su grandeza.[5] Además los *calpollis* y *altepemeh* exigen cierta concentración de población en un territorio reducido. En regiones donde una o ambas de estas condiciones faltaban, predominaban grupos seminómadas y grupos sedentarios reunidos alrededor de casas señoriales. La familia noble de la casa señorial *(Teccalli)* ejercía la autoridad local sobre una clase de siervos que trabajaban sus tierras (*mayequê* o *macehualtin*) a veces complementados por esclavos (*tlacotin)* en posesión de miembros de la familia noble.[6] Cuando contaba con su propio *tecpan* podían vincularse a esta institución de gobierno local, un grupo de gentes de servicio de origen extraño o sea advenedizos, que operaban como funcionarios locales de rango inferior y que se llamaron *tecpanpouhqueh* (los que pertenecen al *tecpan*).[7]

3. *El concepto de tlahtocayotl ("regimen real")*

El *teuctli* (señor) local que ejercía la autoridad externa de un conjunto de pueblos o de calpollis de alto rango, era considerado por los aztecas como un mandatario superior, al que llamaron *tlahtoani* ("el que habla", que quiere decir: el que manda). Pueblos o

[4] Véase: Reyes García, 1977, p. 47-48 y 104.

[5] *Idem*, p. 122.

[6] Hay cierta confusión respecto a estos términos por la circunstancia de que en la región poblano-tlaxcalteca los teccallis desempeñaron en muchos casos funciones parecidas a las de los tecpan en otras regiones (Véase: Carrasco y Broda, *et al.* 1976, p. 19-27).

[7] Véase: Carrasco y Broda, *et al.*, 1976, p. 22 y van Zantwijk, 1985, p. 269-271.

ciudades gobernadas por un *tlahtoani* tenían un rango superior en comparación con otras comunidades guiadas por jefes de menor prestigio. Los aztecas designaban a todo el aparato gubernamental relacionado con el funcionamiento político del *tlahtoani* con el término de *tlahtocayotl* = lo que al tlahtoani se refiere).

En los procesos históricos de integración política mesoamericanos se formaron conjuntos de varios *tlahtocayotl* con distintos grados de jerarquización y con diversas divisiones de funciones respecto al grupo entero. Los matrimonios entre las familias de los *tlahtoqueh* (plural de tlahtoani) dieron como resultado la formación de una capa superior de tipo oligárquico, cuyos miembros estuvieron relacionados entre sí por lazos de parentesco e intereses hereditarios comunes. En algunos casos particulares se produjo un claro linaje de cuyos miembros se elegían los *tlahtoqueh* de las diversas jefaturas del conjunto. A veces la estructura interna —conjunto de los *tlahtoqueh* pertenecientes al mismo grupo— había sido jerarquizada de tal manera que uno o dos sublinajes paternos iban a proporcionar los candidatos para los dos puestos más altos de autoridad política. Este fue el caso del supremo mandatario con autoridad externa conocido como *huey tlahtoani* ("gran mandatario", indicado como 'rey' o 'emperador', por los conquistadores españoles), mientras que el coadjutor que ejercía la máxima autoridad interna se mencionaba *cihuacoatl* ("consorte femenino"). Ambos funcionarios supremos junto con los otros *tlahtoqueh* del aparato político eran miembros de un consejo supremo, el *tlahtocan* (consejo de gobierno) el cual en términos europeos era la institución que ejercía la soberanía estatal.

Íntimamente relacionado con el *huey tlahtocayotl* se consideraba el poder justicial y en particular la ejecución capital. Para los aztecas el indicador generalmente reconocido como autoridad política superior era precisamente el poder de prohibir algo bajo la pena de muerte.[8]

[8] Véase p.e. Schultze Jena, 1952, p. 32 (Informantes de Sahagún): *"In tecuhtli tlatzontequini, tlatzontecqui, tlatlaliani, tetlatlaliliani, ahquequelli, ixtleyo ixtecuanyo, teixmauhti ihiyo..."* ("El jefe es juez, es suministrador de justicia, es el que pone las cosas y las personas en su lugar, es tolerante [pero a la vez] impone repeto con sus ojos como un jaguar..."); Véase también el *Códice Florentino*, ed. Anderson y Dibble 1969, t. VII [6o libro], p. 76:

"Teh momac maniz in matlalatl in toxpalatl in ipapacoca, in yahatiloca in cuitlapilli in ahtlapalli..." (Dice el orador oficial al tlahtoani recién coronado y a los altos funcionarios de su gobierno: "En tus manos quedará el agua azul el agua amarilla [las aguas sacras de los rumbos del viento], las aguas con las cuales es bañada la gente común [quiere decir] con los cuales el pueblo común es preparado para el sacrificio humano. Y en particular Lehmann, 1938, p. 135 *(Anales de Cuauhtitlan)* donde se expresa perfectamente la idea indígena mencionada: *"ca in ihcuac in ayamo tle quipiayah in huelitiliztli in Mexihtin ihuan*

Por eso el establecimiento de una corte de justicia en Cuepopan por parte de los partidarios de los rebeldes aztecas, guiados por Itzcoatl en contra de la autoridad tecpaneca de Azcapotzalco, al momento mismo en que empezaron las hostilidades y que equivalió a una declaración de independencia.[9]

4. *El concepto de tripletrono*

Algunas funciones políticas mesoamericanas de nivel supraregional, muestran una estructura tripartita relacionada con las divisiones cósmicas del cielo, de la tierra y del inframundo. Tales estructuras tripartitas se reconocen entre los toltecas y los mayas toltequizados, entre los tarascos y también entre los aztecas. Respecto a los aztecas en casi toda la literatura científica que se refiere a fenómenos relacionados con el tema, se emplea el término europeo poco apropiado de "Triple Alianza" como indicación de la ordenación tripartita del gobierno supremo. Para los aztecas mismos se trataba de una ordenación jerarquizada de tres *huey tlahtocayotl,* es decir, de una supraestructura política que para ellos representaba el mayor grado de integración gubernamental en la escala más grande en que todavía se empleaba el concepto de *tlahtocayotl.* El tripletrono azteca se basaba en tres linajes paternos de *huehueintin tlahtoqueh* (plural de hueyi tlahtoani) de Mexihco, Tetzcoco y Tlacopan respectivamente, ligados por lazos matrimoniales de tal manera que en conjunto formaron una sola familia materna, ya que los supremos mandatarios de Tetzcoco y de Tlacopan tenían que ser hijos de princesas mexicanas.[10] Además en el sistema externo los tres gobiernos partícipes tenían funciones propias especiales.[11]

in Colhuaqueh, mahcihui yehhuantin coleh (lecyoh) catcah, ahtle inhuelitiliz quipiayah ahmo ica temiquiztlatzontequiliaya" (por aquel tiempo los mexitin y los colhuas todavía no tenían poder político, a pesar de su coraje, ya que en esta época no ejercían la pena de la muerte).

[9] Véase Chimalpahin, 1963, I p. 91:

"*Auh niman quinhualihua in itahhuan in Maxtlaton, quimilhuicoh in Mexihcah: moztla anpopollihuizqueh! Auh in oquicacqueh in Mexihcah, niman ye ic momitiah, quichiuhqueh in tlatzontectli...*" (Y entonces Maxtlaton [el tlahtoani de Azcapotzalco] envía para acá a sus tíos, ellos vinieron a decir a los mexicanos: ¡mañana ustedes se perderán! Y los mexicanos lo oyeron, en seguida por eso se consultaron entre sí e hicieron un tribunal...").

[10] Van Zantwijk, 1981, p. 25.

[11] *Idem,* 1962.

5. *El concepto de Colhuateuhcyotl (Señorío Colhua)*

Es muy interesante que después del establecimiento del poder político azteca en el valle de México y sus alrededores entre 1427 y 1433 el *hueytlahtoani* de Mexihco-Tenochtitlan toma el título de *Colhuateuctli* (Señor de los Colhuas), mientras que sus dos colegas en el tripletrono se mencionan con títulos relacionados estrechamente con sus propios territorios y súbditos a saber el *Chichimeca teuhctli* (Señor de los Chichimecas) de Tetzcoco y el *Te(c)panecateuhctli* (Señor de los Te(c)panecas) de Tlacopan. Itzcoatl desechó los títulos de *Mexihcateuhctli* y de *Aztecateuhctli* y prefirió erigirse como sucesor del poder supremo en el último tripletrono tolteca ocupado por el Tlahtoani de Colhuacan. De esta manera se muestra claramente la conciencia histórica azteca que implicaba el derecho histórico como fundamento del poder político.

6. *El concepto del dios patrocinador*

Los *Tlahtocayotl* de alta categoría mostraron el afán de propagar el culto del dios patrón de su capa superior. El dios patrón, hombre-dios como le llama López Austin,[12] en muchos casos evolucionó desde la condición de un simple dios tribal hacia la del dios protector de un orden social y político y a la vez hacia una suprema posición en un sistema jerarquizado de integración religiosa-ceremonial. De esta manera el dios azteca por excelencia, el Tetzauhteotl Huitzilopochtli, se puso al mismo nivel que los dioses supremos del pasado tolteca, a saber el de Tlaloc y de Quetzalcoatl. Como nos dicen los informantes indígenas de Sahagún, Huitzilopochtli era *"zan tlacatl zan macehualli"* un difrasismo que indica que este dios era considerado como "no más que príncipe y súbdito" o sea como representante cósmico del pueblo entero.[13] Creo que en los términos de la ideología azteca se puede interpretar este difrasismo en el sentido de que Huitzilopochtli era el símbolo del conjunto de fuerzas cósmicas que favorecían la existencia y la perduración de la convivencia azteca.

En la práctica política significaba que el centro ceremonial y el templo mayor de Tenochtitlan funcionaba como centro directivo del culto estatal azteca y que se exigió la participación ritual de todos los funcionarios del sistema gubernamental.

[12] López-Austin, 1973.
[13] Véase: Van Zantwijk, 1985, p. 129-131.

La jerarquización política-religiosa se expresó claramente con la institución del *Coateocalli* (el templo de unificación) en el cual se reunieron todas las imágenes de los dioses patrocinadores de los pueblos sometidos y aliados.[14]

7. *El concepto de la dominación económica-militar*

La dominación económica y militar de los aztecas se basa en cuatro aspectos fundamentales: el *tequitl* (trabajos forzados u obras públicas impuestas) o *coatequitl* (trabajo común), el de *tlacalaquilli* (tributos) y el de *tianquizcayotl* (sistema de mercados). El último concepto era relacionado directamente con las actividades de los comerciantes interregionales *(Pochtecah* y *Oztomecah)* que tenían sus instituciones gremiales propias.

En torno a todos estos conceptos relacionados a instituciones sociales y económicas se vinculaban continuamente con el sistema de comunicación interregional azteca y con las fuerzas armadas que los protegían.[15] Por medio de varias combinaciones de las organizaciones tributarias, del mercado, gremiales y militares el régimen azteca ejercía distintos grados de dominación en regiones diversas en todo el ámbito de las tierras mesoamericanas.

8. *El concepto de integración religioso ceremonial supra-gubernamental*

Otra vez se trata de un conjunto de tres conceptos indígenas interrelacionados. También en este caso se refieren a la integración más o menos igualitaria de algunos sistemas regionales de organización ritual y ceremonial. El concepto clave indígena en este terreno es el de *coapancayotl* (lo que tiene que ver con unificación). Con este término los aztecas se refirieron a ciertos sistemas interregionales de colaboración mutua en el culto religioso que no eran controlados por un solo conjunto de *tlahtocayotl* jerarquizados. El ejemplo más famoso

[14] Durán nos suministra el término *Coateocalli* (1951, t. I, p. 456) "Parecióle al Rey *Montezuma* que faltaua un templo que fuese conmemoración de todos los ydolos que en esta tierra adorauan, y movido con celo de religión mandó que se edificase, el qual se edificó contenido en el de *Vitzilopuchtli,* en el lugar que son agora las casas de Acevedo: llámanle *Coateocalli,* que quiere decir *Casa de diversos dioses...*". Sahagún, 1955, I, p. 247 menciona un edificio llamado *Coacalco* (en la casa de unificación) como "Sala en que tenían encerradas a todos los dioses de los pueblos que habían tomado por guerra". Parece que en ambos casos se trata del mismo edificio.

[15] Véase: *Códice Mendocino,* fol. 17v y 18r y van Zantwijk, 1967.

se encuentra en las relaciones especiales que habían entre los miembros del Tripletrono azteca por un lado y las provincias de Cholullan, Huexotzinco, Tlaxcallan y Tliliuhquitepec por otro lado. Estas eran las provincias que participaban en la guerra florida *(xochiyaoyotl)*. El concepto de la guerra florida ha recibido mucho énfasis en las crónicas coloniales y en las obras históricas posteriores, pero a mi parecer no se entiende bien cuando es considerado fuera del contexto de los conceptos relacionados de *coapancayotl* y de *tlatitizalli* (red de relaciones ceremoniales del culto). Estas dos instituciones parecen ser reductos de la ordenación tolteca de Anahuac, pues son mencionadas por Chimalpahin como vigentes durante el reinado de Huitzilihuitl de Tenochtitlan, es decir, a principios del siglo XV, antes de que se efectuara la gran expansión azteca.[16] Cholullan era el centro rector tanto del *coapancayotl*, que era una clase de sistema de colaboración política de veintiséis *altepemeh*, como de la red de relaciones ceremoniales del gran culto de Quetzalcoatl, el gran dios tolteca que tenía su templo mayor en el *Tlachihualtepetl* (Cerro Artificial) de esta ciudad antigua. La vigencia de esta red de relaciones ceremoniales,

[16] Chimalpahin, 1963, I, p. 85: *"cempoalonmahcuilli altepetl in itlatititzal catca Chalcatl"* (Veinticinco ciudades formaban la red de comunicación ceremonial de los de Chalco) e *idem*, p. 100: *"ca ayemo itepehualpan in Mexihcatl Tenochcatl, ca zan oc icoapan catca"* (pues [Chalco] no era todavía tierra conquistada del Mexihcatl Tenochcatl, sino sólo su comunidad relacionada).

En este contexto la traducción de la palabra *icoapan* no es gran problema. La palabra *coatl* tiene el significado básico de culebra, serpiente, pero es usado en náhuatl para designar conceptos relacionados más abstractos, como: relación unión, comunidad, amistad, gemelo, comunicabilidad, etcétera. De esta manera se conoce todavía la expresión *'cuates'* para amigo inseparable en el lenguaje popular del México actual, *Coatequitl* quiere decir trabajo comunal; *tecoanotza* significa: reunir a la gente para una conferencia; *Cihuacoatl* se puede traducir como Consorte femenino, etcétera. Así *icoapan* en oposición con *itepehualpan* (su territorio conquistado) no puede significar otra cosa que "su territorio aliado o relacionado", o sea un territorio no subyugado, sino ligado en pie de igualdad.

La traducción de la palabra *itlatititzal* es más problemática, pues no figura en esta forma en los diccionarios conocidos de la lengua náhuatl. Sin embargo se mencionan varios términos similares que tienen la misma raíz, como por ejemplo; *(nino) tlatiticalaqui* = entrar de prisa y escondidamente en alguna parte; *tlatitilinilíztli, tlatiticanaliztli* = el acto de estirar o desarrugar algo; *tlatitilinilli, tlaticantli* = cosa estirada así y (*nino*) *tititza* = tener pujo; desperezarse y estirarse; bostesando.

Por comparación de estos significados se puede deducir que *tlatlatititzalli* (forma posesiva en la tercera persona singular: *itlatlatititzal*) signifique: 'una cosa estirada usada de prisa y escondidamente, o sea, en el contexto del relato de Chimalpahin: una red de comunicación algo secreta. Quiere decir que un conjunto de 26 ciudades (inclusive Chalco) formaba una red interregional de entidades locales o regionales ligadas mutuamente por intereses sociales, políticas y ceremoniales, la cual representa una forma de integración de *altepemeh* aparte del modelo más conocido de las organizaciones jerárquicas.

o *tlatilitzalli*, se muestra en la época azteca por el hecho de que las familias nobles aztecas poseen sus casas secundarias en la ciudad de Cholollan, obviamente con el motivo de vivir en ellas durante su participación en los ritos importantes del culto de Quetzalcoatl que se efectuaban regularmente allí.[17]

Resumiendo se puede constatar que para los aztecas los conceptos fundamentales de su régimen se relacionaban íntimamente con las instituciones y organizaciones siguientes:

1. Con una familia real, dividida en dos linajes, uno de los *tlahtoqueh* y el otro de los *cihuacocoah* y con otras dos familias reales ligadas a la familia real tenochca por lazos de parentesco en las líneas maternas.
2. Con una ordenación jerárquica de *calpultin* y *altepemeh* dominada por el tripletrono azteca.
3. Con el mismo tripletrono y una división cuádruple del mundo relacionada con ello.[18]
4. Con un sistema tributario y de trabajos forzados mantenido por la fuerza militar.
5. Con un aparato justicial que tenía el poder de ejercer la pena máxima.
6. Con el dios Huitzilopochtli y su culto en relación con una red de relaciones ceremoniales interregionales alrededor del templo principal de Quetzalcoatl en Cholullan y con fenómenos que pertenecían a esta esfera social y religiosa como por ejemplo la guerra florida que por su torno influenciaba a la movilidad social en la sociedad azteca.

Claramente se muestra que los principales objetivos políticos de los aztecas, se relacionaban continuamente con sus esfuerzos por mantenerse en la posición directiva de una ordenación jerarquizada de centros gubernamentales locales y regionales. El objetivo principal era ordenar el mundo bajo y el mando de su familia real, y bajo la protección de su dios protector. Los indígenas que activamente participaron en el funcionamiento del régimen azteca no se consideraron nunca miembros de una nación, ni de un solo pueblo, sino colaboradores en una organización gubernamental que trató de coordinar los esfuerzos de hombres y dioses para que se desarrollara la ordenación del mundo. Puede causar admiración que el régimen azteca aceptó la existencia de

[17] Motolinia, 1971, p. 70-71.
[18] Véase: Van Zantwijk, 1963, p. 195-198.

unidades semi-independientes tan cerca de sus propios centros principales, como era el caso con las provincias que participaban en la guerra florida. Se ha explicado que esta tolerancia azteca fue por motivos de ejercicio militar y del culto (la adquisición fácil de cautivos destinados para el sacrificio humano). Sin embargo había otro motivo muy importante para aceptar la situación mencionada. Me refiero a la legalización del régimen azteca como continuación del sistema político tolteca. Precisamente por el "derecho histórico" de los aztecas de presentarse como herederos del poder político tolteca, no podían eliminar los últimos reductos de la ordenación tolteca sin perder su credibilidad en el ambiente mesoamericano de su tiempo.

El régimen azteca tenía un carácter propio que se distingue de la política europea y de sus antecedentes históricos como el feudalismo y los antiguos imperios de los romanos y de los griegos. Dejo a los teóricos de las ciencias políticas la tarea de decidir qué término es el más apropiado para indicar la función gubernamental azteca, sea "estado", sea "imperio" u otro término nuevo más preciso.

BIBLIOGRAFÍA

ANDERSON, Arthur J. O. y Charles E. Dibble, *Florentine Codex,* book six: Rhetoric and Moral Philosophy, Santa Fe, 1969.

CARRASCO, Pedro y Johanna Broda *et al. Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica,* México, 1976.

Códice Mendocino (*Codex Mendoza*); 1a. ed. J. Cooper Clark, Londres, 1938; 2a. ed. Miller Graphics, Liber S. A., (Comentario: Kurt Ross), Friburgo, Suiza, 1978.

CHIMALPAHIN CUAUHTLEHUANITZIN, Francisco de San Antón Muñón, *Die Relationen Chimalpahins zur Geschichte Mexico's,* vol. I, ed. G. Zimmermann (texto en náhuatl), Hamburgo, 1963.

DURÁN, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España y Islas de Tierra Firme,* 2 vol. y Atlas, México, 1951.

LEHMANN, Walter, Die Geschichte der Königreiche von Colhuacan und México *(Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles),* Stuttgart, 1938,

MOTOLINIA, Toribio de Benavente, *Memoriales, o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella,* México, 1971.

REYES GARCÍA, L., *Cuauhtinchan del siglo XII al XVI,* Wiesbaden, 1977.

SAHAGÚN, Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 3 vols., México, 1955.

SCHULTZE JENA, L., *Gliederung des Alt-Aztekischen Volks in Familie, Stand und Beruf*, Stuttgart, 1952.

VAN ZANTWIJK, Rudolf A. M., "La Paz Azteca. Ordenación del Mundo por los Mexica", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, 1962, v. 3, p. 101-137.

"Principios organizadores de los mexica: una introducción al estudio del sistema interno del régimen azteca", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, 1963, v. 4, p. 187-223.

"La organización de once guarniciones aztecas, una nueva interpretación de los folios 17v y 18r del Códice Mendocino", *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, 56, Paris, 1967, num. 1, p. 149-160.

"La historia dinástica azteca, sus limitaciones y sus perspectivas", *Revista de Indias*, Madrid, 1981, nums. 163-164, p. 9-30.

The Aztec Arrangement, the Social History of Pre-Spanish Mexico (Introducción por Miguel León-Portilla), Norman, 1985.

"Quetzalcoatl y Huemac, mito y realidad Azteca", en Edmundo Magaña y Peter Mason (eds.): *Myth and the Imaginary in the New World*, Cedla Amsterdam, 1986.

REFLEXIONES EPISTEMOLÓGICAS EN TORNO A LA MEDICINA NÁHUATL

CARLOS VIESCA TREVIÑO

La posibilidad de estudiar actualmente la medicina de los antiguos mexicanos ha surgido de las aclaraciones, que parciales aún, se han podido hacer de un malentendido. Un malentendido de origen, como fue aquel derivado del pensamiento ingenuo de que, una vez descubiertos nuevos mundos, la ampliación consecuente del conocimiento iba a hacerse simplemente y en términos cuantitativos, de adición. Un malentendido que al conformarse dio lugar a una ilusión y, al consolidarse, a un desconocimiento y una descalificación. El sujeto de la ilusión, del desconocimiento y la descalificación fue, por supuesto la medicina indígena prehispánica. El malentendido debemos referirlo a los órdenes de lo epistemológico y antropológico, órdenes ambos que no existían en el momento en que éste se dio, de manera que ha correspondido a los estudiosos de nuestra época el detectarlo, reconocerlo, identificarlo y analizar sus componentes, su repercusión sobre el sujeto/objeto de estudio y las consecuencias de esta interacción.

El malentendido empezó cuando, concluida la conquista y sumisión de México-Tenochtitlan, los españoles que se instalaron entonces sobre las ruinas de la capital mexica, emprendieron allí mismo la reconstrucción de lo que habría de ser la capital de la Nueva España se enfrentaron al problema de lo que era y lo que debería de ser la atención médica a organizar en la ciudad primero, y después en el resto de los territorios conquistados o aún en proceso de conquista. Estaban allí presentes dos grupos de profesionistas representativos de dos medicinas radicalmente diferentes: los médicos indígenas, por una parte, y los cirujanos del ejército de Cortés, por otra. Había experiencias previas, directas; había un buen número de españoles que habían recibido cuidado por parte de los médicos indígenas, como sucedió por ejemplo en Tlaxcala cuando fueron a refugiarse allí después de la azarosa retirada de Tenochtitlan. En esta experiencia como tal no había aún malentendido, simplemente los heridos y enfermos habían sido atendidos con eficiencia, y eso era todo. Pero, ¿cómo se había

dado dicha atención? ¿qué conocimientos fueron aplicados al hacerlo? ¿qué sabían, y qué sabían hacer los médicos nativos?

Nada más obvio. Estos médicos sabían medicina y sabían poner en práctica diversos métodos y técnicas curativos. Sabían medicina. De momento nadie lo dudó, pues los resultados de sus acciones profesionales estaban allí para atestiguarlo.

Los testigos presenciales se limitaron a constatar la existencia de diversas manifestaciones de la medicina, sin hacer comentario alguno. Hernán Cortés, describiendo el mercado de Tlatelolco al emperador Carlos V, parcamente refería: "Hay calle de herbolarios, donde hay todas las raíces y hierbas medicinales que en la tierra se hallan", asimilando los términos medicina y herbolaria, y añadía "...hay casas como de boticarios donde se venden las medicinas hechas, así potables como ungüentos y emplastos",[1] refiriendo al fin y al cabo la cuestión no al conocimiento médico, sino al de los medicamentos. Bernal Díaz del Castillo no fue más explícito, limitándose a señalar la existencia de "muchos herbolarios".[2]

Lo que vieron Cortés y Díaz del Castillo fue una profusión de recursos curativos y un grupo de individuos que sabían cómo utilizarlos. Por otra parte, el momento en que esto fue escrito la afirmación no tenía nada de discriminatorio. El médico europeo descansaba grandemente en su conocimiento de plantas medicinales, tornándose plantas como genérico de remedios, ya que un porcentaje altísimo de estos era de origen vegetal. Simplemente se marcaba la existencia de un personaje homólogo, herbolario conocedor de las hierbas y sus virtudes curativas, sin decir una palabra más en relación con sus características, sus semejanzas, sus diferencias.

Valga recordar que para entonces el europeo, incluso los sabios y aquellos que ya habían pisado y conocido tierras americanas tenían solo una remota idea de lo que había en ellas, que la expresión de Colón, anotada con emoción en el diario de su primer viaje, cuando creyendo reconocer por su aspecto y fragancia el árbol de liquidámbar, confesaba su ignorancia de la botánica, bien pudiera tener una validez general.

Recordemos que aún no se había publicado siquiera el *Sumario de Historia Natural de las Indias* de Fernández de Oviedo, el que aparecería cinco años después de consumada la conquista de Tenoch-

[1] Hernán Cortés, *Cartas de Relación*. México, Editorial Porrúa, 1978, Segunda carta-relación, p. 63.

[2] Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, 2 vol., Madrid, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, CISC, 1982, t. I, p. 190.

titlan, y la cual sería la primera obra sistemáticamente dirigida a la presentación de una imagen integral de la naturaleza americana.[3] Poco a poco fue como se empezaron a conocer en Europa los productos medicinales procedentes del Nuevo Mundo; y fue precisamente como eso, como productos.

Pero, ¿cuál era la medicina que practicaban estos "herbolarios"? ¿en qué saberes basaban sus prescripciones? En esos instantes tempranos del contacto entre las culturas del Viejo y Nuevo Mundo nadie dijo nada al respecto. Probablemente a nadie se le ocurrió que ese tipo de preguntas pudieran constituirse verdaderamente en problemas. Estaban los hechos: para entonces iba aumentando día con día el número de españoles que habían sido tratados por los médicos indígenas y habían tomado o se habían aplicado alguno de sus medicamentos y algunos de estos remedios alcanzaban las costas europeas con las flotas que iban de regreso a Sevilla.

Aunque referida a Santo Domingo y no precisamente a tierras mexicanas, el anécdota de cómo se comenzó a emplear el guayacán *(Guaiacum officinale)* para el tratamiento del mal de bubas, ilustra muy bien los mecanismos que acercaron a los europeos a la medicina y a los medicamentos de los nativos del Nuevo Mundo. El doctor Nicolás Monardes,[4] médico sevillano que fue uno de los primeros en utilizar en sus pacientes medicamentos provenientes de las Indias Occidentales, y autor de una *Historia Medicinal* que fuera uno de los libros de su género más leídos en Europa en el siglo XVI, nos narra como sucedió:

> Dió noticia del un Indio a su amo, en esta manera. Como español padesciesse grandes dolores de Buvas, que una India se las avia pegado, el Indio que era de los Médicos de quellas tierras, le dió el agua del Guayacán, con que no solo se le quitaron los dolores que padescia, pero sanó muy bien del mal: con lo qual otros muchos Españoles, que estavan inficionados del mismo mal, fueron sanos...[5]

Del comentario se desprende que el doctor Monardes estaba considerando, sin el menor titubeo de su parte, a ese indio como médico;

[3] Gonzalo Fernández de Oviedo, *Sumario de la Historia Natural de las Indias*, Toledo, Ramón de Petras, editor, 1526.

[4] Nicolás Monardes, *Primera y Segunda y Tercera partes de la Historia Medicinal de las cosas que se traen de nuestras Indias Occidentales que sirven en la Medicina*. Sevilla, Alonso Escribano 1574. La primera parte, en la que se encuentran los textos que aquí se discuten, había sido impresa por primera vez también en Sevilla en 1565 por Sebastián Trugillo. La edición que he consultado es la de 1574 y a ella se refieren todas las citas subsecuentes.

[5] *Ibid.* fo. 12v.

y además, como médico que sabía su oficio, que conocía la enfermedad y el remedio que le era propio. Él no duda de esa capacidad ni de ese saber ya que, para el momento de escribir su libro, se había convencido de la eficacia de esos remedios y a través de interpósitas personas se había hecho una buena impresión de los médicos indios.

Igual tono conserva dicho autor al dar noticia de cómo se llegó al conocimiento de las virtudes de la raíz de Michoacán (*hipomea purga*), que habría de ser uno de los purgantes más populares en los años subsecuentes. Esta vez es en territorio novohispano donde se da el suceso, aunque no precisamente en territorio mexica, sino en Michoacán, como lo apunta el nombre de la raíz. Nos dice Monardes que a poco tiempo de que se había conquistado la región, se instalaron en ella varios frailes franciscanos y fundaron un monasterio "y como en tierra nueva, y tan distante de su naturaleza, enfermaron algunos". Entre los enfermos estaba el padre guardián, quien "tuvo muy larga enfermedad" que le puso en grave aprieto, al extremo de que se temía por su vida. Es ahora el señor de los tarascos, Calzonzin, quién, habiendo hecho previamente amistad con él y preocupado por su mal estado, le ofreció llevarle a "un indio suyo que era médico, con quien él se curava..." El resto de la historia se va en la narración de las maravillas que hizo la raíz con el fraile enfermo y del modo como su fama se extendió a la capital y otras partes de Nueva España e inclusive hasta el Perú.[6]

Esta vez es el médico del propio rey indígena quien aparece para poner en orden una situación desesperada y va de por medio la aceptación del fraile para que dicho médico lo revisase y dispusiese el tratamiento que habría de llevar. La razón por la que el religioso aceptó es obvia: "...el poco aparejo que de médico y beneficios allí tenía..."[7] Pero la situación es clara: a falta de un médico conocido y confiable se recurre a otro, desconocido pero bien recomendado, y este último prescribe el tratamiento adecuado, que además, no podría haber sido entonces conocido por ningún médico europeo, si es que lo hubiera habido en la localidad. El problema de la confrontación de dos medicinas no es siquiera vislumbrado, y lo único que se toma en cuenta es la eficacia del medicamento y, por ende, de los médicos indígenas, quienes así demostraban que sí sabían dicha medicina. De allí a pensar que los médicos indios poseían grandes conocimientos de medicina, no había más que un paso, y era obligado el que se diera. En vista de la gran cantidad de plantas y otros productos medicinales

[6] *Ibid.* ff. 29r-30r.
[7] *Ibid* fo. 29v.

que fluían de la Nueva España a Sevilla, se iba haciendo forzosa la necesidad de hacer un censo de recursos —que era lo que importaba en España— y consecuentemente, un recuento y una confrontación de saberes.

Poniendo en alta estima el "supuesto" conocimiento detentado por los médicos indígenas, el doctor Monardes, que por cierto nunca vio a ninguno de ellos, recriminaba acremente la dejadez de sus compatriotas al no preocuparse siquiera mínimamente en aprender un poco al respecto:

> y cierto en esto somos dignos de muy grande reprehensión, que visto que ay en Nueva España, tantas yervas, y plantas, y otras cosas medicinales, que son de tanta importancia, que ni ay quien escriva dellas, ni sepa que virtudes, y formas tengan, para coter las con las nuestras, que si tuviessen ánimo para investigar y experimentar tanto género de medicinas como los indios venden en sus mercados o tiangez, será cosa de grande utilidad y provecha: ver y saber sus propiedades, y experimentar sus varios y grandes efectos, los quales los Indios publican, y manifiestan con grandes experiencias que entre si ellas tienen: y los nuestros sin mas consideración las desechan: y de las que ya tienen sabidos sus efectos, no quieren darnos relación, ni noticia que sean, ni escribir la efigie y manera que tienen.[8]

El autor habla de medicinas, es cierto, pero reconoce que los indios saben cuáles son sus propiedades y efectos y que, además, transmiten su conocimiento con facilidad y hacen manifiestos los efectos obtenidos mediante el uso de sus remedios. El médico mexicano, quedaba así definido, como médico, y su práctica como medicina. Seguramente ni a Nicolás Monardes, ni al padre guardián del convento de Tzintzuntzan se les ocurrió pensar que pudiera haber médicos que supieran alguna medicina —y conste que con el término me estoy refiriendo al saber médico y no los remedios—, que pudiera ser diferente de la que predicaban los sucesores de Hipócrates y Galeno. Siendo la medicina y habiéndose corroborado que las prescripciones que los médicos indígenas hacían surtían el efecto deseado, la consecuencia caía por su propio peso: esos médicos indígenas sabían medicina; y no sólo eso, sabían mucho, puesto que conocían múltiples remedios que no aparecían en ninguno de los repertorios clásicos, puesto que sabían curar las enfermedades que los médicos europeos no sabían como curar.

La existencia de médicos indígenas reconocidos y que practicaban públicamente su profesión está perfectamente documentada a lo largo

[8] *Ibid* fo. 31.

del siglo XVI incluso en la capital del ya para entonces virreinato de la Nueva España.[9] No está de más recordar que los médicos que informaron al padre Sahagún acerca de los conocimientos de sus antepasados en lo referente a las enfermedades que conocían y sus remedios, eran todos médicos viejos y que ejercían en el barrio de Tlatelolco.[10] Existía un prestigio y un reconocimiento que hacían que, aún ante la desesperación de algunos de los médicos españoles, los curanderos indígenas tuvieran una numerosa clientela ya entrado el siglo XVII, cuando el *ticitl* se había convertido en curandero.[11]

Pero, antes de exponer las razones y el cómo se dio este cambio, cuya explicación encierra el por qué del malentendido histórico al que me vengo refiriendo, quiero insistir en esta primera imagen que de la medicina y los médicos nahuas se formaron al inicio los europeos que, por uno u otro motivo, se aproximaron a ellos.

Es la imagen de una práctica médica que era eficaz, al menos en la misma medida en que lo era la que se ejercía entonces en Europa. Las enfermedades a las que se dirigían los tratamientos habían sido definidas por los propios pacientes o por los médicos españoles, y es menester precisar que nunca se tomaron en cuenta los criterios médicos indígenas para llegar a tal definición. Estaban allí las coincidencias del malestar percibido por el enfermo y de los síntomas y signos recogidos por los médicos; pero también estaban allí las interpretaciones que conducían a establecer los cuadros patológicos y los marcos de referencia que los definían. Interpretaciones y no interpretación, pues estaban presentes dos culturas y dos maneras diferentes de ver las cosas que, en el fondo, se ignoraban recíprocamente a pesar de reconocerse mutuamente como relativamente efectivas al ser puestas en práctica.

Sin embargo, viéndose la práctica médica a través sólo del empleo de fármacos y encontrándose dichos fármacos utilizables en el contexto europeo, fue posible proyectar esa imagen y convertirla en la medicina toda. Fue solamente muchos años después cuando los autores europeos entendieron, o mejor dicho, malentendieron nuevamente esta superposición de imágenes y eliminaron al conocimiento y teorías médicas como si estas no existieran, para limitar el saber médico de los antiguos

[9] Carlos Viesca, "Los médicos indígenas ante la medicina europea", en Martínez Cortés, F. Coordinador. *Historia General de la Medicina en México*. vol. II. El siglo XVI. México. UNAM, (en prensa).

[10] Bernardino Sahagún, *Historia General de las cosas de la Nueva España*. 4 vols., México, Editorial Porrúa, 1959, t. III, p. 326.

[11] Diego Cisneros, *Sitio, naturaleza y propiedades de la Ciudad de México*. México, 1618 fo.

mexicanos al conocimiento de los remedios y su aplicación. Solamente así puede entenderse la afirmación del cronista Antonio de Solís quien decía que en México "no aprendían los físicos —o sea los médicos— otra facultad que la noticia de los nombres de las plantas y el conocimiento de sus virtudes".[12] Evidentemente, siempre faltó el preguntar qué pensaban los indígenas acerca de las enfermedades y sus causas.

Antes de que la medicina indígena quedara así ignorada sufrió un proceso de confrontación con lo que los conquistadores consideraban "científicamente" válido y consecuentemente fue descalificada negándosele la posibilidad de representar cualquier cosa que significara conocimiento. Esto se dio todavía durante el siglo XVI y, paradójicamente, es en los escritos de quienes más trabajaron por conocer la medicina indígena en donde se encuentran los más críticos y acres comentarios en contra de este sistema médico extraño y ajeno a ellos. Traeré aquí a colación y comentaré algunos textos al respecto procedentes de fray Bernardino de Sahagún y el protomédico Francisco Hernández, ambos personajes fundamentales en el estudio de este tema que nos ocupa y de quienes me ocuparé extensamente al referirme a las fuentes disponibles para el estudio de la medicina de los antiguos mexicanos.

Un contraste absoluto es aparente entre estos textos y los que he ejemplificado previamente. Entre ambos grupos pueden establecerse diferencias bien marcadas: estos últimos son posteriores a 1570 y son escritos en una sociedad en la que el paralelismo existente durante los primeros cincuenta años de la Colonia entre las "repúblicas" de indios y de españoles se borraba a pasos gigantescos en detrimento de la primera; es una sociedad en la que ya hay una universidad en la que están a punto de abrirse cátedras de medicina; es una sociedad en la que se ha instalado el Tribunal del Santo Oficio que, aunque en teoría no podía ejercer sus acciones contra los naturales, marca una actitud represiva en la que la hechicería jugaba un papel de considerable importancia; una sociedad, en fin, en la que privaban los criterios de la cultura española, teñidos con matices impositivos y excluyentes en la Contrarreforma.

Es bien sabido que toda cultura posee límites de tolerancia que pueden ser más amplios o más restringidos, dependiendo de qué cultura o de qué momento de su evolución histórica se trate. Es

[12] Antonio de Solís, *Historia de la Conquista de México*. Madrid, 1684. Citado por Francisco Flores, *Historia de la Medicina en México*. 3 vols. México, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, 1888, t. I, p. 32. La discusión que hace Flores del texto en cuestión es totalmente diferente a la mía y se enfoca en forzar la comprobación de que existían estudios médicos sistematizados de acuerdo a un modelo positivista.

asimismo conocido que aún dentro de esos límites de tolerancia existen filtros que operan de una manera larvada y no siempre manifiesta, pero que no por ello es menos efectiva, definiendo qué ideas, conceptos, desviaciones o heterodoxias son enteramente aceptables por cada sociedad en cuestión, o cuáles no caben dentro de sus marcos de referencia y son por ello automáticamente deshechados.[13]

La medicina indígena mexicana quedó en uno de esos campos en que los cambios culturales que dieron fin al Renacimiento europeo convirtieron en vedados y fue automáticamente filtrada y colocada fuera de las posibilidades compatibles con la nueva cultura imperante, como quedaron también eliminados entre otros muchos otros grandes proyectos para la educación de los indígenas o el mantenimiento de una monarquía mexica en Tlatelolco.

Cayendo en una contradicción flagrante en los límites de unas cuantas páginas, Sahagún apuntaba en un párrafo los nombres de los médicos indios que le proporcionaron la información referente a las enfermedades y a los medicamentos, dándoles crédito por ello, y se explayaba en los pormenores de estos, mientras que en otros se quejaba de la falta de médicos dejando notar que se refería a los médicos españoles. Es menester señalar que Sahagún no era médico y que sus conocimientos de medicina se limitaban a aquellos que debía tener un fraile que debiera incluir el cuidado de los enfermos en su ejercicio de la caridad, aunados a los que le debiera proporcionar su cultura que, por lo que muestran su trayectoria y su obra, debió ser superior a la del promedio de sus contemporáneos, y que esto le hacía más suceptible a ceder ante los encantos de esa cultura mexicana a la que tanto aprendió a amar, pero también de caer en la amargura y en la desesperación al ser testigo de tantas muertes como las que provocaran las epidemias y las privaciones de todo género que fueron impuestas a los indígenas. Los textos en los que niega implícitamente toda calidad profesional a los médicos indígenas datan de finales de 1576, es decir, cuando una de las más terribles epidemias del siglo, la del mal llamado *cocoliztle,* es decir simplemente la enfermedad, causaba estragos principalmente entre la población nativa, y es muy probable que estén teñidos de sombras por el estado de ánimo del franciscano tras muchos días de departir con una muerte que se manifestaba inevitable y que dejó finalmente un saldo alrededor de un millón de víctimas.

En uno de esos textos, el más impactante a mi manera de ver,

[13] Ian Petrou, Coulianou. *Eros et magie a la Renaissance.* Paris, Editorial Flammarion, 1984. En la introducción especialmente p. 15 y ss. hace interesantes consideraciones al respecto.

quejándose del poco apoyo que había tenido el colegio para indios, el de Santa Cruz de Tlatelolco, comentaba el benemérito fraile que de haberse atendido a la formación de los muchachos que allí vivían, como había sido el plan original del arzobispo fray Juan de Zumárraga, otro hubiera sido el curso de la historia.

> Y si se hubiera tenido atención y advertencia a que estos indios hubieran sido instruidos en la Gramática, Lógica y Filosofia Natural, y Medicina, pudieran haber socorrido a muchos de los que han muerto...[14]

Vista aislada de su contexto la aseveración anterior podía dejar la duda con respecto a cuál era esa medicina que no se había enseñado, pues existen documentos de la época que afirman que en el Colegio hubo tiempos en que se enseñó a los muchachos indios su propia medicina y en los que eran cuidados por médicos aborígenes como lo fue, por ejemplo Martín de la Cruz, el autor del texto original, en lengua mexicana del famoso *Libellus de medicinalibus indorum herbis,* mejor conocido bajo el apelativo de *Códice de la Cruz-Badiano.*[15] Sin embargo, Sahagún es bien claro, unas líneas antes del párrafo que he citado decía refiriéndose a la disminución de la población:

> ...en la prestilencia de ahora ha treinta años por no haber quien supiese sangrar ni administrar las medicinas como conviene, murieron los mas que murieron... y en esta pestilencia presente acontece los mismo..., para volver a insistir poco después: ...porque en esta ciudad de México vemos por nuestros ojos, que aquellos que acuden a sangrarlos y purgarlos como conviene, con tiempo sanan, y los demás mueren; y como los médicos y sangradores españoles, —y hay que subrayar españoles— que lo saben hacer, son pocos, socorren a pocos...

El pasaje, breve, es sin embargo significativo, ya que deja sentada la absoluta supremacía de las técnicas curativas de los "médicos y sangradores españoles" frente a la de los *titici,* quienes —ya al menos la negación nos orienta a saber qué cosas no hacían— no sangraban, ni administraban las purgas de la misma manera que sus colegas de ultramar. Esta ausencia del uso de flebotomias, fue por cierto uno de los principales motivos para que Francisco Hernández, un poco antes de Sahagún escribiera la *Relación* en que viene el texto aquí

[14] Sahagún, *op cit.*, t. III, p. 168.
[15] Carlos Viesca, *El médico indígena ante la medicina europea.*

comentado, negara a su vez a los médicos indígenas todo conocimiento.[16]

Por otra parte cabe preguntarse, qué tan objetivo era Sahagún al aseverar que quienes eran sangrados y purgados oportunamente sanaban del mal, cuando todas las fuentes contemporáneas coinciden en hablar de la tremenda mortandad y de la ineficacia de todos los remedios, incluida la tan renombrada atriaca, lo que llevó a los propios médicos españoles a probar el uso de plantas indígenas.[17] El hecho es que él, investigador acucioso de la medicina indígena, ya dentro del malentendido capital que pretendo poner de manifiesto en estas páginas, es uno de los primeros en negar su valor al insistir que entre los médicos que la representaban no había quién dominara la técnica de la sangría, que bien sabía el franciscano y sabemos nosotros, que le era ajena, ni quién supiera administrar las medicinas como conviene. Así pues, eliminados el criterio médico y el saber, quedaban los recursos. Pero, antes de referirme a ellos y a la imagen de la medicina indígena que fue tomada por ella misma, permítaseme traer a colación la opinión del protomédico Francisco Hernández, la más autorizada al respecto por la coincidencia en él de una calidad profesional innegable y de un conocimiento exhaustivo de la materia médica tanto europea como americana.

A reserva de tratar en un capítulo subsecuente acerca del valor historiográfico de la obra de Hernández en relación con el estudio de la medicina mexicana prehispánica, me limitaré aquí a resumir y analizar su punto de vista en relación con ella tal y como la practicaban los médicos nativos, los *titici,* a quienes tuvo la oportunidad de conocer y ver cómo trabajaban.

Es en un breve capítulo de sus *Antigüedades de la Nueva España,* obra redactada en latín tras el regreso de su autor a la capital novohispana después de sus extensos viajes de exploración en donde aparecen concentrados sus juicios al respecto.[18]

La opinión de Francisco Hernández es, insisto, digna de tomarse en cuenta, pues a más de ser el veredicto oficial de las autoridades españolas frente a la medicina de los naturales. Contra todo lo que pudiera esperarse de un asiduo estudioso de los fármacos novohispanos, su actitud, es crítica y radical. Arremete primero contra la teoría

[16] Francisco Hernández, *Antigüedades de la Nueva España.* II. B. en *Obras Completas* de Francisco Hernández, 7 vols., México, UNAM, 1959-1986, vol. VI, p. 101.

[17] Alonso López de Hinojosa, *Summa y recopilación de Chirugia.* México, Antonio Ricarco, Editorial, 1578 fo.

[18] Francisco Hernández. *Antigüedades... op. cit.,* p. 100-101.

médica de los *titici,* o, mejor dicho, contra su carencia de teoría médica:

> ni estudian la naturaleza de las enfermedades y sus diferencias, ni conocida la razón de las enfermedades, de la causa o del accidente, acostumbraban recetar medicamentos, ni siguen ningún método en las enfermedades que han de curar... son meros empiricos y solo usan para cualquiera enfermedad aquellas yerbas, minerales o partes animales que, como pasados de mano en mano, han recibido por algún derecho hereditario de sus mayores, y eso enseñan a los que siguen.[19]

De estos dos párrafos se desprende que, simple y sencillamente, no existía una medicina indígena, entendiéndose por el término un conocimiento sistematizado. Pero ¿será esto cierto? o ¿sería una interpretación de Hernández hecha a la luz de lo que sabía y tomaba por cierto? A mi modo de ver, el filtro cultural con el que operaba Hernández, no le permitía adoptar otra cosa que los recursos medicinales de que se disponía en Nueva España y negar todo conocimiento en su manera de utilización que no fuera idéntico al suyo. La diferencia con la actitud tomada por Monardes sólo diez años antes es radical: mientras este sólo pedía que se fuera a los mercados de Nueva España y se preguntara a los médicos indios para saber acerca de las maravillosas medicinas y de su uso, planteando una continuidad absoluta entre el conocimiento médico de él y de los *titici,* Hernández no oponía ambos géneros de conocimientos, sino negaba este último, identificándolo con ignorancia e ineptitud, lo que hacía indispensable si se quería emplear la materia médica novohispana reinterpretarla y reclasificarla dentro de los marcos del sistema galénico. Para Hernández había que incorporar remedios en una medicina, la Medicina, que hasta entonces era ajena. De tal modo, era posible incorporar la nueva a la vieja naturaleza, pero a costa de olvidar la existencia del mundo de lo humano.

Yendo un poco más allá en el texto bernardino en cuestión podríamos preguntarnos ¿cuál era la naturaleza de las enfermedades que no estudiaban los médicos indígenas? Era, obviamente, la que respondía a la teoría galénico-hipocrática, la única válida para Hernández. Esto se hace evidente unos párrafos después:

> no examinar inmediatamente a los que padecen enfermedad, ni principalmente antes de hacerlos tomar medicinas que digieran el humor

[19] *Ibid,* p. 100.

> o hagan idóneo para la evacuación... ni entienden el adaptar los varios géneros de remedios a los varios humores que haya que evacuar... ni hacen mención alguna de la crisis ni de los días judicatorios...[20]

La medicina indígena evidentemente que no tomaba en cuenta ni los humores, ni ninguna de las teorías de la medicina clásica que decía cómo movilizarlos o evacuarlos, aumentarlos o disminuirlos y los médicos indígenas, es claro que no sabían nada de ese tipo de medicina.

Entonces, invirtiendo los términos de la pregunta ¿de cuál tipo de medicina sabían?, ¿qué explicaciones ofrecían para dilucidar los problemas planteados por la presencia de la enfermedad?, o ¿es que eran verdaderamente tan ingenuos e ignorantes nuestros antepasados como para no poder pensar jamás en sus enfermedades, las causas de ellas y el por qué de la efectividad de los remedios? Asintiendo a esta última pregunta, es decir, negando toda capacidad a los médicos indígenas, el doctor Hernández nos proporcionó una pista de indudable valor al afirmar que su ignorancia era tan supina que, al interpretarlos en relación con el uso de medicamentos de naturaleza caliente a fin de curar enfermedades asimismo calientes, le respondían para su asombro, "que el calor se vence con el calor", lo que para la alopatía galénica que privaba en la mente del protomédico era una mayúscula estupidez si es que no herejía. No tomó en cuenta el que se hablara de enfermedades "calientes", por exceso de calor, y las dio simplemente por confusión de elementos de la teoría humoral; sencillamente no pudo captar que podía haber una estructura íntegra, un sistema médico, atrás de tal concepto, que no necesariamente era error.

Hernández llevó a un punto culminante la descalificación de la medicina indígena como entidad existente; en lo sucesivo habría de quedar como tal, inexistente, y así la vería —y la siguen viendo— la mayoría de los médicos que la tildan de no estudiar la naturaleza de las enfermedades y de empirismo, y continúan repitiendo con el protomédico como "desempeñan toda la medicina... de manera tan inepta y carente de arte y con gran peligro de toda la gente".[21] De tal manera, la medicina de los antiguos mexicanos no fue un saber, fue una ignorancia y como tal fue estudiada. No es este el lugar ni de tratar de rehabilitar a la medicina indígena ni de explicar o menos aún justificar a Hernández y su punto de vista, sino el de rescatar nuestro objeto de estudio al explicar el cómo y el por qué de su disolución.

[20] *Ibid*, p. 101.
[21] *Ibid*, p. 100.

Las sucesivas depuraciones de los textos de Sahagún muestran la eliminación sistemática de las "creencias" indígenas acerca de la enfermedad, y más aún si éstas tenían implicaciones religiosas que se tornaron en diabólicas al ser sustituida por el cristianismo la antigua religión; quedaron listas de enfermedades y remedios para ellas, ordenados en un sentido compatible con los herbarios y enciclopedias biomedievales. Tras la negación de una teoría médica estructurada, quedaban para Hernández multitud de "yerbas salubérrimas" que había que aprender y enseñar a los indígenas a usarlas propiamente y aprovechar la verdadera utilidad; quedaban también, en la mente de tan concienzudo investigador, abierta una duda: ¿cómo era posible que los *titici* curaran con los mismos medicamentos las excrecencias de los ojos, el mal gálico y la imposibilidad de movimiento debida a "falta de humor en las articulaciones", y esto, en palabras del mismo protomédico, "no sin buen resultado".[22]

Volvamos, pues, a nuestro punto de partida. El malentendido epistemológico tiene que ver con la unidad de la verdad, hecho absoluto de difícil aplicación en las cosas del mundo donde, en un sentido providencial, es propio de humanos el errar, pero, donde también, en un sentido humano, es indispensable crear verdades y producir conocimientos que en ningún momento pretenden al absoluto divino, sino se saben conscientes de su propia limitación espacial y temporal. Perecederos como el hombre, sus verdades y conocimientos son relativos y válidos para el hombre que los creó y para aquel cuyos filtros culturales le permitan apropiarse de ellos y asumir su significado.

Los conquistadores y primeros pobladores europeos de la Nueva España ni imaginaron siquiera que pudiera existir *otra* medicina diferente de la que se ejercía en Europa e incluso para médicos con una muy amplia cultura, como lo fue Nicolás Monardes, las máximas diferencias concebibles eran las de opinión, como las presentadas entre los autores árabes y griegos en relación con problemas concretos y bien ubicados dentro de la teoría galeno-hipocrática. Para ellos obtener éxitos terapéuticos era, como lo expresé en páginas anteriores, muestra evidente de saber medicina. Para ellos existía una medicina indígena en la medida en que había médicos indios que curaban, es decir, que sabían medicina. ¿Cómo era esa medicina?, ¿cuáles sus bases teóricas? Dos preguntas que a nadie pasó por la mente hacerse.

En cambio, para los autores del segundo grupo aquí presentado estas dos preguntas fueron esenciales y las contestaron negativamente. Esa medicina era empírica y sus bases teóricas nulas. ¿Por qué? Porque

[22] *Ibid*, p. 101.

no tenía correspondencia con la medicina clásica europea; porque era diferente. En este caso la diferencia anula al no concebirse siquiera su posibilidad, o, si se quiere, al concebirse su posibilidad solamente como error, tal vez pudiera decirse como anticonocimiento.

En estas condiciones era imposible estudiar a la medicina mexicana prehispánica, como no era posible tampoco estudiar ninguna otra medicina que se hallara en circunstancias históricas similares. Hacía falta el relativismo antropológico moderno para permitir el que se forjara el filtro mental de aceptación para las diferencias, inexistente hasta bien entrado nuestro siglo, para poder considerar en su valor propio a los productos de culturas ajenas a la nuestra.

Hasta hace muy pocos años se había creido estudiado la medicina náhuatl prehispánica, cuando en realidad se estaba consolidando una imagen que no era la de ella, sino la que se habría forjado en la mente de quienes la estudiaban. Para el protomédico Hernández esa imagen era la de los maravillosos recursos medicinales de que se disponía, en tanto que para Sahagún lo que importaba era el número de enfermedades que podía nombrar y reconocer, y el repertorio de medicamentos aplicables, aun cuando no hubiera alguien que supiera bien cómo y cuándo sangrar y purgar, —a la galénica, claro está—, era como si no hubiera nadie. Para los sabios positivistas, la imagen idealizada era la de precursora de la etapa positiva de la ciencia, cuyos aspectos médicos eran prefigurados por ejemplos prehispánicos cuidadosamente seleccionados y excluidos de su contexto. Para otros investigadores la imagen, especular e invertida en relación con la anterior, es la de lo bárbaro, lo sanguinario, lo exótico. Imágenes de imágenes que al fin y al cabo parten todas ellas de un sujeto perdido, desvirtuado por la negación original de que fue objeto.

Para acabar con ese malentendido al que me vengo refiriendo y poner —o tratar al menos— de poner las cosas en su lugar, resulta indispensable compenetrarse de que la propia cultura ni ha dicho todo lo que tiene que decirse en el mundo, ni la suya es la única manera de hacerlo; de que, tratándose de medicina, ni la teoría de los humores, ni la moderna medicina cosmopolita, tenían en el siglo XVI ni tienen ahora las respuestas a muchos de los problemas que la cultura náhuatl prehispánica exigía en su momento que fueran resueltos, que se aventuraran respuestas. Se debe, pues, partir de la necesidad de eliminar aquella primera imagen de identificación ideal para buscar las diferencias y, con ellas, la identidad real de ese conocimiento, de ese saber interpretados como ignorancia. Epistemológicamente debe partirse de la certeza limitada que tiene el conocimiento de la verdad

en el curso de los siglos, en el transcurrir de la historia. Antropológicamente, de la constatación de la existencia del otro; de otros hombres, de otras culturas, cuya identidad radica esencialmente en la estructuración de un discurso propio cuya certeza y cuya verdad —relativas si se ven en el contexto extenso de la historia de la humanidad— se desprenden de las formas de mirar, interrogar y entender el mundo que esos hombres, esas culturas han sido capaces de crear.

A quinientos años de ese primer encuentro que abrió la posibilidad de hacer dos mundos uno, nos vemos obligados a recorrer en sentido inverso la narrativa de esas vicisitudes, a desandar el camino andado, y, si realmente queremos saber cómo fue la medicina de los antiguos mexicanos, ir más allá de los viejos cronistas y preguntar en tianguis documentales y en sus correlatos etnológicos no sólo qué remedios conocían y cómo se usaban, sino el por qué de su uso y el sentido de su preparación, los rituales con los que estos se acompañaban y los dioses y espíritus, ocultados celosamente, que en ello tenían que ver; ir más allá de los sabios coloniales y preguntar cuál era la naturaleza de *su* universo, sin pensar que éste se tuviera que parecer a la fisis helénica, y cuáles eran la naturaleza y las diferencias de *sus* enfermedades y *sus* remedios, el por qué de *sus* clasificaciones, para finalmente poder entender por qué podían denominarlos *suyos,* porque existían como era esto último en la medida en lo que lo permiten los fragmentos que han sobrevivido y llegado a nuestros días esa *su medicina.*

LAS OFRENDAS DE SAN FRANCISCO *

"Un regalo siempre busca su recompensa..."
(*The Havamal*).

JANET LONG-SOLIS

Marcel Mauss definió el ofrecimiento de un regalo como un acto teóricamente voluntario, desinteresado y espontáneo, pero que es, en realidad, la iniciación de un contrato que obliga a una retribución (Mauss, 1967: 1). Probablemente fueron los dioses con quienes los hombres hicieron sus primeros contratos: con ellos fue indispensable intercambiar favores y especialmente peligroso no hacerlo. El hombre antiguo creía que tenía que comprar el favor de los dioses por medio de ofrendas o sacrificios, los cuales serían oportunamente recompensados y que era posible alejar las influencia malévolas a través de un contrato establecido con los seres divinos (*ibid.*, 1967: 13-14).

Existe la creencia entre muchos fieles que la devoción a un dios o santo en particular puede funcionar como un contrato a largo plazo, proporcionando, en retribución, protección durante toda la vida. Se consideran contratos a corto plazo los que estipulan un sacrificio u ofrenda específica y terminan cuando la promesa o manda ha sido cumplida. Se utilizará este concepto en el análisis e interpretación de una fiesta de otoño en el centro del Estado de Guerrero.**

Las fiestas y ofrendas en Mesoamérica

Las ofrendas y sacrificios para aplacar y complacer a los dioses fueron importantes en el ritual prehispánico mesoamericano. Según la costumbre azteca los ritos se llevaban a cabo antes del acontecimiento, con la idea de influir en el resultado al obligar a los dioses a recompensarlos. (Broda, 1971).

* Agradezco los comentarios y sugerencias sobre este trabajo a Johanna Broda, Doris Heyden y Carmen Aguilera.

** Tuve ocasión de estar presente en esta fiesta en los años 1985, 1986, 1987 y 1988.

Puesto que la sobrevivencia misma dependía del logro de una buena cosecha, muchas ceremonias del culto azteca estaban asociadas al ciclo agrícola. Después de la siembra de primavera se sacrificaban niños pequeños en honor a Tlaloc, dios del agua. Era importante que los familiares derramasen muchas lágrimas en el camino al sitio del sacrificio porque esto aseguraría el comienzo de las aguas, ya que se consideraban semejantes a la lluvia (Sahagún 1982: 99). En cambio era de mal agüero llorar durante la ceremonia de otoño de Ochpaniztli, en honor a Teteo innan, cuando era sacrificada una representante de la diosa de los mantenimientos, Chicomecoatl. (*Ibid.*, 1982: 123). Ahora era preciso que las lluvias empezaran a disminuir para permitir la maduración y el secado de los elotes.

Aunque las fiestas religiosas que se celebran hoy en día en muchas regiones son para honrar a santos católicos, todavía contienen parte importante de creencias y ritos precolombinos. Esto sucede especialmente en zonas aisladas del Estado de Guerrero.

En efecto, desde la conquista espiritual del Nuevo Mundo, los indígenas procuraron hacer coincidir las fechas de sus ceremonias con las de las fiestas cristianas para que fueran permitidas por los sacerdotes católicos que combatían los cultos nativos.

Tales fiestas actuales en el México rural han evolucionado hasta constituir una amalgama de elementos mesoamericanos y del catolicismo hispano. Algunos investigadores (Vogt, 1976; Brandes, 1988) han notado que las celebraciones se están volviendo más elaboradas y complejas, en vez de desaparecer o perder su contenido simbólico. Se ha observado que estas celebraciones tienen la flexibilidad necesaria para ajustarse a las cambiantes condiciones sociales, lo que permite su continuidad, muy importante en la vida de las comunidades.

San Francisco Olinalá

El pueblo de Olinalá, Guerrero, en la Sierra Madre del Sur, es muy conocido por sus artesanías de laca, de alta calidad. Es conocido, además, por "la fiesta de San Francisco", celebrada en su día, el 4 de octubre, también llamada "la fiesta de los masúchiles" y "la fiesta de los chiles".

Los habitantes de Olinalá son mestizos en su gran mayoría. La población de las rancherías alrededor del municipio está formada por hablantes de náhuatl. Un setenta por ciento de la población se gana la vida con lo que llaman "la artesanía". Han mantenido un alto nivel en la calidad de su producción, que tiene, por lo tanto, mucha

demanda en los mercados nacionales e internacionales y les ha proporcionado una prosperidad poco común en el México rural, que se evidencia en la celebración de su fiesta anual.

La característica más sobresaliente de la fiesta son las ofrendas presentadas a San Francisco: grandes estandartes decorados con flores y chiles, llamados 'masúchiles', son llevados a la iglesia como ofrendas para el santo (figura I). También son numerosas las guirnaldas de flores de cempasúchil intercaladas con chiles (figura II). La actuación de los 'tecuanis', danzantes vestidos con disfraces (figura III), es otro rasgo que identifica estas festividades.

Esta es la celebración más importante del año para el pueblo de San Francisco Olinalá. En muchos aspectos es una fiesta típica del México rural con un santo visitante que encabeza la procesión religiosa por las calles del pueblo camino a la iglesia. Jóvenes y niños, con máscaras y disfraces, bailan la danza de *Moros y Cristianos*, los *Doce Pares de Francia* y la *Danza del Tecuani*. Bandas de música de viento vienen de pueblos cercanos para animar la fiesta y por la noche iluminan el cielo los fuegos artificiales. El evento final es una misa celebrada en la iglesia de San Francisco el día del santo. Es visible una combinación de elementos seculares y religiosos en las festividades.

Una revisión de la literatura acerca de la función de la fiesta proporciona varias explicaciones para su perpetuación. Han sido analizadas como: 1) un mecanismo para mantener el orden en la comunidad; 2) un medio recreacional que permite un descanso del monótono trabajo diario; 3) una manera de redistribuir los recursos económicos entre la población; 4) un procedimiento que ayuda a disminuir las fricciones locales por medio de la comunicación y cooperación necesarias para su organización y 5) una costumbre que ayuda a estimular una sensación de solidaridad dentro de la comunidad (Brandes, 1988; Munch, 1986 y Reina, 1967).

Una fiesta también da a la población la oportunidad de pagar sus promesas y mandas, a la vez que les ofrece la ocasión de venerar al santo patrón del pueblo. Es este aspecto de la ceremonia el que se piensa analizar al examinar la importancia simbólica atribuida a las ofrendas en la fiesta de San Francisco.

Tres adornos juegan un papel simbólico en las ofrendas de esta fiesta: los chiles (*Capsicum annuum*); el cempasúchil (*Tagetes spp.*) y el pericón (*Tagetes spp.*). Son plantas nativas del Nuevo Mundo y tienen una larga tradición cultural en México.

Cuando llegaron los españoles en 1519, las tres plantas tenían un papel significante en el rito azteca. Los chiles formaban parte de las

FIG. I. Tres formas de 'masúchiles'.

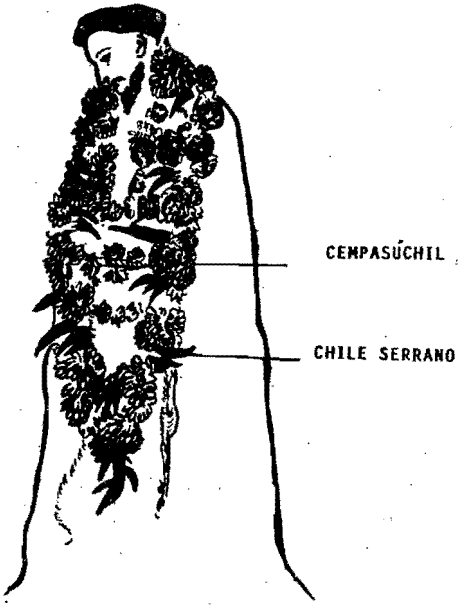


FIG. II. San Francisco adornado con guirnaldas de flores y chiles.

FIG. III. *Tecuani.*

Fig. IV. Representante de Tláloc cargando una planta de maíz y el bastón florido en la fiesta de Etzalcualiztli. *(Códice Magliabecchiano).*

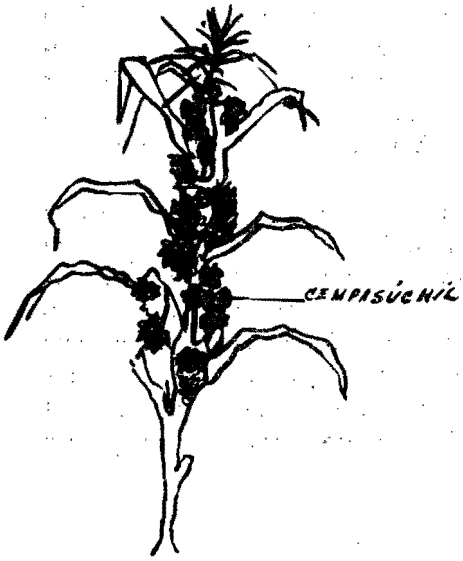


Fig. V. Planta de maíz usada en la ceremonia de la "velación de la espiga".

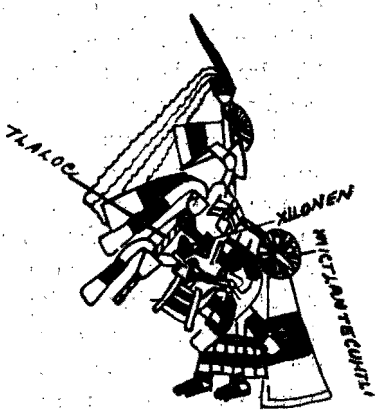


Fig. VI. Iztacoliuhqui, dios del hielo, portando símbolos de otros dioses en la fiesta de Ochpaniztli. *(Códice Borbónicus).*

ofrendas a los dioses del agua durante la fiesta de Etzalcualiztli en mayo o junio y adornaban la estatua de Chicomecóatl durante el mes de Ochpaniztli (septiembre). Solían incluirlos en las ofrendas de comida colocadas ante las imágenes de los dioses importantes a lo largo del año.

El cempasúchil (*cempoalxóchitl*) era la flor sagrada de los aztecas quienes la usaban para indicar rango y estatus social. Estaba asociada a los dioses del agua y la vegetación en cuyas ceremonias se entregaba como ofrenda.

La flor de pericón tenía una relación cercana con Tlaloc. Formaba parte del *oztopilin* o bastón florido, uno de los símbolos más importantes para la identificación de este dios. Pétalos de esta flor eran esparcidos por el piso del templo de Tlaloc en la fiesta de Etzalcualiztli y sus flores pulverizadas se usaban como anestesia, echándolas en la cara de las víctimas antes del sacrificio durante la fiesta de Xocotlhuetzi (Sahagún, 1982: 86).

La diosa azteca de las flores, Xochiquetzal, era honrada con una fiesta anual el 6 de octubre del calendario juliano, fecha que corresponde al 16 de octubre en el calendario gregoriano. La celebración fue conocida como "la despedida de las flores" puesto que muy pronto se marchitarían. Este día los jóvenes se adornaban con flores y bailaban en procesión, cargando una ofrenda de tres ramas verdes de la planta de maíz. El fraile Diego Durán notó que la gente prefería no hablar del significado de esta fiesta y sospechó que algunos pueblos celebraban "la despedida de las flores", en vez de honrar a San Francisco el 4 de octubre (Durán, 1951, II: 193).

Las tres plantas juegan un papel significante en las ofrendas a San Francisco durante la fiesta anual en su honor. Los participantes en la procesión religiosa llevan guirnaldas de cempasúchiles de color naranja y amarillo alrededor del cuello. También se llevan en grandes cubetas a la iglesia en donde serán ofrecidas al santo. Frecuentemente se intercalan chiles jalapeños o serranos entre las flores, lo cual produce un efecto muy vistoso. Estas guirnaldas se cuelgan del barandal del altar o del cuello de la estatua de San Francisco, que desaparece bajo una masa de flores.

Los Masúchiles

La palabra 'masúchil' está compuesta de dos palabras en náhuatl: *ma* es una abreviatura de maitl, [mano] y *súchil* es una variación de

la palabra *xochitl* [flor]. La traducción literal de 'masúchil' sería "un manojo de flores".

Un masúchil es un estandarte de mano cuya altura puede variar entre cincuenta centímetros y dos metros. Está construido con un palo de madera y ramas laterales amarradas al palo principal. Tanto las ramas como el palo central están envueltos con hojas verdes de zapote (*Diospyros ebenaster* Retz.). Esto les da la apariencia de hojas de la planta del maíz verde.

La figura IV muestra a un representante de Tlaloc, cargando la planta del maíz en la procesión durante la fiesta de Etzalcualiztli. Se presentó una ofrenda similar en la ceremonia contemporánea de "la velación de la espiga", celebrada a fines de septiembre. (figura V). Es posible que el 'masúchil' sea una evolución de la antigua ofrenda portada por el representante de Tlaloc.

En la fiesta de San Franciscose llevan masúchiles profusamente decoradas con guirnaldas de cempasúchil y pericón, junto con grandes chiles rojos y verdes que les proporcionan gran colorido. Estas bellas ofrendas son construidas con mucho esmero y reflejan el fino trabajo característico de los artesanos locales.

Nueve días antes de la fiesta, las comunidades de los alrededores empiezan las peregrinaciones para ofrecer sus 'masúchiles' a San Francisco. En la iglesia se celebra una misa especial para cada una y ellas, a su vez, hacen entrega de su contribución para ayudar a los gastos de la fiesta.

Después de ser presentados al santo, los masúchiles se colocan en recipientes de madera hechos especialmente para que queden en posición erguida enfrente del altar y alrededor de las paredes interiores de la iglesia. El santuario queda literalmente repleto de flores y chiles cuya combinación produce un aroma potente que impregna la iglesia entera. En la fiesta de 1987 pude observar la presentación de más de seiscientos masúchiles, puesto que fue un año de buenas cosechas de cempasúchiles y chiles. Los estandartes quedan allí durante la noche y el mayordomo los distribuye entre la población después de celebrarse la misa el 4 de octubre.

La gente guarda el 'masúchil' como objeto sagrado por algunos meses: cuando se seca lo desmonta y conserva las semillas de los chiles y de los cempasúchiles para utilizarlas en la próxima siembra.

Puede detectarse un sentimiento de orgullo y cumplimiento en la presentación de un 'masúchil' excepcionalmente bien hecho. Este es un buen ejemplo de "cultura expresiva" definida por Hugo Nutini como ese aspecto de una cultura que no es instrumental y que se

asocia directamente con un estado psicológico antecedente (Nutini, 1988: 21). El 'masúchil' es una manifestación pública del cumplimiento de una manda religiosa. Además, proporciona una oportunidad adicional de competir con los vecinos, elemento ya presente en la manufactura de las artesanías.

El uso del chile en la decoración de los estandartes tiene varias explicaciones: son de colores fuertes lo que da un toque de belleza al 'masúchil'. Esto sería una consideración importante en una comunidad artística como la de Olinalá. También son fáciles de colocar y livianos, por lo que sólo necesitan un alambre delgado para sostenerlos en su lugar. Además, son muy abundantes en esta época del año. Las flores de cempasúchil y pericón son una ofrenda tradicional de otoño.

Los olinaltecos no ofrecen una explicación confiable acerca del origen del 'masúchil' como ofrenda a San Francisco. A cualquier pregunta sobre su posible significado, simplemente contestan "sólo Dios sabe" y agregan que están siguiendo una costumbre que siempre ha formado parte de la fiesta de Olinalá.

Aunque sin explicaciones detalladas, todos están de acuerdo en expresar la creencia de que una buena fiesta producirá una mejor cosecha en noviembre. Pude detectar, sin embargo, cierta ambivalencia puesto que agregan que ahora la fiesta es sólo un pretexto para divertirse. Sea cual sea el significado implícito del 'masúchil', éste ha llegado a formar parte de la tradición de la fiesta y es una fuente de orgullo para los habitantes del pueblo.

El entretenimiento como elemento de intercambio

Mauss, al definir la "prestación" o el "regalo", incluyó entre ellos los servicios y diversiones como elementos del intercambio entre hombres y dioses. La *danza del tecuani* puede, con este criterio, ser interpretada como ofrenda.

Los jóvenes y niños que se disfrazan de jaguares y bailan esta danza, están participando en los vestigios de un rito antiguo asociado con el ciclo agrícola.

Los olmecas del Preclásico adoraban al jaguar como una deidad del agua, relacionada con la fertilidad y la cosecha. Tezcatlipoca también fue ligado con el jaguar y muchas veces se encuentra representado portando una piel de este animal. Se le consideraba patrono de las siembras, que podía protegerlas o destruirlas.

El término náhuatl *tecuani* proviene de *te* [gente], *cua* [comer] y *ni* [agente] (Horcasitas, 1980: 252). Generalmente se traduce como

"devorador de hombres", y ha llegado a tener una asociación muy estrecha con la danza del tigre, de raíces prehispánicas, aunque éste no era el significado que tenía en la época de la conquista. Durán lo definió como 'qualquiera cossa que pica o muerde aora sea ponconossa agora no. . ." (Durán, 1951, II: 180).

Los "tecuanis" inician sus actividades durante la segunda mitad del mes de agosto, "saliendo" todos los domingos hasta el día de San Francisco. Aunque profesan danzar "para las siembras", su función parece ser, más bien, la de entretener y divertir a los espectadores.

La participación en esta danza está limitada a los jóvenes y niños varones. Todos portan máscaras de madera que representan cabezas estilizadas de tigres y trajes completos de color anaranjado y amarillo con manchas negras pintadas en la tela para semejar la piel de un tigre. Con este disfraz, ellos asimilan el papel del jaguar y parecen transformarse en el animal mismo. Es evidente que disfrutan de su actuación mientras dan zarpazos al aire con las manos y amenazan al público con su rabo de mecate. Toman su papel de "tigres" muy a pecho y ofrecen una imitación convincente del animal.

Esta danza es lo que ha perdurado de un antiguo drama que representaba una escaramuza entre un cazador y un jaguar que había estado amenazando a la gente y destruyendo las cosechas. En la versión olinalteca original, la cacería del animal duraba algunas horas hasta que lo capturaban, le daban muerte y lo desollaban. En seguida su carne era repartida entre la gente del pueblo, mientras la piel se aprovechaba para hacer unos calzones para el mayordomo del pueblo (Comunicación de Socorro Sánchez). Lo único que ha sobrevivido del drama es el disfraz de jaguar y la imitación del comportamiento felino.

La personificación del jaguar es frecuente en las fiestas guerrerenses. Hay muchas versiones de la danza, todas relacionadas con el ciclo agrícola y las cosechas. Varias investigaciones han sido publicadas sobre la danza del tigre en la fiesta de la Santa Cruz la primera semana de mayo en Zitlala y Acatlán, Guerrero (Broda, ms; Saunders, 1984; Sepúlveda, 1973 y Suárez, 1978).

Antecedentes de la fiesta

Los ancianos de Olinalá afirman que siempre se ha celebrado la fiesta de los 'masúchiles' en el pueblo, pero que ahora que hay más dinero, la hacen "más bonita".

Una versión más sencilla de esta misma fiesta se celebra en Te-

malacatzingo, una aldea aislada de habla náhuatl, localizada en el noreste del estado de Guerrero. La comparación de las ofrendas de ambas fiestas ayuda a comprender el significado del 'masúchil'.

San Miguel Temalacatzingo celebra su fiesta patronal el 29 de septiembre. La primera ofrenda del día consiste en una taza de chocolate caliente y un pan dulce que se colocan enfrente de la imagen de San Miguel en la capilla de su mismo nombre.

Los 'masúchiles' de Temalacatzingo son parecidos a los de Olinalá pero contienen más variedad de frutas y verduras. Se amarran elotes, chiles, jitomates y calabazas a los estandartes, se colocan chiquihuites llenos de chiles, frijoles, maíz y sandías frente al altar y se cuelgan guirnaldas de flores de cempasúchil intercaladas con chiles, alrededor de las paredes interiores de la capilla. Estas ofrendas tienen muchas características semejantes a las de la ceremonia de los primeros frutos de la cosecha, tradicionalmente celebrada en Temalacatzingo en el mes de septiembre cuando maduran los primeros elotes. En cada casa del pueblo se hierven elotes en agua, a la que se agregan flores de pericón para darles sabor y el color amarillo. Ya cocidos, los elotes se colocan en una cubeta junto a la puerta de entrada para ofrecerlos a los visitantes e intercambiarlos con los vecinos.

Los tecuanis también "salen" en Temalacatzingo, pero su actuación se parece más a un rito que se lleva a cabo para beneficio personal que al espectáculo público presentado en Olinalá. Aquí la representación muestra una escaramuza entre cazadores que tratan de lazar a los animales con una reata; llevan además una ardilla disecada, que ellos llaman zorro, montada en un palo con el que hacen gestos obsenos a los tecuanis, picándoles en las áreas genitales con la cabeza de la ardilla. Este comportamiento no sería aceptable en público sin la protección de la identidad brindada por las máscaras y una relajación general de las normas sociales durante la fiesta.

Características importantes de la procesión son la carga del santo y el uso de cohetes, velas e incienso. Como no hay sacerdote católico en la aldea, un rezandero de la capilla actúa como tal y dirige las oraciones. En esta fiesta no se han observado danzas de orígen europeo como *Moros y Cristianos* o *Los Doce Pares de Francia*. La ceremonia en Temalacatzingo es más indígena y menos sofisticada que la de Olinalá.

En esta sencilla fiesta de las primicias encontramos el prototipo de la fiesta de los 'masúchiles', tal como se llevaba a cabo en Olinalá antes que alcanzaran un nivel de vida más alto, debido a las artesa-

nías de laca. El 'masúchil' mismo ha evolucionado para convertirse en un símbolo expresivo de "los primeros frutos".

Otras ceremonias de otoño

La fiesta de los masúchiles es sólo una de las ceremonias de otoño que se celebran en el estado de Guerrero. La "velación de la espiga", mencionada arriba, es un ritual nocturno que se realiza el 24 de septiembre. Esta ceremonia había caído en desuso pero fue revivida recientemente en las rancherías cerca de Olinalá. Se celebra para pedir la protección de las siembras y obtener una buena cosecha.

El 14 de septiembre se celebra la ceremonia del "xilocruz" o "rito del maíz tierno", que es el equivalente de la ceremonia de "los primeros frutos de la cosecha" celebrada en todo el país en esta misma época del año. En la zona aledaña de Olinalá, consiste en un rito privado que cada familia realiza en su propia milpa, durante el cual se colocan cruces en cada esquina del labrantío y se quema incienso para limpiar la zona de malos espíritus. Hablantes de náhuatl se refieren a esta ceremonia como *quitotoca mayantli* [el espanto del hambre]. Es otro rito cuyo objetivo es solicitar la protección de los sembrados de maíz hasta el momento de la cosecha.

Para esta ocasión se prepara un platillo especial llamado *elopozole,* hecho con maíz tierno, epazote, chile guajillo, calabacitas, trozos de elotes y un poco de carne de puerco o pollo.

La ceremonia puede ser un vestigio del rito prehispánico que se celebraba el 15 de septiembre en el calendario juliano (Durán, 1951, II: 180). Era la fiesta de Xilonen, como llamaban a la joven diosa del maíz. La representaba una doncella de unos doce o trece años, quien llevaba una pluma de quetzal verde, que simbolizaba las hojas de la planta del maíz, atada a la corona de la cabeza. Se amarraban las hojas con un listón rojo para indicar que el maíz todavía no estaba maduro. Se esparcían cadenas de flores, chiles, elotes, calabazas y gran variedad de semillas por el piso del templo. Antes del sacrificio, un sacerdote rápidamente cortaba la pluma verde de la cabeza de la doncella y la presentaba a la estatua de Chicomecóatl, lo que puede haber simbolizado el corte de los primeros frutos. Cuando las cosechas y, por lo tanto, la comida eran abundantes, la llamaban Chalchiuhcihuatl (Chalchiuhtlicue) o mujer de piedra preciosa; cuando las cosechas habían sido destruidas por una helada temprana y el hambre y la necesidad se extendían por toda la tierra, la llamaban Chicomecóatl o *tecuani* y se decía que ella había comido las semillas (*ibid.,* 1951, II: 180).

Algunos vestigios de la ceremonia de la "despedida de las flores", en honor a Xochiquetzal, son evidentes en esta fiesta. La descripción de Durán de la procesión con jóvenes adornados con flores y cargando una ofrenda de tres hojas verdes de la planta del maíz, coincide muy bien con la fiesta en Olinalá, si aceptamos que la planta del maíz es una versión primitiva del 'masúchil'.

Es probable que "la fiesta de los 'masúchiles'" sea una celebración pública y regocijante de la ceremonia privada y solemne del "xilocruz". La proximidad del día del santo patrono daría a la fiesta una bendición oficial durante la Colonia cuando tales fiestas eran mal vistas por la iglesia.

El propósito implícito de estas dos ceremonias parece ser la súplica de protección para las siembras de peligros naturales como una helada temprana, fenómeno común en el altiplano central o una prolongación de la temporada de lluvias en zonas tropicales como Guerrero.

Este concepto está bien ilustrado por una representación de Itzacoliuhqui, dios del hielo, en el *Códice Borbónico*. Las deidades del agua y del hielo participan en la Procesión del Hielo, en honor a Teteo innan, madre de todos los dioses, durante la fiesta de Ochpaniztli en septiembre. Es en esta fiesta cuando ninguna lágrima debía derramarse en el sacrificio de Chicomecóatl por su analogía con la lluvia.

La figura que representa a Itzacoliuhqui (figura VI), tiene una combinación de insignias de varios dioses. El elote de maíz que lleva en la mano izquierda lo conecta con Xilonen, diosa del maíz; el bastón florido y las largas tiras de papel lo identifican como un asociado de Tlaloc, dios del agua, quien también lo fue del hielo y del granizo; el escudo plisado con un punto que se extiende desde el centro lo relaciona con Mictlantecuhtli, dios de la muerte. Paso y Troncoso asocia esta figura con la destrucción de las cosechas por una helada temprana. El objeto de la ceremonia fue solicitar a los dioses de la lluvia que no dañaran las siembras con una helada prematura (Paso y Troncoso, 1898: 151). Johanna Broda ha notado la relación entre la "fiesta de los primeros frutos" y la antigua fiesta de Ochpaniztli (Broda, 1983).

Hay poco peligro de una helada temprana en zonas tropicales como Guerrero; sin embargo, no obstante las diferencias en altitud y clima, las ceremonias aztecas eran generales en toda la tierra. En ocasiones, la temporada de lluvias se alarga demasiado en el trópico destruyendo las cosechas.

Conclusiones

Los elementos más importantes tratados en este artículo, específicamente los chiles, el cempasúchil, la flor de pericón, y el jaguar han sido asociados al agua y las deidades del agua desde tiempos remotos. Los olinaltecos ya no son conscientes de estos lazos simbólicos; tampoco racionalizan sus convicciones acerca del papel que la fiesta cumple para obtener una buena cosecha. Estas ideas han llegado a formar parte del sistema de creencias de la gente de la zona y ayuda a identificarlos como grupo cultural, a la vez que refuerza sus patrones de comportamiento tradicionales.

Un examen detallado de las ofrendas simbólicas presentadas a los dioses y los santos durante la fiesta proporcionó una base para llegar a las siguientes conclusiones: 1) la "fiesta de los 'masúchiles'" tiene elementos de las fiestas prehispánicas de Ochpaniztli y la "despedida de las flores"; 2) la proximidad de estas celebraciones al día de San Francisco permitió a la gente ajustar sus festividades a la fecha del santo para no disgustar al clero durante la Colonia; 3) la fiesta, como se celebra hoy en día en Olinalá, representa la evolución de un rito más primitivo, parecido al que se lleva a cabo en Temalacatzingo; 4) esta fiesta es una celebración pública de la ceremonia privada del "xilocruz"; 5) el masúchil es una adaptación de la ofrenda prehispánica de las hojas verdes de la planta del maíz; 6) la estructura ha evolucionado hasta llegar a ser una manifestación simbólica de la ofrenda de los primeros frutos de la cosecha; 7) las guirnaldas de cempasúchil, pericón, y chiles son elementos de comportamiento expresivo cuyos componentes se escogen por el contraste de los colores y representan vestigios del uso prehispánico de flores y 8) *la danza del tecuani* es un rasgo cultural que forma parte del complejo de convicciones relacionado al ciclo agrícola y aceptado por los olinaltecos.

La antigua creencia, notado por Marcel Mauss, acerca de obtener el favor de los dioses por medio de regalos que serían recompensados y que de este modo se podían alejar las influencias malévolas estableciendo un contacto con los seres sobrenaturales, está bien ilustrado en la fiesta de Olinalá.

BIBLIOGRAFIA

BRANDES, Stanley

1988 *Power and Persuasion: Fiestas and Social Control in Rural Mexico.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

BRODA, Johanna
1971 "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia". *Revista Española de Antropología Americana,* vol. 6: 245-274.

1983 "Calendars in Mesoamerica and Peru: Native American computations of time". Edited by Anthony F. Aveni and Gordon Brotherston. Great Britain: BAR International Series 174.
"Significant dates of the Mesoamerican Agriculture Calendar and Archeoastronomy: the feast of the Holy Cross" (unpublished manuscript.)

Codex Borbonicus
1974 Commentaries by Karl Anton Nowotny and Jaqueline de Durand-Forest. Gaz, Austria: Akademische Druck-u Verlaganstalt.

Codex Magliabecchiano
1970 Introduction by Ferdinand Anders, Graz, Austria. ADEVA.

DURAN, Fray Diego
1951 [1980] *Historia de las Indias de Nueva España y islas de Tierra Firme,* vol. II. Editada por José Fernando Ramírez. México: Editora Nacional, S. A.

HEYDEN, Doris
1972 "Las escobas y las batallas fingidas de la fiesta de Ochpaniztli". In *Religión en Mesoamérica, XII* Mesa Redonda. Sociedad Mexicana de Antropología.

1983 "Las diosas del agua y la vegetación", *Anales de Antropología.* Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM: 129-145.

HORCASITAS, Fernando
1980 "La danza de los tecuanes". *Estudios de Cultura Náhuatl,* vol. 14: 239-283.

MAUSS Marat
1967 [1925] *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies.* Translated by Ian Cunnison. New York: W. W. Norton and Co., Inc.

MOLINA, Fray Alonso de
1977 [1555-1571] *Vocabulario en Lengua Castellana y Mexicana.* Edición Facsimile. México: Editorial. Porrúa, S. A.

MOTOLINIA, Fray Toribio de Benavente
1979 [1550] *Relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los Indios de la Nueva España y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado* (Manuscrito de la Cd. de México). México.

MUNCH, Guido
1986 "Za Guidxi, las fiestas del pueblo zapoteco en Gui sio Tehuantepec". *Anales de Antropología.* 103-1.

NUTINI, Hugo G.
1988 *Todos Santos in Rural Tlaxcala: A Syncretic, Expressive and Symbolic Analyses of the Cult of the Dead.* Princeton: Princeton University Press.

PASO Y TRONCOSO, Francisco del
1898 *Descripción histórica y exposición del Códice Borbónico.* Florence. Italy.

REINA, Rubén E.
1967 "Annual Cycle and Fiesta Cycle". In *Handbook of Middle American Indians,* vol. 6, Edited by Robert Wauchope. Austin: University of Texas Press.

SAHAGÚN, Fray Bernardino de
1982 *Historia general de las cosas de Nueva España.* México: Editorial Porrúa, S. A.

SAUNDERS, Nick
1984 "Jaguars, Rain and Blood: Religious Symbolism in Acatlán, Guerrero, México". *Cambridge Anthropology,* vol. 9, no. i: 77-81.

SEPÚLVEDA, María Teresa
1973 "Petición de lluvias en Ostotempa". *Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia.* época II, núm. 4: 9-20.

SUÁREZ JÁCOME, Cruz
1978 "Petición de lluvia en Zitlala, Guerrero". *Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia,* época II, núm. 22: 3-13.

SULLIVAN, Thelma
1974 "The Mask of Itztlacoliuhqui" In: *Actas del Congreso de Americanistas.* París.

THE HAVAMAL
1923 (with selections from other poems in the Edda) Cambridge, vv. 39.

VOGT, Evon Z.
1976 *Tortillas For The Gods.* Cambridge, Mass. and London, England: Harvard University Press.

FRAY MANUEL DE SAN JUAN CRISÓSTOMO NÁJERA (1803-1853), PRIMER LINGÜISTA MEXICANO

IGNACIO GUZMÁN BETANCOURT

La historia de la lingüística en México —por lo menos de la lingüística de corte antropológico— está aún por escribirse. Ciertamente no han faltado intentos tendientes a trazar dicha historia, pues el tema lo han abordado ya, de distintas maneras y diferentes propósitos, algunos estudiosos tanto mexicanos como extranjeros: Francisco Belmar, Nicolás León, Wigberto Jiménez Moreno y Norman McQuown, entre otros.

Asimismo, cabe recordar que, en ese sentido, la monumental labor histórico-bibliográfica efectuada por estudiosos como Eguiara (1755), Beristáin de Souza (1816), García Icazbalceta (1886), La Viñaza (1892) y Wagner (1946), puede considerarse en gran medida orientada hacia ese fin.

Sin embargo, pese a todos esos esfuerzos, se puede afirmar que hasta el presente sólo disponemos, para ese importante capítulo de la historia de la ciencia mexicana, de bosquejos parciales y, por lo tanto, insuficientes para dar cuenta integral de la lingüística mexicana desde sus orígenes hasta nuestros días.

Cualquiera se sorprendería al comprobar, mediante un atento análisis, que la ciencia lingüística en México tiene raíces muy profundas en el pasado, y que en ella se han dado no pocos momentos de gran acierto y originalidad.

La labor lingüística desarrollada en México durante el periodo colonial, a pesar de su importancia, es considerada por muchos únicamente como producto de una aplicación servil e intrascendente del método de análisis ideado y empleado por Antonio de Nebrija en 1481 y 1492 para describir la estructura gramatical de las lenguas latina y castellana.

Esta idea —que, dicho sea de paso, no carece totalmente de verdad— ha estado presente en el pensamiento de muchos estudiosos de las lenguas de México, y tal vez sea la causa de que otros con-

sideren ocioso buscarles méritos a esos trabajos pioneros, si todos se amoldan a un mismo esquema de análisis.

Por lo que respecta al periodo post-colonial, concretamente del lapso comprendido entre 1821 y 1900, muchos no dudarían en considerarlo totalmente falto de interés, por encontrarle vínculos directos con las tendencias histórico-comparativas, características de la lingüística europea del siglo XIX.

Sin exagerar demasiado la cuestión, se puede afirmar que del análisis detenido de los trabajos que se han efectuado sobre las lenguas indígenas de México, y mediante la adopción de una perspectiva histórica adecuada, se puede llegar a conclusiones muy distintas de las que comúnmente se tienen respecto de la lingüística mexicana.

Estas consideraciones generales se han expuesto con la finalidad de situar, lo más adecuadamente posible, la figura de fray Manuel de San Juan Crisóstomo Nájera, en el ámbito de la historia de la antropología, y más concretamente en la historia de la lingüística mexicana.

¿Quién fue el padre Nájera para que su nombre figure entre la pléyade de personalidades que han contribuido con sus ideas, planteamientos y trabajos concretos, pero sobre todo con su interés y dedicación, a la conformación de lo que actualmente conocemos como *antropología mexicana?*

Lo más seguro es que hoy, en 1987, muy pocos sean los que recuerden el nombre de fray Manuel de San Juan Crisóstomo Nájera, a pesar de que en su tiempo —primera mitad del siglo pasado— fuera uno de los hombres más renombrados y apreciados del país, y cuya fama llegaría incluso a trascender ampliamente nuestras fronteras.

De no haber sido así, ¿hubiera empuñado la pluma el mismo Lucas Alamán para componer, a raíz de su fallecimiento, un extenso ensayo bio-bibliográfico sobre el fraile en cuestión? ¿O el no menos ilustre historiador Francisco Sosa le habría dedicado un capítulo de su obra *Biografías de Mexicanos Distinguidos,* capítulo que García Cubas reprodujo íntegramente en su *Diccionario?*

¿A qué circunstancias concretas debió fray Manuel de Nájera su celebridad, al grado de que historiadores tan insignes como los señalados se hayan preocupado por redactar su biografía?

Antes de pasar a dar respuesta a esa cuestión, creemos oportuno señalar que, a juzgar por los datos que nos proporcionan sus biógrafos pero también según lo que entrevemos de la lectura de sus escritos, la personalidad del padre Nájera se presta admirablemente para estudiarla desde diferentes puntos de vista.

En efecto, los estudiosos del desarrollo histórico de ciertas discipli-

nas como la historia, la teología, la pedagogía, la filología, la lingüística, etcétera, hallarían no pocos puntos de interés en el análisis del pensamiento que este autor dejó impreso en sus escritos. En el presente ensayo, dadas las características de la obra para la que fue redactado, se atenderá únicamente a exponer y justificar su lugar en la antropología mexicana, es decir sólo en cuanto estudioso de las sociedades indígenas de México, y en particular de sus lenguas.

Fray Manuel de San Juan Crisóstomo Nájera nació en la ciudad de México el 10 de mayo de 1803. Por tal razón, le estaría dado vivir en una época de grandes cambios, presenciando acontecimientos que sacudirían radicalmente su entorno histórico, político y social. A la edad de 7 años, en efecto, le toca vivir el suceso histórico que le hará pasar, después de 1821, de súbdito del imperio español, a ciudadano mexicano. Luchas sangrientas, inestabilidad política e inseguridad social son algunos de los acontecimientos que el joven Manuel de Nájera vive día con día.

Sin embargo, esos hechos no logran desvirtuar de su carácter dos tendencias esenciales que se observan en él, desde su más temprana edad, y que se robustecerán a medida de que transcurre su vida: su marcada inclinación por la vida religiosa, y su vocación por el estudio y cultivo de las letras. A la edad de 15 años, en efecto, ingresa —no sin haber encontrado alguna resistencia por parte de su familia— en la orden de carmelitas, en el convento que éstos tenían en Puebla, pasando luego al de México, tras su profesión, en junio de 1819. En 1826 se ordena sacerdote, después de haber terminado con éxito los estudios reglamentarios de filosofía y teología.

Favorecido, en parte por los acontecimientos políticos ocurridos poco después de su ordenación (los cuales, entre otras consecuencias, acarrearon la disolución temporal de su orden y la expulsión del país de los monjes españoles que ella albergaba), pero sobre todo debido a su notable preparación, el joven padre Nájera fue designado prior del convento carmelita de San Luis Potosí en abril de 1828, esto es, a escasos días de cumplir los 25 años de edad.

Sus biógrafos consideran que esa designación fue altamente favorable para el joven prelado, pues representó para él una muy buena oportunidad para que se dedicara más holgadamente al cultivo de ciertas disciplinas, sin descuidar naturalmente sus obligaciones ministeriales. Entre las disciplinas que cultivó (y difundió) con mayor gusto y entusiasmo, estaba la filología.

Cierto, en palabras de sus biógrafos,

esta posición independiente le proporcionó dedicarse al estudio, cultivando los idiomas clásicos antiguos, los principales modernos, y los de las diversas naciones que poblaban nuestro país antes de la conquista, en que llegó a adquirir profundos conocimientos...[1]

Ahora bien, ya antes mencionamos que esta marcada inclinación del padre Nájera por el estudio de cuestiones filológicas se manifestó en él desde su más temprana juventud, a la par de su vocación religiosa. Es muy posible que su padre, don José Ignacio de Nájera, originario de Valladolid (hoy Morelia) haya tenido mucho que ver en la aparición de esos dos rasgos esenciales del carácter de su hijo Manuel. Como éste, don José Ignacio, en su juventud, había frecuentado el seminario, en donde había destacado en los cursos de latín y, en general, en el estudio de las humanidades. Por consiguiente, es natural suponer que el padre familiarizara a su hijo, desde su más temprana edad, en el conocimiento de las lenguas y en el cultivo de las humanidades.

Y, como reza el refrán: "no es buen alumno el que no supera a su maestro", Manuel de Nájera vá más allá de su padre y maestro, distinguiéndose no sólo por el manejo y estudio de los idiomas clásicos y modernos, sino que, además muy pronto destaca como orador sobresaliente. En efecto, ya desde sus tiempos en San Luis, sus sermones en el púlpito, sus discursos, conferencias y charlas en los círculos sociales que frecuentaba resultan tan floridos y elocuentes, que le acarrean fama y admiración. No en balde fray Manuel adoptó, como nombre religioso, el de San Juan Crisóstomo, el de la "boca de oro".

Ahora bien, como es de suponer, las actividades del padre Nájera durante el desempeño de su cargo en San Luis, no se limitaban a la ejecución de obras pías, al desarrollo de actividades culturales, a la realización de tareas educativas, etcétera, sino que también incluyen su participación activa en asuntos de política local y nacional. ¿Cómo permanecer ajeno a la política en una época tan conflictiva como la suya?

El padre Nájera, al igual que la mayoría de los eclesiásticos de su tiempo, tiene sus propias convicciones políticas, por las que luchaba decididamente con las mejores armas que le estaban dadas por naturaleza: su inteligencia y su palabra.

Pero, como la militancia en cualquier partido, o la adhesión a cualquier grupo político —sobre todo en momentos de constante estado

[1] Lucas Alamán, *Noticia de la vida y escritos...*, México, Imprenta de Ignacio Cumplido, 1854, p. 7.

de alerta— implica toda clase de riesgos, la simpatía y adhesión que el padre Nájera voluntariamente suscribió en favor del *Plan de Jalapa* (diciembre de 1829), iba a ocasionarle un sensible cambio en el rumbo de su vida.

En efecto, en el año de 1833 (Nájera había regresado a la capital a principios de 1831 para ocupar el cargo de rector del colegio de San Ángel), los disturbios políticos ocurridos en aquel año provocaron el triunfo del partido al que tres años antes, en San Luis, Nájera había contrariado. En venganza, los otrora agraviados le obligan a salir del país, junto con un gran número de personas *non gratae* para ese partido, entre las que se encontraba el ex-vice-presidente Bustamante.

Nájera es deportado hacia los Estados Unidos. Sus biógrafos nada mencionan acerca de las etapas del trayecto que siguió hasta llegar a la ciudad de Filadelfia, donde habría de permanecer hasta su retorno a México, en mayo de 1834; es decir, a poco más de un año después de decretado su destierro.

En aquella ciudad, tal vez por disponer de más tiempo para dedicarse al estudio, se consagra casi por entero a la investigación filológica y lingüística, como lo demuestran dos de sus escritos de ese carácter redactados en ese lugar y que son, indudablemente, los que más fama y reconocimiento le valieron en el mundo científico.

En efecto, el padre Nájera —no sabemos por cuáles medios— logró introducirse en la Sociedad Filosófica Americana de Filadelfia, agrupación en donde pronto trabó contacto con algunos de los sabios norteamericanos y europeos más destacados de aquel tiempo.

Precisamente a esa ilustre corporación dirige Nájera los mencionados trabajos lingüísticos: la *Disertación sobre la lengua othomi* y la *Gramática de la lengua tarasca.*

Fue sin duda al primero de ellos, la *Disertación sobre la lengua othomi,* el que más fama y reconocimiento le acarreó, en parte por ser el escrito lingüístico más extenso e importante de los dos que publicó durante su vida (la *Gramática de la lengua tarasca* permaneció inédita hasta muchos años después de su muerte), y en parte —o sobre todo— por la novedosa tesis que allí expone: el carácter monosilábico del otomí y su posible parentesco con el chino.

La *Disertación sobre la lengua othomi,* además, fue objeto de dos ediciones, ambas en vida del autor. La primera, redactada enteramente en latín (*De Lingua Othomitorum Dissertatio*) apareció en 1837 en las *Transactions of the American Philosophical Society,* nueva serie, volumen 5, páginas 249-296. La segunda, en edición bilingüe español-latín, se publicó en México en 1845.

El segundo de los dos trabajos lingüísticos publicados por Nájera —el único que, hasta donde sabemos, concibiera y redactara en México— salió a la luz en el mismo año en que apareció su *Disertación* traducida al español, esto es en 1845. Se trata de un opúsculo de 16 páginas, redactado en francés, intitulado *Observations critiques sur le chapitre XIII du dernier volume de l'ouvrage intitulé: Exploration du territoire de l'Oregon, des Californies et de la Mer Vermeille, exécutée pendant les années 1840, 1841 et 1842, par Mr. Duflot de Mofras...* Con este trabajito, Nájera se propone evidenciar y combatir la habitual ignorancia que manifiesta la mayoría de los escritores extranjeros respecto de las lenguas de México, desconocimiento que les hace incurrir en toda clase de barbaridades cuando se refieren a dichas lenguas.

La inclinación del padre Nájera por el estudio de cuestiones filológicas-lingüísticas quedó manifestada en esos tres trabajos. En su *Disertación,* alude a su intención de escribrir una *Biblioteca Filológica Mexicana,* la cual, a juzgar por los términos en los que la plantea, hubiera consistido en una especie de "Historia de la lingüística en México" (o algo muy similar a lo que, muchos años después, harían Francisco Pimentel con su *Filología Mexicana* y Francisco Belmar con su *Glotología indígena mexicana*). Pero lo cierto es que nunca echó a andar el proyecto, a no ser unos bosquejos generales que de él nos ofrece tanto en el prólogo que escribiera para la edición mexicana de su *Disertación,* como en el prólogo de su inédita *Gramática de la lengua tarasca.*

La mayoría de las personas suele identificar a los lingüistas —es decir a los individuos que se especializan en el estudio de las lenguas con objeto de analizar y explicar sus estructuras, funcionamiento, etcétera— con los *poliglotos* —esto es con los individuos que estudian las lenguas con objeto de hablarlas o, ya conociéndolas, enseñarlas para que otros las hablen. Estos últimos los ha habido prácticamente en todos los tiempos, y en muchísimas culturas. En cambio, la actividad que desarrollan los lingüístas data de hace relativamente poco tiempo.

El interés inicial del padre Nájera por las leguas fue, con toda seguridad, el de un poligloto. Estudias las lenguas cultas —tanto las antiguas como las modernas— por las razones que impelen a todas las personas instruidas a disponer del manejo de esas herramientas: por placer y por necesidad.

Por otra parte, es casi seguro que el padre Nájera poseyera aquello que comúnmente llamamos "don de lenguas" (es decir una facilidad fuera de lo común para adquirir idiomas), pues no conformándose

con haber aprendido la mayoría de las lenguas cultas de Europa, se dedica con igual interés a estudiar algunas de las lenguas indígenas de México. Esto último lo hace en parte por curiosidad científica, en parte por la admiración y respeto que le inspiran las culturas autóctonas de México. Fray Manuel, en efecto, es uno de los pocos intelectos de aquel tiempo —es decir el periodo inmediatamente post-colonial— que repara en la necesidad de seguir estudiando esos idiomas sino que, además, los considera una parte importantísima del acervo cultural y espiritual del país.

Ahora bien, se dijo ya que el exilio decretado en 1833 contra el padre Nájera le haría cambiar el rumbo de su vida. Fue a causa de ese exilio, en efecto, que el padre Nájera pasó de mero poligloto, a lingüista, esto es a investigador de los idiomas —principalmente indígenas— desde el punto de vista científico (y no con intenciones pedagógicas, estilísticas, normativas, etcétera). Su contacto con los miembros de la Sociedad Filosófica Americana le permite darse cuenta de inmediato que el conocimiento de los idiomas puede enfocarse de distinta manera a como de costumbre se hacía y, lo más importante, que de esos enfoques podía obtenerse insospechadas conclusiones o resultados. Favorecido, pues, por el exilio, Nájera entra de pronto en contacto con la ciencia lingüística, disciplina novísima en aquellos años y aún no enteramente emancipada de la clásica y tradicional filología, pero que ya prometía grandes resultados en la solución de ciertas cuestiones. La ciencia en cuestión todavía no tenía siquiera su nombre propio ni definitivo, pues se le seguía llamando "filología", aunque ya comenzaban a usarse de vez en cuando los neologismos "lingüística" y glotología".

Por estas razones, y por otras que más adelante se mencionarán, el padre Nájera puede considerarse con toda legitimidad como el primer lingüista mexicano. Cierto es que muchos otros antes que él efectuaron, en lo que hoy es México, trabajos que actualmente nadie dudaría en clasificar como perfectamente "lingüísticos", aspecto que ni al mismo Nájera escapa, sacándolo a relucir en Filadelfia cuando se le echa en cara que no hay lingüística mexicana. Pero la gran diferencia entre Nájera y los que le precedieron reside en el hecho de que los últimos hacían lingüística sin saberlo, mientras que el primero obra con clara conciencia de que lo que está haciendo es, precisamente, "lingüística" (término que él mismo emplea —bajo la forma *lengüística*—, dando así una de sus primeras apariciones en lengua española); esto es, *investigación científica de los idiomas*. Antes de Nájera todos los que abordaron las lenguas indígenas lo hicieron

invariablemente desde el punto de vista descriptivo y/o normativo, y con propósitos eminentemente prácticos: estudiarlas para aprenderlas y facilitar su aprendizaje a quienes tuvieran necesidad de conocerlas para la evangelización, el comercio, la educación, los litigios, etcétera.

A partir de Nájera las lenguas indígenas comienzan a estudiarse con propósitos distintos de los que acabamos de mencionar, esto es, de acuerdo con los nuevos enfoques, principios y métodos que fueron surgiendo en la lingüística.

Ahora bien, en la época en que Nájera trabó primer contacto con la ciencia lingüística —esto es a principios de la tercera década del pasado siglo— los célebres indoeuropeístas Bopp, Grimm, Schlegel y Rask habían ya publicado sus investigaciones en las que echaban las bases del método histórico comparativo, y mediante el cual se demostraba, entre otras cosas, el parentesco entre ciertos grupos de lenguas. Pues bien, Nájera no menciona, en sus escritos lingüísticos, el nombre de ninguno de esos sabios cuyos trabajos, con toda seguridad, eran ampliamente conocidos en Estados Unidos. Por lo tanto, ese silencio del padre Nájera al respecto nos impide reconstruir con exactitud el origen de sus fuentes metodológicas. Pero si no menciona ninguno de los "grandes nombres" de la lingüística de aquel tiempo, sí en cambio se apoya en la autoridad, por así decirlo, de investigadores de talla menor como Du Ponceau, Horne Tooke, etcétera, así como de algunos filósofos tanto antiguos como modernos que abordaron el estudio del lenguaje. En el prólogo de su *Gramática,* cita incluso a un tal *Clarevoix,* a quien tal vez confunde con Pierre François Xavier de Charlevoix.

Respecto de las razones concretas que lo indujeron a ocuparse de lleno en el estudio de las lenguas indígenas durante su estancia en Filadelfia, él mismo lo explica en el prólogo de su *Disertación*:

> *Hallándome yo en Filadelfia, en* 1834, *una de las novedades literarias que ocupaban á los sábios de la sociedad Filosófica Americana... era la invitación que una comisión del Instituto Real de Francia, hacia á los literatos, para que aspirasen al prémio fundado por Volney, que obtendria el que mejor determinase el carácter gramatical de ciertas lenguas del Norte.*

Ese concurso llama de inmediato a la atención de Nájera y posiblemente despierta de alguna manera su codicia, por lo que se refiere a la recompensa, el Premio Volney de Lingüística.

En efecto, al comienzo de esta semblanza se mencionó que la personalidad del carmelita bien valía la pena de ser estudiada desde

diferentes ángulos, incluyendo, entre otros, el moral, sobre todo para determinar su carácter y temperamento.

Sin que nos atrevamos a adentrarnos en esta cuestión —que por sí sola requeriría de un amplio estudio—, señalaremos sólo algunos puntos de interés sobre ese particular, recabados tanto de la lectura de algunos de sus variados escritos, como de noticias de sus biógrafos.

A juzgar, sobre todo, por sus escritos, la personalidad del padre Nájera que allí se trasluce, lo refleja ampuloso, teatral, vanidoso; en fin, la personalidad de un hombre a quien no desagradan las buenas cosas del mundo: el buen vivir, el lujo, el reconocimiento público y reiterado de sus numerosas dotes y cualidades. Debido a todos los méritos que adornaban su persona, el padre Nájera se había acostumbrado a "brillar", pues había brillado de estudiante en el seminario, de prior en el convento de San Luis, de rector en el colegio de San Angel y, sobre todo, había destacado como notabilísimo orador en los púlpitos y como conferenciante y *entertainer* en los círculos socioles. Por consiguiente, ¿cómo pasar desapercibido, cómo no hacerse notar —y sobresalir— entre los distinguidos miembros de la Sociedad Filosófica Americana, durante su estancia en Filadelfia?

Así pues, tan pronto Nájera se entera del mencionado concurso, decide tomar cartas en el asunto ideando para la ocasión un proyecto tan novedoso cuanto delicado de tratamiento, a saber, la demostración de que entre las lenguas indígenas del continente americano, contrariamente a lo que se sostenía hasta entonces, había algunas que escapaban al esquema polisintético. Esto por una parte, y por otra, demostrar que ciertas lenguas amerindias, acostumbradamente reputadas de bárbaras, y de que carecían "de todo plan y orden filosófico", no solamente eran juicios falaces sino que, además, esas lenguas tradicionalmente menospreciadas podían incluso relacionarse genéticamente con ciertas lenguas del Viejo Mundo.

Tal era el caso del otomí, lengua de linaje oscuro en relación con sus vecinas, a la que Nájera intentará por todos los medios a su alcance descubrir y demostrar su parentesco con el chino.

Ahora bien, la invitación que enviara el Instituto Real de Francia a la Sociedad Filosófica Americana de Filadelfia —y seguramente a otras agrupaciones de la misma índole— se refería concretamente a estudios encaminados a "determinar el carácter gramatical de las lenguas indígenas habladas en la América del Norte". Esto es, los aspirantes al Premio Volney deberían circunscribir sus investigaciones al ámbito geográfico-lingüístico de Estados Unidos y Canadá, pues la denominación "América del Norte", en aquel tiempo, se usaba para designar

aquella porción del Continente. Una prueba de esto último nos la proporciona el título del trabajo que presentó Pierre Etienne Du Ponceau y que obtuvo, precisamente, el galardón mencionado: *Mémoire à l'effet de déterminer le caractère grammatical des langues de l'Amérique Septentrionale, connues sous les noms de Lenni Lenapé, Mohégan, Chippeway, qui a obtenu le prix de linguistique...*

Sin embargo, esa restricción no desanimó al inquieto padre Nájera a participar en el asunto. Por el contrario, más bien pareció servirle de acicate, pues ¿por qué únicamente las del Norte y no las demás del Continente?

En efecto, como ya se vio, el padre Nájera no desaprovecha ninguna ocasión para echar en cara a los intelectuales de su tiempo su ignorancia acerca de las lenguas amerindias, y más concretamente de las de México. Así, al leer que en muchas obras generales de consulta publicadas en Europa y en Estados Unidos, al igual que en la literatura filológica de aquel tiempo, se consideraba a dichas lenguas como "jerigonzas indignas de fijar la atención de un filósofo" (*Disert.*, p. IV), Nájera, profundamente indignado por esos juicios nacidos de la ignorancia, emprende de inmediato una labor encaminada a reivindicar la dignidad de esos idiomas. Y al respecto declara enfáticamente: *"Yo no me avergüenzo de ser mexicano"*, como quien diría: "estoy orgulloso de todas las riquezas que posee mi Patria, entre ellas las lenguas indígenas que se hablan en su suelo".

Motivado por todo lo anterior —incluido su deseo personal de destacar— el padre Nájera decide participar en el concurso mencionado, no obstante su desconocimiento de las "lenguas del Norte". Él mismo dice, en el prólogo de su *Disertación,* que en un principio acarició la idea de desarrollar una investigación que diera cuenta, por una parte, de la tradición filológico lingüística de México y, por otra, de las características gramaticales de cada una de las lenguas indígenas del país, para obtener de ese conjunto de materiales diversas conclusiones de carácter científico: es su ya mencionado proyecto de la *Biblioteca Filológica Mexicana.* Si finalmente desiste de llevar a cabo esa investigación es únicamente por el hecho —dice— de encontrarse en un país extranjero, en donde no tendrá a su alcance los materiales necesarios para cumplir adecuadamente con sus propósitos. Opta pues, por desarrollar para la ocasión una disertación sobre el idioma otomí.

Ahora bien, ¿por qué sobre el otomí, y no sobre otra de las muchas lenguas de México? y, más aún, ¿por qué una "disertación", y no otra clase de escrito?

Una "disertación" (diferente en extensión y contenido, por ejem-

plo, de un "ensayo", de un "tratado", etcétera) equivale a '*razonar, discurrir detenida y metódicamente sobre alguna materia, bien para exponerla, bien para refutar opiniones ajenas*' (*D.R.A.E.*). Pues bien, esto era precisamente lo que el padre Nájera se proponía hacer con el otomí, una lengua sobre la que pesaba una larga tradición de calumnias en lo referente a su naturaleza o "calidad" de idioma.

En efecto, no cabe duda de que la buena o mala estima que se tenga de determinado pueblo, se extiende a la totalidad de aquello que lo identifica o que de alguna manera le pertenece. Por lo que toca a los idiomas, éstos participan directamente del prestigio o desprestigio (según sea el caso) de los pueblos que los hablan. Así, los otomís, otomíes u otomites gozaban de muy mala reputación entre sus vecinos del Centro del México prehispánico. Los aztecas, por ejemplo, tenían franca aversión y antipatía por ese pueblo, al que habían convertido en el blanco de sus críticas y de sus burlas. El idioma otomí, desde luego, no escapaba al escarnio de los aztecas.

Por consiguiente, nada mejor para Nájera que el otomí para empezar a derrumbar viejos mitos acerca del pretendido salvajismo de los idiomas indígenas.

Para llevar a cabo su empresa, solicita y obtiene el asesoramiento académico y científico del mismísimo jefe de la escuela filológica americana, el ya mencionado Du Ponceau.

Nájera poseía un conocimiento bastante amplio de la lengua otomí, pues él mismo dice que lo había estudiado y aprendido "con un excelente maestro, el Sr. Andonaegui, cura que fue de Tacubaya" (*Disert.*, p. x). Además, conocía muy bien el tratado que sobre esa lengua escribiera el padre Luis de Neve y Molina, las *Reglas de Orthographia, Diccionario y Arte del Idioma Othomi,* publicado en 1767. Y, a pesar de que varias veces critica severamente el método seguido por ese autor, termina por aceptarlo como su "guía y maestro".

Ahora bien, como ya se mencionó, la intención de Nájera no era la de redactar un nuevo tratado gramatical sobre el otomí, sino servirse de las características de su estructura lingüística para plantear —y resolver— una serie de cuestiones teóricas. Estas cuestiones —o hipótesis— pueden a grandes rasgos reducirse a cuatro, en el siguiente orden: 1) demostrar que las lenguas indígenas de América no son todas del tipo polisintético o incorporante; 2) que en América se registran casos de lenguas monosilábicas, como lo demuestra el otomí; 3) que entre el chino y el otomí pueden existir relaciones de afinidad, y 4) probar la monogénesis del lenguaje humano para reforzar la hipótesis bíblica relativa al origen del lenguaje.

Sin embargo, dado que su trabajo iba dirigido a un público que desconocía ese idioma, Nájera no se limita al empleo de los materiales específicos que le servirían para lograr sus propósitos, sino que comienza presentando una descripción más o menos detallada de las diferentes estructuras lingüísticas del otomí. Con esta síntesis gramatical del otomí, Nájera se propone, además, superar metodológicamente a sus predecesores, incluido Neve.

Por lo que respecta al chino, idioma que al parecer Nájera desconocía hasta el momento de echar a andar su *Disertación,* se basa en la obra de Abel Remusat, *Eléments de Grammaire Chinoise,* publicada en París en 1822.

La idea de comparar los idiomas indígenas americanos con los del Viejo Mundo, concretamente con los asiáticos es, en la época de Nájera, todavía una cuestión novedosa, aunque en principio esté inspirada en los resultados obtenidos por los filólogos europeos que a principios del siglo XIX llegaron a demostrar, por vía científica, el parentesco entre la mayoría de los idiomas de Europa con algunos de Asia. Ciertamente Nájera no es el primero en plantear la posibilidad de un parentesco real y demostrable entre las lenguas de América y las de Asia, pues ya desde tiempo atrás se sospechaba la existencia de vínculos genéticos entre las poblaciones de ambos continentes. Respecto de las lenguas, el mismo Nájera, cuando cita precisamente a "Clarevoix", lo hace justamente reproduciendo una idea de éste: *Clarevoix ha dicho muy bien, que sólo por la comparación de los idiomas de los indios con los antiguos, puede conocerse el origen de los pobladores del nuevo mundo".* (*Gramática,* p. 6). El mérito del padre Nájera está en haber sido el primer mexicano que se detuvo a examinar concienzudamente esas cuestiones y, con ello, abrir nuevos cauces al estudio de las lenguas indígenas. Y Nájera no procede a la ligera, pues antes de comparar al otomí con el chino, ha ensayado ya la comparación de aquél con otros idiomas mesoamericanos (náhuatl, matlatzinca, huasteco, tarasco, cora, etcétera), e incluso con idiomas geográficamente más alejados, como el quechua del Perú.

Seguramente el padre Nájera contaba con que su destierro duraría más tiempo del que en realidad duró. Su precipitado retorno a México no le permitió siquiera dar él mismo lectura a su *Disertación* ante los miembros de la corporación para quienes iba dirigida, ni mucho menos presentarles su *Gramática de la lengua tarasca* que había compuesto con el fin de expresar su agradecimiento al pueblo americano, que lo había acogido en momentos de desgracia. Alguien más, en su nombre, dio lectura a su *Disertación* en la mencionada Sociedad, obteniendo

de inmediato no solamente completo y sonado éxito, sino además una rápida y extensa difusión a raíz de su publicación.

En efecto, las ideas y planteamientos que Nájera imprime en su célebre *Disertación,* causaron tal impacto en los medios científicos de su tiempo, que durante muchas décadas nadie osó cuestionar su validez y pertinencia. No fue sino hasta bien entrado el siglo —y muchos años después de su muerte—, cuando la lingüística había avanzado considerablemente en la investigación de esa clase de cuestiones, que las tesis de Nájera se ven superadas una a una. El conocimiento más profundo de las lenguas indígenas de México trajo como consecuencia, en primer lugar, la demostración de que el otomí no es una lengua monosilábica (o, en todo caso, que su monosilabismo no es tan perfecto para que se la pueda comparar con el chino).

Hacia finales del siglo, Francisco Belmar en México y Hyacinthe de Charencey en Francia, entre muchos otros, combatieron con armas científicas la idea ya muy arraigada del monosilabismo del otomí, así como la de su pretendido parentesco con el chino. Belmar, por ejemplo, menciona el caso del chinanteco y de otras lenguas mesoamericanas en las que él encuentra tendencias más marcadas hacia el monosilabismo, y que escaparon a la observación de Nájera y de otros.

Por otra parte, la hipótesis del origen monogenético del lenguaje, tal como se expone en el libro del *Génesis* de la Biblia (lo cual, en el fondo, era quizás lo que Nájera más ansiaba demostrar, es decir la unidad racial y lingüística del género humano) finalmente se vio sustituida por otras hipótesis más acordes con los avances de las diferentes ciencias que abordaron esa cuestión.

Es verdad que la *Disertación sobre la lengua otomí* del padre Nájera adolece de muchos defectos, pero no por ello podemos dejar de reconocerle sus méritos. Entre éstos está el relacionado con el planteamiento mismo de la cuestión, la cual Nájera desarrolla tan magistralmente, que logra convencer en su tiempo hasta el más recalcitrante de sus opositores.

Lo que sí se puede reprochar al padre Nájera es el no haber cumplido satisfactoriamente su empresa, al no haber logrado desterrar para siempre los prejuicios que pesaban sobre el otomí y, en general, sobre la mayoría de las lenguas indígenas. Uno esperaría que al haber escogido al otomí como objeto de una disertación académica, le haría por lo menos justicia en cuanto a tratar de disipar las opiniones negativas relativas a su supuesta imperfección salvajismo, dureza, agresividad (al oído), etcétera. Lejos de demostrar lo contrario, Nájera da con frecuencia la impresión de buscar y hallar nuevos argumentos para

confirmar esas ideas negativas. Incluso cuando encuentra en el otomí algo que le parece un acierto gramatical, se apresura a remitirlo a la influencia de lenguas "más perfectas", incluyendo desde luego a la castellana y a la latina. Contribuye, seguramente sin quererlo, a dar la razón a aquellos que opinaban que las lenguas indígenas no eran más que "jerigonzas indignas" de cualquier análisis científico.

El verdadero y más importante valor del trabajo de Nájera sobre el otomí fue el de propiciar el surgimiento de un marcadísimo interés por el estudio de esa lengua, tanto en México como en el extranjero. En efecto, desde mediados del siglo pasado —es decir poco después de la publicación en México de la *Disertación*— se observa un inusitado interés por desentrañar los misterios de esa enigmática y menospreciada lengua. En Francia, en Alemania y en Italia aparecen publicadas traducciones del *Arte* de Neve, en Bélgica Charles d'Harlez compone un nuevo tratado de gramática otomí. En México, Belmar, Pimentel, Peñafiel, etcétera, le consagran no pocos de sus escritos; pero el caso quizá más digno de mención, por su rareza, sea la *Disertación* compuesta por Gumesindo Mendoza en el año de 1872, y que apareciera publicada en el *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*. Esta vez, el otomí es empleado para ejemplificar una hipótesis naturalista sobre el origen del lenguaje.

Fue una verdadera lástima que fray Manuel Nájera, a su regreso a México, no volviera a ocuparse en el estudio de cuestiones lingüísticas con el mismo ímpetu con que lo hizo durante su breve exilio en Estados Unidos. El 16 de enero de 1853 —a los 53 años de edad— falleció víctima de una enfermedad que le ocasionó un *"reblandecimiento cerebral, que produce el exceso del estudio..."*

BIBLIOGRAFÍA

ALAMÁN, Lucas y Francisco Lerdo de Tejada: *Noticia de la vida y escritos del reverendo padre fray Manuel de San Juan Crisóstomo... del apellido Nájera en el siglo...*, México, Impr. de Ignacio Cumplido, 1854.

BELMAR, Francisco: "¿Existe el monosilabismo en las lenguas de México?", en *Actas del XVII Congreso Internacional de Americanistas* (sesión de Buenos Aires), p. 176-191, 1910.

————: *Glotología Indígena Mexicana*, México, edición del autor, 1921.

MENDOZA, Gumesindo: "Disertación sobre la lengua otomí" ("El otomí es un modelo del origen de las palabras en las lenguas madres, y un ejemplo de cómo procedieron las razas primitivas para formar un idioma"), en *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística,* 2ª época, t. IV, p. 41-52 (ver también allí mismo las observaciones de F. Pimentel, p. 224-236; la respuesta de G. Mendoza a esas observaciones, p. 440-453, y la réplica final de Pimentel, p. 629-636).

NÁJERA, fray Manuel de San Juan Crisóstomo: "De Lingua Othomitorum Dissertatio", en *Transactions of the American Philosophical Society,* new series, v. 5, p. 249-296, Filadelfia, 1837.

————: *Disertación sobre la lengua othomi,* México, Imprenta del Águila, 1845.

————: *Observations critiques sur le chapitre XII du dernier volume de l'ouvrage... par Mr. Duflot de Mofras...,* México, Impr. de Vicente G. Torres, 1845.

————: *Gramática de la lengua tarasca,* 1ª edición, Morelia, 1870; 2ª edición, en *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística,* 2ª época, t. IV, p. 664-684, México, 1872; 3ª edición: México, 1944 (Edición de Joaquín Fernández de Córdoba).

ORMACHEA Y ERMAIZ, Juan B.: *Oración fúnebre que en las solemnes exequias del M.R.P. Fr. Manuel de San Juan Crisóstomo... pronunció...,* México, 1854.

SOSA, Francisco: *Biografías de Mexicanos Distinguidos,* México, 1884.

RAÍCES EN *IH-* Y *AH-* EN EL NÁHUATL Y LA **P PROTOYUTOAZTECA

KAREN DAKIN

En diversos trabajos históricos[1] que tocan el náhuatl se describe cómo la **p inicial del protoyutoazteca se ha perdido en este idioma. Las principales excepciones que se notan son las raíces que casi siempre habrían llevado un prefijo, sobre todo en el caso de los verbos. Para mostrar la pérdida uno de los ejemplos más citados es el de la raíz para 'agua', **pa, que da/a:/ en el náhuatl. Sin embargo, un examen más minucioso del idioma y las lenguas emparentadas revela detalles interesantes.

*p yutoazteca > *p inicial en sustantivos 'nuevos'*

Por un lado hay cierto número de sustantivos con raíces que empiezan con una *p*. En el caso de algunos de ellos, como **poco:λ** 'ceiba', **peλa** 'estera' y **pawa-λ** 'tipo de aguacate', se ha sugerido que deben ser préstamos de otras lenguas porque la **p** inicial es anómala (e.g. Kaufman y Campbell 1976). Si se toma en cuenta un recurso muy usado en el náhuatl para crear palabras nuevas, la derivación de sustantivos de verbos, otro análisis parece más probable. La mayoría de los sustantivos con **p** inicial parecen ser palabras 'nuevas' del náhuatl derivadas de verbos que se reconstruyen al protoyutoazteca. Aunque se podría sugerir al contrario que los verbos se derivan de los sustantivos, en el náhuatl, ese proceso utiliza sufijos muy especificados como **-ti** y el instrumental **-wia**. Varias de las palabras con **p** inicial describen plantas u objetos limitados en extensión al ambiente mesoamericano más tropical.

Sugiero que se puede distinguir entre sustantivos que provienen de una etapa 'nueva' o más reciente del náhuatl, el periodo después de la llegada de los nahuas a Mesoamérica, que contrasta con una más 'antigua' la época cuando los nahuas mantenían contactos mayores con

[1] Sapir (1913, 1915), Voegelin, Voegelin y Hale (1962), Kaufman y Campbell (1976); Campbell y Langacker 1978, Dakin 1982.

sus parientes hablantes de lenguas yutouaztecas sureñas y compartían el proceso de lenición.

Por ejemplo, **pač-λi** 'paxte, malojo o cierta hierba que se cuelga en los árboles' (Mol.) probablemente se deriva de **pačo-a** 'apretar algo; estar la gallina sobre los huevos' (Mol.) a base de imagen de la planta parásita en los árboles; **peȼ-λi** 'piedra de espejos' se relaciona con **pepeȼka** 'relucir alseda o las plumas ricas' (Mol.); **pepeto-λ** 'trompo, o cosa semejante' con **peto(:)nia** 'dessencajarse algún hueso del cuerpo o cosa semejante (Mol.). Thelma Sullivan y otros han sugerido que **pilli** 'niño, noble' tal vez venga de **piloa** 'colgar alguna cosa' (Mol.), relacionado con la imagen del bebé con el cordón umbilical. La raíz verbal *piȼa debe ser asociada con un objeto puntiagudo, como en **piȼoa** 'besar' (Tet) y **piȼa:wa** 'adelgazar palos o sogas' (Mol.), y de allí se derivaron **piȼo-λ** 'puerco' y quizá **piȼ-λi** 'hueso de cierta fruta' (Mol.) (¿tal vez largo y delgado?). Hay etimologías para **poȼo:-λ** 'ceiba' y **peλa-λ** 'estera petate' dentro del yutoazteca: **poȼo:λ** parece derivarse de **poči:na** 'cardar o carmenar lana, algódon'; **peλa-λ** se relaciona probablemente con las raíces **paλa-** y **peč-** como en **paλa:ni ni** 'volar' y **paλa:-wa** 'ensanchar camino, mesa, lecho, o cosa semejante', y también con los sustantivos pacientes **pehpeč-λi** 'colchón o ropa sobre que nos echamos a dormir', **λapeč-λi** 'plataforma para dormir'. El cambio de **a a *e es común, como en **mata > *meλa- 'metate'. También hay diversos pares de raíces relacionadas con **CVȼV- y **CVtV en el protoyutoazteca como **piȼa/pita 'ver', **maȼi/matV 'saber'. Es probable que otra *peȼ- sea la raíz de **pepečo(:)-λ** 'fundamento o cimiento de edificio',

También parece ser *po 'humear' la raíz de **pepečo(:)-λ** 'perfumes y **po:-k-λi** 'humo, vapor'; obviamente se relacionan con **popo:-ka** 'humear, echar humo', y la misma raíz se encuentra en **poyawi** 'deshacerse las nubes'.

Hasta el momento, no he podido identificar verbos de los que se derivan todos los sustantivos con **p** inicial, pero creo que se ve que el proceso era común. En el Apéndice B se incluyen más ejemplos.

En contraste con los sustantivos con **p** inicial, los otros reflejos de **p que deben derivarse de raíces sustantivales en la protolengua, y tal vez sean más antiguos, muestran cambios. Por un lado, se encuentra una **h** como reflejo de **p inicial bajo ciertas circunstancias, y por otro en los casos donde se ha perdido completamente, se ve en muchos casos que la protoconsonante ha dejado un rastro en el alargamiento de la vocal que la seguía, habiendo pasado de **p a *h a la sonorización con la calidad vocálica de aquélla.

Creo que la identificación de estas correspondencias resuelve ciertos problemas en el análisis de raíces de la forma VCCV (o (i)CCV con i-epentética). En el náhuatl la mayoría de las raíces tiene la forma CVC(V),[2] pero hay un grupo pequeño que tiene la forma VCCV-. En un análisis sincrónico, existe la tentación de considerarlas bimorfémicas, compuestas de un morfema VC- más otro CV-. Sin embargo, la comparación con otras lenguas de la familia yutoazteca sugiere que algunas de ellas, por lo menos, son monomorfémicas.

***p yutoazteca > *h*
*Metátesis de *ha- a *ah-*

La **p inicial, por un proceso general de lenición, primero se convirtió en *h de la misma manera que ocurrió en el huichol, cora y tubar. Hay casos donde se ve una metátesis de la secuencia *ha de una raíz en ciertos ambientes fonológicos. La metátesis se dio tanto con las raíces derivadas de **ha y **ʔa, que convergieron en *ha- en el preprotonáhuatl, como con las que venían de **pa.[3] Las raíces que he podido identificar como afectadas por el cambio se limitan a las que tenían una *ha ante las consonantes alveolares *s y *t, y tal vez además las labiales *p, *m y *w. En algunos casos hay dobletes que conservan la **pat- cuando *ha venía de **pa.

Ejemplos que muestran la metátesis incluyen los siguientes. Los juegos de cognadas en que se basan las reconstrucciones se encuentran en el Apéndice.

(8) ahsi 'llegar < *hasi < **ʔasi 'llegar'
(10) ahλa-λ 'aparato, correa para lanzar dardos'
(9) ahλa-pal-li 'ala de ave, o hoja de árbol o de yerba' (-pal = 'superficie ancha')
< *ahλa- < **hata < **pata 'extender'

La misma raíz se encuentra sin cambio en la **p en **paλa:ni** 'volar'.

No se ha encontrado cognadas para las siguientes formas complejas, pero probablemente se derivan de **pa-, 'agua' y un sufijo de derivación u otro morfema:

[2] C = consonante; V = vocal.

[3] Aunque el reflejo de esta *h era /ʔ/ en el náhuatl clásico, se analiza la forma fricativa como la más antigua, dada su distribución y la evolución de **p por lenición. Mi estimado colega el desaparecido doctor Jorge Suárez me sugirió que la innovación del saltillo en el clásico y contados dialectos más pudiera haberse dado con las ocurrencias de éste como alófono ante oclusiva por ejemplo en el absolutivo ante —λi o en el pretérito ante-ke-.

(4) ahmol:l-li 'raz conocida que sirve de jabón'
(5) ahpilo:l-li 'jarro de barro'
(7) ahpa:s-λi 'lebrillo, o barreñon grande de barro'
(13) ahwačia 'rociar a otro'
(14) ahwilia 'regar'

La secuencia *ho- inicial derivada de **ho- o **po- también sufrió una metátesis, como se ve en (77) **ohsa** 'pintar' de **ʔosa y (78) **ohwi-λ** 'vello' de **powi.

*pVCV- > *(i)hCV-

p inicial ante otra vocal que **a también se convirtió en *h. La siguiente vocal se perdió ante **t o **s. Sapir (1913), en su estudio clásico sobre la relación entre el payute sureño y el náhuatl, observó que muchos grupos de dos consonantes en el náhuatl provienen de la pérdida de una vocal en formas más antiguas. Ese proceso es más común al unirse una raíz con afijos. Por ejemplo, el grupo consonántico **n-λ como en **λan-λi** 'diente' se creó por la pérdida de la vocal final de una raíz ***λame** al unirse con el sufijo absolutivo -λ.[4]. Sin embargo, al comparar muchas raíces que tienen la forma VCCV en el náhuatl con sus cognadas en otras lenguas yutoaztecas, se ve claramente que la primera vocal de una raíz dada a una fecha temprana en la evolución del protonáhuatl se perdió, probablemente en relación con un patrón prosódico en el que el acento caía en la segunda sílaba. Aunque no identifican raíces derivadas de **pV, Campbell y Langacker (1978: 202), analizan varios morfemas de la forma iCCV y demuestran que se derivan de protomorfemas **CVCV mediante la pérdida de la primera vocal y la introducción de una i-epentética a fin de evitar grupos consonánticos de dos consonantes iniciales o de tres al interior de una palabra.

Ejemplos de palabras en náhuatl derivadas de una secuencia *pVCV siguen:

(53) (i)hso:λa 'vomitar' < **piso-(ta) 'vomitar';
(56) -i¢-tikah)/(i)hta 'estar viendo/ver < *hi¢a/hita < **pi¢a/pita 'ver'

Campbell y Langacker (1978: 204) sugieren que **(i)hta** proviene de **tiwa con pérdida de la /i/ y metátesis de **t y **w. Sin embargo,

[4] Especifiqué algunas de las reglas que gobiernan esos cambios en Dakin 1982.

parece más probable su derivación de **pi¢a/ptia porque se ve la misma alternación entre /¢/ y /t/ en **-i¢-ta-** ~ **-(i)hta** en las formas cognadas del yaqui **biča** 'ver' ~ **bittua-** 'hacer ver'. En el náhuatl clásico *(i)hta > **(i)tta** por asimilación de la *h a la *t siguiente.

(61) (i)hwi-λ 'pluma' < *howi < powi 'pluma, pelo'.
(49) (i)hsa 'despertar' < *hisa < **pusa 'despertar'.

Ver también los ejemplos (5) **(i)hsika** (51) **(i)hsiwi**, (52) **(i)hši:ka**, (58) **(i)hta-wi** y (60) **(i)htotia** en el Apéndice.

Hay otro **(i)h-** que parece ser un morfema independiente problablemente relacionado con el morfema **hi-** del yaqui-mayo, eudeve y tarahumara que indica un objeto no especificado con un verbo transitivo como en **nee hi-?-bwa-k** 'comí'. También podría ser que algunos **(i)h-** son resultado de reduplicación, pérdidas vocálicas y lenición de una consonante oclusiva a **h**. No hay datos suficientes para distinguir tales ejemplos todavía. Ejemplos en náhuatl con un **(i)h-** que no parece tener su origen en **p incluyen (41)-(48) en el Apéndice, de los cuales todos empiezan con **(i)hk-** o **(i)hkw**, como **(i)hkwiloa**/ **(i)hkwiliwi** 'escribir'.

***pV, *hV > V*:

En un cambio mucho más general después de que **pV se convirtió en **hV, la **h- se sonorizó para crear una vocal larga. En algunas raíces, la vocal larga puede haberse originado también en una secuencia V?V, VhV, VwV y no sólo en la *ha.

**pa > *ha > a*:

(17) **a:λ** 'agua < **pa-'agua'.
(35) **a:¢ka-λ**, **aska-λ** 'hormiga' (¿de lugares húmedos?) probablemente de **a:** + **¢ika-λ** < *pa + **¢uka- 'agua + puntiagudo'
(24) **a:sta-λ** 'garza' < **pa-tosa 'cosa blanca del agua (garza)'. La palabra está compuesta de las raíces para 'agua' y 'blanco'. También se ve una metátesis descrita por Campbell y Langacker (1978: 204), de **t y **s después de la pérdida de la **o, e.g. **pa tosa > *a: + *-tsa- > **a:sta-λ** 'garza'. Existe la misma forma compuesta en eudeve, **batósa** 'garza blanca'. En eudeve la forma independiente **sútei** 'blanco' muestra la metátesis de **t y **s, aunque la raíz aparece como **tosa** en composición.

(31) **a:yawi-λ** 'niebla, neblina'. Esta palabra con **a:** larga en el náhuatl parece estar compuesta de la raíz para 'agua' y tal vez el verbo 'ir', ***yawe-**. Compárela con **se:pawi** 'nevar' y **λapawi** 'haber neblina' donde la **p** no era inicial, y por eso se mantiene como tal.

También ver (18) **a:č-λi**, (19) **a:ka-λ**, (26) **a:waka-λ**, (27) **a:wi-λ**, (30) **a:yakač-λi** (33) **a:yoh-λi** y (34) **a:yo:-λ**

**pe > *he > e:*

(37) **eti-k** 'pesado' < **piti 'pesado'. La forma con **p se ve en la cognada de serrano pi¢i 'pesado'. **eti-k** es una excepción. Tal vez la siguiente **t** consonante sorda, acorta la vocal.
(38) **e:wa-λ** 'cuero, cáscara' < **piwa- 'cuero, cáscara'.
(39) **eyi** 'tres' < *a:yi < **pa:hi 'tres'.

**pi > *hi > i:*

(66) **i:laka¢oa** 'volver el cuerpo...'. Problablemente **i:laka¢oa** se deriva de una forma **pina, si se consideran cognadas las formas del eudeve **birina-n** 'barrenar, batir como chocolate' y **eirá-n** 'torcer, ceñir', también hch, **hina** 'torcer (mecate)'.

**po > *ho > o:*

(74) **o:-** 'estar acostado' < **po^{m}wa- 'estar acostado'. La secuencia **-o^{m}wa- también daría una ó: en el náhuatl.
(75) **o:¢-λi** 'embarazada, preñada' < **po¢a 'hinchado'.
(79) **o:lo:ti-k** 'redondo' < **poro 'redondo como bola > luiseño: **purú-pru-š** 'redondo como bola.
(76) **oh-λi** 'camino' < **po?i; aunque la palabra **oh-λi** viene de **po?i-, la vocal es corta porque no hay vocales largas ante **h**.

Hay otros mofermas con **o:** que vienen de **wo-. Por ejemplo (70) **ome** 'dos' < **wo- 'dos'.

****pu- > *hu- > *i:-.**

(40) **i:-** '3a per posesivo < **pu- '3a per posesivo, Considere el prefijo de serrano: **pu:-**

(69) **i:loti** 'volverse o tornarse de donde iba'. Probablemente se deriva de una protoforma **púna 'ser redondo, formar un círculo'. Se compara con luiseño **púna** 'ser redondo, formar un círculo'; y tal vez serrano **pin-ai** 'volver a traer'. Sin embargo, puede ser que en vez de **puna es **pina.

(73) **i:š-λi** 'ojo, cara' < *hiš-λi < **pusi 'ojo, cara'. En este caso, la vocal no se perdió como en **(i)hsa** 'despertar' de la raíz relacionada **pusa.

***p intermedia*

La **p intermedia parece no haber cambiado en sí, pero condicionó algunos cambios en la sílaba anterior. En Dakin (en prensa), describí un cambio de **tep- a **-kp-** en el náhuatl que se puede observar en las siguientes raíces:

(83) **tekpin** 'pulga' < *te-tepi-m < **tipu 'pulga'

(82) **tekpa-λ** 'pedernal' < *te-tepa- < **tipa 'pedernal'.

También una **o anterior se puede perder entre **k y **p. Existen formas dobletes de la siguiente raíz como (65) **kopi-λ** e **(i)kpi-λ** 'luciérnaga' las dos de *kopi- 'parpadear etc.'.

En Dakin 1989a, sugiero que las secuencias **-lw-** y **-lp-** se derivan históricamente de **taw- y **tap-, como en las palabras (72) **(i)lwi-λ** 'día' de **tawi 'sol, día y (70) **(i)lpia** 'amarrar' < **tapi- 'amarrar'.[5]

Apéndice: Lista de cognadas.

Se recopilaron las formas que empiezan con **ah** e **(i)h-** o con una vocal larga en los diccionarios compilados por Canger, Adrián, *et al* (1976) y Karttunen (1983), y varios trabajos más, como base para empezar la búsqueda de cognadas de protoformas con **p en otras lenguas yutoaztecas. Se hacen referencias a algunos trabajos en los cuales se juntan cognadas como los de Voegelin, Voegelin y Hale (1962), Miller (1967; 1980; 1988), Campbell y Langacker (1978) y Dakin (1982), y aparte he revisado los diccionarios y materiales disponibles Se observará en algunos casos en este *Apéndice,* que todavía no he identificado palabras relacionadas. Sin embargo incluyo las formas para

[5] Independiente del cambio de *tap- y **taw a *(i)lp-* e *(i)lw-* hay otros verbos que muestran variación dialectal entre *(i)l-* y *el-,* y que parecen ser compuestos de una raíz protoyutoazteca **er- 'órgano interno' y un verbo. Siguen la estructura de otros verbos que llevan una parte del cuerpo con un significado locativo. Incluyen (36) (i)**lna:miki** ~ **elna:miki** (recordar) e (i)**lka:wa** ~ **elka:wa** 'olvidar'.

completar la presentación de los datos relevantes y para ponerlos a la disposición de quien se animara a seguir esa investigación.

Abreviaturas

CL Campbell y Langacker 1978; com. comanche; cor. cora; D Dakin 1982; eud. eudeve; gu. guarijío; hch. huichol; hp. hopi; luis, luiseño; M Miller 1967; Mec. Mecapayan, Veracruz; mn. mono; pg. pápago/o'odham; pm.O. pima de Onavas; PN protonáhuatl; py.s. payute sureño; serr. serrano; tar. tarahuamara; tar.O. tarahumara occidental; tbr. tubar; Tet. Tetelcingo, Morelos; tn.n. tepehuano del norte; tn.s. tepehuano del sur: tü, tübatulabal; VVH Voegelin, Voegelin y Hale, 1962; Xal. Xalitla, Guerrero; yq. yaqui; Zac. Zacapoaxtla, Puebla.

o = duración vocálica desconocida.

1. ahke¢a 'levantar o alzar la cabeza'
2. ahko- 'arriba'
3. ahmana 'distraerse interiormente, turbarse', cf. eud. bamu-ce-m, bamúse-n 'desear apetecer, aficionarse'
4. ahmo:l-li 'raíz conocida que sirve de jabón' < *ha + *mol- 'mezcla' < **pa 'agua' + ?
5. ahpilo:l-li 'jarro de barro' < *ha + *pili-wa + li- < **pa 'agua' + **puli 'colgar'
6. ahpa:na 'arrearse o ceñirse con manta de algodón'
7. ahpa:s-λ*i* 'lebrillo, o barreñón grande de barro': tal vez < **papa(:)sV-
8. ahsi 'legar' < **?asi- 'llegar, venir' (**asi/asi VVH59, **aasi, **?a¢i, M 1979; *asi (PYAS) CL 302; D 10); cor. na-ra-ta?á ?ase-ka?a 'lo alcancé'; PN *ahsi 'llegar, alcanzar', eud. hase, asi- 'venir, llegar', hch. aasi; pg. ahi.
9. ahλa-pal-li 'ala de ave, o hoja de árbol o de yerba' < *hata-pal- < *pata-pal (*pal = 'superficie ancha'; cf. cup. -pela (ambas vocales cortas) 'hoja' (Ver # 10)
10. ahλa-λ 'aparato, correa para lanzar dardos' < ahλa- < **hata < **pata 'extender': luis. páta 'ser disparado'; cup. pata 'disparar rifle; tbr: hata-ká-r 'mariposa'; *cf.* también eud. hará-n 'aventar, limpiar semillas'.
11. ahwa 'reñir a otro'; probablemente de *wawa 'ladrar'.
12. ahwa-λ 'espina, ahuate'.
13. ahwačia 'rociar a otro': tal vez < *ha + wači- < *pa + wa¢i- 'agua' + ?', cf. pg waag(a) 'mezclar con agua; irrigar'.

14. ahwilia 'regar': tal vez < *ha + wa + lia < *pa + wa + ri- 'agua + ? + aplicativo', *cf.* 13.
15. ahwiya:-k 'cosa suave y olorosa'.
16. ahwiɢ (Tet) 'ala' .
17. a:-λ 'agua' < **ha < **paa- 'agua' (**pa VVH 123; **pa M 455a; **paa CL 286): luis. pá:-la 'agua'; serr. -pa:'; hp. paa-; tü. paa-; py.s. paa-; eud. bát; tar. ba?wi; yq. baa?a; pg. wa-; gu. pa?wipg; cor. ha; hch. haa.
18. a:č-λi 'hermano mayor' < *hač- < **paɢi- 'hermano mayor': luis. -pá:?as, pá:?as 'hermano mayor; *y-m. á-ba-chi 'hermano mayor de mujer'; eud. basi 'hermano'. También a:čλi 'semilla' (M 103; CL 313; D 63), eud. bacit 'pepita de calabaza', aunque Carochi (1645: 126v) muestra un contraste entre a:č-λi 'hermano mayor' y ač-λi 'semilla, pepita'.
19. a:ka-λ 'carrizo' < **paka- 'carrizo, caña' (**pa$_a$ka VVH8; **paka M344; **paka: CL267; D68): hp. paaqa, tü. pahaa, py.s paka-; luis. pá:?ka-l 'girasol'; serr. pá'aqç 'planta (tal vez en inglés 'brittlebush' (Hill), pa:qa-ç 'carrizo, tule'; eud. baki-, baki-bo 'otate'; tbr. haka- 'zacate'; y-m baáka (báka); tar. baka; gu. paká; pg. waapk; cor. haka, hch. haka.
21. alo- (probablemente a:lo) 'papagayo grande' < **haro- 'guacamaya'; eud. háro 'loro grande, guacamaya'.
22. a:ma-λ 'papel'.
23. a:mi 'cazar, montear'.
24. a:sta-λ 'garza' < **ha-sta < **pa-tosa 'cosa blanca del agua (garza)'. eud. batósa 'garza blanca', sútei 'blanco'.
25. a:wa-λ 'encina < **awa-: tbr. amoá-t = /a^{m}wa-t/'encino, roble'.
26. a:waka-λ' 'ahuacate, campañon; cf. °pawa-λ 'pahua, tipo de aguacate.
27. a-wi-λ 'tía' < **-pah-wa 'tía'; serr. -pah 'tía (hermana del padre...)'.
28. a:wiya 'tener lo necesario y estar contento'; *cf.* pa:ki 'estar alegre, eud. báde-ce-n 'estar alegre';
29. a:wa:-λ 'gusano lanudo de árbol'.
30. a:yakač-λi 'sonajas hechas a manera de dormideras' < **paya- 'tortuga'; luis. pá:?aya-t 'sonaja de caparazón de tortuga' y pá:?-la 'tortuga'.
31. a:yawi-λ 'niebla, neblina' < **ha + *yawe- < **pa + yawi 'ir (?)):
32. a:ya:-λ 'manta delgada de algodón, ayate'.

33. a:yoh-λi 'calabaza' < **pàyá + wa 'calabaza' + aumentativo'. tbr. haya 'calabaza'.
34. a:yo:-λ 'tortuga'; < **paya, 'tortuga'. Ver *33.
35. a:¢ka-λ, aska-λ 'hormiga' (¿de lugares húmedos)' probablemente de a: + ¢(i)ka-λ < **pa 'agua' + **¢uka- 'puntiagudo' (D9).
36. el-/(i)l-: (i)lka:wa, elka:wa 'olvidar' < *er- + *ka:wa 'dejar'; (i)lna:mki, elna:miki 'recordar' < *er- + *na:miki 'encontrar'.
36. bis. e:lo:-λ 'elote'; cud. biro (biro*i) 'mazorca de maíz aún no desgranada'.
37. eti-k 'pesado' < **piti- pesado' (**pi$_u$ti VVH3; **pete M223; **pi¢i CL 244): serr. pi¢i; hp. piti; tü. pili 'pesado'; gu. pehtreni/pehtere-ma; tar. bite, yq. bette; ma. bete 'pesado'; my. bétte 'pesado'; eud. betén 'pesado'; pg. wiič; cor. hete; hch. hete-.
38. e:wa-λ 'cuero, cáscara' < **piwa- 'cuero, cáscara': eud. bewát 'cuero'; yq-my beéwa (béa) 'piel, cuero'.
39. e:yi 'tres' < *a:yi < **pa:hi 'tres' (**pahi VVH1; **pahi M510, **pahayu CL 278)': py.s pai-; mono pahi; serr. pa:hi?; luis. paahay; hp. paayom; tü paay; tar.O. baikia, yq. bahi, pg. waik; gu. paik'á; my. b'áxxi 'tres'; váy, vayí-r '3'; vá tamoirá-t '60'; vayi-sá '3 veces'; cor. waihka, hch, haika; eud bei- '3'.
40. i:- '3a per posesivo < **pu- (3a per posesivo: serr. pu:-.
41. (i)hčiki 'raspar el corazón del maguey para sacar miel'; tal vez de *pi¢V-ki, cf. eud. bíčo 'maguey'.
42. (i)hka 'estar parado' (tal vez de *ka-ka, vi, con pérdida de la *a y lenición de la *k; cf. *-ke-¢a, vt. 'poner parado').
43. (i)hkali 'batallar, pelear'.
44. (i)hkawaka 'gorjear, cantar; el murmullo que hace la gente en la plaza'.
45. (i)hk^{w}ania 'dar lugar apartándose'.
46. (i)hk^{w}iliwi 'escribir'.
47. (i)hk^{w}inaka 'rezumbar' (Tet).
48. (i)hk^{w}iya 'coger o revolver los cabellos la mujer a la cabeza'.
49. (i)hsa 'despertar' < *hisa < **pusa 'despertar' (cf. **pusi 'ojo'); eud. busú-n 'despertarse, busá-n 'despertar'; gu. pusa-té-na (vt.); pusa-wiruba-ni "quitarse sueño" pg. wuham (vt) my. bússa 'despertar' ma. bussa (vi.); hch. hi-tia 'despertar'.
50. (i)hsi:ka 'jadear, acezar' < **pisu-(cf. 51.).
51. (i)hsiwi 'apresurarse' < **pisVw-; cf. eud. hibésivcan 'resollar, respirar'; hibésdaan 'agonizar'; híbes 'corazón' (hi- es prefijo inflexional).

52. (i)hsoliwi/(i)hsoloa 'envejecerse la ropa, libros, etc.'.
53. (i)hso:λa 'vomitar' < **piso-(ta) 'vomitar'; serr. piš 'vomitar'; pg.wihot 'vomitar'; pmN. vihota; my. bísata; PN *i(h)so-λa 'vomitar': ncl(s.d.) i(?)soλa Tet. yesuλa; Zac. (i)hsota; Mec. iisoota; pip isu:ta, i:suta.
54. (i)hša:mia 'lavarse la cara'. cf. 73; tal vez de **pusi 'cara'.
55. (i) hši:ka 'rezumarse o salirse la vasija' < **pa?a-¢u/**pa?-su 'mojarse': pg. wahud- 'sudar'; wa?ú-dag, 'humedad'; waú-sig 'húmedo'; tar. i-mi-báč-a, sa-mí-na 'mojar'; cor. pe?estí 'mojado'; PN *(i)hši-na 'escurrirse, fluir (líquido)': n.cl. i?šika 'rezumarse;' Mec. i?siika 'correr (agua)'; Zac. (i)hšiika 'correr (agua)'; también Xal. paa¢iwi 'mojarse'.
56. (i)hta/ -i¢-(tika') 'ver'/'estar viendo' < *hi¢a-/hita < **pi¢/pita 'ver' (D70 bis); cf. serr. pohča' 'esperar, cuidar, mirar'; eud. hítven 'tener juicio, ser prudente'.
57. (i)htaka-λ 'itacate, provisión, mochila'.
58. (i)hta-wi/(i)htoa d'ecir' < tal vez **pura/puta 'hablar'; serr. vurav-k 'hablar'.
59. (i)hteki < **hi-teki: eud. hitéka-n 'tejer', hitéki 'tejido'.
60. (i)htotia 'bailar' < *hoto-tia < **pota 'bailar + **tua 'causativo': luis. péla 'bailar, pisar'; pú:lu-š 'baile'.
61. (i)hwi-λ 'pluma menuda', to(h)mi-λ 'pelo, lana' < *howi- < **po-mo/a (VVH 7 **po 'pelo del cuerpo'): tü. poo(nOt); gab. -pwan 'cabeza/pelo'; mn. poo 'cortar pelo'; luis. pé:visa-š 'pelo del cuerpo';-pe? 'plumas, pelo de animal'; serr. pi:hč 'plumitas'; -pöh "plumas, pelo, barba'; hp. pö-hö; tbr. womó-r, woma$_n$-r 'pelo'; tar. bo(?wé); y-m. bóuwa- (bóa) 'pelo, lana (plumas)'; pg. wópo; wiigt; hch. huu(šári); PN *(i)hmi-/-ohmi-: tohmii-λ (Tet); (i)hwi-t (Zac); iyuhmio (pip- Miller) 'pluma, pelo'.
62. (i)hya:ya 'heder'.
63. (i)kpal-li 'trono' **te-pal- 'piedra ancha/asiento' < **ti- 'piedra' + *pal- (VVyH 80 **tiha 'granizo'; M354b **te-, CL269 **ti-): cor: tete; hch. teete; tar. rite, yq. teta; pg. čipa 'metate'.
64. (i)kpa-λ 'hijo'; (VVH 9 ku$_u$pa 'cabello'; CL-240 **kuupa 'pelo'): hp. kó:pa; tar. kupá; pg. kuup; hch. kiipá; cor. kip^{w}á.
65. (i)kpi-λ 'firefly' (*cf.* doublet kopi-λ 'firefly') < **kopi (VVH 153 **ku$_u$p(i) 'cerrar, sobre todo con referencia a los ojos': luis. kup; tar. hupí; pg. kúup; hch. kipi-.
66. i:laka¢oa 'volver el cuerpo. . .'. < **pina/pira 'torcer'; tal vez pg. vijint 'hilar'; eud. birina-n 'barrenar, batir como chocolate' y birá-n 'torcer, ceñir'.

67. (i)lka:wa 'olvidar'. Ver *el/(i)l-.
68. (i)lna:miki 'recordar'. Ver *el/(i)l-.
69. i:lo:ti 'volverse a tornarse de donde iba' < **púna 'ser redondo, formar un círculo: luis. púna 'ser redondo, formar un círculo'; serr. pin-ai 'volver a traer'; gu. pi?ri-na/-ma 'darse vuelta; ma. bi:rite 'torcer'; eud. birare 'de un lado a otro'; birá-n 'torcer, ceñir';
70. (i)lpia 'amarrar' < **tapi- 'amarrar' > *λapi-a: py.s. tahpi¢a-; hch.-tápi 'nudo'; hacer un nudo'; eud. hitápuran 'hacer [un] nudo'; hitápuri 'nudo'.
71. (i)lwika-λ 'cielo < **tawi-ka: op. teguikat; eud. tevíka; gu. tewe; tbr. ta^{m}waka-ti-t, temo-ka-ti-t 'cielo'; my. téka, téweka; yq. téka; cor. útye; hch. teheimá; PN *(i)lwika-λ; Tet. (i)lfikak; Zac. elwiak.
72. (i)lwi-λ < **λawi- < **ta^{m}wi 'sol, día': cahuilla. támiit- 'sol'; y-m. taáwa-r-i 'día'; eud. táwi 'día, sol'.
73. i:š-λi 'ojo' < *hiš-λi < **pusi 'ojo' (**pu$_{n}$si VVH5; **pusi/pu¢i, M 160a; CL 226; D77): mn. puhsi; hp. poosi. tü. punz.i-; cahuilla. púčil/he-puš 'ojo/su ojo'; luis. púš-la 'cara'; tar. busi; yq. puusi; gu. pusí; pg. wuhi (wui- ante consonante sorda); my. pú:si-m 'ojo'; eud. búusi 'ojos'; hch. hiis; cor. hi?isi.
74. o:- 'estar acostado' < (VVH 130 **po?i~o 'estar acostado'): eud. bo?ó 'acostarse'; pg wó?ò, wó?i-wúa; tar. bo?i-, bu?wí; yq. vó?o-; gu. po?i-má; my. bó?oka 'acostado';
75. o:¢-λi 'embarazada, preñada' < **po¢a 'hinchado' (**po¢a/posa M429; CL 227**po¢a 'hinchar'; D74); cf. ó-popo¢a 'hinchar los carrillos, apretarse la gente, o espesarse las yerbas'; hp. pös-, py.n poosi; serr. pöc- 'hinchar'; päčopka 'panzón'; tar. bosa; cor. -husai 'llenar'; hch. husa 'llenar'.
76. oh-λi 'camino' < **pohi(-we) 'camino' (**po VVH4; **po M 350, **po(?)i CL268; D43) py.s. poo-; cm. pu?e, py.n. po?i, mn. poyo; luis. pé-t,-pé?; serr. pöq-/pö?; hp. pö-; tü. poh-; gu. po'e; tar.O. bowe; yq. boo?o; my. bó:?o; pg. woog, t.n. woi, t.s. woi; cor. huye, hch. huye.
77. ohsa < **?osa 'pintar': tar. osá 'escribir', osirí 'libro, etc.'; pmO. o?ihaan 'escribir', o?ihi 'pintado de distintos colores'; hch. ?ušá 'ser escrito, pintado', ?utiarika 'escribir, pintar'; cor. ta?uyú-?usoka? 'escribió', PN *osa/ohsa 'untar con ungüento rojo', *oš-λa ungüento'; n.cl. -osa; ošiλ (s.d.); Zac. -ohsa, -ohšilia.
78. ohwi-λ 'pelo' (del cuerpo), piel' < **powi (?): gu. po?á 'lana';

my. bówwa 'vello'; pg. wopo (reduplicada); -po (-wo después de vocal).

79. o:lo:-l-ti-k 'redondo' < **poro 'redondo como bola': luis: purú-pru-š 'redondo como bola'.

80. o:me 'dos < **wo- (**wo- VVH103; **wo M509a; **woo- CL282: mn. wooh-simi 'ocho'; serr. wöh 'dos', wö:m 'dos (pl)'; luis. weh; hp. lööyöm; tü woo; tar. nawo; tar.O. oka; yq. wooi; gu. woká; wosá '2 veces'; my. wa:yi, wo:sa '2 veces'; cor. wa?ap˜a; pg. gook, tbr. nyöjö-, nyöj'ö-r, nyö-, nyö'-r '2'; nyöjö-ká-m 'pocos'; nyö-sá '2 veces; hch. huuta.

81. papač- < *pačV- < **paɢV-; tbr. hösö'-l 'papache'.

82. tekpa-λ 'pedernal' < *tetpa- < *te-tepa- < **tipa- 'pedernal': eud. tabít 'pedernal'. Cf. tepos-λi 'cobre'.

83. tekpi-m 'pulga' < *tetpi-m < *te-tepu-m < **tipu- 'pulga' (VVy H 146 **tiᵤpu); pg. čeepš; pm.O. tüüpx; tn.n. taapši; tn.s, tapaais; tar. ripucí; gu. tepuhcí; my. tépút; yq. tepuci; tbr. tipú-t; cor. tepi (sg.), tepici (pl.); hch. tepi.

Apéndice B: Cognadas de sustantivas con p- inicial

Consideren los siguientes ejemplos de sustantivos que empiezan con *p*. Se dividen según los sustantivos derivados de una raíz verbal sencilla y de raíces verbales derivadas. En cada caso, se dan raíces verbales que pueden formar la base de los sustantivos.

*pVC(V)- > *pVC(V)-*

84. pač-λi 'paxte, malojo o cierta hierba que se cuelga en los árboles'; pačayoh-λi 'chayote, pachayota' (Xalitla, Gro.) parece ser compuesto de pač- y ayoh-λi 'calabaza'; ***pačV-** < **paɢV-; *cf.* pg. waasig 'estar lleno de planta escoba'; tbr. hösö-l 'papache'.

85. pahλi tal vez *pawV; pah-ti 'sanar el enfermo' debe derivarse del sustantivo; *cf.* serr. pa:voha-' 'planta'.

86. pa(:)wa-λ 'fruta parecida al aguacate'; pahua"; *cf.* eud. bavúr 'árbol frutal, pero silvestre'; Kaufman (1989) sugiere que es un préstamo de totonaco, pero también tiene una forma doblete sin **p** en náhuatl, a:wa-ka-λ 'aguacate'.

87. pa:ya-λ 'cierto gusanillo velloso'; cf. paya(:)na, niλa. 'quebrantar terrones, o desmenuzar algo'.
88. peȼ-λi 'piedra de espejos'; cf. pepeȼka 'reluzir la seda o las plumas ricas'; pg. wačuki 'piedra para brillar olfas o para adornar máscaras'.
89. pehpeč-λi 'colchón o ropa sobre que nos echamos a dormir'; *cf.* pepečia. nite. 'hazer la cama a otro'.
90. pepečo(:)-λ 'fundamento o cimiento de edificio'; *cf.* pepečoa. niλa. 'atapar o cerrar algún agujero de pared a piedra lodo'.
91. pepeto-λ 'trompo, o cosa semejante'; *cf.* *peto(:)nia* 'desencasarse algún hueso del cuerpo, o cosa semejante'.
92. peλa-λ 'petate'; *cf.* paλa:-ni 'volar'; paλ:-wa 'ensanchar el camino. mesa, lecho, o cosa semejante'; *cf.* cahuilla. -pála:-, -palpála- ser plano (hoja, piedra, etc.); paç-k 'extenderse en el suelo'; eud. harán 'aventar, limpiar semillas'; hipét 'petate, estera' (puede ser préstamo de náhuatl); pg. waapakus 'colchón, cobijas, sábanas'; superficie plana. En Dakin (1989c) sugiero que hay correspondencias regulares entre el /λ/del náhuatl y/l/ante/a/ en otras lenguas.
93. peyo(:)-λ 'capullo de seda, o de gusano'.
94. piȼo:-λ 'puerco'; < **piȼo 'puntiagudo' *cf.* pg. *wipismal* 'colibrí; eud. hitzól 'esquina, codo'.
95. pih-λi 'hermana mayor o dama o criada que acompaña a su señora'; los términos de parentesco normalmente deben haber llevado un prefijo posesivo, y por eso no habrá sufrido cambios la **p** inicial; *cf.* cup.-píwi 'bisabuelo bisuabuela, nieto, nieta'.
96. počo:-λ 'ceiba, pochote'. *cf.* poči:-na 'cardar o carmelar lana, algodón'; hch. húse 'tarántula' y tal vez púša 'peludo.', aunque es irregular la correspondencie č/š.
97. popo:-λ 'planta usada para hacer escobas', *cf.* *pg.* vopsonakud 'instrumento para barrer'; voso 'barrer (vt)'.

*pV (CV)-čV- > *PV (CV)-č-*

98. popoč-λi 'perfumes' (*cf.* poyawi 'deshacerse las nubes); *cf.* serr. pa:nai't 'neblina del este'; hch. hái 'nube'.

*pV(CV)-mV- > *pVC(V)- m/n-*

99. pa:mi-λ/pan-λi 'bandera, estandarte'.

*pV(CV)-š-> *pVC(V)-š*

*pV(CV)-k- > *pVC(V)-k* (*-ka deriva verbos intransitivos de acción múltiple; el -ka de pi:na-ka-λ debe ser sl sufiijo derivativo que se encuentra en gentilicios, etc.).

101. pa¢ak-λi 'trigo, maíz o cacao anublado'.
102. po:-k-λi 'humo, vapor' y popo:ĕ-λi 'sahumerio' (Tet); *cf.* popo:-ka 'humear, echar huma'.
103. poposo-k-λi 'espuma'; poposo-ka 'hervir con mucho ruido'; *cf.* serr. pö:ĕk 'hincharse' (si *i > o en náhuatl y eudeven ciertos ambientes); eud. vá-poso-daan 'ampollarse'.

*pVCV-ka-

104. pi:na-ka-λ 'escarabajo que no vuela'

*pVCV-h- > *pVC(V)-h-*

105. pesoh-λi, poso-h-λi 'raposo, animal conocidoá pizote'; < **piso-; *cf.* hch. háisi- 'tejón'.

*pV(CV)-l- > *pVC(V)-* (-l-deriva sustantivos pacientes de raíces transitivas verbales)

106. pa-l-li 'barro negro para teñir ropa'; *cf.* pa(:) 'teñir pintar'.
107. poso-l-li 'pozole'; *cf.* poso:-ni 'hervir la olla'.

*pV(CV)-yo:- *pVC(V)-yo:-*

108. popoyo:-λ 'podre'.

REFERENCIAS

ARAUZ, Próspero
1960 *El pipil de la región de los Itzalcos.* Ministerio de Cultura, San Salvador.

BASCOM, JR., Burton William
1965 *Proto-Tepiman (Tepehuan-Piman).* Tesis doctoral, Universidad de Washington, Seattle, Washington.

BOAS, Franz
1917 "The Mexican Dialect of Pochutla, Oaxaca", *International Journal of American Linguistics* 1: 9-44.

BELLER, Richard y Patricia Cowan Beller
1976 *Curso de náhuatl moderno,* Instituto Lingüístico de Verano, México, vol. 1.

1979 "Huasteca Nahuatl", Studies in Uto-Aztecan Grammar, Summer Institute of Linguistis and University of Texas at Arlington, Dallas, vol. II. p. 199-306.

BREWER, Forrest y Jean G. Brewer
1962 *Vocabulario mexicano de Tetelcingo, Morelos. Castellano- mexicano, mexicano-castellano.* Serie de Vocabularios Indígenas Mariano Silva y Aceves, núm. 8. Instituto Lingüístico de Verano, México.

CAMPBELL, Lyle
1985 *The Pipil Language of El Salvador.* Mouton, Berlin, New York y Amsterdam.

CAMPBELL, Lyle y Ronald W. Langacker
1978 "Proto-Aztecan Vowels", *International Journal of American Linguistic* 44:Pt I, 85-102; II, 197-210; III, 262-279.

CAMPBELL, R. Joe
1985 *A Morphological Dictionary of Classical Nahuatl, A Morpheme Index to the Vocabulario en Lengua Mexicana y Castellana of Fray Alonso de Molina.* Hispanic Seminary of Medieval Studies, Madison.
n.d. *Inverse Lexicon from Molina.* Computer printout.

CANGER, Una, Karen Adrian, Kjeld K. Lings, Jette Nilsson y Anne Schlanbuch
1976 *Diccionario de vocablos aztecas contenidos en El Arte de la Lengua Mexicana de Horacio Carochi.* Universidad de Copenhague, Copenhague.

CAROCHI, Horacio
1645 *Arte de la lengua mexicana con la declaración de los adverbios della.* Juan Ruyz, México [Edición facsimilar, con un estudio introductorio de Miguel León-Portilla. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1983.]

CASAD, Eugene
1985 "Cora" en *Uto-Aztecan Grammatical Studies,* vol. IV. Summer Institute of Linguistics and the University of Texas-Arlington, Dallas, pp. 151-459.

COLLARD, Howard y Elisabeth Scott Collard, compiladores
1974 *Castellano-mayo mayo-castellano.* Serie de Vocabularios Indígenas Mariano Silva y Aceves, núm. 6. Instituto Lingüístico de

Verano en coordinación con la Secretaría de Educación Pública, México, D.F.

CORTÉS y ZEDEÑO, J.T.
1765 *Arte, vocabulario y confessionario en el idioma mexicano,* Puebla de los Ángeles, Guadalajara.

DAKIN, Karen
1976-79 Náhuatl de Xalitla, Guerrero. Apuntes de trabajo.
1977 Náhuatl de Coxcatlán, S.L.P. Apuntes de trabajo.
1978 Náhuatl de Ahuacatlán, Puebla. Apuntes de Trabajo.
1982 *La evolución fonológica del protonáhuatl.* Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
1989a. "Sugerencias acerca del origen yutoazteca de *il- en náhuatl", *Estudios de cultura náhuatl,* XIX: 347-359.
1989b. Apuntes del yaqui de Arizona.
1989c. "Stress, vowel loss, and The origin of Aztec *tl'* reconsidered", ponencia presentada en el Congreso Anual de la SSILA en la American Anthropological Association, Washington, D.C. 19 de noviembre.
En prensa: "Piquete de pulga: el origen de -kp- en náhuatl", *en Homenaje al doctor Jorge Suárez,* editado por Beatriz Garza y Paulette Levy. Colegio de México, México.

GARCÍA DE LEÓN, Antonio
1976 *Pajapan. Un dialecto mexicano del Golfo.* Instituto Nacional de Antropología e Historia, Departamento de Lingüística, Colección Científica 43, México.

GRIMES E., José con Pedro de la Cruz Ávila, José Carril Vicente, Filiberto Díaz, Román Díaz, Antonio de la Rosa y Toribio Rentería.
1981 *El Huichol, Apuntes sobre el léxico.* Department of Modern Languages and Linguistics, Cornell University, Ithaca.

GUERRA, fray Juan
1692 *Arte de la lengua mexicana que fue usual entre los indios del Obispado de Guadalajara y de parte de los de Durango y Michoacan,* 2ª edición con prólogo deAlberto Santoscoy, Ancira y Hnos., Guadalajara, 1900.

HALE, Kenneth
1977 "Breve vocabulario del idioma pima de Onavas desde materiales proporcionados por las siguientes personas: Agustín Estrella, Pedro Estrella, María Fierro, María Córdova". Mimeógrafo.

HILL, Kenneth
1989 *Serrano Dictionary*. Versión de junio, 1989. Listado de computadora.

HILTON, K. Simon, Compilador en colaboración con Ramón López y Emiliano Carrasco T.
1959 *Tarahumara y español*. Serie de Vocabularios Indígenas Mariano Silva y Aceves, 1. Instituto Lingüístico de Verano en cooperación con la Dirección General de Asuntos Indígenas de la Secretaría de Educación Pública, México.

KALECTACA, Milo con Ronald W. Langacker, editores
1978 *Lessons in Hopi*. The University of Arizona Press, Tucson.

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

KAUFMAN, Terrence
1989 "Nahuatl dialects", ponencia presentada en el Congreso Anual de la American Anthropological Association, 17 de noviembre, Washington, D.C.

KAUFMAN, Terrence y Lyle Campbell
1976 "A linguistic look at the Olmecs", *American Antiquity*. 41: 228-9.

KAUFMAN, Terrence con la asesoría de Lyle Campbell
1981 *Comparative Uto-Aztecan Phonology. Ms.*

KEY, Harold y Mary Ritchie de Key
1953 *Vocabulario mejicano de la Sierra de Zacapoaxtla, Puebla*. Instituto Lingüístico de Verano y la Secretaría de Educación Pública, México.

LASTRA DE SUÁREZ, Yolanda
1975 "Dialectología náhuatl del Distrito Federal", *Anales de antropología*, XII: 335-340.
1986 *Las áreas dialectales del náhuatl moderno*.

LASTRA DE SUÁREZ, Yolanda compiladora
1980 *Náhuatl de Acaxochitlán*. Archivo de Lenguas Indígenas de México, Centro de Investigación para la Integración Social, México, D. F.

LASTRA DE SUÁREZ, Yolanda y Fernando Horcasitas
1976 "El náhuatl en el Distrito Federal, México", *Anales de antropología*, XIII: 103-136.

LIONNET, Andrés
1972 *Los elementos de la lengua tarahumara.* Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
1977 *Los elementos de la lengua cahita (Yaqui-mayo).* Universidad Nacional Autónoma de México, México.
1978 *El idioma tubar y los tubares, según documentos inéditos de C.S. Lumholtz y C. V. Hartman.* Universidad Iberoamerican, México.
1979 "A Sample of Eudeve From a Manuscript in Buckingham Smith's Papers". Trabajo presentado en el Séptimo Taller Anual de Trabajo sobre Lenguas Yutoaztecas, México.
1986 *Un idioma extinto de Sonora: El eudeve.* Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Lingüística, Serie Antropológica 60, México.

MCINTOSH, Juan F. y José Grimes
1954 *Niuqui? quisicayari, vixarica niuquiyari, Telvariniuquiyari hepaisita, Vocabulario huichol-castellano, castellano-huichol.* Instituto Lingüístico de Verano en cooperación con la Dirección General de Asuntos Indígenas de la Secretaría de Educación Pública, México.

MCMAHON, Ambrosio y María Aiton de McMahon
1959 *Cora y español.* Serie de Vocabularios Indígenas Mariano Silva y Aceves, 2. Instituto Lingüístico de Verano en cooperación con la Dirección General de Asuntos Indígenas de la Secretaría de Educación Pública, México.

MANASTER-RAMER, Alexis
1985 "Reconstructing PUA Consonant System". Paper presented at the Friends of Uto-Aztecan Working Conference, Tucson, Arizona, June 23-24.

MATHIOT, Madeleine
1973 *A Dictionary of Papago Usage.* Bloomington: Indiana University. 2 vol.

MILLER, Wick R.
1967 *Uto-Aztecan Cognate Sets.* University of California Publications in Linguistics, 48. University of California Press, Berkeley.
1972 *Newe Natekwinappen: Shoshoni Stories and Dictionary.* University of Utah Anthropological Papers, 94. University of Utah Press, Salt Lake City.
1979 "Guarijio Cognates". Trabajo presentado en el Séptimo Taller de Trabajo sobre Lenguas Yutoaztecas, México.
1980 "Uto-Aztecan Cognates". Ms.
1985 "Sonoran Cognate Sets". Ms. y diskette.

MOLINA, fray Alonso de, O. F. M.
1571 *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana.* 4ª edición, 1970, Porrúa, México.

PENNINGTON, Campbell W., editor
1979 *Vocabulario en la lengua nevome. The Pima Bajo of Central Sonora, México,* vol. II. University of Utah Press, Salt Lake City.
1981 *Arte y vocabulario de la lengua dohema, heve o eudeva. Anónimo (Siglo* XVII*).* Universidad Nacional Autónoma de México, México.

PREUSS, Karl Theodor
1932 "Grammatik der Cora-Sprache", *International Journal of American Linguistics* 7: 1-84.

SAPIR, Edward
1913 "Southern Paiute and Nahuatl, A Study in Uto-Aztecan, Part I", *Journal de la Societé des Americanistes de París* 10: 379-425.
1915 "Southern Paiute and Nahuatl, A Study in Uto-Aztecan, Part II", *American Anthropologist* 17: 98-120, 306-328.

SAXTON, Dean y Lucille Saxton, compiladores
1969 *Dictionary. Papago and Pima to English, O'odham-Mil-gahn, English to Papago and Pima, Mil-gahn-O'odham.* The University of Arizona Press, Tucson.

SCHULTZE Jena, Leonhard
1935 *Indianer* II. Gustav Fischer, Jena.

SHAUL, David
s.f. "A Working Hopi-English Etymological Stem List". Ms.

STILES, Neville S.
s.f. *A Huasteca Nahuatl (Hidalgo) Fieldworker's Vocabulary.* Centre for Latin American Linguistic Studies Working Paper 13. University of St. Andrews, St. Andrews.

VOEGELIN, Carl F., Florence M. Voegelin, y Kenneth L. Hale
1964 *Typological and Comparative Grammar of Uto-Aztecan* I *(Phonology).* Indiana University Publications in Anthropology and Linguistics, Memoir 17 of the *International Journal of American Linguistics.*

WOLGEMUTH, Carl
1981 *Gramática náhuatl de Mecayapan.* Instituto Lingüístico de Verano, México.

CONVENTIONS OF POLITE SPEECH IN NAHUATL

FRANCES KARTTUNEN

In this article I will first describe honorific morphology in Nahuatl. Then I will discuss the principles of indirection and inversion in polite Nahuatl direct address. And finally I will suggest how polite inversion may be behind two splits, one morphological and the other lexical, which have led to ambiguities and thence to strategies of disambiguation.

Introduction

Nahuatl is a language that has appropriated pieces of its noun and verb morphology for the expression of politeness and deference. It augments this monliteral use of morphology with avoidance of certain forms and with nonliteral use of lexical material. Virtually every element of its honorific system has some other nonhonorific use or meaning. Of those elements and conventions I am about to describe, Namuatl communities today vary in which elements they use and the extent to which they use them. Such variation probably also existed in centuries past, but the extant texts from which we can learn something about polite usage in the past appear more consistent than current usage. The best study of modern Nahuatl honorific usage is Hill and Hill 1978, which deals with several communities in the Puebla/Tlaxcala area. Other information about modern usage is to be found in Pittman 1948 and Whorf 1946. A recent study of sixteenth-century usage in Tetzcohco is Karttunen and Lockhart 1987.

Noun morphology

Nahuatl has several elements, which for our purposes here we can consider suffixes, that convey information about the relative usefulness or worthwhileness of nouns to which they are added. There are three diminutives: *-tōn, -pīl, and -tzīn* (While *-tzīn* is attested with a long vowel or its reflex in spoken Nahuatl everywhere today, there is some

question of its length in older Nahuatl. See the entry in Karttunen 1983). When *-tōn* is added to a noun, it implies inadequacy, while *-tzīn* is an affectionate diminutive. Thus, with the stem *pil-* 'child' we get the contrast:

pil*tōn*tli 'helpless little child'
pil*tzīn*tli 'dear little child'

From the noun *chichi* 'dog' is derived *chichitōn* 'puppy'. In my experience puppies and even grown dogs are called *chichitōn* almost to the exclusion of anything else, which seems to reflect rural Mexican attitudes toward domestic animals.

The grammarian Horacio Carochi devotes a section to the addition of diminutive *-pīl* to the stem *pil-* 'child'—mainly, I think, to illustrate vowel-length contrasts. (See the entry for *-pīl* in Karttunen 1983.). It is not nearly as well attested historically nor so common in contemporary use as *-tōn* and *-tzīn*. Apparently it is/was a rather neutral diminutive, expressing nothing negative but not as emotionally positive as *-tzīn* either.

Two additional elements that can be added to nouns have negative connotations: *-pōl* indicates that something is large and useless, while *-zol* (with an undisputed short vowel) is added only to inanimate nouns and indicates that the thing is worn out and useless. It is related to a verb *ihzoloā* 'to become worn out'.

To summarize, there are three elements that express uselessness:

-tōn 'small and useless'
-pōl 'big and useless'
-zol 'old and useless'

There is a non-negative diminutive:

-pīl.

There is one diminutive that is also freighted with a sense of endearment and preciousness:

-tzīn.

These attitudinal elements are by no means used with equal frequency in Nahuatl. One really needs to go to Carochi to find the diminutive *-pīl*. (Compounds with the noun stem *pil-* are everywhere, but that is another matter not to be confused with the one under

discussion here.) One finds *-pōl* mainly in placenames such as Acapulco; Jane Rosenthal reports that people use in referring to themselves in confession (Hill and Hill 1978: 143). As for *-zol,* it occurs about as often as one might expect in contexts having to do with old clothes and paper. Its restriction to inanimate nouns means it is not used as an insult in referring to people or domestic animals. On the other hand, there is no such restriction on *-tōn,* which enjoys higher frequency of use.

The one member of this set that is used constantly is *-tzin.* It has what appears to be a pair of contradictory meanings; namely, it is a diminutive, but it is also used as the honorific marker for nouns. In many contexts it seems clear which is intended. If one is referring to God, to a Christian saint or indigenous deity, to a priest, one's compadres, or an elected official, then surely the honorific is implied. If one refers to one's humble home or one's three maguey plants or to a drink of pulque, then it seems to be the diminutive. But what if one refers to one's beloved children or one's aged grandparents? Here the preciousness and the smallnes seem to converge, as they do in Mexican Spanish use of diminutives such as *abuelitos, ancianitos, difuntitos, antepasaditos,* etc. The question arises, are honorific *-tzīn* and diminutive *-tzīn* two different but homophonous forms, or are they somehow "the same thing"? Morphologically they behave like "the same thing" in that the additudinal elements form their plurals in a special way, differently from Nahuatl's other suffixes, and honorific *-tzīn* forms its plural in this special manner just like diminutive *-tzīn*:

sg: *-tzīn*
pl: *-tzi-tzīn*

(Otherwise plural reduplication in Nahuatl repeats the initial (C) V of the noun stem, not of the following suffix.)

On the other hand, a feature of honorific *-tzīn* that sets it off from the other attitudinal suffixes is that it is also added to postpositional constructions and particles:

īxpan*tzīn*co 'before him-H'
īnāhuac*tzīn* notah*tzīn* "with my father-H".
(Hill and Hill 178: 127)

In these constructions the honorific refers to the person, not the postposition.

ahmō*tzīn* "no, not-H"
quēmah*tzīn* "yes, indeed-H"
iuhqui*tzīn* "thus, so-H"
(Hill and Hill 1978: 136 have "ihcōntzīn < *iuhqui-ōn-tzīn* 'thus-there-H'.)

Here the honorific refers to no one, just to the general context of the conversation, as for instance between compadres.

Yet another piece of noun morphology Nahuatl puts to honorific use is the nonspecific human prefix *tē-*. Nahuatl actually has two *tē-* prefixes. One is the nonspecific human object prefix for transitive verbs. For instance, the verb *chīhua* 'to make (something)' is transitive and must take an object prefix. If the prefix is *tē-* 'someone', the sense of the construction is 'to make someone; to create, beget, engender someone'. From *tēchīhua* one can form a nominalization: *tēchīuhqui* 'creator of people; engenderer, progenitor'. This particular nominalization is very common in polite Nahuatl speech both for referring to God and to people. However, the nominalization as it stands is not honorific and needs *-tzīn* to make is so:

notēchīuhcāuh 'my progenitor'
notēchīuhcā*tzīn* 'my progenitor-H'

However, the nonspecific human possessor prefix *tē-* 'someone's' carries an honorific sense in addition to its literal generic one. Mainly one finds it with kinterms, which rarely, if ever, are used in the unpossessed citation form given here:

tahtli 'father'
nāntli 'mother'

In politely referring to mothers and fathers in general, what is commonly used is *tētahhuān, tēnānhuān* 'fathers and mother of someone'. The same sort of usage, heavily lexicalized is found in the kinterms for 'elder brother/cousin' and 'younger sibling/cousin'. (See the note on *-tēiccāuh* in Karttunen and Lockhart 1987: 47.) Lexicalization of forms with polite *tē-* allows them to then take another, specific possessive prefix:

teōtl ītēnāntzīn 'the mother of God-H'.

Literally, this common way of referring to the Virgin Mary means 'God-*his-someone's*-mother-H'.

Verb Morphology

So far we have looked at nouns. Two of the attitudinal elements that can be attached to nouns can also be worked into verb constructions. Related to *-pōlis -pōloā,* used in expressing contempt:

neutral: timotlalōz 'You will run.'
pejorative: timotlalohpolōz 'You-P will rund'

neutral: xiquīza 'Leave, go away.'
pejorative: xiquīzpōlo 'Get out of here.'
(Both examples from Andrews 1975: 116-117.)

Conversely, *tzīnoā,* from *-tzīn* is used in honorific verb constructions, which are much more common in Nahuatl than pejorative ones. Indeed, most manipulation of verb morphology has to do with deferential speech and has no pejorative counterpart (other than failure to use the proper degree of honorific speech in a situation that calls for it, i.e., insult by omission).

When speaking politely in Nahuatl, one uses verb forms that seem to say literally that the person one is speaking to or of performs actions upon him/herself for his/her own benefit or that he/she causes him/herself to perform the action. (Nahuatl, unlike English, makes no gender distinctions in the third person singular). That is, one puts the verb into either derived applicative (sometimes called benefactive) or causative form. For instance, upon greeting someone who is sitting down, instead of saying simply, 'Don't get up', (using the verb construction *ēhuaticah*), the polite thing to say is 'Don't cause yourself to gep up' ("Tlā ximēhuiltihtiecān," Karttunen and Lockhart 1987: 24).

Intransitive verbs used honorifically most often (but not always) take a causative suffix, the basic suffix for which is *-ltiā*:

chōca to weep
chōcaltiā to make s.o. weep, to cause, s.o. to weep

However, there are three things that can happen, all of them optional (although some verbs tend toward one form more than the others).

(1) If the stem ends in short *a*, it may change to *i*:

chōca-ltiā > Chōquiltiā

(2) If *-ltiā* follows *i* (either because the verb stem ends in *i*, or because *a* has changed to *i*) the *l* after the *i* may drop out, in which case the *i* lengthens in compensation:

miqui-ltiā > miquītiā

chōqui -ltīa > chōquītiā

(3) Alternatively, the *il* sequence may drop out:[1]

miqui-ltiā > mictiā

chōqui-ltiā > chōctiā

This means that for verbs ending in short *a* there are four possibilities, while for those ending in *i* there are three:

Stem: chōca	Stem: miqu(i)
chōcaltiā	———
chōquiltiā	miquiltiā
chōquītiā	miquītiā
chōctiā	mictiā

These three options apply only to stems ending in *i* and short *a*.

Verbs that end in *iā* and *oā drop final* ā and add *-ltiā*. Verbs in *-oā* clearly have compensatory lengthening, but verbs in *-iā* don't seem to:

(i)htoā	(i)htōltiā
choloā	cholōltiā

BUT

tlāliā	tlāliltiā

The class of verbs that end in *ā* and take a glottal stop to form the preterite stem shorten *ā* before *-ltiā*:

[1] Loss of -il- also may be seen with the nonactive derivation and in deverbal nouns derived with *-liz-tli*.

cuā cualtiā
māmā māmaltiā

In some cases, there may be a change of consonant in the verb stem:

ahci ahxītiā
mat(i) Machtiā

A few verbs use forms ending in *-liā* and *-huiā* as causatives:

tlācat(i) to be born
tlācatiliā to engender or to give birth to s.o., to cause s.o. to be born

temō to descend
temohuiā to lower s.t., to cause s.t. to descend[2]

tlehcō to ascend
tlehcahuiā to raise s.t., to cause s.t. to ascend

Transitive verbs used honorifically most often (but not always) take an applicative suffix. Usually, one adds the suffix *-liā* to the verb stem:

caqui to hear s.t.
Caquiliā to understand s.o. (lic: 'to hear s.t. with respect to s.o.')

piya to look after s.t.
piyaliā to look after s.t. for s.o.

māmā to bear s.t. on one's back
māmāliā to bear s.t. on one's back for s.o.

Sometimes adding *-liā* brings about a change in the last vowel of the verb stem. One of the most common changes is that stem-final *a* changes to *i* (short vowels only):

chīhu(a)-liā > chīhuīliā

chōca-liā > chōquīliā

zaca-liā > zaquīliā

The spelling changes above involving *c* and *qu* are the familiar Spanish-

[2] The long final *ō* of *temō* shortens before *-huiā*. When *-huiā* is added to other verbs ending in *ō*, the *ō* changes to short, *a*, as in *tlehcahuiā* < *tlehcō*.

based spelling conventions, but, just as with causative derivations, sometimes there are also real changes of pronunciation of the stem itself:

mō*tl*a-liā > mōchiliā

quetz(a) -liā > que*chiliā*

tlāz(a)-liā > tlā*x*iliā

Verbs in *-iā* (and a few *-oā*) drop final *ā*. but there is no compensatory lengthening of the preceding vowel:

celiā-liā > cel*i*liā

tēmoā-liā > tēm*o*liā

Verbs in which *-oā* is preceded by *l* usually drop the whole *-oā* and add an entirely different applicative suffix *-huiā*:

piloā-huiā > pilhuiā

xeloā-huiā > xelhuiā

(i)hcuiloā > (i)hcuilhuiā

Some other verbs that end in *-oā* drop the *-oā* and add *-al-huiā*:

(i)htoā-al-huiā > (i)htalhuiā

yēcoā-al-huiā > yēcalhuiā

For some verbs of this type, the *a* of *al-huiā* changes to i;

pachoā-al-huiā- > pach*i*lhuiā

ilacatzoā-al-huiā > ilacatz*i*lhuiā

And finally, some verbs use the causative form in place of the applicative:

namaca to sell s.t.

namaquiltiā to sell s.t to s.o. (not: to make s.o. sell s.t.)

Causative and applicative derived verbs are always transitive. Used

honorifically, they are cast as reflexive, that is, the object of the verb is identical with the subject:

quicui he/she takes it

qui*mo*cuī*lia*[3] he/she-H takes it (literally: 'he/she takes it for *his/her own* benefit')

ticochi you sleep
ti*mo*cochī*tia* you-H sleep (literally: 'you make *yourself* sleep')

Of course, some verbs in Nahuatl are potentialli reflexive to begin with, and there needs to be a way to clearly distinguish a genuinely reflexive form from an honorific one. The honorific verbalizer *-tzīnoā* mentioned above is used for this purpose. When, in addition to a reflexive prefix, a potentially reflexive verb also has *-tzīnoā* it is unambiguously honorific as well:[4]

cāhua (transitive) to leave s.t. behind, to abandon s.t.; (reflexive to remain
timocāhua you remain
timocāuhtzīnoa you-H remain

There are only three reflexive prefixes in Nahuatl:

(first-person singular): no- myself
(first-person plural): to- ourselves
(everything else): mo- your-, him-, her-, itself; your-, themselves

Notice that honorifics are second- and third-person phenomena. Hence, of these three prefixes, only *mo-* is appropriate to honorific verb usage. One expresses respect to one's interlocutor or toward a person or object of discussion, but it should not be directed toward oneself. (The only use of honorific apparatus with the first person that is occasionally encountered occurs in contexts something like: 'When I have died-H, let my corpse-H be laid in state-H before the altar-H'.) For this reason one very rarely sees *no-* or *to-* in an honorific context, and moreover there is no normal occasion to use *-tzīnoā* with first-person reflexive verbs.

[3] The verb *cui* is idiosyncratic in that its short stem vowel lengthens before the applicative suffix *-liā*.

[4] (Another use of *-tzīnoā* is to make an already honorific verb doubly so. Andrews 1975: 116-117 calls this usage "reverential").

Obviously, the sequence *-tzīn-* is ubiquitous in polite Nahuatl, as are verbs with the prefix *mo-* paired with either the causative or applicative suffix. Thus, understanding the actual propositional content of such sentences involves looking inside the envelope formed by these honorifically-used morphological elements:

anqui*mo*caqui*ltiah* in ītlahtōl*tzīn* in tlahtoāni
'you-H hear the speech-H of the ruler'
(literally: 'you-H cause yourselves to hear the speech-H of the ruler')

With respect to honorific verb morprology there is one further feature. Nahuatl has a pair of directional prefixes that can be attached to the verb:

huāl- 'in the direction of the speaker'
on- 'in the direction away from the speaker'

Using the verb choloā 'to flee', these examples show the literal sense of directionals:

choloah 'they are fleeing'
huālcholoah 'they are fleeing hither'
oncholoah 'they are fleeing thither'

However, *on-* is also used in Nahuatl as a respectful distancing element which has nothing to do with physical movement and everything to do with social deference. (See Hill and Hill 1978: 125.)

Nonmorphological honorific conventions in direct address

In addition to the use of prefixes and suffixes, Nahuatl has less overt ways of expressing politeness and relative status. In direct address, at least in some communities, it is polite to avoid using one's interlocutor's name. If one greets a person by name or mentions a person's name while making a request, one implies that that person is younger or socially subordinate.

It is also polite to avoid mentioning one's exact relationship to the person one is addressing. One may address a priest as *totahtzīn* 'our father-H' because in this case *tah-* (the stem of *tāhtli* 'father') is a title comparable to *tēcu-* 'lord' in *totēcuiyo* 'our lord'. However, in some communities at least, one does not address one's parents with

tah- 'father' and *nān-* 'mother'. In fact, in times past what well-born, well-brought-up children did use in addressing their parents was quite counterintuitive. (See below.)

Another convention of polite speech is the use of third person in direct address (Hill and Hill 1978: 125).

The essence of these three things —avoidance of names, avoidance of mention of actual relationship, and avoidance of second-person verb forms— is indirection. A result of indirection is a considerable amount of euphemism. If one may address all children who are not one's own as 'my dear children' but should not so address one's own children, what does one say? If it is impolite to call one's sister 'dear sister', how does one address her? In the first of the Bancroft dialogues, we have a case of a woman calling her adult married sister 'my dear daughter'. The real relationship only becomes clear when she goes on to inquire about the health of her brother-in-law, who —being absent— can be referred to as what he actually is (Karttunen and Lockhart 1987: 107). Elsewhere, in a play about the visit of the Magi, the three kings all address each other as 'dear older brother' although this could not be literally so (Horcasitas 1974: 298, 312; Gardner 1982: 115).

From indirection, polite Nahuatl takes the step to inversion. Again in the Bancroft Dialogues, the mother of the bride makes a speech of thanks to the governor for his presence at the wedding feast and addresses him as 'my dear child' although there is nothing to suggest that he is a precociously young governor. On the other hand, ladies-in-waiting were conventionally addressed as 'aunt', and subordinates in the royal court were addressed as 'our progenitors' (the form discussed above).

Making great that which is small and pretending that the subordinate is one's elder seems gracious enough to us. Also, making small that in which we actually take pride fits with our own intuitions. (We conventionalli say, "Welcome to my humble abode," and ye are capable of responding to a compliment on a piece of apparel with, "What! This old thing?") In the Bancroft Dialogues the parents of a young noblewoman sought as bride for the king of Tetzcohco refer to her by slightly pejorative term *ichpocatl* 'little girl', and to us this has the ring of false modesty of a familiar sort. But Nahuatl inversions can be quite alien to us. In the mid-sixteenth century, according to the Franciscan friar-ethnograper Bernardino de Sahagún- well, well-brought-up noble boys not only addressed their fathers as 'my lordship, my noble-man' but also as 'my younger brother H' while their sisters addressed their mothers not only as 'noble lady' but as 'my baby-H' (using

the stem *conē-* 'offspring of a female' which is used not only of human babies but of all newborn animals.) Other terms of polite address directed to mothers included 'aunt' and 'grandmother'. (See Gardner 1982: 106-7, where the passage from Sahagún is reproduced.) Likewise, the parents of the royal bride-to-be in the Bancroft Dialogues refer to the king as 'our nephew-H', and he refers to her as 'our elder sister-H'. Were it not for the element *-tzīn* warning us to take nothing literally, we could be misled about the relationships of the various characters in the Dialogues.

Survival of honorific speech forms

One might think that honorific speech was so tied to Aztec court life that it would not have survived the sixteenth century except possibly as grafted onto Christian devotional literature. According to Geoffrey Kimball (personal comunication), the only bits of honorific morphology in use in Huastecan Nahuatl are nonproductive relic forms used in connection with religious observance that appear to have been in-
One might think that honorific speech was so tied to Aztec court life
troduced by Christian evangelists, who spread these forms from elsewhere in Mexico. Yet the opposite is true in other regions. At least in some communities honorific conventions have survived and apparently undergone further elaboration, as we can see in the Hills' 1978 article. In the towns of the Puebla/Tlaxcala region they studied, speech has settled into a four-level hierarchy for direct address and a three-level one for respectful third-person references.

Their Level 1 is morphologically unmarked and is used with children, familiar agemates who are not linked through the institution of compadrazgo, and subordinates.

Level 2 introduces *-tzīn* for nouns/pronouns (specificalli the second-person pronouns of direct address) and the distal prefix *on-* with verbs.

Level 3 adds to the conventions of Level 2 the reflexive *mo-* prefix paired with the causative or applicative verb suffixes of full-blown honorific speech.

Level 4 is used with one's compadres in such a morass of polite, deferential speech that it is no wonder that compadres tend to avoid each other. Compadres use all the apparatus of Level 3 but carry on direct discourse in the third person and punctuate their speech with honorific titles such as *mahuizzohtzīn* 'his/her honor' (which the Hills record as "māhuizotzīn") and the Spanish loan word *compadrītoh*. (Note the Spanish diminutive suffix *-ito*.)

Obviously for third-person honorific speech (talking about a respected person or thing-holy scriptures or the church, whether as building or institution) there is no distinction between Level 3 and Level 4.

Asymmetry of Nahuatl attitudinal expresions

Nahuatl has clearly made up its honorifics from bits and pieces of itself used nonliterally. There is nothing that does not have some other more basic, sometimes contradictory sense. From morphological material at hand (affectionate diminutive *-tzīn*, nonspecific human *tē-*, distal *on-*, reflexive *mo-*, the derivational endings for causative and applicative constructions), the language has built an elaborated set of conventions for expressing esteem. The language has equal potential for building a symmetric structure of insult, yet there has been negligible movement in this direction beyond deriving pejorative *-pōloā* from *-pōl*. Putting people in their places involves locating them on the honorific scale. The Hills list a dozen factors that move interlocutors up and down the scale. By talking down to a person in terms of honorific morphology one heaps insult on injury. But taking the Nahuatl convention of inversion into account, one also can locate a person below oneself by apparently talking up to him/her. Nahuatl politeness can be an obsidian blade concealed in a velvet glove. For an adept individual there is really no need of the sexually-loaded fighting words of Spanish. It can all be done much more incisively than that. Noncomprehension of this has led people to characterize Montezuma's speeches to Hernán Cortés as fawning and craven. Awareness of the potential gulf between what Nahuatl speakers said and what they meant led perceptive Catholic priests of the sixteenth and seventeenth centuries to seek careful instruction in pronunciation and the conventions of polite Nahuatl speech lest they commit gaucheries and be laughed at behind their backs (Carochi 1645: 2v-3r; Karttunen and Lockhart 1987: 29).

I would like to conclude with a two instances of what may be lexicalized inversion. As the Hill point out, "An element with the scope of reference ranging from diminution and endearment to 'the dignity of the great' is unexpected, to say the least (but cf. Classical Nahuatl pilli 'child; prince, nobleman'). The association of diminution and endearment is a natural metaphor, well-known from other languages, but we are unable to give an example of another language where reverence and esteem are associated with diminution and endearment." (Hill and Hill 1978: 143).

If the affectionate diminutive sense of *-tzīn* were the original one, and

its use with the high and mighty were part of the same inversion convention that led children to call their fathers 'dear little brother' and their mothers 'dear baby', while citizens called their ruler 'child', 'grandchild', and 'nephew', as we have evidence they did at the height of the Aztec civilization, then it could have become lexicalized with a second and overtly contradictory meaning. (I.e., "we are saying that this person or institution is small because it is too great to even mention" changes to simply mean "this person/institution/context is held in high esteem".) This would perhaps be a one-way street. The unquestionably great under certain circumstances might be made out to be small, observing the polite convention of inversion; but if *-tzīn* were originally honorific in sense, it seems to me less likely to have devolved by inversion into a diminutive for young children and inanimate objects unless it were universally used with a very wry sense of humor.

This position derives some support from the report of Geoffrey Kimball (personal communication) that in Nahuatl as spoken in the Huasteca the affectionate diminutive use of *-tzīn* is fully productive, whereas honorific *-tzīn* is limited to church-related nouns such as the names and epithets of the persons of the Trinity and the Virgin Mary. There are other features of church-related vocabulary in Huastecan Nahuatl that suggest that these words were introduced into the area not by native speakers of Nahuatl, but by evangelists who learned and transmitted them as unanalyzed forms. (An example of what appears to be introduced spelling pronunciation in Huastecan Nahuatl is *tekohtli* "lord"; possessed form *-tekoh*. There is no motivation for the second syllable of these forms except the ecclesiastical 16th-century spelling convention of spelling *tēuctli* (/te:k^{w}t^{l}i/) as "tecuhtli". Compare Huastecan Nahuatl *nektli* 'honey', corresponding to Central Mexican *neuctli* (/nek^{w}t^{l}i/), where the only dialectal variation involves labialization (Kimball ms.: 24).) Moreover, according to Kimball, the honorific use of reflexive, causative, and applicative morphology is absent in Huastecan Nahuatl. Taken together, this suggests that the conventions of marked honorific speech did not develop in the Huasteca. Honorific *-tzīn* appears only in introduced form. Yet attitudinal *-tzīn* and the other attitudinal suffixes are an integral part of Huastecan Nahuatl, indicating a prior, more basic status for them.

In the section of the Hills' article I just quoted, they also mention the noun stem *pil-*, which in addition to its sense of 'child' also means 'nobleman, member of the governing class'. Nahuatl usage almost always disambiguates the two senses. *Pil-* whit the 'child' sense is virtually always in possessed form: *nopilhuān* 'my children'. The only

freestanding *pil-* forms meaning 'child' are *piltōntli* and *piltzīntli* mentioned at the beginning of this paper. Unpossessed *pilli* means 'member of the nobility'. In direct address to distinguish between 'my child-H' (perhaps, as used by the mother of the bride mentioned above to the adult governor) and 'my nobleperson-H', there is a unique vocative form for the latter which doubles honorific *-tzīn*:

nopil*tzīn* 'Oh, my child-H'
nopil*tzīntzīn* 'Oh, my noble person-H'

(A male speaker would add the stressed male vocative suffix *-e*. Notice that this honorific doubling is different from the plural reduplication of *-tzīn*, which is *-tzitzīn*.)

In a lecture several years ago at the University of Texas Miguel León-Portilla suggested that the 'child' sense of sense of the stem *pil-* is related to the verb *piloā* 'to hang, suspend something or someone' and has to do with dependency. (Lines of descent in Nahuatl are known as *tlācamecatl* 'person-rope'.) Dynasties, of course, can be seen as linear dependencies, and that would be enough. But the inversion by which rulers are called 'children' is sufficiently attested. I would hazard the opinion that *pilli* 'noble person' is a lexicalization from polite use of *pil-* 'child', the primary meaning of which was 'offspring, dependent', and that the avoidance of freestanding *pilli* in the 'child' sense together with the double *-tzīn* form unique to this stem are strategies to disambiguate the result of the lexicalization.

REFERENCES

ANDREWS, J. Richard.
1975 *Introduction to Classical Nahuatl.* Austin: University of Texas Press.

CAROCHI, Horacio.
1645 *Arte de la lengua mexicana con la declaración de los adverbios della.* Mexico City: Juan Ruiz.

GARDNER, Brant.
1982 A structural and semantic analysis of Classical Nahuatl kinship terminology. *Estudios de Cultura Nahuatl* 15. 89-124.

HILL, Jane H. and Kenneth C. Hill.
1978 Honorific usage in modern Nahuatl. *Language* 54: 1. 123-155.

HORCASITAS, Fernando.
1974 *El teatro náhuatl: épocas novohispana y moderna.* México City: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

KARTTUNEN, Frances.
1983 *An analytical dictionary of Nahuatl.* Austin: University of Texas Press.

KARTTUNEN, Frances and James Lockhart.
1987 *The art of Nahuatl speech: the Bancroft dialogues.* Los Angeles: UCLA Latin American Center.

KIMBALL, Geofrey.
ms. Noun pluralization in Eastern Huasteca Nahuatl (paper presented at the 1987 meeting of the Friends of Uto-Aztecan).

PITTMAN, Richard S.
1948 Nahuatl honorifics. *International Journal of American Linguistics* 14. 236-9.

WHORF, Benjamin Lee.
1946 The Milpa Alta dialect of Nahuatl. *Linguistic structures of Native America,* by Henry Hoijer, *et al.* New York: Viking Fund publications in anthropology, 6. 367-97.

LA DEVINETTE: PAROLE-JEU DES AZTEQUES

PATRICK JOHANSSON

Dans les différentes circonstances socio-culturelles de son élocution, la parole des Aztèques est généralement bridée par des protocoles inhérents à ces circonstances visant à maîtriser ou promouvoir les propriétés performatives d'une parole qui résonne dans l'espace culturel nahuatl. L'étude de la parole renvoie donc alors à un examen minutieux des circonstances qui la génèrent.

Dans l'interstice de ces élocutions fonctionnelles s'insère néanmoins une parole délivrée qui correspond au relâchement ludique d'un système et au flottement naturel de ses engrenages. Son expression centrale est chez les Aztèques la devinette qui ponctue les moments de laxité de la société nahuatl.

La devinette constitue un excelent terrain de recherche pour l'analyse stylistique puisque les organisations symboliques et figurales généralement inextricablement mêlées dans les différents textes sont ici l'objet d'une dissociation matérielle qui revèle plus distinctement les particularités inhérentes à chacune d'elles. L'organisation symbolique se réalise en effet entre les deux répliques (proposition/question-réponse) tandis que la structure figurale se place au sein même de la question.[1] En outre l'organisation figurale effectuant un rapport entre des termes présents mettra en évidence des principes généraux de la modalité nahuatl de perception des discours alors que son homologue symbolique, reliant un absent et un présent concernera plutôt l'interprétation de ces discours.

1. *Focalisation ludique de la Parole-Jeu*

Nous trouvons dans les devinettes rapportées par Sahagun[2] l'exemple le plus manifeste de la parole-jeu. Cette parole est soigneusement découpée dans l'espace-temps existentiel des Aztèques grâce à des formules d'introduction qui l'isolent et la définissent comme parole-jeu en

[1] Todorov, Tzvetan, *Les genres du discours*, Paris, Seuil, 1978.
[2] *Codex Florentin*, livre IV, chapitre 42.

opposition aux autres paroles mais surtout qui accomplissent une fonction focalisatrice dans la structure-même de la devinette.

Elle se substitue bien souvent aux fonctions figurales faibles ou inexistantes. L'élocution de ces formules d'introduction est souvent abrégée lorsque l'évidence du jeu est realisée. C'est ainsi que les devinettes relevées par Sahagun se présentent tout d'abord sous leur forme canonique:

Za zan tlein on...? Acâ quittaz tozazaniltzin tlaca nen ca...[3]

"Eh bien, qu'est-ce que c'est..? Celui qui verra notre devinette, cela ne peut être que...".

Puis sont transcrites selon leur formule abrégée:

Za zan tlein on..? Réponse

Logiquement c'est la formule d'ouverture qui est maintenue, un silence tacite servant de tampon entre question et réponse. Une explication suit parfois la réponse lorsque celle-ci peut paraître obscure.

Zan zan tlein on tlilcuauhtla omaca, iztac tepatlacpan hualmiqui? Acâ quittaz tozazaniltzin tlaca nen ca atemitl: topac toconana toztipan tic-hualteca oncan tocommictiâ.

"Eh bien, qu'est-ce que c'est? Il habite une forêt obscure, il vient mourir sur une dalle blanche? Pour celui qui verra notre devinette cela ne peut être que le pou: Nous l'attrapons sur notre tête nous le plaçons sur notre ongle et là nous le tenons".

Il serait difficile d'affirmer que ce métatexte explicatif est dirigé exclusivement aux compilateurs espagnols, une glose pouvant très bien être nécessaire aux Aztèques eux-mêmes; mais nous pouvons remarquer qu'elle est tout de même fort rare puisque sur 46 devinettes transcrites nous ne trouvons que deux explications placées après la réponse-clôture.

2. *Organisation structurale des devinettes.*

La devinette nahuatl a évidemment comme toutes les autres, une structure dialogique, deux "répliques" se succèdent, théoriquement énoncées par des interlocuteurs différents: Ces deux répliques (question et réponse) se trouvent toujour dans un rapport de synonymie relative,

[3] *Za zan* est un expression de type phatique qu'il est assez difficile de reproduire en français.

elles ont un référent commun. D'autre part elles sont très rarament symétriques au point de vue grammatical. En effet, à un ou plusieurs syntagmes de la première correspond généralement un substantif isolé de la seconde:

Za zan tlein on matlactin tepatlactli quimàmamàtimani?
aca quittaz tozazaniltzin tlacanenca tozti

"Eh bien qu'est-ce que c'est, ils sont dix, ils transportent deci, delà des dalles? pour celui qui verra notre devinette, ce n'est que notre ongle".

Elle est enfin construite, comme nous le voyons, sous forme interrogative dans un énoncé qui implique toujours une réponse. Il peut très bien n'y avoir qu'une seule réplique, c'est le contexte ludique qui impliquera donc les mécanismes du jeu et qui induira le sujet de ce prédicat ambigu et polyphonique:

Za zan tlein on, ilhuicac ommàpiltoc? Huitzli

"Eh bien qu'est-ce que c'est, elle pointe le doigt vers le ciel? L'épine.

3. *Organization symbolique*

La relation tropique, de loin la plus fréquente entre la proposition-question et la réponse, se trouve être la métaphore qui joue, aussi bien au niveau des unités linguistiques simples qu' à celui des syntagmes ou même des phrases, avec les relations de similarité, d'analogie propres à la pensée aztèque:

Zan zan tlein on zacatzonteilama tequiyahuac moquèquetza?
cuezcomatl.

"Eh bien qu'est-ce que c'est, une vieille aux cheveux de paille debout dans la cour? Le *cuezcomate* (espèce de silo).

L'aspect ridé, la couleur brune et le toit de paille du *cuezcomate* permettent sa mise en relation métaphorique avec son symbolisant: la "vieille aux cheveux de paille". Celui-ci suprime de nombreux détails, en accentue d'autres pour projeter, grâce à une focalisation de l'atention sur des significations marginales, la vision ludique du *cuezcomate* sur une vieille aux cheveux de paille".

Zan zan tlein on, iztac tetzintli quetzalli commantica? xonacatl.

"Eh bien, qu'est-ce que c'est, une petite pierre blanche ornée de plumes? l'oignon".

Le symbolisme ludique a retenu ici comme représentants les plus typiques des attributs de l'oignon: la dimension et la forme de la tête (petite pierre), la couleur (blanche) d'autre part par l'intermédiaire du verbe *commantica* qui s'applique aux parures de plumes, il focalise l'attention sur "le panache" vert de ces petites pierres blanches (Quetzalli implique ici la verdeur). Nous voyons ici que la devinette nahuatl n'est plus exclusivement absorbée par la dénomination mais s' articule sur la prédication. Au coeur des champs associatifs que délimite l'espace du jeu, l'interlocuteur devra dégager de la polyphonie métaphorique les sèmes pertinents qui le mèneront à une identification intuitive et concrète du référent.

za zan tlein on huipiltitich? tomatl

"Eh bien qu'est-ce que c'est, (elle) a le *huipil* (chemise) très serré. La tomate".

Situé l'espace ludique, l'interlocuteur laissera ici le sens littéral immédiat du syntagme prédicatif pour rechercher à travers sa *médiatisation* un sens figuratif qui s'y accorde. Un phénomène sémantique se produit dès lors: l'assimilation l'une à l'autre de deux aires de signification par le moyen d'une attribution insolite.

Za zan tlein on càcatzactli temetzatica tlàcuiloa? Teccizmamàque.

"Eh bien qu'est-ce que c'est, un petit noir qui écrit avec de l'encre? L'escargot".

A l'ensemble métaphorique que constitue la proposition se joint ici une figure de pronomination: "petit noir". La suspension d'un référent logique inmédiat est la condition *sine qua non* pour que soit dégagé le mode ludique de référence qu'implique une révaluation totale des composantes du discours.

Za zan tlein on tecpactica texohua cuetlaxtli oncan onoc nacatica tzacqui? Tocamac.

"Eh bien qu'est-ce que c'est, on y broie avec des silex, il y a du cuir dedans, on la ferme avec la chair? Notre bouche".

La métaphore du silex "les dents" sauve cette devinette de n'être à première vue qu'une simple definition à interprétation purement littérale. Il faut néanmoins considérer ici l'effet paronomastique des

éléments linguistiques de la proposition qui tend a induire phonétiquement la réponse: oncan —(T)— ocam, (on)oc - (t) oc nac (atica), (Tz)-*ac*-qui-(m)-*ac*.

Za zan tlein on cuezalin teyacana, cacalin tetocatiuh? tlachinolli.

"Eh bien qu'est-ce que c'est, l'ara (rouge) guide, le corbeau suit? l'incendie".

C'est l'opposition, autant que la succession des couleurs rouge/noir qu'il faut retenir ici de l'énoncé métaphorique qui construit plus qu'il ne décrit la situation ludique. Retenons la beauté formelle de cette devinette qui frise l'allégorie, mais surtout l'induction phonétique que réalise l'intégration de la syllabe —in aux vocable *cuezali* et *cacalotl* donnant *cuezalin* et *cacalin* qui évoquent le —in de la réponse *tlach-in-olli*. Nous avons ici une espèce de vision stéréoscopique où le plan sémantique et le plan phonétique se superposent pour faciliter, dans cette nouvelle épaisseur, la réponse à l'énigme.

La production du discours métaphorique dans la devinette nahuatl se trouve à mi-chemin entre ce qui serait une définition où la réponse serait la suite logique d'une lecture "littérale" et un poème où le rapport du sens à la référence est totalement suspendu et où le jeu des connotations se substitue à une éventuelle restriction dénotatoire. Le rapport entre le sens et la référence est suspendu, dans la devinette, le temps de la question; le jeu endiablé du sens en liberté dans le prédicat prend fin lorsque la fonction identifiante a terrassé son homologue prédicative et arraché une dénotation à son sens. Paradoxalement grâce à l'organisation symbolique métaphorique de la devinette, à travers un sens sans dénotation l'interlocuteur retrouve par interprétation une dénotation qui n'a pas ce sens.

4. *Organisation Figurale*

Les rapports qui unissent le symbolisant et le symbolisé, la question et la réponse des devinettes sont des rapports tropiques entre un présent et un absent et touchent de ce fait à l'interprétation qu'un interlocuteur éventuel peut réaliser à partir d'un énoncé ludique. Nous considérerons dans ce qui suit les rapports qui s'instaurent à l'intérieur du symbolisant lui-même dans la première réplique et qui intéressent plus particulièrement le cadre perceptif des discours à caractère ludique chez les Aztèques. La perception des figures n'est pas automatique mais s'effectue en fonction d'un certain nombre de schémas qui contrôlent par

l'intermédiaire des processus psychiques, le jeu des possibilités parmi toutes les relations possibles d'un terme quelconque.[4]

Nous retrouvons dans le corpus des devinettes une gamme assez étendue de figures à commencer par l'absence même de figure, le degré zéro de la figure:

Za zan tlein on, xoxouhqui xicaltzintli, momochitl ontemi? Acâ quittaz tozazaniltzin, tlaca nen ca ilhuicatl.

"Eh bien, qu'est ce que c'est, un petit bol bleu rempli de maís grillé? Pour celui qui verra notre devinette cela ne peut-être que le ciel".

Il est tout à fait naturel, en effect qu'un bol bleu puisse être rempli de maís grillé. La simple analogie ou "diagramme" dans le langage peircien, suffit, lorsqu'elle est dûment focalisée, à constituer une devinette sans autre construction figurale.

L'invraisemblance est fréquente dans la structure figurale des devinettes nahuatl:

Za zan tlein on, zan cemilhuitl otzti? malacatl.

"Eh bien qu'est-ce que c'est, n'est enceinte qu'un jour? le fuseau".

Une grossesse d'un jour entre en conflit avec les lieux communs qui s'y rapportent et qui, même pour une gestation animale, suggèrent une durée biene supérieure. De ce conflit naît la figure d'invraisemblance qui génère le devinette.

L'opposition rend compte également de bon nombre de figures comme celles qui structurent les devinettes déjà évoquées plus haut:

—tlilcuauhtla ommana, iztac tepatlacpan hualmiqui
"vit dans une forêt noire, vient mourir sur une dalle blanche"

Nous avons ici une double opposition. La première oppose les couleurs noir/blanc; la seconde a trait à la matière et à sa forme: forêt/dalle.

Cuezalin teyacana, cacalin tetocatiuh
"L'ara (rouge) guide, le corbeau suit".

Ce deuxième exemple comporte également deux oppositions. L'une oppose les couleurs: rouge/noir, l'autre divise le durée: avant/après. Ces deux oppositions en s'articulant entre elles donnent rouge, avant/noir, après, et instaure la devinette.

[4] *Cf.* Todorov, *opus cit.*, p. 234.

Il est une devinette qui reposerait sur une invraisemblance pour un esprit occidental mais qui constitue plutôt, dans le contexte de la culture nahuatl une *contradiction.*

Za zan tlein on, cuatzocolztin mictlan ommati? ca quittaz tozozaniltzin, tlaca nen ca apilolli, ic atlacuihua.

"Eh bien qu'est-ce que c'est, une jarre qui connaît le pays des morts? Pour celui qui verra notre devinette cela ne peut-être que la cruche avec laquelle on sort l'eau".

Le pays de morts se trouvant pour les Aztèques sous la terre, le seau qui s'y enfonce pour y recueillir l'eau le "connaît" donc. La contradiction naît du fait que ce sont les hommes et non les objets qui peuvent et doivent connaître un jour le *mictlan.* Or une autre contradiction implicite redresse la première: on ne peut avoir été au *mictlan* et en revenir, c'est-à-dire continuer à être (sauf si l'on se place au point de vue mythique); ce sera donc nécessairement un objet qui constituera la réponse à cette devinette.

Le *paradoxe* n'est pas absent de notre corpus:

Za zan tlein on excampa ticalaqui; zan cecni tiquiza? ca tocamisa

"Eh bien, qu'est-ce que c'est, nous entrons par trois côtés, nous sortons par un seul? C'est notre chemise".

Cette devinette, posthispanique si l'on en croit le vocable espagnol *camisa,* oppose, derrière la paradoxe les chiffres 3 et 1 ainsi que l'entrée et la sortie.

Nous trouvons dans le corpus une opposition structurelle sous forme de *prosopopée*:

Za zan tlein on, nipa niyauh, nipa xiyauh, ompa tontonamiquizque? maxtlatl.

"Eh bien, qu'est-ce que c'est, je m'en vais par ici va-t'en par là on se retrouvera là-bas? Le pagne".

L'opposition est ici une divergence directionnelle en un lieu (*nipa*) puis, plus loin (*ompa*) une réunion. A cette opposition directionnelle s'en ajoute une autre grammaticale, qui met en présence rapprochée deux modes du verbe aller, l'indicatif et l'impératif.

Au-delà des figures traditionnelles, nous trouvons dans le corpus des devinettes nahuatl un exemple d'*induction* à la réponse par l'aspect formel des syntagmes propositionnels.

Za zan tlein on, xoncholo noncholoz? yehuatl in olmaitl

"Eh bien qu'est-ce que -c'est, saute, je sauterai? C'est la baguette (en caoutchouc) du tambour".

En dehors de l'opposition modale rapprochée (impératif/indicatif) qui implique d'ailleurs le chiffre 2 la première réplique ne contient aucune figure spéciale. C'est au niveau phonétique que peut se résoudre l'énigme grâce à l'image sonore de son rebondissement reproduite par les rythmes verbaux: *xon-cho-lo, non-cho-loz* qui "tambourinent" véritablement la réponse par analogie sonore.

Il suffit d'ailleurs de voir la traduction en français pour s'apercevoir que c'est ce jeu rythmique qui fonde ici la devinette plus que toute autre figure. Il est en effet beaucoup plus difficile d'induire la réponse à partir de "saute je sauterai" ou *salta tú y yo saltaré* (comme l'écrit Sahagún) qu'à partir des syntagmes nahuatl.

Hormis cet dernier exemple un peu particulier, les schèmes de perception ludique des Aztèques semblent se conformer au modèles du genre en privilégiant toutefois quelque peu le diagramme analogique simple qui met en oeuvre le génie aztèque de la ressemblance.

5. *Du symbolisant au signifiant.*

5.1. *La syntaxe.*

Bien engoncée dans son harnais de focalisation ludique la devinette nahuatl laisse relativement peu d'espace à la pertinence grammaticale. Il s'agit parfois de retrouver le sujet d'un ou plusieurs prédicats verbaux apposés:

...icuitlaxcol, quihuilana, tepetozcatl quitoca?
"traîne ses intestins, suit la gorge des montagnes?
Huizmallotl, "l'aiguille".

D'identifier le complément d'objet en question:

...itlacoyoctempan ticmacuitihuetzi, tlalli ic ticcuapitzoa?
"au bord de son trou nous *la*[5] saisissons, nous *la* laissons durcir par terre..."
yacacuitlatl "la morve"

[5] *Le pronoms complément incorporé*, en nahuatl (*-c*)n'indique aucunement le genre.

mais bien plus souvent il n'existe aucune signalisation grammaticale précise quant à l'entité recherchée. C'est alors le cadre contextuel qui la focalise. Dans l'exemple déjà cité: 'nous entrons par trois côtés, nous (en) sortons para un seul", la structure grammaticale semblerait même favoriser le sujet "nous" comme entité recherchée: "Qui sommes-*nous* qui entrons par trois côtés? etc". Or, la question s'applique contre tout attente grammaticale au complément, la chemise.

L'exemple *xoncholo, noncholoz* "saute, je sauterai" montre même une aberrance syntaxique qui n'est effacée que par une superbe analogie rythmique et sonore inductrice de réponse. Nous pourrions multiplier les exemples. Disons simplement que si la structure grammaticale coincide parfois avec l'effet recherché par la structure symbolico-figurale d'une devinette, elle n'a jamais de pertinence réelle à ce niveau. La réponse jaillira de la collusion ou de la fusion des champs associatifs que la phrase soit structurée grammaticalement ou non.

5.2. *Les mots et les sèmes*

Cette pertinence faible (ou nulle) de l'organisation syntaxique est la conséquence directe de la structuration *sui generis* de la devinette nahuatl. La syntaxe, en effet, organise les paradigmes sur l'axe syntagmatique. Ces paradigmes sont toujours des *mots* ou des groupes des mots. Or, dans la devinette, la pertinence du mot est remise en question puisque celui-ci ne vaut que pour une partie de sa signification, que pour l'un de ses attributs ou l'une de ses connotations, et non pour sa valeur dénotatoire totale. Il s'agit en effet, dans le cas de la devinette, d'arracher au mot le sème qui s'ajuste le mieux à l'isotopie potentielle présente dans la proposition (qui correspond au mot recherché). Si nous reprenons la devinette concernant l'oignon nous retiendrons successivement la blancheur littérale de *iztac* (laissant de côté le sens métaphorique de pureté), la rondeur du caillou (*tetl*). Des plumes (*quetzalli*) nous ne retiendrons que le sème chromatique "vert" et leur aspect "allongé". Enfin le verbe *com-mantica* (*dressé*) dénote leur position sur la "petite pierre". Une rondeur blanche coiffée de "filaments" verts, voilà l'isotopie sémique (il pourrait y en avoir plusieurs) qui doit nous conduire à la réponse dénotatoire: l'oignon.

Le fait que nous ayons contruit de manière sémantique l'isotopie sémique pour la rendre plus claire ne signifie pas, que celle-ci doive s'articuler syntagmatiquement pour être appréhendée. Il semblerait

plutôt que la constitution de l'isotopie sémique se fasse à l'image d'un spectre magnétique par aimantation analogique.

La proposition (première réplique) se dégage de la définition par un éloignement tropique (métaphorique ou autre) qui est paradoxalement un rapprochement au point de vue sémique. Alors que la définition fige les sèmes dans le bloc de la dénotation, la métaphore permet aux sèmes en liberté de former les spectres isotopiques qui esquisseront les réponses possibles.

Il est évident dans ces conditions qu'une construction syntaxique trop rigide risquerait également de "durcir" les relations potentielles fragiles qui unissent les sèmes entre eux rendant ainsi la devinette inappréhensible. Il ne s'agit pas ici de peaufiner la phrase pour y construire un sens mais de faciliter l'extraction sémique en réduisant au strict minimum un "fini" syntaxique dont le lustre pourrait cacher l'essentiel ludique.

Ceci est particulièrement clair dans le devinette suivante:

Za zan tlein on àco cuitlayahualli, mohuihuixcoa tzàtzi? ayacachtli

"Eh bien qu'est-ce que c'est, un derrière rond en l'air, on le secoue il crie? La maraca".

La devinette projette tout d'abord la métaphore directe sous forme de syntagme nominal: "un derrière rond en l'air" c'est une véritable masse informative peu structurée où les sèmes "gros"; "rond" "en l'air" (dont un seul doit ici être extrait de sa gangue lexicale) sont à capitaliser. Viennent ensuite deux syntagmes verbaux qui constituent deux propositions indépendantes simplement apposées mais qui, en fait, sont en relation de subordination: temporelles et causale: on le secoue "il crie". Si le terme dénotatoire "secoue" est conservé "littéralement" il faut, en revanche, réduire la métaphore "il crie" au sème "bruit". Notons au passage que le niveau sémantique libère une image saisissante de l'énoncé.

5.3. *Organisation phonique*

Nous avons vu dans des exemples cités plus haut comment le rythme et les éléments sonores pouvaient constituer une "figure" et permettre ainsi l'induction de la réponse. Malgré ces exemples probants nous ne saurions généraliser et dire que l'organisation phonique est toujours inductrice de réponse. Nous remarquons pourtant dans plusieurs exemples du corpus, des rapports phoniques entre les deux répliques

et qui pourraient constituer ce que Guerbstman appelle des "allitérations divinatoires".[6] Nous considérerons dans un premier temps les devinettes qui cumulent une relation tropique évidente et une fonction d'induction phonique:

Za zan tlein on, excampa ticalaqui, zan cecni tiquiza? Ca tocamisa.

"Eh bien qu'est-ce que c'est, nous sortons par trois côtés, nous entrons par un seul? C'est notre chemise.

Nous avons ici, en dehors du paradoxe ludique, un prélude phonique à la réponse.

escampa ticalaqui zan cecni tiquiza, cam-i-ca-t-iza.

ou en inversant l'ordre et en regroupant les "T-": ca-t-cam-iza ca t (o) camisa. On remarquera d'ailleurs la présence inhabituelle du *ca* dans la réponse ce qui correspond peut-être au désir d'équilibrer les deux répliques au point de vue phonique.

Le second exemple serait un peu moins évident si l'on ne remarquait l'effort évident de recherche phonique dans les vocables utilisés: à tel point que la devinette frôle la définition:

Tecpactica texohua cuetlaxtli oncan onoc nacatica tzaqui? tocamac.

"on y broie avec des silex, il y a du cuir dedans, on la ferme avec de la chair? notre bouche".

tecpatica texohua (on y broie avec des silex) porte le sens métaphorique, le reste est une définition quelque peu forcée par les impératifs phonétiques:

Cuetlaxtli *oncan onoc nacatica tzaqui can oc-ac-ca-ac* (aq) ou en regroupant chronologiquement (le T- étant omniprésent):

T-oc-can = *Tocamac*

Le -N étant fréquemment assimilé au -M dans les altérations morphophonémiques nahuatl, le glissement du N au M ne représente pas un sérieux obstacle dans le jeu des associations phonétiques.

Certaines inductions phoniques sont partielles:

"Za zan tlein on, tlatlauhqui tetl cholotiuh? Tecpin.

"Eh bien qu'est-ce que c'est, une pierre rouge qui se déplace en sautant? la puce".

[6] Cité par Todorov, p. 244.

On peut voir en effet dans les sonorités *-qu* (k) *et* te- (tetl) inversées chronologiquement *te-c* la première sillabe de *tecpin.*

Cette explication paraitra certainement moins ingénue si l'on se souvient que les Aztèques peignaient des glyphes à valeur phonétique qui ne reproduisaient parfois que la première syllabe d'un mot ou même une syllabe approchée qui pouvait évoquer le mot en question.

Une devinette du corpus contient apparemment un jeu phonétique doublé d'un jeu de mots, le tout tendant à induire le réponse:

Za zan tlein on, chimalli ìtic tentica? Ca chilli auh ye in iachyo chimalli.

"Eh bien qu'est-ce que c'est, il est rempli de boucliers? C'est le piment et ce sont ses graines les boucliers".

Le jeu de mot pourrait s'entendre comme suit:

chi-ma-lli "bouclier", *ìtic tentica* "rempli à l'intérieur".

La réponse étant *chi-lli, la syllabe -ma-* pourrait constituer le remplissage en question. On voit combien l'ambiguité syntaxique est nécessaire ici à l'appréhension de la devinette à travers le jeu de mots.

Pour ceux n'aurait point décelé le renseignement codé, la réponse était quand même phonétiquement présente dans le vocable *chi-malli* = *chilli* "piment".

Le sens métaphorique èst parfois poussé presque jusqu' à l'absurde pour permettre le "pasage" de rythmes ou de sonorités inductrices:

Za zan tlein on otlica teuaatica? ca titotecuinia tetl.

"Eh bien qu'est-ce que c'est, sur le chemin il mord les gens? c'est la pierre sur laquelle nous trébuchons". En effect la séquence rythmique *ò-tlica tecuà-tica*: et les sonorités qui s'y rattachent, en particulier les deux instances d'occlusive glottale (') sont en quelque sorte la reproduction allitérative d'un trébuchement et d'une chute.

L'ensemble des devinettes nahuatl du corpus étudié possèdent dans leur forme canonique complète, une grande musicalité; les formes fixes (*za zan tlein on... Aca quittaz tozazaniltzin, tlaca nen ca...*) redressant les sonorités assez pauvres de certaines d'entre elles. On en trouve en revanche qui pourraient d'une manière non directement fonctionnelle mais plutôt vaguement esthétique induire phonétiquement la réponse:

Za zan tlein on teticpac totolon cuicaticac? Nexcomitl.

"Eh bien qu'est-ce que c'est, sur les pierres, tout(e) rond(e), en train de chanter? La marmite".

Les sonorités nahuatl de la première réplique ne sont-elles pas une véritable image auditive d'un marmite dont l'eau bout et qui danse sur le feu?

La devinette nahuatl se rattache dans ses grandes lignes aux modèles du genre. Toutefois nous remarquons une prédilection au niveau symbolique pour la métaphore, et sur le plan figural pour la simple analogie et pour les constructions paronomastiques et allitératives, le plus souvent fonctionnelles.

En termes généraux nous pourrions conclure que les Aztèques recherchaient apparemment une véritable mise en liberté des sèmes (par métaphorisation) et des sons pour que s'exerçât plus facilement ce "magnétisme" analogique qui leur était cher.

Cette tendance que nous avons discernée dans les devinettes s'étend au domaine de la littérature et de l'expression en général où le *nahuatlàto* affectionne particulièrement de libérer son discours de l'étau syntagmatique d'une ordonnance logique pour laisser le sens flotter et se laisser happer au hasard des subjectivités réceptrices. Ce "sens en liberté" est sans nul doute une des caractéristiques principales de l'expression littéraire des Aztèques.

YANCUIC TLAHTOLLI: LA NUEVA PALABRA

Una antología de la literatura náhuatl contemporánea

(Tercera parte)

Miguel León-Portilla

En los volúmenes 18 y 19 de *Estudios de Cultura Náhuatl* he ofrecido las dos primeras partes de esta antología de la *Yancuic Tlahtolli,* la Nueva palabra, muestra de las creaciones literarias en el náhuatl contemporáneo. Las composiciones que transcribí allí en su lengua original y con traducción al castellano abarcan cuatro géneros de expresión. En esta tercera y última parte de la antología, recojo algunos ejemplos sobresalientes de otros dos géneros de la literatura contemporánea en náhuatl.

Para ofrecer, en visión de conjunto, una especie de índice de los seis géneros que abarca esta antología, los enumero a continuación. Añadiré tan sólo que, si me es posible, reuniré lo hasta aquí publicado para sacarlo a luz, enriquecido con mayor número de creaciones en náhuatl, traducciones y comentarios, en un volumen aparte. Esta es la lista de los seis géneros abarcados por la antología, en los volúmenes 18, 19 y 20 de estos *Estudios:*

1. Relatos sobre lo que ocurrió en la antigüedad:
   Zazanilli in ipan omochiuh in ye huecauh.
2. Testimonios de la pervivencia de la antigua palabra:
   Huehuehtlahtolli.
3. Danzas y otras formas de actuación:
   Netotiliztli ihuan teixiptlaliztli.
4. Cantos y poemas conservados en el corazón:
   Tocuic in toyoloh quinmopieliah.
5. Poemas y cantos de autores de nombre conocido:
   In cuicahuan in oquinmopicquiltiqueh tlamatinimeh in intocahuan tiquiniximatih.

6. La narrativa contemporánea de autores conocidos:
In yancuic tlahtolli in oquinmohcuilhuihqueh in tlamatinimeh in intocahuan tiquiniximatih.

Motivo de muy grande alegría es poder reunir y difundir este conjunto de creaciones literarias en náhuatl contemporáneo, precisamente en estos números de *Estudios de Cultura Náhuatl* y, de modo especial, en éste con el que nuestra revista llega a su primera veintena de volúmenes.

A continuación se incluyen las partes correspondientes a los que he descrito como quinto y sexto géneros de composiciones. Valga la advertencia de que, al haber hecho esta distribución en seis géneros o categorías, en modo alguno pretendo introducir con ello una original ni menos exhaustiva clasificación temática ni estilística. Aunque en la distribución propuesta se toman en cuenta las características de la literatura náhuatl contemporánea, su finalidad es más bien hacer una primera forma de deslinde que facilite el acercamiento a este rico universo de manifestaciones culturales. En él tenemos nueva prueba de la vitalidad de esta lengua más que milenaria y que ha sido portadora de la expresión de tantos sabios, sacerdotes, gobernantes, cantores, historiadores y narradores, desde los tiempos teotihuacanos hasta el presente.

5. Poemas y cantos de cuicapicqueh de nombre conocido

In cuicahuan in oquinmopicquiltiqueh tlamatinimeh in intocahuan tiquiniximatih

Nada mejor para hacer la presentación de un primer grupo de modernos forjadores de cantos en náhuatl que citar aquí las palabras de Miguel Espinosa Barrios, el maestro oriundo de Hueyapan, en Morelos, antepuestas a modo de introducción al primer número del periódico que, junto con Roberto Barlow, empezó a publicar desde el 12 de mayo de 1950. Al comenzar a difundir así el *Mexihkatl Itonalama,* "Papel periódico del mexicano", proclamó con no disimulado orgullo y un poco de exageración que se dirigía a los "dos millones de indígenas mexicanos que hablan esta lengua..." Hoy sabemos que, hacia 1950, los que mantenían viva esta lengua eran poco menos de un millón, en tanto que en la actualidad (1990) se acercan al millón y medio.

He aquí las palabras de Miguel Barrios cuya principal significación es que de algún modo anticipan el actual renacimiento entre quienes, teniendo por materna a la lengua náhuatl, la estudian gramaticalmente y crean literatura en ella:

> *Mexihkatl Itonalama* kitepotstemoa in tlapoalistli iwan tlahkwilolistli ipan mexihkatlahtolli, wel intsallan 2 000 000 mexihkamasewaltin, in mexihkatlahtoah; ika wel mochiwas inin mopalewia tepospachilistika impan innemilis, tlailnamikailwimeh, mihtolilistin, kwuikameh, neixkwitilmeh iwan yankwikan tlachiwalistin: kawitl itlachiwal iwan tlakanemilisyotl: noihki kitemachistilia in achto nemilisyotl, (ihkwak ayamo owalaya kaxtiltekatl kortes), wel ipampa motas in ye otechtlaltepewkeh iwan ok techmekayotia ika tlen ye opanok ika inin yankwik kawitl. kitemachistilia in mexihko yes mexihkatl ipampa imexihkamasewalwan, wel ipampa in achto mexihkamek kimexihkatlalitokayotikeh yes mexihko iwan okikawilihkeh se kwamahchiotl ipan pamitl techpalewia.
>
> *Mexihkatl Itonalama* lleva el propósito de fomentar la lectura y escritura de la lengua náhuatl entre los dos millones de indígenas mexicanos que hablan el idioma: con este fin, se vale de la impresión

de sus costumbres, fiestas tradicionales, danzas, cantos, comedias y sucesos actuales: climatológicos y sociales. Además da a conocer las costumbres pre-cortesianas con el fin de observar que, a pesar de la conquista española, aún hay una liga íntima en relación del pasado a lo actual. Da a conocer que México debe ser México por los mexicanos, ya que nuestros antecesores dieron el nombre de México a nuestro país y un escudo a la bandera que nos ampara.

De los cantos y poemas que comenzaron a componerse desde poco antes de que Miguel Barrios expresara esto, y asimismo de otras producciones más recientes, se reunen aquí varias muestras. Comenzando con los forjadores de cantos de nombre conocido que escribieron antes de 1950, aduciré algunos poemas de la obra de los siguientes:

Mariano Jacobo Rojas y Villaseca (1842-1936), oriundo de Tepoztlán, Morelos, consagró su vida a la docencia y al cultivo y preservación de su lengua materna, el náhuatl. Fue maestro de la misma en el Museo de Antropología. Escribió y publicó un *Manual de la lengua náhuatl,* México, 1927. Participó en la fundación de una Academia de la Lengua Mexicana, que después de su muerte, llevó su propio nombre. De sus varias aportaciones en náhuatl citaré la que aquí en parte se reproduce *Maquiztli,* "Ajorca", tragedia escrita en lengua mexicana, México, 1931. De las composiciones literarias de Mariano Jacobo Rojas puede afirmarse que en ellas se refleja su fina sensibilidad y su propósito de volver a formas de expresión muy cercanas a las de la lengua clásica.

Enrique Villamil (c. 1890-c. 1960). También oriundo de Tepoztlán, Morelos. Fue celoso guardián de las tradiciones de su patria chica, entre ellas las referentes al Tepoztécatl. Escribió y publicó varias composiciones, algunas de gran fuerza lírica. Aquí se reproduce *Caxtilteca in Tenochtitlan huan tlacoltica yohualli,* "Los españoles en Tenochtitlan y la noche triste".

Pedro Barra y Valenzuela (1894-1978). Oriundo de Chicontepec, Ver., cultivó tanto la investigación histórica y el estudio de la lengua, como la literatura en náhuatl. La escasez de datos que acerca de él han llegado hasta nosotros pone de manifiesto el poco aprecio que hasta fecha reciente prevalecía por lo tocante al idioma que fue *lingua franca* de Anáhuac. Publicó Barra y Valenzuela un libro de poemas en náhuatl con versión al castellano, *Nahuaxochmilli,* "Jardín nahoa", México, Editorial Polis, 1939, así como *Los nahoas, historia, vida y lengua,* Mé-

xico, Bartolomé Brucco, Editor, 1953. De su producción poética recojo aquí varias composiciones de gran sensibilidad que cantan las maravillas de la fauna y la flora nativas.

Santos Acevedo López y de la Cruz (1903-), oriundo de Xochimilco, participó en las luchas revolucionarias y alcanzó el grado de teniente coronel. Desciende de Martín de la Cruz, el médico náhuatl que escribió sobre la medicina prehispánica. Ha sido cronista de Xochimilco y autor de buen número de trabajos acerca de ese lugar. Ha publicado un volumen de poemas intitulado *Macehualcuicatl,* México, Vargas Rea, 1957. De él se han difundido asimismo varias composiciones en *Estudios de Cultura Náhuatl,* v. 15, p. 237-244.

Fidencio Villanueva (c. 1920), forjador de cantos oriundo de Milpa Alta, D. F., además de haberse distinguido como depositario de antiguas tradiciones, ha cultivado la poesía y ha producido composiciones que recuerdan las de la literatura clásica prehispánica. Aquí se reproducen algunas muestras de su obra, que comenzó a darse a conocer desde los años cincuentas en *Mexihcatl Itonalama.*

A propósito de ese periódico importa destacar que en él se difundieron otros cantos y poemas fruto de la creatividad del ya citado Miguel Barrios Espinosa que firmaba a veces con el pseudónimo de Miguel Xochipapalotl Atezcatl. También se incluyeron en dicha publicación composiciones de las siguientes personas: Macedonia Mendoza, de Xochimilco, autora de varios pequeños poemas de fina ironía y aun a veces velado tono erótico; María de Jesús Villanueva, de Tuxpan, Jalisco, que bien puede tenerse como uno de los últimos creadores de literatura en la variante de esa región; Zacarías Sánchez, Leandro García, otro *cuicapicqui* del fecundo Tepoztlán; Eloy Álvarez de Cuauhchinanco, Puebla; Eduardo Rosas, de Acalpixca, Distrito Federal; Victoriano Velasco, de Xochimilco; Marciano González, de San Pedro Actopan, D. F. y Tomás González, de Atlahpolco, del mismo D. F. Como puede verse, el número de quienes siguieron cultivando el arte de los *cuicatl* en náhuatl no es tan reducido como alguien pudiera pensar.

En tiempos aún más recientes se ha producido una nueva floración de poesía en náhuatl. Se debe ella a personas de diversas regiones del país en las que, con variantes, se mantiene viva esta lengua. Entre las motivaciones que han llevado a expresarse a los autores de esta producción poética pueden destacarse dos principales. Una es reafirmar la propia identidad cultural. Otra, hacer posible que quienes continúan

hablando el náhuatl tengan acceso a una nueva literatura, cercana a sus sentimientos, preocupaciones y esperanzas, como concebida por quienes son portadores de la misma cultura. Otro rasgo que tienen en común estos modernos forjadores de canto, es el haber tenido todos ellos una preparación académica. En tanto que algunos poseen el grado de maestro normalista, otros han estudiado en la Escuela Nacional de Antropología e Historia o en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, en el Seminario de Cultural Náhuatl de la misma o en otra universidad de provincia. Importa subrayar que, en todos los casos, se trata de personas que tienen al náhuatl como lengua materna y que se interesan profundamente por fortalecerla y difundirla.

Autor de una obra poética ya bastante amplia y difundida es Natalio Hernández Hernández, nacido en 1947 en Ixhuatlán de Madero, Estado de Veracruz. Habiendo obtenido el título de maestro normalista, se ha dedicado por entero a tareas relacionadas con la educación, así como al cultivo de su lengua materna que es el náhuatl en una de las variantes de la Huasteca Veracruzana. Dotado de sobresaliente capacidad de liderazgo, ha sido uno de los promotores y presidente de la Organización de Profesionistas Nahuas, A. C., *Nechicolistli tlen Nahuallajtonaj Masehuallamachtianij*. Laborando en el campo de la educación bilingüe de la Secretaría de Educación Pública, ha propiciado asimismo la publicación de gramáticas del náhuatl concebidas especialmente para los hablantes de esta lengua en algunas de sus variantes. Al maestro Natalio Hernández se deben, entre otros, los siguientes libros en los que se recoge su poesía: *Xochicoscatl,* Editorial Calpulli, 1985; *Sempoalxochitl (Veinte flores: una sola flor),* UNAM, 1987. Ha difundido, además, sus creaciones en periódicos y revistas, entre ellas *Estudios de Cultura Náhuatl* (UNAM) y *Caravelle,* Universidad de Toulouse, Francia. La fina sensibilidad de que dan testimonio sus poemas, así como la fuerza con que se reafirma en muchos de ellos el cariño y orgullo por la propia cultura, han despertado vivo interés y aprecio por sus cada vez más numerosos lectores. Cabe añadir que Natalio Hernández ha presentado públicamente ejemplos de su obra, tanto en comunidades indígenas como en recintos culturales, entre ellos el Museo Nacional de Antropología.

Hermano del anterior, Delfino Hernández Hernández, nació en 1950, asimismo en Ixhuatlán de Madero, Veracruz. También él obtuvo el grado de maestro normalista y ha seguido una trayectoria paralela a la de Natalio. Además de haber laborado en la Secretaría de Educación Pública, el maestro Delfino Hernández imparte clases

de náhuatl en diversos centros culturales. Concurriendo al Seminario de Cultura Náhuatl (UNAM), se ha acercado con interés y empeño al conocimiento de la literatura náhuatl prehispánica y asimismo a la forma clásica de esta lengua. En su expresión poética y de narrativa, ambas de profundo sentimiento y magistral redacción sobresale como uno de los más distinguidos creadores de la moderna literatura náhuatl. Por su obra ha sido galardoneado en varios concursos. La amplia difusión de la misma, en periódicos y revistas, entre otros *Estudios de Cultura Náhuatl,* así como en recitales que en varias ocasiones ha dado lo han convertido en uno de los autores más conocidos de entre quienes se expresan en náhuatl. A él se debe asimismo la preparación de varios trabajos de índole gramatical, tanto para la enseñanza en las escuelas primarias como para quienes desean ahondar en el conocimiento de esta lengua.

Oriundo de Xalitla, en el Estado de Guerrero, Alfredo Ramírez (1950), que ha cursado la maestría en Etnología en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, consagra parte de su tiempo a escribir poesía. En sus producciones, en las que se siente latir la antigua inspiración de los forjadores de canto, los *cuicapicqueh,* afloran sentimientos, imágenes e ideas, reflejo de su propio actuar y vivir. En tanto que otros poetas contemporáneos que tienen asimismo al náhuatl como lengua materna, buscan directamente reafirmar su identidad cultural, la poesía de Alfredo Ramírez tiene un tono que podría describirse como más personal. No pocas de sus composiciones son cantos tristes, modernos *icnocuicatl,* nuevos jades que muestran que la capacidad literaria perdura hasta el presente en el mundo cultural de los pueblos nahuas. Alfredo Ramírez, vinculado al Seminario de Cultura Náhuatl, ha publicado varias composiciones suyas en *Estudios de Cultura Náhuatl* así como en otras revistas y periódicos.

A muchos podrá sorprender que, además de estos tres muy sobresalientes poetas nahuas contemporáneos, existan otros, no pocos, que comienzan a darse a conocer. No me refiero a maestros de la expresión náhuatl, tan bien conocidos y reconocidos como Librado Silva Galeana y Carlos López Ávila, nativos de Santa Ana Tlacotenco, en el Distrito Federal, de los que hablaré atendiendo sobre todo al género principal que han cultivado, la narrativa, sino a otros varios, también de la Huasteca Veracruzana. Me limitaré aquí a citar un pequeño volumen antológico intitulado *Xochitlajlolkoskatl: Poesía Náhuatl Contemporánea,* compilado por el maestro Joel Martínez Hernández y publicado por la Universidad Autónoma de Tlaxcala en 1987. La ri-

queza de casi cien poemas que allí se incluyen, vuelve a poner de manifiesto la vitalidad de esta lengua, incluso como vehículo de creación literaria.

Teniendo a la vista este rico caudal, que cada día se acrecienta, se vienen espontáneamente al recuerdo las palabras de aquel forjador de cantos prehispánicos que, en expresión profética, dijo: "No cesarán mis cantos, no acabarán mis flores, yo cantor los elevo."

De esta nueva floración de cantos en náhuatl, los que a continuación se transcriben en su texto original y con versión al castellano, son tan sólo una muestra. La historia de la moderna literatura náhuatl y el universo de su rica expresión poética seguirán siendo objeto de otros muchos estudios, amplios y penetrantes.

MAQUIZTLI

MARIANO JACOBO ROJAS

Pano Hueyaltepépan Cuitláhuac, techantzinco in Tlahtohcapilli Chimalpopoca, ihtec xochimilli.

Maquistli:

¡Iyo ca nitlahuelíltic!
¿Tlénon nopan mochiuhtica?
Nochi pano, nochi tlami
Ipan ínin tlalticpactli.

Nehua ca ninomatía
Queh ce huei zoatecuhtli
Ihuan áxcan ¿tlen nopatiuh?
Tla nocópil, nopiloyo,
Nohueyíliz, nomahuizo
Yonícpolo, nochi, nochi;
Pampa inóntin acual —tlacah
Tlatelchiuhque, techanhuiani
Ca hualauhque ica hueyátlan
Canica in tonatiuh quiza,
Inic tech —tlalcuihcuilicoh.

Onechpiaya mallintica
Huan ixquichca quinequía
Inxocpálpan nopechtécaz
Quemeh tla niezquía in macéhual.

Cuauhtemótzin, nehuatl inhuan
Occequíntin piloyome
Ca otechpiaya tlalpilóyan;
Coyohuácan techhuicaque
Ihuan ompa caltzacualco

MAQUIZTLI

(TRADUCIDO EN VERSO CASTELLANO Y LIBRE POR EL PBRO. PEDRO ROJAS).

Pasa en la Ciudad de Cuitláhuac en un jardín del Palacio del Príncipe Chimalpopoca.

Princesa

¡Cuán desdichada soy, pena insufrible
En mi pecho se agita con violencia;
¿Qué tienes, corazón? ¡Ah! lo comprendo,
Contemplas ¡ay! tus ilusiones muertas:
Que en este mundo muere todo, todo,
Después que en él se vive entre cadenas.

Gentil y airosa ayer, gran Soberana,
En mis sienes brillaba la diadema,
En mi rostro la sangre reflejaba
De mi alcurnia el ardor y la nobleza.
A mis pies, los honores irradiaban
Para alumbrarlos, el fulgor de perlas;
Mas ahora, ¿qué valgo? ¿qué se han hecho
Tantas flores que en mi Edén crecieran?
Marchitas ya las esperanzas mías
Perdidas vagarán como hojas secas.

Todo he perdido, todo, hombres de Oriente
Cuya imagen mis penas acrecienta,
Surcando el vasto piélago tocaron
Las florecientes costas de la tierra
Que es nuestra Patria, y con villana mano
Usurparon al són de infanda guerra;
Y a mí, Princesa noble, con los grillos
De infame malhechor me hicieron presa;
Y era su anhelo, su infernal deseo

Ihcuac yotechtzahtzacuaya,
Quemeh tla tieni tecuántin,
Inca nehuatl onihuetzcac
Pampa in tzálan in tlahpixqueh,
Onicholo nahualtica
Ihuan áyac onechíttac
Ihcuac ompa oninahuálquiz;
Huan ihquión ninomaquixti.

Axcan nícan notlatico
Ipan ínin xochimilli
Campa in xóchitl cuepontica,—

—Huan nohuiampan tlahhuiallía;
Yece ocachi nipahpáquiz
Pampa nícan niauh niquíttaz
In notlazoh Quilotzintli.

Nehua nícan ye nicatca
Huan Noquillo, amo niquitta,
Ica nícan, amo neci,
Cánin yez, áquin quimati.

Huan amehuan nícan teome,
Xochítlan tlahpixcatzítzin,
Nechilhuícan, ¿cánin cá?
—¿Cánin nemi in notlazontzin?—

No amehuántin tototzítzin,
Ca ampatlani ica nohuían,
Cuahuixhuáltin, huan xochime,
Nechilhuícan, ¿cánin nemi,
¿Cánin catca in Noquilótzin?

Catle yez áxcan notónal?
¿Quénin oc nícan ninémiz
Campa yomochantlalihque
In acuáltin caxtiltécah?

Cencahuel niyolamati
Ca itlah tópan yauh mochíhuaz;
Pampa inóntin tetlalcuini,

Verme postrada al pie de su ralea,
Ignorando o fingiendo no saberlo
Lo grande que es el corazón azteca.

Del inmortal Cuauhtémoc, también preso,
Yo caminaba a su pujante diestra;
Con rostro altivo valientes cortesanos
Firme el paso, siguieron nuestras huellas.

Ya en Coyoacán, en obscuras jaulas
Aherrojados nos vimos como fieras;
Mas yo, mujer, burlé de los guardianes
La estrecha vigilancia, y con cautela
Los infamantes hierros quebrantando
Me guió hacia aquí una pasión violenta.

Oculta, yo respiro entre las flores
De este ameno jardín, su dulce néctar
Vida me da, y en su ondulante aroma
Enloquezco de amor, me siento reina;
Aquí vendrá mi sin igual Quillotzin
Para hacer de mi Edén dicha completa.

Todo es sonrisa de mi vida en torno...
Que otra sonrisa juguetear la vea
En tus labios, Quillotzin; ¿por qué tardas?
Te busca mi pasión y no te encuentra,
Y a su voz clamorosa tú no acudes
¡Ay! ¡Quién tu apartamiento me dijera!

¡Oh dioses inmortales! ¡Oh Guardianes
De aqueste paraíso y su floresta
Que en aromados pétalos me abriga!
Decidme, ¿en dónde está? ¿cuál es la senda
Que el suspirado bien tanto entretiene?

Vosotras que viajais por valle y selva,
Veloces pajarillos, ¿a mi amado,
Dónde posar le vísteis, o en carrera
Presto venir? Vosotras, lindas flores,
¿Visteis pasar al que mi afán desea?
Hablad; es mi Quillotzin, noble sagre
De honor brillante corre por sus venas.

Techanhuiani, huehca huitzeh,
Techtemoa, techtepotzhuíah
Ihuan no techmictiznequih.

¡Iyo! ¡tlén nícan niquitta!
Nican huitz ce huehcachane,
Yotechíttac, yotechnexti,
Axcan quema tipoliuhque.

(Monextía in Caxtiltécatl.)

Maquistli:

¿Aquin tehua nícan tica?
¿Tlén ticnequi? ¿tlén tayico?
¿Tictemoco momiquíliz?
Tlachtecápol, techanhuiani?

¿Cox ayemo tipachihui
Yezmimilo, temictiani.
Cuac miac yeztli yoticnoqui,
Tlápal yeztli, yeztli aztécatl.

Amo nótlac ximopacho,
Xitlalcolo, huehca xiauh;
Pampa no nizoamexihcatl
Huan mexihcatl cihuapilli.

Ihuan tlé pampa tiquitta
Ca nizoatl tinechmahmohtiz?
Noquichyollo yecchicáhuac
Huan huelítiz mitzmayáhuiz,
Mitz—pohpóloz cemihcapa,
Huan mitzcuépaz, tlalli, tehtli.

¡Iyo! teome, notlazohuan!
¡Teotzitzíntin, huelitinih!
¡Palehuilo! ¡palehuilo!
Ipanin huei ohuiliztli!

¡Quillo, Quillo, Noquilótzin!
Xihualehua, nechittaqui
Ca ohuilízpan nícan nica,
¡Palehuilo, Noquilótzin.

¿Cómo vivir aquí, sin él? ¿qué suerte
Mi tenebroso porvenir encierra?
¿Cómo vivir aquí, donde con zaña
El castellano pabellón ondea?
Su faz me oculta el plácido contento,
Y gimiendo me mira la tristeza.

¡Oh, qué amargo es sufrir cuando en el alma
Ciernen sus alas presagios de tormenta!
Del inicuo invasor vibra la espada
Ciudades profanando, aras y aldeas;
De allende el mar vino fulminante,
Nos busca, nos persigue, nos desea.

Pero ¡ay! ¡qué miro, oh dioses! Un extraño
Hijo del sol, con ansiedad se acerca;
Nos clava su mirar, nos ha encontrado;
Perdida la ilusión viene la ofensa.

(Aparece un Castellano.)

Maquiztli:

¿Quién eres tú? responde, dilo presto;
¿Qué quieres? ¿Qué te trajo a mi presencia?
¿Tu muerte buscas? dí, tú que abordaste
Ansioso de usurpar, playas ajenas?
¿Aún no se sacian en la indiana sangre
Tus instintos de tigre? ¿Satisfecha?
No queda del puñal la ávida punta;
Con tanta sangre noble, sangre azteca

No te acerques a mí, soy mexicana
Vigor me infunden venas de princesa.
¡Atrás! Si soy mujer, llevo en el pecho
De acero el corazón, y que la tierra
Muerdas rendido, a mi pujanza toca;
Mas no quiero mancharme con tu afrenta.

CAXTILTECA IN TENOCHTITLAN IHUAN TLACOLTICA YOHUALLI

ENRIQUE VILLAMIL

Cuauhtemoc in aztecatl,
Telpochtli yolchicactic,
Tlatelolco Tlacatecatl,
Ca itlaquen pehpetlactic.

Ihcuac Cortes oacico,
Altepepa Tenochtitla,
Mexihca oquinchanhuice,
Moctezuma tzacualtitla.

Huan ocachtin tlacateca,
Teilpiloyan oquintlali,
Cuauhtemoc ihuan azteca,
Iciuhqui oquincentlali.

Man Cortes otlamihmicti,
In teopa Huitzilopochtli,
Cenca oquitlahuelmichti,
In yochicahuac telpochtli.

Oyec ompa in choquiztli,
Huei in yeztli ototocac,
Pampa open yaohuiliztli,
Huan yehua omocenmacac.

Man Cortes ocholohuaya,
Ca Popotla nahualtica,
Huan tlaxcalteca oyaya,
Oquinchiato nahualtica.

LOS ESPAÑOLES EN TENOCHTITLAN Y LA NOCHE TRISTE

Cuauhtemoc el gran azteca,
joven de ánimo guerrero,
monarca de Tlatelolco,
con traje resplandeciente.

Cuando Hernán Cortés llegó,
de Tenochtitlan a la urbe,
a invadir suelo Mexihca,
aprisionó a Moctezuma.

A otros reyes aztecas,
igualmente aprisionó,
quedando libre Cuauhtemoc,
violento reunió a su gente.

Cuando Cortés hizo matanza,
de Huitzilopochtli en el templo,
bastante cólera sintió,
el valiente rey azteca.

En el campo de batalla,
la sangre azteca corrió,
con motivo de la guerra,
que acaudillaba Cuauhtemoc.

Cuando Cortés escapaba,
de noche para Popotla,
con aliados tlaxcaltecas,
furiosos los atacaron.

Ompa miac oquinmihmictihque,
Caxtilteca huan tlaxcalteca,
Cortes oquimohcamictihque,
Huan ocachtin itlacateca.

Ahuehuetontli itzintla,
Campa Cortes in chocac,
Huan mimique tlatzintla,
Tlapal yeztli ototocac.

Nochi tlen oquihuicaya,
In chalchihuitl in Mexihco,
Iman in oquintocaya,
Oquicatehque Mexihco.

Ica iyolo in cocoltic,
Cuauhtemoc in yaohtic,
Iyezmihmil oquipalehui,
Huan ihquion omoyolcehui.

Españoles, tlaxcaltecas,
mataron innumerables,
a Cortés amedrentaron,
y a caudillos españoles.

Abajo de un ahuehuete,
el conquistador lloró,
viendo tendidos los muertos,
y tanta sangre correr.

Cuantas alhajas llevaban,
de fino oro mexicano,
al perseguirlos sin tregua,
en su fuga recobraron.

Cuauhtemoc hábil guerrero,
su heróica raza amparó,
corazón de duro temple,
a su Patria engrandeció.

FIDENCIO VILLANUEVA

Noyolnantzin, yolchipahtzin,
ma xihceli inin nocuic;
noyoltech xochicueponi
huan noyolouh itech yauh.

Xopan, tonalpan, cecuizpa
tlemach tequitl otican,
ca zan nopampa otitoneuh
zan noyoca otimocauh.
Ma cemihcac tlazohnantzin
nimitzmacaz mahuizotl,
pampa aih tinechnencahua
huan moyezo notech ca.

Madre de mi corazón, remedio del corazón,
recibe esta canción mía;
brota la flor en mi corazón
y mi corazón la acompaña.
En tiempos de verdor, de calor y frío
cualquier trabajo dejaste
pues sólo por mí padeciste aflicción
y por mí te abandonaste.
Que siempre, querida madre,
te dé honra
porqué tú nunca me dejas desdichado
y tu sangre está conmigo.

PEDRO BARRA Y VALENZUELA

In Huitzitzillin:

Xochitic molinia ce chalchiujyojyoli:
quilcajtoc huitzitzili ihuehue tapazoli.

In Ocotl

Ixtlahuatl quipotonia,
tlapechtzotzoltic techmaca
tla itzoncal mocelia.

Centle cihuatl tlapapaca
ocotla itzintla, [Zen cualli]
Itonalcuica temaca
ipan iteno ameyalli.

In Cacalotl

Ehecaticpac tzahtzi ica cualantli,
quipolotoc iozto
ipan yayactic tepetl ixilantli

In Zolli

Zacaitic nehnemi, nel mahmahui,
xinachtli tlapepena pan tlazolli
Huihhuitoni, tlehco, quen tlahuitolli,
huan ichoquiliz, pan ehecatl quiahui

El Colibrí

Dentro de la flor se mueve una esmeralda con vida,
ha olvidado el colibrí su viejo nido.

El Ocote

El campo de aromas llena,
mullido lecho nos da
cuando sus trenzas renueva.

Una mujer lava y lava
debajo del ocotal,
¡Cuán buena!...
Sus almos cantos regala
a orillas del manantial.

El Cuervo

Sobre los vientos con coraje grazna,
ha perdido su cueva
allá en el vientre de la gris montaña.

La Codorniz

Camina entre el zacate, mucho teme,
las semillas escoge en la basura.
Salta, sube, como si fuera flecha,
y sus quejumbres en el aire llueve.

IXTELOLOTLI CAPOLLIN

SANTOS ACEVEDO LÓPEZ

No nic itoa quenin mo ixtelolotli
Huelittiliz ome capolme,
qui no huelittaliz amaxocotl,
yohualli ihuan huel cemixquic tlampil huiloni,
¡Amo mo no nitla xoloxoatzintl,
mo nitla tlapochiuia, tetech acyohuac!

¡Ihuan quenin notiahui qui nitla chihua,
ihuan quenin tiahui nitla neltoca:
nelnozo manel ce nitla cuepa,
no nitenamiqui ocequi cihuatl!...

Moztla yquac tlahuizcalehua
mo nite chia tetzalan nopalin
ihuan nepa mo nicte ma no quiteotl
quenin no tiahui inic Nogales
zanye oncan nitla nitla tehuatza caztila hemilli
qui nahui yeica macuilli tomin.

OJOS DE CAPULÍN

Me dicen que tus ojos
parecen dos capulines,
a mí me parecen moras,
de noche y a todas horas,
¡No te arrugues chiquita,
te llevo en la madrugada!
¡Y qué vas a hacer
y qué vas a creer
pues dando una voltereta,
me encuentro otra mujer!

Mañana cuando amanezca
te espero entre los nopales
y allí te daré mi "adiós"
que me voy para Nogales
donde se tuestan las habas
a cuatro por cinco riales.

TOSELTIKA MATINEMIKAJYA

NATALIO HERNÁNDEZ

Kemantika nijmachilia
tlen timaseualmej tij chiaj
se tlakatl tlen nochi ueli
tlen nochi kimati,
tlen ueliskia tech makixtia.

Ni tlakatl tlen nochi ueli
uan nochi kimati
axkemaj asiki;
pampa touaya itskok
touaya nemi;
peuaya tlachia,
nojua kochtok.

NI TITLACHIXTOKEJ YEJYEKTSIJ UAN TEKUESOJ

Ni titlachixtokej kemantika yejyektsij
uan kemaya tlauel tejuesoj,
pampa kemantika tiyolpaki uan tiyoltomoni
ken se ueyiatl, ken se ueyi atemitl;
kemantika san tlaeltok
uan kemaya uajkapa mo atlajtlalana,
uajka mo atlajtlauiteki.

Ni titlachixtolej kemantika yejyektsij
uan kemaya tlauel tekuesoj,
pampa kemantika tiyolpaki uan kemantika tiyokuitlamiki
ken se kiauitl;
kemaya kiaui san yamanik
uan kemantika ualaj ika tesiuitl, ualaj ika ejekatl,
tlapetlani uan tlatomoni.

NECESITAMOS CAMINAR SOLOS

Algunas veces siento que los indios
esperamos la llegada de un hombre
que todo lo puede
que todo lo sabe,
que nos puede ayudar a resolver
todos nuestros problemas.

Sin embargo, ese hombre que todo lo puede
y que todo lo sabe
nunca llegará;
porque vive en nosotros
se encuentra en nosotros
camina con nosotros;
empieza a querer despertar,
aún duerme.

ES ALEGRE Y ES TRISTE NUESTRA EXISTENCIA

Es alegre y es triste nuestra existencia,
porque algunas veces ríe nuestro corazón
y otras veces explota como un gran río,
o como el mar mismo;
algunas veces es estable,
otras veces se levantan grandes olas,
es fuerte el oleaje.

Es alegre y es triste nuestra existencia,
porque a veces ríe nuestro corazón
y otras veces se convulsiona
como la lluvia misma;
algunas veces la lluvia es suave,
otras veces viene acompañada con granizo,
con tormenta, con relámpagos y truenos.

Ni titlachixtokej kemantika yejyektsij
uan kemaya tlauel tekuesoj,
pampa kemantika tiyolpaki uan kemaya tipatstlami
ken se ejekatl;
kemantika ualaj san yamanik, tech sesekamaka,
yejyektsij kin uisoua kuatinij;
uan kemantika chikauak tech tsouiteki, moketsa ajomalakatl,
uan kineki kin neluayokotonas kuatinej.

Es alegre y es triste nuestra existencia.
porque algunas veces ríe nuestro corazón
y otras veces se vuelve colérico como el viento mismo;
algunas veces viene con suavidad, disfrutamos su frescura,
mece con suavidad los árboles;
y otras veces nos azota con violencia,
levanta grandes remolinos,
corre con gran fuerza queriendo arrancar los árboles.

KAUITL IIXAYAK

DELFINO HERNÁNDEZ HERNÁNDEZ

Yaluaya nimoitak ipan teskatl
kauitl kiijtlakojtok,
uajka mokajki telpokayotl.
Yolik ixmiktiajkej se uan se
nochi xochitl tlen ipan noyolo kueponiyayaj.
¿Nelia ueuekisa ni kauitl?
Amo, amo neli. Kauitl amo pano.
Tojuantij kena ax ouij tipanoj.
Tlaj tijneki tikitas ken tipanoj ipan kauitl,
xijpoua kexpa tepejtok xiuitl,
xijpoua kexpa monextijtok sitlalkueyitl eluikak,
kexpa istak astamej panotokej eluikak,
kitemouaj kanij momanauisej ipan sekuistlaj,
ouamili san kej ipa yaluaya uan namaj,
onkaj tlapatskilistli.
Yese ayok tlen tlamantli mokaua kej ipa.
Ichpokamej ueuiyak intsonkal tlen nechnauajkej
kemaj nipili nieliyaya, namaj nojkia tlaiskaltijkejya.
Ontlanesi, ontlanesi, sekinok tlakamej ualouij totepotsko,
nochi moyaualoua uan teipaj nochi moixpatla.

EL ROSTRO DEL TIEMPO

Ayer me vi en el espejo:
el tiempo ha destruido mi rostro.
Lejos quedó mi juventud,
lentamente fueron perdiendo el rostro,
las flores que abrigaba mi corazón.
¿Es verdad que envejece el tiempo?
No, no es verdad. El tiempo no pasa.
Somos nosotros los que pasamos por el tiempo.
Si quieres ver como pasamos en el tiempo,
cuenta la caída de las hojas,
cuenta las veces en que la Sitlalkueyitl
aparece en el cielo.
Cuenta las veces en que las garzas blancas pasan
por el cielo, en busca de abrigo en el invierno.
El cañaveral parece que sigue igual hoy como ayer.
Pero ya nada es igual.
Las doncellas de trenza larga que me cargaron
cuando era niño, ya poseen también sus retoños.
Amanece una y otra vez; y otros seres empiezan a
caminar detrás de nosotros.
Todo gira, y al girar, las cosas cambian de rostro.

ZAN CE' OTLI'

ALFREDO RAMÍREZ

Nocniuhtzin,
¿tlin topan nochiua?
xniau, nanunca
uan xniaznequi',
quemantica'
caznonyatiaz.
¿Quemanon?
xnicmati'.
Amantzin
niau, ninenemi' uan ninenemi'
ipan ce' otli' ueyac uan patlauac,
¿uan tla quemantica' nipoliui' quen teua'
ipan un otli' ueyac uan patlauac?
iuan tlaquemantica' tinechelnamiqui'
xnechtetemo' umpa niez.
Umpa nimitzchixtoz
xniaz umpa ninemiz.
Cuac teua' taziz campa ninemiz,
umpa timoyecnotzazque
campa neua' nitlayocoxtinemiz.

UN SOLO CAMINO

Amigo,
¿qué nos sucede?
no me voy, aquí estoy
y no quiero irme.
Pero algún día
quizás me iré yendo.
¿cuándo?
No lo sé.
Ahorita,
voy camino y camino,
sobre un camino largo y ancho
y, si algún día me pierdo como tú,
sobre ese camino largo y ancho.
y si tú algún día me recuerdas,
búscame, ahí estaré.
Ahí te estaré esperando,
no me iré, ahí andaré.
Cuando tú llegues por donde yo vaya,
ahí bien platicaremos,
donde yo estaré desgranándome el corazón.

6. La narrativa contemporánea de amatlahcuiloqueh conocidos

In yancuic tlahtolli in oquinmohcuilhuiqueh in tlamatinimeh in intocahuan tiquiniximatih

Tan abundantes como los cantos y poemas son las composiciones que pueden describirse como formas de narrativa en las variantes modernas del náhuatl. Es interesante destacar que, para referirse a algunas de estas producciones, se siguen empleando con frecuencia vocablos de vieja raigambre en la lengua Clásica. Ejemplos de esto son los siguientes: *tlaquetzalli,* en el sentido de relato, cuento, fábula; *zazanilli,* que Alonso de Molina traduce como "consejuela para hacer reir"; *tlahtolli,* "palabra, discurso, relato. . ."

Se han incluido ya en el capítulo I de esta antología varias muestras de relatos acerca de "lo que ocurrió en la antigüedad", expresiones portadoras de ideas y creencias con raíces de origen prehispánico. De estos *tlahtolli,* en su mayor parte de carácter anónimo, así como acerca de su temática, se ha ocupado de modo especial Fernando Horcasitas en su amplio ensayo sobre "La narrativa oral náhuatl (1920-1975)." (*Estudios de Cultura Náhuatl,* vol. 13, p. 178-209). Es obvio que en estos textos conservados por la tradición se halla el antecedente más inmediato de las composiciones en náhuatl, cada día más abundantes y algunas de indudable valor literario, obra de autores contemporáneos de nombre conocido.

Estas producciones que designaré con los ya aducidos vocablos de *tlaquetzalli, "relato"* (imaginario o no), *zazanilli,* narración sobre algo acaecido, *tlahtolli,* "discurso", "exposición sobre algo. . .", fueron recogidas sobre todo a partir de la década de los años veintes de este siglo en varias regiones en las que se ha mantenido viva la lengua náhuatl. Entre tales regiones sobresalen las de la Delegación de Milpa Alta en el Distrito Federal, Tepoztlán en Morelos, la Sierra de Puebla, las Huastecas, sobre todo las de Veracruz y San Luis Potosí, las regiones de Zongolica y Los Tuxtlas, también en Veracruz; así como dos lugares bastantes apartados del centro de México, San Pedro Jicora en Durango, tierra de los llamados "mexicaneros", y en el sur, fuera

ya de las fronteras nacionales, en la antigua Cuzcatan, es decir, en la República de El Salvador. Es bastante significativo que sea precisamente en varios de esos mismos ámbitos donde ha florecido también la moderna narrativa en náhuatl, obra ya de autores de nombre conocido y que escriben no para satisfacer a etnólogos y lingüistas sino para dar salida a su propia capacidad creadora.

Como antecedentes dignos de mención cabe recordar aquí dos casos particularmente interesantes. Uno es el del sacerdote católico Apolonio Martínez Aguilar, que fue también de profesión abogado y llegó a establecer en San Luis Potosí la Junta Auxiliar Potosina de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística. Poseedor de la lengua náhuatl en su variante de la Huasteca Potosina, se empeñó en su enseñanza y cultivo. Entre otras cosas publicó una obra que intituló *Teoamoxtle in Nestiliztli in tocihuatlatoca in Guadalupe...* (San Luis Potosí, 1919). En ella ofrece un relato elocuente de la historia guadalupana. Allí mismo expresó su preocupación por el destino del náhuatl:

> Creo dejar un monumento último de literatura mexicana huasteca; puesto que este dulce idioma está ya en agonía y próximo a desaparecer, tanto que ya casi todos los indios de nuestra Huasteca hablan castellano y, dentro de pocos años, habrán olvidado por completo su nativa lengua; ella tan sólo quedará en los libros y su memoria únicamente en la historia.

Lo que temió el padre Martínez Aguilar afortunadamente no se ha cumplido. La mejor prueba de ello es que precisamente en la Huasteca es donde florece hoy uno de los grupos que mejor preservan esta lengua y algunos de cuyos miembros crean hoy una moderna literatura en náhuatl. Al propio Martínez Aguilar se deben otros trabajos como una traducción que hizo del latín al náhuatl de la *Egloga cuarta de Virgilio,* aparecida en el mismo año de 1910, republicada por quien esto escribe en *Tlalocan,* UNAM, vol. 8, 1980, p. 35 y siguientes. Citaré finalmente una tercera aportación de ese mismo autor intitulada *Huaxtecapan,* S. L. P., 1914.

El otro que puede también tenerse como antecedente, tal vez más espontáneo, proviene de la región de Tlaxcala. Aunque no consiste en una publicación propiamente, ni menos aun del género narrativo, muestra la importancia que se siguió concediendo al náhatl aun en los movimientos políticos de la Revolución Mexicana. Se trata de dos manifiestos expedidos en náhuatl por Emiliano Zapata en 1918. Dirigidos a los antiguos miembros de las fuerzas comandadas por Do-

mingo Arenas, buscó Zapata a través de ellos, atraer a esos hombres a su causa. Estos dos manifiestos en náhuatl fueron copiados en máquina y distribuidos entre los arenistas de la región tlaxcalteca. De ellos existe edición facsimilar con traducción al castellano, introducción y notas de Miguel León-Portilla, *Los manifiestos en náhuatl de Emiliano Zapata,* México, UNAM, 1978.

Seguramente que podrían citarse otros varios antecedentes en náhuatl en el presente siglo, escritos en forma espontánea por sus autores y no a solicitud de etnólogos, lingüistas y otros investigadores. Es muy probable asimismo que varias de las personas ya mencionadas en el capítulo anterior como forjadores de cantos, entre ellos Pedro Barra Valenzuela y Mariano Jacobo Rojas, hayan producido también diversos géneros de textos en prosa hasta hoy inéditos. Pero concentrándonos en los autores de tiempos algo más recientes cuyas obras de narrativa han visto la luz pública, daré principio con dos casos particularmente interesantes: los de doña Luz Jiménez y del profesor Miguel Barrios.

Doña Luz Jiménez nació en Milpa Alta hacia 1896 y murió atropellada en la ciudad de México en 1965. Fue ella una mujer de extraordinaria inteligencia y gran sensibilidad. Entre otras cosas vivió atenta a los hechos de la revolución y, como admiradora de Zapata, expresó de muchas formas su repulsa contra las fuerzas federales y carrancistas. En la ciudad de México conoció a Diego Rivera y llegó a posar para él. Estableció asimismo contacto con varios investigadores de la lengua y cultura náhuatl, de modo especial con Roberto H. Barlow y Fernando Horcasitas. Gracias sobre todo a éste último, la producción narrativa de doña Luz Jiménez no quedó en el olvido. No pocos de los textos que conocemos de ella fueron dictados por la misma a Fernando Horcasitas. De este modo han llegado hasta nosotros dos volúmenes, verdaderas joyas de la narrativa contemporánea en náhuatl: *De Porfirio Díaz a Zapata. Memoria Náhuatl de Milpa Alta.* (UNAM, 1968) y los *Cuentos en Náhuatl de doña Luz Jiménez,* México, UNAM, 1979. En la primera de estas obras habla de los últimos años del régimen de Porfirio Díaz y describe luego con gran dramatismo los hechos de la Revolución en la región de Milpa Alta. Algunas de sus páginas son en verdad de gran fuerza, como las que aquí se reproducen acerca de los inicios de la lucha armada en los pueblos de la región meridional del Distrito Federal.

Miguel Barrios, nacido en Hueyapan, Morelos, hacia 1905, murió en la ciudad de México en 1960. Fue él también colaborador del ya citado Roberto H. Barlow. Con apoyo de este último editó el periódico

que hemos también ya mencionado en el capítulo anterior *Mexihkatl itonalama,* del que aparecieron 34 números, entre el 12 de mayo y el 29 de diciembre de 1950. Publicado bajo su dirección en Acapotzalco, con la colaboración de Roberto H. Barlow y Valentín Ramírez, sacó allí a luz un gran conjunto de trabajos, entre ellos numerosos poemas, narraciones e incluso noticias periodísticas sobre acontecimientos recientes. Indudablemente que Miguel Barrios merece especial reconocimiento de cuantos nos interesamos por la perduración de la lengua mexicana.

En circunstancias muy diferentes a las anteriores ha llegado a producirse también otro considerable conjunto de cuentos y narraciones en náhuatl de regiones muy diferentes entre sí: las Huastecas Veracruzana e Hidalguense, el centro de Guerrero; Pomaro, Michoacán; la sierra norte de Puebla y Tetelcingo en el Estado de Morelos. Se trata de cerca de sesenta cuentos y otros relatos de autores de nombre conocido, motivados a escribir, y que han logrado la publicación de sus trabajos debido a la acción del Instituto Lingüístico de Verano durante los años de estrecha colaboración del mismo con la Secretaría de Educación Pública. Entre los autores a los que se debe mayor número de trabajos sobresalen Virgilio Loranca, Celerino Loranca, Gregorio y Jacinto Barrios, Porfirio Chino y Carlos Molina, que han escrito en algunas de las variantes del náhuatl de Guerrero. Del náhuatl de Michoacán (Pomaró), nos han dejado varios relatos Eliseo Juan Zenaido Aquino, Gabriel Flores y Zenaido Campanela. Del náhuatl del norte de Puebla mencionaré las aportaciones de Alfonso Calixto, Eleodoro López y Leodegario Santos. Si bien aquí se incluirán algunas muestras de su narrativa, las referencias precisas de sus diversas publicaciones pueden consultarse en: Ascensión H. de León-Portilla. *Tepuztlahcuilolli, Impresos en Náhuatl,* 2 vol., México, UNAM, 1988. En particular, t. I, p. 212-213.

A otro programa, esta vez patrocinado por los Institutos Nacional Indigenista y Nacional de Antropología e Historia, quiero hacer aquí referencia por su importancia para el cultivo de las lenguas indígenas y, por supuesto, del náhuatl. Ha sido este el Programa de Etnolingüística, desarrollado en la década de los años setentas. Allí se han formado numerosos maestros normalistas en las técnicas y conocimientos propios de la lingüística, aplicada a sus correspondientes idiomas nativos. De las varias publicaciones que se han derivado del Programa, me referiré a una en la que ha tenido papel especial el maestro Joel Martínez Hernández, aludido ya en el capítulo anterior. Se trata del libro *Naua maseualpakilistli* (Alegría del pueblo nahua), aparecido

en 1983. En él colaboran otros once maestros, además del ya citado Joel Martínez Hernández. Su propósito es dar a conocer diversos aspectos históricos, geográficos y de las realidades sociales y culturales de los diversos ámbitos nahuas a los que pertenecen sus autores. Precisamente allí se incluye un texto de Martínez Hernández, que es elocuente reafirmación de la identidad cultural náhuatl, texto que se transcribe en esta antología.

A dos autores en particular que considero sobresalen entre los creadores de narrativa contemporánea en náhuatl haré ahora especial referencia. Ambos son oriundos del pueblo de Santa Ana Tlacotenco, en la Delegación de Milpa Alta, Distrito Federal. Los dos, con la colaboración de un grupo distinguido de maestros normalistas de la región, han luchado durante varios años por la defensa de su lengua y cultura. A ellos se deben no sólo valiosas producciones literarias sino también publicaciones de otra índole en pequeños periódicos e igualmente acciones de liderazgo en las escuelas locales y en el ámbito de su comunidad.

Carlos López Ávila, nacido en Santa Ana Tlacotenco, Delegación de Milpa Alta, D. F., hacia 1928, ha sido incansable trabajador, recopilador de textos tradicionales y autor de varios libros. Su vinculación con investigadores como el antropólogo Joaquín Galarza y el lingüista Michel Launey han propiciado una mayor difusión de su obra. En colaboración con el primero de estos investigadores, publicó un *Método para la enseñanza del náhuatl a base de ilustraciones* (México, CIESAS, 1984), así como otros dos libros en los que hay recopilaciones de textos tradicionales y también obras de su propia creación. Sus títulos son: *Tlamachzazanilli inhuan tecuicame* (CIESAS, México, 1984) y el otro, *Tlacotenco Tonatzin Santa Ana,* con la participación de Michel Launey, editado dentro de la serie *Amerindia,* en París, 1985. De la narrativa personal que incluye en estos dos últimos libros, ofreceré aquí algunas páginas.

Librado Silva Galeana, nacido en 1942, es otro de los más distinguidos forjadores contemporáneos de narrativa en náhuatl. De profesión maestro normalista, ha cursado estudios en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y participado, durante más de siete años, en las actividades del Seminario de Cultura Náhuatl. Como maestro se ha esforzado por la enseñanza de esta lengua en las escuelas primarias y secundarias de su comunidad. A él se debe también la edición de un pequeño periódico, de aparición ocasional, intitulado *In amatl mexicatlahtoani,* órgano de difusión del Círculo Social y Cultural Ignacio Ramírez (aparecido desde 1975). Conocedor de una

variante del náhuatl en alto grado semejante a la clásica, ha dedicado amplio estudio a la gramática y a los textos de la tradición prehispánica. Esto le ha permitido publicar una traducción, debidamente anotada de los *Huehuehtlahtolli,* recogidos por fray Andrés de Olmos y publicados en 1600 por fray Juan Baptista. Dichos *Huehuehtlahtolli* no habían sido traducidos en forma completa. El trabajo de Silva Galeana apareció bajo el título de: *Huehuehtlahtolli: Antigua Palabra,* Comisión Nacional Conmemorativa del Quinto Centenario del Encuentro de Dos Mundos, México, 1988. De su propia obra narrativa ha incluido muestras en diversas revistas y periódicos, así como en *Estudios de Cultura Náhuatl* y en el conjunto publicado bajo el título de *In Yancuic Nahua Tlahtolli. Relatos y Cantos en Náhuatl,* México, UNAM, 1987. Como maestro, Silva Galeana ha dispuesto también varios estudios gramaticales y lucha con otros colegas, entre ellos los maestros Paciano Blancas, Francisco Morales e Isidoro Mesa Patiño, por la preservación de la lengua y difusión de su literatura.

El elencto de los modernos creadores de narrativas en náhuatl en modo alguno se limita a los nombres ya mencionados. A ellos deben añadirse los de otros como el ya citado Delfino Hernández Hernández, del que he hablado en el capítulo anterior al tratar de los autores de poesía. Asimismo, importa recordar la existencia de otros grupos de autores que organizan concursos literarios para despertar un mayor interés en sus respectivas comunidades. Tal es el caso de los participantes en certámenes anuales de cuento y poesía náhuatl que han venido celebrándose en Huayapan, Estado de Puebla. Si bien en esta breve antología se hace sólo una mención de los mismos, con ella se subraya su importancia. El estudio de la moderna literatura náhuatl está aún por hacerse. Lo que aquí he reunido deja ver que es mucho más rica de lo que algunos pudieran pensar. Tales muestras permitirán su valoración y disfrute.

TEXALATZCATETLATEHMOLO

CARLOS LÓPEZ ÁVILA

In i'cuac aci ipan xihuitl xicpatlaloya aci tlatemhquez qui chihuan motenextia in ipan altepetl Tlacotenco. In itlamian tonaltlapoale axcan ica tepuztlacuepunal yacolpa yahue cuauhtlacopa huelez catca tica tecocohtonalle in ihuan tianquiztonalle teotlactica axcan nocuepaloz cehuiztonalle teotlactica. Tlen catca yahue cuehuecac qui temozque mazatl, ocelotl, axcan tziquitonahue inemil ixquichca cahuitl tinemi. Tlen mocahua amo huel huehca altepetl. Yahue qui temozque tochtli, (techelotl, zolle, in ihuan occeque yolcame tziquitzitzi), tlen motlatia ihtic techinamitl tlachichictin ipanpa acuexanoa milcopa. Axcan in tlaihuampa itlanechichihua tepuzmeca tlahuile in ica quin ixpoyahuazque totochti ipanpa axca mocuepa mahuiztique. Yehu quitocayotia tlaixpoyahua.

Axcan occeque tlatemohquez yahue tlatemozque techelotl, zolle. in ihuan occeque yolcame tziquitzitzi. Axcan in ontin occequi tlatemohquez texalatzcatetlatehmolo. Inin te'tlatehmolo catca ocuachi ohuihtic axcan que'neme in occeque, ocuachi tepitzi cualtic in ihuan mahuiztic. Amo huelcox tlamictiloz yolcame zan huel monechicoz tlen intlatequitil yolcame. Catca ohuihtic cuza axcan nochtin tlatehmoquez amo quipia itlanahuatil cualli qui chihuaz ec'yotica cualyotica te' tlatemoz. Quipia momotiz moihtolo yehuan. Momatiznequi moixmatiz in texalatzcame in nemil. In oyec tepitzin amo huel cualle axcan ihuical amo mo mictizque texalatzcame tzitzica. In ihuan mahuiztic axcan mopia moixotia amo mo yolcocoltiz in nemil texalazcacalle. Inin te' tlanehchicolo quipia ce no acanhuilo no tequipacholo que'neme ihca no tlacualmalhuilo in ihuan oyezquini itlacatiliz huel huehue'tque. Ocquipixquini itlachichihual ihuical aztecaz in ihuan icolhuan ta'tzitzihua aquehua oteititilo. Te'tlatemohque qui temoa zan ye tlen te'tlahme tlen ce xihpa mochihua ixquichca cahuitl. In ipan ixquichca cahuitl xicpatlaloya itlamia toquizmeztle in ihuan ipecquian occetoquizmezpa in tzitzica tliltique itocan texalatzcate' tlame tlilatzcame, tzitzica, texalazcame, pehua motetia huepahue nacpa macuilpa ixto cuachi hueyi cahtlehuan tlen tlatlaza. Axcan inintin tzicatotolteme mocuepa tenmictli huehueyi catca mocuepa ipanpa papalome axtlacapalo (huehueyitla mo

LA CACERÍA DE HORMIGAS

CARLOS LÓPEZ ÁVILA

Cuando llega la primavera los —cazadores— hacen su aparición en el pueblo de Tlacotenco. Los fines de semana, fusil al hombro, van al bosque; ya sea el viernes o el sábado, para regresar el domingo por la tarde. Los que van lejos, buscan el venado, el tigrillo que disminuye cada vez más en nuestros días. Los que se quedan cerca del pueblo van a buscar conejos, que se esconden en los cercados de piedra, hechos para proteger las milpas. Por la noche, con sus lámparas eléctricas deslumbran a los conejos, para que sean presas fáciles; es lo que llaman "lamparear".

Otros cazadores van a buscar las ardillas, las codornices y otros animalitos. Estos cazadores buscan las hueveras de las hormigas. Esta cacería es más difícil, más buena y más noble que las demás. No se mata a los animales, se recoje nada más el producto de su trabajo. Es más difícil, porque no todos los cazadores tienen la suerte de hacerlo bien. "Se tiene que saber cómo" —dicen ellos—. Deben saber, deben conocer la vida de las hormigas. Es más buena, porque no se trata de matar a las hormigas. Y es noble, porque se tiene cuidado de no afectar demasiado la vida del hormiguero. Esta colecta de la huevera se hace sólo con la idea de la alimentación, y su origen es muy antiguo; existía entre los Aztecas, a quienes se las enseñaron sus padres y sus abuelos. Los cazadores buscan los huevos que se producen únicamente durante un solo periodo del año. En la época de la primavera, a fines de marzo y principios de abril, las hormigas negras (cuyos nombres son: hormigas que dan huevera, hormigas negras, hormigas, hormigas de piedritas menudas o huevera), empiezan a poner huevos que crecen cuatro o cinco veces más que las ponedoras. Estos huevos se transforman en larvas enormes que se convierten a su vez en hormigas aladas, muy grandes si se comparan con las hormigas de origen. Viven muy poco tiempo y nacen sólo durante la primavera. En otras épocas, las hormigas ponen huevos pequeños, proporcionados a su tamaño normal, que se transforman en hormigas sin alas, normales. Los cazadores no buscan la huevera normal, porque ésta no se come.

patzahua intlac tlen tlatlaza). Nemi amo huel huehca ixquichca cenca cahuitl in ihuan tlacate ipan inin xicpatlaloya. Tlen mocahua in ixquichca cahuitl texalazcame motetia tziquitzitzi que'neme ixquichquix ixto yehua mocuepa tzitzica tliltique, amo ahtlapalyohquez que'neme yehua. In te'tlatehmohquez amo quitemoa tzicateme in ipanpa amo mocuame. Inin cuac acheatl xotla mo xochitia qui te ixmachtia in icuac te'tlame monechicozque. In acheatl ye ce xihuitl ce tlacapa in ica huehcapa ihuan xotla que'neme coztic petlane. In te'tlatetzicacalle eatca ye cualle mo itoa.

Te'tlatehmoque ipanpa yeanyatinemi quimatcahua quinextiz texalatzcaticacalti in ihuan quimati quinextiz ce tzicacalle tla'mach tlatquipa. Achto quinextia canic calaqui icalaquian tzicacalle ihuan qui ixtlalia canic catcate te'tlame ipanpa ce chichiltic yoyolcato nenemi intlac motocayotia in tlahuil. Inin tlatehmoque aic ya icel nochipa nohuico ome, yeyi, nahui tlacatl ipanpa cox itzonteconehualteque tlapalehuiloz. Tla omonexti te'tlacalle mo pohpoa in ica tlaltepoztle tzicacalle motecui'cui motlalcui'cui. Mocoyonia tlahcoyoctle in ipantian zan huel te'tlacalle canic catcate te'tlame. Tla yo monechte tzicacalle canic catcate te'tlame mo hueyilia tlahcoyoctle in ihuan ica zan tomahuan nopalehuilo mo quixtia huitzcolotle canic catcate te'tlame. Inin huitzcolotle quipia ce itlanechichihual zan que ye huel. Tlachichictle ica tlacutl tzitzicactoc ica zoquitl que'neme neci ce hueyi tepopozoctle. Axcan inin huitzcolotle catca tepitztic in ihuan noihqui cacayacani huelitic. Ihtic inin itlacoyoc'huan huitzcolotle mo tepa'zoltia tzitzica in ihuan te'tlame tlen tla ayac quin quixtiz mocuepazque papalotzitzi. Itenco tlacoyoctle canic catca huitzcolotle temic te'tlame occe tlacatl mozohua ce ayatl. Inin ayatl tlahquitili ica mecaichtle caxactic catca patlactic in ihuan monequi ica tlimach tequichihualo cuentlahtle.

Ipan inin ayatl mo teme huitzcolatle ica noche te'tlame in ihuantlalle tlen ochaya. Amo huehca itlac tlacoyoctle tlaecahuilpa opehuaz tlachipactle; inin tequitl mochihua xelicaquizazque tzitzicateme tzitzicatliltique te'tlame temictoque tepitzahuac tlalle in ica mahuiztic que' neme amo mo co'coltizque tzitzica. Inin tequitl pehua itenco tlacoyoctle axcan ipanpa tzitzila cha yohue tlacoyoctempa axcan amo tequipachole quinechtizque tzicacalle. In ipequian inin tetlaquixtilo in tzitzica mahcami'quiz mahcamictoque itech pahuetzi te'tlate'moque in ihuan tlen quipalehuia quin pitzcua coza.

Inin tacayo te'tlate'moque motlaquentia ica tzitzica ihuan calaque ihtic itzozoma imaxtla. Axcan inin tequitl cualle tla'machtle ipanpa amo quin mictia tzitzica te'tlate'moque. Achto tetlapalehuica quichi-

Cuando la jarilla se cubre de flores, indica que la huevera se ha reunido. La jarilla es un arbusto del tamaño de un hombre con flores de color amarillo brillante. "La huevera está lista" —dicen—. Los cazadores que van a esos lugares saben encontrar los hormigueros y conocen cuáles son los más ricos. Primero, descubren las entradas del hormiguero y calculan en dónde está la huevera, por medio de un animalito rojo que acompaña a las hormigas y que se llama "el guía".

El cazador nunca va solo; lleva siempre dos, tres o cuatro acompañantes que pueden ayudarlo en su trabajo. Cuando se encuentra el hormiguero, se limpia el exterior con un azadón, para quitar las piedras y la tierra. Se hace un hoyo que conduce con precisión a la pieza en donde están las larvas. Una vez localizada la huevera, se agranda el hoyo, y el cazador, sirviéndose únicamente de sus manos, saca la estructura en donde están las larvas. Esta estructura es de una fabricación curiosa; está hecha de varitas pegadas con lodo y se parece a la"piedra espumosa" llamada "tezontle". Es un armazón duro y frágil, a la vez. En sus hoyos anidan las larvas y los huevos, que si nadie saca, se volverán hormigas aladas. En la orilla del hoyo en donde está la huevera, otra persona extiende un "ayate". El "ayate" es una tela tejida con hijo de fibras vegetales; el tejido es flojo y ancho, y es útil; se necesita en varios trabajos del campo.

Se pone sobre la tela la huevera con la tierra que cayó al fondo del hoyo. Cerca del agujero, en la sombra, va a empezar la limpieza, que consiste en separar las hormigas negras de los huevos y de las larvas; se hace con cuidado para no lastimar a las hormigas. La limpieza se realiza cerca del hoyo, para que las hormigas encuentren con facilidad el camino del hormiguero. Desde el inicio de la "cosecha", las hormigas, asustadas, se suben sobre el cazador y sus ayudantes y los muerden ferozmente.

El cuerpo del cazador se llena, cubre de hormigas; se introducen debajo de sus ropas. Sin embargo, y esto es uno de los aspectos nobles de esta cacería, él no las mata; con anterioridad, uno de los ayudantes ha confeccionado una especie de escobilla, con una yerba "maleable" llamada *Tzomolotl,* y con ella barre el cuerpo, la piel del cazador para que las hormigas caigan vivas al suelo. Esta "barrida" debe continuar durante todas las operaciones siguientes.

Con mucho cuidado, se sacude la huevera, frágil estructura, para que huevos y larvas caigan sobre el "ayate". Ya vacía, se regresa cuidadosamente la huevera al lugar preciso de donde se extrajo, y el cazador trata de reparar (hasta el máximo) los estragos causados al

chihua ce tlachpahuaztle ica xihuitlitocan tzomolotl in ica qui ichpaniliz ipan imahuan yeltepach icuitlapampa te'tlate'moque quin temohuiliz chayahuizque tzitzica yolque in yezque. Inin tequitl tlachpanoz motoca ixquichca tlen polehui tequiz mochihuaz. Ica nochi mahuiztle te'tlate'moque qui titicuitza huitzcolotle axcan ipanpa tzicateme in ihuan te'tlame chayahue ipan ayatl. Cehpa catca cacalo huitzcolotle mocuepa canic ocatcaya tlacoyoco zan ican mahuiztle. In te'tlate'moque ican nochi mahuiztle qui chihua qui ectlalia tlacoyoctle tlen oquich xixititz; mo patla teme axca mo ectlalia queni oyeya achto copa, que' neme amo omoliniani. Huitzcoloctle motlalia canic oyeya axcan tzitzica amo ohuitic quimatizque qui chichihuazque occepa in huitzcolo. In achto mochipahuazque te'tla'me pehua in ica ayatl tlalpa, ica tlacotl mo tetlacuicuilia tzicateme ihuan te'tla'me mone'mahuia zan huel. In ica ohpatica tlachipahualo te'tla'me mochihua moahcoque ayatl ome tlacatl motiticuitza mo ayahuia in ihuan mocecac ahcoque in ihuan motecuinia ica tlacotl chayahue tzitzica tlen mocahua ixtech ayatl. Ihqui inin mochihua miacpa inicuac chipahue te'tla'me. Ihuan tlalle pehua chayahue itzalan ayatlahquitile. In ica yexpa tlachipahualo moquitzquia ome tlacatl ayatl tlacpac mo ayahuia in ihcuac tlacpac mo cahua in acaz ayatl occe tlacatl ica tlacutl moticuinia ayatl in ihuan chayahue tlalle tzitzica tlen mocahua ixtech ayatl.

Ica napan mochipahuan ihuan inin itlamian mochihua calihtic ipan tlacualtlapechtle motema te'tla'me ihuan mo xelicaquixtia tzicateme texale mocahua zain cel te'tla'me. Inin tequitl motlamachhuia tlen catca yeloa calpa motema ihtic ce caxitl in íhuan tonantzin mopahpaquiliz ica atl. Cualli chipahuizque yehuatzi tonantzi motzoyoniliz ica tomatl cohcoztic in ihuan chilchiotl xoxohque itlac pitzonacatl tlatetehtli tziquitzitzi, tlen achto omotzoyone ica chiahua.

Tlen itech quiza ihuan omoche inin tlatzoyo quiza ce tlacuale huelic, ica ihuan ce ahuiac tlacuale, ica in cenca ahuiaca huelez qui cuelihtaz zazonahque occe huelitiz tla'mach ixmatque tlacualchique.

hormiguero: limpia la pieza, el aposento que contenía la huevera, vuelve a colocar las piedras de sostén que se habían movido, etc.

Se regresa la huevera a su lugar para que a las hormigas no les cueste trabajo volver a poner sus huevos, y que no tengan que construir otra vez esta curiosa estructura.

La primera limpieza se efectúa con el ayate extendido sobre el suelo, ayudándose con varitas, delicadamente, pues los huevos y las larvas son frágiles también. La segunda limpieza se realiza sacudiendo el ayate estirado y sostenido por dos personas; la tierra empieza a caer, pues atraviesa las mallas del tejido. La tercera limpieza se efectúa de la misma manera, esta vez con el ayate doblado por la mitad. Otra persona golpea con una rama la parte superior de la tela, para que siga cayendo la tierra.

La limpieza final se hace en casa, sobre una mesa. Esta operación es larga y minuciosa. Varios miembros de la familia colaboran para separar completamente los huevos y las larvas: los ponen en un recipiente en donde la mamá los lava, con agua. Ya bien limpios, prepara ella una salsa picante con tomates verdes, en la que puso los trocitos de carne de puerco que antes había freído. El resultado es un plato muy rico y nutritivo de un sabor muy especial pero fino y sabroso, que apreciaría aún una persona difícil y refinada.

OMEMEJ PAXALOJQUEJ

VIRGINIO LORENCA IGLESIAS

(Náhuatl de Atliaca, Guerrero)

Omemej tlacamej nejnemiya san secan. Yeja on oc se oquinexti sen pañito tentiu ican tomin niman ocajcoc. Niman oquijtoj:

—¡Sanoyej cuajli suerte! Neja yonicnexti miyec tomin; yeja on pañito tentica ican oro.

Niman yeja on icompanero oquijlij:

—Ma ca xquijto: "Neja onicnexti miyec tomin". Xquijto: "Tejamej oticnextijquej sen pañito ican miyec tomin; niman tejamej ticpiyaj cuajli suerte," pampa nochimej yejamej on yejan san secan quistinemi; san secan ma paquican ican yeja on tlin cuajli; niman san secan ma tlajyohuican de ica on tlin xcuajli.

Niman yeja on yejan oquinexti yeja on tomin, ican tlahuejlij oquijtoj:

—Neja onicnextij niman neja niquehuas.

Quemaj yehuejcajticatzin ocaquej tzajtzitihui sequimej tlacamej niman lac notlajtlalohua:

—¡Xmoteltican! ¡Tlachtequej!

Oquijtojquej yejamej on tlacamej niman cada se quictiya sen cojtli ipan ima. Quinemiliayaj, yejamej on omemej tlacamej oquichtequej yeja on tomin pampa quictiyaj yeja on pañito. Niman yeja on yejan oquinexti yeja on tomin onomojtij, niman oquijtoj:

—¿Tlinon ticchihuajsej tla technextiliaj yeja in tomin?

Oquijtoj yeja on oc se:

—¡Ca, ca! Achtopa xticnequia tiquijtos tejamej, yeja ica aman xquijto NEJA.

LOS DOS CAMINANTES

Dos hombres caminaban juntos, cuando uno de ellos se encontró un pañuelo lleno de dinero y lo recogió. Dijo entonces:

—¡Qué buena suerte tengo! Me he encontrado mucho dinero; el pañuelo está lleno de oro.

Entonces su compañero le dijo:

—No digas "me he encontrado mucho dinero", deberías decir "nos hemos encontrado un pañuelo con mucho dinero; tuvimos suerte los dos." Es necesario que los que van por el camino juntos, juntos se alegren de lo bueno y juntos sufran lo malo.

El que había encontrado el dinero, dijo entonces, enojado:

—Yo me lo encontré y yo me lo guardo.

Al poco rato oyeron gritar a unos hombres que venían corriendo tras de ellos:

—¡Alto! ¡Ladrones!

Cada uno traía un palo en la mano, pues pensaban que estos dos hombres se habían robado el dinero, porque llevaban el pañuelo.

El que había encontrado el dinero, asustado dijo:

¿Qué vamos a hacer, si nos encuentran el dinero?

Y el otro le dijo:

—¡No, no! Como al principio no quisiste decir "nosotros"; ahora sigue diciendo "yo".

¿KESKI NAUAMASEUALME TIITSTOKE?

JOEL MARTÍNEZ HERNÁNDEZ

Seki koyomej kiijtoua
timaseualmej tipoliuisej
timaseualmej titlamisej
totlajtol ayokkana mokakis
totlajtol ayokkana motekiuis
koyomej ika yolpakij
koyome ni tlamantli kitemojtokej.
¿Kenke, tle ipampa,
kitemojtokej matipoliuikan?
Ax moneki miak tiknemilisej
se tsontli xiuitl techmachte
tlen kineki koyotl.
Koyotl kieleuia totlal
kieleuia tokuatitla
kieleuia toateno
kieleuia tosiouilis
kieleuia toitonalis.
Koyotl kineki matinemikan
uejueyi altepetl itempan
nupeka matixijxipetsnemikan
nupeka matiapismikikan
nupeka matokamokajkayauakan
nupeka matokamauiltikan.
koyotl kineki matimochiuakan tiitlakeualuan.
Yeka kineki matikauakan
tokomontlal
tokomonteki
tomaseualteki
tomaseualtlajtol

¿CUÁNTOS INDÍGENAS NAUA SOMOS?

Algunos coyotes (no indígenas) expresan
que los macehuales desapareceremos
que los macehuales nos extinguiremos
que nuestro idioma no se escuchará más
que nuestro idioma no se usará más.
Los coyotes con ésto internamente se alegran
los coyotes este objetivo persiguen.
¿Por qué es así por qué causa
buscan que desaparezcamos?
No es necesario pensar mucho
cuatrocientos años nos han enseñado
cuál es el deseo del coyote.
Al coyote se le antoja nuestra tierra
se le antojan nuestros bosques
se le antojan nuestros ríos
se le antoja nuestra fatiga
se le antoja nuestro sudor.
El coyote quiere que vivamos
en los arrabales de las grandes ciudades
que por ahí vivamos desnudos
que por ahí muramos de hambre
que por ahí nos hagan objeto de sus engaños.
que por ahí nos hagan objeto de sus juegos.
El coyote desea convertirnos en sus asalariados.
Es por ésto que desea que abandonemos
nuestras tierras comunales
nuestros trabajos comunales
nuestras ocupaciones de macehuales
nuestro idioma macehual.

yeka kineki matikilkauakan
tomaseualtlaken
tomaseualnemilis
tomaseuallalnamikilis.
Koyotl achto techkoyokuepa
uan teipa techtlachtekilia
nochi tlen touaxka
nochi tlen titlaeliltia
nochi tlen mila tlaelli
kichteki tosiouilis
kichteki totekipanolis.
¿Tlen kichiuas maseualli?
¿Monenkauasej?
Moneki se ome tlajtolli
tiktlalisej pan toyolo
timoyoliluisej
tiixpitlanisej
tonejmachpan tinemise.
Miak pamitl tekitl tikixnamikisej
aman axkan san se pillajtolli tikijtosej
sen kamatl inmonakastitlan tikaxiltisej.
¿Kanke uan keski timaseualmej
tiitstokej pan in Mexko tlalli?
Tojuanti tinauamaseualmej
axkana san sejko, amo san sikan, tiitstokej
tixitintokej, titepejtokej
pan kaxtolli uan se Estados
tiitstokej pan ontsontli uan chikueye altepeme

Es por eso que desea que olvidemos
nuestro vestir macehual
nuestro modo de vida macehual
nuestro pensamiento macehual.
El coyote primero nos transforma en coyotes
y después nos roba
todo lo que es nuestro,
todo lo que producimos,
todo lo que produce la tierra de cultivo.
se roba nuestro cansancio
se roba nuestro trabajo.
¿Qué es lo que hará el macehual?
¿Se abandonarán sin luchar?
Es necesario que una o dos palabras
pongamos en nuestro corazón,
que internamente nos digamos,
que la luz llegue a nuestros ojos,
que vivamos en plena conciencia.
Varias tareas tenemos que afrontar;
por ahora sólo unas cortas palabras diremos
unas palabras a sus oídos diremos.
¿Dónde y cuántos macehuales
existimos en esta tierra de México?
Nosotros los macehuales naua
no estamos en un solo lugar
estamos dispersos, estamos regados
en dieciséis Estados,
estamos en ochocientos ocho municipios.

Yeka moneki tikkuamachilisej
axkana san tochinanko
axkana san toaltepeko tiitstokej
tojuanti tinauamaseualmej
nouiyan Mexko tlalli tiitstokej.
Kemantika tikitaj tikakij
timaseualmej titlamijtokej
tla tikitaj tlakapoualis ni tikitasej:
pan 1895 xiuitl tiitstoyaj 659,650
pan 1910 xiuitl tiitstoyaj 516,410
pan 1930 xiuitl tiitstoyaj 664,293
pan 1960 xiuitl tiitstoyaj 842,239
pan 1970 xiuitl tiitstoyaj 935,290
ok tikitasej keski tiitstokej pan 1980 xiuitl.
Yeka kuali tikijtosej
mejkatsa kinekiskia matipoliuikan
nauamaseualmej axkana tipoliuij
nauamaseualmej timomiakilijtokej.

Es por ésto necesario entender
que no sólo en nuestro rancho
que no sólo en nuestro municipio estamos.
Nosotros los macehuales naua
estamos por todas partes de estas tierras de México.
Algunas veces vemos y oímos
que los macehuales estamos disminuyendo.
Si observamos el censo, ésto veremos:
En el año de 1895 existíamos 659,650
En el año de 1910 existíamos 516,410
En el año de 1930 existíamos 664,293
En el año de 1960 existíamos 842,239
En el año de 1970 existíamos 935,290
Aún veremos cuántos somos en el año de 1980.
Es por ésto que bien podemos decir,
aunque quisieran que desaparezcamos,
los macehuales naua no nos extinguimos
los macehuales naua estamos aumentando.

QUEN ICA MIHCAILHUIQUIXTILO NICAN TLACOTENCO

LIBRADO SILVA GALEANA

Ihcuac ye ahciz in mihcailhuitl, cemetztica anozo omemetztica ye peoa monemilia tlen mocohuaz motlamanaltlaliz. Intla miec mimihqueh techan mochia mocohua 6 anozo 7 kilo cera. Oceequi ocachi huehyi quicohua, quemmanian 10 kilo; no yuhqui mocohua popochtli ihuan popochcaxitl. Ihcuac ye oahcic in tonalli, ihtic inin popochcaxitl motema in tlexochtli ihuan ihcuac xotlatoc motlalia inon popochtli.

Cehcen xihuitl, in itlamian in octubre ye tlacohcohualo. Mocohua nochxuchicualli in motlaliz ipan tlamanalpechtli canin moyetzticate toteotahtzitzihuan, toteonantzintzihuan. Imixpantzinco tlamanalo.

Tlen xuchicualli momana: xicamatl, ohuatl, camohtli, xuchicualli, naranja, tlalcacahuatl, manzana, xalxocotl, lima, texocotl. Mixpehpena in ocachi oquinmopactiliaya in mimihcatzitzintin.

Intla in mihcatzintli oquimopactiliaya in nequhtli momana ce xaxalohton, intla oquimopactiliaya pahtli no yuhqui motlalia ce tehuilocacaxton; no motlalia aaton icatezcatecomame. Nochinin mocohua, occe tlamantli zan techahchan mochihua yuhquin nacatamalli, atolli, tlatamalconayohtli, elotlaxcalli, elotamalli, tlemolli, etamalli, tlaxcalli ihuan pantzin.

No yuhqui motlalia cuahuayohtli; inin mochihua yuhquin nican motemachiltia: ihtic in xoctli motlalia atzintli, ica elome motlapechtia, imicpac elome motlalia cuahuayohtli, ihuan icpac inin, elotamaltlapictli. Yuhqui ica motlamachhuicxitia. Axcan hueliz nohhuian techahchan mochihua pantzin; achtotipa zan oticcohuaya.

Nican Tlacotenco ocachi timiectin tiicnotlaca yece no oncate tlatquihua ihuan ipanin ihuan occequintin ilhuitl nochtlaca huel miec quiquixtia in tomin ihuan nohhuiyampa huehhueyi tlamanalli motlalia. Quemmanian ohquitice ayatl ihuan yuhqui mohuemmana. Inin ayatl ayocuic ica tequitihua ihuan mochipa, cehcen xihuitl ihcuac ahci inin: mihcailhuitl occehpa motlalia. Mihtohua quinmach ica motlamamalizque in mihcatzitzintin mochi tlen omamahman.

CÓMO SE CELEBRA EL DÍA DE MUERTOS AQUÍ EN TLACOTENCO

LIBRADO SILVA GALEANA

Cuando ya se acerca el día de muertos, un mes o dos meses antes, ya se piensa en lo que se va a comprar para ponerlo como ofrenda. Si son muchos los difuntos que "se esperan" entonces se compra 6 o 7 kilos de cera; otras personas compran mucho más, a veces hasta 10 kilos. También se compra el incienso y el incensario. Cuando llega el día (de la fiesta) este incensario se llena de brazas y cuando están bien encendidas se pone el incienso.

Cada año, a fines de octubre, ya se hacen las compras. Se obtiene toda la fruta que se va a poner sobre la mesa de la ofrenda donde están los "santitos"; frente a estos se hace el ofrecimiento.

Las frutas que se ponen son: jícamas, cañas, camotes, plátanos, naranjas, cacahuates, manzanas, guayabas, limas, tejocotes. Se escogen aquellas que les gustaba más a los finados.

Si al difunto le gustaba el pulque se le pone un jarrito (con eso), si le gustaba alguna bebida embriagante se le pone una copita; también se pone agua en vasos. Hay cosas que se compran, pero otras se hacen en casa como los tamales de carne, el atole, la calabaza cocida al horno, las tortillas de elote, el mole, los tamales de frijol, las tortillas y el pan. Actualmente es probable que el pan se haga en todas las casas. Antes solamente lo comprábamos.

También se pone cuahuayohtli (calabaza cocida en forma muy simple). Esta se hace como aquí se dice: dentro de una olla con agua se ponen elotes que sirven de base, sobre los elotes se pone la calabaza y sobre ésta los tamales de elote. Así se cuecen juntos.

Aquí en Tlacotenco somos muchas más las personas pobres aunque hay también gente de bienes; pero en esta festividad como en las otras toda la gente gasta mucho dinero y en todas partes se ponen grandes ofrendas.

En ocasiones se teje un ayate y también se pone en la mesa. Este ayate ya nunca se vuelve a usar y siempre, año con año, cuando llega

Ihcuac motlalia cehcen tlamantli ipan tlamanalpechtli monotza cehcen mimihqueh, molhuia: "Nonantzin (intla tenantzin ye omomiquili), yehica cehcen xihuitl timohuicatz ipanin ilhuitzintli, axcan occehpa ye otitech mohtilico, ye otimotlamahuizalhuico campa mochantzinco ocatca. Mopampatzinco nictlalia inin tlacualli, inin xuchicualli, ma mitzmopactili, nican nimitzmotlalililia in neneuhton, mopahhuitzin, motlaxcaltzin; ximomacehuihtzino mochi in nican otimitzmotlalilihqueh cepanian tocoltzitzihuan axcan totloc moyetzticate. "Yuhqui motenehuilia nochmimihqueh, ihuan yuhqui tlamihua: Ma cualli ximopanoltican ipanin tonalli nican tlalticpac. Tehuan miec tipahpaqui ica totloc nanmoyetzticate nanmochtzitzintin, nanmihcatzitzintin."

Nican Tlacotenco mihtohua quinmach itlamian in octubre huitze ahcizque mihcacocone, immanon huiloa tlacame, cihuame tetocoyan xochimanazque, tlatlatizque; no mopixoa in cempohualxochizhuatoton ipan tlahquilli. Ipan inic ce tonalli noviembre, tlahcotonalpan mochihua misa ica quimixnahuatia mihcacocone ye yazque. No yuhqui mihtohua quinmach in ye huehhueyi mimihqueh ahci ipanin tonalli ihuan imoztlatica, ipan tlahco tonalli, ica misa, no quimixnahuatia ye yazque.

Ipan inintin yohualli tlepitzalo ipan ohtli, inin, mihtohua, ica mo totonihtzinozque tomihcacoltzitzihuan ihcuac axihua techahchan. Nochtlaca quixoa ipan ohtli, quiyahualoa in tletl, mochintin mototonia. Zatepan mocuacualatza tocafen, anozo atolli, mototonia in tamalli ihuan tamalcualo. Pipiltoton ihuan telpocame mahuiltia. Cequi monechicohua ihuan cehcencalpan calaqui, motlahtlayehuia; ihcuac ahci techan motlancuaquetza ihuan moteochihua; ihcuac ye otlamihqueh quitenehua in teotlahtolli, techantlacatl quintlazohcamachilia ihuan quintlacuilia xuchicualli anozo tamalli, pantzin, tlen quinequiz yehuatl quinmacaz.

Ihcuac ye huehyi in otlanechicohqueh inic motlahtlayehuia ye moxexelhuia in oquintlamanilihqueh. Yahui ce tecalixpan campan otlepitzaloc, ompohyhon qui cafen ihuan tamalcualo; ihcuac ye omocochcayotihqueh ye moxexeloa, yahui cochizque. Quemmanian quihuicatinemi ce tlatzitzilitztepuztli, tlatzitzilitztinemi, icanin momati ihcuac ye huitze in motlahtlayehuihqueh. Cequi telpocatoton quinacayoquixtilia in tzilacayohtli tlen tepitztic ihuan oquichihuaya ce nihcatzontecomatl ica iixtelolohhuan, icamac, itlancochhuan, ihuan ocaquia ce cecerahton ica tlanextihtinemia. Yei yohualli motlahtlayehuia.

Achtohpa, nochpipiltoton ihuan telpocame omahuiltiaya ica ica cuauhtlahuilanqui: centetl anozo ome icpac motlaliaya, cequi oquitilanaya, ihuan occequi oquimapehuaya ica oquitzicuinaltiaya. Occequi pipiltoton anozo telpocame oyaya milla quicuizque in miahuatl; oquinechicohuaya ce malcochtli, oquihualhuicaya ihuan ocaquiaya ihtic in

el día de muertos; se vuelve a poner en la ofrenda. Se dice que con él van a "cargar" los difuntos todo lo que se les ha convidado.

Cada vez que se pone una cosa en la mesa de la ofrenda, se invoca a cada uno de los difuntos, se le dice: "Mamacita (si es la madre la difunta), cada año viene usted a esta santa fiesta. Ahora, una vez más ha venido usted a vernos, ha venido a ver esta casa que fue también la suya. Por usted pongo esta comida, esta fruta, ¡ojalá le gusten! Aquí le pongo su pulque, su "copita", su tortilla, merezca usted todo lo que aquí le he puesto en compañía de los abuelitos que ahora están también con nosotros." Así se le dice a todos, y así se termina: "Que pasen bien este día aquí, sobre la tierra. Estamos muy contentos de que estén con nosotros todos ustedes, nuestros amados difuntos."

Aquí en Tlacotenco se dice que a fines de octubre llegan los niños muertos. Entonces van al cementerio hombres y mujeres y dejan flores, queman cirios. También se esparcen pétalos de cempoalxochitl sobre las tumbas.

El 1o. de noviembre, al medio día, se hace una misa con la que se despide a los niños muertos que entonces "se van". También se dice que los adultos difuntos llegan ese mismo día y, al día siguiente, con una misa los despiden igualmente.

En las noches se pone lumbre en las calles; se dice que "para que se calienten los abuelitos" cuando lleguen a las casas. Todas las personas salen a la calle, rodean el fuego, todos se calientan. Después se hierve el café o el atole, se calientan los tamales y se merienda.

Los niños y los muchachos se distraen jugando. Algunos se reunen y van pasando de casa en casa a "pedir"; al llegar a una casa se hincan, rezan y cuando han terminado de recitar sus oraciones el señor de la casa se los agradece y les regala fruta, tamales o pan, lo que él quiera darles.

Cuando han terminado de "andar pidiendo" se reparten lo que han reunido, después se van frente a alguna casa en donde hay fogata y allí toman café y comen tamales. Luego que han merendado se separan, se van a dormir. A veces traen una campana que andan sonando. Por ella se sabe cuándo vienen ya "los pedigüeños".

Algunos muchachos le extraen la pulpa a un chilacayote duro y hacen una calavera. Le hacen sus ojos, su boca, sus dientes, y adentro le ponen una velita con la que se andan alumbrando. Durante 3 días "andan pidiendo".

Anteriormente todos los niños y muchachos jugaban con carretones (especie de carretitas) en las que uno o dos muchachos se sentaban, otros las jalaban y otros más las empujaban para hacerlas correr. Otros

tlexochtli. Zan niman oquiquixtiaya ihuan itech in tepamitl oquitlatzcueponaltiaya.

Ihcuac yeca, ye opanoc in mihcailhuitzintli, immanon ye moxexeloa in tlamanalli, motetlacuilia, quinmomaquilia in tetahtzitzihuan, teteoticatahtzitzihuan, tetlahtzitzihuan ihuan occequintin.

niños y muchachos se iban a las milpas a coger espigas de maíz, juntaban lo que cabe en un brazo encogido, lo traían y lo metían dentro de las brasas, luego lo sacaban y lo azotaban con fuerza en una pared para hacerlo tronar.

Cuando ya ha pasado la fiesta, entonces se reparte la ofrenda. Se regala a los padres, a los padrinos y a otras personas.

PUBLICACIONES RECIENTES SOBRE LENGUA Y LITERATURA NAHUAS

ASCENSIÓN H. DE LEÓN-PORTILLA

De nuevo en este veinteavo volumen de *Estudios de Cultura Náhuatl* registro un conjunto de referencias bibliográficas con un breve comentario. En número creciente, cada vez más, son muchas las aportaciones hace poco aparecidas acerca de la lengua y la literatura de los pueblos nahuas. En esta ocasión he dedicado mayor atención a trabajos integrados en forma de libros. Por falta de espacio, dejo para el siguiente volumen los que han aparecido en revistas.

Artes, gramáticas y vocabularios

CAMPBELL, JOE R. and Frances Karttunen, *Foundation Course in Nahuatl Grammar*. vol. I: Text and Exercises; vol. II: Vocabulary and Key, Austin, University of Texas, 1989, 336 p. 272 p.

Obra de carácter didáctico preparada para un curso de verano de seis semanas en la Universidad de Texas en Austin en 1989. Aunque los autores explican que la han concebido como un fundamento para el aprendizaje del mexicano, en realidad es mucho más que eso ya que a través de ella exponen un análisis gramatical muy completo. El primer volumen contiene una detallada exposición de la gramática, acompañada en sus varias partes de ejercicios prácticos. El segundo volumen constituye un vocabulario temático acompañado asimismo de ejercicios morfológicos y sintácticos.

GALARZA, Joaquín y Carlos López Ávila, *Conversación náhuatl-español. Método audiovisual para la enseñanza del náhuatl* III, México, CIESAS, 1987, 172 p., ils.

Método de aprendizaje del náhuatl. El libro se divide en tres partes: en la primera las lecciones consisten en dibujos y frases en castellano

y náhuatl. En la segunda se disponen los dibujos sin ayuda de las frases y en la tercera los autores ofrecen solamente frases en náhuatl.

HASSLER HANGERT, Andrés Teyolotzin, *Hacia una tipología morfológica del náhuatl a partir del dialecto de Zacamilola*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1987, 92 p, 5 maps. (Cuadernos de la Casa Chata, 140).

Monografía descriptiva-comparativa de la variante náhuatl de Zacamilola, localidad situada en la Sierra de Zongolica, Veracruz. En el primer capítulo, el autor enfoca su atención en el análisis de la fonética y de la morfología e incluye unas páginas sobre préstamos del castellano y neologismos. En el segundo, presenta varias tablas comparativas de fonemas en dieciséis variantes del náhuatl moderno así como en el clásico. Un breve vocabulario español-náhuatl, náhuatl-español cierra la monografía. Esta se ha realizado dentro del proyecto que prevee la creación de un centro de investigación antropológica específico para la región del Golfo, dependiente del CIESAS.

HERNÁNDEZ, Delfino y Miguel Ángel Mendoza, *Nahuatlahtolli. Curso de Náhuatl clásico*. México, Centro de la Cultura Pre-Americana, 1988, 2 vols.

En dos volúmenes —módulo *ce* y módulo *ome*, según el título dado por los autores— se desarrolla este curso de gramática, que será completado con un tercero. Finalidad de estos dos primeros es introducir al estudiante en el estudio de las partes de la oración. El libro está enriquecido con muchos textos en náhuatl que ejercitan al alumno en el manejo de la lengua.

LASTRA DE SUÁREZ, Yolanda, *Las áreas dialectales del náhuatl moderno*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1986, 776 p., 16 maps. (Serie Antropológica 62).

Obra de conjunto en la que se estudian las principales variantes del náhuatl moderno. La autora y un grupo de lingüistas toman como punto de partida un glosario de 431 palabras y frases y lo presentan traducido a múltiples variantes de dieciséis estados de la República Mexicana y una de El Salvador. El resultado es un gran número de

vocabularios que constituyen el grueso de la obra y que se extienden de la página 273 al final. Las primeras 272 páginas recogen un estudio fonológico, lexicográfico y morfosintáctico.

LAUNEY, Michel, *Categories et operations dans la grammaire náhuatl.* These presenté a l'Université de Paris-IV pour l'obtention du Doctorat d'Etat (spécialité: Lingüistique) sous la direction du M. le Professeur B. Pottier, Paris s.f. VIII + 1609 p.

Ofrece esta tesis análisis y descripciones lingüísticas de los más característicos e importantes atributos del náhuatl enmarcados bajo los conceptos genéricos de "categorías" y "operaciones". El autor, que había publicado ya su *Introduction a la langue et a la littérature aztèques,* Paris, L'Harmattan, 1979-1980, obra que registré y comenté anteriormente, proporciona aquí uno de los estudios más penetrantes de carácter lingüístico acerca del náhuatl.

Ma timumachtika nahuataketsalis. Aprendamos el idioma náhuatl, El Salvador, Comisión Nacional de Rescate del Idioma Náhuatl, 1989, 51 p., ils.

Cartilla para enseñar las primeras nociones del pipil. Fue elaborada bajo la dirección de Joel Martínez Hernández con la colaboración de Martino García, Genaro Ramírez, Adrián Sánchez y Augusto Salvador. Los cuatro últimos naturales de Sonsonate.

SULLIVAN'S Thelma D., *Compendium of Nahuatl Grammar.* Translated from the Spanish by Thelma D. Sullivan and Neville Stiles. Edited by Wick R. Miller and Karen Dakin, Salt Lake City, University of Utah Press, 1988, XXXI + 324 p.

Primera edición en inglés del *Compendio de la gramática náhuatl* de Thelma Sullivan publicado por la UNAM en 1976. En la presente edición se conserva el prefacio que Miguel León-Portilla escribió para el *Compendio* y se añade uno nuevo original de Miller y Dakin. En él, los editores explican los cambios que, tanto ellos como la propia Thelma, introdujeron en esta nueva edición. Quizá el más importante es la supresión del último capítulo concerniente a las "Metáforas" y la adición de un "Vocabulary" redactado por Neville Stiles, en el

que se registran y traducen al inglés casi todos los vocablos nahuas que aparecen en el texto.

TOUMI, Sybille, *Vocabulario mexicano de Tzinacapan. Sierra Norte de Puebla,* París, A.E.A., Supplément 3 au n. 9 d'*Amerindia,* 1984. (Chantiers Amerindia).

Vocabulario en el que se registra el habla de San Miguel Tzinacapan. En él se incluyen también voces usadas en los cuentos recogidos de labios de los niños de esta localidad, cuentos que fueron publicados por *Amerindia* en 1983 con el título de *Yekinstsin namechtapouiti se sanil.* La autora ofrece un vocabulario bastante rico, en el cual de cada palabra, explica sus derivados. Los verbos son presentados como es tradicional, en la tercera persona del presente de indicativo, pero acompañados de otros tiempos, generalmente el pretérito indefinido o copretérito.

Estudios de índole lingüística

ANDERS, Ferdinand y Maarten Jansen, *Schrift und Buch in alten Mexiko,* Graz (Austria), Akademische Druck- und Verlaganstalt, 1988, 232 p., ils.

Estudio de los orígenes y evolución de la escritura y la elaboración de libros o "códices" en Mesoamérica. Al hablar los autores de la cultura náhuatl, correlacionan glifos con términos en náhuatl y transcriben incluso algunos textos en dicha lengua, acompañados de una versión al alemán. Como introducción al tema de la escritura y los libros de Mesoamérica es una aportación de considerable interés.

BECERRA, Marcos E., *Rectificaciones i adiciones al Diccionario de la Real Academia Española,* 3a. edición Prólogo de Francisco J. Santamaría. Prefacio e índice alfabético de palabras de Francisco Valero Becerra, México, Secretaría de Educación Pública, 1984, 782 p. + Índice alfabético sin numerar.

Por tercera vez se edita este importante repertorio de vocablos publicado en 1956. En él, el profesor tabasqueño, reúne muchos nahua-

tlismos y analiza sus etimologías y significados. La presente edición es facsimilar de la primera.

GUTIÉRREZ ESKILDSEN, Rosario María, "Cómo hablamos en Tabasco", *Revista de la Universidad,* Villahermosa, Universidad Juárez Autónoma de Tabasco, 1986, n. 12, p. 37-50.

Se reproduce aquí el artículo que la maestra Eskildsen publicó en 1933 en la revista *Investigaciones Lingüísticas,* v. 1. En él, la autora expone varias consideraciones propias de la fonética del español usado en Tabasco y ofrece un elenco de nahuatlismos de uso común. Los nahuatlismos aparecen en orden alfabético y de cada uno de ellos la autora explica su etimología y presenta varios ejemplos de cómo se usan.

HILL, Jane and Kenneth, *Speaking Mexicano. Dynamics of Syncretic Language in Central Mexico,* Tucson, The University of Arizona Press, 1986, XIII + 493 p. + 1 map.

Amplia monografía sobre el habla mexicana de los pueblos de la falda del volcán La Malinche. Los esposos Hill son conocidos por sus trabajos acerca del náhuatl en esta zona, publicados en diversas revistas especializadas. En la presente obra abordan un estudio profundo de la variante náhuatl de los pueblos citados, de sus particularidades fonológicas, morfológicas y sintácticas. Especial interés dedican los autores a la comprensión de lo que ellos llaman "proceso sincrético" que la lengua ha sufrido en sus muchos años de contacto con el español. Este proceso está presentado desde una perspectiva sociolingüística. Cabe afirmar que la presente obra es un estudio integral redactado en el marco de la moderna antropología. Trabajos como éste son aportaciones muy significativas para comprender la vida y la historia de las lenguas y sus hablantes.

LIMA AGUILAR, Cosme, "Presencia del mundo náhuatl en Atlixco", *Simposium Internacional de Investigación "Atlixco en su entorno", Memorias,* Puebla, Centro Regional del Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1988, p. 25-39.

Estudio histórico-lingüístico de la perduración de algunos rasgos culturales del México antiguo en la vida actual de Atlixco. El autor

comienza su trabajo con las etimologías de los diferentes nombres de Atlixco. Incluye varios textos en náhuatl y castellano referentes a los *yaocuicatl,* "cantos de guerra", provenientes de la región estudiada. Termina con varias consideraciones acerca de los nahuatlismos y de los refranes populares que reflejan una presencia del idioma mexicano en el habla de esta ciudad poblana.

MARTINELL GIFRÉ, Emma, *Aspectos lingüísticos del descubrimiento y la conquista,* Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1988, 223 p.

En el capítulo titulado "Aspectos lingüísticos del descubrimiento", la autora aborda temas interesantes acerca de las lenguas del Nuevo Mundo tales como apreciaciones de los cronistas españoles sobre la naturaleza de los idiomas aborígenes, las lenguas generales y su difusión después de la Conquista y el interés de los evangelizadores por las lenguas indígenas.

MÁYNEZ VIDAL, Pilar "Implicaciones lingüístico-culturales de los préstamos nahuas en el texto castellano del *Códice Florentino", Actas del* II *Congreso Internacional sobre el Español de América,* México, UNAM, Facultad de Filosofía, 1986, p. 258-261.

Ponencia en la que la autora ofrece el resumen de un trabajo elaborado para optar al grado de maestría en la UNAM. En él, Pilar Máynez señala como objetivo primordial de su tesis el de evaluar la infiltración léxica del náhuatl en el castellano de la Nueva España del siglo XVI.

MORENO DE LOS ARCOS, Roberto, *Los nahuatlismos en el español de México,* México, UNAM, 1987, 51 p.

Librito en el que se recoge el discurso de entrada a la Academia Mexicana de Roberto Moreno de los Arcos el 12 de abril de 1984 y la respuesta de Miguel León-Portilla. En su discurso, Moreno hace memoria de los vocablos nahuas que han entrado al español desde el siglo XVI y ofrece muchos ejemplos, la mayoría, entresacados de textos de contenido literario.

ROTH SENEFF, Andrés, María Teresa Rodríguez y Lorena Alarcón, *Lingüística aplicada y sociolingüística del náhuatl en la Sierra de Zongolica,* México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1986, 121 p., ils. (Cuadernos de la Casa Chata 133).

Se reúnen en esta monografía un conjunto de estudios de los tres autores que la encabezan. Tratan ellos de temas relativos al náhuatl de Zongolica, como son su preservación dentro de una sociedad bilingüe, su grafía, y diversos aspectos lingüísticos relativos a la norma. El presente estudio se ha realizado dentro del proyecto que prevee la creación de un centro de investigación antropológico específico para la región del Golfo de México dependientes del CIESAS.

Symbol and Meaning beyond the closed community. Essays in Mesoamerican Ideas, Edited by Gary H. Gossen, Albany, University of New York, 1986, 267 p.

Conjunto de estudios acerca de diversos temas de tres culturas mesoamericanas, náhuatl, maya y mixteca. Como el editor Gossen explica en el prefacio, el libro refleja, en parte, el espíritu de un seminario que él dirigió en 1981 en la Universidad de Nueva York en Albany. A continuación se reseñan las monografías que tocan directamente la cultura y lengua de los pueblos nahuas.

SULLIVAN, Thelma D., "A scattering of jades: the words of the Aztec Elders", en *Symbol and Meaning beyond the closed community. Essays in Mesoamerican Ideas,* edited by Gary H. Gossen, Albany, University of New York, 1986, p. 9-17.

Estudio acerca de la naturaleza de los *huehuehtlahtolli,* sus rasgos principales, su valor filológico, lingüístico y etnohistórico. La autora establece una tipología en la que incluye cinco categorías de textos: religiosos, para los señores y gobernantes, de los padres a los hijos, de los mercaderes, artesanos y otras profesiones y por último los relativos al ciclo de la vida. De cada categoría presenta un modelo y ofrece una síntesis descriptiva. Aunque los *huehuehtlahtolli* están en inglés, Thelma usa términos y frases explicativas en náhuatl.

GARDNER, Brant, "Reconstructing the Ethnohistory of Myth: A structural study of the Aztec 'Legend of the Suns' ", en *Symbol and Meaning beyond the closed community. Essays in Mesoamerican Ideas,* edited by Gary H. Gossen, Albany, University of New York, 1986, p. 19-34.

Estudio de la *Leyenda de los soles* desde una perspectiva estructuralista y comparatista. El autor hace un análisis de varias fuentes donde se conserva este relato y asimismo la interpretación que de él hizo en 1967 Roberto Moreno de los Arcos, con objeto de reconstruir la esencia del mito tal y como se aprendía en el *Calmecac.*

HEYDEN, Doris, "Metaphors, nahualtocaitl, and other 'disguised' terms among the Aztecs", *Symbol and Meaning beyond the closed community. Essays in Mesoamerican Ideas,* edited by Gary H. Gossen. Albany, University of New York, 1986, p. 35-45, ils.

Estudio de la naturaleza de la metáfora en la lengua náhuàtl, su valor semántico, su significado en la vida cotidiana, en la vida religiosa y en el ritual, en la interpretación del pasado. La autora toma como base de su estudio diversos textos del *Códice Florentino.*

KNAB, Timothy J., "Metaphors, concepts, and coherence in Aztec", *Symbol and Meaning beyond the closed community. Essays in Mesoamerican Ideas,* edited by Gary H. Gossen, Albany, University of New York, 1986, p. 45-55.

Análisis de la metáfora como elemento capital dentro de la literatura náhuatl. El autor atiende a la génesis y estructura de esta forma de expresión desde una perspectiva diacrónica, es decir desde los relatos más antiguos hasta los elaborados actualmente. El estudio está basado en varios poemas de los *Cantares Mexicanos* y en diversos textos concernientes a la vida diaria recogidos en la localidad de San Miguel, en la Sierra de Puebla. Del análisis de varias metáforas contenidas en todos ellos el autor deriva una serie de reflexiones acerca del significado trascendente que esta forma de expresión ha tenido y tiene en la lengua y en la cultura de los pueblos nahuas.

Textos nahuas y estudios de contenido filológico

Aesop in Mexico. Die Fabeln des Aesop in aztekischer Sprache. A 16th, Century Aztec Version of Aesop's Fables. Text with German an English Translation. From the Papers of Gerdt Kutscher, edited by Gordon Brotherston and Günter Wollmer, Berlin, Gebr. Mann Verlag 1987, 259 p., ils. (Stimmen Indianischer Völker, Herausgegeben von Ibero-Amerikanischen Institut. Preussischer Kulturbesits. Band III).

Colección de cuarenta y siete fábulas de Esopo originales del siglo XVI, en náhuatl, alemán e inglés. En la "Introducción", Brotherston analiza el contexto en el que las fábulas fueron vertidas al náhuatl, las fuentes y ediciones renacentistas de donde provienen, las equivalencias de estas narraciones griegas con ciertas narraciones mesoamericanas. Señala también el editor las adaptaciones y ediciones que el texto náhuatl presenta, en las que aflora la cultura y sensibilidad de los pueblos nahuas. Uno de los rasgos más relevantes es la elocuencia y la retórica, el ritmo y las figuras de dicción del habla mexicana. La adaptación lograda en el texto náhuatl hace posible considerarlas como un ejemplo de literatura en lenguas indígenas de América, concluye Brotherston.

Vale la pena añadir que este texto de Esopo fue publicado en náhuatl por Antonio Peñafiel en 1895. Dos años después, "Celtatecatl" tradujo y publicó la titulada "El macho cabrío y la zorra". Hugo Leich en 1935 tradujo y publicó doce del citado repertorio de 47. Y por último, en el periódico *Mexihcatl Itonalama,* 1950, apareció la titulada "El gato y los ratones" en náhuatl. Para terminar diré que la colección de fábulas aquí presentadas se guarda en la Biblioteca Nacional de México y que se estima que las tradujo fray Bernardino de Sahagún.

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, *Lenguas vernáculas. Su uso y desuso en la enseñanza: la experiencia de México,* México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1983, 466 p. (Ediciones de la Casa Chata, 20).

Amplia monografía en la que Aguirre Beltrán ofrece un cuadro histórico de la política que los diversos regímenes de gobierno de México han ejercido respecto de las lenguas indígenas desde la Conquista hasta nuestros días. También se ocupa de hacer un estudio de la vida de dichas lenguas en relación con las corrientes de la antropología lin-

güística que han florecido en el siglo XX. Respecto de la lengua náhuatl analiza varias situaciones que se suscitaron en época novohispana bajo los gobiernos de los Austrias y los Borbones (capítulo 2) y trata más ampliamente de los estudios modernos acerca de ella en los capítulos 9 y 11, particularmente en relación con la antropología de nuestra centuria.

BAUTISTA, fray Juan, *Huehuetlahtolli. Que contiene las pláticas que los padres y madres hicieron a sus hijos y los señores a sus vasallos, todas llenas de doctrina moral y política,* en México, en el Convento de Santiago Tlatelulco por M. Ocharte, 1600. Estudio introductorio de Miguel León-Portilla. Versión de los textos nahuas de Librado Silva Galeana, México, Comisión Nacional Conmemorativa del V Centenario del Encuentro entre dos Mundos, 1988, 500 p.

Reproducción facsimilar del libro publicado por fray Juan Bautista intitulado *Huehuetlahtolli. Pláticas morales de los indios para doctrina de sus hijos, en Mexicano.* En esta nueva edición, Librado Silva Galeana es autor de la paleografía, versión al castellano y notas al pie de página. En el Estudio introductorio, Miguel León-Portilla describe el origen de estos textos, su perduración a través de la historia, su valor como expresión literaria y su significación en el pensamiento náhuatl. También incluye una síntesis sobre la vida y la obra de fray Juan Bautista quien los "enmendó y acrecentó" y sobre fray Andrés de Olmos, el primero que los recopiló.

CORTÉS CASTELLANO, Justino, *El catecismo en pictogramas de fray Pedro de Gante. Estudio introductorio y desciframiento del Ms Vit. 26-9 de la Biblioteca Nacional de Madrid,* Madrid, Fundación Universitaria Española, 1987, 500 p., ils.

Reproducción en colores del manuscrito que se especifica en el título, y del atribuido a Gante conservado en el Archivo Histórico Nacional de Madrid, número 1257-B, precedidas de un estudio amplio. En él, Cortés ofrece un panorama histórico de la evangelización de los pueblos de habla náhuatl y hace unas consideraciones sobre la naturaleza y el carácter de esta lengua. Se ocupa también de recordar los aspectos más destacados de la vida y la obra de Pedro de Gante. La parte más extensa es la dedicada al estudio pormenorizado del catecismo, su aspecto físico, en especial la escritura, y el contenido del libro. El

autor ofrece una lectura de cada uno de los glifos apoyándose en tres textos del siglo XVI, en náhuatl. Son ellos la *Doctrina Christiana breve,* de Alonso de Molina, la "Doctrina pequeña" incluida en la *Doctrina Christiana en lengua Española y Mexicana hecha por los religiosos de la Orden de Santo Domingo* y en la "Doctrina Tepiton" incluida en la *Doctrina Christiana* de fray Pedro de Gante. En la lectura se explican los textos nahuas.

DURAND-FOREST, Jacqueline de, *L'Histoire de la vallée de Mexico selon Chimalpahin Quauhtlehuanitzin* (du XIe au XVIe siècle), Paris, l'Harmattan, 1987, 2 vols. Tome I Préface de Jacques Soustelle, 667 p.; Tome II, *Troisième relation et autres documents originaux de Chimalpahin Quauhtlehuanitzin,* 271 p.

En dos volúmenes se distribuye este amplio trabajo de Jacqueline acerca del cronista de Chalco Amaquemecan presentado como tesis doctoral en la Sorbona. En el primero, la autora aborda un estudio detallado de la historia del valle de México en el siglo XVI, según textos de Chimalpahin y de otros cronistas. Dedica también varios capítulos a la descripción de la vida de este historiador y de sus escritos, así como de las fuentes de que se sirvió para redactarlos. En el segundo tomo, ofrece la paleografía y la traducción al francés de la *Tercera Relación,* que, recordaré, contiene la historia de los mexicas desde su salida de Aztlán, en 1064, hasta los sucesos de la Noche Triste. Incluye también varios fragmentos del *Diario* de este mismo cronista con el título de *Extraits du Diario* y unas páginas de la *Primera Relación.* Todos los textos de Chimalpahin aquí estudiados se encuentran en la Biblioteca Nacional de París, Colección Aubin-Goupil. La obra está enriquecida con un "Glossaire des noms de populations et de noms de lieux" náhuatl-francés.

DUVERGER, Christian, *La conversión des Indiens de Nouvelle Espagne avec le texte des Colloques des douze de Bernardino de Sahagún* (1564), Paris, Editions du Seuil, 1987, 277 p.

Obra de conjunto sobre la propagación del cristianismo en la Nueva España en el siglo XVI. El autor centra los hechos históricos alrededor de la actuación de los misioneros franciscanos, su llegada a México, sus ideales relativos a la predicación del evangelio y de formación de una nueva cristiandad, sus avenencias y desavenencias con las autoridades

españolas, su labor en el campo de la etnografía y la lingüística y el sustrato idolátrico que sobrevivió a la conquista espiritual. Dos capítulos del libro están consagrados a recordar la obra de Sahagún. En uno de ellos se reproduce el texto castellano de los *Colloquios*.

GANTE, fray Pedro, *Doctrina Cristiana en lengua mexicana*. (Edición facsimilar de la de 1553). México, Centro de Estudios Históricos Fray Bernardino de Sahagún, 1981, 104 p. + texto facsimilar (7 p. de preliminares sin numerar + 162 numeradas + 2 de tablas, recto y vuelto).

Reproducción facsimilar del libro de Gante que incluye los siguientes escritos: una doctrina amplia, otra *tepiton* "pequeña", la explicación de la confesión y de la misa, diversas oraciones y un libro de horas. El texto de Gante va precedido de un "Estudio crítico en torno de los catecismos y cartillas como instrumentos de evangelización y civilización", por Ernesto de la Torre. En él aporta muchos datos sobre los catecismos y doctrinas en lenguas indígenas y su significado dentro del esfuerzo evangelizador de los misioneros. De especial interés es también su análisis detallado de la obra de Gante en el contexto del XVI.

KARTTUNEN, Frances and James Lockhart, *The Art of Nahuatl Speech. The Bancroft Dialogues*, Los Ángeles, UCLA., Latin American Center Publications, 1987, VII + 219 p., (Nahuatl Studies Series, Number 2).

Paleografía y traducción al inglés de un conjunto de *huehuehtlahtolli* conservados en la Biblioteca Bancroft. Recogidos y usados como material de enseñanza por Horacio Carochi fueron publicados por Ángel María Garibay en 1943. El texto de los *huehuehtlahtolli* va precedido de un amplio "Estudio Preliminar" en el que los autores hacen un análisis muy completo de la naturaleza y el significado de este documento desde una perspectiva histórica y lingüística. Los tres apéndices finales complementan la obra. En ellos se registran, en orden alfabético, diversas particularidades de términos nahuas.

LEÓN-PORTILLA, Miguel, *Literaturas de Mesoamérica*, México, Secretaría de Educación Pública, 1984, 277 p. (Cien de México).

Obra de conjunto sobre los textos conservados en varios idiomas del México antiguo: náhuatl, maya de Yucatán, quiché, otomí, mixteco,

zapoteco y tarasco. En la presente publicación, el autor incluye testimonios literarios no presentados en su obra *Las literaturas precolombinas de México,* 1964. Respecto del náhuatl, León-Portilla analiza los rasgos formales y el significado de un conjunto representativo de textos agrupados en *cuícatl* y *tlahtolli,* cantos y narraciones. Profundiza en los orígenes y la naturaleza de los relatos cosmogónicos, religiosos, históricos, *huehuehtlahtolli* y diversos tipos de poemas. De todos ofrece ejemplos en castellano traducidos del náhuatl.

LEÓN-PORTILLA, Miguel, *Visió dels vençuts. Relacions indigenes de la conquesta,* Barcelona, El Llamp, 1987, 224 p., ils.

Traducción al catalán de esta obra aparecida por primera vez en 1959. La traducción se debe a Eladi Muriá y el prólogo para la edición catalana a José María Muriá.

LEÓN-PORTILLA, Miguel, *Historia de la literatura mexicana, Periodo prehispánico,* México, Alhambra Mexicana, 1989, 117 p.

Sinopsis sobre literaturas prehispánicas mesoamericanas y los cronistas indígenas de los siglos XVI y XVII. Tres de los capítulos están dedicados a la literatura náhuatl. En ellos, el autor examina los *cuicatl,* cantos, y los *tlahtolli,* narraciones en prosa. De ambas clases de textos, el autor describe los rasgos estilísticos, y otras particularidades. Hace también un elenco de los principales autores de estos dos géneros literarios.

LEÓN-PORTILLA, Miguel, *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista,* edición revisada y enriquecida. Introducción, selección y notas.——— 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 las obras de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl y Fernando Alvarado Tezozómoc. 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.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Educación mexica. Antología de textos sahaguntinos*. Selección, paleografía, traducción, introducción, notas y glosario de Alfredo López Austin, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1985, 273 p.

Paleografía de la parte náhuatl y versión al español de los textos que, sobre educación, se encuentran en el *Códice Florentino*. El autor, en el prólogo, explica que ha reunido sólo los escritos que se refieren a educación formal, es decir los que atañen directamente al proceso de enseñanza y aprendizaje. Están entresacados de los libros II, III, IV, VI, VII y IX. Se refieren a varias etapas formativas de los niños y jóvenes, como son la vida en el *calmécac* y el *telpochcalli*, la educación de los guerreros, la disciplina y las penitencias los cantos y danzas propios de los jóvenes. La antología reúne asimismo los textos que describen el papel de los muchachos en las fiestas del año y desde luego los *huehuehtlahtolli* que se recitan en los momentos importantes de la vida de los jóvenes. Todos los textos están confrontados con sus homólogos de los Matritenses. El trabajo comienza con una "Nota" en la que el autor explica determinados temas como el valor de la obra de Sahagún y el método empleado en la traducción, así como la grafía que aparece en el *Códice Florentino*. Termina con un "Glosario" de palabras nahuas.

REYES GARCÍA, Luis, *Cuauhtinchan del siglo* XII *al* XVI. *Formación y desarrollo de un Señorío prehispánico*, México, CIESAS y Fondo de Cultura Económica, 1988, 127 p., ils. + 3 maps.

Estudio diacrónico del Señorío de Cuauhtinchan basado en documentos exclusivamente locales como son la *Historia Tolteca-Chichimeca* y diversos mapas y testamentos de esta ciudad poblana. El autor presta especial interés a los sucesivos asentamientos de diversos pueblos invaso-

res, sus luchas internas, la distribución de la tierra, producción y reparto de la riqueza, etcétera. En el "Prefacio", Pedro Carrasco resalta el interés que ofrece esta monografía para la historia social del México antiguo. En el apéndice final se reproducen varias láminas de la *Historia Tolteca-Chichimeca* y 3 mapas del Señorío.

ROJAS RABIELA, Teresa (coordinadora), *Padrones de Tlaxcala del siglo* XVI *y padrón de nobles de Ocotelolco,* paleografía, estudios introductorios, notas, cuadros, índices y glosarios de Marina Anguiano, Matilde Chapa y Amelia Camacho, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1987, 383 p. + 3 maps. + 3 cuadros-resumen + ils. (Colección Documentos No. 1).

Corpus de documentos en los que se guardan listas de nombres de personas de las cuatro cabeceras que integran la provincia de Tlaxcala, es decir, Ocotelolco, Tizatlán, Quiyahuiztlan y Tepeticpac. Provienen del Archivo del Museo de Antropología y del General de la Nación. Van precedidos de una Introducción en la cual, las autoras analizan la naturaleza y el contenido de los documentos, el contexto histórico en el que hay que situarlos y el valor que encierran para conocer la estructura social y económica de mediados del siglo XVI cuando fue nombrado virrey Luis de Velasco. La edición se completa con varios índices y con un glosario de términos nahuas.

RUIZ DE ALARCÓN, Hernando, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España.* Introducción de María Elena de la Garza Sánchez, México, Secretaría de Educación Pública, 1988, 236 p. (Cien de México).

Edición del famoso *Tratado* de Ruiz de Alarcón según la publicación hecha por Francisco del Paso y Troncoso en 1900. El *Tratado* está distribuido a su vez en seis "tratados" o capítulos en los que Ruiz de Alarcón nos ha transmitido todo un mundo de creencias relativas a idolatrías, supersticiones, conjuros, brujerías, abusiones y sortilegios del pensamiento prehispánico. Muchos de los textos están en náhuatl. En la "Introducción", María Elena de la Garza hace un esbozo biográfico del autor y una valoración de su obra y de las ediciones que de ella se han hecho.

SULLIVAN, Thelma D., *Documentos tlaxcaltecas del siglo* XVI *en lengua náhuatl,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1987, 350 p.

Paleografía náhuatl y traducción al castellano de once documentos conservados en el Archivo del Estado de Tlaxcala. Seis corresponden a juicios civiles, dos, a penales y tres, a testamentos. Los documentos van precedidos de una "Introducción" en la cual, la autora explica el valor histórico y lingüístico que ellos guardan, y la riqueza de datos que contienen. Entre las particularidades lingüísticas resalta los rasgos gramaticales y lexicográficos propios del habla de Tlaxcala, así como los préstamos, neologismos y vocablos que ampliaron su contenido semántico en el siglo XVI. Termina la autora con cuatro breves vocabularios sobre determinados temas de materia jurídica.

TAGGART, James M., "Asimilación de cuentos españoles en la tradición oral de los nahuas de México", en *Mito y ritual en América,* Manuel Gutiérrez Estévez, compilador, Madrid, Alhambra, 1988, p. 138-174.

Estudio comparativo de cinco versiones de un cuento tradicional español, el de Blancaflor. Tres de estas versiones proceden de otros tantos pueblos de la provincia de Cáceres, en España y las dos restantes, de dos comunidades de habla náhuatl de la Sierra Norte de Puebla, Huitzilan y Yaonahuac. El texto de los cuentos aparece aquí solamente en castellano. El autor analiza, además de los elementos literarios, los contextos histórico-sociales en los que se han elaborado las cinco variantes del cuento, así como las singularidades propias de cada versión que son reflejo de las diferentes modalidades culturales. Termina Taggart ponderando el significado que este cuento de Blancaflor tiene en la tradición oral de los pueblos nahuas del norte de Puebla.

TOUMI, Sybille, *Le paradis sur la terre. Récit de la vie d'une femme à Xalitla, Guerrero,* Paris, A.E.A., 1983, 126 p., ils. Paris, *Amerindia, Revue d'ethnolinguistique amérindienne,* número especial 3, 1983, 126 p., ils.

Transcripción y traducción al francés de un relato de la localidad guerrerense de Xalitla recogido de labios de una mujer de ochenta años, llamada doña Lolita. En él se refleja el transcurrir de la vida y la historia reciente de una comunidad náhuatl de la Sierra Madre

de Guerrero. Va precedido de un prefacio en el que la autora hace consideraciones de contenido histórico-etnográfico. En las notas lingüísticas al final del trabajo se explica el significado de más de cien palabras que ofrecen dificultades de comprensión. En la redacción de este trabajo colaboró Cleofas Ramírez, miembro de la comunidad de Xalitla.

VELÁZQUEZ, Primo Feliciano. *La aparición de Santa María de Guadalupe.* Reproducción facsimilar de la primera edición de 1931. Introducción y Bibliografía de Jesús Jiménez López, México, Editorial Jus, 1931, XXXIX + 470 p.

Obra de conjunto en la que se recoge un rico elenco de testimonios y datos sobre las apariciones. Los documentos aquí reunidos van de los siglos XVI al XIX. En el capítulo VII, Velázquez ofrece el texto en castellano del *Huei Tlamahuizoltica.* El libro se complementa con una bibligrafía sobre el tema, original de Jiménez López, en la que se disponen por orden alfabético los principales impresos sobre la Virgen de Guadalupe.

Estudios sahaguntinos

SAHAGÚN, fray Bernardino de, *El México antiguo. Selección y reordenación de la Historia General de las cosas de Nueva España de fray Bernardino de Sahagún y de los informantes indígenas.* Edición, prólogo y cronología de José Luis Martínez, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1981, CV + 429 p.

Selección de los doce libros de la *Historia General,* basada en el *Códice de Tolosa* según la edición de Jiménez Moreno y Ramírez Cabañas de 1938, complementada con algunos fragmentos de los *Códices Matritenses,* traducidos y publicados por Ángel María Garibay y Alfredo López Austin. También se han incluido algunos pasajes de la segunda versión de la Conquista. El texto de Sahagún va precedido de un estudio muy completo sobre el franciscano, su vida y su obra, realizado por el editor. En esta parte, el lector encontrará también una guía de las ediciones, traducciones y estudios de los diversos textos que integran los doce libros de la *Historia General.* Termina *El México antiguo* con una cronología detallada de los años comprendidos entre 1499 y

1590, en la que se presentan los momentos más significativos de fray Bernardino y los acontecimientos más destacados del Nuevo y Viejo mundos.

SAHAGÚN, fray Bernardino de, *Histoire générale des choses de la Nouvelle-Espagne*. Introduction, choix et notes par Jean Rose, Paris, Maspero, 1981, 299 p.

Antología de textos sahaguntinos entresacados de la *Historia General*, según la edición que en 1880 publicaron Rémi Siméon y David Jourdanet. Aquí se ofrecen cincuenta y ocho narraciones en las que Sahagún aborda temas diversos de la vida e historia de los pueblos nahuas. El libro está precedido de una "Introducción" en la que Rose esboza la vida y la obra de Sahagún.

SAHAGÚN, Bernardino de, *De l'origine des dieux mis en français par Michel Butor*, Montpellier, Fata Morgana, 1981, 73 p.

Traducción al francés del libro tercero de la *Historia General de las cosas de Nueva España*. En realidad, Michel Butor, según él mismo anuncia en la "Nota introductoria", se ha tomado la libertad de "aligerar el texto" de tal manera que el libro tercero aparece muy abreviado. Acompaña una breve nota sobre la vida y obra de Sahagún.

SAHAGÚN, fray Bernardino de, "De las calidades y condiciones de las personas conjuntas por parentesco. De las personas que difieren por edad y de sus condiciones buenas y malas. De la manera que hacían los casamientos estos naturales", *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales*, México, 1982, año v, n. 18, p. 13-40.

En náhuatl y castellano se transcriben aquí varios capítulos del Libro x de la *Historia General* relativos a los parentescos y la ceremonia del matrimonio entre los nahuas. La paleografía es de Salvador Treviño.

VICENTE CASTRO, Florencio y J. Luis Rodríguez Molinero, *Bernardino de Sahagún, primer antropólogo en Nueva España*. (Siglo XVI), Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1986, 295 p. (Acta Salmaticensia, 181).

Detallado estudio sobre la vida y la obra de fray Bernardino basado en las fuentes primarias de los siglos XVI y XVII y en la historiografía sahaguntina de los siglos XIX y XX. Los autores reúnen un gran número de datos acerca del religioso franciscano, sobre todo de su vida como misionero y como etnógrafo. Dedican un capítulo a la génesis y desarrollo de la *Historia general de las cosas de Nueva España.* En las páginas finales reproducen en fotografía varias hojas de diversos manuscritos de Sahagún.

SAHAGÚN, fray Bernardino de, *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., Madrid, Alianza Editorial, 1988. (Quinto Centenario), vol. I, 466 p. Incluye los libros I al VI precedidos de un "Prólogo". Vol II, p. 474-923. Incluye los libros VII al XII más un "Glosario".

De nuevo sale a la luz el texto castellano del *Florentino* que López Austin y García Quintana publicaron por primera vez en 1982, en edición patrocinada por Fomento Cultural Banamex. En esta segunda edición aparecen también el "Prólogo" y el "Glosario" de nahuatlismos, voces nahuas y arcaismos del español.

SAHAGÚN, fray Bernardino de, *Conquest of New Spain 1585 Revisión. Reproductions of the Boston Public Library Manuscript and the Carlos Maria de Bustamante 1840 Edition.* Translated by Howard F. Cline. Edited with an introduction and notes by S. L. Cline, Salt Lake City, University of Utah Press, 1989, 672 p.

Por primera vez se publican juntos los dos textos sobre la Conquista que Sahagún redactó en 1585 es decir la que se conoce con el nombre de "Segunda versión de la Conquista". Estos dos textos son el conservado en la Biblioteca Pública de Boston y el que publicó en 1840 Carlos María de Bustamante. Respecto del primero, es decir del conservado en Boston es ésta la primera vez que sale a la luz en facsímil y a la vez paleografiado, anotado y traducido al inglés por Susan Cline. El escrito sahaguntino va precedido de una "Introducción" en la que la autora toca ciertos temas relacionados con la vida de fray Bernardino y explica el cómo y el por qué de la segunda versión de la Conquista. Finalmente Susan Cline nos da a conocer que partes de este trabajo se debe a sus padres Mary y Howard Cline.

Nueva narrativa náhuatl

BONILLA, José María y Salvador Moreno, "To Huey Tlahtzin Cuauhtémoc. Nuestro gran padre Cuauhtémoc", en *Homenaje a México,* Historia contemporánea de una emigración, Ateneo Español de México, 1983.

Libro conmemorativo de las celebraciones que en 1979 tuvieron lugar con motivo de los cuarenta años del exilio español de 1939. El texto en náhuatl a Cuauhtémoc se debe a José María Bonilla. La música es de Salvador Moreno.

LEÓN-PORTILLA, Miguel, "Cuatro poemas nahuas de inventiva personal", *Xochipilli, Boletín de la Asociación Española de Nahuatlatos,* Madrid, Universidad Complutense, 1986, v. I, n. 1, p. 31-32.

En náhuatl y español, León-Portilla da a conocer cuatro poemas inspirados en el pensamiento prehispánico y forjados dentro del estilo literario de las composiciones de los antiguos nahuas. Sus títulos son: *"in tlacatl itequiuh,* Tributo del hombre"; *"Tochin in metztic,* El conejo en la luna"; *"Yohualli, Ehecatl,* Noche, Viento", y *"Tochan in altepetl,* Nuestra casa, la ciudad".

LEÓN-PORTILLA, *Miguel,* "Acalli: Caravelle", *Caravelle, Cahiers du monde hispanique et luso-bresilien,* Université de Toulouse - Le Mirail, 1988, n. 50, p. 1.

Composición poética en náhuatl y español en la que se celebran los veinticinco años de vida de la revista *Caravelle.* La forma en que está redactada responde al estilo literario de los cantares de tradición prehispánica.

LEÓN-PORTILLA, Miguel, "Tochan in altepetl, Nuestra casa, la ciudad", en *La Jornada,* México, 18 de abril de 1989.

Poema en náhuatl y en castellano en el que se pondera la belleza de Tenochtitlan en tiempos pasados belleza que contrasta con el nivel de degradación en que ha caído en la actualidad.

LEÓN-PORTILLA, Miguel, "Tochan in Altepetl. Nuestra casa la ciudad", en Homero Arijis y Fernando Cesarman, *Artistas e intelectuales sobre el ecocidio urbano,* México, Consejo de la crónica de la ciudad de México, 1989, p. 14-15, ils.

Libro bellamente ilustrado en el que se reúnen diversos textos en prosa y en verso sobre el triste presente y futuro de esta gran megalópolis. En él se reproduce el poema de Miguel León-Portilla que apareció en *La Jornada.*

LÓPEZ ÁVILA, Carlos, *Tlacotenco. Tlahmachzaniltin ihuan tecuicame. Cuentos y canciones de mi pueblo. Contes et chansons de mon village.* Traduction française de Michel Launey, Paris, *Amerindia, Revue d' ethnolinguistique amerindienne,* numéro spécial 5, 1984, ils.

En náhuatl y francés nos ofrece aquí Carlos López Ávila un nutrido conjunto de relatos de Santa Ana Tlacotenco, comunidad cercana a Milpa Alta. En él encontramos leyendas que se transmiten de boca en boca; algunas recogen hazañas de héroes míticos; otras son canciones tradicionales que se entonan en las fiestas, profanas y religiosas, inclusive corridos modernos. Estos últimos sólo están en español y francés. En el prefacio, el profesor Launey hace consideraciones pertinentes sobre el valor de la literatura oral y sobre la grafía del náhuatl.

MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, Joel, *Xochitlajtolkoskatl. Poesía náhuatl contemporánea* Tlaxcala, Universidad Autónoma de Tlaxcala 1987, 79 p.

Antología en la que Joel Martínez Hernández recoge setenta y nueve composiciones poéticas en náhuatl de diversos autores, cuyos nombres se consignan en cada una de las poesías. La "Presentación" está a cargo de Luis Reyes García, quien afirma que esta publicación contribuye a enriquecer la literatura en lenguas indígenas.

POZAS, Ricardo, *Juan Pérez Jolote. Publicaciones en lenguas indígenas. Náhuatl de Veracruz,* México, Consejo Nacional de Población, 1989, 58 p., ils.

Edición bilingüe, náhuatl-español, de la famosa novela de Pozas. En ella se narra la historia de un chamula que abandona su casa y después de múltiples peripecias regresa a su tierra y poco a poco

vuelve a integrarse a su cultura y a su gente. La traducción al mexicano se debe a Luciano Hernández Chávez.

Yekinstsin namechtapouiti se sanil... Niños mexicanos cuentan, París, A.E.A., 1983, 41 p., ils. (Chantiers Amerindia).

Conjunto de cinco cuentos relatados por niños del municipio de Tzinacapan, Sierra Norte de Puebla. Forma parte del material para primer año de enseñanza de la lengua mexicana. (En esta región se habla náhuat).

Trabajos sobre toponimias

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, *Zongolica: encuentro de dioses y santos patronos,* Xalapa, Universidad Veracruzana, 1986, 215 p. 1 map.

Monografía sobre la región de la Sierra de Zongolica, sus pueblos y sus gentes. El autor acomete la tarea de interpretar el pasado y el presente de este núcleo de lengua y cultura náhuatl desde una perspectiva religiosa; destaca cómo la religión ha condicionado en gran manera la economía y la sociedad de las diversas comunidades de la Sierra de Zongolica y analiza los procesos de sincretismo religioso que se han suscitado desde la Conquista hasta la actualidad. Incluye un capítulo intitulado "Los topónimos y su significado abscóndito", en el que analiza la estructura y la etimología de cada nombre de los pueblos que integran el antiguo cacicazgo, hoy municipalidad de Zongolica. Todos ellos ostentan nombres nahuas.

BUENTELLO CHAPA, Humberto, *Toponimias de Nuevo León,* Monterrey, Archivo General del Estado, 1987, 81 p., ils. (Cuadernos del Archivo, 12).

Breve trabajo en el que se presenta una visión de conjunto de la toponimia del Estado de Nuevo León y se analizan los diferentes orígenes de los topónimos. Una parte de tales topónimos son de origen náhuatl, y se deben a la presencia tlaxcalteca en la región. El autor explica la etimología y el significado de ellos.

CASANOVA, José Manuel, *Popocatepetl: guía turística, deportiva e histórica,* México, UNAM, 1987, 252 p., ils.

Con el título de "toponímicos náhuatl", el autor da la etimología de diez y seis nombres de lugar referentes a toponimia menor de la zona cercana al volcán Popocatépetl.

GUZMÁN BETANCOURT, Ignacio (coordinador), *De toponomias... y topónimos. Contribuciones al estudio de nombres de lugar provenientes de lenguas indígenas de México,* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1987, 215 p.

Obra de conjunto en la que se reúnen trabajos de varios lingüistas acerca de nueve lenguas mesoamericanas. En la "Presentación", Leonardo Manrique Castañeda señala la ausencia de estudios que cubran los nombres de lugar en varias lenguas. A continuación se describen los trabajos que tratan de topónimos nahuas:

GUZMÁN BETANCOURT, Ignacio, "La toponimia. Introducción general al estudio de nombres de lugar", p. 13-39.

Además de los conceptos generales sobre la toponimia y los topónimos, Guzmán Betancourt esboza una tipología de los nombres de lugar en función de su origen, así como los elementos lingüísticos que entran en la formación de ellos. En el estudio, de índole comparatista, el autor ofrece ejemplos de varias lenguas mesoamericanas —el náhuatl por supuesto— y algunas derivadas del tronco indoeuropeo.

MANRIQUE CASTAÑEDA, Leonardo, "La escritura tradicional de los topónimos provenientes de lenguas indígenas", p. 41-77.

Al plantearse el por qué de la grafía de los nombres de lugar en diversas lenguas indígenas, Manrique ofrece una síntesis sobre la fonología y la escritura del español actual y el del siglo XVI y explica los sonidos del náhuatl clásico y la grafía que se adoptó cuando esta lengua se comenzó a escribir con el alfabeto latino.

RAMÍREZ, Alfredo, "Los topónimos del Mapa de Tepecuacuilco", p. 93-104, ils.

Lectura de varios glifos representados en el mapa de la región de Tepecuacuilco, en el actual Estado de Guerrero. Este documento se

conserva en el Archivo del Museo de Antropología y ha sido estudiado por Bente Bittman Simons.

MANRIQUE CASTAÑEDA, Leonardo, "Los nombres de lugar en el *Códice Mendocino*", p. 167-187.

Explicación del origen y contenido del *Códice Mendocino,* manuscrito pictográfico con glosas en náhuatl que se conserva en la Biblioteca Bodleiana de Oxford. En él se registran las conquistas de los mexicas y los tributos que les pagaban los pueblos sometidos. El autor explica la estructura de los topónimos que en él aparecen y al final incluye una lista de los nombres de lugar y su significado. Esta última parte es obra de Manrique y Silvia Garza y se publicó en 1979 en la edición que de este códice patrocinó la Presidencia de la República.

MANRIQUE, Leonardo, "La escritura tradicional de los topónimos mexicanos de origen náhuatl", *Actas del II Congreso Internacional sobre el Español de América,* México, UNAM, Facultad de Filosofía, 1986, p. 253-257.

Síntesis de carácter comparativo-descriptivo sobre la grafía de los diferentes fonemas del castellano y del mexicano en el siglo XVI. El autor presenta el momento en que la lengua náhuatl empieza a ser escrita con el alfabeto latino y explica el por qué de la grafía de los topónimos nahuas y el valor de las letras y de sus correspondientes fonemas, tanto en castellano como en mexicano.

ROMERO QUIROZ, Javier, "Cihuatlan, Cihuatanejo, Zihuatanejo, Topónimos", *Ateneo. Revista Cultural,* Toluca, 1984, v. I, no. 3, p. 223-242, ils.

Estudio del significado del topónimo Zihuatanejo, hoy en el Estado de Guerrero. El autor comenta también algunos de los documentos donde aparece este topónimo, entre otros la cuarta *Carta de Relación* de Hernán Cortés.

ROMERO QUIROZ, Javier, *Zumpahuacan. Fragmentos históricos,* Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 1986, 65 p., ils.

Monografía sobre la población de Zumpahuacan, su ubicación geográfica, su historia, la etimología de su nombre náhuatl y los hallazgos arqueológicos que en ella se han encontrado.

ROMERO QUIROZ, Javier, "Descripción de Atlatlauca por el corregidor Gaspar de Solís 1580", *Páginas para la historia,* Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 1987, t. I, n. 1, p. 9-24.

Breve ensayo sobre la historia de Atlatlauca comunidad cercana a Tenango del Valle, durante el siglo XVI. Preocupación importante para el autor es explicar la etimología de este topónimo náhuatl y de otros cercanos a esta población.

ROMERO QUIROZ, Javier, *Coltzin. Deidad prehispánica de Toluca,* Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 1968, 37 p. ils.

Estudio sobre la etimología de *Coltzin,* deidad tutelar de los habitantes de Toluca en el México antiguo. El autor se preocupa por explicar la etimología de otros dos vocablos, Culhuacan y Culiacan, emparentados, según él, con el vocablo Coltzin.

SIERRA, Carlos Justo, *Tláhuac,* México, Departamento del Distrito Federal, Delegación de Tláhuac, 1986, 222 p., ils., maps.

Monografía en la que se recoge la historia de Tláhuac desde las primeras noticias de su fundación hasta la época actual. El autor incluye un breve capítulo al final tomado del *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística,* 1973 y redactado por Manuel María Herrera y Pérez. En él se registra y se da la etimología de un buen número de topónimos menores cercanos a Tláhuac.

VOS, Jan de, "Origen y significado del nombre de Chiapas", *Mesoamérica. Publicación semestral del Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica,* Antigua, Guatemala, 1983, Cuaderno 5, p. 1-7, ils.

Reflexión acerca del significado del vocablo de origen náhuatl Chiapas. El autor parte de las fuentes del XVI —cronistas y códices— y ofrece las diferentes interpretaciones que los filólogos de los siglos XIX y XX han dado sobre este topónimo.

ZAMORA ISLAS, Eliseo, *Tzinacapan, toponimia y agricultura. Texto español y mexicano,* Paris, A.E.A., supplément 1 au 8 d'Amerindia, 1983, 36 p., ils. (Chantiers Amerindia).

Estudio acerca de la toponimia menor de San Andrés Tzinacapan, Sierra Norte de Puebla y de los cultivos de la región, sobre todo de los frutales.

Estudios monográficos de diversa índole que incluyen breves textos en náhuatl o glosarios de términos de la lengua mexicana

AGUILERA, Carmen, *Flora y fauna mexicana, Mitología y tradiciones,* México, Editorial Everest Mexicana, 1985, 204 p., ils.

Descripción de las plantas y animales de México, su naturaleza, su utilidad y su significado para los pueblos de Mesoamérica, en especial los nahuas y los mayas. El libro incluye un "glosario de nombres indígenas" en el cual, por orden alfabético se disponen los nombres nahuas y mayas que aparecen en el texto con su traducción al castellano y su nombre botánico. El trabajo está generosamente ilustrado a colores con dibujos entresacados de diversos códices.

ÁLVAREZ HEYDENREICH, Laurencia, *La enfermedad y la cosmovisión en Hueyapan,* Morelos, México, Instituto Nacional Indigenista, 1987, 304 p., 3 maps. (Serie de Antropología Social, 74).

Estudio histórico-antropológico de la medicina tradicional en Hueyapan, Morelos. Está basado en datos recogidos por la autora durante los años 1974-1976, correlacionados con los antecedentes históricos del ámbito cultural mesoamericano. En el capítulo I se analiza el significado del término *náhuatl,* y del topónimo Hueyapan, y se ofrecen algunas generalidades sobre la lengua mexicana.

ANZURES, María, *Mamá ponme un nombre indígena,* México, Editorial Coatlicue, 1986, 122 p., ils.

La autora ofrece un registro de algunos nombres propios en cinco lenguas mesoamericanas entre ellas la náhuatl. Respecto de esta última

los nombres se presentan en orden alfabético y se explica el significado de cada uno de ellos.

BARLOW, Robert H., *Tlatelolco rival de Tenochtitlan,* editores Jesús Monjarás-Ruiz, Elena Limón y María de la Cruz Paillés, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia y Universidad de las Américas, 1987, 164 p., 29 láms. (Obras de Robert H. Barlow, v. I).

El presente volumen es el primero de una serie de siete coordinada por Jesús Monjaráz-Ruiz. En ella se reunirá la casi totalidad de los trabajos de Barlow, publicados e inéditos, provenientes del Archivo Barlow, que se conserva en la Universidad de las Américas, Puebla. En este primer volumen Barlow nos presenta una visión de conjunto de la historia de Tlatelolco, sus orígenes, su apogeo, su caída ante el poderío de Tenochtitlan y finalmente los sucesos de 1521. Son muchas las fuentes que el autor utiliza para fundamentar su trabajo, entre ellas varias en lengua náhuatl como son: *Unos Annales históricos de la nación mexicana,* los *Anales de Cuauhtitlan* y las *Relaciones* de Chimalpahin.

BURKHART, Louise M., *The Slipery Earth. Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico,* Tucson, The University of Arizona Press, 1989, 242 p., ils.

A lo largo de siete capítulos, la autora nos introduce en la atmósfera religiosa del siglo XVI en la que los misioneros intentaron crear una cristiandad inmaculada. Nos presenta el proceso de cristianización y los instrumentos de que se valieron los religiosos para introducir los conceptos cristianos en el alma de los naturales. Concluye que hubo una cristianización poco profunda y una nahuatlización de la cristiandad, "The Missionery missionized". La obra está apoyada en un buen número de textos nahuas traducidos al inglés. En el "Apéndice", Louise nos ofrece un catálogo de Doctrinas Cristianas en mexicano redactadas en el siglo XVI con noticias biográficas de sus autores. Incluye también un glosario de vocablos nahuas usados en el libro.

CÁCERES, Abraham, "The *huehuetl:* a book from which flowers bloom", *Estudios de Antropología Médica,* México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1986, v. IV, p. 393-419, ils.

Análisis de algunos vocablos que integran el concepto de "flor y canto" y asimismo de algunas piezas arqueológicas como la del dios *Xochipilli*. El autor piensa que esas creaciones están logradas bajo los efectos de determinados alucinógenos, según la corriente de pensamiento del conocido mexicanista Gordon Wasson. En el presente estudio se ofrece la interpretación de un instrumento musical, el *huehuetl*, como elemento importante en la comunicación con lo sobrenatural bajo el efecto de los alucinógenos.

DÍAZ INFANTE, Fernando, *La estela de los soles o Calendario azteca*, México, Panorama Editorial, 1986, 163 p., ils.

Estudio del *tonalpohualli* tomando como base el bajorrelieve conocido como Calendario azteca, además de diversos códices y fuentes del México antiguo. El autor usa muchos vocablos nahuas que traduce al castellano.

D'ORS FÜHRER, Carlos, "Quetzalcóatl y Coatlicue", *Cuadernos Hispanoamericanos*, Madrid, Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1987, n. 449, p. 7-29, ils.

Estudio histórico-comparativo de los mitos elaborados alrededor de Quetzalcóatl y de Coatlicue. El autor aborda una perspectiva estética y filosófica además de histórica. Incluye unas "consideraciones de Quetzalcóatl y Coatlicue desde el punto de vista etimológico y semántico", en las cuales se plantea el significado de varios vocablos nahuas.

DURAND FOREST, Jacqueline de, "Los artesanos mexicas", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, México, 1984, v. XXX, IV + 162 p.

Ensayo sobre los artesanos azteças, su origen y distribución en Tenochtitlan y el papel que desempeñaban en la economía del México antiguo. En el capítulo final la autora hace un examen comparativo entre el artesanado azteca y el de algunos pueblos europeos. A lo largo del trabajo se citan varios textos en náhuatl, entresacados de los *Códices Matritenses* y *Florentino*.

DURAND FOREST, Jacqueline de, "Une contre-image d'indien colonisé: la representation des espagnol chez Chimalpahin Quauhtlehuanitzin et dans des codex mexicains", *Les langues neo-latines. L'indien et le noir dans la mentalité coloniale hispano-américaine,* Paris, Société des langues néolatines, 1987, p. 23-33.

Reflexiones sobre un conjunto de textos en torno a la imagen del conquistador, entresacados de diversas fuentes del siglo XVI como son los escritos de Muñoz Camargo, Chimalpahin, Alvarado Tezozómoc, Alva Ixtlilxóchitl y la *Historia Tolteca-chichimeca.* En relación con la lengua mexicana cabe destacar la presencia de un fragmento en náhuatl y castellano del *Códice Aubin* y dos parágrafos, uno de Chimalpahin y otro de Sahagún. Los tres se refieren a la Conquista.

DURAND-FOREST, Jacqueline de, "El conquistador español visto por el indio conquistado. La imagen gráfica del español en los códices y crónicas mexicanas", en Francisco de Solano *et alii, Proceso histórico al conquistador,* Madrid, Alianza Editorial, 1988, p, 119-127, ils. (Quinto Centenario).

Traducción al español del artículo "Une contre-image d'indien colonisé: la representation des espagnol chez Chimalpahin Quauhtlehuanitzin et dans des codex mexicains" anteriormente comentado.

DUVERGER, Christian, *El origen de los aztecas,* México, Grijalbo, 1988, 426 p., 3 maps., ils.

Reinterpretación de la cultura de los mexicas desde salida de Aztlán hasta su máximo esplendor. El autor centra su relato en cuatro partes: el pasado construido, la construcción circular de la historia, toltecayotl y chichimecayotl como doble herencia cultural y la afirmación del particularismo tribal. El libro está concebido desde una perspectiva histórico lingüística. Abundan los textos en lengua náhuatl. La primera edición se publicó en 1983 con el título de *L'origine des aztèques.*

GINGERICH, William, "Heidegger and the Aztec: the Poetics of knowing in the Pre-Hispanic Nahuatl Poetry", in *Recovering the Word. Essays or Native American Literature,* edited by Brian Swan and Arnold Krupat, University of California Press, 1987, p. 85-112.

Entre los muchos ensayos reunidos en este volumen, es el de Gingerich el único que trata directamente acerca de la lengua náhuatl. Partiendo de los planteamientos enunciados por Miguel León-Portilla acerca de al poesía náhuatl y del significado de *Flor y canto* como una forma de conocimiento de la realidad, el autor se pregunta si en esta interpretación puede hallarse una teoría del conocimiento, una epistemología. Analiza ciertos rasgos propios del *tecpillatolli* en los textos retóricos y concluye, siguiendo a Vico y Heidegger, que el sentido poético propio del náhuatl sería, como entre otros pueblos, un acercamiento a la realidad predecesor de una etapa de desarrollo filosófico. El ensayo contiene un cierto número de textos poéticos nahuas traducidos al inglés y varias referencias a las reflexiones que acerca de poesía y filosofía han hecho autores modernos como el ya citado Heidegger, Ernst Cassirer y Federico Gracía Lorca.

GRAULICH, Michel, *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*, Bruxelle, Academie Royale de Belgique 1987, 463 p., 2 maps.

Obra de conjunto sobre la cosmogonía y religión mesoamericanas, centrada en los pueblos de cultura náhuatl. Está dividida en dos partes: en la primera el autor toca los temas referentes a la cosmogonía distribuidos conforme a la periodización de los cinco soles cosmogónicos. En la segunda, Graulich analiza el valor religioso del calendario y el ritual de las fiestas. El trabajo está apoyado en textos y vocablos nahuas, de los que en todos los casos el autor ofrece traducción al francés.

GRUZINSKI, Serge, "Confesión, alianza, sexualidad entre los indios de la Nueva España", en *El placer de pecar y el afán de normar*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia y Joaquín Mortiz, 1988, p. 169-215.

Análisis de varios confesionarios en lenguas indígenas entre ellos los de Alonso de Molina, fray Juan de la Anunciación, fray Juan Bautista, fray Martín de León, fray Agustín de Vetancurt, Vázquez Gastelu, fray Manuel Pérez, Jerónimo Tomás de Aquino Cortés y Zedeño y Carlos Celedonio Velázquez de Cárdenas, todos en lengua mexicana. El autor extrae las consecuencias que de la confesión se derivan para la psicología de los naturales. Explica varios términos nahuas que Molina utiliza en su *Vocabulario* para definir varios conceptos relativos a diferentes aspectos de la confesión.

GRUZINSKI, Serge, *La colonisation de l'imaginaire Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol,* XIVe - XVIIIe siecle, Paris, Gallimard, 1988, 374 p. + XVI planches + 1 map.

Análisis del proceso de cambio que se desencadenó a raíz de la Conquista provocado por la introducción de la cultura europea. El autor reflexiona sobre las consecuencias de la cristianización, la introducción de la escritura, de nuevas instituciones sociales y políticas, etc., elementos todos que actuaron fuertemente en el cuerpo y el alma de los naturales de la región central de México. Salpica su texto con algunos términos nahuas que traduce al francés.

LEÓN-PORTILLA, Miguel, "El Maíz: nuestro sustento, su realidad divina y humana en Mesoamérica", en *Alimentación iberoamericana. Símbolos y significados,* compilador Manuel Gutiérrez Estévez, Fundación Xavier de Salas e Instituto Indigenista Interamericano, 1988, p. 17-42.

Estudio del significado del maíz en la cosmovisión mesoamericana a través de los textos nahuas y mayas. Importa al autor subrayar el valor del maíz como elemento primordial de los hombres y como realidad divina, como don de los dioses y sobre todo como substancia principal del ser humano, *tonacayotl,* nuestra carne. El trabajo está concebido desde una perspectiva lingüístico-filológica-histórica.

LEÓN-PORTILLA, Miguel, "Implicaciones religiosas y mágicas en los cómputos calendáricos mesoamericanos", en *Mito y ritual en América,* Manuel Gutiérrez Estévez, compilador, Madrid, Alhambra, 1988, p. 5-41.

Estudio de la naturaleza y de los rasgos específicos de los calendarios mesoamericanos, en especial los de los pueblos nahuas y mayas. Entre otros temas, el autor pone especial énfasis en el significado religioso del calendario, su valor como portador del sistema de fiestas, del ritual y, desde luego, del ser de los dioses. Destaca también lo que significa el cómputo del tiempo para la conciencia histórica del pueblo que lo ha ideado. Interesantes son las consideraciones acerca de la importancia de lo mágico en el calendario y de éste como centro vital donde transcurre el *tonalli,* destino, de los hombres.

LEÓN-PORTILLA, Miguel, *México-Tenochtitlan. Su espacio y tiempo sagrado,* México, Plaza y Valdés, 1987, 159 p., ils,

Estudio de la génesis e historia de la ciudad de Tenochtitlan en relación con el mito del nacimiento de Huitzilopochtli en el Coatepec. El autor presta especial atención al significado del Templo Mayor en el todo social de los mexicas. El trabajo está redactado con una perspectiva histórico-lingüística.

LÓPEZ Austin, Alfredo, *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl,* 2a. edición, México UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1989, 209 p.

Por segunda vez aparece este libro tal y como se publicó en 1973. En torno a Quetzalcóatl, el autor teje una reinterpretación del pensamiento náhuatl desde una perspectiva histórico-política-religiosa. Parte esencial del texto son los términos en lengua mexicana.

MANRIQUE, Leonardo y Jimena, *Flora y fauna mexicana. Panorama actual,* México, Editorial Everest Mexicana, 1988.

Obra de conjunto sobre los animales y plantas típicos de México en función de los principales biotopos. Además de la información biológica, los autores, padre e hija, dan muchas noticias acerca de la historia de las plantas y animales y explican el nombre correspondiente en una o varias lenguas mesoamericanas, especialmente en náhuatl y maya. El texto está enriquecido con muchas fotografías en color.

MAZA RAMÍREZ, Roberto de la, *Mariposas Mexicanas. Guía para su colecta y localización,* México, Fondo de Cultura Económica, 1987, 301 p., ils.

Obra de conjunto sobre la naturaleza de las mariposas y sobre la vida de estos lepidópteros en las diversas regiones climáticas de la República Mexicana. El autor incluye un capítulo titulado "La mariposa en el México antiguo". En él ofrece los nombres nahuas de las mariposas y su traducción al español.

OROZCO Y BERRA, Manuel, *La civilización azteca.* Introducción y notas de Patrick Johanson, México, Secretaría de Educación Pública, 1988, 261 p. (Los Cien de México).

Selección de textos de Manuel Orozco y Berra, entresacados de su obra *Historia antigua y de la conquista de México.* Se distribuyen en dos partes: la primera responde al título de "la civilización azteca" y en ella, Johanson reproduce tres capítulos en los que Orozco estudia diversos aspectos de la cultura de los mexicas. La segunda parte responde al título de "Escritura jeroglífica". Son cinco capítulos sobre el tema enunciado y en ellos el autor reconstruye el origen y evolución de la escritura mesoamericana, analiza algunos códices y explica el significado de glifos y nombres nahuas. En la Introducción, Patrick Johanson hace un esbozo de la vida y obra de Orozco y Berra en el contexto histórico del siglo XIX.

PASO Y TRONCOSO, Francisco, *La botánica entre los nahuas y otros estudios.* Introducción, selección y notas de Pilar Máynez, México, Secretaría de Educación Pública, 1988, 287 p. (Los Cien de México).

Antología de la obra de Paso en la que se reproducen tres de sus principales aportaciones publicadas en los *Anales del Museo Nacional* a fines del siglo XIX. Son ellas las tituladas "La botánica entre los nahuas y otros estudios sobre la historia de la medicina en México"; "El calendario de los tarascos y sus festividades" y "Ensayo sobre los símbolos cronográficos de los mexicanos". En el primero y en el último de estos trabajos, el autor emplea muchos vocablos y frases nahuas. En la Introducción, Pilar Máynez ofrece una síntesis sobre la vida de don Francisco y la importancia de su obra.

PEÑAFIEL, Antonio, *Indumentaria antigua. Armas, vestidos guerreros y civiles de los antiguos mexicanos,* México, Editorial Innovación, 1984, 186 p. + 198 láms.

Edición facsimilar de la de 1903, publicada por la Secretaría de Fomento. La obra se divide en dos partes. La primera es un estudio de diversos elementos de la vida de los pueblos nahuas como el vestido, la decoración de edificios, utensilios, muebles domésticos, etcétera. Incluye dos capítulos de los *Códices Matritenses.* En la segunda parte, el autor reproduce los trajes, insignias, armas y adornos de los nahuas

con dibujos tomados de varias fuentes pictográficas del siglo XVI y de las obras que los pintores y escultores de la Academia de San Carlos hicieron, en el siglo pasado, de los guerreros mexicas y tlaxcaltecas.

ROJAS, José Luis, *México Tenochtitlan. Economía y sociedad en el siglo* XVI, México, El Colegio de Michoacán-Fondo de Cultura Económica, 1986, 329 p., ils., maps.

Acercamiento a la vida y la historia de Tenochtitlan en el siglo XVI a través del estudio de las fuentes antiguas y de la historiografía moderna. El autor maneja datos de índole muy variada y nos ofrece un cuadro histórico en el que se destacan los rasgos económicos, sociales y demográficos de la capital azteca. A lo largo del trabajo incluye algunos textos nahuas entresacados de Sahagún y al final ofrece un glosario explicativo de los términos nahuas usados en el texto.

ROMERO QUIROZ, Javier, *El huehuetl de Malinalco,* Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 1985, 70 p., ils.

Edición facsimilar de la obra que, con este mismo título apareció en 1956. En ella, Romero Quiroz describe los bajorrelieves del famoso tambor y explica su simbolismo dentro de la religiosidad y fiestas aztecas. Utiliza muchos términos nahuas y ofrece un texto en esta lengua, con versión al castellano, que se recitaba al guerrero muerto.

ROJAS RABIELA, Teresa *et alli, Y volvió a temblar. Cronología de los sismos en México* (del 1 pedernal a 1821), México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1987, 201 p., ils. (Cuadernos de la Casa Chata, 135).

Un grupo de estudiantes y maestros de antropología son los autores de este estudio bajo la dirección de Teresa Rojas, Juan Manuel Pérez Zevallos y Virginia García Acosta. El interés de la monografía es presentar la descripción de los temblores tal y como aparece en un buen número de documentos, entre ellos algunos códices. En orden cronológico se dan a conocer los terremotos que se pueden documentar entre 1455 y 1821. Varios de los textos proceden del *Códice Aubin,*

los cuales aparecen en náhuatl y castellano según la edición que hizo en París el propio Aubin en 1893. El trabajo incluye también un estudio del glifo que representa el temblor de tierra según los códices *Aubin, Telleriano Remensis* y *Mendocino.*

VÁSQUEZ LÓPEZ, Desiderio Amador, *Viernes de Dolores o Izkal-Ilhuitl. (Festividad de la Primavera),* Mexihko. Tenochtitlan, 1987, 211 p.

Recreación de la vida de los mexicas en forma novelada. Al final de cada capítulo el autor presenta un breve glosario explicativo de las palabras nahuas incluidas en el texto.

VIESCA TREVIÑO, Carlos, "La enfermedad en la medicina náhuatl", *Estudios de Antropología Médica,* México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1986, v. IV, p. 315-334.

Intento de comprensión de la naturaleza y el valor de la medicina entre los pueblos nahuas dentro de la cosmovisión y de los esquemas de pensamiento de estos pueblos. Destaca Viesca el valor de lo simbólico, del mundo de los espíritus y de lo divino, de la magia y del destino en relación con la etiología de la enfermedad y con su terapéutica. Analiza también algunos elementos físicos, aire, agua, fuego, calor y frío, como causantes de la enfermedad y, a la vez, como remedios curativos. En varios momentos de su trabajo, Viesca utiliza etimologías de vocablos nahuas para sustentar sus afirmaciones.

VIESCA TREVIÑO, Carlos, *Medicina prehispánica de México. El conocimiento médico de los nahuas,* México, Panorama Editorial, 1986, 246 p., ils.

Síntesis sobre las enfermedades en el México antiguo, su etiología y los elementos terapéuticos más utilizados como los conjuros y los productos farmacológicos. El autor hace ver la congruencia entre el concepto de enfermedad y la cosmovisión de los pueblos mesoamericanos. Asimismo destaca la importancia de la supervivencia de muchas prácticas médicas prehispánicas en el México de hoy. Utiliza abundante terminología náhuatl.

ZANTWIJK, Rudolf van, "La historicidad de Tlacaelel, el Cihuacoatl del Imperio azteca (1430-1477)", *Xochipilli, Boletín de la asociación española de nahuatlatos,* Madrid, Universidad Compultense, 1986, v. I, n. 1, p. 5-18.

Reconstrucción de la vida de Tlacaélel, el hermano mayor de Moctezuma Ilhuicamina que dejó un recuerdo imborrable como consejero de varios emperadores aztecas. Van Zantwijk pondera su sabiduría política y militar, sus reformas económicas, su presencia en las principales instituciones mexicas, su figura relevante en la historia del México antiguo. Entre los textos consultados, el autor aduce varios escritos, en náhuatl y español, de Chimalpahin.

Códices y documentos pictográficos

Codex Borgia. Biblioteca Apostólica Vaticana. (Cod. Borg. Messicano I). Vollständige Faksimile-Ausgabe des Codex im Originalformat. Kommentar Karl Anton Nowotny, Graz, Austria, Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1976, 50 p. + códice.

Reproducción fiel del original que se encuentra en la Biblioteca Apostólica Vaticana y que fue publicado por vez primera por Eduardo Seler, aunque antes había sido dado a conocer por el jesuita José Lino Fábrega. El documento está redactado con pinturas exclusivamente y su contenido nos revela aspectos valiosos de la religión y del ritual religioso del México antiguo. En el "Kommentar" que precede a la reproducción del Códice, Nowotny presenta una visión de conjunto acerca de la naturaleza, origen, historia y contenido del mismo. Un año después el Comentario de Nowotny fue traducido al francés por Jacqueline de Durand-Forest y su esposo, Joseph Edouard de Durand y publicado por el Club de Livre, Philippe Lebaud Editeur.

Codex Vaticanus 3738. (Cod. Vat. A, Cod. Rios) der Biblioteca Apostolica Vaticana. Farbreproduktion des Codex in Verkleinertem Format. Graz- Austria, Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1979, 96 p., recto y vuelto.

Reproducción en color del manuscrito conservado en la Biblioteca Vaticana conocido como *Códice Vaticano A* o *Códice Ríos.* En la presente edición, el manuscrito está reproducido con fidelidad aunque

disminuido en un treinta por ciento de su tamaño. Fue publicado por primera vez por Lord Kingsbouroug y, ya en nuestro siglo, por Franz Ehrle, y por José Corona Núñez. Está redactado con pinturas, glosas en náhuatl y castellano y amplio texto en italiano, original del dominico Pedro de los Ríos y se considera que fue elaborado a fines del siglo XVI. Contiene un compendio de la cosmografía, calendario y tradiciones históricas en forma de anales de los pueblos nahuas. La edición presente va precedida de una brevísima "Nota editorial —una página— en inglés, español y francés.

LEÓN-PORTILLA, Miguel, *Tonalamatl de los pochtecas, (Códice mesoamericano Fejérváry Mayer)*. Edición, estudio introductorio y comentarios de Miguel León-Portilla, México, Celanese Mexicana, S. A., 1985, 121 p., ils.

Reproducción y estudio de este libro de pinturas conservado en el Museo de la ciudad de Liverpool. Cada lámina va acompañada de un comentario detallado sobre el significado de las pinturas que la integran. En el "Estudio Introductorio" León-Portilla hace un análisis de las características físicas del Códice, del ámbito cultural en donde se gestó, de las vicisitudes históricas que ha sufrido hasta llegar a su paradero actual —Hernán Cortés, Carlos I, familia Fejérváry—, de su contenido y de las ediciones y estudios que de él se han hecho. Fundamenta la hipótesis de que sea una especie de "manual o breviario" de los *pochtecas,* en el que se registra un *tonalpohualli* para uso de los comerciantes nahuas.

LEÓN-PORTILLA, Miguel y Carmen Aguilera, *Mapa de México Tenochtitlan y sus contornos hacia 1550,* México, Celanese Mexicana, S. A., 1986, 109 p., ils.

Reproducción y estudio de este documento cartográfico conservado en la ciudad de Uppsala, Suecia. Por ello se conoce con el nombre de *Mapa de Uppsala;* también con el de *Mapa de Santa Cruz* por haber sido Alonso de Santa Cruz quien le dio a conocer. La reproducción facsimilar, es totalmente independiente del estudio. Este se distribuye en seis capítulos. En ellos, los autores hacen un análisis detallado del mapa tomando como base un diagrama. Describen sus rasgos físicos, su origen y destinatario, sus vicisitudes históricas y comparan dos formas de cartografía, la representada por los mapas me-

soamericanos y la de los mapas-paisaje renacentistas. Especial interés ofrece el capítulo dedicado a los glifos topónimos que aparecen en el Valle de México —casi doscientos— con sus nombres nahuas.

Matrícula de Tributos. (Códice de Moctezuma). Museo Nacional de Antropología, México. (Cod. 35-52). Vollständige Farbreproduktion des Codex in Verkleinertem Format. Kommentar Frances F. Berdan und Jacqueline de Durand-Forest, Graz- Austria, Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1980, 44 + 16 láms., recto y vuelto, 2 maps. diseñados por Joseph Edouard de Durand.

Reproducción en color de la *Matrícula de Tributos,* documento de la colección Boturini que se guarda en el Museo de Antropología de la ciudad de México y que fue publicado por vez primera en el siglo XVIII por el arzobispo Lorenzana. En la edición presente el documento se reproduce con fidelidad aunque disminuido en un 30 por ciento de su tamaño original. La *Matrícula* es un patrón tributario del imperio de Moctezuma redactado con pinturas, glifos y glosas en náhuatl y castellano. Los comentarios a este documento corren a cargo de Jacqueline de Durand-Forest y Frances F. Berdan. Bajo el título de "Aperçu de l'economie aztéque", Jacqueline ofrece una síntesis acerca de la estructura económica del imperio de Moctezuma. Por su parte Frances Berdan, en su estudio introductorio, presenta la lectura de cada una de las láminas del códice e incluye paleografía de las glosas en náhuatl y castellano con su traducción al inglés.

Primer coloquio de documentos pictográficos de tradición náhuatl. Presentación de Carlos Martínez Marín, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1989, 280 p., ils.

En la "Presentación", Martínez Marín explica que el presente volumen recoge veintiuna ponencias del Primer Coloquio de Pictografías de Tradición Náhuatl que tuvo lugar en el auditorio fray Bernardino de Sahagún del Museo Nacional de Antropología, en agosto de 1983. A continuación se ofrecen algunos comentarios de las ponencias que están redactadas con criterio lingüístico y filológico.

CORONA OLEA, Horacio, "Identificación y descifración de uno de los conjuntos glíficos que están integrando una lámina segregada de un códice precortesiano del estilo mixteca", p. 13-22, ils.

Lectura de una página de un códice mixteco incluido en la *Colección de las Antigüedades Mexicanas que existían en el Museo Nacional,* México, 1927. En tal página se representa un proceso en el que el reo es sentenciado a ser chocado con palos. El autor la compara con una escena del *Lienzo de Zacatepec,* también mixteco. En la lectura, utiliza muchas palabras nahuas de índole jurídica entresacadas del *Vocabulario* grande de Molina.

YONEDA, Keiko, "Lectura del mapa de Cuauhtinchan N. 3 y el contexto histórico en que se produjo", p. 29-39.

Avance de investigación en la que la autora se propone realizar una lectura global del manuscrito que se indica en el título. Tal mapa, procedente del Archivo Municipal de Cuauhtinchan, se encuentra actualmente en el Archivo del Museo Nacional de Antropología y forma parte de un conjunto de cinco documentos en los que se narra la historia del señorío de Cuauhtinchan. Uno de los documentos es la *Historia Tolteca-Chichimeca.* El mapa aquí presentado es un documento de contenido histórico-cartográfico con glosas en náhuatl. La autora toma en cuenta los datos que sobre este documento han aportado otros estudiosos, concretamente Bente Bittman, Luis Reyes García y Joaquín Galarza.

CORONA NÚÑEZ, José, "Correcta interpretación de jeroglíficos y algunos pasajes de códices y figuras que aparecen en la cerámica", p. 41-49, ils.

Consideraciones acerca del significado de algunos vocablos nahuas, entre ellos Tezcatlipoca y Chapultepec. El autor, basándose en el *Códice Borgia,* el *Vocabulario* de Molina y otras fuentes nahuas y tarascas, llega a la conclusión de que Tezcatlipoca quiere decir "El ofrendado en el sacrificio" y Chapultepec "Lugar del gran manantial".

REYES VALERIO, Constantino, "Las pictografías nahuas en el arte indocristiano", p. 71-78, ils.

Estudio de ciertos motivos artísticos existentes en la escultura y la pintura y, en general, en el arte del siglo XVI, que el autor define como "indocristiano". Identifica varios diseños netamente prehispá-

nicos como son el *nahui ollin*, el *chalchihuitl*, el águila y el nopal, el *atl-tlachinolli*, etcétera. Basándose en un texto de Mendieta, Reyes Valerio sospecha que en estos motivos prehispánicos podemos ver la presencia de los *tlamatinime*.

VEGA SOSA, Constanza, "Los glifos topónimos en el *Códice Azoyú 1*", p. 79-109, 1 map., ils.

Estudio comparativo de los glifos que aparecen en el *Códice Azoyú 1* con los otros documentos pictográficos en los que se describe la misma región, concretamente la zona mixteca-tlapaneca-nahua del centro este del Estado de Guerrero. De cada glifo la autora ofrece su dibujo y su nombre en náhuatl, analiza el significado etimológico en los varios documentos pictográficos y las interpretaciones dadas por Peñafiel y Orozco y Berra. De todo ello, extrae interesantes datos de índole geográfica e histórica sobre dicha región del actual Estado de Guerrero.

DAKIN, Karen, "Algunos comentarios lingüísticos sobre los topónimos del *Códice Azoyú 1*", p. 111-122.

Análisis de los topónimos estudiados por Constanza Vega desde una perspectiva lingüística. Karen explica la composición de cada uno y los cambios morfofonémicos que a veces se presentan al juntarse los elementos gramaticales. Asimismo revisa las interpretaciones que de estos mismos nombres de lugar dan Peñafiel y Robelo y, cuando disiente de estos autores, ofrece su propia interpretación bien fundamentada.

MORENO DE LOS ARCOS, Roberto, "*El Códice Aubin:* una revisión necesaria", p. 137-146, ils.

Reflexiones acerca de ciertos acontecimientos narrados en el *Códice Aubin* que han sido objeto de diferentes interpretaciones por parte de los estudiosos de este Códice, McAfee, Barlow, Dibble y Lehmann. Moreno de los Arcos selecciona cuatro ejemplos y analiza varios textos nahuas comparados con otras fuentes, con objeto de precisar los hechos que en ellos se narran.

MARTÍNEZ MARÍN, Carlos, "La fuente original del Lienzo de Tlaxcala", p. 147-157, ils.

Búsqueda sobre la fuente o fuentes del *Lienzo de Tlaxcala,* manuscrito pictográfico con glosas en náhuatl en el que se narra la historia del señorío tlaxcalteca desde 1519 hasta la época del virrey Velasco. El autor piensa que el *Lienzo* es anterior a las pinturas contenidas en la *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala* de Diego Muñoz Camargo, y en modo alguno se deriva de esta última fuente como afirma René Acuña. Aduce argumentos sólidos para sustentar su tesis y esboza la hipótesis de que, posiblemente, ambos documentos pictográficos se derivan de la tradicional pintura mural tlaxcalteca de tema histórico.

MANRIQUE CASTAÑEDA, Leonardo, "Ubicación de los documentos pictográficos de tradición náhuatl en una tipología de sistemas de registro y de escritura", p. 159-170, ils.

Ensayo sobre los diferentes tipos de escritura desde simples registros de sucesos hasta los signos alfabéticos que para todos tienen un mismo valor. El autor nos lleva a conocer la escritura azteca, sus rasgos principales, su capacidad de registrar el lenguaje oral. Distingue siete categorías de glifos, explica el valor de cada una de ellas y complementa su trabajo con un buen número de ilustraciones.

ESCALANTE, Roberto, "Comparación de los nombres y glifos de días en los calendarios mesoamericanos", p. 171-176, ils.

Uno por uno se comparan los glifos de los veinte días en los calendarios teotihuacano, matlatzinca, maya, mexica, zapoteca y mixe. El autor da el nombre de los días en las respectivas lenguas.

MATÍAS ALONSO, Marcos, "La antropometría indígena en las medidas de longitud", p. 177-210, 5 cuadros.

Tras dedicar varias páginas a explicar las aportaciones que se han hecho en el conocimiento de las medidas de longitud entre los nahuas, el autor se adentra en su tema. Centra su investigación en un conjuto de documentos que próximamente serán publicados con el nombre

de "Documentos de la ciudad de México del siglo XV" (sic.) Son 38 documentos fechados entre 1531 y 1600, conservados en varios repositorios de París, México y Chicago, Matías establece tres categorías en las medidas y, dentro de ellas, variantes. Aduce muchos ejemplos, a veces de textos nahuas.

HEYDEN, Doris, "Posibles antecedentes del glifo de México Tenochtitlan en los códices pictóricos y en la tradición oral", p. 211-299, ils.

Análisis detallado de los elementos que integran la insignia de Tenochtitlan. La autora describe el significado histórico-religioso de cada uno de ellos en los testimonios en que aparecen: pinturas teotihuacanas, códices pre y posthispánicos y tradición oral del México antiguo tal y como se conserva en los cronistas del XVI. Interesa a la autora explicar el vocablo náhuatl de cada uno de estos elementos que aparecen en la insignia citada.

VALLE, Perla, "Un registro contable indígena del siglo XVI", p. 231-243, ils.

Estudio del *Códice Kingsbouroug* como fuente para el conocimiento del sistema tributario del siglo XVI y de los tributos prehispánicos. La autora identifica varias clases de tributos, diarios, semanales y anuales. Reproduce algunas láminas del Códice y a lo largo del trabajo maneja un buen número de vocablos nahuas.

RAMÍREZ CELESTINO, Alfredo, "Una comparación de documentos de Tepecuacuilco del siglo XVI con el *Códice Mendocino*", p. 245-250, ils.

Estudio de los tributos que ofrecían a México cuatro pueblos del actual Estado de Guerrero: Tepecuacuilco, Ohuapan, Teloloapan y Oztoma. El autor toma como base de su estudio diversos documentos conservados en el Archivo General de la Nación, algunos de ellos en náhuatl, y compara su contenido con el de las láminas del *Códice Mendocino* correspondientes a estos pueblos. El trabajo está ilustrado con la fotografía de una página del *Mendocino* y cinco del *Códice de Teloloapan*.

DURAND-FOREST, Jacqueline de, "*Códice Borbónico y Códice Tonalamatl Aubin.* Semejanzas y diferencias a propósito de un caso particular: los nueve señores de la noche", p. 261-277, 8 láms. + 9 tablas.

Análisis comparativo de las deidades de la noche en los dos códices, de las concordancias y las diferencias y del por qué de estas últimas. Concluye la autora que la lectura de cada página del tonalámatl era "pluridimensional" y "dejaba al adivino cierta libertad en la interpretación".

WILLIAM, Bárbara J, an H. R. Harvey, "Content, provenience and significance of the *Codex Vergara* and the *Códice de Santa María Asunción*", *American Antiquity*, 1988, v. 53, p. 337-351, ils.

Descripción de la naturaleza, contenido y otros rasgos de estos dos códices, conservados, el primero en la Biblioteca Nacional de París y el segundo en la Biblioteca Nacional de México. Ambos son parecidos, y forman parte del "Grupo Vergara", llamado también "Grupo Tepetlaoztoc" ya que contienen datos catastrales de la región tetzcocana de Tepetlaoztoc. En el presente trabajo, los autores estudian los topónimos, los propietarios de tierras y casas y el significado histórico de estos documentos que son en realidad mapas de propiedades y de tipos de suelos.

Trabajos de índole histórico-geográfica

Relaciones geográficas del siglo XVI: *Nueva España.* Edición de René Acuña, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1982-1988, 10 vols., ils., mps. [Serie Antropológica].

Edición, paleografía, introducciones y notas de ciento catorce relaciones geográficas del siglo XVI correspondientes a otras tantas poblaciones importantes de seis diócesis de Nueva España, concretamente las de Guatemala, Antequera, Tlaxcala, México, Michoacán y Nueva Galicia. Todas ellas integran un *corpus* dentro del magno proyecto concebido por Felipe II para conocer la extensión y naturaleza de sus reinos y las creencias y costumbres de los habitantes de ellos.

La mayoría de tales relaciones se conservan en el Archivo de Indias, Real Academia de la Historia de Madrid y Benson Latin American Collection de la Universidad de Texas.

Cada volumen comienza con una "Introducción" en la que el editor expone los principales datos sobre los documentos que en él se registran como son el origen y elaboración, las publicaciones de que han sido objeto, el criterio seguido para la paleografía y la modernización de la escritura, y, otros detalles concernientes a la presentación de los textos. Después de la "Introducción" se dispone el texto de la "Instrucción y Memoria" redactada por Juan López de Velasco en 1577. Siguen las relaciones en orden alfabético precedidas de una breve nota, una "Introduccioncilla" como la define Acuña. Todas ellas se complementan con los mapas y pinturas correspondientes, las glosas de las cuales han sido paleografiadas y eventualmente traducidas al castellano. Termina el volumen con varios "Glosarios" en los que se recogen las voces indígenas y los arcaismos españoles seguidos de un "Índice de nombres propios y topónimos.

Respecto de la lengua náhuatl, los datos más importantes están contenidos en las respuestas a las preguntas acerca de las creencias, costumbres, lenguas, ritos, tributos, indumentaria, y en general modos de vida de los naturales, respuestas contestadas por los "más viejos y ancianos", "personas inteligentes de las cosas de la tierra". Un análisis de estos datos constituye un campo de estudio riquísimo para historiadores, lingüistas y filólogos.

A continuación se ofrece una breve descripción de cada uno de los volúmenes.

Vol. 1. *Relaciones geográficas del siglo* XVI: *Guatemala*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1982, 359 p., 10 ils., 1 grabado. (Serie Antropológica, 45).

Este primer volumen contiene dos relaciones, la de Zapotitlán y Santiago Atitlán, más siete apéndices de diversos documentos del siglo XVI que ofrecen datos históricos complementarios. Son ellos la "Carta de los caciques y principales de Santiago Atitlán" dirigida a Felipe II, la "Relación del Obispado de Guatemala dirigida a Juan de Ovando" y tres escritos de diferentes autores que tratan de litigios entre la Iglesia, los dominicos y la administración civil de la Verapaz. Los restantes documentos son una "Carta dirigida al Rey por el licenciado Diego García de Palacio" y, por último, un escrito titulado "Avisos de lo tocante a la provincia de Guatemala por Juan de Pineda". Los "Glosarios" de voces indígenas contienen nahuatlismos, mayismos y voces poco comunes del castellano.

Vol. 2. *Relaciones geográficas del siglo* XVI: *Antequera.* Tomo primero, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1984, 411 p., 8 mapas. (Serie Antropológica, 54).

Dieciocho son las relaciones que se recogen en este tomo concernientes a las poblaciones de Antequera, Atlatlaucca, Chichicapa, Chinantla, Coatzacualco, Cuahuitlán, Cuautla, Cuicatlán, Cuilapa, Guatulco, Guaxilotitlán, Ixcatlán, Itztepexic, Iztepec, Justlahuaca, Macuilsúchil, Nexapa y Nochiztlán. En los "Glosarios" se registran, además de los vocablos castellanos pertinentes, los referentes a las lenguas cuicateca, chinanteca, chontal, mixe, mixteca, náhuatl y zapoteca.

Vol. 3. *Relaciones geográficas del siglo* XVI: *Antequera.* Tomo segundo, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1984, 337 p., 37 ils., en su mayor parte mapas. (Serie Antropológica, 58).

Las dieciséis relaciones de este volumen son las siguientes: Papalotipac, Peñoles, Suchitepec, Talistaca, Tecuicuilco, Atepec(ue), Zoquiapa y Xaltianguiz, Teguantepec, Teozacualco y Amoltepeque, Teozapotlán, Teticpac, Tetiquipa y Cozauhtepec, Teutitlán, Texupa, Tilantongo, Tlacolula y Miquitla, Ucila, Xalapa, Cintla y Acatlán. En los "Glosarios" se registran voces españolas poco comunes, mexicanismos, y, los vocablos de las lenguas cuicateca, maya, náhuatl, mixteca y zapoteca.

Vol. 4. *Relaciones geográficas del siglo* XVI: *Tlaxcala.* Tomo primero, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1984, 324 p., 161 ils. (Serie Antropológica, 53).

Contiene la relación de Tlaxcala hecha por el historiador Diego Muñoz Camargo. En el "Prólogo", René Acuña explica la génesis y las vicisitudes históricas de esta singular relación conservada hoy en la Biblioteca de la Universidad de Glasgow y entregada en mano a Felipe II por la embajada de noblex tlaxcaltecas que arribó a España en 1583. El contenido de esta relación abarca las cuatro cabeceras de Ocotelulco, Quiyahuixtlán, Tepeticpac y Tizatlán. El manuscrito incluye también las 161 pinturas originales. Este volumen contiene el mismo texto que el libro *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala* de Diego Muñoz Camargo, editado también por René Acuña y que será descrito al final de los comentarios sobre las *Relaciones.* Los "Glosarios" incluyen voces españolas y mexicanas.

Vol. 5. *Relaciones geográficas del siglo* XVI: *Tlaxcala.* Tomo segundo, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1985, 484 p., 27 ils., en su mayor parte mapas. (Serie Antropológica, 59).

Dieciséis son las relaciones contenidas en este volumen concernientes a los poblados de Acatlán, Ahuatlán, Cuzcatlán, Chilapan, Cholula, Hueytlalpa, Misantla, Quautlatlauca y Huehuetlán, Tepeaca, Tistla y Muchitlán, Tlacotalpa, Veracruz, Xalapa, Xonotla y Tetela. En los "Glosarios" el editor explica el significado de voces españolas, mixtecas y mexicanas.

Vol. 6. *Relaciones geográficas del siglo* XVI: *México.* Tomo primero, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1985, 400 p., 17 ils., en su mayor parte mapas. (Serie Antropológica, 63).

En este volumen se reúnen catorce relaciones de la gran arquidiócesis de México. Se refieren a los poblados de Atengo, Atlatlauhcan, Atlitlalaquia, Cempoala, Epazoyuca y Tetliztaca, Cimapan, Citlaltomahua y Anenecuilco, Coatepec, las Cuatro Villas, Chiconauhtlán, Huexutla, Ichcateupan e Iguala. Los "Glosarios" registran términos del español, náhuatl y otomí.

Vol. 7. *Relaciones geográficas del siglo* XVI: *México.* Tomo segundo, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1986, 316 p., 15 ils., en su mayor parte mapas, 5 grabados. (Serie Antropológica, 65).

Catorce también son las relaciones de este volumen concernientes a Mexicaltzingo, Meztitlán, Ocopetlayucan, Quauhquilpan, Tasco, Temazcaltepec y Tuzantla, Tepeapulco, Tequixquiac, Tequiziltlán, Tetela y Hueyapan y, Teutenango. Los "Glosarios" recogen voces castellanas, mexicanas y tarascas.

Vol. 8. *Relaciones geográficas del siglo* XVI: *México.* Tomo Tercero, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1986, 226 p., 14 ils., 2 grabados. (Serie Antropológica, 70).

Contiene seis relaciones, la primera de las cuales es la famosa "Relación de la ciudad y provincia de Tezcoco" de Juan Bautista Pomar. René Acuña dedica un buen número de páginas al estudio de este

texto conservado en la Benson Latin American Collection proveniente del Colegio de San Gregorio. Según Acuña, este manuscrito es copia hecha por Fernando de Alva Ixtlilxóchitl del original del siglo XVI. Las cinco restantes relaciones se refieren a las cabeceras de Tonalcuchtla, Totolapan, Zayula, Zultepec y Zumpango. Los "Glosarios" incluyen voces castellanas y mexicanas.

Vol. 9. *Relaciones geográficas del siglo* XVI: *Michoacán,* México, UNAM Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1987, 517 p., 7 ils. 3 mapas. (Serie Antropológica, 74).

Contiene las relaciones de diecisiete poblaciones cuales son Ajuchitán, Celaya, Cuiseo, Chilchota, provincia de Motines, Necotlán, Pátzcuaro, Querétaro, Sinagua, Sirándaro, Taimeo, Tancítaro, Tingüindín, Tiripitío, Tuchpan, Xiquilpan y Zacatula. Los "Glosarios" registran voces españolas, nahuas, tarascas, otomíes, cuitlatecas y algunas frases latinas.

Vol. 10. *Relaciones geográficas del siglo* XVI: *Nueva Galicia,* México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1988, 360 p., 10 ils., 4 mapas. (Serie Antropológica, 65).

Este último volumen está dedicado a recoger las relaciones de Ameca, Amola, Compostela, Fresnillo, Jerez de la Frontera, Nuchiztlán, Poncitlán y Cuiseo del Río, Villa de la Purificación, Villa de San Martín y Llerena, Tenamaztlán, Teucaltiche y Xocotlán. Los "Glosarios" incluyen voces españolas, mexicanas, y, en menor proporción, cazcanas y cocas.

MUÑOZ CAMARGO, Diego, *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala, de las Indias y del mar océano para el buen gobierno y ennoblecimiento, dellas.* Edición facsimilar del Manuscrito de Glasgow con un estudio preliminar de René Acuña, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1981, 47 p. de introducción + 318 de facsímil, recto y vuelto.

Edición facsimilar del manuscrito de Diego Muñoz Camargo conservado en Glasgow. Como ya se dijo, es esta una crónica redactada en respuesta a la "Instrucción y Memoria" que el Consejo de Indias

envió en 1577. Durante muchos años se conservó en la Biblioteca de los Austrias, tras ser entregado por Muñoz Camargo a Felipe II en 1585. En el siglo XVIII pasó a Glasgow donde en la actualidad se conserva. El manuscrito recoge la historia de Tlaxcala y de sus cuatro cabeceras principales. Ocotelulco, Quiyahuixtlán, Tepeticpac y Tizatlán. Aunque redactado en castellano, incluye muchos vocablos nahuas. Las páginas finales —de la 236 en adelante, integran un libro de pinturas con glosas en castellano. Son ellas un códice, muy parecido al *Lienzo de Tlaxcala.* En la "Introducción", René Acuña ofrece una síntesis sobre la vida y los quehaceres de Muñoz Camargo. Al describir la naturaleza y el contenido del manuscrito esboza la hipótesis de que las pinturas en él dibujadas sirvieran de modelo para elaborar el famoso *Lienzo de Tlaxcala.*

Terminaré este breve bibliografía dando a conocer el nacimiento de una nueva revista:

Xochipilli. Boletín de la Asociación Española de Nahuatlatos, Madrid, Universidad Complutense, Facultad de Geografía e Historia, Departamento de Antropología y Etnología de América, año I, n. 1, 54 p.

Editado por Manuel Ballesteros y Germán Vázquez Chamorro sale a la luz este primer número de *Xochipilli,* revista concebida en el Seminario de Lengua y Cultura Azteca que funciona en la Universidad Complutense desde 1951. En la presentación, los editores explican el por qué y el para qué de la nueva revista. En ella se dan a conocer los Estatutos de la Asociación Española de Nahuatlatos y se ofrecen datos variados sobre autores, libros e investigaciones en relación con la cultura de los pueblos nahuas. De los tres artículos que la revista contiene, hay dos que tocan muy de cerca la lengua náhuatl. Uno de Rudolf van Zantwijk, "La historicidad de Tlacaelel", y, el otro, de Miguel León-Portilla, "Cuatro poemas nahuas de inventiva personal". Ambos artículos aparecen comentados en sus respectivas secciones.

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

ASCENSIÓN H. de León Portilla. Tepuztlahcuilolli. *Impresos en náhuatl. Historia y Bibliografía,* México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas e Instituto de Investigaciones Filológicas, 1988, v. I, XXII + 279 p., ils.; v. II, 441 p. (Serie de Cultura Náhuatl. Monografías 22).

Muchas y muy distintas han sido las motivaciones que han llevado a un gran número de lingüistas, literatos, historiadores y antropólogos a acercarse al estudio de la lengua y cultura nahuas. Así, por ejemplo, en los primeros años de la Colonia, el conocimiento de estos dos aspectos del mundo indígena resultó imprescindible para llevar a cabo la conquista espiritual del Nuevo Mundo. Los frailes encontraron en las expresiones lingüísticas nativas, principalmente en el náhuatl que desempeñaba el papel de *lingua franca,* un eficaz instrumento para la predicación cristiana y un medio idóneo para interiorizarse en el pensamiento aborigen. De ahí la profusión de artes, vocabularios y crónicas que daban cuenta tanto de la conformación y funcionamiento de este idioma como de la cosmovisión del hombre prehispánico.

Cinco siglos después los móviles de los estudios sobre el universo amerindio no son quizás los mismos que alentaron aquellas "tempranas investigaciones". Hoy en día el análisis de esta lengua, de estructura predominantemente aglutinante, constituye para los especialistas en el área no un medio sino un fin en sí mismo y las compilaciones que realizan antropólogos, literatos y folkloristas de textos literarios en sus vertientes oral y escrita obedecen al interés por rescatar y comprender más plenamente el pasado y el presente de la sociedad indígena lejos ya del propósito religioso que imperó durante los tres primeros siglos de la Colonia.

El libro más reciente de Ascensión H. de León-Portilla presenta los motivos que han dado origen a la realización de los *tepuztlahcuilolli* (impresos en náhuatl) desde el primer contacto entre los del Nuevo y Viejo Mundo hasta nuestros días. El estudio se concentra en dos tomos. El primero contiene un análisis filológico de 4 diferentes periodos que abarcan las "tempranas investigaciones"; "El náhuatl, siglos

XVII y XVIII; "El náhuatl en el siglo XIX", y "El náhuatl en la presente centuria".

En cada etapa la autora proporciona un examen de las causas y circunstancias que rodearon la producción de las obras; la naturaleza o características de las mismas, y una semblanza del autor o editor que varía en extensión de acuerdo con su importancia. Sorprende en esta primera parte del libro la integración de aspectos de variada índole (históricos, ideológicos, culturales, literarios, etcétera), que proporcionan el panorama global en el que se inserta la elaboración del texto indígena. Así, por citar solo un ejemplo, al referirse a los impresos en náhuatl generados durante el siglo XIX, Ascensión Hernández explica los motivos que impulsaron la realización de estas producciones dentro del marco de la historia universal y de la historia de México: "Hecho de importancia capital para el estudio de la cultura y de la lengua mexicanas fue la Independencia y con ella el surgimiento del nacionalismo. Al romper con la historia próxima, el país necesitaba un gran cambio de imagen que lo desligara ante todo del pasado colonial y que le permitiera adquirir una identidad propia. Era necesario también un elemento aglutinante de la heterogeneidad étnica y cultural sobre el cual sustentar el presente y el futuro de la nueva nación. Había que forjar una nueva razón histórica que ofreciera validez en el contexto de la historia universal. Esta razón histórica se buscó en las raíces indígenas de la sociedad mexicana, en sus dos vertientes, la prehispánica y la contemporánea, el pasado mesoamericano y el presente indígena".

Asimismo, Ascensión H. de León-Portilla ofrece la relación detallada de las obras más representativas del periodo como las *Antiquities of Mexico* editada por uno de los precursores del renacimiento mexicanista o como *La historia antigua y de la conquista de México* considerada como uno de los trabajos cumbres del "nacionalismo mexicano", y proporciona una referencia de los editores y autores de los textos.

El segundo tomo contiene un pormenorizado recuento bibliográfico de aproximadamente 3 mil impresos nahuas que van desde 1546 hasta 1980. La autora presenta en esta parte de su estudio un importante y riquísimo *corpus* comentado de todas y cada una de las obras en que se establece la información bibliográfica de las mismas y un comentario que varía en proporción de acuerdo con su importancia. Este segundo tomo es complementario del anterior y constituye un utilísimo y fundamental instrumento de consulta para el estudioso de la lengua y la cultura mexicas.

En resumen, el libro de Ascensión H. de León-Portilla representa un extraordinario esfuerzo filológico y bibliográfico por encontrar a través de un material sumamente diverso una línea de desarrollo que explica los más variados intereses que confluyeron en lo que podemos considerar el acervo de los *tepuztlahcuilolli*.

PILAR MÁYNEZ V.

Libro de los huehuehtlatolli. Testimonios de la antigua palabra. Reproducción facsimilar. Estudio introductorio: Miguel León-Portilla. Versión de los textos nahuas: Librado Silva Galeana. Comisión Nacional Conmemorativa del V Centenario del Encuentro de Dos Mundos, México, 1988, 500 p.

Con esta hermosa y cuidada edición, inicia sus publicaciones la Comisión Conmemorativa del V Centenario. Entre los muchos méritos de la obra, destaca el de rescatar para el presente, volviendo a sacar a la luz, gracias a una reproducción facsimilar, el único libro de testimonios de la tradición prehispánica que se imprimió en México en tiempos de la Colonia (año de 1600). De esta edición sólo se conservan dos ejemplares incompletos, ambos en instituciones de los Estados Unidos, uno en la Biblioteca John Carter Brown de Providence, Rhode Island, y el otro en la Biblioteca de la Universidad de Pennsylvania.

La obra, cuyo tiraje desafortunadamente ha sido de sólo mil ejemplares, consta de un prólogo y un estudio introductorio del doctor Miguel León-Portilla; de la reproducción facsimilar del *Libro de los huehuehtlahtolli* (reconstruido completo con base en copias fotográficas de los dos ejemplares ya mencionados); de una nueva transcripción del texto en náhuatl acompañada por su traducción al español, ambas realizadas por el maestro Librado Silva Galeana; de un lista de referencias bibliográficas de los trabajos que se citan en el estudio introductorio y de un índice general.

En la introducción, el doctor León-Portilla señala que es ésta la primera colección de *huehuehtlahtolli* que se realizó en la historia. Su recopilador fue fray Andrés de Olmos (más conocido por su *Arte para aprender la lengua mexicana*) aproximadamente en 1533, como parte de los estudios que se le habían encomendado sobre las antigüedades de los indios de México, Texcoco y Tlaxcala. Así es como dio con estos "muchos y muy buenos consejos" que se conservaban en los códices e hizo que unos indígenas los transcribieran, supuestamente sin modificar nada, salvo los casos en que se nombraba a los dioses,

cuyos nombres fueron sustituidos por los de Jesucristo y los santos del cristianismo.

Partes de la obra fueron conocidas por Sahagún (que también recopiló *huehuehtlahtolli*), Bartolomé de las Casas (que incluyó una versión resumida y traducida al castellano en la *Apologética Historia*) e incluso se sabe que le fueron enviadas a Felipe II; pero la colección completa quedó manuscrita en Tlatelolco y fue hasta muchos años después (en el año 1600) que otro franciscano, Juan Bautista de Viseo, la imprimió.

La portada reconstruida que ilustra la camisa, la portada interior que reaparece al principio de la reproducción facsimilar, y que reza: *HUEHUEHTLAHTOLLI. Que contiene las pláticas que los padres y madres hicieron a sus hijos, y los señores a sus vasallos, todas llenas de doctrina moral y política* nos deja entrever el contenido del texto. "Pláticas", "consejos", "documentos didácticos", "expresiones de la filosofía moral y la teología de las nahuas" son los términos con los que diversos autores, en diferentes épocas, han definido a los *huehuehtlahtolli*. El doctor León-Portilla resume: "Podría decirse [...] que son estos textos expresión la más profunda del saber náhuatl acerca de lo que es y debe ser la vida humana en la tierra. Son pláticas que se dirigen a una amplia gama de interlocutores que abarca a los hijos, desde pequeños, hasta aquellos ya casados; los esposos; los gobernantes y los gobernados; los enfermos y los que han muerto; los mercaderes, artesanos y gentes de otras profesiones y que, incluye asimismo, como destinatarios, a los dioses,..." (p. 31).

El origen de los *huehuehtlahtolli* se remonta a la época de los toltecas, entre los siglos X y XII de nuestra era. Contrariamente a lo que sucedió con otras producciones literarias prehispánicas, éstos no fueron prohibidos por los conquistadores, sino que se preservaron e incluso los mismos frailes escribieron en su estilo y los utilizaron como medio para instruir a los indios en la doctrina cristiana. Así, de las 29 "pláticas" que incluye el *Libro,* 5 de las últimas son imitaciones escritas por los frailes, por ejemplo la "Exhortación a los que se educan en la iglesia: cómo pueden servir a Dios, cómo se confesarán y cómo se dispondrán a comulgar" o la "Plática con la que se explica que es una gran honra, un gran honor, recibir el Santo Bautismo, el mojamiento de la cabeza". Las otras 24 se relacionan con los llamados "ritos de pasaje" y con cuestiones de gobierno y orden sociopolítico; hay una que contiene consejos para los médicos: "He aquí lo que se hace la obligación del médico, del que cura a la gente para que le hable y consuele al enfermo".

Como mencionábamos al principio, la transcripción del texto en náhuatl y su traducción al castellano son obra del maestro Librado Silva, originario de Milpa Alta y cuya lengua materna es el náhuatl, en la variante más próxima a la lengua clásica de la "antigua palabra". Ambas versiones van acompañadas de abundantes notas sobre cuestiones gramaticales, léxicas, usos metafóricos, posibles significados, etcétera que contribuyen a su mejor comprensión. Además, esta traducción es la única versión completa en castellano que existe de la obra y, por lo tanto, permite a todos los que no somos hablantes de náhuatl poder aproximarnos a ella, conocerla y disfrutarla. Al hacerlo, surgen muchas preguntas:

¿Hasta qué punto llegaron las modificaciones y reinterpretaciones realizadas por los frailes que recopilaron y editaron los *huehuehtlahtolli?* ¿Hasta qué punto conservan éstos su contenido original? ¿Qué perdieron y qué les fue agregado en el camino de los códices al alfabeto, en el paso del mundo prehispánico al de la Europa del Renacimiento, en el así llamado "Encuentro de dos mundos"?

MA. ANGELES SOLER ARECHALDE

Jane y Kenneth C. Hill, *Speaking Mexicano,* Dynamics of syncretic language in Central Mexico. The University of Arizona Press, Tucson, 1986.

El retroceso inexorable de las lenguas vernáculas frente a las lenguas llamadas nacionales, vehículos más adecuados de penetración y expansión de las civilizaciones modernas es un tema que preocupa seriamente a los humanistas, pues cada año desaparecen muchas lenguas en el mundo, despojando así a la humanidad de una pequeña parte de su memoria ancestral.

En México, país rico por sus variados paisajes lingüísticos se plantea el problema de una manera particularmente aguda y, entre todas las variantes coloridas de ésta expresión humana de México, el náhuatl o mexicano, *lingua franca* de los tiempos prehispánicos, se ve acorralado y despedazado por las embestidas homogenizadoras del idioma dominante: el español. En algunas regiones o pueblos, la lengua autóctona desaparece sencillamente en pocas generaciones dejando algunos tepalcates lingüísticos colgados de su expresión en español. En otras la lengua náhuatl resiste más, y se mantiene un paralelismo bilingüe que preserva (relativamente) cada lengua de su invasión por la otra.

El interés de la obra de Jane y Kenneth Hill es que nos revela el

caso muy particular de unas comunidades cerca de la Malinche (Tlaxcala) donde el bilingüismo ha sido reducido a un idioma híbrido que ve la profunda interpenetración del mexicano y del español. El sincretismo consecuente y los avatares socio-gramaticales que una tal conjugación acarrea son desarrollados a lo largo de este trabajo que pretende trascender el reducto lingüístico y considerar los vectores sociales que determinan esta situación.

El estudio liminar tocante a la sociedad y la economía de las comunidades de la Malinche abre una perspectiva socio-cultural a los problemas lingüísticos de la región considerada. Analiza meticulosamente los determinismos materiales que predominan en el ecosistema de la región donde se opera la fusión de dos vehículos de comunicación que pertenecen *a priori* a dos visiones del mundo radicalmente diferentes y busca determinar en que medida la configuración socio-cultural de la región contiene ya los gérmenes que crecerán en el campo lingüístico. Se señala con justa razón los lazos de dependencia socio-político-económica que unen esta región al resto del país y que representan unas brechas enormes por donde se vierte la corriente moderna que arrastra los valores locales en un diluvio intercultural. En este contexto la migración humana hacia las urbes y el retorno eventual a la comunidad representan uno de los factores más decisivos de este contacto que tiene como consecuencia el sincretismo lingüístico constitutivo del tejido verbal del llamado *mexicano*.

El segundo capítulo plantea una interesante disyuntiva terminológica entre los conceptos de *mezcla* (*to mix*) y de *sincretismo* que se proyectan sobre vectores tanto técnicos, como éticos. El primero parece contener una connotación negativa generalmente percibida por el hablante. El segundo implica ya no solamente un préstamo lexical sustancial y una convergencia sintáctica entre dos lenguajes, pero también una interpenetración de los sistemas flexionales. Sin embargo en un acercamiento socio-lingüístico como éste, hubiéramos querido ver el estudio prolongarse más allá de estas consideraciones gramaticales hacia las modalidades de la asimilación de los nuevos valores y de su conjugación con los valores tradicionales que influyeron muy probablemente en la configuración del discurso mexicano. En este sentido no compartimos el optimismo de los autores que declaran: "Una perspectiva ecológica puede considerar el sicretismo lingüístico en tanto que tiene un efecto positivo y preservativo sobre un lenguaje cuando sus hablantes deben adaptarse rápidamente a las circunstancias cambiantes: El puente bilingual no debe ser visto como un síntoma de degene-

ración pero como un signo de vitalidad y adaptabilidad fundamental de sus tradiciones" (p. 59).

Si bien la perspectiva ecológica puede dar cuenta de lo que pasa, no creo que la adaptación lingüística a los determinismos materiales que se imponen a la comunidad sea un hecho positivo si debemos aquí hablar en términos éticos. Al contrario, la visión del mundo indígena que caracterizaba la comunidad y se encontraba esencialmente en el lenguaje se ve fracturada, barrida por una escoba conceptual nueva que se impone desde el exterior y que trae consigo sus propios esquemas verbales. Los elementos ajenos bien podrían penetrar la comunidad y ser filtrados por un denso espesor lingüístico náhuatl que permitiría una asimilación de estos nuevos valores a través del pensamiento indígena.

La penetración se realizaría, pero sin destruir una *paideia* muy propia y las nuevas ideas se expresarían en términos náhuatl traduciendo una recepción y una expresión náhuatl de estos valores.

La rápida integración de los bloques lógico-lingüísticos occidentales a los esquemas de expresión indígena y su consecuente dominio lingüístico sobre el discurso muestra la fragilidad del náhuatl de la Malinche y acentúa el desgarre profundo de una sociedad en proceso de mutación.

Otro aspecto del estudio de Jane y Kenneth Hill concierne a la conciencia lingüística de los hablantes que "hablan dos", y de sus "cuatros" (errores):

> Ya nochi in juventud ya nochi de castellano pues, amo bien preparado, porque noihqui puro cuatreros".
> (Todos los jóvenes ya hablan castellano pues no están bien preparados, no hacen más que errores) p. 98.

Los autores introducen aquí en un contexto socio-lingüístico las nociones de "código de poder" (power code) donde las modalidades de utilización del español en un discurso determinado denotan variaciones en los niveles de formalidad, de preeminencia y de subordinación entre los hablantes así como connotaciones de distancia o intimidad. Las nociones de purismo (legítimo mexicano) son debatidas a continuación en este capítulo y muestran que si el sentido etimológico del hablante no es siempre atinado, el alcance sociológico del purismo lingüístico es un gaje de pertenencia al grupo.

Los autores examinan también, en el contexto de los préstamos lexicales una cierta cantidad de ejemplos según criterios temáticos. La variedad resulta interesante así como los comentarios que acompañan

cada serie de ejemplos y que tienden a recentrar el significado integrado al contexto mexicano. Ciertas afirmaciones sin embargo, resultan algo precipitadas: como la que sigue la expresión *amo xi tonta* (no seas tonta) p. 167. "Algunos adjetivos o sustantivos españoles pueden aparecer con el prefijo imperativo *xi*".

De hecho aquí la yuxtaposición de *xi* y del adjetivo *tonta* no tiene ninguna pertinencia sintáctica, sino que resulta del apócope del conjunto *xiye* (se o sea) en la expresión *amo xiye tonta.*

Más adelante el comentario que acompaña la palabra *seño*(sir) (p. 213) también me parece dudoso. Esta expresión no se aplica a un hombre sino a una mujer y manifiesta la posibilidad de designar a una mujer casada: señora, o no: señorita bajo el mismo vocablo troncado, sin arriesgarse a una equivocación sobre su estado civil.

En el mismo contexto, los autores examinan una serie de adaptaciones o deformaciones fonológicas de los préstamos españoles que resulta interesante. Consideran el desplazamiento del acento tónico que muestra, en ciertas palabras y con ciertos hablantes una tendencia a asimilarse a la pronunciación mexicana cuyo acento se encuentra sobre la penúltima sílaba.

El capítulo sobre la convergencia sintáctica es sin duda el más interesante, puesto que al nivel sintáctico se opera la fusión de dos maneras de hablar. Mientras que los préstamos lexicales españoles se limitan generalmente a sustituir las entidades lingüísticas náhuatl correspondientes, el sincretismo sintáctico ve la integración lógica de los elementos de ambas lenguas.

Los autores cubren una amplia gama de asociaciones interlingüísticas donde predominan una u otra sintaxis. El español se impone a veces:

Ocatca pesado in trabajo

(estaba pesado el trabajo) p. 237.

Ce quiza, ce yahui

(uno sale, uno se va) p. 289.

Quichihua falta

(hace falta) p. 340.

Otras veces, el orden mexicano marca la pauta:

Vacahtzatziz

(gritará como vaca) p. 258.

yei pozo

(tres pozos) p. 275).

La ausencia de "s" en éste último ejemplo muestra una divergencia sintáctica y una pluralización más cercana al uso náhuatl clásico que mantenía la singularidad de los objetos inanimados.

Nos situamos aquí a un nivel donde la estructuración lingüística representativa del mundo mexicano sufre el mayor desgaste con las embestidas destructoras de las preposiciones y pronombres relativos españoles que al invadir la expresión náhuatl inducen nuevas construcciones no conforme a la dinámica expresiva de la lengua. Se realizan así translaciones de funciones gramaticales como el *que* interrogativo mexicano (*tlen*) que funge como relativo contra todas las reglas morfológicas náhuatl.

xiquit nican nochtin cateh des (de) tlen
iquin tlacatih...

(mira aquí están todos, desde los que acaban de nacer...) p. 282.

Los relativos de ambas lenguas *que/tlen* se acumulan frecuentemente:

Amo techentenderoah lo que tlen tictoa en mexicano.

(no entienden lo que decimos en mexicano) p. 283.

A veces la translación lingüística calca totalmente una expresión española y genera un sintagma que no corresponde a la expresividad náhuatl:

¡Tlen Cualtzin!

(¡Qué bonito!) p. 318.

Los autores buscan determinar en otro capítulo si la inserción de elementos ajenos al cuerpo lingüístico mexicano puede ser considerado como préstamo (*borrowing*) o debe entenderse como un cambio de Código (*code switching*). En este punto la dependencia de Jane

y Kenneth Hill a su marco de referencia se vuelve compulsiva en su afán de reducir la complejidad del material compilado a los enunciados teóricos de Gumperz y Poplack. Esta preeminencia del marco teórico sobre la realidad a analizar se manifiesta claramente en una aserción de los autores cuando estos declaran a propósito de una oración: "Esta combinación viola la ley de coacción de Poplack y viola también la regla verbo-verbo-complemento de Gumperz" (p. 398). Es evidente que la expresión no viola nada, es como es, le toca al aparato crítico buscar una ecuación que dé cuenta de su configuración.

Por otra parte en este mismo capítulo la distinción entre cambio de código y préstamo situada en un mismo plan nos parece irrelevante puesto que estas nociones pertenecen a rubros diferentes. El primero depende de la capacidad y del deseo expresivo del hablante, mientras que el segundo concierne la lengua en sí (*performance/competence*).

La introducción en la página 380 de la extraña noción de "medio hablante" (*semi speaker*) complica más todavía el cuadro. De hecho sólo el hablante de una segunda lengua podría ser considerado como "medio hablante" en esta lengua y no es el caso presente. Los autores parecen aquí contradecir en cierto modo su postura sincrética inicial asumiendo que los hablantes son potencialmente bilingües. El hablante de la malinche sumergido en una competencia lingüística que se encuenta ya bilingüe y su postura hacia los dos horizontes lingüísticos es radicalmente diferente de la que podría tener un hablante bilingüe que trasciende una lengua a partir de la otra.

El que habla un *legítimo mexicano* es quizás el que vivió antes, y no el que habla mejor. Esto nos hace pensar que la reflexión esencialmente sincrónica de los autores podría haber considerado aspectos diacrónicos en sus planteamientos socio-lingüísticos. De hecho cada año en razón de la apertura de la región al mundo exterior se establece una nueva dimensión sincrónica del *mexicano* de la Malinche. La celeridad de esta adaptación de la competencia lingüística a los determinismos del mundo moderno provoca verdaderos cortos circuitos de los vectores sincrónico y diacrónico, del presente y del pasado, del mundo enajenante de hoy y de la tradición milenaria.

El trabajo de Jane y Kenneth Hill recoje a un denso libro la luz híbrida e incierta de estas chispas.

PATRICK JOHANSSON

José Luis, Martínez, *Pasajeros de Indias*, México, Alianza Editorial, 1984, (Alianza Universidad, 355), 303 p. + 8 de ilustraciones, 3 apéndices.

Con este profundo estudio se aclaran muchas dudas y se desvanecen muchos mitos acerca del flujo migratorio entre España y América; especialmente, en el caso de los europeos que viajaban al nuevo continente. El tratado, además de la seriedad académica y de la sólida investigación que lo sustentan, está escrito en una prosa bella, fluida y precisa poco común en los textos técnicos.

El autor sorprende gratamente por la minuciosa investigación y por el conocimiento de datos precisos acerca de la migración a través del Océano Atlántico. Por ejemplo, en lo que se refiere al número de pasajeros y a la calidad social de éstos, hay una relación pormenorizada de religiosos (de las diversas órdenes), de soldados, de políticos, de criados, de esclavos y hasta de suripantas que desembarcan en los principales destinos de la América Hispánica. Con lo cual parece suficientemente esclarecida la controversia sobre el paso mayoritario, a estas tierras, de asesinos, de ladrones, de vividores y de gente, en fin, de baja estofa. Porque, según puede inferirse de la lectura de este libro, ciertamente se colaron a nuestro continente personas de mala vida o con prohibición expresa para hacerlo. Sin embargo, constituían un número inferior al de aquellos que hacían el viaje con ánimo de trabajo y de fortuna.

Sorprende también —ya no sabe uno si grata o ingratamente— el cálculo del precio de viaje intercontinental en aquellos tiempos, que en números redondos era igual al de 1989. Esto es: unos mil dólares, más o menos. Evidentemente, para llegar a esta estimación el autor ha tenido que averiguar en las listas de precios de los siglos XVI y XVII, y hacer una cuidadosa conversión —tomando el valor del oro como parámetro— de las monedas antiguas a las actuales.

El texto aborda desde varias perspectivas el tópico del viaje. Su índice es muy elocuente: 1) Los viajes previos por tierra; 2) formalidades, permisos y restricciones; 3) pasajes, impuestos, socorros y precios; 4) aprovisionamientos y preparativos personales; 5) barcos, tripulación y acomodos; 6) la navegación; 7 y 8) el viaje en las naos; 9) la piratería; 10) naufragios; 11) otros naufragios, enfermedades y plagas; 12) el flujo comercial; 13 y 14) el flujo migratorio; 15) los pasajeros esclavos. Orígenes y organización del tráfico; 16) indios, blancos, negros, mestizos y mulatos en las sociedades americanas.

Hay además tres apéndices interesantísimos, en los que sendos pasajeros narran vivamente los infortunios de quienes se aventuraban

en una galera. Los viajeros son fray Antonio de Guevara, fray Tomás de la Torre y Eugenio de Salazar, quienes coinciden en que "la vida de la galera déla Dios a quien la quiera" y en que "la tierra es para los hombres y la mar para los pececillos". Así de infame era el viaje a través del Atlántico. En él, según los mismos escritores, había que soportar todo género de incomodidades además de las que naturalmente provoca el mar (el mareo y el vómito consecuente). Por ejemplo, la convivencia, desventajosa para el peregrino, con piojos y roedores. La dependencia absoluta de los viajantes en relación con los marineros, que en términos generales eran ladrones y abusivos. La suciedad y los hedores insoportables de los barcos, a más de las pésimas condiciones navieras en que se encontraban. La falta de agua dulce y de comida. Todo esto sazonado con el peligro inminente de la piratería y de los temporales.

El libro del doctor José Luis Martínez aclara, por otra parte, muchos aspectos importantes del periodo colonial en América Latina. Entre otros, el monto real de los metales preciosos llevados al viejo continente. El número de pobladores europeos y mestizos y el cada vez más deficitario de indígenas. La distribución de esclavos negros en estas tierras, que explica la composición racial de nuestros países. El comercio entre las Colonias y la Metrópoli, etcétera.

Resalta la oportunidad de *Pasajeros de Indias* en los momentos en que empieza a ebullir la investigación sobre el descubrimiento, la conquista y la colonización de América. Sin embargo, en el ya importante número de textos que se han publicado al respecto, el de don José Luis Martínez tiene la fortuna de la novedad. De tal manera que sus juicios y su información resultan auténticas aportaciones para el entendimiento de un lapso tan importante (quizás el más importante en la historia de la humanidad); y de tal manera, que parecería imprescindible su lectura para todo el que quiera aproximarse al encuentro de los dos continentes, desde la perspectiva histórica, artística, sociológica...

Por los valores de información y de criterio ya expuestos, conviene insistir en otro destacado mérito del trabajo que aquí brevemente se reseña: la prosa del autor es fresca y clara, y aun a pesar de lo árido del trabajo estadístico, invita a la lectura continua y agradable.

En resumen: se trata de un espléndido trabajo de investigación que merece el conocimiento de toda clase de estudiantes y, de ser posible, múltiples reediciones.

RUBÉN D. MEDINA

Estudios de Cultura Náhuatl, vol. 20, 1990, se terminó de imprimir en la IMPRENTA ALDINA, Rosell y Sordo Noriega, S. de R. L., Obrero Mundial Nº 201, Col. del Valle, 03100 México, D. F., el 21 de diciembre de 1990. 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 cuidado de Guadalupe Borgonio y Ramón Luna S.

PORTADA: *Bernardino de Sahagún* (c. 1500-1590).
Padre de la Antropología.
IV Centenario de su muerte.
(óleo de Cecil O'Gorman, colección particular.)