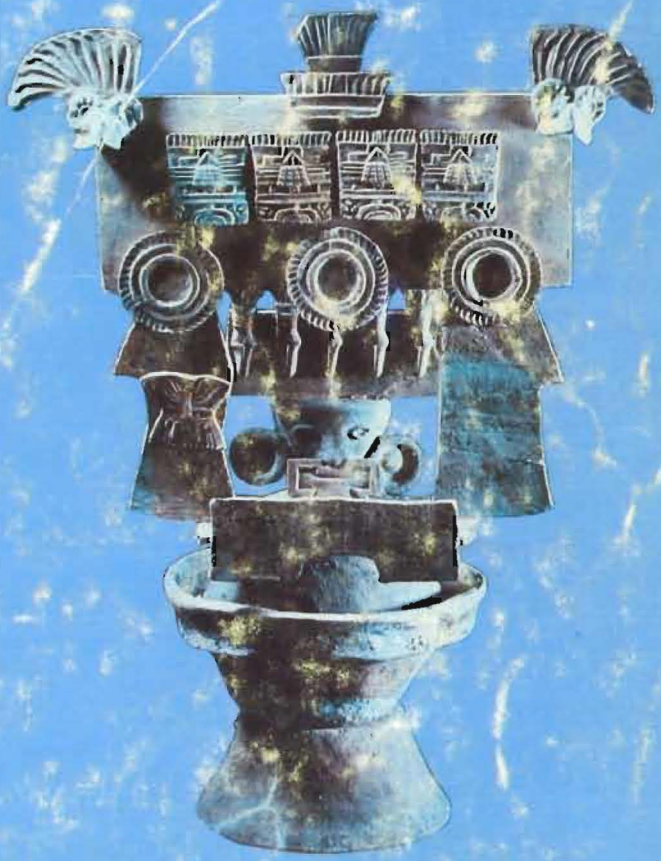
ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

19



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 la Investigación en Humanidades
3er. Circuito Cultural Universitario
Ciudad Universitaria

04510, México, D. F.

ESTUDIOS DE CULTURA NAHUATL

Volumen 19 1989

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

Primera edición: 1989

CLASIF.
ADQUIS.
FECHA: 21-IX-1989
PROCED. DONACION: UNAM-
S. II Históricas
INVENTARIO 1994

BIBLIOTECA
"RAFAEL GARCIA GRANADOS"
INSTITUTO DE
INVESTIGACIONES HISTORICAS

DR © 1989 Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria. 04510 México, D. F.

Dirección General de Publicaciones

Impreso y hecho en México

ISSN 0071-1675

ESTUDIOS DE CULTURA NAHUATL

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

Editor: Miguel León-Portilla

Editora asociada: Guadalupe Borgonio

SUMARIO

FH-

COLABORADORES

HANNS J. PREM. Austriaco. Doctor en filosofía por la Universidad de Munich, República Federal de Alemania. De su bibliografía pueden mencionarse: edición, estudio y notas a la *Matrícula de Huexotzinco; Überlegungen zu den chronologische Angaben auf der Pyramide den geflederten Schlangen, Xochicalco, Morelos, México; A tentative classification of non-Maya Writing Systems in Mesoamerica; Aztec hieroglyphic Writing Possibilities and Limits.*

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

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.*

FÉLIX BÁEZ-JORGE. Mexicano. Maestro en antropología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Ha laborado en el Instituto Nacional Indigenista de México e impartido clases en la citada Escuela Nacional de Antropología e Historia. Ha publicado varias aportaciones sobre grupos indígenas de Mesoamérica.

CARLOS VIESCA TREVIÑO. Mexicano. Médico cirujano por la Universidad Nacional Autónoma de México. 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 Historia y Filosofía de la Medicina, de la Facultad de Medicina de la UNAM. Ha publicado numerosos trabajos sobre su campo de interés.

IGNACIO DE LA PEÑA PÁEZ. Mexicano. Médico cirujano por la Universidad Nacional Autónoma de México. Miembro del Departamento de Historia y Filosofía de la Medicina, de la Facultad de Medicina de la UNAM.

MARCOS MAZARI. Mexicano. Ingeniero especializado en mecánica del subsuelo. UNAM. Profesor de la Facultad de Ciencias y miembro del Instituto

de Física. Miembro de El Colegio Nacional. Además de autor de diversas obras sobre ingeniería del subsuelo, ha hecho aportaciones, como la que aquí se incluye relacionadas con Mesoamérica.

SUSAN T. EVANS. Norteamericana. Doctora en antropología por la Universidad Estatal de Pennsylvania. Actualmente labora en el Departamento de Antropología de la Universidad Católica en Washington D.C. De su bibliografía pueden citarse: *A Settlement Analysis of the Teotihuacan Region, Mexico A.D. 1350-1520; The Toltec Period Occupation of the Valley of Teotihuacan.*

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

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

NEVILLE STILES. Inglés. Doctor en Estudios Lingüísticos Latinoamericanos por la Universidad de Saint Andrews, Escocia. De su bibliografía pueden citarse: "Nahuatl-A Course for Beginners" en *Survival International Review,* y *A Huasteca Nahuatl (Hidalgo) Fieldworker's Vocabulary.* Actualmente es profesor e investigador en la Universidad de Sonora y coordinador del proyecto de lenguas indígenas de Sonora.

JEFF BURHAM. Norteamericano. Maestro de lingüística en la Universidad de Utah. Especialista en las lenguas náhuatl y mayo, autor de varios artículos sobre estas lenguas. Actualmente es profesor e investigador en la Universidad de Sonora.

JAMES NAUMAN. Norteamericano. Doctor en medicina por la Universidad de Colorado. Actualmente estudia la lengua y medicina náhuatl.

ALFONSO VILLA ROJAS. Mexicano. Realizó estudios de etnología en la Universidad de Chicago. Vinculado con el Instituto Nacional de Antropología e Historia y diversos investigadores mexicanos y extranjeros, llevó a cabo importantes trabajos de campo en la zona maya de Quintana Roo y norte de Yucatán. Fue director del Centro Coordinador Tzeltal Tzotzil,

en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, del Instituto Nacional Indigenista. Director del Departamento de Investigaciones Antropológicas del Instituto Indigenista Interamericano. Actualmente investigador del Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM. Su amplia bibliografía abarca principalmente obras referidas a diversos grupos mayenses. Entre ellos sobresalen *Los lacandones; Los elegidos de Dios.* Ha hecho también aportaciones sobre teoría y práctica de la antropología cultural en el contexto mesoamericano.

PILAR MÁYNEZ. Mexicana. Licenciada en lengua y literatura hispánicas. Maestra e investigadora de la ENEP-UNAM-Acatlán. Actualmente se encuentra realizando el trabajo *El pensamiento religioso y mágico a través de los préstamos nahuas en el texto castellano del Códice Florentino.* Es editora de *Los jardines botánicos de don Francisco del Paso y Troncoso.*

PATRICK JOHANSSON. Francés. Maestro en literatura comparada por la Universidad de Bordeaux. Es autor de *El templo mayor.*

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

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 Universidad Nacional. 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; Trece poetas del mundo azteca; Native Mesoamerican Spirituality; Toltecayotl. Aspectos de la cultura náhuatl* y editor de *Coloquios y Doctrina Cristiana* de fray Bernardino de Sahagún.

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).*

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

ASCENSIÓN H. DE LEÓN-PORTILLA. Mexicana. Doctora por la Universidad Complutense de Madrid. Actualmente investigadora del Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Entre sus publicaciones pueden mencionarse: *Bibliografía lingüística nahua* y *Estudios de lingüística y filología nahuas.* (Recopilación, edición y estudios introductorios de las aportaciones de Pablo González Casanova Sr., *Algunas publicaciones recientes sobre lengua y literatura nahuas; Tepuztlahcuilolli: Impresos nahuas, historia y bibliografía.*

VOLUMEN 19

El presente volumen se integra con aportaciones que versan sobre hallazgos arqueológicos, estudios de contenido histórico con apoyo en fuentes nahuas, trabajos filológico-lingüísticos y un valioso conjunto de creaciones de la moderna palabra en náhuatl, es decir, de autores contemporáneos que se expresan en esta lengua.

Contribución de considerable interés es la que versa sobre los calendarios de la tradición prehispánica a los que tuvo acceso fray Bernardino de Sahagún. A juicio de los autores de este trabajo, Hanns J. Prem y sus colaboradores, su análisis revela que los calendarios a que hace referencia fray Bernardino en sus obras no son tan homogéneos como se había pensado. De ello se desprende la necesidad de más penetrantes enfoques críticos al tomar en cuenta las fechas que, en diversos contextos, aparecen en las obras del benemérito investigador franciscano.

El conjunto de estudios de índole histórica abarca algunos de contenido religioso, como el de "Tezcatlipoca en el mundo náhuatl", por Doris Heyden y el de Félix Báez-Jorge sobre "Imágenes numinosas de la sexualidad femenina en Mesoamérica". Referido asimismo a la etapa prehispánica es el de Gordon Brotherston acerca de "Sacerdotes, agricultores, guerreros...", estudiados en la perspectiva más amplia de la historia de Mesoamérica.

A los estudiosos de la medicina indígena, Carlos Viesca Treviño e Ignacio de la Peña se debe una nueva forma de acercamiento al tema de su especialidad: el de la medicina de tradición prehispánica, tal como aparece ésta reflejada en los textos literarios en náhuatl.

La etapa colonial de los pueblos nahuas es objeto también de atención en varios de los trabajos que aquí se publican. Tal es el caso del que ha dispuesto John Frederick Schwaller, publicando las Constituciones de la Cofradía del Santísimo Sacramento, de Tula, en 1579. A pesquisa detectivesca se asemeja un poco lo alcanzado por Stephanie Wood que cree que hay indicios para identificar a Diego García de Mendoza Moctezuma como la persona a la que hay que atribuir importante papel en la confección de los códices del llamado grupo Techialoyan. El tema de la medicina reaparece en lo que aquí ofrecen Neville Stille y sus colaboradores tocante a la publicación en náhuatl de los consejos médicos sobre las pastillas de fierro del doctor José Ignacio Bartolache.

Resultado de investigaciones que tienen que ver con la arqueología son los estudios de Marcos Mazari y sus colaboradores acerca de "Los asentamientos del Templo Mayor de México-Tenochtitlan, analizados por la mecánica de suelos", Aportación es ésta que puede describirse como de enfoque interdisciplinario y de muy grande interés. De carácter distinto es el trabajo de Susan T. Evans sobre el sitio de Cerro Gordo, muestra de un asentamiento rural en la cuenca de México durante el periodo mexica.

Pasando ya al campo de la filología y la lingüística, tres son las contribuciones que se recogen en este volumen: la primera por Karen Dakin, está concebida a la luz de un enfoque comparativo y se dirige a elucidar "El origen proto-yutoazteca de *il* en náhuatl". La segunda se debe a Pilar Máynez y versa sobre algunos de los procedimientos adoptados por fray Bernardino de Sahagún en el texto castellano del *Códice Florentino,* cuando describe objetos y conceptos del mundo náhuatl. El esfuerzo del franciscano por hacer comprensible a sus lectores españoles las realidades del mundo náhuatl siguió pautas propias, cuyo estudio es el tema de dicho artículo.

La literatura contemporánea en náhuatl vuelve a ser objeto de particular atención en este volumen. En él se presentan varios poemas del *cuicapicqui* Alfredo Ramírez C. y dos textos de la narrativa de Librado Silva Galeana y Francisco Morales. El *Yancuic Tlahtolli,* "Palabra nueva", o sea una antología de la literatura náhuatl contemporánea, reunida por Miguel León-Portilla, se continúa aquí con dos capítulos más, el primero sobre "Danzas y formas de actuación" y, el segundo, intitulado "Otros cantos y poemas conservados en el corazón".

Este volumen, como los anteriores, concluye con una sección dedicada a describir las recientes publicaciones sobre lengua y literatura nahuas, por Ascensión H. de León-Portilla. Varias son, finalmente, las reseñas bibliográficas que también forman parte de esta entrega.

LOS CALENDARIOS AZTECAS DE SAHAGÚN

RENATE BARTL, BARBARA GÖBEL
y HANNS J. PREM *

> En el Tlatilulco, junté muchos viejos. Los más diestros que yo pude haber, y juntamente, con los más hábiles de los colegiales, se altercó esta materia por muchos días... (Garibay, 1956, 2: 274).

0. INTRODUCCIÓN

La concordancia entre el calendario azteca y el cristiano o romano preocupó ya a los primeros autores que escribieron sobre las culturas autóctonas de Mesoamérica. Los misioneros al principio necesitaban esta correlación para poder descubrir los ritos idolátricos que se practicaban de forma clandestina o disfrazados por alguna adaptación al culto cristiano, en ciertas fechas del antiguo calendario. Pero, según los datos disponibles, los misioneros no lograron establecer una correlación válida, sino que apuntaron una gran cantidad de alternativas contradictorias. Al parecer esto se debe a dos razones: a la resistencia de los indígenas de proveer las informaciones necesarias, y a la capacidad limitada de los misioneros de comprender y solucionar las dificultades que resultan de la correlación de ambos calendarios.

Los dos problemas básicos a solucionar son hasta hoy día: con qué mes principió el año azteca, y a qué fecha del calendario romano correspondió un determinado día azteca en un año dado.[1]

Si no se tienen en cuenta los varios intentos de autores recientes de comprobar la existencia en el México prehispánico de calendarios

* Los autores expresan su gratitud a Manuel Ballesteros Gaibrois y Jesús Bustamante García, de Madrid, a Charles E. Dibble, de Salt Lake City y a Wayne Ruwet de Los Ageles, por haberles facilitado copias de varios manuscritos. Hanns Prem agradece al licenciado Octavio Gordillo de la Biblioteca Nacional de México, la extraordinaria ayuda prestada.

[1] Parece inútil reanudar la discusión sobre el bisiesto indígena que no tiene fundamento alguno.

diferentes según el mes con el cual principian el año, quedan solo dos enunciados contradictorios por parte de autores coloniales: el grupo de fuentes encabezado por Motolinía que favorece el principio del año con el mes azteca de Tlacaxipehualiztli, y el otro grupo alrededor de Sahagún que da preferencia al mes precedente, Atlcahualo (Kubler y Gibson 1951: 47-51).

Las discrepancias más profundas existen en el ámbito de la correlación calendárica exacta. En la lista incompleta y deficiente de Kubler y Gibson (1952:49) se encuentran unas diez diferentes correlaciones entre el principio del año azteca y el calendario romano, provenientes de un número doble de autores o fuentes. Este número se podría aumentar en mucho todavía si se consideraran otras discrepancias menores.

Los autores del presente estudio sostienen que un intento prometedor de solucionar el problema cronológico tiene que basarse en una reevaluación de los enunciados de las fuentes. Por consecuencia, en este trabajo los autores no pretenden ofrecer soluciones definitivas para el problema muy extenso de la correlación calendárica, sino que quieren proporcionar material para un estudio más profundo del tema. Además, por el momento, el análisis se limitará a los calendarios en la obra de Sahagún. Desgraciadamente la mayoría de las ediciones de su obra exhibe defectos graves tanto en forma de errores simples como por intentos de corregir supuestos errores del original.

1. ADVERTENCIA

El análisis de los calendarios de Sahagún requiere un procedimiento esquematizado para poder crear de esa forma una base de interpretación. Esto hace necesario la definición de algunos términos referentes a la materia que explicaremos a continuación:

Esquema calendárico es la representación esquemática de la información disponible sobre un determinado calendario indígena en una tabla standarizada del calendario romano. Este procedimiento implicó en algunos casos indicados una interpretación por parte nuestra.

Bajo *tabla de correlación* entendemos una concordancia en forma tabular de datos provenientes de ambos sistemas calendáricos, es decir para el calendario indígena: principio y cuenta de los días de cada mes azteca, para el calendario romano: principio y cuenta de los días de cada mes romano, y/o sus letras dominicales correspondientes.

Letras dominicales se emplearon en el cómputo eclesiástico y con-

sisten en una secuencia de las letras "a" hasta "g". Existen dos aplicaciones de ellas: por un lado agrupan los días del año en grupos o ciclos de 7 días, desde el primero de enero (letra "a") hasta el último día de diciembre (también letra "a"), y por el otro lado señalan qué letra corresponde a los domingos en un año determinado.

2. CARACTERÍSTICAS GENERALES DE LOS CALENDARIOS DE SAHAGÚN

Según las descripciones de los calendarios el año azteca está conformado por 18 meses de 20 días cada uno y 5 días *nemontemi*. Los nombres de los meses aztecas son los siguientes:

I Cuahuitlehua (Atlcahualo)
II Tlacaxipehualiztli
III Tozoztontli
IV Hueytozoztli
V Toxcatl
VI Etzalcualiztli
VII Tecuilhuitontli
VIII Hueytecuilhuitl
IX Tlaxochimaco (Micaylhuitontli)
X Xocotlhuetzi (Veymicailhuitl)
XI Ochpaniztli
XII Pachtli (Pachtontli, Teteuheco, Teotleco)
XIII Hueypachtli (Tepeilhuitl)
XIV Quecholli
XV Panquetzaliztli
XVI Atemoztli
XVII Tititl
XVIII Izcalli

3. DESCRIPCIÓN DE LOS CALENDARIOS

3.1. *Primeros Memoriales - Texto en náhuatl*

(Paso y Troncoso 1905-7, 6: 1-7; reproducción del original, BPN, fols. 250fte-253fte).

Todos los meses tienen una duración de 20 días.

CALENDARIO 1

DIA	ENERO	FEBRERO	MARZO	ABRIL	MAYO	JUNIO	JULIO	AGOSTO	SEPTIEMBRE	OCTUBRE	NOVIEMBRE	DICIEMBRE	DIA
01		I 1											01
02												20	02
03										20		XVI 1	03
04								20		XIII 1			04
05						20		X 1					05
06				20		VII 1							06
07				IV 1									07
08													08
09													09
10													10
11	20												11
12	XVIII 1										20		12
13									20		XV 1		13
14									XII 1				14
15							20						15
16					20		IX 1						16
17			20		VI 1								17
18			III 1										18
19													19
20		20											20
21		1											21
22		2										20	22
23		3								20		XVII 1	23
24		4						20		XIV 1			24
25		5				20		XI 1					25
26		II 1		20		VIII 1							26
27				V 1									27
28													28
29													29
30													30
31	20												31

I. Cuahuitlehua: El año comienza con el primer mes el 1º de febrero ("Quavitleoa ... ipan vmpevaya yn cecempoallapualli yn cexivitl, auh macuililhuitl yça nenvntemi. Yn .y. ilhuitl quiçaya ipan ic cemilvitl hebrero", 250fte). La posición de los días nemontemi no está indicada explícitamente.

II. Tlacaxipehualiztli: Este mes comienza el 26 de febrero ("tlacaxipevaliztli ... ypan ic cempoalli vnchiquace hebrero", 250fte.).

III. Tozoztontli: Este mes comienza el 18 de marzo ("toçoztontli ... ipan ic caxtoli omey março", 250fte.).

IV. Hueytozoztli: Este mes comienza el 7 de abril ("Vey toçoztli ... ypan ic chicome abril yn metztli", 250vto.).

V. Toxcatl: Este mes comienza el 27 de abril ("Toxcatl ... ipan inic cempoali vnchicome metztli abril", 250vto.).

VI. Etzalcualiztli: Este mes comienza el 17 de mayo ("Etzalqualiztli ... ipan inic caxtolli omome metztli mayo", 250vto.).

VII. Tecuilhuitontli: Este mes comienza el 6 de junio ("Tecuilhuitontli ... ypan ynic chiquacen metztli junio", 251fte.).

VIII. Hueytecuilhuitl: Este mes comienza el 26 de junio ("Veitecuilhuitl ... ypan inic cempoalli vnchiquace meztli junio", 251 fte.).

IX. Tlaxochimaco: Este mes comienza el 16 de julio ("Micaylhuitontli ... ypan ic caxtolli oçe metztli julio", 251fte.).

X. Xocotlhuetzi: Este mes comienza el 5 de agosto ("Veymicailhuitl ... ipan in agusto metztli yc macuililhuitl", 521vto.).

XI. Ochpaniztli: Este mes comienza el 25 de agosto ("Ochpaniztli ... ipan in augusto metztli ic cempoalli vn macuilli", 251vto.)

XII. Pachtli: Este mes comienza el 14 de septiembre ("Teteu heco ... ipan setiembre yc matlactli onavi", 252fte.).

XIII. Hueypachtli: Este mes comienza el 4 de octubre ("Tepeilhvitl ... ipan in octobre metztli, yc navilhvitl", 252fte.).

XIV. Quecholli: Este mes comienza el 24 de octubre ("Quecholli ... ipan in metztli octobre: yc cempoalli onavi", 252fte.).

XV. Panquetzaliztli: Este mes comienza el 13 de noviembre ("Panquetzaliztli ... ipan in metztli noviembre ic matlactli omey", 252vto.).

XVI. Atemoztli: Este mes comienza el 3 de diciembre ("Atemoztli ... ypan in metztli deciembre, yc eilhvitl", 252vto.).

XVII. Tititl: Este mes comienza el 23 de diciembre ("Tititl ... ipan yn metztli deciembre yc cempoalli omey", 253fte.).

XVIII. Izcalli: Este mes comienza el 12 de enero ("Yzcalli (i)quac mitoaya vauhquiltamalqualoya ioan yancuican tocoya, yni(n) mochivaya imatlacyoc yn izcalli. Auh in ipan metztli ipan in henero

ic matlactli omome: auh yn ocno imatlacyoc iniquac moteneva yzcallami", 253fte). El mes termina el 31 de enero ("Yn muchivaya .y. ipan ic cempoalli onmatlactli oçe henero ynic moteneva yzcallami", 253fte.).

Comentario: En el decimoctavo mes aparecen dos datos del calendario romano: el 12 y el 31 de enero. Mientras que para el último está indicado que corresponde al fin del mes, la posición de la primera fecha en el mes azteca no está expresada con suficiente claridad. Sin embargo entendemos que la fecha 12 de enero se refiere al principio del mes ya que es el vigésimo día antes del 31 de enero. Que la formulación del respectivo texto en náhuatl es ambigua certifican también las traducciones de este párrafo, citadas en lo que sigue.

3.1.1. *Comentario acerca de las publicaciones por Seler, Garibay y Jiménez Moreno*

Seler reunió en el tercer capítulo de su libro "Einige Kapitel aus dem Geschichtswerk des Fray Bernardino de Sahagun", sin haberlo indicado, dos fuentes diferentes: el primer párrafo de su texto para cada mes fue extraído de los *Primeros Memoriales,* los párrafos restantes de los *Memoriales en Tres Columnas.*

Tanto la publicación de Seler como la de Jiménez Moreno presentan errores en las traducciones. Así en la versión de Seler (1927:131) el séptimo mes comienza el 7 de junio al traducirse "chiquacen" con "7" en vez de correctamente con "6". Este mes tiene por lo tanto solamente 19 días, mientras que el sexto tiene 21 días. Un error similar es el de Jiménez Moreno (1974:55-56) cuando con respecto al comienzo del mes decimoquinto Panquetzaliztli tradujo "matlactli omey" con "12" en vez de con "13". De esta forma el mes tiene 21 días y el anterior solamente 19.

Con respecto al decimoctavo mes las traducciones de Seler, Garibay y Jiménez Moreno muestran cierta incertidumbre. Seler (1927: 230) da la siguiente versión:

> 'Wachstum', das ist die Zeit, die man nennt 'Gemüsekrapfenessen' oder 'Neue Saat'. Das geschah am zehnten Tage Iscalli und im Monat Januar am zwölften Tage; und noch zehn (Tage) weiter, das ist die Zeit, die man 'Izcalli-Schluß' nennt ... (das Fest) fand statt am 31. Januar. Es heißt: 'Schluß des Wachstumfestes'.

Garibay (1948:316-17) vierte de la forma siguiente:

'Crecimiento', era cuando se decía 'cuando se comen tamales de hierba de bledos', y 'cuando de nuevo se hace siembra', esto se hacía el décimo día de Crecimiento, y en el mes de enero, el doce. Y también a los diez días de esto, era cuando se dice "acaba el Crecimiento'. ...Esto se hacía el treinta y uno de enero, con que se decían 'acaba el Crecimiento'.

La versión de Jiménez Moreno (1974:64) difiere de las anteriores en la forma en la que entiende la palabra "imatlacyoc", y la relaciona con el resto de las informaciones cronológicas acerca del mes:

Izcalli, cuando se decía que se comían tamales de uauhquílitl y recientemente se sembraba: eso se hacía a los diez díaz de Izcalli. Y en este mes, en el duodécimo de Enero, y también a los diez días (de Izcalli) cuando se llaman 'Izcallami', acaba Izcalli ... Se hacía esto en el treinta y uno de Enero cuando se llama 'Izcallami'.

La confusión podría tener su origen en haber desplazado Sahagún la referencia a la fecha "12 de enero" del comienzo de la descripción del mes a un lugar entre los dos "imatlacyoc" ("en su décimo día", o "diez días más tarde"). Basándonos en esta interpretación, proponemos entender al texto como sigue:

'Izcalli' en el 12 de enero. Cuando se decía 'Huauhquiltamalqualiztli' y 'Yancuic Tocoya', esto se hacía el décimo de 'Izcalli'. Y diez días más tarde, entonces se llamaba 'acaba Izcalli'. ... (La fiesta de Izcalli) se hacía en el treinta y uno de enero, en el llamado 'acaba Izcalli'.

Con esta corrección se restablece la claridad cronológica, ya que el texto en náhuatl menciona en la descripción de la fiesta una duración de veinte días del mes. Por otro lado, el embrollo en el texto arriba mencionado nos demuestra de forma muy marcada que Sahagún agregó las correlaciones con el calendario romano a las palabras de sus informantes. Además este caso concreto refleja el entendimiento solamente superficial de la materia cronológica por parte de Sahagún.

3.2. *Memoriales en Tres Columnas*

3.2.1. *Texto en náhuatl*

(Paso y Troncoso 1905-7, 7:43-185; reproducción del original, BPN, fols. 54fte.-121fte., 123vto.-125vto.)

En el texto en náhuatl, el cual es una descripción de las diferentes fiestas del año, solamente encontramos fechas de correlación del primero al sexto mes.

CALENDARIO 2a

DIA	ENERO	FEBRERO	MARZO	ABRIL	MAYO	JUNIO	JULIO	AGOSTO	SEPTIEMBRE	OCTUBRE	NOVIEMBRE	DICIEMBRE	DIA
01													01
02													02
03													03
04													04
05													05
06				20									06
07				I 1									07
08													08
09													09
10													10
11			20										11
12													12
13													13
14													14
15													15
16					19								16
17			26		VI 1								17
18			III 1										18
19													19
20		I 1											20
21													21
22													22
23													23
24													24
25													25
26				20									26
27				21									27
28				V 1									28
29													29
30													30
31													31

I. Cuahuitlehua: El año comienza con el primer mes "Quauitleoa" el 20 de febrero: "Qvavitleoa. ynin ylhuitl quiçaya. ypan mochivaya, yc cempoalli hebrero..." (54fte.).

II. Tlacaxipehualiztli. El texto en náhuatl no da correlación ninguna para este mes: "Inic vntetl ilhuitl (borrado: yehoatl moteneva) tlacaxipeualiztli" (56vto.). Como no existe correlación para el segundo mes, la distancia entre el principio del primer mes y el comienzo del tercer mes es de 26 días.

III. Tozoztontli: Este mes comienza el 18 de marzo ("Ynic etetl ylhvitl motocayotia toçoztontli y caxtolloc omey, março, ynquiçaya", 63fte.). Tiene una duración de 20 días.

IV. Hueytozoztli: Este mes comienza el 7 de abril ("Ynic nauhtetl ylhvitl yehoatl yn Veytoçoztli ... yc chicome Abril", 65fte.). Tiene una duración de 21 días.

V. Toxcatl: Este mes comienza el 28 de abril ("Ynic nauhtetl[2] ylhvitl yehoatl yn moteneva toxcatl ... ypan yc cempoalli onchicuey abril", 68fte.). Tiene una duración de 19 días.

VI. Etzalcualiztli: Este mes comienza el 17 de mayo ("ynic macuiltetl ylhuitl yevatl yn etzalqualiztli ... y(c) castolloc omome metztli mayo", 76fte.). No se puede determinar la duración del mes.

Nemontemi: En tres pasajes del texto, en el folio 121fte. (Paso y Troncoso 1905-7, 7:185), el folio 124fte. (1905-7, 7:49) y el folio 124vto. (1905-7, 7:50) se hace referencia a los días nemontemi.

Según Paso y Troncoso, quien ordena los folios a razón de la numeración del pliego (registro), al folio 124fte.vto. (c.iiij) le sigue el folio 121fte. (1.iiij). Pero conforme al texto y la numeración de los folios, el folio 124fte. viene después del folio 121fte./vto. Esto es de importancia porque el número de los días nemontemi difiere entre los dos folios.

En el folio 121fte. se nombran 5 días nemontemi: "Auh yn onquiz in cempoalli yzcalli niman ye yc ualmotlalia. ym macuililhuitl y(n) nemontemi anoço nemontemi". Según el folio 124fte. los días nemontemi son cuatro: "Ynic ontlami izcalli niman valmotlalia, valmotema, yn nemontemi, nauilvitl". Las dos versiones no tienen más en común que la localización de los días nemontemi después del mes Izcalli, y di-

[2] La numeración de los meses Toxcatl y Etzalcualiztli es un número de menos, el error fue corregido sólo en el octavo mes Tecuilhuitontli, reemplazando la palabra "chiquacentetl" por "chicuntetl".

CALENDARIO 2b

DIA	ENERO	FEBRERO	MARZO	ABRIL	MAYO	JUNIO	JULIO	AGOSTO	SEPTIEMBRE	OCTUBRE	NOVIEMBRE	DICIEMBRE	DIA
01													01
02		I 1											02
03													03
04													04
05													05
06				20									06
07				IV 1									07
08													08
09													09
10													10
11					20								11
12					VI 1								12
13			40										13
14													14
15													15
16													16
17			44										17
18			III 1										18
19													19
20													20
21		20		15									21
22				V 1									22
23													23
24													24
25													25
26													26
27													27
28													28
29													29
30													30
31													31

fieren en cuanto a su duración.[3] Esto demuestra de nuevo que Sahagún no se preocupó de evitar enunciados incompatibles.

Comentario: El texto original en náhuatl fue corregido en algunas partes. Las correcciones solamente se refieren a las fechas de iniciación del primer, quinto,[4] y sexto mes. En las correcciones del quinto mes se puede determinar exactamente una cronología relativa de las correcciones (1ª, 2ª y 3ª corrección).

1ª corrección

I. Cuahuitlehua: El año comienza con el primer mes "Quauitleoa" el 2 de febrero al haberse reemplazado la palabra "cempoalli" por vmilhuitl" (54fte.). Como no existe correlación para el segundo mes, la distancia entre el comienzo del primer mes y el del tercero es de 44 días.

V. Toxcatl: Este mes comienza el 22 de abril: "onchicuey" fue reemplazado por "vmome" (68fte.) Debido a ello el cuarto mes solamente tiene una duración de 15 días, mientras que el quinto obtiene una de 20 días.

VI. Etzalcualiztli: El mes comienza el 12 de mayo: "yc castolloc" fue reemplazado por "matlactl(i)" (76 fte.).

[3] En su publicación Seler (1927:236) trató de corregir la confusión al traducir el texto en náhuatl del fol. 121fte.: "...und nachdem die zwanzig (Tage) Izcalli zu Ende waren, setzten sich auf den Thron... die fünf Tage Nemontemi", y el texto del fol. 124fte. de la forma siguiente: "...danach setzen sich (auf den Thron) die vier (fünf) Tage Nemontemi" (1927:242). Con respecto al texto en náhuatl "...nemontemi nauilvitl..." acotó que lo corrigió con "macuilvitl" ("verbessere; macuilvitl") (1927:242, nota 4). No indicó la razón por la cual se decidió por tal duración de los nemontemi.

[4] Al comienzo del quinto mes Seler (1927:54-248) lo ubicó el 27 de abril: "Das fünfte Fest fand statt am 27, April" (1927:91). Con esta fecha difiere tanto de la versión original del texto en náhuatl (véase calendario 2a), como de sus versiones corregidas (véase calendarios 2b, 2c, 2d). Explicó su modificación, argumentando que al comenzar la cuarta fiesta el 7 de abril y la sexta de 17 de mayo, el comienzo de la quinta fiesta debe ubicarse el 27 de abril: "Da für das vierte Feste der 7. April, für das sechste der 17. Mai angegeben wird, so kann der Anfang dieses fünften Festes nur der 27. April sein" (1927:91, nota 1). También transformó al texto en náhuatl: "...ypan yc cempoalli (on chicome) abril..." (1927: 91), sin haberlo indicado al lector. Debe notarse que la palabra "on chicome" no se encuentra ni en el texto original ni en las correcciones. A pesar de que haya indicado en la nota antes mencionada que el sexto mes comienza el 17 de mayo, en el texto descriptivo mencionó un inicio el día 12 de mayo: "Das sechste Fest fiel auf den 12. Mai" (1927:112), habiendo traducido Seler de esta forma la versión corregida (véase calendarios 2b, 2c, 2d) del texto en náhuatl: "...matlactli omome metztli mayo..." (1927:112). Esto no lo comentó en ninguna parte. Según los datos de la nota el quinto mes tendría una duración de 20 días, según el texto descriptivo una de solamente 15 días.

CALENDARIO 2c

DIA	ENERO	FEBRERO	MARZO	ABRIL	MAYO	JUNIO	JULIO	AGOSTO	SEPTIEMBRE	OCTUBRE	NOVIEMBRE	DICIEMBRE	DIA
01													01
02		I I											02
03													03
04													04
05													05
06				20									06
07				IV 1									07
08													08
09													09
10													10
11					20								11
12					VI 1								12
13			40										13
14													14
15													15
16													16
17			44										17
18			III 1										18
19													19
20													20
21		20											21
22													22
23													23
24													24
25													25
26				20									26
27				21									27
28				V 1									28
29													29
30													30
31													31

La 2ª y la 3ª corrección se refieren solamente al quinto mes. Las fechas restantes son idénticas a las del calendario 2b.

2ª corrección

V. Toxcatl: Este mes comienza el 28 de abril: se tachó "vmome" y se le reemplazó por "vnchicuey" (68fte.). El cuarto mes tiene ahora una duración de 21 días y el quinto solamente una de 14 días.[5]

3ª corrección

V. Toxcatl: El comienzo de este mes se modificó de nuevo del 28 al 22 de abril (68fte.). A pesar de que la palabra en náhuatl no se pueda descifrar claramente, optamos por esta fecha a raíz de las correcciones anteriores. El cuarto mes tendría entonces una duración de 15 días, el quinto una de 20 días.

3.2.2. *Las anotaciones en español*

(Paso y Troncoso 1905-7, 7:51-185; reproducción del original, BPN, fols. 54fte.-121fte.)

Al lado del texto en náhuatl se encuentran anotaciones en español con fechas de correlación. Los nombres de los meses se mencionan no en los textos en español sino en los rótulos.

I. Cuahuitlehua: El año comienza con el primer mes el 2 de febrero: "Esta fiesta hazían... el día de la purificación" (54 fte.). Acerca de la correlación del día de la purificación véase 3.3. El mes tiene una duración de 19 días.
II. Tlacaxipehualiztli: "Esta segunda fiesta se celebraba a veinte y un días de hebrero en principio del segundo mes de su año" (56vto.). El mes tiene una duración de 25 días.
III. Tozoztontli: "tercera fiesta que se llamaba tozoztontli y se celebraba a diez y ocho días de marzo" (65fte.). Este mes tiene una duración de 21 días.
IV. Hueytozoztli: "quarta fiesta la qual celebraban a ocho días de abril" (68fte.). Este mes tiene una duración de 14 días.
V. Toxcatl: "5 fiesta... veintidos de abril" (68fte.). Este mes tiene una duración de 20 días.

[5] A partir del hecho que la misma corrección aparece en las anotaciones en español fue establecida la cronología relativa de las correcciones del texto en náhuatl.

CALENDARIO 2d

DIA	ENERO	FEBRERO	MARZO	ABRIL	MAYO	JUNIO	JULIO	AGOSTO	SEPTIEMBRE	OCTUBRE	NOVIEMBRE	DICIEMBRE	DIA
01													01
02		I I											02
03													03
04													04
05													05
06				20									06
07				IV I									07
08													08
09													09
10													10
11					20								11
12					VI I								12
13			40										13
14													14
15													15
16													16
17			44										17
18			III I										18
19													19
20													20
21		20		15									21
22				V I									22
23													23
24													24
25													25
26													26
27													27
28													28
29													29
30													30
31													31

VI. Etzalcualiztli: "6ª fiesta se hazía a 12 de mayo" (76fte.). Este mes tiene una duración de 20 días.

VII. Tecuilhuitontli: "7ª fiesta... caya a primero de junio" (83 vto.). Este mes tiene una duración de 20 días.

VIII. Hueytecuilhuitl: "8ª fiesta... se hazía a veinteyuno de junio" (85vto.). Este mes tiene una duración de 20 días.

IX. Tlaxochimaco: "9 fiesta... se hazía a onze días del mes de julio" (91vto.). Este mes tiene una duración de 20 días.

X. Xocotlhuetzi: "10 fiesta... se hazía postrero día de julio" (93fte.). Este mes tiene una duración de 20 días.

XI. Ochpaniztli: "onzena fiesta... se hazía a veinte de agosto" (96vto.). Este mes tiene una duración de 20 días.

XII. Teotleco: "dozena fiesta... se hazía a nueve de setiembre" (102fte.). Este mes tiene una duración de 20 días.

XIII. Tepeilhuitl: "trezina fiesta... se hazía a 29 de setiembre" (104fte.). Este mes tiene una duración de 20 días.

XIV. Quecholli: "catorzena fiesta... se hazía a diezynueve de octubre" (106fte.). Este mes tiene una duración de 20 días.

XV. Panquetzaliztli: "quinzena fiesta... se celebrava a ocho de nobiembre" (110fte.). Este mes tiene una duración de 20 días.

XVI. Atemoztli: "decima sesta fiesta... se hazía a veinte y ocho de nobiembre" (115fte.). Este mes tiene una duración de 20 días.

XVII. Tititl: "fiesta decima septima... se hazía a diez y ocho de de deziembre" (117fte.). Este mes tiene una duración de 20 días.

XVIII. Izcalli: "fiesta decima octava... se hazía a siete días de henero" (119fte.). Este mes tiene una duración de 26 días.

Nemontemi: En las anotaciones no encontramos ningún dato sobre la posición de los días nemontemi.

En el quinto mes se corrigió la fecha de inicio del mes del 22 al 28 de abril, tachándose la palabra "dos", y reemplazándola por "ocho" (68fte.). El cuarto mes tiene por lo tanto una duración de 20 días, mientras que la del quinto mes se acorta a 14 días.

Estas anotaciones en su forma corregida empleó Paso y Troncoso en su índice de los *Memoriales en Tres Columnas* (1905-7, 7:1-2). En cuanto a los nemontemi se decide por la versión del texto en náhuatl que habla de 5 días nemontemi.

CALENDARIO 3a

DIA	ENERO	FEBRERO	MARZO	ABRIL	MAYO	JUNIO	JULIO	AGOSTO	SEPTIEMBRE	OCTUBRE	NOVIEMBRE	DICIEMBRE	DIA
01		26				1							01
02		I 1											02
03													03
04													04
05													05
06	20			20									06
07	1			21							20		07
08				IV 1					20		XV 1		08
09									XII 1				09
10							20						10
11					20		IX 1						11
12					VI 1								12
13													13
14													14
15													15
16													16
17			25									20	17
18			III 1							20		XVII 1	18
19								20		XIV 1			19
20		19				20		XI 1					20
21		II 1		14		VIII 1							21
22				V 1									22
23													23
24													24
25													25
26	20												26
27											20		27
28									20		XVI 1		28
29									XIII 1				29
30							20						30
31	25				20		X 1						31

CALENDARIO 3b

DIA	ENERO	FEBRERO	MARZO	ABRIL	MAYO	JUNIO	JULIO	AGOSTO	SEPTIEMBRE	OCTUBRE	NOVIEMBRE	DICIEMBRE	DIA
01		26				1							01
02		I 1											02
03													03
04													04
05													05
06	20			20									06
07	1			21							20		07
08				IV 1					20		XV 1		08
09									XII 1				09
10							20						10
11					14		IX 1						11
12					VI 1								12
13													13
14													14
15													15
16													16
17			25									20	17
18			III 1							20		XVII 1	18
19								20		XIV 1			19
20		19				20		XI 1					20
21		II 1				VIII 1							21
22													22
23													23
24													24
25													25
26	20												26
27				20							20		27
28				V 1					20		XVI 1		28
29									XIII 1				29
30							20						30
31	25				20		X 1						31

3.2.3. *Tabla de correlación*

(Paso y Troncoso 1905-7, 7:190-195; reproducción del original, BPN, fols. 126vto.-129fte.)

En los folios 126vto. a 129fte. se halla una tabla con la secuencia de las letras dominicales correspondientes a los días de cada mes azteca, acompañadas por explicaciones cortas en náhuatl que indican la duración de cada uno de estos meses. Estas explicaciones rezan explícitamente que cada mes azteca tiene una duración de 20 días, lo cual no corresponde en todos los casos a lo deducible de la secuencia de las letras dominicales.

La transferencia de esta secuencia de letras dominicales a nuestro esquema calendárico es problemática. Como la secuencia no es más que una enumeración de letras dominicales, tomada por sí misma, solamente representa una cronología relativa. Unicamente la primera letra de la secuencia está correlacionada explícitamente con un día y mes del calendario romano. La tabla standarizada de un año del calendario romano que nosotros empleamos como medio de comparación para los diferentes calendarios en los manuscritos de Sahagún requiere, sin embargo, para cada día del año romano una correlación. Por lo tanto se tiene que entender a la transcripción de la secuencia en sí relativa y nuestro esquema calendárico como interpretación por parte nuestra de la enumeración de letras dominicales.

Al principio de la tabla de correlación se encuentra un texto en español, al parecer de la mano de Sahagún. Tanto en este texto como en la tabla hizo correcciones en el original. Para mejor ilustración de las tachaduras y agregados que se realizaron en la tabla de correlación, presentaremos a ésta en la siguiente forma esquematizada.

Mes azteca	*ld*	*No. de ld*
1. Atlcaualo o Quauitlecua	(d)[6]	
	e	
	.	
	.	
	b	19(20)
2. Tlacaxipeualiztli	c	
	.	
	.	
	a	20

[6] Véase 1ª corrección.

Mes azteca	*Id*	*No. de Id*
3. Toçoztontli	b	
	.	
	.	
	f	20
4. Veytoçoztli	a	
	.	
	.	
	e	20
5. Etzalqualiztli	f	
	.	
	.	
	g	
	a	
	b	
	c	
	d	20
7. Tecuilhuitontli	e	
	.	
	.	
	b	20
8. Veytecuilhuitl	d	
	.	
	.	
	b	
9 Tlaxochimaco	c	
	.	
	.	
	a	20
10. Xocotluetzi	b	
	.	
	.	
	g	20
11. Ochpaniztli	a	
	.	
	.	
	f	20
12. Teotleco	g	
	.	

Mes azteca	*Id*	*No. de Id*
	.	
	e	20
13. Tepeylhuitl	f	
	.	
	.	
	d	20
14. Quecholli	e	
	.	
	.	
	c	20
15. Panquetzaliztli	d	
	.	
	.	
	b	20
16. Atemoztli	c	
	.	
	.	5(4)
	a	
17. Titil	b	20
	.	
	.	
	a	
	✗	
	.	
	.	
	f	
18. Yzcalli	g	20(19)
	.	
	.	
	f	
Nemontemi	g	21
	a	
	b	
	c	
	✗	

A raíz de estas correcciones consideramos necesaria la distinción entre una versión original (C 4a) y una corregida (C 4b) de la tabla de correlación en los *Memoriales en Tres Columnas.*

CALENDARIO 4a

DIA	ENERO	FEBRERO	MARZO	ABRIL	MAYO	JUNIO	JULIO	AGOSTO	SEPTIEMBRE	OCTUBRE	NOVIEMBRE	DICIEMBRE	DIA
01	a	d N 5		g 20		e VII 1				a			01
02		e I 1		a IV 1			a						02
03									a			a	03
04						a							04
05		a	a								a		05
06	f 20							a					06
07	g XVIII 1				a						c 20		07
08	a								f 20	a	d XV 1		08
09				a			a		g XII 1				09
10							b 20		a			a	10
11					e 20		c IX 1						11
12		a	a 20		f VI 1		a				a		12
13			b III 1					a					13
14					a								14
15	a									a			15
16				a			a						16
17									a			20	17
18						a				d 20		XVII 1	18
19		a	a					g 20		e XIV 1	a		19
20		b 19				c 20		a XI 1					20
21		c II 1		f 20	a	d VIII 1							21
22				g V 1						a			22
23				a			a		a			a	23
24													24
25						a							25
26	e 20	a	a								a		26
27	f 21							a			b 20		27
28	g N 1				a				e 20		c XI 1		28
29	a N 2								f XIII 1	a			29
30	b N 3			a			a 20						30
31	c N 4				d 20		b X 1					a	31

En la versión original —según nuestra interpretación— el primer mes "Atlcaualo" comienza con la letra dominical "e", y tiene conforme a la secuencia de las letras una duración de 19 días. A cada uno de los meses restantes con excepción del decimoctavo (Izcalli) le corresponden 20 letras dominicales indicando una duración de 20 días.[7]

El mes Izcalli tiene 21 letras dominicales, o sea una duración de 21 días. Termina con la letra "f" y es seguido por los días nemontemi, así como lo indica también el texto en náhuatl. Los 5 días nemontemi tienen las letras "g", "a", "b", "c" y "d".

Según la versión original del texto en español el año comienza con el primer mes el "segundo día de hebreo" (126vto.). Si combinamos esta información con la cuenta de las letras dominicales obtenemos el esquema del calendario 4a.

Las siguientes correcciones se realizaron tanto en el texto español como en la tabla de correlación: [8]

1ª corrección: El comienzo del primer mes se adelantó por un día, tachándose el quinto día nemontemi con la letra "d" (129fte.), y poniéndolo antes del primer día del primer mes que tiene la letra "e" (126vto.). Al mismo tiempo se reemplazó en el texto español la palabra "segundo" por "primero" (126vto.), por lo cual este mes empieza el 1º de febrero.

2ª corrección: En la secuencia de letras dominicales del decimoséptimo mes aparece la secuencia "a", "a", que correlacionamos en nuestro esquema calendárico con el 31 de diciembre y el 1º de enero respectivamente (véase C 4a). Esto corresponde a lo prescripto para la cuenta de letras dominicales en el calendario romano. Según la norma el año tiene que empezar y terminar con la letra dominical "a".

La 2ª corrección consiste en la tachadura sin reemplazo de la segunda "a" correspondiente al 1º de enero (fol. 129fte.). Para la transcripción de esta corrección a nuestro esquema calendárico se nos presentaron dos opciones diferentes:

Por un lado es posible entender a la segunda "a" tachada como ya no más existente en la secuencia de letras dominicales, dándole al 1º de enero la letra dominical que prosigue, o sea la "b".

Por otro lado es posible correlacionar mencionada fecha con una letra dominical tachada, o sea no darle letra dominical.

[7] En la secuencia de las letras dominicales del sexto mes se encuentra una corrección aparentemente inmediata de un error del amanuense (la letra "a" está intercalada entre las letras "g" y "b") (127vto.).

[8] Con respecto a la cronología de las correcciones véase 4.3.2.

CALENDARIO 4b

DIA	ENERO	FEBRERO	MARZO	ABRIL	MAYO	JUNIO	JULIO	AGOSTO	SEPTIEMBRE	OCTUBRE	NOVIEMBRE	DICIEMBRE	DIA
01	XXXXXXXXXXX	d I 1		g 20		e VII 1				a			01
02	b			a IV 1			a						02
03									a			a	03
04						a							04
05		a	a								a		05
06	f 19							a					06
07	g XVIII 1				a						c 20		07
08	a								f 20	a	d XV 1		08
09				a			a		g XII 1				09
10							b 20		a			a	10
11					e 20		c IX 1						11
12		a	a 20		f VI 1		a				a		12
13			b III 1					a					13
14					a								14
15	a									a			15
16				a			a						16
17									a			20	17
18						a				d 20		XVII 1	18
19		a	a					g 20		e XIV 1	a		19
20		b 20				c 20		a XI 1					20
21		c II 1		f 20	a	d VIII 1							21
22	a			g V 1						a			22
23				a			a		a			a	23
24													24
25						a							25
26		a	a								a		26
27	f 21							a			b 20		27
28	g N 1				a				e 20		c XI 1		28
29	a N 2								f XIII 1	a			29
30	b N 3			a			a 20						30
31	c N 4				d 20		b X 1					a	31

La letra dominical para el 1º de enero se tachó en la tabla del calendario.

En el primer caso la duración del decimoséptimo mes se acortaría a 19 días, y el comienzo del decimoctavo mes se desplazaría del 7 al 6 de enero. Este mes mantendría una duración de 21 días, mientras que la posición de los cuatro días nemontemi se adelantaría por un día respectivamente. Como consecuencia el 31 de enero carecería de letra dominical.

En el segundo caso el decimoséptimo mes mantendría su duración de 20 días. Por lo tanto el esquema calendárico diferiría del C 4a. solamente en carecer de letra dominical para el 1º de enero y en la 1ª corrección anteriormente descrita.

La comparación con la tabla de correlación en un manuscrito más tardío (*Códice Florentino,* C 8), en la cual el 1º de enero fue correlacionado explícitamente con la letra dominical "b" (véase 3.5.1.), nos llevó a transcribir a nuestro esquema calendárico 4b la primera de las opciones aquí consideradas (véase 4.3.3.).

3.2.4. *Resumen calendárico*

(Paso y Troncoso 1905-7, 7:387; reproducción del original, BPN, fol. 243fte.)

Este calendario es una correlación de las fechas del calendario romano y sus respectivas letras dominicales con los comienzos de los meses del calendario azteca para los cuales se omitieron los nombres aztecas.

I. El año comienza con el primer mes el primero de febrero con la letra dominical "d": "ce metztli... ypan ompeva yn hebrero vel iquac yni(c) cemiluiyoc ypan letra D". Este y los siguientes meses tienen una duración de 20 días cada uno.

II. Este mes comienza el 21 de febrero con la letra "c": "ynic ome metztli... ypan ompeva yn febrero y(c) cempoalloc once ypan letra C".

III. Este mes comienza el 13 de marzo con la letra "b": "ynic .3. metztli ypan ompeva yn março ye yuh matlactia omey, ipan letra .B".

IV. Este mes comienza el 2 de abril con la letra "a": "ynic 4. metztli ypan ompeva yn abril quiniyomilhuiyoc ypan letra .A".

V. Este mes comienza el 22 de abril con la letra "g": ynic 5. metztli çan no yeh ypan ompeva yn abril ye yuh cempoaltia omome ypan letra .g".

CALENDARIO 5

DIA	ENERO	FEBRERO	MARZO	ABRIL	MAYO	JUNIO	JULIO	AGOSTO	SEPTIEMBRE	OCTUBRE	NOVIEMBRE	DICIEMBRE	DIA
01	a	d I 1		g 20		e VII 1				a			01
02				a IV 1			a						02
03									a			a	03
04						a							04
05		a	a								a		05
06	f 20							a					06
07	g XVIII 1				a						c 20		07
08									f 20	a	d XV 1		08
09				a			a		g XII 1				09
10							b 20		a			a	10
11					e 20		c IX 1						11
12		a	a 20		f VI 1		a				a		12
13			b III 1					a					13
14					a								14
15	a									a			15
16				a			a						16
17									a			a 20	17
18						a				d 20		b XVII 1	18
19		a	a					g 20		e XIV 1	a		19
20		b 20				c 20		a XI 1					20
21		c II 1		f 20	a	d VIII 1							21
22	a			g V 1						a			22
23				a			a		a			a	23
24													24
25						a							25
26		a	a								a		26
27	f 21							a			b 20		27
28	g N 1				a				e 20		c XI 1		28
29	a N 2								f XIII 1	a			29
30	b N 3			a			a 20						30
31	c N 4				d 20		b X 1					a	31

VI. Este mes comienza el 12 de mayo con la letra "f": "ynic .6. metztli ypan ompeva yn mayo ye yuh matlactlomome mani ypan letra .f.".

VII. Este mes comienza el 1º de junio con la letra "e": "ynic .7. metztli ypan ompeva yn junio y(c) cemilhuiyoc ypan letra .E".

VIII. Este mes comienza el 21 de junio con la letra "d": "ynic .8. metztli çan no yeh ypan ompeva yn junio ye yuh cempoaltia once ypan letra .D".

IX. Este mes comienza el 11 de julio con la letra "c": "ynic .9. metztli ypan ompeva yn julio ye ymatlacyoc once ypan 1.C.".

X. Este mes comienza el 31 de julio con la letra "b": "ynic .10. metztli çan no yeh ypan ompeva yn julio ye ytlamian ipan letra .B"

XI. Este mes comienza el 20 de agosto con la letra "a": "ynic .11. metztli ypan ompeua yn augusto ye iuh cempoaltian ypan letra .A".

XII. Este mes comienza el 9 de septiembre con la letra "g": "ynic .12. metztli ypan ompeua yn setiembre ye iuh chicunavitia ipan 1.g.".

XIII. Este mes comienza el 29 de septiembre con la letra "f" "ynic .13. metztli çan no yeh ipan ompeua yn seti(embr)e ye iuh xx. onchicunaui ypan letra .f.".

XIV. Este mes comienza el 19 de octubre con la letra "e": "ynic .14. metztli ypan ompeua yn octubre ye ic caxtolloc onnaui ipan 1.E.".

XV. Este mes comienza el 8 de noviembre con la letra "d": "ynic .15. metztli ypan ompeua yn nouiembre ye i(c) chuecueiyoc ypan 1.D.".

XVI. Este mes comienza el 28 de noviembre con la letra "c": "ynic .16. metztli çan no yeh ypan ompeua yn nouiembre ye iuh cempoaltia onchicuey ypan letra .C.".

XVII. Este mes comienza el 18 de diciembre con la letra "b": "ynic .17. metztli ypan ompeua yn Deziembre ye iuh caxtollomei mani ypan letra .B.".

XVIII. Este mes comienza el 7 de enero con la letra "g": "ynic .18. metztli ypan ompeua yn henero ye i(c) chicomeyoc ypan letra .g.". La letra dominical "g" para el 7 de enero indica

que el autor aplicó correctamente al calendario romano (letra "a" tanto para el 31 de diciembre y el 1º de enero). El mes termina el 27 de enero con la letra "f": "Auh ynic ontlami ynic otzonquiça çan oc no yeh ypan yn henero ye icempoalloc onchicome ypan letra .f.". Tiene una duración de 21 días.

Nemontemi: La posición de los días nemontemi está indicada exactamente por su duración de 4 días, es decir del 28 al 31 de enero: "Auh yn ontlamito cempoalli, niman valmotlalia, quiualtoquilia yn navilhuitl yeeh yn moteneua nemontemi. Auh yn ontzonquiz navilhuitl, yn imoztlayoc niman yc vncan occeppa onxiuano onxiuhtzitzquilo ye cuel ipan ynic(c) cemilhuiyoc febrero".

3.3. *Breve Compendio*

(Oliger 1942:40-62; original: BAV, fols. 9vto.-22vto.)

En el *Breve Compendio* no se encuentra ni en el manuscrito original, ni en la edición de Oliger una tabla de correlación, sino solamente un texto descriptivo en español[9] con una correlación inicial para el primer día del primer mes azteca. Aparte se indica la duración de los dieciocho meses del año azteca: "El primero mes del año se llamaua entre los Mexicanos Atlcaualo y en otras partes Quauitleoa. Este mes començaua en el segundo dia del mes de hebrero, quando nosotros celebramos la Purificación de nuestra señora... Este mes con todos los demas que son deziocho tienen a cada veynte dias." (Oliger 1942: 136, fol. 9vto.). Estos datos junto a la correlación explícita de los días nemontemi ("A los cinco días restantes del año, que son los quatro ultimos de enero y el primero de hebrero, llamauan Nemontemi...", 1948:61, fol. 22fte.) conforman al esquema del calendario 6.

3.4. *Calendario de las fiestas y meses destos naturales*

(Original: BNP 65-71, fols. 113fte-121fte.)

Este "calendario" que aparece en la cuarta parte del tal llamado *Códice Ixtlilxochitl,* consiste en un texto descriptivo español y una tabla de correlación.[10]

[9] Además se encuentra en los folios 26vto.-33fte. (Oliger, 1942:69-78) una descripción en español.

[10] Queremos acotar que en los fols. 94vta.-102vto. se encuentra otro calendario, cuyos datos difieren notablemente de los de Sahagún (por ej.: "Xilomaniztli, primera fiesta del año a 1º de marzo", fol. 94vto.). Durand-Forest (1976) no menciona a este calendario en su descripción del *Códice Ixtlilxochitl.*

CALENDARIO 6

DIA	ENERO	FEBRERO	MARZO	ABRIL	MAYO	JUNIO	JULIO	AGOSTO	SEPTIEMBRE	OCTUBRE	NOVIEMBRE	DICIEMBRE	DIA
01	14	N 5				20		X 1					01
02		I 1		20		VII 1							02
03				IV 1									03
04													04
05													05
06													06
07	20												07
08	XVIII 1										20		08
09									20		XV 1		09
10									XII 1				10
11							20						11
12					20		IX 1						12
13			20		VI 1								13
14			III 1										14
15													15
16													16
17													17
18												20	18
19										20		XVII 1	19
20								20		XIV 1			20
21		20				20		XI 1					21
22		II 1		20		VIII 1							22
23				V 1									23
24													24
25													25
26													26
27	20												27
28	N 1										20		28
29	N 2								20		XVI 1		29
30	N 3								XIII 1				30
31	N 4						20						31

Es de importancia cronológica que el "Calendario" fue escrito por dos manos diferentes. Durand-Forest (1976:36) comenta en su descripción del *Códice Ixtlilxochitl* que "en la ausencia de toda indicación precisa concerniente a la fecha de elaboración de las diversas partes y de su reunión en corpus, estamos reducidos a conjeturas basadas esencialmente sobre los tipos de escritura y de marcos de agua que se encuentran en el Manuscrito... El calendario no ilustrado ofrece dos tipos de escritura, el primero del fol. 113r a 119v (las 9 primeras líneas) y del fol. 122 al fin, parece ser del fin del siglo XVI, o cuando más del principio del siglo XVII, la segunda escritura, que va del fol. 119v (a partir de la décima línea) a fol. 121, presenta notables analogías con la escritura del *Códice Chimalpopoca* o *Anales de Cuauhtitlan,* documento escrito a la mano por el mismo Ixtlilxochitl, según Boturini, cuya identificación ha sido conformada por León y Gama.".

El contenido del texto descriptivo (del primero al decimoctavo mes) es idéntico con el del *Breve Compendio* (véase C 6). Sin embargo ambos textos difieren en la forma como se indican los meses en los subtítulos, ya que en el *Breve Compendio* se emplearon solamente los nombres de los meses aztecas.

En el fol. 121fte. el texto termina de forma abrupta con la descripción del decimoctavo mes. Prosigue en el folio siguiente (121vto.) con la última oración del párrafo denominado "De las fiestas mobibles" ("se sangraban todos en las orejas, chicos grandes a onra del sol y le ofrecían aquella sangre..."; compárese con el *Breve Compendio*). O sea, faltan las partes correspondientes a los días nemontemi ("A los cinco días restantes del año..."), y el comienzo del primer párrafo acerca de las fiestas movibles.

3.4.1. *Tabla de correlación*

Como en la tabla de correlación (fols. 113fte.-117fte.) únicamente se encuentran correlaciones para el primero al décimo mes, no pudimos deducir de ella un esquema calendárico completo (véase C 7).

Para cada mes, con excepción del quinto que tiene una duración de 19 días,[11] y del décimo, del cual se correlacionó solamente el primer día, se enumeraron las correlaciones de todos los veinte días del mes azteca con los del mes romano.[12]

[11] El vigésimo día de este mes carece de correlación, por lo cual el 12 de mayo fue omitido en el calendario.

[12] La edición del *Códice Ixtlilxochitl* por parte de Lehmann (1908:988-1004) es en este sentido defectuosa, ya que el autor —sin indicarlo en ninguna parte— publicó a partir del segundo mes únicamente el primer y último día de cada

CALENDARIO 7 (CALENDARIO DE LAS FIESTAS Y MESES DESTOS NATURALES)

DIA	ENERO	FEBRERO	MARZO	ABRIL	MAYO	JUNIO	JULIO	AGOSTO	SEPTIEMBRE	OCTUBRE	NOVIEMBRE	DICIEMBRE	DIA
01						e 20		c X 1					01
02		e I 1		a 20		f VII 1	a						02
03				b IV 1									03
04						a							04
05		a	a										05
06													06
07					a								07
08													08
09				a			a						09
10													10
11					e 19		c 20						11
12		a	a		XXXXXXXXXXX		d IX 1						12
13			b 20		g VI 1								13
14			c III 1		a								14
15													15
16				a			a						16
17													17
18						a							18
19		a	a										19
20													20
21		c 20			a	d 20							10
22		d II 1		g 20		e VIII 1							22
23				a V 1			a						23
24													24
25						a							25
26		a	a										26
27													27
28					a								28
29													29
30				a			a						30
31							b 20						31

Nota: Por falta de espacio fue emitida la enumeración de los dias aztecas del tonalpohualli (véase tabla de correlación)

Al aparecer las denominaciones de los días aztecas según el "tonalpohualli", esta tabla de correlación resalta de todas las demás descritas por nosotros. Esto, junto al hecho de que en el texto descriptivo se hayan dejado espacios libres para los meses que se omitieron en la tabla, nos indica que el texto descriptivo (idéntico al del *Breve Compendio*) es anterior a ella.

Mes	*da*	*ld*	*dmr*
1.	7 acatl	e	2.2.
	8 ocelotl	f	3.
	9 cuauhtli	g	4.
	10 cozcacuauhtli	A	5.
	11 olin	b	6.
	12 tecpatl	c	7.
	13 quiyahuitl	d	8.
	1 xuohitl	e	9.
	2 cipactli	f	10.
	3 acatl (sic)	g	11.
	4 callin	A	12.
	5 cuetzpalin	b	13.
	6 cohuatl	c	14.
	7 miquiztli	d	15.
	8 mazatl	e	16.
	9 tochtli	f	17.
	10 atl	g	18.
	11 ytzquintli	A	19.
	12 ozomatl	b	20.
	13 malinali	c	21.
2.	1 acatl	d	22.2.
	.	.	.
	.	.	.
	7 malinali	b	13.3.

mes azteca sin correlacionarlos con los días del mes romano. Una excepción es la fecha "1º de agosto" para el décimo mes. Además el autor confundió los subtítulos del texto en español con los de la tabla de correlación, así como en general no diferenció tan marcadamente como en el original, el texto de la tabla de correlación (por ej.: no aparecen los espacios libres en el texto para los meses de la tabla que se omitieron). Como además omitió la numeración de los folios correspondientes, la publicación de Lehmann no es recomendable como obra de referencia.

3.	8 acatl	c	14.3.
	.	.	.
	.	.	.
	1 malinali	A	2.4.
4.	2 acatl	b	3.4.
	.	.	.
	.	.	.
	8 malinali	g	2(2).4.
5.	9 acatl	A	23.4.
	.	.	.
	.	.	.
	1 ozomatli	e	11.5.
6.	3 acatl	g	13.5.
	.	.	.
	.	.	.
	9 malinalli	e	1.6.
7.	10 acatl	f	2.6.
	.	.	.
	.	.	.
	3 malinalli	d	21.6.
8.	4 acatl	e	22.6.
	.	.	.
	.	.	.
	10 malinalli	c	11.7.
9.	11 acatl	d	12.7.
	.	.	.
	.	.	.
	4 malinalli	b	31.7.
10.	5 acatl	c	1.8.

3.5. *Códice Florentino*

En el *Códice Florentino* aparecen en varias partes descripciones de las fiestas del año y de la mecánica del calendario: una *tabla de correlación* y un *texto en español* (Dibble & Anderson 1950-69, 2:1-35),[13]

[13] Esta parte fue comparada con el manuscrito original (BML, folios 3-12). No se pudieron determinar diferencias semánticas con la edición de Dibble y Anderson.

un *texto en náhuatl* sobre la mecánica del calendario y las diferentes fiestas sin correlación (Dibble & Anderson 1950-69, 2:42-158), y una *descripción de la mecánica del calendario* sin correlación en español (Dibble & Anderson 1950-69, 4:137-146: original; BML, folios 237-238).

El texto en náhuatl del libro segundo es, salvo las indicaciones de los capítulos en náhuatl y las correlaciones faltantes, idéntico al texto en náhuatl de los *Memoriales en Tres Columnas* (Paso y Troncoso 1905-7, 7:43-185, folios 54 fte.-121fte., 123vto.-125vto.).

En el texto en náhuatl se encuentran tres párrafos referentes a la duración de los días nemontemi. El primero aparece en el capítulo 37 sobre la fiesta Izcalli (Dibble & Anderson 1959-69, 2:150) y es idéntico con la primera mención de los nemontemi en los *Memoriales en Tres Columnas* (fol. 121fte., véase 3.2.1.). Los otros dos párrafos pertenecen al capítulo siguiente acerca de la fiesta Atamalqualiztli. La primera referencia de los nemontemi en este capítulo (Dibble & Anderson 1950-69, 2:157) difiere de la que se encuentra en el fol. 124fte. de los *Memoriales en Tres Columnas* (véase 3.2.1.) únicamente en asignarles una duración de 5 en vez de 4 días. La tercera referencia, al final del capítulo, habla de 4 días nemontemi (Dibble & Anderson 1950-69, 2:158) y es idéntica con lo indicado en los *Memoriales en Tres Columnas* en el folio 124vto. (véase 3.2.1.).

El texto en español es aparte de algunas variaciones menores, idéntico al del *Breve Compendio* (véase 3.3.).

3.5.1. *Tabla de correlación*

De cada lado del texto español se encuentra una columna con números y otra con letras. La columna de números del lado izquierdo se refiere a la cuenta de veintenas del calendario azteca, las letras representan las letras dominicales del calendario romano, mientras que la columna en el extremo derecho corresponde a los días de los meses cristianos. De la tabla de correlación resulta el esquema del calendario número 8.

Mes azteca	*da*	*ld*	*dmr*
I. Atlcahualo o Cuahuitlehua	5	d	1.2.
	1	e	2.2.
	.	.	.
	.	.	.
	20	c	21.2.

Mes azteca	*da*	*ld*	*dmr*
II. Tlacaxipehualiztli	1	d	22.2.
	.	.	.
	.	.	.
	20	b	13.3.
III. Tozoztontli	1	c	14.3.
	.	.	.
	.	.	.
	20	a	2.4.
IV. Hueytozoztli	1	b	3.4.
	.	.	.
	.	.	.
	20	g	22.4.
V. Toxcatl	1	a	23.4.
	.	.	.
	.	.	.
	20	f	12.5.
VI. Etzalcualiztli	1	g	13.5.
	.	.	.
	.	.	.
	20	e	1.6.
VII. Tecuilhuitontli	1	f	2.6.
	.	.	.
	.	.	.
VIII. Hueytecuilhuitl	20	d	21 6.
	1	e	22.6.
	.	.	.
	.	.	.
	20	c	11.7.
IX. Tlaxochimaco	1	d	12.7.
	.	.	.
	.	.	.
	20	b	31.7.
X. Xocotlhuetzi	1	c	1.8.
	.	.	.
	.	.	.
	20	a	20.8.
XI. Ochpaniztli	1	b	21.8.
	.	.	.

Mes azteca	*da*	*ld*	*dmr*
	.	.	.
	20	g	9.9.
XII. Teotleco	1	a	10.9.
	.	.	.
	.	.	.
	20	f	29.9.
XIII. Tepeilhuitl	1	g	30.9.
	.	.	.
	.	.	.
	20	e	19.10.
XIV. Quecholli	1	f	20.10.
	.	.	.
	.	.	.
	20	d	8.11.
XV. Panquetzaliztli	1	e	9.11.
	.	.	.
	.	.	.
	20	c	28.11.
XVI. Atemoztli	1	d	29.11.
	.	.	.
	.	.	.
	20	b	18.12.
XVII. Tititl	1	c	19.12.
	.	.	.
	.	.	.
	13	a	31.12.
	14	b	1.1.
	.	.	.
	20	a	7.1.
XVIII. Izcalli [14]	1	b	8.1.
	.	.	.
	.	.	.
	20	g	27.1.
Nemontemi	1	a	28.1.
	2	b	29.1.
	3	c	30.1.
	4	d	31.1

[14] En el texto en náhuatl (Dibble & Anderson, 1950-69, 2:154) se indica que el primer día de Izcalli corresponde al día 8 de enero.

CALENDARIO 8 (CODICE FLORENTINO)

DIA	ENERO	FEBRERO	MARZO	ABRIL	MAYO	JUNIO	JULIO	AGOSTO	SEPTIEMBRE	OCTUBRE	NOVIEMBRE	DICIEMBRE	DIA
01	b 14	d I (1) 5				e 20		c X 1		a			01
02		e (2) 1		a 20		f VII 1	a						02
03				b IV 1					a			a	03
04						a							04
05		a	a								a		05
06								a					06
07	a 20				a								07
08	b XVIII 1									a	d 20		08
09				a			a		g 20		e XV 1		09
10									a XII 1			a	10
11						a	c 20						11
12		a	a		f 20		d IX 1				a		12
13			b 20		g VI 1			a					13
14			c III 1		a								14
15	a									a			15
16				a			a						16
17									a			a	17
18						a						b 20	18
19		a	a							e 20	a	c XVII 1	19
20								a 20		f XIV 1			20
21		c (21)20			a	d 20		b XI 1					21
22	a	d II 1		g 20		e VIII 1				a			22
23				a V 1			a		a			a	23
24													24
25						a							25
26		a	a								a		26
27	g 20							a					27
28	a N 1				a						c 20		28
29	b N 2								f 20	a	d XVI 1		29
30	c N 3			a			a		g XIII 1				30
31	d N 4						b 20					a	31

3.6. *Manuscrito de Tolosa*

(RAH, fols. 32 vto.-41 vto.)

Del *Códice Florentino* (fols. 3-12) se transcribió solamente en español, y no en el náhuatl, al *Manuscrito de Tolosa* (véase C 6).

3.6.1. *Tabla de correlación*

Al igual que en el *Códice Floretino* el texto es acompañado por una tabla de correlación, la que sin embargo difiere de la del códice. De ella resulta el esquema calendárico número 9.

Mes azteca	*da*	*ld izq.*	*ld der.*	*dmr*
I. Cuahuitlehua	–	d	d	1.2.
	1	e	e	2.2.
	.	.	.	.
	9	f	f	10.2.
	10	g	a	11.2.
	.	.	.	.
	19	b	c	20.2.
	20	c	–	–
II. Tlacaxipehualiztli	1	d	d	22.2.
	.	.	.	.
	6	b	b	27.2.
	7	d	c	28.2.
	.	.	.	.
	20	c	b	13.3.
(Los meses III al XVIII son idénticos a los del *Códice Florentino;* véase 3.5.1).				
(Nemontemi)	1	a	a	28.1.
	2	b	b	29.1.
	3	c	c	30.1.
	4	d	d	31.1.
	5	e[15]	–	–

[15] Tanto el número "5" como la letra "e" se encuentran tapadas por una voluta.

CALENDARIO 9 (MANUSCRITO DE TOLOSA)

DIA	ENERO	FEBRERO	MARZO	ABRIL	MAYO	JÚNIO	JULIO	AGOSTO	SEPTIEMBRE	OCTUBRE	NOVIEMBRE	DICIEMBRE	DIA
01	b 14	d I (1)	e!/d			e 20		c X 1		a			01
02		e/e (2)1	f!/e	a 20		f VII 1	a						02
03		f/f	g!/f	b IV 1					a			a	03
04		g/g	a!/g			a							04
05		a/a	b!/a								a		05
06		b/b	c!/b					a					06
07	a 20	c/c	d!/c		a								07
08	b XVIII 1	d/d	e!/d							a	d 20		08
09		e/e	f!/e	a			a		g 20		e XV 1		09
10		f/f	g!/f						a XII 1			a	10
11		g/a!	a!/g			a	c 20						11
12		a/b!	b!/a		f 20		d IX 1				a		12
13		b/c!	c!/b 20		g VI 1			a					13
14		c/d!	c III 1		a								14
15	a	d/e!								a			15
16		e/f!		a			a						16
17		f/g!							a			a	17
18		g/a!				a						b 20	18
19		a/b!	a							e 20	a	c XVII 1	19
20		b/c!						a 20		f XIV 1			20
21		c/-!(21)20			a	d 20		b XI 1					21
22	a	d II 1		g 20		e VIII 1				a			22
23		e		a V 1			a		a			a	23
24		f											24
25		g				a							25
26		a	a								a		26
27	g 20	b						a					27
28	a N 1	d!/c			a						c 20		28
29	b N 2								f 20	a	d XVI 1		29
30	c N 3			a			a		g XIII 1				30
31	d N 4						b 20					a	31
	-/e N 5!												

3.6.2. *Copias y ediciones del Manuscrito de Tolosa*

Las publicaciones del *Manuscrito de Tolosa* examinadas por nosotros son la llamada Copia de García Panés[16] (1793, BNM 1510-12) y las ediciones de Bustamante (1829, lib. 1:48-76), Kingsborough (1830-48, 7:20-37), Acosta Saignes (1946:94-125) y Garibay (1956, 1:109-133). Estas obras presentan discrepancias con respecto al original. Como hasta el momento no existe ninguna edición de éste, las publicaciones mencionadas son utilizadas frecuentemente como obras de referencia, sin que se hayan expuesto las incongruencias de ellas en detalle. Así, por ejemplo, ni siquiera se puede determinar de forma segura si Acosta Saignes y Garibay emplearon para sus ediciones el *Manuscrito de Tolosa,* una copia de él, ésta junto con el *Códice Florentino,* o si solamente utilizaron el último códice.

El texto en español en las publicaciones revisadas es salvo algunas diferencias menores, idéntico al del manuscrito original (véase C 6). En la edición de Kingsborough falta, a pesar de lo indicado en el prólogo (1830-48, 7:22), una tabla de correlación. Las tablas de correlación de las publicaciones restantes son en partes tan diferentes entre sí y con respecto al manuscrito original, que consideramos de importancia presentarlas en forma esquemática para un estudio más minucioso de las fuentes.

3.7. *Kalendario mexicano, latino y castellano* (BNMex, Ms. 1629, folios 97-112).

El "Kalendario" comprende un *prólogo* (fol. 97), en el cual se compara el calendario azteca con el romano, un *calendario* (fols. 98 vto.-104 fte.), conformado por un texto descriptivo en español y una tabla de correlación, un texto denominado *"Al lector"* (fols. 104 vto.-105 vto.), y un *calendario pictográfico* provisto de correlaciones con el calendario romano (fols. 107 fte.-112 fte.).

El texto descriptivo coincide, salvo pequeñas omisiones, con el del *Breve Compendio.* La diferencia más importante con éste consiste en la falta de los párrafos con correlaciones, al ser: la correlación del primer día del primer mes azteca junto con la descripción de la mecánica del calendario, y la parte correspondiente a la descripción y correlación de los días nemontemi (véase 3.3.). Por lo tanto este texto no conforma un esquema calendárico.

[16] Esta copia solamente se pudo consultar superficialmente por falta de tiempo.

Mes	Copia Panés da	ld	ld	dmr	Bustamante da	ld	ld	dmr	Garibay da	ld	ld	dmr	Acosta Saignes da	ld	ld	dmr
						d										
I	1	e	d	1.2.	1	e	d	1.2.	1	e	e	2.2.	1	e	e	2.2.
	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.
	.	.	.	.	10	g	f	10.2.	.	.	.	.	.	.	.	.
	.	.	.	.	11	a	a	11.2.	.	.	.	.	.	.	.	.
	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.
	.	.	.	.	14	d	d	14.2.	.	.	.	.	.	.	.	.
	.	.	.	.	15	f	e	15.2.	.	.	.	.	.	.	.	.
	.	.	b	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.
	.	.	~~c~~[17]	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.
	.	.	~~d~~	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.
	20	d	~~e~~	20.2.	20	d	c	20.2.	20	c	c	21.2.	20	c	c	21.2.
II	1	d	d	22.2.	1	d	d	22.2.	1	d	d	22.2.	1	d	e	23.2.
	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.
	.	.	.	.	8	d	d	1.3.	.	.	.	.	.	.	.	.
	.	.	.	.	9	f	f	2.3.	.	.	.	.	.	.	.	.
	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.	19	a	b	13.3.
	20	c	c	13.3.	20	c	c	13.3.	20	b	b	13.3.	20	b	–	---
III	1	b	c	21.3.	1	c	c	21.3.	1	c	c	14.3.	1	c	c	14.3.
	.	.	.	.	2	d	d	22.3.	.	.	.	.	.	.	.	.
	.	.	.	.	3	e	f	23.3.	.	.	.	.	.	.	.	.
	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.
	.	.	.	.	8	c	d	28.3.	.	.	.	.	.	.	.	.
	.	.	.	.	9	d	f	29.3.	.	.	.	.	.	.	.	.
	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.
	.	.	c	2.4.	13	a	a	2.4.	20	a	a	2.4.	20	a	a	2.4.
	.	.			14	b										
	.	.			15	c										
	.	.			16	d										
	.	.			17	e										
	.	.			18	f										
	.	.			19	g										
	20	a			20	a										
IV	1	b	b	3.4.		idéntico				idéntico				idéntico		
	.	.	.	.		idéntico				idéntico				idéntico		
	20	g	g	22.4.		idéntico				idéntico				idéntico		
V	1	a	a	23.4.		idéntico				idéntico				idéntico		
	.	.	.	.		idéntico				idéntico				idéntico		
	20	f	f	12.5.		idéntico				idéntico				idéntico		
VI	1	g	g	13.5.	1	g	g	13.5.	1	g	g	13.5.	1	g	g	13.5.
	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.
	.	.	.	.	19	d	d	31.5.	.	.	.	.	19	d	d	31.5.
	20	f	e	1.6.	20	f	e	1.6.	20	e	e	1.6.	20	e	–	---
VII	1	f	f	2.6.		idéntico				idéntico				idéntico		
	.	.	.	.		idéntico				idéntico				idéntico		
	20	d	d	21.6.		idéntico				idéntico				idéntico		
VIII	1	e	e	22.6.		idéntico				idéntico				idéntico		
	.	.	.	.		idéntico				idéntico				idéntico		
	20	c	c	11.7.		idéntico				idéntico				idéntico		
IX	1	d	d	12.7.		idéntico				idéntico				idéntico		
	.	.	.	.		idéntico				idéntico				idéntico		
	20	b	b	31.7.		idéntico				idéntico				idéntico		
X	1	c	c	1.8.		idéntico				idéntico				idéntico		
	.	.	.	.		idéntico				idéntico				idéntico		
	20	a	a	20.8.		idéntico				idéntico				idéntico		

[17] Letras dominicales tachadas.

Mes	Copia Panés da	ld	ld	dmr	Bustamante da	ld	ld	dmr	Garibay da	ld	ld	dmr	Acosta Saignes da	ld	ld	dmr
XI	1	b	b	21.8.		idéntico				idéntico				idéntico		
	.	.	.	.		idéntico				idéntico				idéntico		
	20	g	g	9.9.		idéntico				idéntico				idéntico		
XII[18]	1	b	a	21.?.	1	b	a	21.?.	1	a	a	10.9.	1	a	a	10.9.
	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.
	.	.	.	.	11	e	d	31.?.	.	.	.	.	.	.	.	.
	.	.	.	.	12	f	e	1.?.	.	.	.	.	.	.	.	.
	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.
	20	g	f	9.?.	20	g	f	9.?.	20	f	f	29.9.	20	f	f	29.9.
XIII	1	g	g	30.9.		idéntico				idéntico				idéntico		
	.	.	.	.		idéntico				idéntico				idéntico		
	20	e	e	19.10.		idéntico				idéntico				idéntico		
XIV	1	f	f	20.10.		idéntico				idéntico				idéntico		
	.	.	.	.		idéntico				idéntico				idéntico		
	20	d	d	8.11.		idéntico				idéntico				idéntico		
XV	1	e	e	9.11.		idéntico				idéntico				idéntico		
	.	.	.	.		idéntico				idéntico				idéntico		
	20	c	c	28.11.		idéntico				idéntico				idéntico		
XVI	1	d	d	29.11.	1	d	d	29.11.	1	d	d	29.11.	1	d	d	29.11.
	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.
	20	c	c	18.12.	20	b	b	18.12.	20	b	b	18.12.	20	b	b	18.12.
XVII[19]	1	c	c	19.12.	1	c	c	19.12.	1	c	c	19.12.	1	c	c	19.12.
	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.
	.	.	a	31.12.	13	a	a	31.12.	13	a	a	31.12.	13	a	a	31.12.
	.	.	b	1.1.	14	b	b	1.1.	14	b	b	1.1.	14	b	b	1.1.
	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.
	20	a	a	7.1.	20	a	a	7.1.	20	a	a	7.1.	20	a	a	7.1.
XVIII	1	b	b	8.1.		idéntico				idéntico				idéntico		
	.	.	.	.		idéntico				idéntico				idéntico		
	20	g	g	27.1.		idéntico				idéntico				idéntico		
Nemon-	1	a	–	---	1	a	–	---	1	a	a	28.1.	1	a	a	28.1.
temi	2	b	–	---	2	b	–	---	2	b	b	29.1.	2	b	b	29.1.
	3	c	–	---	3	c	–	---	3	c	c	30.1.	3	c	c	30.1.
	4	d	–	---	4	d	–	---	4	d	d	31.1.	4	d	d	31.1.
	–	–	–	---	–	–	–	---	5	e	e	1.2.	–	e	1.2.	

3.7.1. *Tabla de correlación*

La tabla de correlación enmarca al texto descriptivo en español y está ordenada —a diferencia de los otros calendarios— según los meses del calendario romano. Además no se mencionan los días nemontemi. Por razones que aclaramos en la interpretación del "Kalendario" (véase 4.4.), no encontramos necesario establecer un esquema calen-

[18] En esta parte las versiones de García Panés y Bustamante contienen una confusión profunda: aparentemente se copiaron las correlaciones del mes azteca anterior, omitiéndose las referencias al mes romano. Así por ejemplo se encuentra en la edición de Bustamante al lado del último día romano con el número 9 una nota al margen, refiriéndose a la fiesta del arcángel San Miguel, fiesta que en realidad se celebra el 29 de septiembre.

[19] Al igual que en el *Manuscrito de Tolosa* aparece el 1º de enero correlacionado con la letra dominical "b".

dárico para esta tabla de correlación. Sin embargo la resumiremos en la siguiente forma esquematizada.

Meses romanos y aztecas		*ld*	*dr*	*da*
Ianuarius	Este es el fin del mes 17	a	1	11
	de los mexicanos cuyo prin-	.	.	.
	cipio está al fin del mes	.	.	.
	de diziembre) fol. 98 vto.	.	.	.
		d	11	21
	(Izcalli)	e	12	1
		.	.	.
		c	31	20
Februarius		d	1	1
		.	.	.
		c	21	21
	(Tlacaxipehualiztli)	d	22	1
		.	.	.
		c	28	7
Martius		d	1	8
		.	.	.
		b	13	20
	(Tocoztontli)	c	14	1
		.	.	.
		f	31	18
Aprilis		g	1	19
		.	.	.
		b	3	21
	(Hueytoçoztli)	c	4	1
		.	.	.
		a	23	20
	(Toxcatl)	b	24	1
		.	.	.
		a	30	7
Maius		b	1	8
		.	.	.
		a	14	21
	(Etzalqualiztli)	b	15	1
		.	.	.
		d	31	17

Meses romanos y aztecas		*ld*	*dr*	*da*
Iunius		e	1	18
		.	.	.
		g	3	20
	(Tecuhilhuitontli)	a	4	1
		.	.	.
		g	24	21
	(Hueytecuhilhuitl)	a	25	1
		.	.	.
		f	30	6
Iulius		g	1	7
		.	.	.
		f	14	20
	(Tlaxochimaco)	–[20]	15	1
		a	16	2
		.	.	.
		b	31	17
Augustus		c	1	18
		.	.	.
		e	3	20
	(Xocotlhuetzi)	f	4	1
		.		.
		d	23	20
	(Ochpaniztli)	e	24	1
		.		.
		e	31	8
September		f	1	9
		.		.
		c	12	20
	(Teotleco)	d	13	1
		.		.
		g	30	18
October		a	1	19
		b	2	20
	(Tepeilhuitl)	c	3	1
		.	.	.
		a	22	20

[20] La letra dominical falta en la edición de Iguiniz (1918:207); en nuestra fotocopia del original no es legible.

Meses romanos y aztecas		*ld*	*dr*	*da*
	(Quecholli)	b	23	1
		.		.
		c	31	9
November		d	1	10
		.	.	.
		g	11	20 [21]
	(Panquetzaliztli)	a	12	1
		.		.
		e	30	19
December		f	1	21 [22]
	(Atemoztli)	g	2	1
		.	.	.
		e	21	20
	(Tititl)	f	22	1
		.	.	.
		a	31	10

3.7.2. *Calendario pictográfico*

Como este calendario, aparte de los nombres para los meses del calendario azteca y romano, carece de texto, no se puede determinar de forma segura, si está relacionado o no con la obra de Sahagún.

El calendario está organizado de la manera siguiente: para cada mes azteca se correlacionaron los 20 signos de la cuenta de los días del tonalpohualli y la respectiva cuenta de las trecenas con la fecha y letra dominical correspondientes al calendario romano. El primer mes que se enumera es Tlacaxipehualiztli (fol 107), con lo cual este calendario difiere del orden de los meses establecidos por Sahagún. Faltan los meses Etzalcualiztli a Hueypochtli. Los 5 días nemontemi están ubicados de forma explícita detrás del mes Quahuitlehua, precedido por el mes Izcalli.

De este calendario resulta el esquema calendárico número 10.

[21] Según la edición de Iguiniz (1918:214) el 11 de noviembre corresponde al día azteca número 19. Esto se debe a la correlación incorrecta del 8 de noviembre.

[22] Tanto el original (fol. 104 ftc.) como la edición de Iguiniz (1918:216) contienen esta falta.

CALENDARIO 10 (CALENDARIO PICTOGRAFICO)

DIA	ENERO	FEBRERO	MARZO	ABRIL	MAYO	JUNIO	JULIO	AGOSTO	SEPTIEMBRE	OCTUBRE	NOVIEMBRE	DICIEMBRE	DIA
01	a 10	d I 1											01
02												g 20	02
03												a XVI 1	03
04													04
05													05
06						e 20							06
07						f IV 1							07
08													08
09													09
10													10
11	d 20												11
12	e XVIII 1										a 20		12
13											b XV 1		13
14													14
15													15
16					c 20								16
17			f 20										17
18			g III 1										18
19													19
20		b 20											20
21		c N 1											21
22		d N 2										f 20	22
23		e N 3										g XVII 1	23
24		f N 4								c XIV 1			24
25		g N 5											25
26		a II 1		d 20									26
27				e V 1									27
28													28
29													29
30													30
31	c 20											a 9	31

Mes azteca	*ld*	*dmr*
Tlacaxipehualiztli [23]	a	26.2.
	.	.
	.	.
	f	17.3.
Tozoztontli	g	18.3.
	.	.
	.	.
	e	6.4.
Huey Tozoztli	f	7.4.
	.	.
	.	.
	d	26.4.
Toxcatl	e	27.4.
	.	.
	.	.
	c	16.5.
Quecholli	c	24.10.
	.	.
	.	.
	a	12.11.
Panquetzaliztli	b	13.11.
	.	.
	.	.
	g	2.12.
Atemoztli	a	3.12.
	.	.
	.	.
	f	22.12.
Tititl	g	23.12.
	.	.
	a	31.12.
	a	1.1.
	.	.
	d	11.1.
Izcalli	e	12.1.
	.	.
	.	.

[23] La cuenta de los días aztecas comienza con 1 *cipactli*.

Mes azteca	*ld*	*dmr*
	c	31.1.
Quahuitlehua	d	1.2.
	.	.
	.	.
	b	20.1.
Nemontemi	c	21.2.
	d	22.2
	e	23.2.
	f	24.2
	g	25.2.

3.8. *Arte adivinatoria*
(BNMex, Ms 1629, folios 116-142 fte).

La llamada Arte adivinatoria se encuentra en el mismo manuscrito que el Kalendario mexicano, latino y castellano. El manuscrito, del que se conserva solamente una copia incompleta, está conformado por un "Prólogo" (fols. 117-121 vto.), una parte denominada "Al lector" (fol. 122) y el texto propiamente dicho (fols. 124-142) que termina de forma abrupta al pie de la página. Entre los fols. 124 y 136 este texto fue escrito por otra mano.

El párrafo "Al lector" representa una versión resumida y en parte idéntica al del principio del apéndice para el libro 4, *Códice Florentino* (Dibble & Anderson, 190-69, 4:137-138). Los capítulos 2 a 32 del texto son idénticos con el 1º al 31º del texto español del *Códice Florentino* (correspondiente al texto publicado por Garibay 1956, 1:317-358). El primer capítulo consiste en una introducción general al tema. Este capítulo, junto a las partes precedentes al "Prólogo" y el texto denominado "Al lector", fueron publicadas por Icazbalceta (1886:314-23).

Como en su totalidad la Arte Adivinatoria únicamente contiene informaciones sobre las fiestas llamadas movibles del tonalpohualli, no es de mayor relevancia para el presente estudio.

4. INTERPRETACIÓN

Al analizar a estos calendarios se tiene que diferenciar entre las tradiciones autóctonas que llegaron a manos de Sahagún, y los intentos por parte de él por proveerlas con correlaciones con el calendario ro-

mano. Las tradiciones mismas no son rescatables, sino que solamente se pueden reconstruir a través de los textos y tablas organizadas por Sahagún.

Comparando los calendarios descritos anteriormente, llegamos a la conclusión de que Sahagún empleó consecutivamente dos tradiciones diferentes al redactar sus obras. Cada una de estas tradiciones conforma un sistema calendárico congruente. Ambas son idénticas en designar a Cuahuitlehua como el primer mes del año, y se diferencian en primer lugar por la posición relativa de los días nemontemi. En lo que nosotros definimos como *primera tradición* los nemontemi están ubicados después del final del primer mes, Cuahuitlehua. En la *segunda tradición* los días nemontemi vienen después del decimoctavo mes, Izcalli.

Para cumplir con su propósito de presentar una concordancia del calendario azteca con el romano, Sahagún necesitaba informaciones adicionales, principalmente la correlación del primer día del año azteca. El mismo destaca que referente al tema obtuvo informaciones muy contradictorias en los diferentes lugares: "Es de notar que discrepan mucho en diversos lugares del principio del año. En unas partes me dijeron que comenzaba a tantos de enero; en otras que a primero de febrero; en otras que a tantos de marzo." (Garibay 1956, 2:274.) A pesar de la diversidad de los datos, Sahagún empleó sólo dos fechas para el principio del año: combinó por un lado la primera tradición con la información de que el año comienza el primero de febrero, de lo que resulta —según nuestra interpretación— el *"calendario modelo A"*, y por el otro lado la segunda tradición con el inicio del año azteca el 2 de febrero, combinación que definimos como *"calendario modelo B"* (idéntico al calendario 6).

A continuación demostraremos la derivación de los calendarios modelo a través de la interpretación de los calendarios descritos. Al ordenar estos calendarios según las características de su contenido, y no —como lo hicimos en la descripción— según el manuscrito del que provienen, pudimos diferenciar tres grupos de calendarios. Interpretamos a las características en común de cada uno de estos grupos como resultantes de intervención de composición que determinan a tres etapas de redacción consecutivas. El diagrama 1 muestra de forma sinóptica la interdependencia de los calendarios según estas tres etapas de redacción.

4.1. *La primera etapa de redacción*

El primer testimonio de un calendario sahagunense se encuentra en los *Primeros Memoriales* (C 1). Debe notarse que la posición de

CALENDARIO MODELO A

DIA	ENERO	FEBRERO	MARZO	ABRIL	MAYO	JUNIO	JULIO	AGOSTO	SEPTIEMBRE	OCTUBRE	NOVIEMBRE	DICIEMBRE	DIA
01		I 1											01
02												20	02
03										20		XVI 1	03
04								20		XIII 1			04
05						20		X 1					05
06				20		VII 1							06
07				IV 1									07
08													08
09													09
10													10
11	20												11
12	XVIII 1										20		12
13											XV 1		13
14									20				14
15							20		XII 1				15
16					20		IX 1						16
17			20		VI 1								17
18			III 1										18
19													19
20		20											20
21		N 1											21
22		N 2										20	22
23		N 3								20		XVII 1	23
24		N 4						20		XIV 1			24
25		N 5				20		XI 1					25
26		II 1		20		VIII 1							26
27				V 1									27
28													28
29													29
30													30
31	20												31

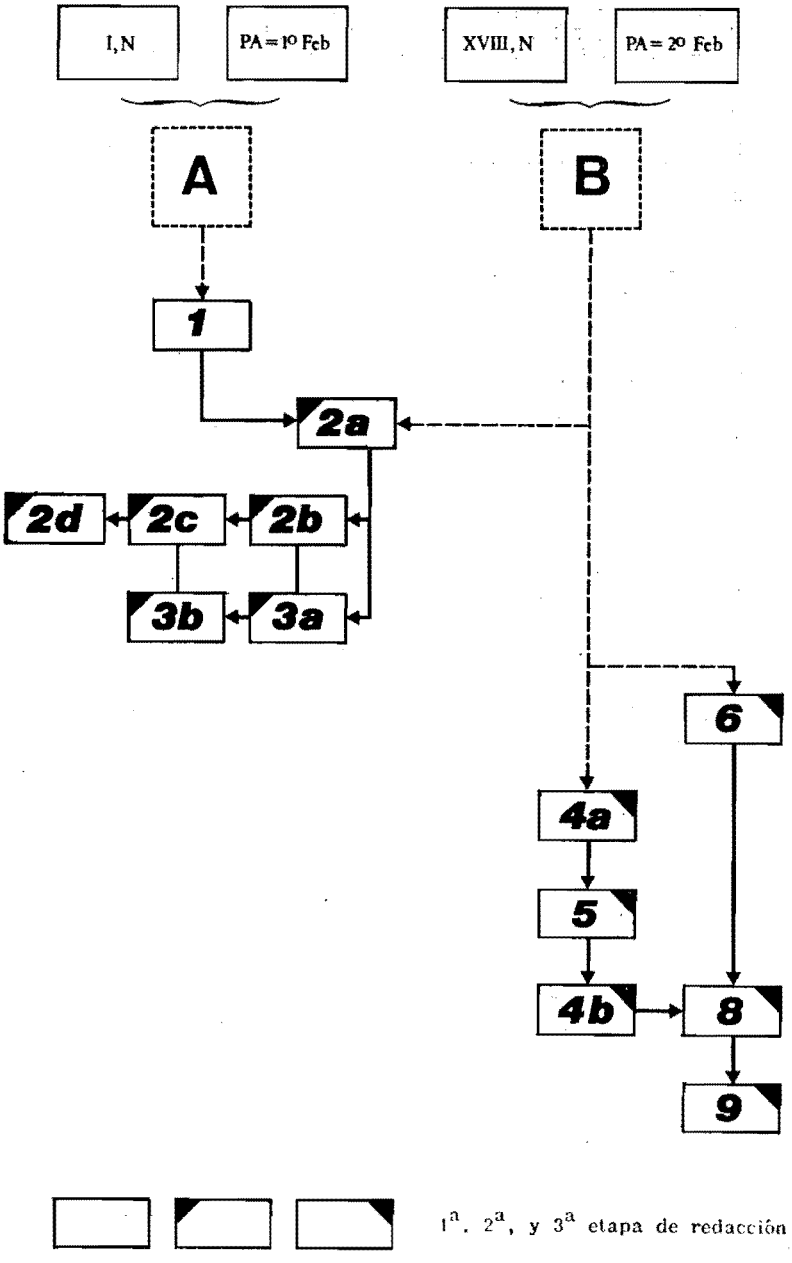


Diagrama 1: Las tradiciones calendáricas en la obra de Sahagún y la interdependencia de los calendarios.

PA = Principio del año
I = Primer mes
XVIII = Decimoctavo mes
N = Nemontemi

los días nemontemi no se indica explícitamente. El texto náhuatl, que fue formulado por sus informantes después de varias conversaciones entre ellos y Sahagún, da las fechas romanas para el inicio de cada mes azteca. Esto hace evidente que los informantes no objetaron una duración prolongada por 5 días del primer mes, indicándose de esta manera que los 5 días nemontemi deben ubicarse en este espacio. A la suma de las informaciones directas e indirectas que conforman el calendario 1 la entendemos como el calendario modelo A.

4.2. *La segunda etapa de redacción*

La segunda etapa está caracterizada por diversos intentos de adaptar el contenido del calendario modelo A a nuevas informaciones que reflejan al calendario modelo B. Como la primera y la segunda tradición no son compatibles, los calendarios que resultan de la amalgama de ambas, no pueden ser más que bosquejos incongruentes. La sucesión de los calendarios refleja su génesis gradual.

4.2.1. *Calendario 2a*

Aparentemente la primera adaptación es el calendario 2a de los *Memoriales en Tres Columnas*:

En este calendario falta la correlación para el segundo mes, que para nosotros se debe a una interpretación errónea del texto en náhuatl referente al primer mes: la fiesta Cuahuitlehua se correlaciona de forma unívoca con el 20 de febrero (véase 3.2.1), sin embargo es probable que esta fecha corresponda a la fiesta en el último día del primer mes y no —como se interpretó— al comienzo de este mes. Si el 20 de febrero fuese el último día, el mes comenzaría el 1º de febrero, o sea sería idéntico con el del calendario 1. De ello resultaría una diferencia entre el comienzo del primer mes (1º de febrero) y el del tercer mes (28 de marzo) de 45 días (20 + 20 + 5 días). Esto lo interpretamos como aceptación de la primera tradición implícita en el calendario 1 (primer mes, 5 días nemontemi, y segundo mes, lo que equivale a 45 días). La distancia de 26 días entre el primer y tercer mes existente en el calendario 2a y la explicamos de la forma siguiente: el 20 de febrero que corresponde al último día del primer mes, es seguido por los 5 días nemontemi y el segundo mes (sin correlación), lo que equivale a un total de 26 días (1 + 5 + 20 días).

En las fechas del comienzo del tercero, cuarto y sexto mes este calendario es idéntico con el calendario 1. La divergencia con respecto al inicio del quinto mes se puede explicar como un error de cálculo en la duración del cuarto mes (21 días), lo que se corrige en la del mes siguiente (19 días).[24] De esta forma vemos, que tanto por las correlaciones explícitas como por los errores, que resultan de la mala interpretación de las informaciones del calendario 1, o representan meros errores de cálculo, el calendario 2 está ligado estrechamente con el calendario 1. Sin embargo, se hace referencia en el texto original en náhuatl a los días nemontemi, ubicándolos después del decimoctavo mes (véase 3.2.1). Esto es un indicio evidente para la influencia de la segunda tradición.

4.2.2. *Calendario 2b*

Para interpretar a este calendario y los siguientes es necesario tener en cuenta al calendario 4a que contiene las informaciones que conforman al calendario modelo B. El calendario 4a constituye un esquema calendárico completo con solamente dos faltas de cálculo: El primer mes tiene 19 días, lo que se compensó con la duración de 21 días del decimoctavo mes.

El calendario 2b es la versión corregida del 2a a base de la comparación con el calendario 4a arriba mencionado. El comienzo del primer mes el 2 de febrero, lo que es característico del calendario modelo B, se derivó del calendario 4a. El resultado es la reducción de la distancia entre el principio del año (según el calendario modelo B) y el comienzo del tercer mes (idéntico al del calendario modelo A) a 44 días, lo que hace patente la incompatibilidad de las informaciones que constituyen a los dos calendarios modelos A y B, e incomprensión de este hecho por parte del autor. También los comienzos del quinto y sexto mes provienen del calendario 4a.

4.2.3. *Calendario 3a*

Este calendario que presenta una correlación de un año entero es una versión intermedia entre el calendario 2a y el 4a.

[24] Si el cuarto mes tuviese 20 días la fecha de inicio del quinto mes sería idéntica con la del calendario 1 (27 de abril).

El comienzo del primer mes el 2 de febrero y el del segundo el día 21 del mismo mes romano fueron derivados del calendario 4a. Por otro lado el tercer mes principia el 18 de marzo, lo que corresponde al calendario 2a. De la combinación de estos dos calendarios incompatibles resulta una distancia entre el comienzo del segundo y el del tercer mes de 25 días, que nos indica que los 5 días nemontemi (del calendario 2 a) están incluidos en el segundo mes.

Debido a la duración de 21 días del tercer mes, según nuestra interpretación por un error de cálculo, el cuarto mes comienza un día después que en el calendario 2a. A partir del quinto mes se adoptaron todas las fechas para los meses del calendario 4a. Este cambio de un calendario básico al otro provocó una duración del cuarto mes de sólo 14 días, lo que sumado al día sobrante del tercer mes compensa la duración de 25 días del segundo mes.

La distancia entre el comienzo del decimoctavo mes, que en el calendario 4a tiene una duración de 21 días, y el del primer mes comprende 26. Esto nos indica que se adoptó implícitamente del calendario 4a la mecánica de la segunda tradición, o sea la ubicación de los nemontemi al final del año.

Como según nuestra interpretación el segundo mes también contiene a los nemontemi, el autor incluyó inconscientemente en este calendario dos veces a los cinco días nemontemi. De esta forma el calendario 3a ejemplifica de manera casi espectacular el intento de amalgamar dos tradiciones calendáricas diferentes, intento que define a la segunda etapa de redacción.

4.2.4. *Calendario 3b*

El calendario 3b está constituido por la modificación del inicio del quinto mes del 22 al 28 de abril. Con esta corrección el autor probablemente intentó alargar la duración del cuarto mes de 15 a 20 días. Sin embargo se olvidó de ajustar las fechas de los meses siguientes, por lo que el quinto mes obtiene la duración de 14 días.

4.2.5. *Calendario 2c*

La corrección del quinto mes, mencionada en la interpretación del calendario 3b, se hizo paralelamente a este calendario y carece de todo sentido.

4.2.6. *Calendario 2d*

Esta corrección confusa que restablece la situación anterior, se debe o a una comparación directa con el calendario 2b, o al intento de alargar la duración del quinto mes de 14 a 20 días. Como no llevó a ningún resultado razonable, esta corrección no se aplicó a las anotaciones en español. Después de tantos intentos malogrados el autor no prosiguió en corregir a la versión en náhuatl.

4.3. *La tercera etapa de redacción*

Esta etapa, que carece de vestigios del calendario modelo A, se caracteriza por el intento de proveer con letras dominicales al calendario modelo B.

4.3.1. *Calendario 4a*

El calendario 4 es el primer calendario en la obra de Sahagún que se basa únicamente en las informaciones que conforman al calendario modelo B, y que presenta una correlación completa de días dominicales. La influencia de este calendario a los calendarios 2b, 2c, 2d, 3a y 3b ya fue tratada en los puntos anteriores. Para un análisis más minucioso del calendario véase 4.2.2.

4.3.2. *Calendario 5*

El calendario 5 se constituyó a partir de una versión modificada del calendario 4a y un modelo calendárico ya no rescatable para nosotros.

Del calendario 4a se adoptaron las letras dominicales para el inicio del segundo al decimoctavo mes, lo cual implica que se mantuvo tanto la duración errónea de 21 días del decimoctavo mes, como la de 20 días de los meses anteriores. Especialmente lo primero es una prueba fehaciente de la recepción del calendario 4a en el calendario 5.

Además se encuentra en el calendario 5 la modificación del comienzo del primer mes del segundo al primero de febrero y de su letra dominical de "e" a "d", idéntica a una de las correcciones en el calendario 4b (véase 3.2.3). Como aparece solamente una de las correcciones que dieron lugar al calendario 4b, el calendario 5 nos prueba que estas dos correcciones no se efectuaron simultáneamente.

De ello deducimos que la corrección del calendario 4a que también, se hizo en el calendario 5 fue la 1ª corrección. La razón de esta

corrección evidentemente fue alargar la duración del primer mes de 19 a 20 días. Sin embargo el autor no se dio cuenta de la duración errónea de 21 días del último mes, lo que provocó la falta de un día nemontemi. Por lo tanto no se logró una corrección efectiva del calendario defectuoso 4a sino que más bien se trasladó a una de sus incongruencias.

En el calendario 5 se agregaron en el texto a las letras dominicales para el comienzo de los meses, correlaciones para los días y los meses correspondientes del calendario romano (véase 3.2.4). Correlaciones de ese tipo no se encuentran —salvo la correlación para el primer mes— ni en el calendario 4a como tampoco en su versión corregida. Sin embargo serían deducibles a partir de los datos que ofrecen estos calendarios. No se puede reconstruir de qué manera se obtuvieron estas correlaciones, si de una deducción directa o a partir de otro modelo calendárico.

Interpretamos al calendario 5 como un *resumen* del calendario 4a con la 1ª corrección y las correlaciones correspondientes a los días y meses del calendario romano. Por lo tanto este calendario debe ubicarse entre los calendarios 4a y 4b.

4.3.3. *Calendario 4b*

El calendario 4b está conformado tanto por la 1ª como la 2ª corrección. Ambas correcciones no llevan a un calendario más congruente.

Como la transcripción de una secuencia de letras dominicales en sí relativa a nuestro esquema calendárico siempre implica una interpretación por parte nuestra (véase 3.2.3), queremos aclarar en lo siguiente de forma más detallada por qué nos resultó plausible correlacionar en el esquema calendárico 4b el 1º de enero con la letra dominical "b".

Si se compara la versión corregida de la tabla de correlación en los *Memoriales en Tres Columnas* con la tabla de correlación en el *Códice Florentino,* elaborado en una fecha más tardía (véase C 8, 3.5.1), saltan a la vista discrepancias similares en la secuencia de letras dominicales, que de esa forma solamente aparecen en estos manuscritos. Estas discrepancias son la correlación del primer día del año azteca, es decir el 1º de febrero, con la letra dominical d y la secuencia errónea "a", "b" para el final y el principio del año romano, respectivamente.

Así como en la versión corregida de la tabla en los *Memoriales en Tres Columnas* (véase 1ª correlación, 3.2.3), se agregó también en la tabla del *Códice Florentino* al comienzo de la secuencia de letras

dominicales, que principiaba con la letra "e", correspondiente al 2 de febrero, la letra dominical "d". En ambos manuscritos esta letra "d" añadida corresponde al quinto día nemontemi. Éste, sin embargo, es señalado como tal de forma explícita solamente en el *Códice Florentino,* al haber recibido en esta tabla el número 5 en la cuenta de días aztecas (véase 4.3.5).

En la tabla de correlación del *Códice Florentino,* se relacionó explícitamente al 31 de diciembre con la letra dominical "a" y al 1º de enero con la letra "b". Como en esta tabla cada día de los meses aztecas está correlacionado con un día y mes del calendario romano y su letra dominical correspondiente, como consecuencia de tal correlación errónea, el 31 de enero recibió la letra dominical "d".

A diferencia de este manuscrito el origen de la secuencia errónea de letras dominicales arriba mencionada es deducible en la tabla de correlación del *Códice Florentino,* o sea la falta es explicable. Como en esta tabla de correlación solamente la primera letra dominical del año presenta una correlación con un día y mes romano, el autor no estuvo consciente de que la secuencia "a", "a" dentro del decimoséptimo mes correspondía al 31 de diciembre y al 1º de enero respectivamente, y era por lo tanto correcta.

Al revisar el autor de la tabla se sorprendió de esta secuencia, y la modificó tachando la segunda "a". Las consecuencias fueron: una duración de 19 días del decimoséptimo mes y, al mantener la duración de 21 días para el último mes y de 4 para los nemontemi, la pérdida de la letra dominical correspondiente al 31 de enero.

En la tabla de correlación del *Códice Florentino* la correlación muy clara del 1º de enero con la letra dominical "b", no nos permite buscar la causa del error en el manuscrito mismo. Una correlación tan evidente sin embargo, nos hace pensar que el amanuense copió la secuencia errónea de letras dominicales de otro manuscrito y la correlacionó conforme a su enumeración de días y meses del calendario romano. El único manuscrito en el que también aparece mencionada la secuencia deficiente es la tabla de correlación de los *Memoriales en Tres Columnas.*

Por lo tanto deducimos de la existencia de discrepancias similares en la secuencia de letras dominicales de ambos manuscritos, y teniendo en cuenta también la fecha de elaboración del *Códice Florentino,* que la tabla de correlación en este manuscrito fue escrita, tomándose como calendario patrón a la tabla de correlación en los *Memoriales en Tres Columnas.*

Como el 1º de enero se encuentra correlacionado en la tabla del

Códice Florentino explícitamente con la letra dominical "b", copiada —según nuestra interpretación— de la tabla en los *Memoriales en Tres Columnas,* consideramos como plausible darle en nuestro esquema calendárico 4b al 1º de enero también la letra dominical "b".

4.3.4. *Calendario 6*

Probablemente la 1ª versión del texto en español que conforma a este calendario —obviamente en las palabras de Sahagún mismo— se encuentra en el *Breve Compendio* (véase 3.3).[25] Además se halla, aparte de pequeñas variaciones, omisiones y adiciones, en el "Calendario de las fiestas y meses destos naturales", el *Códice Florentino* y el *Manuscrito de Tolosa.* Se trata de una descripción esquemática de un calendario con las tres informaciones básicas: comienzo del año con el mes Cuahuitlehua el 2 de febrero, 18 meses de 20 días y después del decimoctavo mes 5 días nemontemi que terminan el primero de febrero. De estas informaciones deducimos al calendario modelo B.

4.3.5. *Calendario 8*

Evidentemente Sahagún intentó presentar en el *Códice Florentino* una síntesis concluyente de todos sus conocimientos calendáricos. Por esta razón trató de acompañar al texto con una tabla de correlación. Pero partió de dos conjuntos de información no compatibles con respecto a la correlación del principio del año.

Como Sahagún no vio la necesidad de decidirse por uno de los dos, trató de combinarlos: en primer lugar tuvo mucho cuidado en darles a todos los meses una duración de 20 días conforme a lo que expresó en su propio texto (véase C6, pto. 3.3.). Al primer día del mes Cuahuitlehua lo correlacionó con el 2 de febrero (calendario 6) y con la letra dominical "e" (calendarios 4a y b). Durante la redacción agregó al principio de la tabla un día más, dándole el número 5 (aparentemente de los días nemontemi), la letra dominical "d" y la correlación con el primero de febrero [26] (correspondiente al comienzo del año según el calendario 4b, véase 4.3.3.). Debido a esto la duración del primer mes se alargó a 21 días, lo que se equilibró al tener, así como en el calendario 4b, solamente 4 días nemontemi. El cuarto y último día

[25] Véase también Gibson y Glass (1975:366).

[26] Por su disposición, la línea correspondiente da la impresión como si se la hubiese agregado después de haberse terminado la enumeración de las letras dominicales.

nemontemi recibió la letra dominical "d" al igual que el día con el número 5 puesto al comienzo del mes Cuahuitlehua. Que el 31 de enero tenga le letra dominical "d" es una consecuencia lógica de la correlación errónea del 1º de enero con la letra dominical "b". No cabe duda que estas confusiones no pudieron ser aclaradas por parte de Sahagún.

4.3.6. *Calendario 9*

Según nuestra interpretación la tabla de correlación del *Manuscrito de Tolosa* es una copia de la del *Códice Florentino.* No solamente se transfirieron los comienzos del segundo al decimoctavo mes y la posición de los días nemontemi, sino que también la correlación del 1º de enero con la letra dominical "b" y los defectos resultantes de esta falta.

Aparentemente el copista intentó eliminar las confusiones que presenta el *Códice Florentino* en relación con los días nemontemi y el inicio del año azteca. Pero como no reconoció la verdadera causa de ellas: la combinación de dos informaciones incompatibles acerca del comienzo del año azteca, tampoco pudo resolver las incongruencias del calendario.

Así el copista por un lado transcribió la correlación del 1º de febrero con la letra dominical "d" del *Códice Florentino,* pero por el otro omitió el número "5" de la cuenta de los días aztecas, al parecer porque de alguna manera estuvo consciente de que éste pertenecía a la cuenta de los días nemontemi. Esto se confirma en la aparición de un quinto día nemontemi con la letra dominical "e", que prescinde de correlación con un día del calendario romano. Para nosotros esto prueba que el copista a pesar de admitir la necesidad de cinco días nemontemi, no pudo vencer las dificultades resultantes de las consecuencias cronológicas que tal número de días nemontemi implicaría para el calendario romano. Esto incitó al copista a sustituir tanto el número "5" como la letra dominical "e" con una voluta y repintar el número anterior "4", como si quisiera restablecer una situación similar a la del *Códice Florentino.*

Las diferencias restantes con respecto al *Códice Florentino* las interpretamos como faltas por descuido. De esta manera el copista se olvidó en la cuenta de los días romanos del primer mes la letra dominical "g" correspondiente. Como este mes tiene que terminar al igual que la cuenta de los días aztecas con la letra dominical "c", la falta antes mencionada tuvo como consecuencia que la cuenta de los días romanos presentara solamente 20 días. Así el primer mes tiene según la cuenta de los días aztecas una duración de 21 días, lo que correspondería a lo

indicado en el *Códice Florentino,* y en la de los días romanos únicamente una de 20 días. Por lo tanto falta también una correlación para el último día azteca de este mes: el 21 de febrero no aparece en este calendario.

En la columna de las letras dominicales de la cuenta de los días aztecas se omitió en el sexto mes la letra dominical "c" correspondiente al séptimo día. Debido a esta falta hasta el final del mes ya no coinciden más las letras dominicales de ambas cuentas.

4.4. *Calendarios restantes*

Al final de la interpretación de los calendarios sahagunenses queremos tratar tres calendarios que representan casos excepcionales dentro de su obra: la tabla de correlación y el calendario pictográfico del "Kalendario mexicano, latino y castellano" y la tabla de correlación del "Calendario de las fiestas y meses destos naturales" (C7).

La tabla de correlación del "Kalendario" es un ejemplo extremo para el intento de adaptar a la fuerza el calendario azteca al romano, distorsión de la cual únicamente puede resultar un calendario artificial que ya no nos dice mucho acerca de la mecánica del calendario azteca. Esto se logró al haberlo ordenado según los meses romanos, y al haber incorporado los 5 días nemontemi dentro de los meses aztecas, procedimiento que fue justificado en el Prólogo de la manera siguiente:

> El Calendario Mexicano que contiene treszientos y sesenta días..., tiene en si diez y ocho meses, y cada mes tiene veynte dias y porque los meses de esta nacion Mexicana, son mas que los meses de la lengua latina, y los dias de los meses de la lengua latina, son mas que los dias de la lengua mexicana... los meses de la lengua Mexicana, van exerido en los meses de la lengua latina y Castellana. Es también de notar que el año contiene treszientos y sesenta y cinco dias por el numero de los meses... Empero el año de la lengua Mexicana no contiene sino trezientos y sesenta dias, y los cinco dias que le sobran, llaman los nenomentemi..., de las quales dezian los mexicanos muchas abusiones, y por quitar estas abusiones, se han embebido en los meses de la lengua Mexicana poniendo cinco meses interpolados a veynte y vn dias, y de esta manera vienen a entrar todos los dias de el año en el calendario de la lengua mexicana (fol. 97).

Tres elementos del calendario pictográfico (C 10) saltan a la vista. Al comenzar el año en un día "1 cipactli" se hace evidente el carácter el modelo del calendario, ya que tal fecha es inconciliable con la mecánica del calendario azteca, y carece de todo sentido. Por el otro lado

el año empieza en este calendario con el mes "Tlacaxipehualiztli", por lo que difiere notablemente de los calendarios sahagunenses. Pero la ubicación de los días nemontemi después del mes "Quahuitlehua" corresponde a lo que nosotros determinamos a través de los *Primeros Memoriales* como 1ª tradición. En este aspecto el calendario pictográfico sugiere cierta cercanía con la obra de Sahagún. Sin embargo, al no estar segura tanto su datación como la determinación de su autor, no pudimos establecer su relación con la obra sahagunense, lo que es de lamentar por los elementos interesantes que contiene.

Como la tabla de correlación del "Kalendario mexicano latino y castellano" (C7) no conforma un esquema calendárico completo, y tampoco es seguro a qué autor adscribirla, si a Sahagún o a Ixtlilxochitl, no fue de mayor importancia para la interpretación general de los calendarios sahagunenses. Sin embargo la tabla es interesante, porque al haber incorporado también a la cuenta de los días aztecas según el tonalpohualli, muestra de manera ejemplar el intento de establecer una correlación exacta entre los calendarios azteca y romano. Pero una correlación de esa índole solamente puede tener carácter de modelo, o ser válida para un año azteca determinado dentro del ciclo de los 52 años; en este caso para un año que comience con "7 acatl". Durand-Forest (1976:36), que relaciona la tabla con Ixtlilxochitl (sin presentar argumento alguno para ello), también se refirió a su carácter de modelo:

> El calendario no ilustrado, que termina nuestro Manuscrito, nos da las Fiestas religiosas mexicanas, una versión casi similar a la que Sahagún nos dejó en su "Historia General..."; la originalidad de esta parte reside en la concordancia de Calendario (Azteca y Juliano) al cual Ixtlilxochitl trató de entregarse. Haciendo principiar su año de referencia, correspondiente al día (Jueves) 2 de Febrero, por 7 Acatl, él comentó un error pues él trata de precisar las indicaciones sin duda teóricas del modelo dado por Sahagún.

Sin embargo queremos destacar que Durand-Forest al correlacionar el 2 de febrero, letra dominical "e", con un día jueves, cometió idéntico error que el criticado a Ixtlilxochitl. Tal correlación únicamente puede tener validez para un año a cuyos domingos corresponda la letra dominical "a".

5. *Conclusiones*

Un resultado importante del presente trabajo es haber demostrado que los calendarios en la obra de Sahagún requieren un enfoque más

diferenciado que el reflejado hasta el momento por la literatura acerca del tema.

La problemática que contienen los calendarios de Sahagún solamente fue tratada con cierta profundidad en dos estudios. A pesar de que Kubler & Gibson (1951) se dediquen en su obra al calendario en el manuscrito de Tovar, presentan una sinópsis muy valiosa de los conocimientos sobre la materia calendárica en general. En lo concerniente a Sahagún distinguen a tres diferentes calendarios, y los caracterizan con pocas palabras de manera muy general: El de los *Primeros Memoriales* (clave "SPM"), el de los *Memoriales en Tres Columnas* (clave "ST"), y el del *Códice Florentino* (clave "SS"). Sin embargo, conforme a la índole de su obra, no profundizan más al tema. El trabajo de Díaz Rubio y Bustamante García (1983) que trata sobre la carta de Pedro de San Buenaventura a Sahagún, incluye al margen una comparación en forma tabular de varios calendarios sahagunenses. Estos calendarios corresponden a lo que nosotros denominamos como calendarios C1, C3a y C3b, C4a y C4b, y C6.

En nuestro trabajo, que a diferencia de los arriba mencionados, enfoca únicamente a las correlaciones calendáricas en la obra de Sahagún, llegamos a la conclusión que la complejidad de esta materia hace necesario un procedimiento más minucioso para poder captar todas las informaciones calendáricas implicadas en el texto.

No siempre es posible asignar una correlación calendárica determinada a un manuscrito o su versión como tampoco una versión determinada de la obra sahagunense a una correlación calendárica. Tal procedimiento no es legítimo, porque cada manuscrito sahagunense con informaciones calendáricas, aparte de los *Primeros Memoriales,* no solamente es en sí heterogéneo al contener diversos calendarios, sino que también refleja a diferentes intentos discernibles de mejorar la correlación calendárica, ya sea corrigiendo a supuestos errores, o introduciendo informaciones adicionales. Esto hace necesario partir tanto de un análisis horizontal, que implica el estudio de cada manuscrito por sí solo, como de uno vertical, que enfoca la interdependencia de calendarios de diferentes manuscritos.

La perspectiva horizontal nos permitió captar el modo de trabajo de Sahagún que respecto a la materia calendárica difiere notablemente de su método tradicional. Evidentemente Sahagún no quiso restringirse a una mera descripción de las fiestas del calendario azteca, sino que por razones que se deben a la índole del tema o al trasfondo de la evangelización, presentó también una correlación entre el calendario romano y el azteca. Esto significa que no reprodujo únicamente al texto

transmitido por sus informantes, sino que también introdujo sus conocimientos acerca del calendario romano al texto. Que éste aparezca en los manuscritos extraidos de su obra solamente en español es una consecuencia lógica de una interferencia tan marcada a las informaciones indígenas (y su manipulación) como la implica la correlación de ambos sistemas calendáricos.

La diversidad y abundancia de versiones de manuscritos en la obra sahagunense nos posibilitó elucidar a través de una perspectiva horizontal la interdependencia de las diferentes correlaciones calendáricas, sus modificaciones internas, y las influencias externas a las que fueron expuestas.

El enfoque tanto horizontal como vertical de los manuscritos con informaciones calendáricas conforma la base metodológica de la interpretación de los calendarios de Sahagún, y nos llevó a la distinción de dos tradiciones calendáricas diferentes. Estas le fueron transmitidas a Sahagún por sus informantes, y se emplearon en la construcción de una cantidad bastante grande de calendarios.

Las razones, por las cuales correlacionó una tradición con el primero de febrero para el comienzo del año azteca, y la otra con un inicio del año en un día 2 de febrero ya no se pueden rescatar más. Las correlaciones de ambas tradiciones son visibles en el calendario 1, del que derivamos el calendario modelo A y el calendario 6, cuyas informaciones básicas definimos como calendario modelo B. A diferencia de ellos, ninguno de los calendarios restantes de las obras de Sahagún presenta en sí un esquema calendárico íntegro.

Los numerosos errores que se pueden detectar resultan por un lado del intento de combinar a los dos conjuntos de informaciones que conforman a los calendarios modelos establecidos por nosotros (véase segunda etapa de redacción); intento que nos indica que Sahagún no estuvo consciente de la existencia de dos tradiciones calendáricas diferentes, ya que sino no hubiera mezclado las informaciones incompatibles, producto de la correlación de ambas tradiciones.

Por otro lado, se obtuvieron calendarios defectuosos por el intento de correlacionar las informaciones que constituyen también a nuestro calendario modelo B, con letras dominicales (véase tercera etapa de redacción). Parte de los errores se pueden interpretar como meros errores de cálculo al enumerar las columnas de letras dominicales, la mayoría de ellos, sin embargo, es consecuencia de la incomprensión del hecho que de una correlación entre los calendarios azteca y romano no se pueden obtener más que modelos para demostrar la mecánica de ambos calendarios. Una correlación tan exacta como la implica cualquier tabla

de correlación con letras dominicales, únicamente se puede referir a tres años consecutivos que no sean bisiestos.[27] Al parecer Sahagún y sus copistas reconocieron las incongruencias de sus tablas, pero no pudieron detectar sus verdaderas causas, ya que de otra forma no hubiesen permanecido tantas imperfecciones en sus manuscritos.

Si se comparan las etapas de redacción aquí reconstruidas de forma hipotética (véase diagrama 1) con la genealogía de los manuscritos de Sahagún y su datación absoluta (o al menos lo que se sabe acerca de ella; véase diagrama 2), se obtiene un cuadro también hipotético, pero en sí coherente, de la interdependencia de los calendarios (diagrama 3). De esta forma la definición de etapas de redacción como instrumento metodológico nos permite describir a través de ellas la génesis de los calendarios en los diferentes manuscritos de Sahagún, génesis de la que no podemos determinar, debido a la falta de pruebas irrefutables, el grado de realidad.

Diagrama 2

Este diagrama se basa en trabajos de d'Olwer, Cline and Nicholson (1973), Gibson and Glass (1975) y Glass (1975).

Para la mejor comprensión del diagrama 2 queremos aclarar que, al igual que en el diagrama 3, solamente se citaron las páginas, en las que se encuentran calendarios, o descripciones de la mecánica del calendario, ya sea en el original, o sus publicaciones. Debido a la datación todavía muy insegura de algunos manuscritos de Sahagún, no pretendemos presentar con el diagrama un esquema cronológico definitivo.

Diagrama 3: Registro de los calendarios.

PM = *Primeros Memoriales*

TC^N Texto con correlación en Náhuatl, fols. 250fte.-253fte.

MTC = *Memoriales en Tres Columnas*

TC^N Texto con correlación en Náhuatl, fols. 54fte.-125vto.

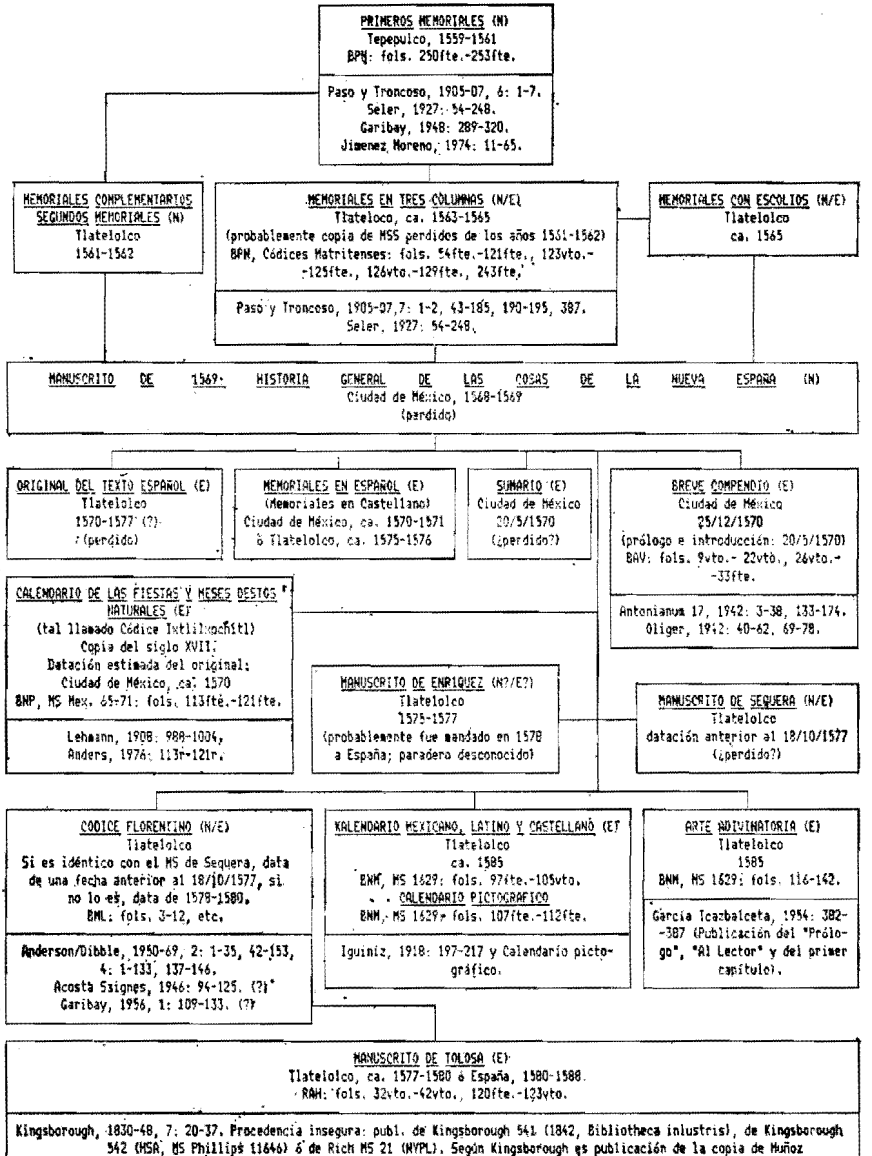
TC^E Texto con correlación en Español, fols. 54fte.-121fte.

$TaC^{E/N}$ Tabla de correlación en Español y Náhuatl, fols. 126vto.-129fte.

TaC^N Tabla de correlación en Náhuatl, fol. 243fte.

[27] Otra dificultad resultaría de la correlación de años bisiestos. Sahagún sin embargo, al igual que los autores contemporáneos, no se dedicó a esta problemática, porque en aquel entonces —como se utilizaban los calendarios romanos perpetuos, que siempre mostraban 365 días— no saltó a la vista.

DIAGRAMA 2: GENEALOGIA DE LOS MANUSCRITOS DE SAHAGUN



Ms de 1569 = Manuscrito de 1569, *Historia General de las Cosas de Nueva España*

BC = *Breve Compendio*
TD^{E} Texto descriptivo en Español, fols. 26vto.-33fte.
TC^{E} Texto con correlación en Español, fols. 9vto.-22vto.

CFM = Calendario de las Fiestas y Meses destos Naturales
TC^{E} Texto con correlación en Español, fols. 113fte.-121fte.
TaC Tabla de correlación, fols. 113fte.-117fte.
TaC Tabla de correlación, fols. 94vto.-102vto.

CF = *Códice Florentino*
TD^{N} Texto descriptivo en Náhuatl, 2º libro
TaC Tabla de correlación, 2º libro
TC^{E} Texto con correlación en Español, 2º libro
TD^{E} Texto descriptivo en Español, 4º libro, Apéndice
TD^{N} Texto descriptivo en Náhuatl, 4º libro

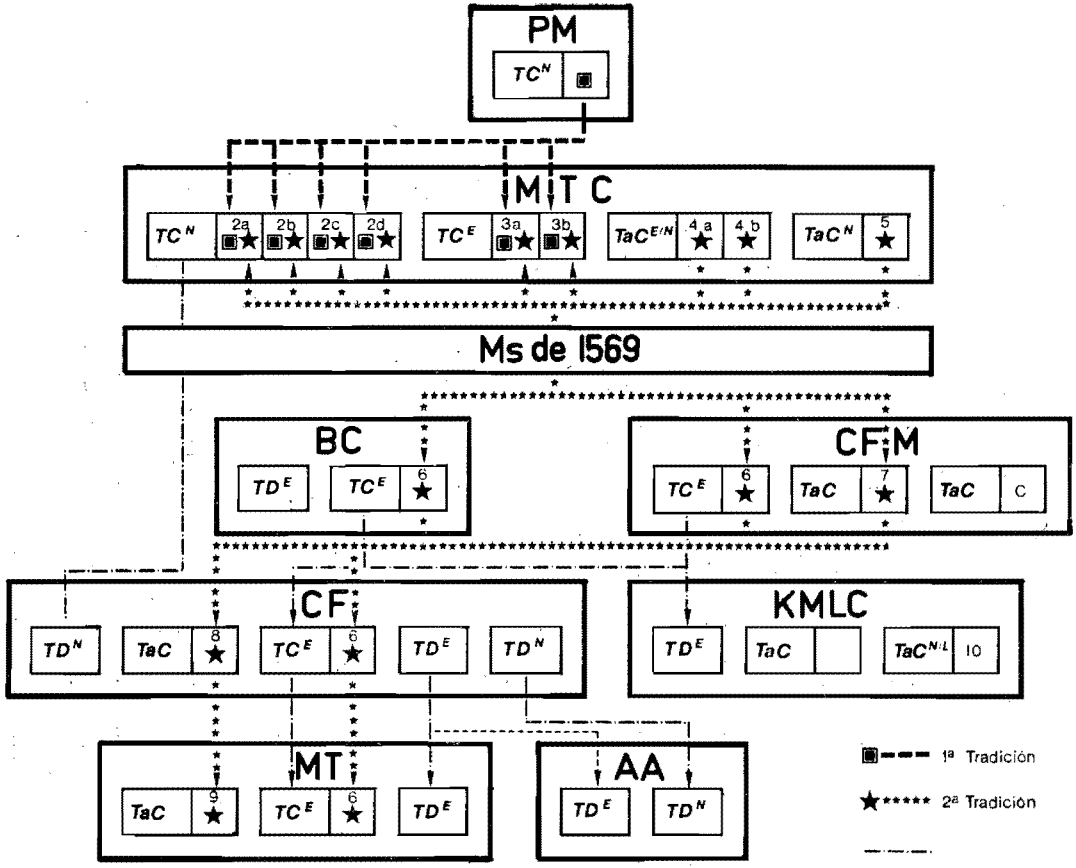
KMLC = *Kalendario Mexicano, Latino y Castellano*
TD^{E} Texto descriptivo en Español, fols. 98vto.-104fte.
TaC Tabla de correlación, fols. 98vto.-104fte.
TaC$^{N/L}$ Tabla de correlación en Náhuatl y Latín, fols. 107fte.-112fte.

MT = *Manuscrito de Tolosa*
TaC Tabla de correlación, fols. 32vto.-41vto.
TC^{E} Texto con correlación en Español, fols. 32vto.-41vto.
TD^{E} Texto descriptivo en Español, fols. 120fte.-123vto.

AA = *Arte Adivinatoria*
TD^{E} Texto descriptivo en Español, Prólogo al Lector, 1º capítulo
TD^{N} Texto descriptivo en Náhuatl, fols. 124-142.

Así, por ejemplo, los diagramas 2 y 3 indican una ubicación geográfica de la primera tradición en Tepepulco, y de la segunda tradición en Tlatelolco, sin que tal suposición se pueda comprobar de forma más definitiva. Esto se debe también a la datación todavía muy insegura de las fuentes.

Sin embargo, creemos haber demostrado que los calendarios en las obras de Sahagún no son tan homogéneos como —según nuestra impresión— se sostuvo hasta ahora, y que al hablar de los calendarios de Sahagún es necesario indicar a qué calendario en el manuscrito citado se hace referencia.


PM
TC^N
M T C
TC^N
2a
2b
2c
2d
TC^E
3a
3b
TaC^E/N
4a
4b
TaC^N
5
Ms de 1569
BC
TD^E
TC^E
6
CFM
TC^E
6
TaC
7
TaC
C
CF
TD^N
TaC
8
TC^E
6
TD^E
TD^N
KMLC
TD^E
TaC
TaC^N/L
10
MT
TaC
9
TC^E
6
TD^E
AA
TD^E
TD^N
1ª Tradición
2ª Tradición

CALENDARIOS

Indice de los esquemas calendáricos

C 1	*Primeros Memoriales*	– Texto en náhuatl
C 2a	*Memoriales en Tres Columnas*	– Texto en náhuatl
C 2b	*Memoriales en Tres Columnas*	– 1ª corrección del texto en náhuatl
C 2c	*Memoriales en Tres Columnas*	– 2ª corrección del texto en náhuatl
C 2d	*Memoriales en Tres Columnas*	– 2ª corrección del texto en náhuatl
C 3a	*Memoriales en Tres Columnas*	– Anotaciones en español
C 3b	*Memoriales en Tres Columnas*	– Corrección de las anotaciones en español
C 4a	*Memoriales en Tres Columnas*	– Tabla de correlación
C 4b	*Memoriales en Tres Columnas*	– Tabla de correlación, forma corregida (1ª y 2ª corrección)
C 5	*Memoriales en Tres Columnas*	– Tabla de correlación, resumen calendárico
C 6	*Breve compendio* Calendario de las Fiestas y Meses destos Naturales *Códice Florentino* *Manuscrito de Tolosa*	– Texto en español
C 7	Calendario de las Fiestas y Meses destos Naturales	– Tabla de correlación
C 8	*Códice Florentino*	– Tabla de correlación
C 9	*Manuscrito de Tolosa*	– Tabla de correlación
C10	Kalendario mexicano, latino y castellano	– Tabla de correlación del Calendario pictográfico
C A	Calendario modelo A (correlación de la "1ª tradición" con el calendario romano)	
C B	Calendario modelo B (correlación de la "2ª tradición" con el calendario romano)	

BIBLIOTECA
RAFAEL GARCIA GRANADOS
INSTITUTO DE
INVESTIGACIONES HISTORICAS

Abreviaturas

aprox	aproximadamente
BAV	Biblioteca Archivo Vaticano, Roma
BML	Biblioteca Medicea Laurenziana, Florencia
BNM	Biblioteca Nacional de México
BNP	Bibliothèque Nationale, Paris
BPN	Biblioteca del Palacio Nacional, Madrid
C	Calendario
da	día azteca
dmr	día y mes romano
HMAI	Handbook of Middle American Indians
HSA	Historical Society of America
ld	letra dominical
Ms	Manuscrito
NYPL	New York Public Library
PM	Primeros Memoriales
RAH	Real Academia de la Historia, Madrid
TaC	Tabla de Correlación
TC	Texto con Correlación
TD	Texto Descriptivo
(E)	Español
(N)	Náhuatl
(L)	Latín

BIBLIOGRAFIA

ACOSTA SAIGNES, Miguel

1946 Fray Bernardino de Sahagún: *Historia General de las Cosas de la Nueva España.* México.

ANDERS, Ferdinand (Ed.)

1976 *Codex Ixtlilxochitl.* Facsimile. Fontes Rerum Mexicanorum 9. Graz: Akademische Druck-und Verlagsanstalt.

BUSTAMANTE, Carlos María de

1829 *Historia General de las Cosas de Nueva España,* que en doce libros y dos volúmenes escribían el R.P. Fray Bernardino de Sahagún, de la observancia de San Francisco, y uno de los primeros predicadores del Santo Evangelio en aquellas regiones. Tomo 1. México.

DÍAZ RUBIO, Elena y Jesús Bustamante García

1983 Carta de Pedro de San Buenaventura a fray Bernardino de Sahagún acerca del calendario solar mexicano. *Revista española de antropología americana* 13, pp. 109-120.

DIBBLE, Charles E. & Arthur J. O. Anderson

1950-69 *The Florentine Codex.* Santa Fe.

D'OLWER, Nicolau, Howard F. Cline & Henry B. Nicholson

1973 "Bernardino de Sahagún, 1499-1590". En: Wauchope, Robert (Ed.), *Handbook of Middle American Indians* 13, pp. 186-239. University of Texas Press.

DURAND-FOREST, Jacqueline de

1976 Kommentar/Commentaire. En Anders 1976, pp. 9-36.

GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín

1954 *Bibliografía mexicana del siglo XVI,* primera parte. México.

GARIBAY K, Angel María (Ed.)

1948 "Fray Bernardino de Sahagún. Relación breve de la fiesta de los dioses", *Tlalocan* 2:289-320.

1956 Bernardino de Sahagún: *Historia General de las Cosas de Nueva España.* Tomos 1 y 2. México: Porrúa.

GIBSON, Charles E. & John B. Glass

1975 "A census of Middle American prose manuscripts in the native historical tradition". En: Wauchope, Robert (Ed.), *Handbook of Middle American Indians* 15, pp. 322-400.

GLASS, John B.
1975 "Annotated references". En: Wauchope, Robert (Ed.), *Handbook of Middle American Indians* 15, pp. 537-724.

IGUINIZ, Juan B.
1918 El calendario mexicano atribuido a fray Bernardino de Sahagún. *Biblioteca Nacional de México, Boletín 6*. pp. 189-222.

JIMÉNEZ MORENO, Wigberto
1974 *Primeros Memoriales*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

KINGSBOROUGH, Lord Edward King
1930-48 *Antiquities of Mexico*. London.

KUBLER, George & Charles Gibson
1951 *The Tovar Calendar*. Connecticut Academy of Arts and Siences 9. New Haven.

LEHMANN, Walter
1908 "Der sogenannte Kalender Ixtlilxochitls". *Anthropos* 3, pp. 988-1004.

OLIGER, P. Livarius
1942 Breve compendio de los ritos idolátricos de Nueva España. Romae.
—— "Breve compendio de los ritos idolátricos de Nueva España". *Antonianum* 17, pp. 3-38, 133-74.

PASO Y TRONCOSO, Francisco del
1957-7 Fray Bernardino de Sahagún: *Historia General de las Cosas de Nueva España*. Madrid.

SELER, Eduard
1927 Einige Kapitel aus dem Geschichtswerk des Fray Bernardino de Sahagún. Berlín.

MANUSCRITOS CONSULTADOS

Breve Compendio. Biblioteca Archivo Vaticano, Archivum Secretum. Roma. 33 fols. (25-12-1570).

Códice Florentino. Biblioteca Medicea Laurenziana, Florencia, 3 vols., 345, 372 y 493 fols. (1577/78 hasta 1580).

Kalendario Mexicano, Latino y Castellano; Calendario Pictográfico; Arte Adivinatoria (fragmento). Biblioteca Nacional de México, México, D. F. (Ms. 1629, ca. 1585).

Manuscrito de Tolosa. Real Academia de la Historia, Madrid, Colección Muñoz, vol. 50. 343 fols. (1577 hasta 1580 o 1580 hasta 1588).

Manuscrito de Tolosa. Copia de García Panes. Biblioteca Nacional de México, México, D. F. (Mss. 1510-12, 1793).

TEZCATLIPOCA EN EL MUNDO NÁHUATL [1]

DORIS HEYDEN

Tezcatlipoca, "El espejo que humea" —que llevaba puesto el espejo en lugar de un pie— era el dios supremo, el que estaba en todas partes, el que regalaba bienes y luego los quitaba. También traía dificultades. problemas, enfermedades. Era positivo y negativo, caprichoso y voluble.

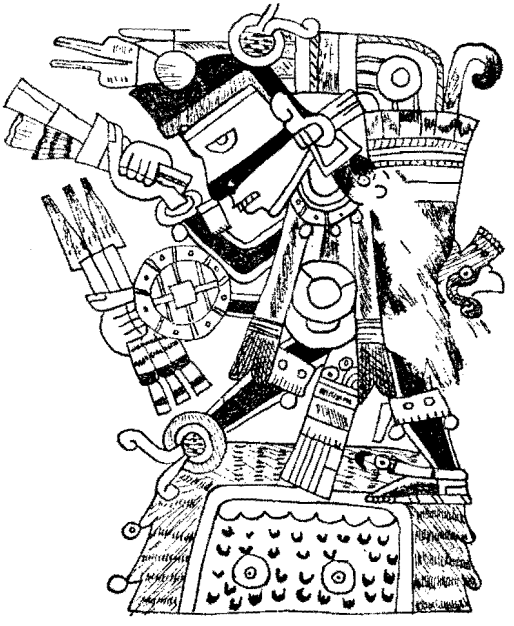
Dice Sahagún (1969, I: 44) de Tezcatlipoca:

> ...era tenido por verdadero dios, e invisible, el cual andaba en todo lugar, en el cielo, en la tierra y en el infierno; y tenían que cuando andaba en la tierra movía guerras, enemistades y discordias, de donde resultaban muchas fatigas y desasosiegos.
>
> Decían que él mismo incitaba a unos contra otros para que tuviesen guerras y por esto le llamaban Necoc Yáotl, que quiere decir sembrador de discordias de ambas partes; y decían él sólo ser el que entendía en el regimiento del mundo, y que él solo daba las prosperidades y riquezas, y que él solo las quitaba cuando se le antojaba; daba riquezas, prosperidades y fama, y fortaleza y señoríos, y dignidades y honras, y las quitaba cuando se le antojaba, por eso le temían y reverenciaban, porque tenían que en su mano estaba el levantar y abatir, de la honra que se le hacía.

El carácter tan complejo y conflictivo de Tezcatlipoca se ve por sus diferentes nombres y atributos. Casi todos los cronistas coloniales lo mencionan y Sahagún habla del dios en varios libros de su obra. Sólo en el Libro VI del *Códice Florentino* (la *Historia General de las Cosas de Nueva España*) (1969a), encontramos 360 nombres o maneras de dirigirse a Tezcatlipoca (a veces el nombre se repite en diferente contexto). Algunos de estos nombres son los siguientes:

TLOQUE' NAHUAQUE' — El que posee lo cercano, el que posee lo que (nos) rodea.

[1] Una versión preliminar de este trabajo se presentó en el coloquio "Tezcatlipoca y su mundo", en el Centro Regional, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Puebla, febrero, 1984.



Tezcatlipoca, como guerrero (*yáotl,* el enemigo), encima de un cerro lleno de agua, que lo relaciona con la agricultura y fertilidad. *Borgia* 69.

TITLACAHUAN' — Aquel de quien somos esclavos.
TEIMATINI — El sabio, el que entiende a la gente.
TLAZOPILLI — El noble precioso, el hijo precioso.
TEYOCOYANI — El creador (de gente).
YÁOTL, YAOTZIN — El enemigo.
ICNOACATZINTLI — El misericordioso.
IPALNEMOANI — Por quien todos viven.
ILHUICAHUA' TLALTICPAQUE' — Poseedor del cielo, poseedor de la tierra.
MONENEQUI — El arbitrario, el que pretende.
PILHOACATZINTLI — Padre reverenciado, poseedor de los niños.
TLACATLÉ TOTECUÉ — Oh, amo, nuestro señor.
YOUALLI EHECATL — Noche, viento; por extensión, invisible, impalpable.
MONANTZIN, MOTATZIN — Su madre, su padre.
TELPOCHTLI — El joven.
MOYOCOANI — El que se crea a sí mismo.
OME ACATL — Dos caña, su nombre calendárico. Se concibe como otro dios, Omácatl, el de tules, el patrón de los banquetes.

Estos pocos nombres señalan que Tezcatlipoca cubría casi todos los aspectos de la divinidad. En su aspecto oscuro, era el hechicero, el bru-

jo, asociado con la noche y el jaguar. Tepeyollotl, el jaguar relacionado con el eco y las cuevas, lleva el espejo humeante y el *anauatl* o pectoral diagnósticos de Tezcatlipoca, por eso se le considera un aspecto de él.

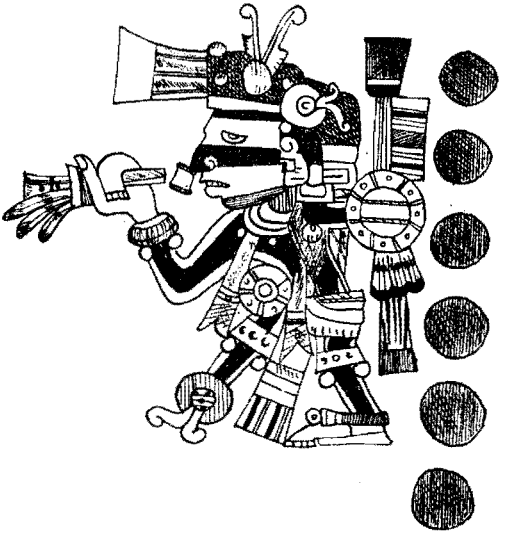
Henry B. Nicholson (1971: 412-413) ha descrito "el mayor de los mayores de sus dioses", como el *Códice Magliabechiano* llama a Tezcatlipoca, de esta manera: "Era el dios omnipotente, omnipresente, omnisciente, viril, siempre joven, ante quien todas las criaturas quedaron indefensas". Fue la calidad de poder total que más caracterizó a ese dios (*ibid.*). De sus innumerables nombres, algunos eran las denominaciones que también daban a Ometéotl, la fuerza creativa divina, "Dios-Dos" o dual. En realidad se sincretizaban en algunos aspectos, ya que ambos eran supremos y regían los destinos de los hombres. Nicholson *(ibid.)* hace hincapié en el terror, el pesimismo fatalista y la sumisión de la gente ante Tezcatlipoca. Esta actitud se expresa claramente en las oraciones que se encuentran en el Libro VI de la obra de Sahagún (1969, II: 55, 75):

> [En tiempo de peste]... Vengo a hablar como rústico y tartamudo [dice el hombre al dirigirse al dios]... por lo cual temo de provocar vuestra ira contra mí, y en lugar de aplacaros temo de indignaros, pero... ¡oh, señor, que habéis tenido por bien de desampararnos en estos días...! ¡Ay dolor, que la ira e indignación de Vuestra Majestad ha descendido en estos días sobre nosotros!... ¡Oh, señor nuestro, valerosísimo y humanísimo y amparador de todos! ¿Qué es esto, que vuestra ira e indignación se gloria y se recrea en arrojar piedras, lanzas, y saetas?... [y sigue el hombre pidiéndole al dios ayuda contra la pestilencia, que se cree que Tezcatlipoca haya creado como castigo].

Otra oración pide a Tezcatlipoca que quite un mal soberano que el dios puso, y que dé otro al pueblo (*ibid.*: 75):

> ¡Oh, señor nuestro humanísimo, que hacéis sombra a todos los que a vos se allegan, como el árbol de muy gran altura y anchura! Sois invisible e impalpable, y tenemos entendido que penetráis con vuestra vista las piedras y los árboles, viendo lo que dentro está escondido, y por la misma razón véis y entendéis lo que está dentro de nuestros corazones, y véis nuestros pensamientos; nuestras ánimas en vuestra presencia son como un poco de humo y de niebla, que se levanta de la tierra. [Y después de describir al mal gobernante, sus borracheras y sus otras transgresiones, le piden a Tezcatlipoca que lo quiten]... véngale de vuestra mano el castigo, según que a vos pareciere, ora sea enfer-

medad, ora otra cualquier aflicción... [porque sólo Tezcatlipoca era capaz de controlar la suerte de esa manera].



Tezcatlipoca con un espejo que humea que sustituye un pie, y otro espejo en su tocado. Una de las cuatro representaciones del dios. *Borgia* 21.

Ya que el dios podía tomar muchas formas, algunos de los agüeros en el Libro v de Sahagún (1969, II: 26) refieren al dios como él es tanguia o fantasma, "que eran ilusiones de Tezcatlipoca", y quien lo vio de noche "había de ser muerto en la guerra, o cautivo". Este fin se podía contrarrestar al demandar al fantasma que le diera espinas de maguey, "que son señas de fortaleza y valentía", y así el hombre "había de cautivar en la guerra tantos cautivos cuantas espinas le diese". Cuando otras fantasmas llamadas *tlacanexquimilli* aparecían de noche, y no tenían ni pies ni cabeza, "las cuales andan rodando por el suelo y dando gemidos como enfermo", se podía saber que eran ilusiones de Tezcatlipoca, que tenían la forma de un bulto de ceniza. Eran de mal agüero pero los hombres valientes los perseguían, los agarraban y no los soltaban hasta que los bultos les dieran unas espinas. Si después de capturarlos, los hombres no los soltaban, los bultos les ofrecían riquezas y prosperidad. En estos agüeros se notan unas tradiciones que favorecen al Estado, que estimulan a los hombres a ser valientes en la guerra.

No todos los aspectos de Tezcatlipoca eran malos. En su lado posi-

tivo era el primogénito de la pareja creadora, Ometecuhtli y Omecíhuatl, también llamados Tonacatecuhtli y Tonacacíhuatl, "Señor y Señora de nuestra carne (o mantenimientos)". Es decir, los primeros cuatro hijos eran cuatro aspectos del dios: 1) el Tezcatlipoca negro, el verdadero Tezcatlipoca, 2) el Tezcatlipoca rojo o Xipe Tótec, 3) el Tezcatlipoca azul o Huitzilopochtli y 4) el Tezcatlipoca blanco, o Quetzalcóatl. Vemos estas divinidades en diferentes mitos:

Tezcatlipoca representado como el dios Rojo y como jugador, con una pelota en la mano. *Borgia* 21.

En la historia de los Cuatro Soles o mundos, Tezcatlipoca regía el primero, 4-Océlotl o Tigre, cuando vivían los gigantes. Pero unos jaguares devoraban a los gigantes y así terminó este sol. Quetzalcóatl presidía el siguiente sol, 4-Ehécatl, que fue destruido por vientos huracanados. Tezcatlipoca y Quetzalcóatl, entonces, tenían aspectos de creadores y colaboradores desde los Cuatro Soles. Aunque no siempre eran amigos, en algunas ocasiones, sin embargo, trabajaban juntos.

Tezcatlipoca y Quetzalcóatl también colaboraban en la reconstrucción de la tierra después del cataclismo que acabó con el Cuarto Sol. Según la *Historia de los Mexicanos por sus pinturas* (1973: 32), los dos dioses se transformaban en árboles para ayudar a levantar el cielo que se había caído. Como premio, el padre Tonacatecuhtli les hizo Señores del Cielo y de las Estrellas.

En otro mito, que se encuentra en la *Histoire du Mechique* (1973: 108), estos dos dioses miraban a Tlaltecuhtli, Señor (o Señora) de la Tierra, desde un lugar alto. Tlaltecuhtli era una especie de cocodrilo-monstruo nadando en un mar de aguas prístinas. Tezcatlipoca y Quetzalcóatl se transformaron en serpientes y entre los dos asieron al monstruo y lo rompieron en dos partes. Una parte la subieron al cielo y la otra mitad quedó abajo. Los otros dioses entonces hicieron la tierra de lo que quedó de Tlaltecuhtli: árboles, flores y hierbas de sus cabellos; de su piel la hierba muy menuda y florecillas; de los ojos, pozos y fuentes y pequeñas cuevas; de la boca, ríos y cavernas grandes; de la nariz, valles y montañas.

Entre los otros muchos mitos acerca de Tezcatlipoca, Mendieta (1945, I: 88) escribe que el dios descendió del cielo descolgándose por una soga que había hecho de tela de araña. Pensamos que esta idea puede ser muy antigua, ya que sobre la figura central de la pintura de Tepantitla en Teotihuacan, se está descolgando una araña, aunque es dudoso que en este caso haya sido Tezcatlipoca.

Tezcatlipoca luciendo su espejo en la mano y su anauatl, pectoral, en el *Códice Magliabechiano* 21.

Es muy conocida la historia del fin de Quetzalcóatl en Tula, cuando Tezcatlipoca se disfrazó como un anciano y le dio de beber pulque. No la voy a repetir aquí. Pero Sahagún (1969, I: 284-287) cuenta otros "embustes del mismo nigromántico", llamado Titlacahuan. En uno, Tezcatlipoca invitó a los toltecas y a otras personas a una fiesta, donde él bailaba y tocaba el tambor. La fiesta fue tan agitada que mucha gente se caía a las barrancas y se convirtieron en piedras. Titlacahuan se encargó de quebrar el puente sobre el río para que los demás, huyendo, también se cayeran y se convirtieran en piedras.

Pero Tezcatlipoca tenía otros aspectos más agradables. Como Telpochtli, era joven, rápido, el que llegaba primero a las fiestas de los dioses; en este aspecto era el patrón del *telpochcalli,* "casa de la juventud", una escuela.

Durán (1967, I: 37-45) describe la estatua del dios en la ciudad de México, donde era "de piedra muy relumbrante y negra... piedra de que ellos hacen navajas y cuchillos para cortar", o sea, de obsidiana. Pensamos que la pintura negra con que se pintaba la estatua de Tezcatlipoca en otras ciudades imitaba la obsidiana, que por sí se consideraba divina. Y el betún con que se embijaban los sacerdotes, de color negro, hecho de tizne mezclado con insectos ponzoñosos y tabaco, todo molido, creemos que también era en imitación de la obsidiana. Este betún se llamaba la "comida divina" y protegía al que lo usaba, en los lugares más peligrosos, precisamente porque era el cuerpo del dios.

El espejo que llevaba Tezcatlipoca humeaba[2] y es nuestra idea que el humo pudiera estar asociado con la época de la fiesta de Tezcatlipoca, Toxcatl, cuyo nombre significa "cosa seca", según Durán (1967, I: 47). Este es el tiempo seco antes de las lluvias, en mayo, cuando se queman las milpas con el fin de prepararlas para la siembra, provocando así mucho humo.

La semejanza del dios, su vicario, el que se sacrificaba en el mes de Toxcatl, tenía que ser un joven sin mácula, de buena disposición, delgado, ni demasiado alto ni demasiado bajo, "escogido entre todos los cautivos... (uno de) los más hábiles y más bien dispuestos que se pudiesen haber, y sin tacha ninguna corporal" (Sahagún, 1969, I: 153). Sahagún (1969a, II: 64) dice que era como un jitomate o una piedra lisa, sin ninguna arruga. Su pelo tenía que ser lacio y largo, sus ojos claros, sus dientes finos y blancos. No solamente tenía que tener esta

[2] Se ha sugerido que Tezcatlipoca puede ser traducido como "su semejanza a un espejo", es decir, *Tezcatl* (espejo) —*ipoca* (su semejanza): Jonathan Amith, comunicación verbal.

Tezcatlipoca está representado en el *Códice Florentino* de una manera más humanizada que en los otros códices pictóricos. Libro I.

perfección física sino que tenía que aprender a tocar la flauta bien y al mismo tiempo fumar su tubo de tabaco y llevar flores. Cuando llevaba estas tres cosas andaba por las calles y la gente lo honraba como al dios mismo. Se inclinaban ante él con reverencia y besaban la tierra.

De esta manera vivía el representante de Tezcatlipoca durante un año, como si fuera el mismo dios. Con su cuerpo pintado de negro, tocaba su flauta por la calle, seguido por ocho jóvenes, cuatro de ellos guerreros. Cuando se acercaba la fiesta Toxcatl, le entregaban cuatro doncellas por esposas, cada una nombrada como una diosa. Al vicario de Tezcatlipoca lo sacrificaban en la fiesta Toxcatl pero las doncellas eran liberadas.

La flauta es un emblema de Tezcatlipoca. Se han encontrado muchas flautas en las excavaciones del Templo Mayor, por eso se ve la importancia de este dios en el ritual azteca. Pero no sólo el representante de Tezcatlipoca —la víctima—, tocaba la flauta, los sacerdotes también la usaban como símbolo del dios. Durán describe parte de los ritos en la fiesta Toxcatl (1967, I: 39):

...salía una dignidad de las de aquel templo, que le llamaban Titlacauan, vestido a la mesma manera que el diablo. Estaba con unas rosas (flores) en las manos y una flautilla pequeña, de un sonido muy agudo. Y vuelto hacia la parte de oriente, tocaba la flautilla, y vuelto hacia occidente, hacía lo mesmo, y vuelto al norte, lo mesmo, y a la parte sur. Acabado de tañer su flauta hacia las cuatro partes del mundo, todos los presentes que estaban y todos los ausentes que lo oían, ponían el dedo en el suelo, y cogiendo tierra en él, metían a la boca y comían aquella tierra que con el dedo habían cogido, y postrándose todos, lloraban llamando a la oscuridad de la noche y al viento *(youalli ehécatl)*, rogándole que no los desamparasen, ni olvidasen...

En oyendo esta flauta, los ladrones, o los fornicadores, o los homicidas, o cualquier género de delincuentes, era tanto el temor y la tristeza que tomaban... que no podían disimular haber en algo delinquido. Y así todos aquellos días no pedían otra cosa, sino que no fuesen sus delitos manifestados, derramando muchas lágrimas con extraña confusión y arrepentimiento, ofreciendo cantidad de incienso para aplacar a aquel dios.

Estas confesiones no nos sorprenden, ya que Tezcatlipoca fue el dios de la justicia. En el *Códice Florentino* (1969a, VI: 2,3) aparece el dios castigando a los transgresores con "colmillos curvos" de justicia. También se hace referencia a los colmillos y a las garras otorgados a los *hueitla'toani* por el *Tloque' Nahuaque'*, dios supremo: "Él (Tezcatlipoca) los proveyó bien de colmillos, los proveyó bien de garras..." *(ibid.)*. Hay una escultura en la Sala Mexica del Museo Nacional de Antropología e Historia de la ciudad de México, que según nuestra opinión es la representación de un soberano en su investidura con rasgos de Tezcatlipoca, por ejemplo los colmillos (Heyden, 1972). El espejo que lleva Tezcatlipoca generalmente, como una de sus insignias, era, además, el símbolo de la soberanía entre los olmecas (Ann Cyphers, comunicación verbal), y quizá haya tenido el mismo significado milenios más tarde, entre los mexicas.

En Tezcoco, Tezcatlipoca fue el dios más reverenciado, seguido por Huitzilopochtli y Tláloc. En la migración de los chichimecas con el fin de buscar su tierra prometida (que encontraban en Tezcoco), fue Tezcatlipoca, no Huitzilopochtli, quien guió a su pueblo en su sagrada peregrinación (*Relación de Tezcoco,* 1975: 13). La *Relación de Tezcoco, 1582* (*ibid.*: 8-9) describe a Tezcatlipoca, embijada su estatua de negro y cubierta con plumas finas, "nacar muy reluciente" y joyas de oro y piedras finas. Su vicario o representante, que ya hemos

Tezcatlipoca como uno de los regentes del *tonalpohualli*, calendario ritual. *Códice Borbónico* 22.

descrito, era "un indio de los prisioneros que eran habidos en guerra, que fuese valiente, de Huexotzinco o de Tlaxcalla, porque estos comúnmente eran más estimados de valientes, que ninguno de las otras naciones".

En esta breve visión de lo que era el dios Tezcatlipoca en el mundo nahua, hemos visto que tenía aspectos positivos y negativos, que regalaba riquezas pero que las quitaba a su antojo, que causaba enfermedades pero también las curaba. Ya que era el dios supremo, que gobernaba el destino de los hombres, se entiende que estaba en todos lados, todo el tiempo. El hecho de que era omnipresente, que todo lo veía y entendía, que premiaba o castigaba las acciones humanas, quizá haya influido a los europeos al principio del siglo XVI, a pensar que en Tezcoco, donde Tezcatlipoca era la deidad más importante, existía una tendencia al monoteísmo, con un solo dios como en el cristianismo. Sea como sea, Tezcatlipoca ha dejado su huella en la mitología y la religión del antiguo México, como símbolo del poder, del amor y el odio, de la reverencia y el temor, de la fuerza sobrenatural que vigila, premia, y castiga las acciones de los hombres en todo momento.

BIBLIOGRAFÍA

DURÁN, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España,* edición de Ángel María Garibay K., 2 v., México, Editorial Porrúa, 1967.

HEYDEN, Doris, "Xiuhtecuhtli: investidor de soberanos", *Boletín INAH,* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1972, época II, n. 3: p. 3-10.

"Histoire du Mechique (Historia de México)", *Teogonía e Historia de los Mexicanos,* edición de Ángel María Garibay K., 2ª ed., México, Editorial Porrúa, 1973, p. 9-120. [Sepan cuantos... 37].

"Historia de los mexicanos por sus pinturas", *Teogonía e Historia de los Mexicanos,* edición de Ángel María Garibay K., 2ª ed., México, Editorial Porrúa, 1973, p. 23-90. [Sepan cuantos... 37].

MENDIETA, fray Gerónimo de, *Historia Eclesiástica Indiana,* 4 v., México, Salvador Chávez Hayhoe, 1945.

NICHOLSON, Henry B., "Religion in Pre-Hispanic Mexico", *Handbook of Middle American Indians. Archaelogy of Northern Mesoamerica,* Gordon F. Ekholm & Ignacio Bernal, eds., University of Texas Press, Austin, 1971, v. 10, Part One, p. 395-446.

POMAR, Juan Bautista, *Relación de Tezcoco 1582,* edición facsimilar de la de 1891 de Joaquín García Icazbalceta, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1975.

SAHAGÚN, fray Bernardino de, *Historia General de las Cosas de Nueva España,* edición de Ángel María Garibay K., 4 v., 2ª ed., México, Editorial Porrúa, 1969.

———, *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain.* Book 6: Rhetoric and Moral Philosophy. Traducido del Náhuatl por Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson. The School of American Research and The University of Utah Monographs of the School of American Research, Santa Fe, New Mexico, 1969a, Part VII, Núm. 14.

SACERDOTES, AGRICULTORES, GUERREROS: UN MODELO TRIPARTITA DE HISTORIA MESOAMERICANA

GORDON BROTHERSTON

Por el año de 1524, los sacerdotes aztecas que habían sobrevivido al asalto de Cortés sobre su capital, Tenochtitlan, recibieron los primeros misioneros de la fe cristiana, los doce franciscanos mandados por Carlos V y el papa Adriano VI. Pero rechazaron los argumentos de éstos, indicando que su propia religión tenía raíces profundas en el vasto territorio del imperio azteca y en la sociedad mesoamericana en general (León-Portilla 1956; 1959). Para establecer su posición optaron por abrir un poco, como dijeron ellos, "el arca del señor, nuestro dios". Y así indicaron, con un esmero retórico notable, los dones que habían otorgado sus dioses en tiempos remotos, basándose específicamente en tres, que describieron en tres párrafos seguidos, cada uno de los cuales empieza con la frase "ellos dieron" o "dan" (yehuan —maca—) y termina con la pregunta "¿dónde?" (in canin). Vale la pena examinar esta parte del discurso sacerdotal como ejemplo privilegiado de la tradición ideológica a la cual pertenece, y que se afirma con detalle preciso, a pesar de las posibles incertidumbres bibliográficas que han caracterizado el texto en un principio (Lehmann 1949; Brotherston 1979: 65-9). La traducción es de Miguel León-Portilla, ligeramente modificada:

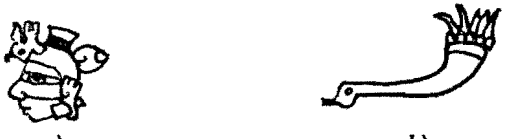
Ellos nos dieron
sus normas de vida,
ellos tenían por verdaderos,
daban culto,
honraban a los dioses.
Ellos nos estuvieron enseñando
todas sus formas de culto,
todos sus modos de honrar [a los dioses].
Así, ante ellos acercamos la tierra a la boca,
[por ellos] nos sangramos,
cumplimos las promesas,
quemamos copal [incienso]
y ofrecemos sacrificios.

Era doctrina de nuestros mayores
que son los dioses por quien se vive,
ellos nos merecieron [con su sacrificio nos dieron vida].
¿En qué forma, cuándo, dónde?
Cuando aún era de noche.
Ellos nos dan nuestro sustento,
todo cuanto se bebe y se come,
lo que conserva la vida, el maíz, el frijol,
los bledos, la chía.
Ellos son a quienes pedimos
agua, lluvia,
por las que se producen las cosas en la tierra.
Ellos mismos son ricos,
son felices,
poseen las cosas,
de manera que siempre y por siempre,
las cosas están germinando y verdean
allá 'donde de algún modo se existe', en
Tlalocan.
Nunca hay allí hambre,
no hay enfermedad,
no hay pobreza.

Ellos dan a la gente
el valor y el mando...
la manta anudada, las bragas, la manta misma,
la flor y el tabaco,
el jade, las plumas del quetzal, el oro.

Y ¿en qué forma, cuándo, dónde, fueron los dioses invocados,
fueron suplicados, fueron tenidos por tales,
fueron reverenciados?
De esto hace ya muchísimo tiempo,
fue allá en Tula,
fue allá en Huapalcalco,
fue allá en Xuchatlapan,
fue allá en Tlamohuanchan,
fue allá en Yohuallichan,
fue allá en Teotihuacan.
Ellos sobre todo el mundo
habían fundado
su dominio.
Ellos dieron
el mando, el poder,
la gloria, la fama.

Y ahora, nosotros
¿destruiremos
la antigua regla de vida?
¿La de los chichimecas,
de los toltecas,
de los colhuas,
de los tecpanecas?
Nosotros sabemos
a quién se debe la vida,
a quien se debe el nacer,
a quien se debe el ser engendrado,
a quien se debe el crecer,
cómo hay que invocar,
cómo hay que rogar.



a) *b*)

FIG. 1 Copal (olfato)

a) cestilla de copal como el segundo de los cuatro sentidos de vista, olfato, tacto y oído; *Féjérvary*, p. 1. *b*); el incensario de Quetzalcóatl; *Ríos*, p. 9.

En cada uno de estos tres párrafos, el don divino correspondiente adquiere su significado en una práctica humana, es decir, respectivamente la del sacerdote, la del agricultor, y la del guerrero. Primero como grupo o clase, los sacerdotes adquieren su poder por medio de la renunciación y de la auto-negación, un camino shamanístico que remonta al paleolítico, o a la oscuridad más antigua como dicen ellos (inoc yoayan). En la cosmogonía y el sistema de "edades del mundo" propios de Mesoamérica y que se narran in extenso en el *Popol vuh* de los Quiché (Edmonson 1971; Tedlock 1985), éste es el momento cuando la humanidad se distinguió por primera vez de los animales, gracias a su capacidad para honrar "el corazón del cielo", sirviéndose del copal que se identifica con "el cerebro del cielo", tanto en las adivinanzas del *Libro de Chumayel* (p. 29) como en la primera página del *Féjérvary* (en el copal que se superimpone en el cráneo de Xiuhtecuhtli; fig. 1). Al comienzo de esta edad o era, de 5200 años, el sacerdote principal de su primera ciudad, la gran Tollan que se nombra más abajo, se representa característicamente con un incensario de copal, como es el caso en el *Códice Ríos* de Tenochtitlan (p. 9); su nombre

"quetzal-cóatl" o serpiente emplumada coincide con él por el cual se denominaron los sacerdotes aztecas de 1524.

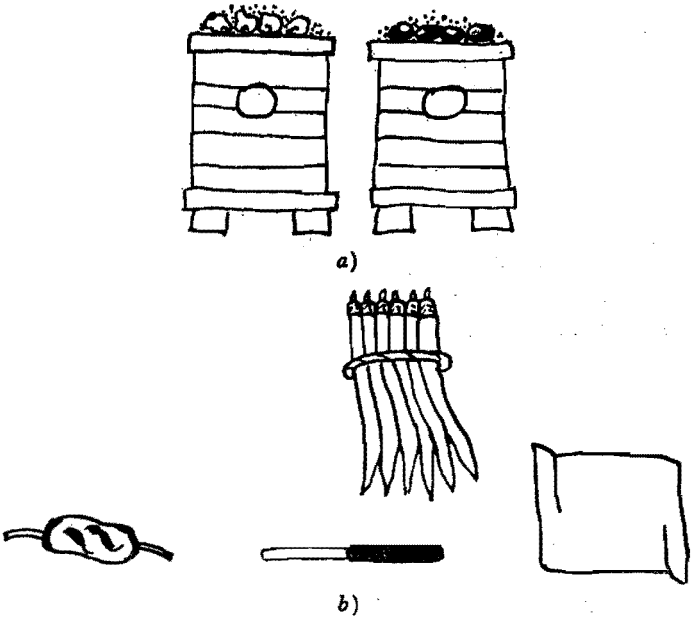


FIG. 2 Tributo azteca *(Códice mendocino)*

a) trojes de maíz con chian y de frijoles con guauhtli
b) manta, tabaco, jade, plumas de quetzal, oro

Después del sacerdote viene el agricultor, el científico por excelencia del Nuevo Mundo, quien remató su éxito genético con la yuca, la calabaza, el chile y otras plantas milenarias, al empezar a cultivar el maíz quizá poco después de 3000 años a.C.: adaptable a la altura y al tipo del suelo, esta planta resultó un alimento básico cuyo valor sustancial se aumenta sensiblemente al mezclarse con el frijol (Hammond 1982: 151-78). Aquí, el origen espacio-temporal se define como la morada del dios de la lluvia, el tlalocan que se sitúa en la mitad del día o el zenit: como el noveno de los nueve dioses nocturnos (yoallitecutin) de las parteras, que también custodiaban el año, el dios Tláloc protegía principalmente la buena cosecha de maíz, como lo demuestra el *Féjérvary* (p. 33, fig. 4; cp. *Borbonicus* p. 21-2). "El maíz, el frijol", con sus respectivas harinas "los bledos, la chía" (in tlaolli in etl, in cauhtli in chie), se presentan como los fundamentales productos agrícolas del sistema tributario azteca (*Matrícula de tributos; Códice Mendocino;* fig. 2a), mientras que el maíz, como "nuestro sustento" (in tocochca in

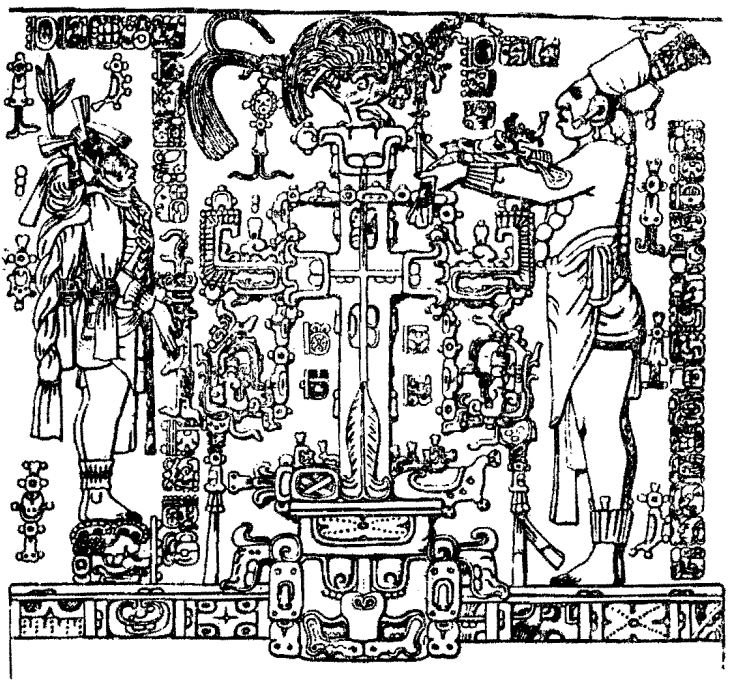
toneuhca), funciona como la misma materia de la carne humana, en la cosmogonía del *Popol vuh.*

El tercer "don" se destina al grupo de los guerreros-cazadores, los fundadores del imperio, cuyo primer anhelo es el de captar, de apropiar lo preciso para adornar el centro metropolitano con un traje de lujo, incienso, joyas, plumas y metales, igualmente registrado en el sistema tributario azteca, en este mismo orden (in tilmatli, in xuchitl in iyetl, in chalchiuitl, in quetzalli, in teucuitlatl; fig. 2b). De verdad, es con este tercer grupo que empieza la historia política tal cual, en una serie de fundaciones de cuya geografía no habrán tenido la menor idea los franciscanos. Aquí empieza la lista de las seis ciudades mencionadas con Tollan o Tula, la gran metrópoli de tierra caliente y baja de la costa del Golfo, que se anuncia como la primera ciudad nombrada en una gran variedad de textos mesoamericanos, pasando por el *Popol vuh* de Guatemala y la *Historia tolteca-chichimeca* de Cuauhtinchan, al *Códice Ríos* de Tenochtitlan, donde su mención coincide con el comienzo de esta era calendárica de 5200 años. Termina la lista con Teotihuacan, sitio que nuestra arqueología hoy va confirmando como floreciente no más tarde que el fin del clásico, es decir, el siglo IX d.C. Este esfuerzo de los guerreros-cazadores se nombra también como fuente de las cuatro principales tradiciones calendáricas de Mesoamérica, desde el punto de vista azteca: la tolteca, es decir, la de la primera Tula y de ciertas ciudades sinónimas que la sucedieron; la chichimeca, que incluyó a los aztecas mismos; la colhua, que posiblemente relacionó Texcoco con Tilantongo; y la tepaneca, de Azcapotzalco (Brotherston 1982; 1985). Cualquiera que sea la interpretación definitiva de la tradición aquí esbozada por los sacerdotes aztecas, no cabe duda acerca de su gran extensión temporal, ni del rol primario en ella del guerrero que se formula como el complemento del agricultor sedentario, todo bajo el auge inicial del sacerdocio cuyos representantes pronunciaban el discurso en cuestión.

Enfatizada por el tiempo común del verbo correspondiente ("dan"), esta última oposición entre agricultor y guerrero-cazador es de interés de por sí y ocurre en otros textos aztecas. Escrita en náhuatl como el discurso sacerdotal, la colección de poesía del imperio tributario azteca que se conoce bajo el título de *Cantares mexicanos,* igualmente opone el "xopancuicatl" del agricultor al "yaocuícatl" del guerrero (Garibay 1965-8); por su parte, los glifos de la *Tira de la Peregrinación* (Boturini p. 3) establecen la misma oposición, al narrar cómo se separaron los agricultores orientales de Huexotzinco, con sus milpas y plantas, de los cazadores occidentales de Malinalco, con sus flechas y redes.

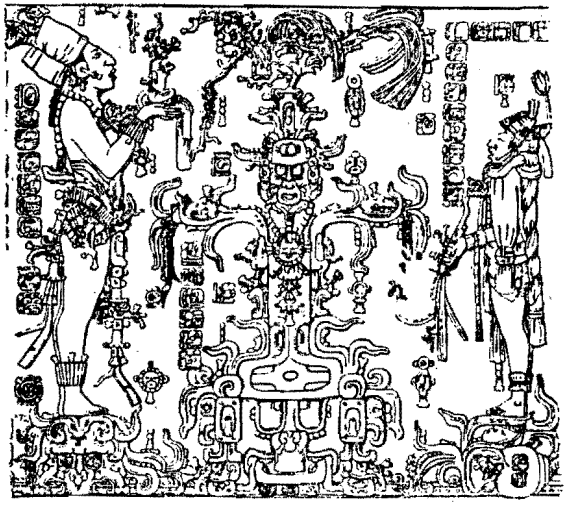
En la arquitectura reaparece en los templos gemelos de la gran pirámide de Tenochtitlan, el uno dedicado a Tláloc y el otro al belicoso Huitzilopochtli.

Una vez percibido por lo que es, en el discurso sacerdotal de Tenochtitlan, el triple paradigma de los "dones" resulta tener vigencia más general en Mesoamérica, por un territorio extenso, en horizontes muy anteriores al azteca, y en medios físicos que incluyen la escultura y la arquitectura, además de páginas de textos. Un ejemplo sobresaliente se localiza en la ciudad maya de Palenque, que floreció casi un milenio antes de la llegada de los franciscanos, y a poco menos de mil kilómetros de distancia (fig. 3). Consiste en tres tablas o relieves propios de tres templos que surgen al norte, al este, y al oeste de una plaza de Palenque; mientras que los dos últimos se equiparan en altura, el primero, al norte, es mucho más alto. Cada uno de los relieves tiene el mismo formato: un diseño central con columnas de jeroglíficos mayas a cada lado, el primer relieve distínguese de nuevo por tener columnas adicionales. Desde el punto de vista calendárico, los tres se parecen, al



a)

FIG. 3 La trilogía 'fundación', Palenque



b)

c)

FIG. 3 La trilogía 'fundación', Palenque (continuación)

consignar al lado izquierdo fechas tempranas en la era maya y mesoamericana, que empezó en el año –3113, y al lado derecho fechas más cercanas al probable año de composición, 692 d.C.

Se han sugerido claves a estos relieves palencanos desde que se reprodujeron en el libro de John Stephens, *Incidents of Travel in Central America, Chiapas and Yucatan* (1841, t. 2). Al publicar sus dibujos detallados más tarde en el siglo XIX, Alfred Maudslay leyó los diseños centrales como una "Cruz" (Cross; norte), una "Cruz Foliada" (Foliated Cross; este), y un "Sol" (Sun; oeste; 1889-1902, IV: láminas 75, 81, 88), adjetivos que han perdurado, no siempre en provecho del análisis iconográfico. Ateniéndose más a datos cronológicos, en este siglo Eric Thompson ajustó la secuencia de los relieves, reteniendo la prioridad de la Cruz pero invirtiendo el orden de los otros dos, dado que la primera fecha en el relieve del Sol cae 14 días más temprano en el año -2358 que la de la Cruz Foliada. En pos de las interpretaciones dinásticas ofrecidas por Mathews y Schele (1974), las últimas décadas han visto un énfasis notable, dentro del corpus palencano, en el rol textual de los monarcas Pacal y Chum Bahlam, además de un enfoque no tanto en la estructura y lógica de la Trilogía, tal cual, como en ideas de "charismatic leadership". En cuanto al orden de lectura de los relieves, otra modificación más ha sido propuesta por Cahodas (1974), quien ve una continuidad narrativa entre Sol, Cruz y Cruz Foliada, a pesar de su evidente paralelismo cronológico.

Tomar ahora como guía a estos tres relieves, el discurso de los sacerdotes aztecas nos ayuda a interpretar tanto su detalle como su relación mutua, y de ahí a apreciar la vigencia del paradigma sacerdote-agricultor-guerrero dentro de la historiografía holística de Mesoamérica. Acerca de la prioridad del primer relieve cabe poca duda, gracias a su mayor altitud —convencionalmente el zenit puede representarse como "norte" (xaman en maya)—, y a su columna adicional de jeroglíficos. Además, invoca repetidamente el nombre del héroe cultural Nueve-Viento quien personifica por excelencia el Quetzalcóatl cuyo título era también el de los sacerdotes aztecas, y cuyo aspecto venusino se traduce por el glifo acompañante del "God 1" (Kelley, 1976). Menos segura es la identidad del diseño supuestamente "de la Cruz", y del maniquí tenido en brazos por el oficiante derecho. Comparar este elemento de la Trilogía palencana con textos tales como los Anales de Tepexic (anverso del *Códice Vindobonensis*), que también invoca repetidamente a Nueve-Viento a fechas formalmente conmensurables con las del relieve, nos hace pensar más bien en un árbol que en una cruz, y así en un posible "nacimiento-de-árbol" de la aristocracia sacerdotal de la ciudad. Tal tema ciertamente existe en otras figuras palencanas tenidas en brazos que reprodujo Stephens; corresponde a la disposición "Euripos" de signos planetarios a la izquierda (inferiores y luna) y a la dere-

cha (superiores) de árbol; y concuerda bien con el hecho de que todos los dioses masculinos de Mesoamérica fue Quetzalcóatl quien se identificó más con conceptos de herencia y genealogía.

En cuanto a los otros dos relieves, que se miran de oriente a occidente, exigen que se les lea como las historias de los agricultores y de los guerreros de Palenque, que se complementan como lo hacen sus respectivos horizontes bajo el zenit septentrional. Bien mirada, la supuesta "Cruz Foliada" de los agricultores no es otra cosa que el milagro genético que elaboraron, la planta de maíz. La falda de jade que trae el oficiante izquierdo, que se ha citado como muestra del deseo de Pacal de poseer todas las cualidades, masculinas y femeninas, encuentra un eco más profundo, dentro de la cultura mesoamericana, en el Tláloc con falda que protege al maíz en *Féjérvary* (fig. 4). Justo enfrente, al occidente, queda el relieve del Sol, que se ha dispuesto arquitectónicamente para relacionarse con el motivo solsticial también elaborado en el Templo de las Inscripciones y la tumba de Pacal. Sin embargo, al nivel más obvio, el diseño en cuestión presenta el escudo y las lanzas cruzadas del guerrero, debajo de los cuales se agachan cautivos, uno de ellos con uniforme de escudero-jaguar. Además, el cruce diagonal de las lanzas evoca en esquema el formato del mapa tributario de Mesoamérica, ejemplificado en la primera página del *Mendocino* y del *Féjérvary*. En cuanto a los datos--Júpiter acompañantes, recientemente descifrados en las fechas de Chun Bahlam (Lounsbury 1986), éstos más bien apoyarían esta interpretación militar.

Contemplados en esta perspectiva, los tres relieves palencanos conformarían bien, en su iconografía y lógica más básicas, con el mismo triple modelo propuesto por los sacerdotes aztecas; aunque, cierto es, tal lectura mal podría apurar cada pequeño detalle, astronómico o real, que se les ha inscrito. Además de insinuar una mayor resonancia cultural para el paradigma como tal en Mesoamérica, el paralelo con Tenochtitlan sirve como indemnización ideológica para esta Trilogía palencana, distinguiéndola así de la del Templo de las Inscripciones, donde tres relieves sin diseño central sí se concentran en Pacal, dando a su vida dimensiones cósmicas. Ligada más bien a la historia de esta era y a la práctica sociológica, si bien bajo los ojos omnipresentes de sus monarcas, el conjunto triple de los relieves "nacimiento", "maíz", y "escudo" se calificaría mejor como la Trilogía-Fundación de la ciudad. Finalmente, en cuanto se dejen traducir de la arquitectura a una secuencia lineal —cosa que no exige este argumento general, estos tres relieves parecerían seguir el orden que estableció Maudslay, que es el del discurso azteca y el que más respeta factores como la prioridad del

este sobre el oeste, la simetría alternante de tamaño entre los oficiantes, y la posición y el total progresivos de los maniquíes que tienen en brazos (uno recostado, uno sentado, dos sentados).

Entre estos términos, maya clásico y azteca, existen otros varios ejemplos del triple modelo histórico, cada uno adaptado, sin duda, a exigencias locales, pero evidente en principio y estructura. El *Popol vuh,* por ejemplo, ofrece su versión de la oposición agricultor-cazador al narrar la niñez de los Gemelos (Edmonson 1971:94-6); la cual reaparece además en una fuente tan lejana como son los pictógrafos Mide del *Walam Olum* (Brotherston 1979:193-4). Puesto que se ha comparado ya con los relieves de Palenque (Pasztory, citado por Cahodas 1974:97), la trilogía de estelas cuadradas de Xochicalco (Estructura A; López Portillo 1982) merece mencionarse aquí. Con un sujeto principal que recuerda a Quetzalcóatl, la estela "3" (según eso, la primera de las tres) evoca el relieve palencano de la Cruz en más de un punto; como el día del equinoccio vernal del año –3113, el glifo inicial "4 Ollin" nombra esta era, el quinto de la serie de los cinco soles también conmemorados en la Piedra del Sol, y así se conforma temporalmente con el antiguo poder de los sacerdotes. Sin nada de ambigüedad, la segunda estela ("2") anuncia su tema en una representación del dios de la lluvia, el Tláloc de los agricultores nahuas, además de citar el signo para el año tropical de las cosechas y del tributo agrícola (fig. 4). En cuanto a la tercera estela ("1"), hacia el fin de su texto podemos

a) *b*)

FIG. 4 Tláloc

a) el maíz guardado por un tláloc enfaldado, en el año '4 venado' *Féjérvary,* p. 33; *b*) la cara de Tláloc; Xochicalco estela 2.

ver el fruto de la conquista militar, en imágenes del palacio urbano y de cautivos amarrados, parecidos a los de Palenque; además, la acumulación de fechas calendáricas en esta estela corresponde al detalle histórico atribuido a los guerreros en el discurso azteca.

En vista de esta amplia correspondencia entre textos mesoamericanos tan diversos de origen, fecha, materia, y tipo de escritura, parecería justificado proponer como no ilusorio el modelo tripartita del sacerdote-agricultor-guerrero. Mejor: dentro de las necesidades de ésta o de aquélla perspectiva histórica, es evidente que se da por puesto, a la manera de otros paradigmas mejor conocidos, por ejemplo, como lo son los cuatro "campos" del sistema tributario, o las Siete Cuevas (Chicomoztoc) de origen tribal. Con su aplicación más bien socio-profesional, el modelo tripartita hace manifiesto aquel binario entre agricultor y guerrero que se transparenta menos en culturas, como la incaica, por ejemplo, o la bíblica, donde ha entrado el pastoreo. Una vez reconocido, el modelo puede ayudar en la tarea del desciframiento; y en el caso de los relieves palencanos puede servir para eliminar un poco las barreras ideológicas que se han erigido en torno a la zona maya de tierra baja, y restaurarla así a su verdadera matriz mesoamericana.

BIBLIOGRAFÍA

AVENI, A. and G. Brotherston:
1983 (eds.) *Calendars in Mesoamerica and Peru.* Oxford.

BIERHORST, John:
1985 *Cantares mexicanos. Songs of the Aztecs.* Stanford.

BROTHERSTON, Gordon:
1979 *Image of the New World.* London and New York.
1982 *A Key to the Mesoamerican Reckoning of Time.* London (British Museum Occasional Paper 38).
1985 "The Sign Tepexic in its textual landscape", *Iberoamerikanisches Archiv* 11:209-51.

CAHODAS, Marvin:
1974 "The Iconography of the Panels of the Sun, Cross, and Foliated Cross at Palenque, Part II", *Primera Mesa Redonda de Palenque,* Part I, ed. Merle Green Robertson, Pebble Beach, California, p. 95-108.

EDMONSON, Munro:
1971 *The Book of Counsel. The Popol vuh.* Tulane.

GARIBAY, Ángel María:
1965-8 *Poesía náhuatl.* 3 v. México.

HAMMOND, Norman:
1982 *Ancient Maya Civilization.* London and New York.

KELLEY, David H.:
1976 *Deciphering the Maya Script.* Austin.

LEHMANN, Walter:
1949 *Sterbende Götter und christliche Heilsbotschaft.* Stuttgart.

LEÓN-PORTILLA, Miguel:
1956 *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes.* México.
1959 *Visión de los vencidos.* México.

LÓPEZ PORTILLO, José:
1982 *Quetzalcóatl.* New York.

LOUNSBURY, Floyd:
1986 "Evidences of a Mayan interest in the planet Jupiter". Paper presented at the Second Oxford International Conference on Archeoastronomy, Merida, 16 January.

MATHEWS, Peter and Linda Schele:
1974 "Lords of Palenque-the Glyphic Evidence". *Primera Mesa Redonda de Palenque,* Part I, ed. Merle Greene Robertson, Pebble Beach California, p. 41-62.

MAUDSLAY, Alfred Percival:
1889-1902 *Archeology. Biologia centrali-americana.* 5 v. London.

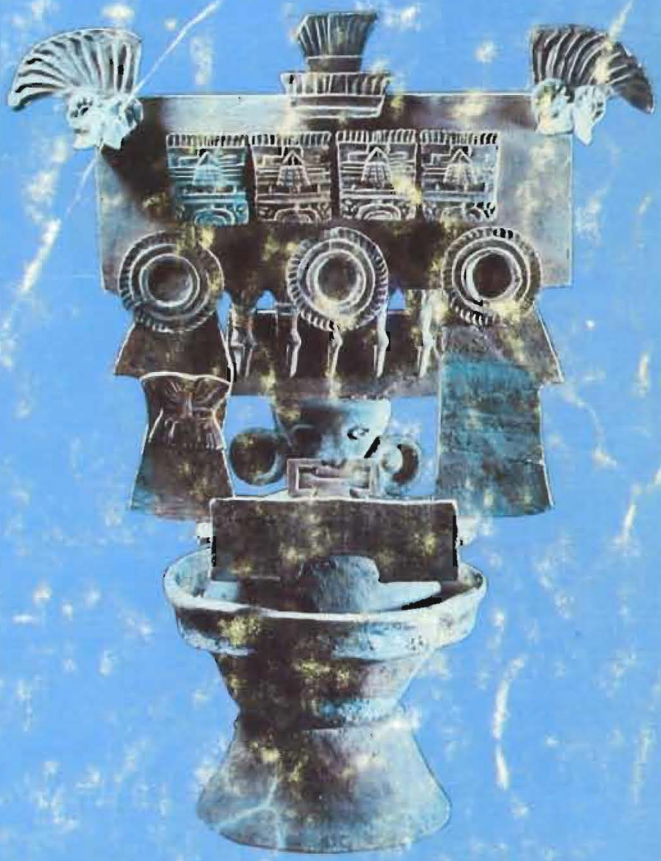
STEPHENS, John L.:
1841 *Incidents of Travel in Central America, Chiapas and Yucatan.* 2 v. New York and London.

TEDLOCK, Dennis:
1985 *Popol vuh.* New York.

THOMPSON, J. Eric S.:
1971 *Maya Hieroglyphic Writing.* Norman. 3rd ed.

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

19



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 la Investigación en Humanidades
3er. Circuito Cultural Universitario
Ciudad Universitaria

04510, México, D. F.

ESTUDIOS DE CULTURA NAHUATL

Volumen 19 1989

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

Primera edición: 1989

CLASIF.
ADQUIS.
FECHA: 21-IX-1989
PROCED. DONACION: UNAM-
S. II Históricas
INVENTARIO 1994

BIBLIOTECA
"RAFAEL GARCIA GRANADOS"
INSTITUTO DE
INVESTIGACIONES HISTORICAS

DR © 1989 Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria. 04510 México, D. F.

Dirección General de Publicaciones

Impreso y hecho en México

ISSN 0071-1675

ESTUDIOS DE CULTURA NAHUATL

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

Editor: Miguel León-Portilla

Editora asociada: Guadalupe Borgonio

SUMARIO

FH-

COLABORADORES

HANNS J. PREM. Austriaco. Doctor en filosofía por la Universidad de Munich, República Federal de Alemania. De su bibliografía pueden mencionarse: edición, estudio y notas a la *Matrícula de Huexotzinco; Überlegungen zu den chronologische Angaben auf der Pyramide den geflederten Schlangen, Xochicalco, Morelos, México; A tentative classification of non-Maya Writing Systems in Mesoamerica; Aztec hieroglyphic Writing Possibilities and Limits.*

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

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.*

FÉLIX BÁEZ-JORGE. Mexicano. Maestro en antropología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Ha laborado en el Instituto Nacional Indigenista de México e impartido clases en la citada Escuela Nacional de Antropología e Historia. Ha publicado varias aportaciones sobre grupos indígenas de Mesoamérica.

CARLOS VIESCA TREVIÑO. Mexicano. Médico cirujano por la Universidad Nacional Autónoma de México. 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 Historia y Filosofía de la Medicina, de la Facultad de Medicina de la UNAM. Ha publicado numerosos trabajos sobre su campo de interés.

IGNACIO DE LA PEÑA PÁEZ. Mexicano. Médico cirujano por la Universidad Nacional Autónoma de México. Miembro del Departamento de Historia y Filosofía de la Medicina, de la Facultad de Medicina de la UNAM.

MARCOS MAZARI. Mexicano. Ingeniero especializado en mecánica del subsuelo. UNAM. Profesor de la Facultad de Ciencias y miembro del Instituto

de Física. Miembro de El Colegio Nacional. Además de autor de diversas obras sobre ingeniería del subsuelo, ha hecho aportaciones, como la que aquí se incluye relacionadas con Mesoamérica.

SUSAN T. EVANS. Norteamericana. Doctora en antropología por la Universidad Estatal de Pennsylvania. Actualmente labora en el Departamento de Antropología de la Universidad Católica en Washington D.C. De su bibliografía pueden citarse: *A Settlement Analysis of the Teotihuacan Region, Mexico A.D. 1350-1520; The Toltec Period Occupation of the Valley of Teotihuacan.*

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

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

NEVILLE STILES. Inglés. Doctor en Estudios Lingüísticos Latinoamericanos por la Universidad de Saint Andrews, Escocia. De su bibliografía pueden citarse: "Nahuatl-A Course for Beginners" en *Survival International Review,* y *A Huasteca Nahuatl (Hidalgo) Fieldworker's Vocabulary.* Actualmente es profesor e investigador en la Universidad de Sonora y coordinador del proyecto de lenguas indígenas de Sonora.

JEFF BURHAM. Norteamericano. Maestro de lingüística en la Universidad de Utah. Especialista en las lenguas náhuatl y mayo, autor de varios artículos sobre estas lenguas. Actualmente es profesor e investigador en la Universidad de Sonora.

JAMES NAUMAN. Norteamericano. Doctor en medicina por la Universidad de Colorado. Actualmente estudia la lengua y medicina náhuatl.

ALFONSO VILLA ROJAS. Mexicano. Realizó estudios de etnología en la Universidad de Chicago. Vinculado con el Instituto Nacional de Antropología e Historia y diversos investigadores mexicanos y extranjeros, llevó a cabo importantes trabajos de campo en la zona maya de Quintana Roo y norte de Yucatán. Fue director del Centro Coordinador Tzeltal Tzotzil,

en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, del Instituto Nacional Indigenista. Director del Departamento de Investigaciones Antropológicas del Instituto Indigenista Interamericano. Actualmente investigador del Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM. Su amplia bibliografía abarca principalmente obras referidas a diversos grupos mayenses. Entre ellos sobresalen *Los lacandones; Los elegidos de Dios.* Ha hecho también aportaciones sobre teoría y práctica de la antropología cultural en el contexto mesoamericano.

PILAR MÁYNEZ. Mexicana. Licenciada en lengua y literatura hispánicas. Maestra e investigadora de la ENEP-UNAM-Acatlán. Actualmente se encuentra realizando el trabajo *El pensamiento religioso y mágico a través de los préstamos nahuas en el texto castellano del Códice Florentino.* Es editora de *Los jardines botánicos de don Francisco del Paso y Troncoso.*

PATRICK JOHANSSON. Francés. Maestro en literatura comparada por la Universidad de Bordeaux. Es autor de *El templo mayor.*

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

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 Universidad Nacional. 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; Trece poetas del mundo azteca; Native Mesoamerican Spirituality; Toltecayotl. Aspectos de la cultura náhuatl* y editor de *Coloquios y Doctrina Cristiana* de fray Bernardino de Sahagún.

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).*

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

ASCENSIÓN H. DE LEÓN-PORTILLA. Mexicana. Doctora por la Universidad Complutense de Madrid. Actualmente investigadora del Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México. 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.*

IMÁGENES NUMINOSAS DE LA SEXUALIDAD FEMENINA EN MESOAMÉRICA *

FÉLIX BÁEZ-JORGE

1. *El cortejo de las seductoras macabras*

Las cosmovisiones de diversos grupos étnicos de México están pobladas de ambivalentes imágenes femeninas cuyo atributo central es su sexualidad numinosa. Si bien no pueden caracterizarse como divinidades, los perfiles ideacionales que integran no dejan dudas respecto a su condición sobrenatural. Son en el sentido que Otto (1980:22ss, 90) ha dado al término entidades numinosas en tanto aprehenden y conmueven el ánimo, formadas por elementos racionales e irracionales que arraigan "con raíces propias e independientes en las recónditas profundidades del espíritu". Inspiran temor y conciencia de lo sobrehumano. Son piezas de antiguos complejos religiosos que han sido reformuladas en la dimensión del presente. Las páginas siguientes nos conducirán por esta fascinante dimensión de las formas ideológicas, para llegar finalmente a una reflexión de conjunto sobre sus raíces terrenales y su significado.

Xtabay

Hace medio siglo, durante sus andanzas entre los mayas de Quintana Roo, Villa Rojas (1978:299-300) registró la presencia sobrenatural de la *X-tabai,* imaginada como hermosa mujer que habitaba en el tronco de las las viejas ceibas. De acuerdo con las explicaciones recabadas, *X-tabai* busca robar el alma de los hombres mediante engaños valiéndose de su presencia insinuante; de caer en el engaño la víctima quedaría en un estado de anormalidad o enajenación; la seductora "se lleva el alma al infierno". Un vecino de Tusik transmitió su experiencia respectiva, de esta manera:

* Adaptación de uno de los capítulos del libro *Dialéctica de lo Sagrado. Las deidades femeninas en las cosmovisiones de los indios de México* (de próxima publicación) que el autor escribiera con el patrocinio de una beca de la "John Simon Guggenheim Memorial Foundation".

> Una vez que deshierbaba mi milpa mientras lloviznaba, cruzó ante mis ojos, de manera violenta, un sonoro relámpago que, por un momento, me dejó aturdido. Más tarde, cuando comencé a darme cuenta de lo que había ocurrido, vi que de las ramas de un árbol cercano salía humo con olor de azufre o de pólvora. Cuando se lo conté a mis compañeros, me dijeron que fue el *chac* quien azotó el árbol por ser refugio de la *X-tabai*. Muchos dicen que la *X-tabai* se origina de las culebras que, en forma de mujer, se oculta en los árboles para salir al paso de los hombres con el fin de robarles el alma y llevarlas al limbo que está en el fondo de la tierra.

A fines del siglo pasado, Brinton (citado por Foster 1945:202-203) también obtuvo datos respecto a la tentadora *X-tabai*. De acuerdo con la descripción que proporciona, vive bajo una sombreada emparrada en los bosques, peinando su cabello largo y hermoso. Cuando un cazador la espía, ella da la vuelta y huye sin prisa, más bien de manera tal que sus miradas hacia atrás inviten a la persecución. Cuando el fascinado cazador finalmente la alcanza y aprieta su bella forma con un fuerte abrazo, ella se convierte en un arbusto espinoso y sus pies se vuelven garras, como de ave salvaje. Atormentado y sangrando retorna penosamente a su casa, y pronto muere por un ataque de fiebre delirante.[1]

Thompson (1982:373-374), refiriéndose a los dioses de la caza de los antiguos mayas, explica que "Tabai o, con el prefijo masculino *Ah Tabai* sobrevive todavía en forma de nombre de los espíritus malignos que moran en la ceiba; sus equivalentes femeninos, las *Xtabai* son seres bellos (pero con la espalda como troncos de árboles huecos) que inducen a los hombres a abrazarlas y así los matan o los vuelven locos".

[1] Lévi-Strauss (1968: 317) al examinar uno de los mitos tukuna (amazonia) en el que los hombres evocan el arcoiris como una "turbadora amante", remite evidentemente al relato obtenido por Brinton (o a una variante muy próxima), indicando (basado en Cornyn) que: "Es curioso cuando menos que un cuento maya, vestigio probable de un viejo mito, transforme después de morir a una novia abandonada, cuyo nombre podría tener el sentido de 'Tía Arcoiris', en una divinidad engañadora que seduce a los viajeros y después se vuelve serpiente de cola bífida, cuyas puntas inserta en las ventanas de la nariz de su víctima y la aplasta con su peso (...). En efecto, esta cópula inversa es simétrica con respecto a la traída a cuento (...) a propósito de un dios zarigüeya. Así se hallaría en México la reunión de la serpiente, el arcoiris y el zarigüeya como seductor (transformado aquí en virgen antiseducida y luego en serpiente hembra seductora de hombres de la manera que una seductora macho aplica a las hembras". Al respecto debe recordarse que Blom (1983: 218) —basado en el *Diccionario de Motul*— indica que *Ix Chel* o *Ah Ix Chel*, significa "dios femenino del arcoiris", lo que establece claras implicaciones selénicas para la "serpiente seductora", en términos de la vinculación Serpiente-Luna-Arcoiris-Sexo (seducción).

En su compendio etnográfico sobre los tojolabales, tzeltales y mayas, Basauri (1931:149) incluye una breve referencia a la *X-tabai* (que él escribe *Xtabay,* como lo haré en adelante). Con tono novelado transcribe la leyenda:

> En épocas remotas una hermosa princesa maya se enamoró profundamente de un apuesto guerrero, cuya fama y laureles le habían conquistado la admiración y el respeto de su tribu e infundían pavor a sus enemigos; mas el guerrero, solicitado por las más bellas mujeres, nunca fijó sus ojos en la enamorada princesa. Así pasaron algunos años, en los que la princesa, consumida por el dolor de su amor no correspondido, iba perdiendo lozanía, profundas ojeras circundaban sus ojos, su mirada era tristísima y su cuerpo semejaba un "bejuco" por su delgadez. La princesa murió, y antes de exhalar el último suspiro, pidió a "Dios", como gracia, que le concediera el poder de vengarse en todos los hombres, de los desdenes sufridos del veleidoso guerrero.
>
> Desde entonces, han sido muchos los jóvenes que al atravesar las selvas por las noches, escuchan la voz de una mujer que los llama. Si atienden este llamado, contemplan una hermosa doncella vestida con un "huipil" y que, semioculta tras de una ceiba, les hace señas de que se acerquen, y peina una hermosa cabellera negra, que cae sobre sus hombros abundante, como una rama de espinas. El hombre queda fascinado con la hermosura de esa mujer, y no tiene fuerza para retirarse; se acerca anhelante a la princesa, y ésta, entonces, se convierte en una horrible serpiente que tiene la cola terminada en dos puntas durísimas y filosas, que le introduce en las fosas nasales, hasta que lo ahoga.

Aunque el análisis que García (1985:23-24) realiza de la *Xtabay* es epidérmico, cumple con informar que su imagen ha sacudido la imaginación literaria de César Lizardi Ramos, Manuel Rejón García, Leopoldo Peniche Vallado (en su comedia "La que se salió del camino"), Luis Rosado Vega y Antonio Médiz Bolio. Este autor le dedica parte de sus *Leyendas Yucatecas* (1951) y desnuda sus connotaciones psicológicas en *La Tierra del faisán y del venado* (1965). Precisamente en el libro antes citado el prolífico escritor yucateco poetiza la leyenda, escribiendo las características personales de aquellos a quien puede aparecerse *Xtabay* (p. 150-154):

- Si tienes los años frescos y el corazón animoso y la cara alegre, y puedes detener un venado a la carrera entre tus brazos (...)
- Si ya has conocido lo dulce de embriagarte con el olor de la vainilla que hay en el cabello de las mujeres (...)

– Si no sabes atar tus pies a la tierra cuando para una doncella que te mira y te sonríe; si tienes fuerzas para amar siete veces en un día y no la tienes para resistir el amor (...).

Médiz Bolio —que convirtió los relatos de los ancianos en prosa poética— concluye recomendando al hombre depositario de los condicionantes caracterológicos descritos:

> Pon cuidado. Cuando vayas solo por el camino a la luz de la Luna y debajo de las estrellas; el viento del Oriente soplará sobre ti y te hará sentir que floreces como el árbol bajo la lluvia. Entonces serás joven como si tuvieras tres juventudes, y la *Xtabay,* que te ha espiado se te aparecerá (...) Has de verla, toda vestida de blanco ... Verás sus largos cabellos negros y brillantes, y verás sus manos entretejerlos y peinarlos con la hoja del ramón; y verás sus pies así como dos pequeños pájaros que vuelan junto al suelo ... y sentirás sus ojos clavarse en ti como dos flechas que no te puedes arrancar (...) La *Xtabay* es la mujer que deseas en todas las mujeres y la que no has encontrado en ninguna todavía. ¡Ay de ti si la vez aparecer una noche delante de tus pasos! ... Pero entretanto, desventurado de ti si en el camino has de encontrar aquella que escapara como el humo y a quien tú seguirás como el viento; aquella que cuando te haga su cautivo te parecerá que sale del tronco de una ceiba y no sale sino del fondo de tu propio corazón.

Más allá de los giros literarios, Redfield (1945:28), agudo y analítico, definió esta fémina macabramente seductora, en términos precisos: "La *Xtabay,* forma característica de ser sobrenatural con figura de mujer que induce a los hombres a su perdición, es uno de esos entes menores más generalmente reconocidos".

Yeguatzihuatl, Xpakinte' y Pajkintaj

En su estudio sobre el habla y la literatura popular de San Cristóbal de Las Casas (Chiapas), Francis (1960:58-59) incluye una sección dedicada a las "leyendas de origen indohispánico", de la cual forma parte el relato de la *Yeguatzihuatl,* fantasma insinuante que provoca el ahogamiento de los trasnochadores, cautivados por su belleza. El texto es elocuente:

> Es ésta una hermosa mujer que vaga por los contornos de la población en las noches de luna. Sus cabellos negrísimos contrastan con sus vestiduras siempre blancas. Los que la llegan a ver huyen de ella muy

cuerdamente, pues se le atribuyen perversos sentimientos. Pero los 'bolos' * sintiéndose muy 'machos', la siguen animados por las formas y ademanes provocativos de la mujer que los invita a ir con ella a un lugar denominado La Isla, sito entre el río Amarillo y los arroyos Chamula y Del Chorro, o bien a otro lugar igualmente pantanoso, a donde la *Yeguatzíhuatl* y su imprudencia los llevan a ser devorados por las ciénagas.

Una vez aprisionados por el lodo, imposibilitados para librarse de él, los hombres escuchan con terror las carcajadas de la *Yeguatzíhuatl* estremecer las tinieblas y el silencio. Entonces, si ni su borrachera ni sus deseos se han disipado del todo, reciben con fruición de la bella mujer que así los burla, unos sus cigarros y unos sus nuégados, con los que habrán de consolarse hasta que llegue la mañana y sean rescatados por algún compasivo caminante.

Y tal regalo, que recibieron en recuerdo de su aventura, resulta solamente estiércol y huesos de animales.

Gossen (1979:363) registró entre los tzotziles de Chamula, es decir en el marco regional de San Cristóbal de las Casas, una interesante narración que bien podría ser la versión más antigua de la leyenda de la *Yeguatzíhuatl*. Se habla en aquélla de una mujer-serpiente igualmente seductora y macabra, representación que remite a la arcaica serie simbólica mesoamericana Mujer-Serpiente-Muerte (analizada en la sección 6.2 del capítulo anterior). El autor le ubica en un límite temporal de "151 a 500 años atrás". El relato dice:

Un hombre soltero se encontró con una encantadora mujer joven a orilla del río; la mujer lo sedujo y entonces fueron a la casa del hombre para hacerse el amor. El hombre ya estaba listo para hacer el amor y tenía su pene erecto, cuando oyó un sonido de cascabeles. La mujer se había transformado en una de esas serpientes. Muy asustado, el hombre la mató con su machete y la enterró. Al día siguiente, cuando fue a ver la tumba, halló a una mujer viva junto a la cabeza de una serpiente tirada en el suelo. También a esa criatura la mató y la enterró. Varios días después, mientras roturaba la tierra para preparar su milpa, golpeó con su azadón el sitio de la tumba, del cual salieron muchas serpientes, una de las cuales lo picó. El hombre murió.

Guiteras Holmes (1965:159-160) reporta que los tzotziles de Chenalhó temen a la *Xpakinte'*, mujer de la que en la antigüedad se decía que vivía "en un árbol grande". Llamaba a los hombres con intencio-

* Ebrios.

nes amorosas y los enfermaba; los engañaba imitando la voz de las mujeres queridas.

En la misma área chiapaneca, Ruz (1983:434) recopiló entre los tojolobales las creencias respecto a la *Pajkintaj,* imagen femenina que "puede aparecer sentada en un ocote (*taj*) peinándose los cabellos, y desde allí llamar a los hombres para perderlos, o puede simplemente hacerles extraviar el camino, ya que al pasar por un sendero donde ella haya previamente transitado se 'taranta' la cabeza, y da uno vueltas tratando, inútilmente de encontrar el camino; incluso los perros se confunden". Explica el autor que *Pajkintaj* también puede aparecerse a los hombres personificando a sus amantes o queridas (*chailal*), extraviándolos durante días, conduciéndolos por ríos y barrancos hasta enloquecerles y provocarles la muerte. "Es la mujer —asienta Ruz— del que habita y preside el inframundo", el *Niwan Pukuj* ('gran brujo o diablo'), que en una de sus facetas es el 'Dueño del Monte', encargado de 'propiciar y controlar la caza'."

Nawayomo y su vagina dentada [2]

Para los zoques que habitaban en las montañas del norte de Chiapas la *nawayomo* ("mujer mala" o "mujer de agua") es identificada con el *mazacoate,* reptil no venenoso que limpia de roedores las milpas. Los hombres infieles pueden ser víctimas de este ser sobrenatural dado que se cree que toma el lugar de sus amantes, y después de seducirlos los asesina en la cópula con su vagina dentada. En el poblado de Ocotepec un informante me explicó: "*Nawayomo* es víbora porque dice mi paisano que una vez mató una con una aguja en la cabeza. La aguja llevaba un hilo, la fueron siguiendo hasta una cueva donde encontraron una víbora con una aguja enterrada en la cabeza, era *Nawayomo*".

Con pleno convencimiento de su existencia, un vecino de Chapultenango manifestó: "Hay una culebra en los arroyos, es grande como mazacoate. Es la culebra que se vuelve *Nawayomo* (...) es mujer pero su cosa [órgano genital] es la boca de una culebra; los muchachos no saben y la siguen. Por eso se mueren de hemorragia, porque los muerde cuando la usan [copular]; sale en las noches". El anciano Santiago Ávila (cuando habitaba en la comunidad Guayabal, antes de la erupción del volcán Chichonal) reveló que él había visto a *Nawayomo,* describiéndola como:

[2] Estos datos han sido incluidos en Báez-Jorge (1983) y Báez-Jorge *et al.* (1985).

culebra grande; es un demonio que se cambia en otro cuerpo; se ríe como una mujer, pero se conoce porque sólo tiene tres dedos en la mano. Toma forma de muchacha pero si te acuestas con ella te mata, su cosa de mujer es la víbora boca amarilla; su espalda es hueca como cajón. Antes andaba mucho por el pueblo, yo la vi una vez lavando ropa como una muchacha. Su cabello es largo hasta las pantorrillas.

La imagen de *Nawayomo* se asocia a la de *Nawapiot,* sobrenatural masculino que se aparece a las mujeres infieles: "es un hombre que tiene un coralillo en lugar de su cosa [pene], se los mete y los mata", de acuerdo a la definición de uno de mis informantes.

Destaca, de manera especial, la vinculación simbólica entre *Nawayomo* y *Piowačwe,* mujer sobrenatural, relacionada con los volcanes Chichonal y Tacaná (en Guatemala). Según un relato mitológico *Piowačwe* quiso seducir a *Tunšawe* ("uno mono") quien evitó sus insinuaciones al descubrir que tenía dientes en la vagina. Ella se enojó y se "volvió volcán". El capítulo siguiente está dedicado al análisis de la significación de esta fantástica imagen a partir de sus connotaciones míticas en base a las cuales los zoques explican la erupción del volcán Chichonal, que tan gravemente les afectara.

La mujer-nagual

Los huaves, habitantes de la región lagunera en la costa meridional del Istmo de Tehuantepec (Oaxaca), también tienen en su cosmovisión la presencia de una mujer serpiente, simultáneamente temida y seductora. En un extenso relato recopilado en San Mateo del Mar por Toledo (1973:79), se detalla su condición numinosa en términos de "mujer-nagual" [3] que, finalmente, se acopla con un hombre-armadillo. Se presenta a continuación un fragmento del texto correspondiente:

La mujer es bonita, una mujer guapa. Es una mujer famosa, es nagual, siempre gana todas las apuestas. Todos los hombres la quieren. Todos los mujeriegos les gusta platicar con ella, ella nunca se niega. Cualquier hombre puede platicar con ella, ella pregunta qué es lo que quieren. Hay algunos, dicen, que están enamorados de ella. Ella no contesta mal. Ella dice: "Sí, estoy dispuesta para usted y todo lo que

[3] Tranfo (1979:190) advierte que entre los huaves de San Mateo del Mar *"nagual"* no es una palabra que posea un significado unívoco. Ello, no sólo a causa de que el término no es originario del lugar, sino también por el diverso nivel cultural de las personas con que se trata el argumento.

usted quiera". La mujer dice en qué lugar nos vamos a ver. Al hombre que le gustan las mujeres, pues le dice un lugar apartado en el monte, el hombre busca un lugar donde puede platicar, donde puede usar a la mujer. El hombre va a esperar a la mujer. El hombre ve cómo la mujer se acerca, cómo la mujer se transforma en serpiente. El hombre vio de lejos cómo la mujer viene con su buena ropa y sus trenzas bonitas, viene perfumada, el hombre contento. Pero cuando volteó a ver a la señora, la señora está llegando más cerca y él está más contento hasta cuando la mujer se vuelve serpiente. Ahí, el hombre se espanta y se va corriendo. Ahí pierde su cita. Y a todos los enamorados les pasa lo mismo, ninguno de ellos aprovecharon por miedo, así perdieron su palabra, su apuesta.

Un día el hombre más triste del pueblo, chaparrito, delgado y con su vestido muy pobre, al que nadie hace caso, se encontró a la mujer en la calle. El hombre empezó a enamorarse de ella y quería platicar con ella. La mujer le contestaba: Qué vas a servir, si eres un pedazo de gente, si mejores hombres han venido a platicar conmigo y quisieron conocerme, pero nunca cumplieron. El hombre dijo: Aunque me ves que soy así, yo sí cumplo. Yo quiero a usted, acepte mi palabra.

—Pero vas a cumplir, dijo la señora.

—Sí.

Entonces la mujer dijo: Nos vamos a ver en tal lugar. El lugar de siempre. Y el hombre fue, y a la hora de la cita, ya se ve la mujer de lejos, con su pañuelo blanco y con su ropa buena. Y ya está cerca, y el hombre se pone contento y de repente, la mujer desaparece, y luego aparece convertida en una gran serpiente brava. Y el hombre ¿qué va a hacer?: Se sentó. Agarró su sombrero, se lo puso en la espalda, se transformó en armadillo. Le dio un piquetazo en la cáscara del armadillo, hasta tronó. Volvió a darle otro golpe, tampoco le hizo nada. No le pudo quebrar ni con el tercer golpe. Entonces el armadillo levantó la cola. Le dio un colazo que hasta se dobló la culebra. Y dio un salto para darle otro colazo y se lo dio, se volvió a doblar la culebra. Ya tenía preparada la cola para el tercer golpe cuando la culebra se transformó en gente y dijo: Ya me ganaste. El armadillo se transformó en gente y empezaron a hablarse de conformidad. Así se hicieron amantes...

Wügiñ, la mujer demonio

Miller (1956:126ss, 234ss) incluye algunas narraciones y experiencias personales que sus informantes mixes de Camotlán (Oaxaca) le confiaron en relación a *Wügiñ*, fantasma que asume dos figuraciones diferentes. Cuando aparece de día se asemeja a "una dama española

en contraposición a la de una mujer mixe; su pelo rubio en vez de negro; sus enaguas de material fino (y tal vez de estilo diferente) (...) Sus actividades durante el día parecen ser las de dar de comer a los hombres y platicar con ellos (..) mientras trabajan o ayudarles a sembrar". Sus apariciones diurnas no implican la seducción, no así las nocturnas; de noche "toma a veces la forma de mujeres mixes" o la de sus amantes. En Ixcuintepec, Miller registró esta experiencia:

> ¿No recuerdas aquel Pablo que era Presidente Municipal de Ixcuintepec, en 1944, cuando fuiste (allá) con Pedro y Maximiano? Pues, él también vio *Wügiñ*. Él es que me (lo) contó una vez.
>
> No estaba en su casa (cuando sucedió lo que cuenta). Estaba por otra parte. Tal vez mayordomía o algo. Dice que tomaron un poco pero no estaba bien borracho. Todavía estaba en juicio, cuando salió para ir a su casa. Entonces encontró dos mujeres en la calle, por ahí. Parece del pueblo. Parece que las conoce. Entonces, una mujer le dice: "Ven a dormir con nosotros".
>
> Y se fue con ellas. Iban, al parecer de Pablo, por las calles mismas de su propio pueblo. Iba con ellas a pasar la noche. No sentía él nada hasta cuando, de repente, sintió que desaparecieron las mujeres y que no se ven las casas y las calles de su pueblo. Así es que engaña ese *Wügiñ*.

En otro relato recopilado por Miller en Camotlán, se advierte la asociación de *Wügiñ* a los campos de cultivo, en tanto imagen numinosa de la sexualidad. Antes de transcribirlo es necesario consignar el punto de vista del autor, en el sentido de que en las creencias mixes —en contraste con la de los grupos examinados— los hombres seducidos no mueren por el contacto con la imagen femenina sobrenatural. Esta apreciación es evidente en el material que incluye, sin embargo, la negativa de los hombres a la relación sexual con *Wügiñ* y el estado de terror que su presencia imaginada les produce, connota la muerte. Se presenta a continuación el texto mencionado:

> Pero semanas después, cuando ya era tiempo para cuidar la milpa, estaba (Albino) durmiendo ahí en su pedazo, una noche, cuando se despertó y vio una muchacha muy bonita que le estaba mirando. Ya era más de las once.
>
> —¿Por qué quedas aquí solo?, preguntaba ella.
>
> —Estoy cuidando mi milpa.
>
> —Cada noche duermes aquí, ¿verdad? Yo te he visto cuando voy pasando. Por eso vine por ti. Vamos a la casa de mi papá.
>
> —Por qué ¡no! Yo no voy a ninguna parte.

—Muy bien. Entonces vamos a dormir acá.

—¡No! ¡Anda, vete! No quiero dormir contigo!

—¿Por qué? ¿Es que soy tan fea que no me quieres? ¿O es que no eres hombre suficiente para dormir con una mujer?

Entonces agarró su escopeta ese Albino, porque ya sabía que ésa era *Wügiñ,* la mujer demonio, y dijo ¡Anda vete tú! ¡Alárgate o te voy a fusilar!

—¡No! No me puedes fusilar. Y aunque me trates de fusilar, no me puedes pegar. Pero si no quieres dormir conmigo, no es a fuerza. Ya me voy.

Y se fue, subiendo el camino. Pero cuando llegó ella allá arriba algo estaba riendo mucho. Sonó por todos lados como se fue. Y siguió sonando. Así es que se fue, pero era (de seguro) *Wügiñ.*

Después de eso, Albino no quiso dormir solo en el campo. Tiene miedo que le va a hablar *Wügiñ.* Así es que mi compadre, su papá de Albino, me lo contó.

Los mixes hablan también de *Tekytýuk,* el hombre demonio, sin relacionarlo con *Wügiñ.* Éste busca llevarse a los hombres y se aparece también en las milpas. No se le refieren atributos sexuales.

Matlacihuatl y La Llorona

Entre los chinantecos se habla de *Matlacihuatl,* mujer sobrenatural que, de acuerdo a los relatos registrados por Weitlaner (1977:138ss, 145ss) en su habitat de la región noreste de Oaxaca, es una visión nocturna. A diferencia de las imágenes que se han descrito en páginas anteriores, se convierte en gigante, y, al parecer, no involucra la acción seductora, por lo menos de manera evidente. En una narración se le describe con enormes bolas de fuego como ojos, y se subraya el daño que hace a los hombres que la siguen, quienes después del encuentro (que provoca su paralización) enferman de calentura y mueren. El elemento del pelo peinado insinuantemente, está presente. Se incluye a continuación uno de los relatos:

En la costa anda una mujer llamada *Matlacíhuatl.* Hay dos clases de aparecidos: *Matlacíhuatl* y duendes. Estos duendes son como niños y los que los ven se atontan; las *Matlacíhuatl* llevan a la gente al bosque. La *Matlacíhuatl* tiene solamente un pie, como se ve en su rastro. Cuando uno la ve, entonces se muere uno.

Se cree que "la *Matlacíhuatl* es un par (...) Él agarra mujeres y ella agarra hombres. Son sombras". Por otra, la imagen de *Matlací-*

huatl se asocia a la de La Llorona, también fantasma nocturno vinculado a la noche.[4] Victoriano Méndez, uno de los informantes de Weitlaner, la describió (en 1945) con notable detalle:

> Esta Llorona anduvo antes por el camino siempre llorando, él mismo había visto a una Llorona en noche de luna. Era muy grande con un sombrero grande. La mula de él echó un gran brinco y la mujer siempre anduvo detrás de él. Él habló a ella pero ella nunca contestó; él subió arriba adonde estaba una casa y le contó a la gente lo que había visto, y la gente dijo que ellos también habían visto a la mujer; la mujer tenía un sombrero muy grande y una camisa negra que le daba hasta las rodillas, el informante regresó pero no alcanzó a verla otra vez. Otra gente también la había visto a ella y habían tirado hacia ella pero no le pegaron y tampoco habló. Otra vez el informante había ido al monte a cazar y se encontró con una mujer a media noche. La mujer tenía ojos verdes, ellos enfocaron sus luces hacia ella y regresaron.

Makti

En su excelente antología de relatos y creencias de los zoque-popolucas de Veracruz, Foster (1945:180-181, 202-203), se refiere a los *Matki* seres encantados (masculinos o femeninos) que buscan capturar a los humanos del sexo contrario. Las *Makti* son imaginadas de singular belleza, andan desnudas y son provocativamente irresistibles para los mortales; viven en lo alto de los árboles. Cuando un hombre es víctima de sus insinuaciones nunca puede volver a su hogar, aun si su cuerpo lo hiciera, su alma permanecería junto a la seductora sobrenatural y pronto moriría. Éste es el sentido que expresa el siguiente relato:

[4] La Llorona es una imagen configurada en la Colonia que recubre un complejo simbolismo. Su leyenda se narra en numerosos lugares de México. Caso (1983) le hace derivar de *Cihuacóatl;* Francis (1960: 58) opina que nació del culto a *Centecíhuatl,* deidad del maíz, "pues se tomaba por la voz de la diosa azteca al murmullo quejumbroso del viento nocturno agitando las hojas y los jilotes de las milpas. Esto lo personalizaban los indios en una bella mujer que deambula por las noches llorando la pérdida de sus hijos, personaje que en algún momento sufrió una confusión con otro que por su fuerza y singularidad parece haber producido un impacto sobre la mente popular: La "Malinche". Al respecto Rodríguez (1935) realiza una detallada revisión de algunos de los autores que se han ocupado, desde el siglo pasado, de la asimilación mítica entre Malinche y La Llorona. El tema ha sido recogido por la literatura, destacando en particular su tratamiento en "Todos los gatos son pardos" (teatro) de Carlos Fuentes. Ligada a las fantasías y controles sociales impuestos en el medio familiar durante mi infancia. La Llorona será motivo de un estudio específico, para una publicación diferente.

Una vez un hombre fue a trabajar en su milpa, y allí vio la huella de una mujer. Le dijo a su esposa, "me gustaría saber quién pasó por nuestra milpa". Pero la mujer dijo a su esposo, "Tú estás engañándome". "No, no estoy engañándote", replicó el esposo. "Parece ser la huella de una mujer". "Tu dueña ha pasado por ahí", dijo la mujer. "No, no es mi dueña", replicó el hombre. Después el hombre volvió a la milpa, diciéndose a sí mismo, "Si encuentro a la mujer me casaré con ella". Luego vio su caminata en la milpa, y de nuevo se dijo a sí mismo, "Sí, si la encuentro me casaré con ella". Llegó el medio día y comenzó a comer su almuerzo. Luego llegó la mujer y dijo, "¿Qué estás haciendo aquí?" "Aquí estoy", replicó. "Tú eres quien dijo que si encontrabas a la mujer podrías casarte con ella, ¿verdad? Bueno, aquí estoy. "Me casaré contigo" respondió el hombre. "Lavaré tu piel porque comes sal". Lo lavó un poco más. La mujer podía decirle cuán salado era él lamiéndole su piel. "Ahora ciertamente estás muy bien", dijo, y lo levantó hacia un árbol donde había extendido su hamaca. "Aquí viviremos", dijo a el hombre. Durante tres días la esposa del hombre esperó, pero no retornó. Al día siguiente fue a buscar a el hombre en la milpa (...) diciendo: "Ay hombre viejo. Preséntate a mí". La *Makti* dijo a el hombre, "Ahora tú estás siendo buscado". "Mi esposa ha venido a buscarme", dijo el hombre. "Pero ahora no puedes ir a verla", respondió la *Makti,* luego escuchó que la mujer comenzaba a llorar. "Está llorando una gran cantidad", dijo la *Makti,* "pero no puedes hablarle, si le hablas, morirás". Al día siguiente el hombre fue a trabajar, y al medio día su esposa vino. "¿Dónde has estado perdiendo tu tiempo?" preguntó. "Aquí", replicó. Luego la mujer lo abrazó y dijo, "Ahora iremos a nuestra casa". Tres días después que el hombre retornó murió, porque su espíritu había regresado con la *Makti.*

Tepusilam

En la sección 6.1 del capítulo anterior se mencionó que, según los nahuas de Durango, *Tepusilam* (la "vieja de cobre") una de las advocaciones de la Madre Tierra se transfigura en joven mujer para seducir a los hombres. De acuerdo a la narración mítica obtenida por Preuss (1982:91ss) en esta imagen sobrenatural se asocian la antropofagia, (que eufemísticamente podría significar el acto sexual), la bisexualidad y el sacrificio humano. Con el fragmento del relato que se inserta a continuación termino esta breve revista a la corte de las seductoras macabras, cuyas implicaciones simbólicas se examina en la siguiente sección. Este es el texto:

Era una vez una vieja que comía hombres. Los que andaban por los caminos no estaban seguros, pues la vieja se comía a los hombres. A los caminantes se presentaba con aspecto de mujer y seducía a los hombres.

Confiaban en ella, hacían lo que quería, jugaban con ella y cometían cierto acto. Luego cuando él dormía, cuando el hombre estaba dormido abrazado a ella, entonces la vieja lentamente se extendía. En sueños el hombre sentía a veces cómo ella lentamente se extendía. Entonces se levantaba rápidamente y se iba.

Era una vez un hombre, a quien encontró esta mujer. La engañó porque la reconoció. Se divirtió con ella y al rato la mujer se durmió. El hombre lo sintió, se levantó, calentó el hacha que traía y se la puso junto a su oreja.

El hombre se levantó y se fue corriendo. Después de un largo rato la vieja se despertó y miró alrededor: nadie estaba. Lo siguió hasta donde él vivía. Entonces vio al hombre durmiendo en el tapanco y lo llamó.

—Parece que mi hermanito está durmiendo— dijo. Él no contestó porque tenía miedo.

Llamó otra vez y luego entró en la casa. Luego lo picó con su bastón, lo volteó una y otra vez, hasta que su pariente cayó del techo.

Bien. Lo cogió para matarlo. El otro que estaba durmiendo junto a su hermano despertó.

—¿Qué le estás haciendo a mi hermano mayor

—Bueno —contestó ella—, vengo por él para comérmelo. Es que me ha engañado.

Lo mató y se comió un pedacito. Sobró la mitad. Su cabeza la tiró. Luego canta, baila y canta bailando. Después de bailar se fue. En el camino devoró el pedazo que sobró. Se lo comió todo, pero después siguió con hambre.

—¿A lo mejor ha sido esa vieja —dijo el hermano menor, pensativo.

Ella siguió adelante y pensó:

—¿Dónde encuentro ahora algo qué comer? Bueno —dijo— voy a buscar a una mujer y luego me la como.

Entonces la vieja se convirtió en hombre, fue donde estaba la mujer, la llamó y dijo:

—Estoy aquí, sal para que pueda hablar contigo.

La mujer salió y él se fue adelante. Habían quedado en que se encontrarían en un lugar. Cuando la mujer llegó donde estaba el hombre, dijo él:

—Ya estás.

—Sí —dijo ella—. La mujer se sentó. El hombre se acercó y la tocó, luego jugaron. Pronto la mujer se aburrió.

—Quisiera irme —dijo—. Aquí no voy a dormir de ningún modo. Me harían reproches. Quisiera dormir en casa.

Así la mujer se fue a su casa. Al rato apareció ahí el hombre.

—¿Hermanita, estás durmiendo? —preguntó. Llamó pero ella no quiso hablar. Le tenía miedo al pariente que la estaba llamando.

—Bájate —dijo— al cabo no te voy a comer.

La mujer le tenía miedo y no contestó. Entonces entró en la casa y miró alrededor. No había nadie. Buscó en el tapanco, ahí estaba. Entonces la picó con su bastón la volteó y la jaló.

Entonces la pariente cayó al suelo.

—Ah, aquí estás —dijo—. La agarró y se la puso en la cabeza. Luego bailó detrás de la casa, cantando bailó detrás de la casa. Luego se alejó. A su pariente la llevaba sobre la cabeza. Dicen que ella también comía a los niños que se quedaban solos cuando la gente se iba. Cuando los padres volvían, el niño ya no estaba. Sólo se veía una huella.

2. *El eco de los símbolos*

A excepción de La Llorona, que a partir de una concepción prehispánica se configura durante el periodo colonial, el conjunto de imágenes descritas fueron unidades significativas en el contexto de los antiguos sistemas religiosos mesoamericanos. Las representaciones que examinamos llegan a nosotros después de un largo viaje por las aduanas inquisitoriales y los ejercicios evangélicos de la Colonia; tienen por tanto una apariencia fragmentaria o un perfil casi folklórico. No obstante, es posible desentrañar (o intentarlo al menos) las claves de su código numinoso, para lo cual es preciso atender el eco que dejan escuchar sus símbolos arraigados en las viejas cosmovisiones.

Las concordancias y discordancias advertidas se traducen en símbolos afines, articulados por un contenido numinoso compartido. Se trata de representaciones colectivas que dan cuenta (pese a su proceso transfigurativo) de la ubicación de la mujer como ambivalente depósito de energía sobrenatural. En el lenguaje de Eliade (1981:47) constituyen kratofanías negativas dado que integran la noción de *fuerza* y de *eficiencia*. Puede adelantarse que su morfología remite a hierofanías múltiples (p.e. fisiológicas, agrarias, selénicas, etcétera) si se considera que manifiestan una dimensión significativa diferente a su propia imagen, lo cual explica sus funciones sociales.

Xtabay nos transporta, necesariamente, al pensamiento religioso de los antiguos mayas. Recordemos que al analizar las advocaciones de la

diosa selénica, en el apartado correspondiente [5] me referí a *Tabai* patrona de la cacería cuya fiesta se celebraba al día siguiente de la de *Ix Chel,* la deidad lunar por excelencia. De acuerdo al punto de vista de Barrera Vázquez y Rendón (1963:176, nota 7) *Tabai* se identifica con *Ix Tab,* divinidad lunar asociada a la muerte por ahorcamiento que, en mi opinión, era una manera sagrada de morir entre los mayas. Los citados autores advierten que la mención que Landa (1982:94) hace de esta deidad como *Zapitabai,* acopló las dos denominaciones *(Zip* y *Tabai).* Toda vez que *tab* significa "cordel o cuerda con la que los indios atan y llevan cargas" *(Diccionario de Motul)* señalan que "sin duda se refiere a la misma deidad, quizás como patrona de la caza con lazos". Indican que la forma *tabai* está compuesta de *tab* más el sufijo *–ai* o *ay,* denotativo de acción o ejercicio.

Comentando lo anterior, expliqué —siguiendo a Hangert (1978: 219ss)— que la vinculación de las diosas de la cacería (o dueñas de los animales) con las divinidades lunares es un fenómeno sincrético posible en el marco de las religiones de las sociedades agrícola-estatales, como la de los mayas. Debe tenerse presente que, como corresponde a las concepciones selénicas, en la deidad lunar los mayas reconocían subrayados atributos licenciosos, a los que se asociaban las de carácter macabro. *Ix Chel* e *Ix Chebel,* las principales diosas lunares, aparecen figuradas con huesos cruzados y serpientes, símbolos de destrucción. Thompson (1982:368) identifica el tejedor de la muerte del *Códice de Madrid* como mujer por ser el tejido labor femenina, precisamente vinculado con las deidades antes mencionadas.[6]

De acuerdo con Landa (1982:94) en el ritual dedicado a las deidades de la caza *Aca num, Zuhuyzib* y *Zipitabai (Itabai)* se bailaba con una calavera de venado untada con betún azul. El venado era también un símbolo sexual; Thompson (1982:436, 442), en base a un mito mopán, refiere que la vagina de la Luna fue creada por la impresión de la pezuña del venado. Estos datos establecen una clara identificación simbólica entre la diosa de la caza *Itabai* con la deidad lunar, y revelan sus atributos sexuales que, en su condición maligna, se advierten en la imagen de *Xtabay.* Así se explica su vinculación con la cacería y con la serpiente (en el relato de Brinton). Por otra parte, la asociación de *Xtabay* con la ceiba *(yaxché,* el árbol sagrado) es indicativa de su pretérita configuración sagrada. Para los mayas

[5] Consúltese la sección 3.2.
[6] En términos semejantes se ha expresado Ruz-Lhullier (1981: 198).

por las raíces de la ceiba salían al mundo los ancestros, y a través de las ramas de su tronco llegaban los muertos al treceavo cielo.[7]

En estas breves reflexiones en torno a las relaciones simbólicas. Luna-Mujer-Serpiente-Muerte-Sexo, es necesario tomar en cuenta el valioso punto de vista de Stone (1985:10) quien opina que cuando se penetra al lado más íntimo del pensamiento maya, se advierte que la sexualidad humana enmarca grandemente su visión del mundo; indicando, además, que el poder de la mujer, su relación especial con la fertilidad, parece haber sido reconocido por los mayas, pero al mismo tiempo trasladado a un vocabulario y a un sistema político marcadamente masculino.

Más allá de sus diferencias formales, los seductores fantasmas femeninos expresan encadenamientos ideacionales con algunas de las diosas de los aztecas y de los tarascos. Toda una gama de elementos simbólicos manifiestan afinidades evidenciando así su pertenencia a un mismo sustrato cultural. Las configuraciones simbólicas de *Xochiquetzal, Cihuacóatl* y *Mauina* se perciben en las epifanías de las sobrenaturales bellezas pánicas examinadas. Repasemos los atributos de *Xochiquetzal* (ampliamente discutidos en el capítulo 4): "diosa del bien querer", de las relaciones sexuales ilícitas y de las prostitutas que vivían con los jóvenes guerreros del tepochcalli; advocación lunar, "la querida del dios Solar", nos dice Seler (1980:230-231, tomo II).[8] Torquemada (1975:299, libro décimo, tomo II), al describir las celebraciones que los tlaxcaltecas dedicaban a esta diosa durante el mes Quecholli, nos dice que "sacrificaban muchas doncellas en memoria de los amores", agregando que "se manifestaban las mujeres públicas y deshonestas y se ofrecían en sacrificio (...) que eran las que iban a las guerras con la soldadesca, y los llamaban *maqui,* que quiere decir: las entrometidas, y se aventuraban en las batallas y muchas de ellas se arrojaban a morir en ellas. Este género de mujeres era muy deshonesto y desvergonzado (...)".

Las Casas (1966:50) menciona a una deidad cuya descripción integra elementos asociados a *Xochiquetzal, Cihuacóatl, Mauina* y *Tlazoltéotl.* Escribe "Tenían otra diosa los mexicanos y los de sus comarcas (...) de la cual dicen o fingen que una vez se les tornaba culebra, y afirmarse por cosa notoria; otras veces se transfiguraba en

[7] Thompson (1982: 243, 271, 364) proporciona amplia información respecto al simbolismo del *yaxché.*

[8] Consúltese Spranz (1982: 403), Muñoz Camargo (1982: 154ss), Sahagún (1969, libro segundo, tomo I) y el resto de la bibliografía citada en la sección dedicada a *Xochiquetzal.*

una moza muy hermosa y andaba por los mercados y provocábalos a su ayuntamiento, el cual cumplido los mataba". *Cihuacóatl,* recordémoslo, se concebía "como la mujer del dios del infierno" según la *Historia de los Mexicanos por sus Pinturas;* la "mujer culebra" era la Madre de los dioses o la "mujer blanca", "la que hace germinar".[9] En Torquemada (1975:80-81, tomo I) leemos que *Cihuacóatl-Quilaztli* era una poderosa hechicera que tenía el poder de transformarse en imágenes femeninas ofídicas, de guerrera, de águila, o infernales. *Mauina,* como se ha dicho en páginas anteriores, es presentada en la *Relación de Michoacán* como una mujer mala que "iba al tianguez (...) y hizo que le hiciesen (...) una tienda o pabellón llamado *Xupáquata* (arco iris) y (...) en aquel pabellón hecha una cámara de muchas mantas y (...) decía que la llamasen los mancebos hermosos que pasaban por el mercado y todo el día se juntaba con ellos (...)" (p. 243). El espacio numinoso de *Tlazoltéotl,* en tanto "diosa de la carnalidad" como la llama Sahagún (1969:51-52, libro primero, tomo I), completa este conjunto simbólico, debiendo subrayarse su simultánea identificación con el inframundo. Seguramente la fuente documental que mejor describe la imagen de esta diosa es uno de los textos legados por los informantes de Sahagún, traducido por León-Portilla (1983:420-421):

Se llamaba devoradora de inmundicias,
porque ante su rostro se decían,
ante ella se cantaban las acciones de la carne.
En su cara se decían, se enderezaban
todas las obras del placer,
por muy espantosas que fueran,
por muy depravadas,
nada se escondía por vergüenza,
todo en su cara se aclaraba, se decía...
El polvo y la basura,
las obras de la carne,
Tlazoltéotl las provocaba, las encendía,
Tlazoltéotl las fomentaba.
Y sólo ella descargaba,
ella purificaba, aliviaba,
ella lavaba, bañaba,
en sus manos estaban las aguas
las de color verde, las de color amarillo...

[9] Véase Durán (1967: 125ss, capítulo XIII, tomo I), Garibay (1971: 406), Sahagún (1969: 46-47, libro primero, tomo I).

Ante ella se conocía el corazón,
ante su rostro se purificaba
la movilidad de la gente...

Como espejos sometidos a la luz de los antiguos símbolos, *Yeguatzihuatl, Pajkintaj, Nawayomo,* la Mujer Nagual de los huaves, *Wügiñ, Makti* y *Tepusilam,* reflejan el antiguo entramado sagrado de la sexualidad vinculada a la muerte; la epifanía de la Mujer-Serpiente simultáneamente seductora y macabra, cavidad de placer (vida) y de destrucción. No representan divinidades en el sentido estricto de la palabra, pero son seres sobrenaturales que, aunque desarticulados de sus sistemas religiosos de origen, continúan ocupando jerarquías en las respectivas cosmovisiones. Por su condición de kratofanías negativas de implicaciones sexuales y pánicas no se sintetizaron con los cultos marianos, estableciendo puentes identificatorios con las fantasías de la maldad y la posesión diabólica propias del catolicismo. De ahí que a sus implicaciones hierofánicas de índole agraria, selénica y fisiológica provenientes de las antiguas culturas agrarias, se hayan sumado, en algunos casos, las ideas en relación a la actividad sexual ilícita, característica del cristianismo. La transfiguración Mujer-Serpiente-"Querida" (amante) se relaciona precisamente con esta síntesis demológica, toda vez que en tal circunstancia el fornicar con el espíritu maligno (espejismo del amor ilícito), implica la sanción sobrenatural, la muerte. Ante la presencia de manifestaciones de este tipo, el ensamble que se produjo durante el periodo colonial debe examinarse a partir de sus afinidades respecto a las concepciones de lo sexual, de su regulación e imbricaciones sagradas y de sus prácticas mágicas. El ejemplo más relevante en este sentido es el de La Llorona, fantasma nocturno que incorpora los rasgos de las seductoras prehispánicas en su figura fantasmagórica de mujer no india (véase el cuadro). En esta representación (como lo señalado en la nota 4 de este trabajo) se han asimilado las imágenes simbólicas de *Cihuacóatl, Centecihuatl* y de la controvertida *Malinche.*

En su estudio ejemplar sobre la magia erótica entre los aztecas, Quezada (1984:113-114) ha explicado las razones que determinaban que en su endoculturación y socialización se insistiera en la continencia sexual y en la sanción a los excesos sexuales, planteamiento que matiza atinadamente. Así, señala la necesidad de entender las circunstancias en que se expresa lo erótico, en tanto comportamiento social: "para todos los textos morales —nos dice— el erotismo es un exceso nefasto de la sexualidad. Pero como aparece indispensable cuando la

sociedad misma tiene algo de excesivo, mientras la prostituta es condenada, resulta socialmente aceptada la sacerdotiza acompañante obligatoria de los jóvenes guerreros, hombres cuya función es dar o recibir la muerte". Quezada enfatiza que, en este horizonte ideológico-social, las connotaciones estériles o lúdicas del erotismo son condenadas, no así en el nivel de las funciones sacerdotales y guerreras. Advierte: "más allá de la fecundidad agraria que se expresa, por ejemplo, en ciertas ceremonias para la reproducción del maíz, se encuentra un erotismo bien cimentado (...) En el culto a los dioses del amor, elementos como el placer *Xochipilli* y *Xochiquétzal,* el amor carnal y la escatología *Tlazoltéotl,* encuentran su lugar". Es esta la razón (el erotismo regulado, en tanto permisible en circunstancias especiales) que determina su transformación en —nos dice la autora— "aspiración apasionada e insatisfecha hacia el otro y lo diferente, conscientes sin embargo, de que no llenaran el vacío (...) no encuentra su equilibrio sino en un componente esencial en la sociedad azteca y mexicana, la obsesión del miedo y del deseo de la muerte". En esta argumentación queda claro que lo sexual y lo erótico son dos formas de comportamiento que, si bien no deben confundirse, tienen que analizarse paralelamente. La ambivalencia que el comportamiento sexual tenía entre los aztecas queda al descubierto en el poema dedicado a la prostituta, "la alegradora", traducido de los *Cantares Mexicanos* por León-Portilla (1983:425). El texto refleja claramente los ejes simbólicos de la sexualidad en el México antiguo: la maternidad, el placer y la muerte:

Ave roja de cuello de hule,
fresca y ardorosa,
luces tu guirnalda de flores.
¡Oh madre!
Dulce, sabrosa mujer
preciosa flor de maíz tostado,
sólo te prestas,
serás abandonada,
tendrás que ir
a donde todos quedarán descarnados.

Aludo brevemente a las rígidas sanciones que se establecen en el cristianismo a la sexualidad no regulada. Como sabemos en el decálogo judeo-cristiano hay dos referencias precisas al adulterio y a "desear la mujer del prójimo".[10] Durante la Edad Media los juicios inqui-

[10] Véase *Éxodo* xx y el capítulo v del *Deuteronomio.*

sitoriales por excesos sexuales o magia erótica (actos asociados a la brujería) fueron frecuentes. *Íncubos* ("demonios masculinos") y *súcubos* ("demonios femeninos") eran imaginados como culpables de copular con los humanos durante el sueño provocando su posesión, trance que requería la intervención de los exorcistas. Se explica así que una rama de la teología cristiana se llame Demología, por estar dedicada a los demonios,[11] conceptuados en este contexto ideológico como "ángeles caídos", desposeídos de la presencia de la divinidad. Al producirse las síntesis coloniales en esta dimensión, se apoyaría la permanencia de aquellos rasgos de la cosmovisión cristiana que manifestaban una mayor afinidad con los del pensamiento precolombino, lo que debió conducir a una dinámica de consolidación recíproca. Se amalgamaron las formas malignas provenientes del cristianismo con las expresiones negativas asociadas a la serie simbólica Mujer-Serpiente-Muerte-Sexo que emergen del ámbito numinoso de las deidades vinculadas a la Tierra y a la Luna, aquellas en las que la *coincidentia oppositorum* es el atributo paradigmático.

Es realmente significativo el conjunto de concordancias que mantienen entre sí las fantasías seductoras, de *Xtabay* a las *Makti*. Como se aprecia en el cuadro comparativo (adjunto), expresan afinidades con el agua, los árboles, el monte, la noche. Tienen en común su capacidad transfigurativa que las vincula con los naguales y las define como impostoras mágicas; la insistencia en el detalle seductor de sus largos cabellos; las monstruosidades corporales ocultas en su belleza sobrenatural (espaldas huecas, tres dedos en la mano, un pie, vagina dentada, *alter ego* ofídico, gigantismo, ojos flamígeros) y la obsesiva insistencia en la captura de los hombres (de sus espíritus o cuerpos) que se expresa simbólicamente en la cópula y remite, por la vía del erotismo, a su enajenación o a su deglución-castración, a su sacrificio (o sanción) por participar de un acto sexual numinoso, prohibido en el plano sobrenatural, e igualmente condenado en la dimensión de lo social. Sus imágenes implican, por tanto, la imbricación dialéctica de lo sagrado y lo profano, la sexualidad en su connotación sobrenatural y en su realidad humana, el placer que prodiga la sexualidad y su concepción maléfica en tanto impulso no regulado que tiene necesaria-

[11] Como bien indica Olavarrieta (1977: 235-236) los términos *diablo, demonio, satán,* etcétera ,"remiten a tradiciones precristianas. Demonio procede del griego daimonion, que usualmente designaba a espíritus malignos (de daimon, 'dios, espíritu'); Satán del hebreo *satan* y 'enemigo'; Diablo del griego *diabellin,* infamar, denigrar a través del latín *diabolus.* Nombres particulares como Belcebú, Behemot o Astarot (...) tienen remotos orígenes que conducen a Egipto y Babilonia".

mente que expiarse. En el antiguo México estas oposiciones se integraban en las epifanías de *Xochiquetzal y Tlazoltéotl.* Veamos su ordenación en el siguiente esquema:

Hombre	
relación sexual sobrenatural	relación sexual natural
ilícita	lícita
sancionada (no regulada)	permitida (regulada)
Muerte	Vida
Serpiente ←——→	Mujer

En la pantalla explicativa del psicoanálisis —de acuerdo a la versión de Roheim (1973:23, 647)— los fantasmas femeninos seductores y macabos formarían parte del *superyó,* "aparato inconsciente negativo de equilibrio que se origina en la situación madre, niño y que más tarde se organiza más formalmente en la situación triangular o edípica". El citado autor considera que el *superyó* está constituido por dos partes, el *ideal del yo* (tú debes) y el numen (tú no debes), que difieren desde el punto de vista psicológico, instintivo y genético. El *ideal del yo* tiene, a su vez, dos raíces, una de las cuales "consiste en el intento del *yo,* de desviar el curso de la agresión del instinto de muerte del *yo* como objeto hacia otros objetos que por eso mismo adquieren un carácter terrorífico pues se substituye un peligro externo proyectado por uno interno. Este intento fracasa. Esta realización del instinto destructivo halla su análogo en el *eros,* que incorpora los objetos temibles al *yo,* donde se convierten en objetos de su narcisismo". Atrincherado en esta posición analítica Roheim adelanta que los análogos interculturales, "aunque *pueden tener un sentido adicional determinado por*

	Xtabay	*Yeguazihuatl (Mujer Serpiente)*	*Pajkintaj*	*Nawayomo*	*Mujer Nagual*	*Wügiñ*	*Matlacihuatl*	*La Llorona*	*Makti*	*Tepusilam*
1. Asociada al agua	+	+	+	+						
2. Asociada a la serpiente (o la serpiente misma)	+	+		+	+					
3. Asociada al monte	+	+	+	+	+	?	+	+		?
4. Asociada a la cacería	+		+					+		
5. Asociada a las milpas	+			+		+			+	
6. Asociada a las cuevas				+						
7. Asociada a la noche (o la luna)	+	+		+	?	+	+	+		+
8. Asociada a la ceiba (o a los árboles)	+								+	
9. Monstruosidad corporal	+	+	?	+	+		+	+		?
10. La seducción (o la cópula) implica la muerte o el enloquecimiento	+	+	?	+	+	+	?		+	+
11. Capacidad transfigurativa	+	+	+	+	+	+	?		?	+
12. Coexistente simétricamente con su versión masculina				+		?	+		+	
13. Relacionada con el demonio y/o el infierno (inframundo)	+	+	+	+		+				
14. El cabello es referido como entidad erótica	+	+	+	+	+	+	+			

*el contexto,** poseen un significado subyacente que es independiente del sistema social, la cultura o las instituciones fundamentales y que se funda en la naturaleza del proceso primario. Existe lo que podemos llamar un simbolismo potencialmente universal".

Por mi parte, pienso que las imágenes numinosas de la sexualidad femenina que se han analizado, hunden sus raíces en el pensamiento prehispánico de Mesoamérica, al mismo tiempo que arraigan en las particulares cosmovisiones de los pueblos campesinos del México actual. Si bien expresan formas simbólicas de orden universal, subrayan sus cimientos terrenales que participan de elementos propios de las sociedades cultivadoras remotas, como del cristianismo medieval, y de los aditamentos ideológicos coloniales. Su vigencia, entonces, se explica no a partir del proceso primario, sino de las tradiciones culturales que han integrado las formas desarticuladas de las antiguas religiones en las visiones del mundo configuradas en el crisol de la catequesis cristiana, en relación a formas específicas de existencia social. Por lo mismo, no todos los grupos indios de México tienen en sus cosmogonías estas imágenes, si bien en la generalidad de ellas se concretan los procesos primarios de orden biológico y psicológico. Al margen de su presencia folklórica, solamente en aquellas comunidades étnicas en las cuales la sexualidad y el erotismo continúan manteniendo articulaciones con lo sagrado (o lo sobrenatural) como paradigma que integra el simbolismo de la fertilidad agraria y femenina (es decir, el ámbito numinoso Tierra-Mujer) los fantasmas seductores prosiguen su existencia ideal que cumple funciones en el control social (regulación del comportamiento sexual: infidelidad, límites intra-étnicos, circunstancias y momento del ciclo vital en que debe producirse), en la socialización y en la ordenación ideológica, en tanto representan imágenes de lo maligno, o identifican los planos negativos o contrarios a la existencia humana. Mito y sociedad se articulan e interactúan simbólicamente.

En estas cosmovisiones la vida y la muerte (entendidas en términos analógicos por cuanto hace a los vegetales y los humanos) son opuestos complementarios que se unen por intermedio de la acción sexual en la mujer, conceptuada como imagen contradictoria, bella y monstruosa, seductora y macabra. Es posible que en la serpiente (realidad e ilusión mítica con connotaciones bisexuales) paulatinamente se hayan conjuntado estas diversas ideaciones, hecho que estaría expresado en sus múltiples identificaciones y afinidades simbólicas (en el cristianismo la serpiente es la imagen del pecado), y más ampliamente dicho, en la

* Subrayado del autor.

fuerza de la ofidiolatría mesoamericana.[12] Por otra parte, las indagaciones respecto a la intensidad de la represión o la libertad sexual en las sociedades que otorgan vigencia a las seductoras sobrenaturales sería un elemento de especial importancia analítica para la reformulación o, en su caso, la disprobación o comprobación de la hipótesis propuesta.

De la pluma de Goethe nació una sentencia que bien puede dar cuenta de la complejidad que trasluce la corte de las seductoras macabras: "Todas las formas se parecen, ninguna es igual a otra, más su coro guía hacia una ley oculta". El asunto está en explicarlas como arquetipos universales, como personificaciones emergidas de formaciones sociales particulares o bien integrando analíticamente paradigmas psicológicos y sociológicos. En todo caso, debe avanzarse más allá de interpretaciones epidérmicas de tipo folklorista o alegórico, reflexión que lleva a citar a García (1985:24) quien es sorprendente lucubración afirmó que la *Xtabay* "puede ser el símbolo de un amor todavía no alcanzado".

El capítulo de la antropología mexicana dedicado a examinar las implicaciones sagradas de la sexualidad y sus determinantes económicas y psicosociales en Mesoamérica, todavía está por escribirse. Sorprende su relegamiento analítico que —excepciones aparte— pareciera seguir las pautas marcadas en las descripciones de los cronistas coloniales, aparentemente ruborizados ante el "pecado nefando", la prostitución sagrada y los excesos orgiásticos articulados a la propiciación de la fertilidad agraria. El tema de las deidades femeninas mesoamericanas incluyendo sus advocaciones marianas, rebosa de sexualidad y de erotismo.

BIBLIOGRAFÍA

BÁEZ, Jorge F., "La cosmovisión de los zoques de Chiapas", en *Antropología e Historia de los mixes-zoques y mayas. Homenaje a Franz Blom*, editado por Lorenzo Ochoa-Thomas A. Lee Jr., México, Universidad

[12] Olavarrieta (1977: 220-221), refiriéndose al sincretismo operado en las prácticas mágicas en la región de los Tuxtlas, indica que al ubicarse en una misma montaña, los sitios de residencia del Diablo y el "encanto bueno" —culebra, debe reflejar la visión indígena más antigua— (...) trata ya de integrar los polos del sincretismo europeo-mesoamericano representado por el Diablo y la serpiente. Tal integración implica tres pares de oposiciones muy significativas:

Diablo/Culebra
Europa/Mesoamérica
Malo/Bueno.

Nacional Autónoma de México-Brigham Young University, 1983, p. 338-412.

——— *et al., Cuando ardió el cielo y se quemó la tierra,* México, Instituto Nacional Indigenista, 1985.

BARRERA VÁSQUEZ, Alfredo y Silvia Rendón, *El Libro de los Libros de Chilam Balam,* México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1963.

BASAURI, C., *Tojolabales, tzentales y mayas. Breves apuntes sobre antropología, etnografía y lingüística,* México, Talleres Gráficos de la Nación, 1931.

BLOM, Franz, "Woman place among the ancient Maya", en *Antropología e historia de los mixe-zoques y mayas. Homenaje a Franz Blom,* editado por Lorenzo Ochoa-Thomas A. Lee Jr., México, Universidad Nacional Autónoma de México-Brigham Young University, 1983.

CASO, Alfonso, *El Pueblo del Sol,* México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

DURÁN, fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme,* edición de Ángel María Garibay K., 2 v., México, Editorial Porrúa, 1967.

ELIADE, M., *Tratado de Historia de las Religiones,* México, Editorial Era, S. A., 1981.

FOSTER, G. M., "Sierra Popoluca Folklore and Beliefs", en *American Anthropology and Ethnology,* University of California Berkeley y Los Ángeles, 1945, v. 42, n. 2, p. 175-250.

FRANCIS, S., *Habla y literatura popular en la antigua capital chiapaneca,* México, Instituto Nacional Indigenista, 1962.

GARCÍA, L. B., "La Xtabay símbolo del amor incumplido", en *Revista de la Universidad de México,* México, UNAM, 1985, v. XL, p. 409-410.

GARIBAY, K., Ángel María, *Historia de la Literatura Náhuatl,* México, Editorial Porrúa, 1971.

GOSSEN, Gary H., *Los Chamulas en el mundo del Sol,* México, Instituto Nacional Indigenista, 1979.

GUITERAS HOLMES, Calixta, *Los peligros del alma: visión del mundo de un tzotzil,* México, Fondo de Cultura Económica, 1965.

HANGERT, W., *El pensamiento religioso. Intento de una interpretación de elementos religiosos en relación con determinados sistemas socioeconó-*

micos, edición mimeografiada, Xalapa-México, Universidad Veracruzana, 1978.

LANDA, fray Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán,* introducción de Ángel María Garibay K., México, Editorial Porrúa, 1982.

LAS CASAS, fray Bartolomé de, *Los indios de México y Nueva España* (Antología), México, Editorial Porrúa, 1966.

LEÓN-PORTILLA, Miguel, *Toltecayotl. Aspectos de la cultura náhuatl,* México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

LÉVI-STRAUSS, C., *Lo crudo y lo cocido,* México, Fondo de Cultura Económica, 1968. [Mitológicas 1].

MÉNDIZ BOLIO, Antonio, "Leyendas yucatecas", en *Leyendas y tradiciones yucatecas,* México, Editorial Yucatequense, 1951.

———, *La tierra del faisán y del venado,* México, Ediciones Botas, 1965.

MILLER, W. S., *Cuentos mixes,* México, Instituto Nacional Indigenista, 1956.

MUÑOZ CAMARGO, Diego, *Historia de Tlaxcala (Crónica del siglo XVI),* México, Editorial Innovación, S. A., 1982.

OLAVARRIETA, M., *Magia en los tuxtlas,* México, Instituto Nacional Indigenista, 1977.

OTTO, R., *Lo santo. Lo racional en la idea de Dios,* Madrid, Alianza Editorial, 1980.

PREUSS, K. T., *Mitos y cuentos nahuas de la Sierra Madre Occidental.* Estudio Introductorio de Elsa Ziehm, México, Instituto Nacional Indigenista, 1982.

QUEZADA, Noemí, *Amor y magia amorosa entre los aztecas,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1984.

REDFIELD, R., "Los indígenas y su cultura", en *Enciclopedia Yucatequense,* Mérida-México, 1945, v. VI.

RODRÍGUEZ, G. A., *Doña Marina. Monografía Histórica,* México, Secretaría de Relaciones Exteriores, 1935.

ROHEIM, G., *Psicoanálisis y antropología,* Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1973.

RUZ LHULLIER, Alberto, *El pueblo maya,* México, Editorial Salvat, 1981.

RUZ, M. H., "Aproximación a la cosmología tojolabal", en *Antropología e historia de los mixe-zoques y mayas. Homenaje a Franz Blom,* editado

por Lorenzo Ochoa-Thomas A. Lee Jr., México, Universidad Nacional Autónoma de México-Brigham Young University, 1983.

SAHAGÚN, fray Bernardino de, *Historia General de las cosas de Nueva España,* notas y apéndices de Ángel María Garibay K., 4 v., México, Editorial Porrúa, 1969.

SELER, Eduard, *Comentarios al Códice Borgia,* 2 v. México, Fondo de Cultura Económica, 1980.

SPRANZ, B., *Los dioses en los códices mexicanos del grupo Borgia,* México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

STONE, A., "The Moon at Naj Tunich", en *Mexicon,* 1985, v. VII, n. 2, p. 23-30.

TOLEDO, E., "Cuentos Huaves", en *Revista de la Universidad de México,* México, UNAM, 1973, v. XXVIII, n. 3, p. 29-30.

TORQUEMADA, fray Juan de, *Monarquía indiana,* 3 v. México, Editorial Porrúa, 1975.

THOMPSON, J. Eric S., *Historia y religión de los mayas,* México, Editorial Siglo XXI, 1982.

TRANFO, L., "Tono y nagual", en *Los huaves de San Mateo del Mar. Ideología e instituciones sociales,* México, Instituto Nacional Indigenista, 1979.

VILLA ROJAS, Alfonso, *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo,* México, Instituto Nacional Indigenista, 1978.

WEITLANER, Roberto J., *Relatos, mitos y leyendas de la Chinantla,* México, Instituto Nacional Indigenista, 1977.

VIDA, ENFERMEDAD Y MUERTE A TRAVÉS DE LOS CANTOS Y POESÍAS NAHUAS

IGNACIO DE LA PEÑA PÁEZ
CARLOS VIESCA TREVIÑO

¿A dónde iremos?
¿Cómo sufriremos aquí?
Que no hay aflicción,
esto nos hace enfermar,
nos causa la muerte.
Pero esforzáos que todos
tendremos que ir al lugar
del misterio.

(Poema náhuatl)

Dentro del vasto contenido geográfico que es Mesoamérica, hemos recogido parte de la expresión literaria de un grupo de sus pobladores, los que ocuparon el valle de México, principalmente los de habla náhuatl.

El término de "expresión literaria" que empleamos en el desarrollo del trabajo, lo hacemos únicamente por la comprensión que se tiene ahora de este término, ya que no se puede hablar de literatura náhuatl desde un punto de vista etimológico, pues los antiguos mexicanos no conocieron el alfabeto y no utilizaron letras sino ideogramas simbólicos. Los poemas y los cantos eran transmitidos verbalmente de generación en generación, por lo que seguramente se perdió mucho de esta expresión del pensamiento náhuatl; lo recuperado se lo debemos a algunos religiosos de un alto sentido humanístico como fray Bernardino de Sahagún, Andrés de Olmos, Diego Durán, quienes interrogando a los ancianos pobladores de Tenochtitlan recogieron parte de estos cantos y poemas, mismos que quedaron olvidados por mucho tiempo. Hacia 1880 José María Vigil, por ese entonces director de la Biblioteca Nacional de México, encontró un códice que contiene poemas y cantos nahuas *(Colección de Cantares Mexicanos)*, que es otra de las grandes fuentes de la literatura náhuatl. Este aspecto literario de la cultura náhuatl no había sido desarrollado con la misma amplitud con que lo han sido la pintura, la arquitectura, y los aspectos mágicos-religiosos.

El interés actual por la poesía y cantos nahuas se manifiesta principalmente por los estudios del doctor Ángel María Garibay K., quien dejó numerosas traducciones sobre literatura náhuatl, así como sus seguidores Miguel León-Portilla, Alfredo López Austin, entre otros, que han continuado con estas investigaciones, las cuales han venido a darnos una visión más amplia del antiguo mexicano, especialmente el reconocimiento de una filosofía.

Teniendo este material tan valioso, creemos interesante investigar en él las ideas que se tuvieron sobre la vida, la enfermedad y muerte. Estos sabios considerados por Sahagún como semejantes a los antiguos filósofos del mundo clásico, por lo que él los llamó "Sabios y Filósofos", vivieron en un mundo fantástico, manejado por la magia y la religión; a pesar de ello intentaron racionalizar la presencia del hombre en la tierra. Fueron creadores de mitos y leyendas a través de ellos vamos viendo este afán de perfeccionamiento en el hombre. El mito de la creación de los Soles nos dice que los primeros hombres fueron ceniza y el agua terminó con ellos convirtiéndolos en peces, un segundo Sol llamado Tigre, en él los hombres fueron gigantes, con una gran debilidad, si caían lo hacían para siempre.

...y en este Sol vivían gigantes
decían los viejos que los gigantes
así se saludaban:
"no se caiga usted"
porque quien se caía
se caía para siempre...[1]

En el tercer Sol, el Sol de Fuego, los hombres fueron transformados en guajolotes. En el cuarto Sol, el Sol del Viento, se transformaron en Tlacoazamatin hombre-mono, y finalmente en el quinto Sol, Sol de Movimiento, los hombres se crearon de otros hombres, los huesos de los antepasados y la sangre de un dios. A pesar del catastrófico final, existe un afán de perfeccionamiento en la creación del hombre.

El concepto que se tuvo dentro de la cultura náhuatl de los hombres sabios tlamatinime fue muy elevado, la descripción que de él hicieron a Sahagún los ancianos nahuas lo confirma. Referimos sólo parte de esta descripción:

...Hace sabios los rostros ajenos,
hace a los otros tomar una cara

[1] Miguel León-Portilla, *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, 2a. ed., México, Fondo de Cultura Económica. 1972, p. 14-15.

(una personalidad),
los hace desarrollarla.
Les abre los oídos, los ilumina.
Es maestro de guías
les da su camino
de él uno depende.

...(Es hombre serio)
cualquiera es confortado por él
es corregido, es enseñado.
Gracias a él la gente humaniza su querer
y recibe una estricta enseñanza.
Conforma a la gente,
ayuda, remedia a todos cura...[2]

Los poetas y sabios encontraron que la única manera de poder decir la verdad sobre la tierra era a través de los cantos y la poesía, es decir por medio de arte decían: in xochitl in cuícatl, flor y canto, era el medio por el cual el hombre podría proyectarse en la búsqueda de sí mismo.

Dos características definen a la poesía y a los cantos nahuas; una es la utilización de la vida y la muerte como temas centrales y otra el uso de metáforas en que invariablemente se mencionan flores, mariposas, piedras y plumajes preciosos todo esto en formas que en ocasiones se antojan monótonas.

Este contenido lo consideramos lógico, pues ¿qué mayor preocupación en el hombre que su existencia y la comparación que de ella hace con los elementos físicos más valiosos en su mundo como lo eran las flores, los jades, las plumas de quetzal? Para poder lograr la verdad sobre la vida, el hombre náhuatl tenía que divinizarse, tenía que llegar a ser tlayolteuviani "el que endiosa las cosas con su corazón.

En la poesía náhuatl encontramos la expresión "rostro-corazón" in ixtli, in yollotl, que encierra la idea de mostrar a través del rostro el dinamismo interior, el "yo" la parte moral del hombre. En un poema encontramos:

El hombre madura:
corazón firme como la piedra
corazón resistente como el tronco
de un árbol, rostro y sabio.
Dueño de un rostro y un corazón,
hábil y comprensivo.[3]

[2] *Ibid.*, p. 123.
[3] *Ibid.*, p. 147.

Ésta era la idea que habían creado los sabios del hombre entre los antiguos mexicanos: pero en su afán por desentrañar el misterio de la vida, no se conforman con la idea, de que los huesos de sus antepasados mezclados con la sangre del "miembro viril" de Quetzalcóatl originara a los hombres, debería haber otra explicación a la suprema creación, no estuvieron de acuerdo con la idea que el sacrificio del propio hombre le daría vida. Dudaron del poder creativo de tantos dioses, pero al final tienen que aceptar un poder divino, superior a todos ellos, el Tloque-Nahuaque el dueño del cerca y del junto, poseedor del espacio y la distancia, del espacio y del tiempo, el dador de la vida.

Tú dueño del cerca y del junto
aquí te damos placer
junto a ti nada se echa de menos.
¡Oh dador de la vida! [4]

Con la idea de la existencia de un gran dios todopoderoso que decide la suerte de los hombres en la tierra, que puede determinar la vida, causar la enfermedad o mandar la muerte, los tlamatinime encontraron la realidad de la vida, y ésta será trasmitida a los hombres por medio de los cantos y poemas.

No se aflijan nuestros corazones amigos míos;
como yo lo sé, también ellos lo saben,
una sola vez se va nuestra vida.
En un día nos vamos, en una noche baja uno
a la región del misterio,
aquí sólo venimos a conocernos,
sólo estamos de paso en la tierra.[5]

En otro poema nos dicen:

Bien sabido tenemos que hemos de padecer,
nosotros los hombres: tú dador de la vida
nos lo aseguras.[6]

La vida tenía que aceptarse así en la tierra, conociendo la existencia de Tloque Nahuaque, no había que dudar del futuro si el final será el mismo para todos.

[4] *Ibid.*, p. 138.
[5] Ángel María Garibay K., *Poesías indígenas de la altiplanicie*, México, UNAM, 1972, p. 104. [Biblioteca del Estudiante Universitario.]
[6] *Ibid.*, p. 139.

¿A dónde iremos?
¿Cómo sufriremos aquí?
Que no haya aflicción
esto nos hace enfermar,
nos causa la muerte.
Pero esforzaos que todos
tendremos que ir al lugar del misterio.[7]

El conocimiento de lo efímero de la vida y de un destino común hacen que los razonamientos de los "sabios filósofos" se olviden para que surjan las remembranzas del hombre:

Lloro y me aflijo, cuando recuerdo
que dejaremos las bellas flores,
los bellos cantos.

Esto lo quiere hacer trascender a sus amigos, diciéndoles:

Porque no lo comprenden así mis amigos,
está doliente y se aira mi corazón;
no por segunda vez serán engendrados
no por segunda vez serán hechos hijos,
y ya están a punto de salir de la tierra.[8]

Se lamenta diciendo:

Allá en la región donde el mortal desaparece
tendré que olvidar nuestros cantos, nuestras
flores...[9]

En ocasiones parece rebelarse, pero seguramente al recordar la existencia de Tloque Nahuaque parece conformarse a su destino.

Veo con odio a la muerte y sufro,
qué me resta hacer.[10]

Los tlamatinime llegan hasta las fronteras de la muerte y sus pensamientos no se detienen y se preguntan:

¿A dónde iremos que no haya muerte?

[7] León-Portilla, *op. cit.*, p. 119.
[8] Garibay K., *op. cit.*, p. 77.
[9] *Ibid.*, p. 78.
[10] *Ibid.*, p. 103.

Plantean la posibilidad de otra vida:

¿Se llevan flores a la región de la muerte?
Estamos allá muertos o
vivimos aún? [11]

En otro poema se interrogan:

Allá donde vamos cuando morimos,
hay allá donde vamos aún en verdad vivimos?
¿Es aún lugar de vida?
¿Es aún lugar en que hace felices
el que da la vida? [12]

Se atreve a pensar en la inmortalidad:

Soy cual ebrio, lloro, sufro, si sé,
digo y tengo presente:
¡Ojalá nunca muera, ojalá nunca perezca yo!
Allá donde no hay muerte.
Allá donde se triunfa, allá voy yo
¡ojalá nunca muera, ojalá nunca perezca yo! [13]

En estos momentos olvida a Tloque Nahuaque, pues quiere ser un triunfador quiere vivir. Existe un anhelo por vivir, los tlamatinime amaban la vida, y con una esperanza nos dicen:

¡Ojalá que viviera siempre,
ojalá nunca hubiera uno de morir! [14]

Pero la realidad es otra, y ellos lo saben, fuera de los designios marcados en el tonalámatl, sin estar al alcance de cualquiera de los dioses de los trece cielos, sino por arriba el Dador de la vida espera casi indiferente, porque el tiempo de permanencia sobre la tierra es corto. El tlamatini tezcocano Nezahualcóyotl nos dejó en un bellísimo poema plasmada la realidad de la vida.

¿Acaso de veras se vive con raíz en la tierra?
No para siempre en la tierra:
Sólo un poco aquí.

[11] *Ibid.*, p. 105.
[12] *Ibid.*, p. 132.
[13] *Ibid.*, p. 104.
[14] *Ibid.*, p. 157.

Aunque sea jade se rompe,
Aunque sea oro se rompe,
aunque sea plumaje de quetzal se desgarra
no para siempre en la tierra:
Sólo un poco aquí.[15]

Intentando encontrar la explicación —del vivir— los antiguos sabios mexicanos se atreven a enfrentarse al Tloque Nahuaque al Dador de la vida, interrogándole, preguntando, lo que posiblemente hicieron muchas veces ante las dudas, frecuentes de la vida. Ante respuestas nulas y una sola realidad, la muerte, encuentran una respuesta profundamente filosófica, la vida es un sueño y el despertar la muerte.

En un corto poema nos dicen:

¿Acaso hablamos algo verdadero aquí
Dador de la vida?
Sólo soñamos, sólo nos levantamos del sueño;
Sólo es como un sueño...
Nadie habla aquí la verdad...[16]

"Nadie habla aquí la verdad" recriminan los sabios y poetas, el reclamo llega hasta el supremo Dador de la vida, poco a poco han ido disminuyendo distancias y temores hasta enfrentársele diciendo:

Nadie de los hombres es tu amigo;
por breve tiempo se dan en préstamo
tus bellas flores, al fin flores secas.
Sólo nos marchitamos nosotros tus amigos.
Tú los vas destrozando como esmeraldas
y también cual pinturas los vas borrando.[17]

Una bella expresión de la realidad y de la muerte. En su afán por encontrar la verdad sobre la tierra, llegan hasta interrogar al Dador de la vida; el poeta, el sabio, el hombre quiere saber su valor aquí en la tierra, y pronto se da cuenta que el gran dios aparentemente no tiene interés en él. El llegar a este punto servirá de mucho a los tlamatinime porque buscarán en otros caminos el verdadero valor del hombre sobre la tierra.

[15] Miguel León-Portilla, *Trece poetas del mundo azteca,* México, SEP Setentas, 1972, p. 65-66.
[16] León-Portilla, *Los antiguos mexicanos...*, *op. cit.*, p. 120.
[17] *Ibid.*, p. 119.

En el siguiente poema nos muestra en su inicio un tono suplicante, después tristeza al reconocer a un Dios inconmovible, lo que finalmente lleva hasta el enojo.

¿En qué nos valoras? ¡Oh dios!
Lloro cuando sientes hastío,
Dador de la vida.
Las esmeraldas se quiebran,
las plumas finas se desgarran.
Tú te estás mofando.
¡Nada somos, en nada nos estimas,
nos destruyes aquí.[18]

En otro poema encontramos:

El Dador de la vida se burla:
solo un sueño perseguimos,
oh amigos nuestros,
nuestros corazones confían,
pero él en verdad se burla.
Conmovidos gocemos,
en medio del verdor y las pinturas.
Nos hace vivir el Dador de la vida,
él sabe, él determina
cómo morimos los hombres.
Nadie, nadie, nadie de verdad vive
en la tierra.[19]

Los tlamatinime pudieron encontrar una sola causa, una sola razón para la existencia del hombre: "Nos hace vivir el Dador de la vida, él sabe determinar cómo morimos los hombres". Para el hombre sabio, para el poeta no era vivir, la actuación supeditada del hombre en la tierra, sin que el propio individuo sea el que decida sin una personalidad propia, sin tener un "rostro corazón" no es admitida por ellos como una manera de vivir. Sabemos que uno de los atributos de los sabios era "hacer sabios los rostros y firmes los corazones"; en los antiguos textos se nos dice que el ideal del hombre y la mujer deben ser "dueños de un rostro, dueños de un corazón", siempre integrados, así se decía in ixtli, in yóllotl que encierra la imagen moral de un individuo, esto era precisamente el ideal supremo al que aspiraban dar al hombre los sabios nahuas. Difícil en verdad la tarea de estos hom-

[18] *Ibid.*, p. 120.
[19] *Ibid.*, p. 120.

bres en un mundo lleno de angustias y temores. Con sus cantos y poemas alegrarán la tierra tendrá que realizar Yolmelahualiztli (acción de enderezar corazones) y con ello darle a los hombres otro sentido de la vida. Por esa razón en sus poemas nos dicen:

Pero, aun cuando así fuera,
si saliera verdad, que sólo se
sufre, si así son las cosas
en la tierra. ¿Se ha de estar
siempre con miedo? ¿Habrá que
estar siempre temiendo? ¿Habrá
que vivir siempre llorando? [20]

Ellos mismos se contestan:

Porque se vive en la tierra:
hay en ella señores,
hay mando, hay nobleza, hay
águilas y tigres. ¿Y quién anda
diciendo siempre que así es la
tierra? ¿Quién trata de dar la
muerte? ¡Hay afán, hay vida,
hay lucha, hay trabajo! [21]

Finalmente los tlamatinime encuentran que la alegría de la vida está precisamente en saber vivirla, que el hombre fue dotado de los elementos necesarios para ser feliz, que no debe quejarse que no debe andar "gimiendo", que no debe estar triste, que la tierra es ancha para que vivan todos.

En paz y placer pasemos la vida, venid y gocemos. ¡Que no lo hagan los que viven airados, la tierra es muy ancha! Para que no andemos siempre gimiendo para que no estemos saturados de tristeza, el Señor nuestro nos dio a los hombres, la risa, el sueño, los alimentos, nuestra fuerza y nuestra robustez, y finalmente el acto sexual por el cual se hace siembra de gentes. Todo esto alegra la vida en la tierra para que se ande gimiendo.[22]

En esta última poesía encontramos el reflejo de lo que eran los tlamatinime, hombres "sabios y filósofos" que intentaron dar con sus ideas una paz espiritual a su pueblo, que odiaron las guerras y que buscan un camino para trascender, totalmente distinto al de los sacrificios

[20] *Ibid.*, p. 174.
[21] *Ibid.*, p. 174.
[22] *Ibid.*, p. 173-174.

humanos. Ellos intentaron hallar la felicidad de la vida al reconocer los dones que el mismo hombre tiene. Consideramos también que jugaron un papel importante dentro de la medicina náhuatl ya que completaban junto con los titicih el ideal de la medicina: el tratar al hombre enfermo física y espiritualmente, y creemos que esto último fue reconocido por el mismo pueblo náhuatl al decir de ellos:

El tlamatini:
Conforta corazones.
Conforta a la gente.
Ayuda, remedia,
a todos cura.
Gracias a él la gente
humaniza su querer y
recibe una estricta enseñanza.

LOS ASENTAMIENTOS DEL TEMPLO MAYOR ANALIZADOS POR LA MECÁNICA DE SUELOS

MARCOS MAZARI
RAÚL J. MARSAL
JESÚS ALBERRO

INTRODUCCIÓN

Posiblemente, el Templo Mayor de la ciudad de México (Huey Teocalli) sea entre los edificios construidos por el hombre en el que existe evidencia de uno de los mayores asentamientos registrados en cimentaciones; así lo demuestran las recientes exploraciones dirigidas por el arqueólogo Matos Moctezuma.[1]

Al visitar el lugar y observar el gran asentamiento, así como la notable inclinación de la pirámide construida en la segunda etapa, se pensó que deberían tener una explicación, inclusive sin conocer cómo eran en detalle las pirámides que los españoles arrasaron hasta el nivel de piso,[2] al conquistar la capital del imperio azteca. Entre las cosas que se saben es que la última pirámide del Huey Teocalli (sexta etapa constructiva) contaba con 120 escalones.[3] Para conocer la geometría de las seis principales etapas constructivas, se supuso a partir de la información proveniente de excavaciones recientes [1] su posible configuración (fig. 1).

En cuanto a las propiedades de los materiales del subsuelo, particularmente su compresibilidad [$m_v = a_v/(1 + ei)$], se recurrió a los valores medios para un contenido de agua inicial dado y un intervalo de presiones impuestas,[4] determinados durante los ensayes de consolidación de muestras de los sondeos Pc143 y Pc128-1 que forman parte de los estudios del subsuelo de la ciudad de México.[5] Dicha información se escogió después de haber comparado varios sondeos de la zona céntrica de la ciudad, atendiendo a sus características mecánicas y a los hundimientos registrados.

Resulta razonable tomar el sondeo Pc143 como el más representativo del perfil geológico del subsuelo en el que los aztecas asentaron Tenochtitlan. Por su parte, el sondeo continuo efectuado bajo el Pa-

lacio Nacional (Pc128-1) es representativo de un sitio en el que bajo un amplio relleno artificial de 15 m de espesor y por consolidación unidimensional, el subsuelo ha sufrido asentamientos. En las figs. 2 y 3 se muestran las características generales de estos sondeos, así como sus elevaciones de referencia, en metros sobre el nivel del mar.[5,6]

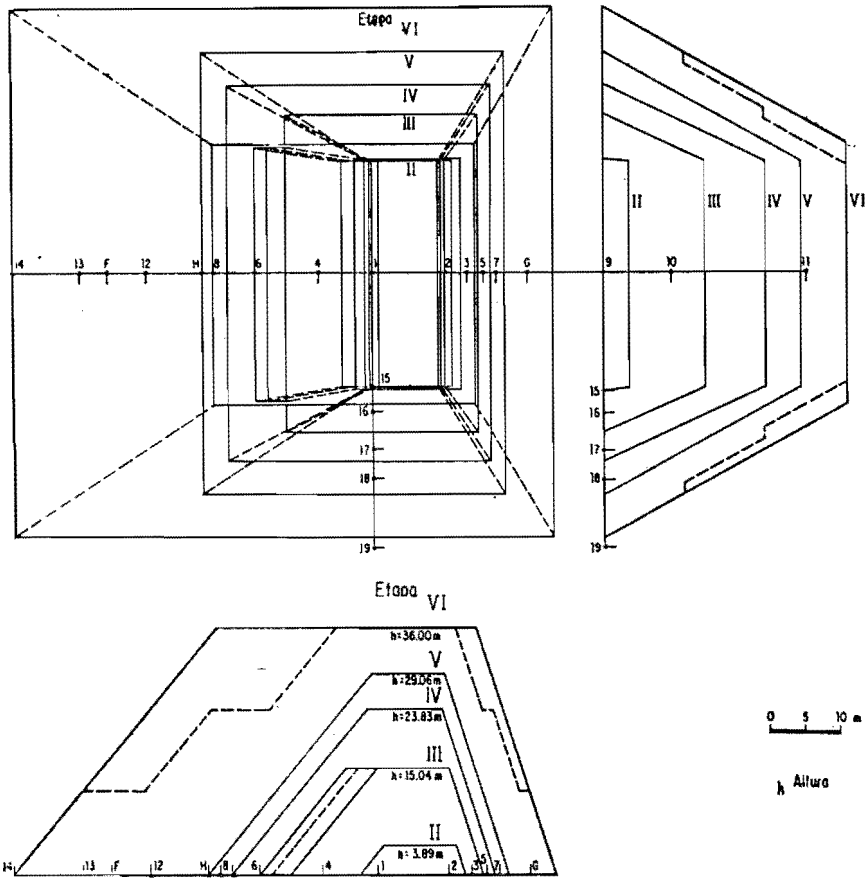


Fig. 1. Configuraciones de las cinco principales etapas constructivas.

En una primera aproximación que se analiza aquí, la estimación de los asentamientos de las pirámides durante sus largos periodos de construcción, se hizo suponiendo que se trata efectivamente de un fenómeno de consolidación unidimensional, o sea no se consideraron deslizamientos debidos a alguna falla por capacidad de carga o a ex-

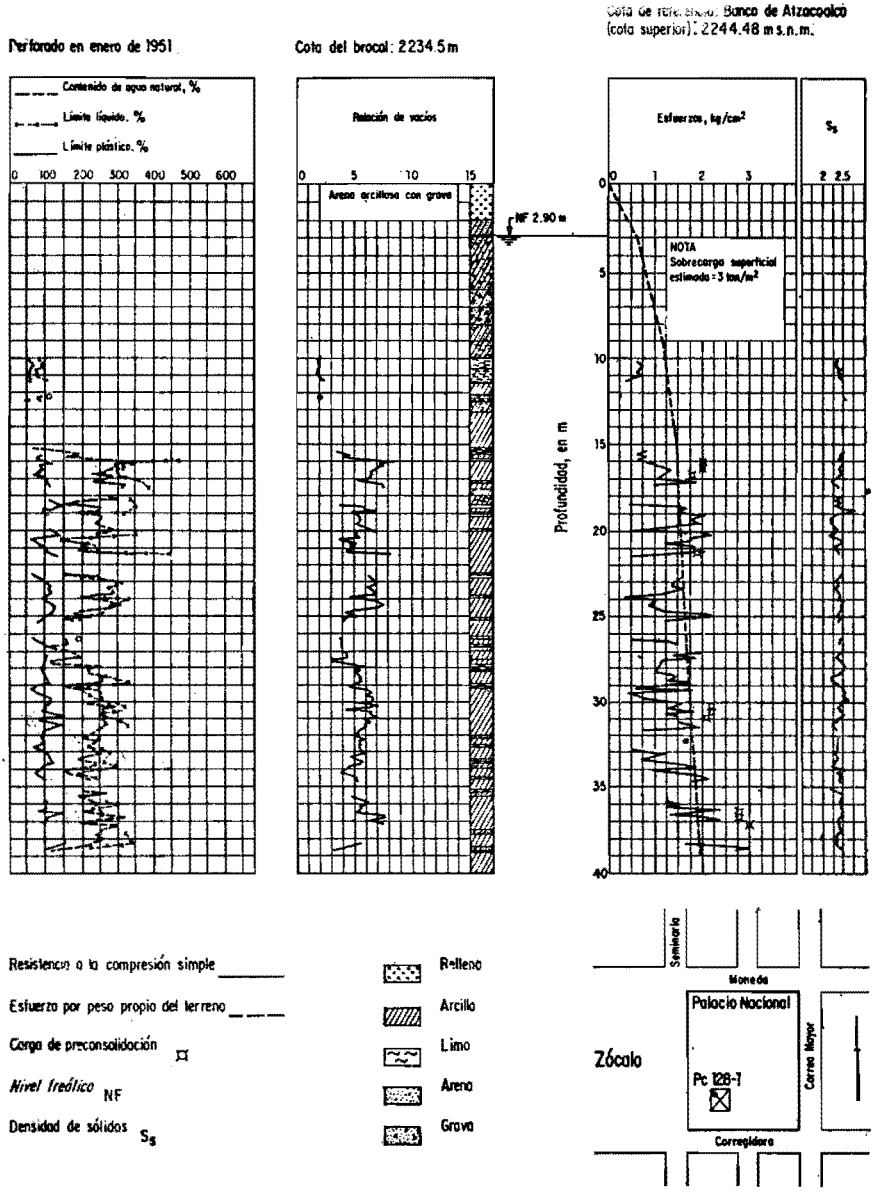


FIG. 2. Corte estratigráfico y propiedades mecánicas. Sondeo Pc 128-1 en el Palacio Nacional.

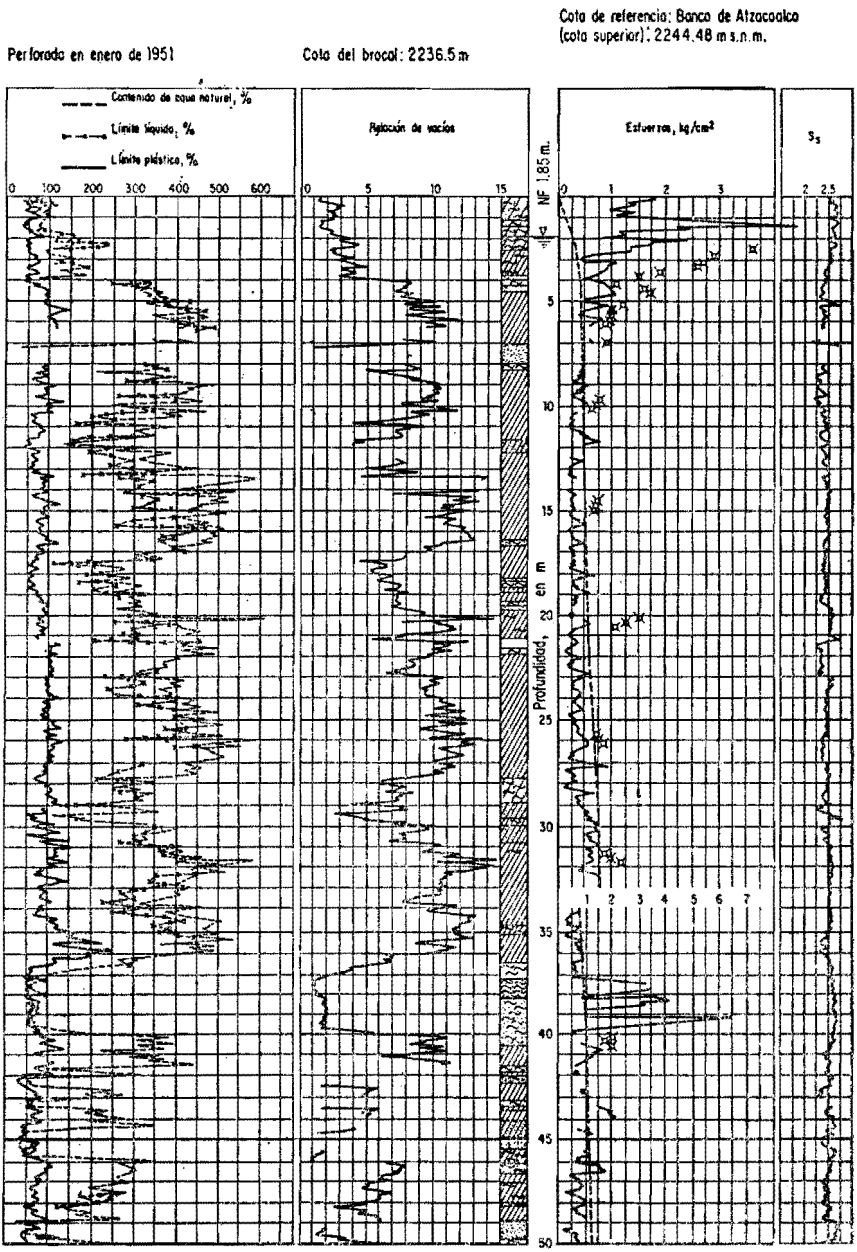


FIG. 3. Corte estratigráfico y propiedades mecánicas. Sondeo Pc 143 en la Unidad Jardín Balbuena.

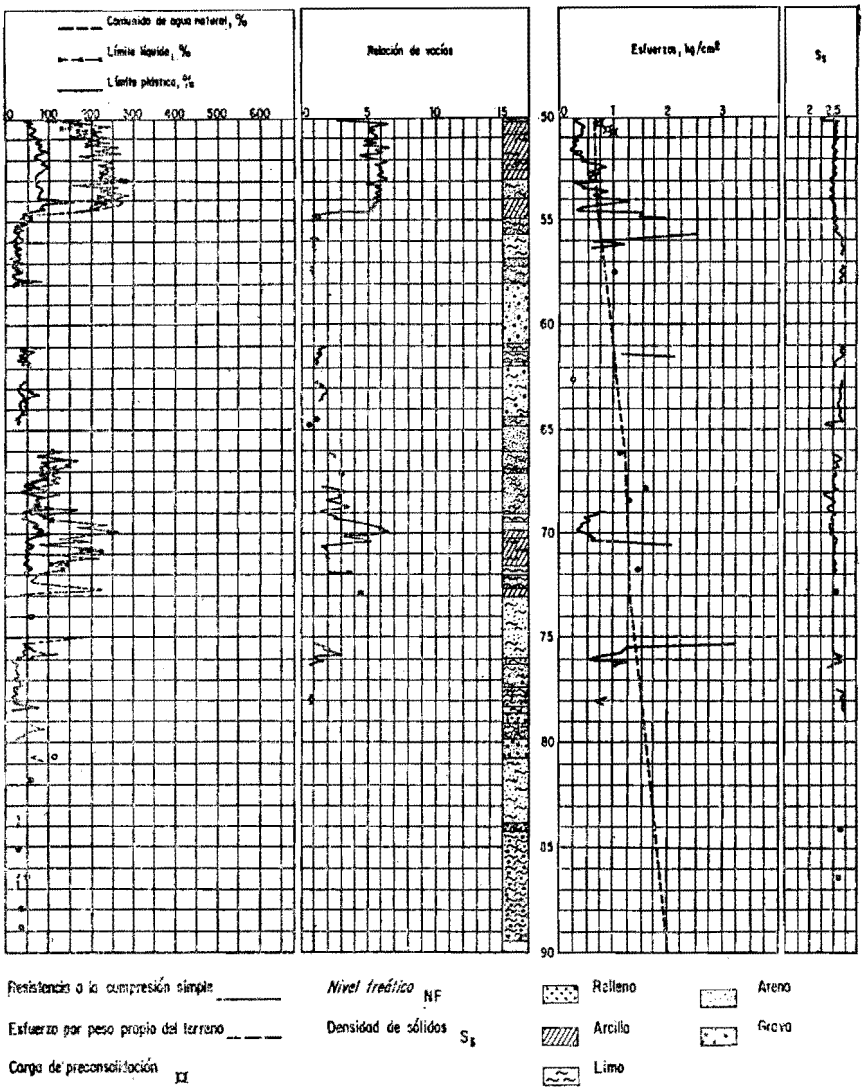


FIG. 3.
(Continuación).

trusión lateral por deformación plástica de la arcilla, hipótesis apoyada también por un análisis de resistencia del subsuelo bajo ciertas condiciones de carga.

Los grandes asentamientos sufridos por el Templo Mayor propor-

Tabla 1. Niveles del terreno en el Lago de Texcoco y Ciudad de México

Fecha	Lugar	Elevación*, en m s.n.m.	Observaciones
	Zona del Lago		
1862	Nivel del fondo del Lago de Texcoco. 2.8 m debajo del piso de la plaza[6]	2236.0	
1876	Nivel del fondo del Lago de Texcoco. Nivelación de los Ings. Velázquez y Aldasoro	2235.9	
1951	Nivel del brocal del Pc143[5] Unidad Jardín Balbuena	2236.5	
1966	Nivel del fondo del Lago de Texcoco, C H C V M**	2235.3	Descenso del lago: 0.7 m
	Zona céntrica de la ciudad *Downtown area of Mexico City*		
1891	Banqueta junto a la torre oeste de Catedral. Nivelación de R. Gayol[7]	2238.8	
	Nivelación de la esquina Guatemala y Argentina	2239.0	
1951	Nivel del brocal del Pc128-1[5]. Palacio Nacional	2234.5	
1966	Torre oeste de Catedral. Tangente inferior del Calendario Azteca C H C V M**[6]	2233.0	Descenso de Catedral: 5.8 m
1982	Nivel de la calle de Argentina[1]	2234.5	

* Precisión de las observaciones ± 10 cm

** C H C V M Comisión Hidrológica de la Cuenca del Valle de México

cionan una razonable evidencia de que en el lugar de su construcción no existía alguna prominencia natural que emergiera del lago, sino, como se verá más adelante, se infiere la posibilidad de un islote artificial, previo al de las pirámides (el llamado Isla de los Perros).[2]

1. Niveles del terreno, perfiles del subsuelo y propiedades mecánicas generales

La información pertinente a niveles del terreno en el área del Templo Mayor y la zona del lago de Texcoco para distintas épocas se resume en la tabla 1.

Como puede observarse en la fig. 4, sobre todo por la información

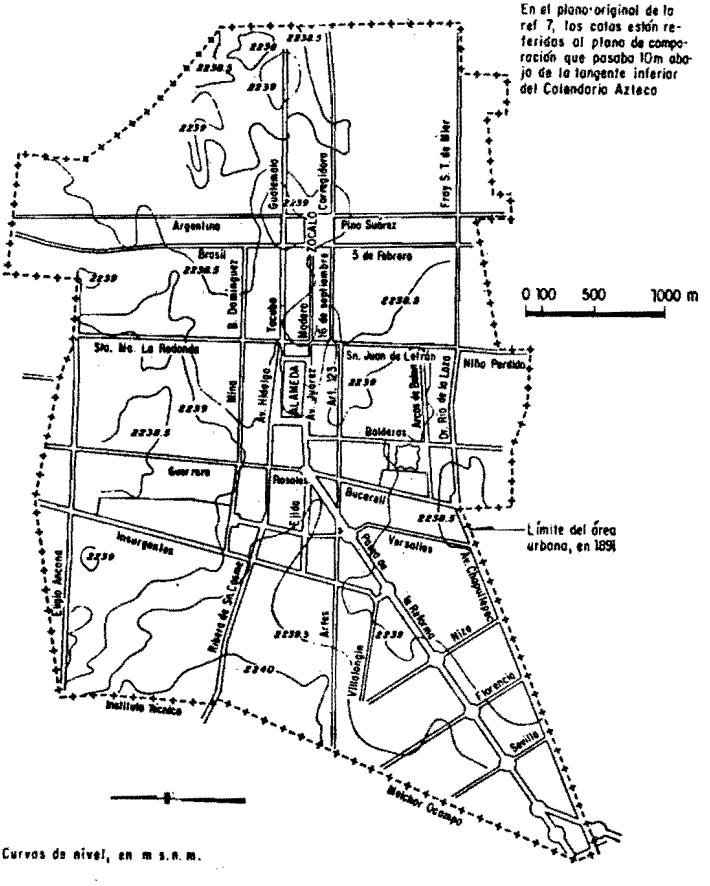


Fig. 4. Configuración del centro de la Ciudad de México en 1891 (ref. 7).

que Roberto Gayol[7] obtuvo con motivo de las obras de desagüe de la ciudad de México, se tiene un registro del hundimiento de la capital durante este siglo, debido principalmente al bombeo de aguas subterráneas, mecanismo ya indicado por Nabor Carrillo en 1948.[8]

El estudio del sondeo Pc143, con una elevación en la superficie de 2 236.5 m s.n.m., efectuado en el entonces Jardín Balbuena (aeropuerto militar), aproximadamente a 2.5 km al sureste del Templo Mayor, todavía en una época en que no había sufrido alteraciones ya sea por sobrecargas o por bombeo, se ha tomado como referencia de lo que pudo ser el perfil original del lago antes de la llegada de los aztecas (fig. 3). El movimiento de esta zona del lago fue en un siglo del orden de 70 cm (tabla 1), probablemente por la acción del bombeo de las capas profundas en décadas recientes.

Como comparación se incluye el sondeo Pc128-1 (elev. 2 234.5 m s.n.m.) efectuado en el Palacio Nacional, como ejemplo de una zona fuertemente afectada por un relleno artificial de 15 m, sobrecargada además por edificios y sujeta a bombeo; dicho sondeo está localizado en la proximidad del Templo Mayor. La información disponible,[5,6] indica además (fig. 5) valores del hundimiento total de la ciudad de 6 m en la Catedral y de siete o más en zonas cercanas.

Los valores medios de las propiedades mecánicas por estratos que se presentan en la tabla 2 se han obtenido de los perfiles de las figs. 2 y 3. Mientras el espesor de la formación arcillosa superior del Pc143 es de 33.2 m, el del Pc128-1 ha quedado reducido a 23.5 m, muy similar a lo observado también en el subsuelo ocupado por la Catedral.[11]

Si se hace un sencillo cálculo de la reducción del contenido de agua (w_i pasa a w_f) del manto compresible superior, de espesor total H_T bajo la hipótesis de una consolidación unidimensional, el contenido de agua final w_f de la arcilla bajo una deformación δ puramente vertical es:

$$w_f = w_i \left[1 - \frac{\delta}{H_T} \left(\frac{1 + e_i}{e_i} \right)\right]$$

en la que e_i es la relación de vacíos inicial.

Al aplicar esta expresión el caso del sondeo Pc143 resulta:

$$w_f = 350 \left[1 - \frac{9.7}{33.2} \left(\frac{1 + 8.48}{8.48} \right)\right] = 235\%$$

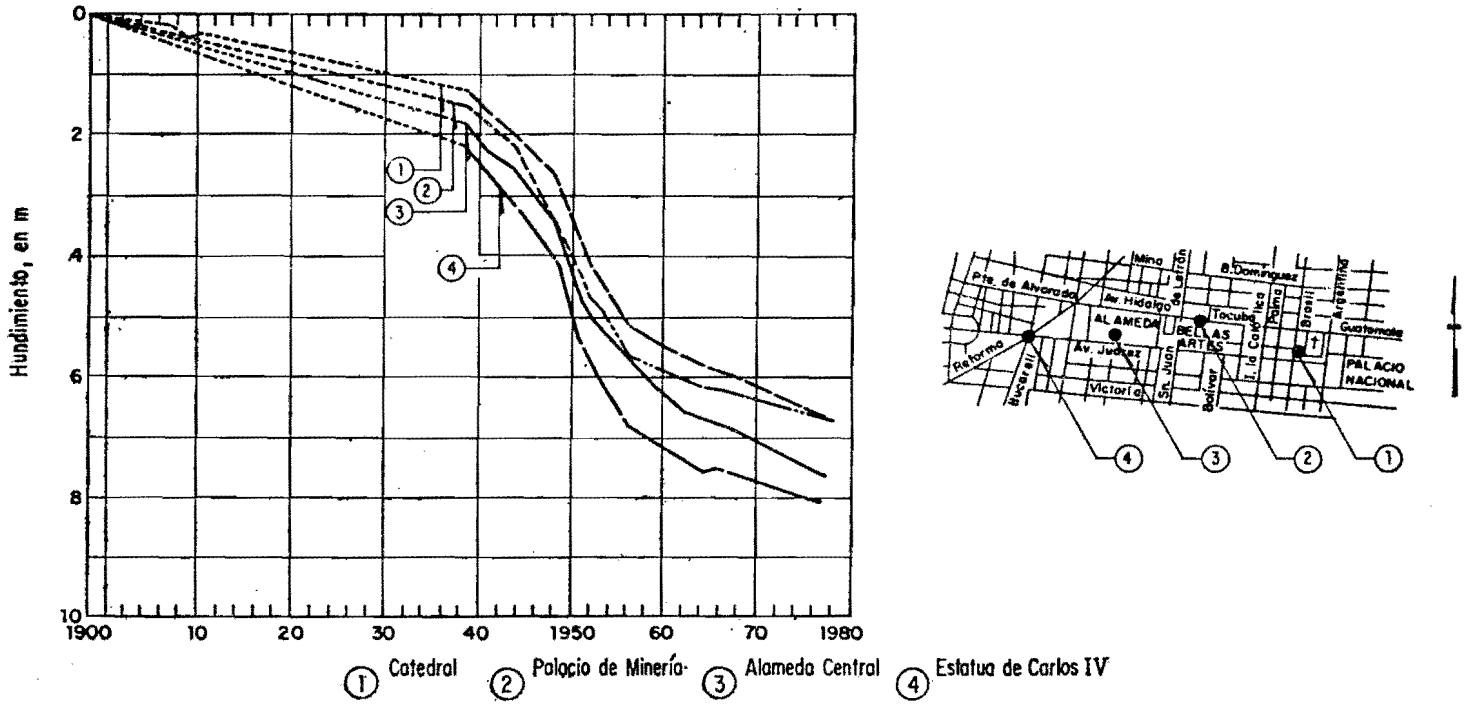


Fig. 5. Hundimiento de puntos de la Ciudad de México durante el siglo xx.

Tabla 2. Valores medios de las propiedades mecánicas por estratos

Pc128-1
Palacio Nacional
Elev 2234.5 m.s.n.m.

	Prof, m	S_s	e	w	w_L	w_p	I_p	σ_r
Formación arcillosa superior	15.15-25.40 25.40-34.70 34.70-38.70	2.36 2.43 2.45	5.54 5.15 5.59	246 214 235	293 252 271	101 93 113	192 159 158	1.22 1.25 1.78
Promedio	15.15-38.70	2.40	5.59	232	274	101	173	1.32

Pc143
Unidad Jardín Balbuena
Elev 2236.5 m s.n.m.

	Prof, m	S_s	e	w	w_L	w_p	I_p	σ_r
Formación arcillosa superior	0.00- 3.80 3.80-11.85 11.85-21.15 21.15-29.30 29.30-37.00	2.61 2.41 2.48 2.42 2.52	2.85 7.98 9.23 9.68 9.65	105 332 385 402 390	122 331 303 357 342	52 87 76 101 83	70 244 227 256 254	1.54 0.54 0.30 0.29 0.60
Promedio	0.00-37.00	2.48	8.48	350	311	84	227	0.54
Primera capa dura	37.00-39.70	2.61	1.40	50	60	45	15	2.58
Formación arcillosa inferior	39.70-44.00 44.00-49.00 49.00-54.75	2.52 2.48 2.51	5.58 4.60 4.66	214 201 197	189 178 193	62 65 60	127 113 133	0.97 0.89 0.85
Promedio	39.70-54.75	2.51	4.97	204	187	63	124	0.91
Promedio parcial	0.00-54.75	2.49	7.15	294	264	77	187	0.74
Segunda capa dura	54.75-58.00	2.57	0.75	25	24	20	4	2.16
Prolongación segunda capa dura	60.90-64.80	2.63	1.15	33	47	30	17	-
3a. formación arcillosa	66.30-72.25	2.50	2.70	129	138	67	71	-
Promedio total.	0.00-72.25	2.51	6.10	252	229	70	159	0.82

S_s Densidad de sólidos

e Relación de vacíos

w Contenido de agua inicial

w_L Límite líquido

w_p Límite plástico

I_p Indice de plasticidad

σ_r Resistencia a la compresión simple

Si se compara dicho resultado con el contenido de agua de la formación arcillosa superior del Pc128-1, w= 232%, la coincidencia puede calificarse de extraordinaria.

Ese resultado da confianza para afirmar que aun bajo estas grandes

Foto 1. Límite de la Isla de los Perros. Inclinación de Santa Teresa la Antigua hacia el este. Julio de 1984.

Foto 2. Joroba en la calle de Moneda de E a W.

Foto 3. Desnivel de la calle entre Corregidora y Uruguay, tomado sobre Pino Suárez.

Foto 4. Calle de Guatemala de E a W.

deformaciones, el fenómeno de asentamiento puede atribuirse principalmente a consolidación unidimensional y no a falla plástica de la arcilla con desplazamiento lateral del suelo.

Las grandes deformaciones observadas en el Huey Teocalli también permiten aseverar que en ese lugar el subsuelo está formado por arcillas compresibles similares, y que no fue construido sobre un islote natural apoyado rígidamente en capas firmes del subsuelo. Téllez-Pizarro [2] habla de un desnivel con el lago de 8.5 m, todavía a fines del siglo pasado. Se menciona además en la misma referencia el hecho de que durante las grandes inundaciones, en particular la de 1629, no se anegaron ese lugar ni las zonas que ocupaban el arzobispado y el área ceremonial de Tlatelolco.

Como se verá más adelante, simples estimaciones de los asentamientos inducidos en la zona central de las pirámides por las cinco primeras etapas constructivas sobre suelo virgen arrojan un valor de 11.2 m (ver tabla 3), o sea más del doble de lo realmente observado. Esto indica la imposibilidad de que los aztecas hubieran construido sus templos directamente sobre terreno natural.

Para alcanzar un total del orden de 5.6 m observado en la realidad y como lo sugiere la información existente,[2] es adecuado suponer que la Isla de los Perros, con unos 5 m de altura sobre el fondo del lago fue construida por los aztecas con anterioridad a sus templos, por lo menos a partir de la tercera pirámide. Se estima que para alcanzar un relleno formado básicamente de tierra (1.6 ton/m^3) que sobresaliera aproximadamente 5 m sobre el fondo del lago tuvo que construirse un macizo de 11.6 m de altura, que por el mismo fenómeno de consolidación quedó en parte bajo la superficie libre del lago (tabla 3).

Ya en este siglo, el hundimiento de los mantos compresibles por bombeo de los acuíferos del subsuelo ha originado un descenso de la superficie de 6 m en la Catedral y de siete o más en la vecindad (fig. 5). Estos hundimientos por pérdida de la presión del agua intersticial en los mantos profundos, proceso que con el tiempo avanza hacia la superficie, también ayudan a explicar en parte las inclinaciones de los patios de las pirámides con pendiente hacia el exterior, ya que en el perímetro la compresibilidad sigue siendo mayor que debajo del templo.

Una inspección ocular a la zona, a pesar de que siempre se han corregido niveles con nuevos materiales de aporte en las calles, restaurado entradas y fachadas de los edificios, modificando escalones y accesos, señala en varios lugares hundimientos menores que en sus alrededores. La fig. 6 muestra el posible contorno de la parte gruesa de

Tabla 3. Deformación por consolidación del subsuelo provocada por un amplio relleno sobresaliendo 3 o 5 m del fondo del lago

Incremento de esfuerzo para el relleno de 3 m					Incremento de esfuerzo para el relleno de 5 m	
Estrato	ΔH cm	$\Delta\sigma_z$ kg/cm²	$\bar{m}_v$ cm²/kg	Deformación ρ, cm	$\Delta\sigma_z$ kg/cm²	Deformación ρ, cm
1	380	0.82	0.041	12.7	1.26	19.6
2	805	"	0.100	66.0	"	101.4
3	930	"	0.100	76.2	"	117.2
4	815	"	0.160	106.9	"	164.2
5	770	"	0.100	63.2	"	97.0
6	270	"	0.026	5.8	"	8.8
7	1505	"	0.041	50.6	"	77.8
8	1005	"	0.026	21.4	"	32.9
9	745	"	0.041	25.4	"	38.4
				ρ_t=427.8 cm		ρ_t = 657.5 cm

Incremento de esfuerzo para el relleno de 3 m		Incremento de esfuerzo para el relleno de 5 m	
Nivel	Peso ton/m²	Nivel	Peso ton/m²
0 + 3 m	4.8	0 + 5 m	8.0
0 - 1 m	1.6	0 - 1 m	1.6
Material sumergido	1.8	(≈ 5 m)	3.0
(≈ 3 m)	8.2 ton/m² (0.82 kg/cm²)		12.6 ton/m² (1.26 kg/cm²)

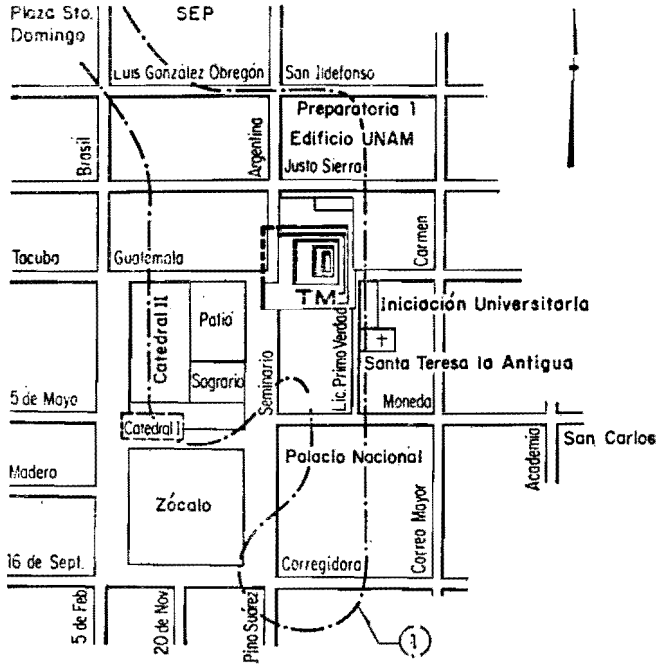
Se supuso para el suelo un peso volumétrico de 1.6 ton/m³

Espesor probable en la parte gruesa de la Isla de los Perros 5 + 6.58 = 11.58 m

la Isla de los Perros formada artificialmente por un relleno de unos 12 m de espesor.

¿Cómo se explicaría, por ejemplo, la gran inclinación de la iglesia de Sta. Teresa la Antigua (foto 1) (inclinación respecto de la vertical de 3.5°; la inclinación de la torre de Pisa es de 5°) hacia el oriente, sabiendo que la mayor carga se encuentra en su fachada poniente sobre la calle de Lic. Primo Verdad, de no admitir la ocurrencia de un asentamiento mayor general del subsuelo a partir y hacia afuera de la frontera de un importante relleno sobre el que se apoya la fachada menos hundida? Esta inclinación aumentará con el tiempo debido al hundimiento de la ciudad y conviene analizar la estabilidad de la estructura.

¿Cómo es que en el Palacio Nacional, a lo largo de la calle de Moneda (foto 2) y también en la de Corregidora (foto 3), aparecen puntos altos en vez de valles en la propia estructura del edificio de Palacio? Se sabe que estos desniveles del terreno ya empezaban a provocar



(1) Posible límite de la zona ocupada por un relleno de tierra de unos 12 m de espesor (por inspección ocular de la superficie) Enero 1984.

TM Templo Mayor.

Fig. 6. Esquema de la posible área ocupada por un grueso relleno artificial (Isla de los Perros).

fallas en Palacio en la década de los cincuentas. En su informe Nabor Carrillo [10] indica la aparición de grietas, inclusive en los pisos, que corrían de norte a sur a lo largo de toda la manzana del edificio primero o frontal, pasando por la puerta que mira hacia la calle de Lic. Primo Verdad.

Los españoles arrasaron las construcciones de los aztecas hasta el nivel del piso y utilizaron los materiales originales seguramente para ampliar y elevar la isla, lo que permite explicar el gran espesor de rellenos (15 m) tanto en la zona de Palacio como en buena parte de la Catedral (foto 4), excepto en su cara poniente. No es de asombrar entonces los problemas de cimentación y de movimientos que por dicha heterogeneidad de los rellenos sufrió la Catedral durante su construcción en 300 años (fig. 5). Recientemente, la Catedral fue recimentada con pilotes de control a cargo del Ing. Manuel González Flores y bajo la supervisión del Arq. Jaime Ortiz Lajous.[11]

2. Compresibilidad de las arcillas

Se presenta en este capítulo una explicación especial a dicha propiedad, ya que se considera que el fenómeno de consolidación, o sea el de la expulsión muy lenta del agua a través del medio arcilloso con permeabilidades sumamente bajas, es el principal causante de los asentamientos que a través del tiempo sufren las estructuras cimentadas en la zona lacustre del Valle de México.

La determinación del coeficiente de compresibilidad $a_v = -\Delta e/\Delta p$, siendo Δe el decremento de la relación de vacíos ante un incremento de presión Δp, requiere de un análisis especial. Los valores de este parámetro se han tomado de los ensayes de consolidación en muestras de los sondeos Pc-143 y Pc128-1 y 2, efectuados con motivo del estudio del hundimiento de la ciudad de México,[5] los que se conservan en el archivo del Instituto de Ingeniería.[4]

En las figs. 7 y 8 se dibujaron los valores medios y la desviación estándar del coeficiente de compresibilidad volumétrica $m_v = a_v/(1 + e_i)$ calculado a partir del coeficiente de compresibilidad a_v y de la relación de vacíos inicial en los ensayes mencionados. Las barras verticales representan las desviaciones estándar de los valores de m_v para cada incremento de presión. Son mayores las del Pc143, sobre todo en el intervalo $0 \leqq p \leqq 1.5$ kg/cm^2; se reducen en el Pc128-1, 2, que ha estado sujeto a una consolidación considerable.

Se presenta además la información correspondiente a las pruebas

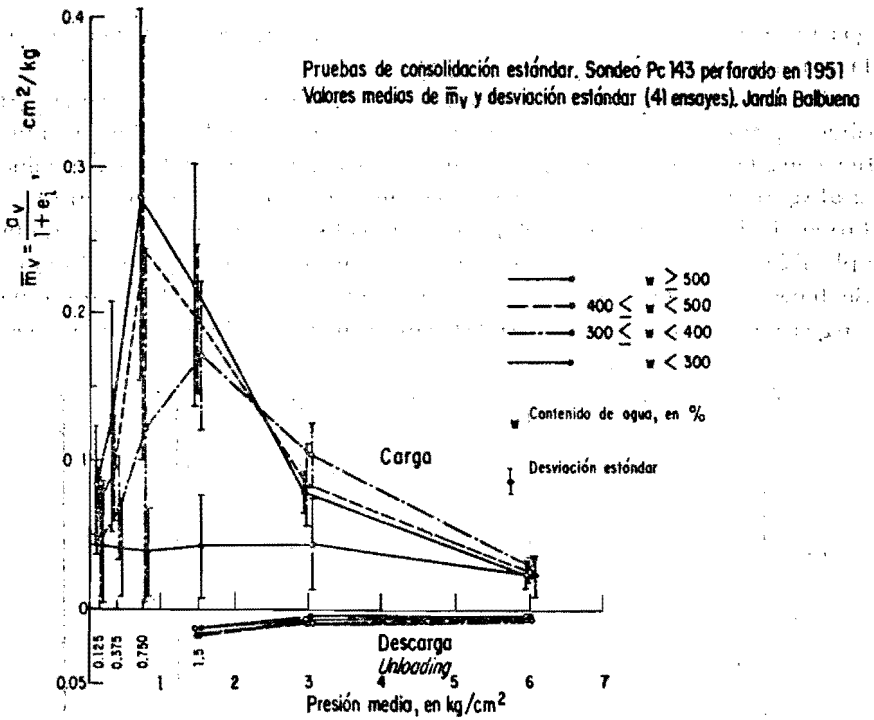


Fig. 7. Compresibilidad de las arcillas del subsuelo (Pc 143).

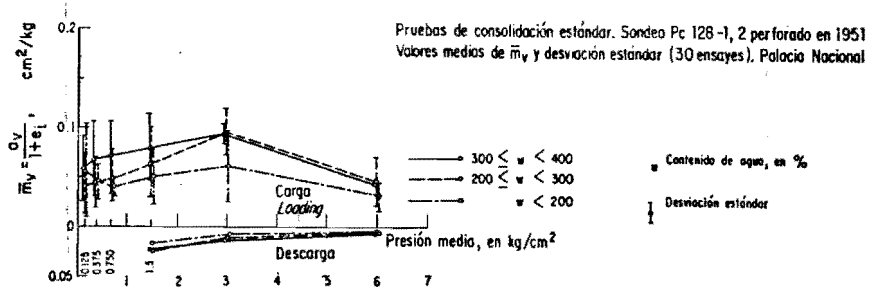


Fig. 8. Compresibilidad de las arcillas del subsuelo (Pc 128-1, 2).

del Pc143 calculadas con el $a_{v\,max}$ y una relación de vacíos e, en este máximo. Para grandes deformaciones, en función de los intervalos de contenido de agua inicial de las muestras, las arcillas no responden a esa envolvente; en cambio, resultan muy sensibles a la historia de car-

gas impuestas para expulsar el agua, hasta presiones de 8 kg/cm² en la prueba estándar (fig. 9).

Cuando al ingeniero le toca construir un edificio procura por razones obvias producir un mínimo de deformaciones; en tal caso es aceptable considerar un valor aproximado de los parámetros físicos involucrados, o inclusive suponerlos constantes en un panorama representativo de las condiciones del problema. Este procedimiento no resulta aplicable al estudiar las grandes deformaciones del Templo Mayor. Se hace necesario escoger los valores medios, siguiendo la historia de cargas bajo la cual los materiales van transformando sus propiedades.

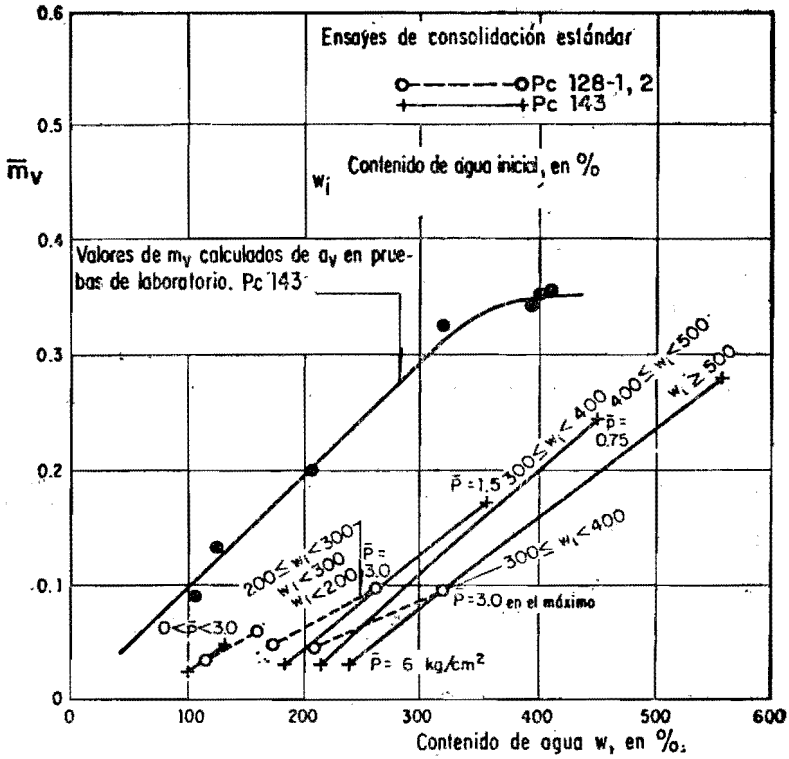


Fig. 9. Coeficiente promedio de compresibilidad volumétrica $\bar{m}_v$ de las arcillas en función del estado de carga y para distintos intervalos del contenido de agua inicial.

Para estimar las deformaciones ρ en mantos de espesor H, bajo un incremento de esfuerzo vertical $\Delta\sigma z$, el coeficiente de compresibilidad

a_v o su índice m_v son determinantes, pues intervienen en una expresión de la forma

$$\rho = \frac{a_v}{1 + e_i} \Delta\sigma_z H = m_v \Delta\sigma_z H$$

3. Posible geometría de las últimas cinco etapas constructivas y cálculo de esfuerzos en el subsuelo

3.1. Peso de las pirámides

Como se mencionó en la introducción, se propone una posible geometría de las diferentes etapas constructivas, suponiendo que la corona de las primeras cinco fue casi igual a la de la segunda (fig. 1), a partir de los arranques e inclinaciones descubiertos durante la exploración reciente del Templo Mayor.[1] Se supone que en la sexta etapa se alcanzó una altura de 36 m, coronando en un adoratorio más amplio que los anteriores, con base en la información de que a la llegada de los españoles tenía 120 escalones.[3] Como se verá más adelante, es probable que las excesivas deformaciones tanto por consolidación como por una posible iniciación de falla en la cara poniente de esta última estructura, hayan sido un factor determinante para que los aztecas no intentaran proseguir y elevar considerablemente su altura hasta alcanzar un adoratorio de tamaño similar a las anteriores.

En una primera aproximación para los fines de cálculo que siguen se consideraron laderas con una geometría recta en vez de escalonada o en bermas, compensando la diferencia en peso que resulta de esta hipótesis con el peso del relleno necesario para nivelar el piso, deformado por el hundimiento propio de cada cuerpo. Para simplificar la estimación de los volúmenes de material que cada una contenía, ya que la mayor parte de los rellenos agregados resultan prácticamente de espesor constante, se propone la geometría de la fig. 10. Las dimensiones aquí anotadas no corresponden al origen de los arranques de los costados, sino a los lugares desde donde estos espesores agregados pueden considerarse constantes.

Se ha supuesto para la tierra que principalmente integraba el grueso de la masa de las estructuras, un peso volumétrico de 1.6 ton/m^3.

3.2. Esfuerzos inducidos en el subsuelo

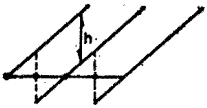
Como este trabajo probablemente sea de más interés para historiadores, arquitectos y antropólogos que para especialistas en mecánica

Dimensiones para la estimación de volúmenes de las distintas etapas constructivas

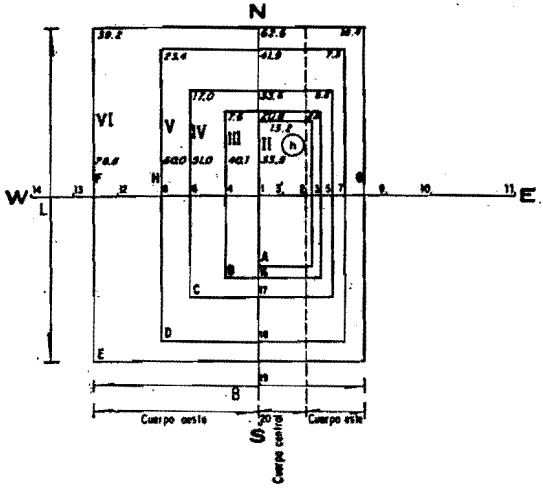
Correcciones de esquinas:

$$V = \frac{m \cdot n}{2}(e_2 - e_1)$$

e_i Espesor



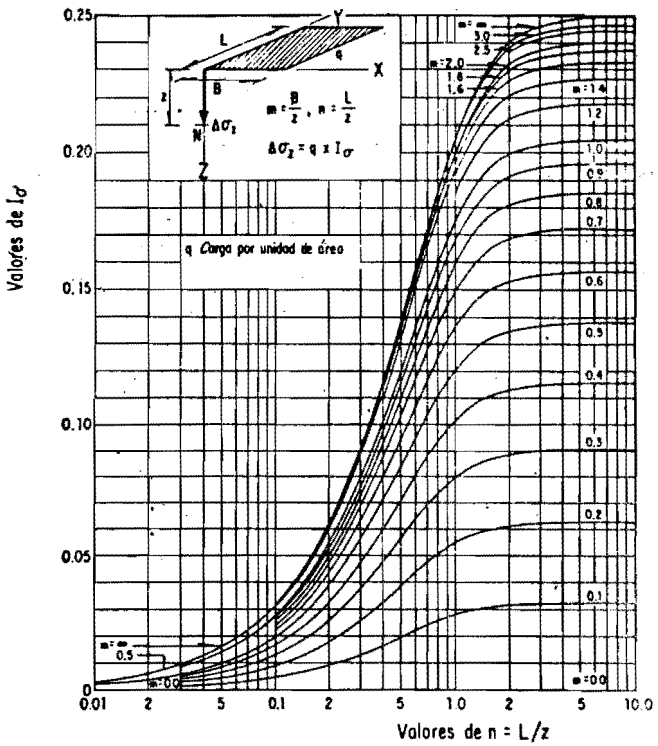
Acotaciones, en m. Las dimensiones no corresponden a los arranques de las pirámides, sino donde los incrementos de espesor h pueden considerarse constantes



Etapa	B m	L m	V m^3	h m	q kg/cm^2	$\bar{q}$ kg/cm^2	Cuerpo
II	13.2	33.5		3.89	0.622	0.62	Un solo cuerpo
III	11.0	40.1		11.15	1.78		Central
	2.2	40.1	+ 3.5	8.2	1.31	1.68	Este
	7.6	40.1	− 0.9	12.1	1.94		Oeste
IV	11.0	51.0		8.79	1.40		Central
	5.6	51.0	+ 4.0	5.6	0.90	1.31	Este
	17.0	51.0	− 1.5	10.2	1.63		Oeste
V	11.0	60.0		5.24	0.84		Central
	7.5	60.0	− 3.0	6.5	1.04	0.80	Este
	23.4	60.0	+ 8.4	4.4	0.70		Oeste
VI	11.0	78.8		0	0		Central
120 escaleras	12.4	78.8		21.6	3.46	4.45	Este
	39.2	78.8	− 2.6	34.0	5.44		Oeste
Descarga	59.3	59.4		36.00		5.76	

q Carga por unidad de área

Fig. 10. Geometría de pirámides para la estimación de pesos y deformaciones.



2. Uniformly distributed load on a rectangular area. If B is the width and L the length of a rectangular area, which carries a load q per unit of area the vertical normal stress at a point N (Fig. 120a) at a depth z below one of the corners of the area is equal to

$$\Delta\sigma_z = qI_\sigma$$

The influence value I_σ is determined by the equation

$$I_\sigma = \frac{1}{4\pi}\left[\frac{2mn\sqrt{m^2+n^2+1}}{m^2+n^2+m^2n^2+1}\cdot\frac{m^2+n^2+2}{m^2+n^2+1} + \tan^{-1}\frac{2mn\sqrt{m^2+n^2+1}}{m^2+n^2+1-m^2n^2}\right] \qquad 136(8)$$

wherein

$$m = \frac{B}{z} \quad \text{and} \quad n = \frac{L}{z}$$

The values of I_σ for given values of m and n can be determined from the graph on Plate 1, which has been prepared by R. E. Fadum.

FIG. 11. Método de cálculo de incrementos de esfuerzos verticales en un medio semi-infinito.

de suelos conviene reproducir aquí el método propuesto por Terzaghi (ref. 9, p. 484-485) para la estimación del esfuerzo inducido en un medio semi-infinito bajo la aplicación de una carga uniforme q sobre un área rectangular BxL (fig. 11).

Dado que la solución es válida únicamente para la vertical de la esquina cargada, distintos puntos interiores o exteriores del área afectada pueden analizarse por superposición, ya sea positiva o negativa de distintos rectángulos colindando con el punto de interés.

La distribución de los incrementos de esfuerzo $\Delta\sigma_z$ o presiones verticales, responsables de la deformación por expulsión de agua de los diferentes estratos del subsuelo, se resume para las principales etapas de las pirámides en la fig. 12. La distribución de esfuerzos con la profundidad corresponde a los puntos identificados en las figs. 1 y 10.

Con base en esa información, los resultados de los ensayes de consolidación y los espesores H_2-H_1, de la estratigrafía, pueden valorarse las deformaciones acumuladas conociendo la contribución de cada estrato.

4. Estimación de los asentamientos de las pirámides

A fin de valorar las deformaciones acumuladas en distintos puntos, bajo incrementos de esfuerzo vertical $\Delta\sigma_z$ obtenidos en el capítulo 3, correspondientes a las diferentes etapas constructivas, se dividió verticalmente el subsuelo en nueve estratos entre 0 y 72 m de profundidad. Como se indica en la fig. 13, se han tabulado horizontalmente los valores medios de m_v propios de cada estrato en función de los contenidos de agua y de la presión, extraídos de los ensayes y siguiendo la historia carga-deformación en el laboratorio.

Para situaciones en las que la deformación es considerable conviene proceder en esa forma, evitando emplear, por ejemplo, la envolvente de propiedades estadísticas de las arcillas correspondientes a los contenidos de agua iniciales, encontrados en la naturaleza.

La fórmula que se empleará para estas determinaciones es:

$$\rho = \sum_{j=1}^{n} \rho_j = \sum_j \frac{a_{vj}}{1 + e_{ij}} \Delta\sigma_{zj}(H_2 - H_1)_j = \sum_j m_{vj}\Delta\sigma_{zj}(H_2 - H_1)_j$$

Habrá que seleccionar los valores de las tres cantidades mencionadas (m_v, $\Delta\sigma_z$ y H) para cada situación de esfuerzo, e ir corrigiendo los espesores de los estratos j a cada paso, por tratarse de deformaciones

de importancia, adoptando además valores de m_v que varían con el estado de carga.

4.1. Construcción de las pirámides sobre terreno virgen

Con objeto de ilustrar el procedimiento empleado, se incluyen en

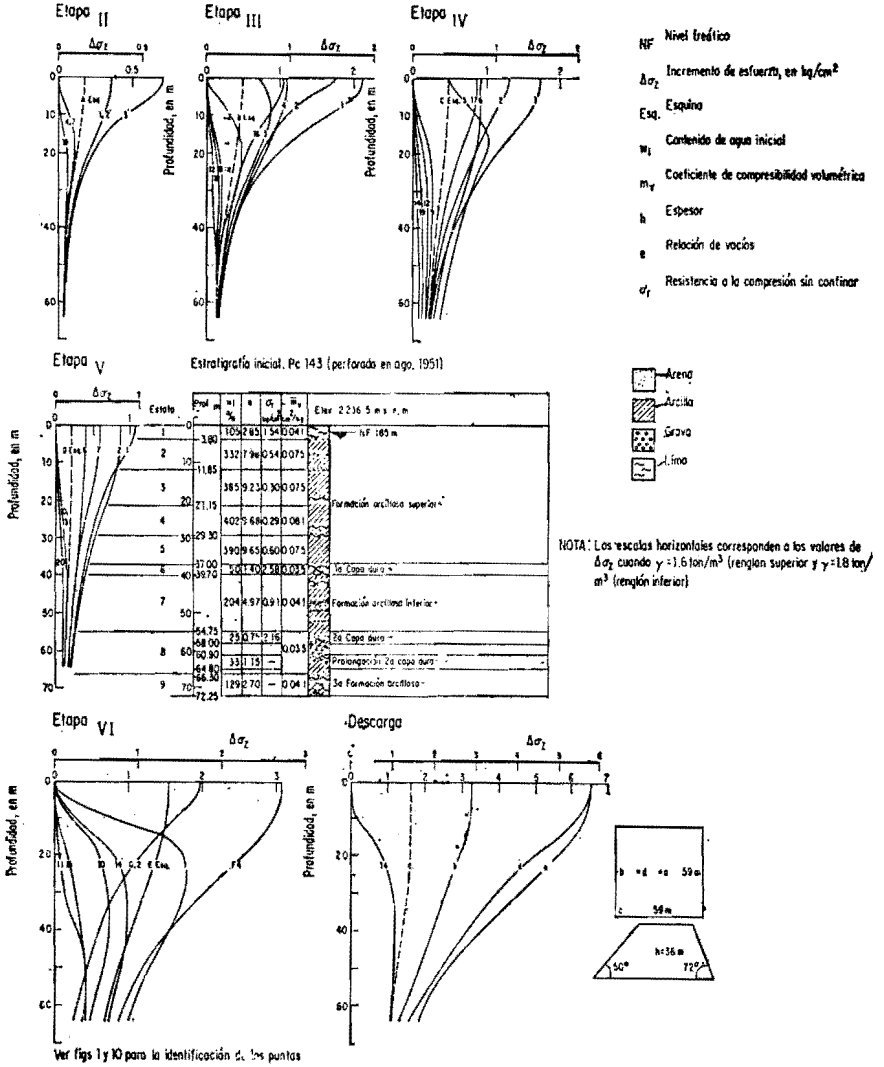


FIG. 12. Distribución de incrementos de esfuerzo vertical $\Delta\sigma_z$ en el subsuelo inducidos durante las cinco etapas constructivas.

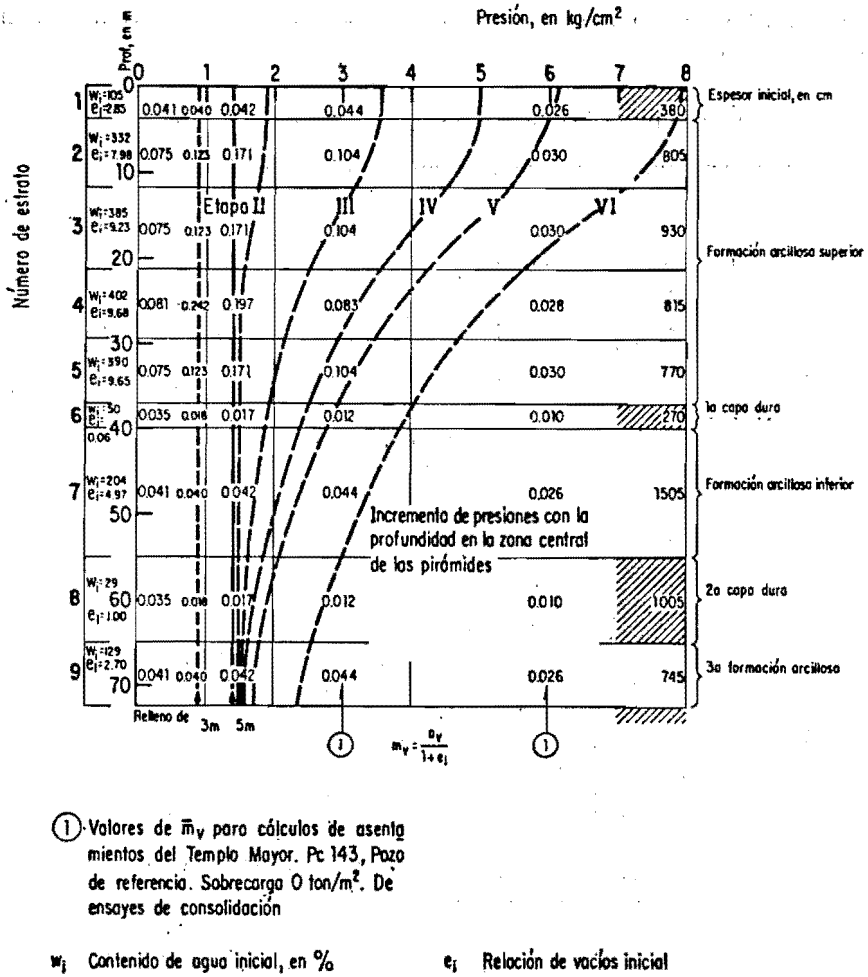


Fig. 13. Valores experimentales de m_v por estratos y en función de la presión (Pc 143).

la tabla 4 las deformaciones obtenidas en algunos puntos de las etapas II a V, suponiendo que éstas fueron edificadas sobre terreno virgen.

El perfil de asentamientos a lo largo del corte E-W por el centro de los edificios se muestra en la fig. 14. Hay que destacar dos aspectos de esta información:

a) Las deformaciones así obtenidas, por ejemplo, en el punto 1 y apenas para los cuatro primeros incrementos de carga, etapas I-II,

Tabla 4. Asentamientos de algunos puntos sobre terreno virgen

ETAPA II	Puntos 1 y 2					Punto 3				
Capa	ΔH	$\Delta\sigma_z$	$\bar{m}_v$	ρ, cm (γ = 1.8)	ρ, cm (γ = 1.6)	Capa	ΔH	$\Delta\sigma_z$	$\bar{m}_v$	ρ, cm (γ = 1.8)	ρ, cm (γ = 1.6)
1	380	0.350	0.041	5.4	4.8	1	380	0.689	0.041	10.7	9.5
2	805	0.332	0.075	20.0	17.8	2	805	0.490	0.099	39.1	34.7
3	930	0.238	0.975	16.6	14.7	3	930	0.308	0.075	21.5	14.1
4	815	0.157	0.081	10.4	9.2	4	815	0.189	0.081	12.5	11.1
5	770	0.105	0.075	6.1	5.4	5	770	0.105	0.075	6.1	5.4
6	270	0.084	0.035	0.8	0.7	6	270	0.084	0.035	0.8	0.7
7	1505	0.056	0.041	3.5	3.1	7	1505	0.056	0.041	3.4	3.0
8	1005	0.035	0.035	1.2	1.1	8	1005	0.035	0.035	1.2	1.1
9	745	0.035	0.041	1.1	1.0	9	745	0.035	0.041	1.1	1.1
			ρ_{tot}	65.1	57.9				ρ_{tot}	96.4	85.6
ETAPA III	Punto 1					Punto 2				
1	375	2.09	0.042	32.9	29.2	1	375	1.62	0.042	25.5	22.7
2	785	1.80	0.147	207.7	184.6	2	785	1.20	0.147	138.5	123.1
3	913	1.19	0.147	159.7	142.0	3	913	0.89	0.147	119.4	106.1
4	805	0.75	0.161	97.2	86.4	4	805	0.65	0.161	84.2	74.9
5	764	0.51	0.075	29.2	26.0	5	764	0.49	0.075	28.1	25.0
6	269	0.40	0.035	3.8	3.4	6	269	0.39	0.035	3.7	3.3
7	1502	0.30	0.041	18.5	16.4	7	1502	0.29	0.041	17.9	15.9
8	1004	0.18	0.035	6.3	5.6	8	1004	0.20	0.035	7.0	6.2
9	744	0.14	0.041	4.3	3.8	9	744	0.15	0.041	4.6	4.1
			ρ_t	559.6	497.5				ρ_t	428.9	381.3
ETAPA IV	Punto 1					Punto 2				
1	346	1.71	0.044	26.0	23.1	1	352	1.28	0.044	20.0	17.8
2	603	1.61	0.104	100.9	89.7	2	664	1.15	0.104	79.4	70.6
3	773	1.28	0.104	102.9	91.5	3	681	0.93	0.104	65.9	58.6
4	719	0.93	0.197	131.7	117.1	4	731	0.70	0.197	100.8	89.6
5	739	0.70	0.140	72.4	64.4	5	740	0.58	0.140	60.1	53.4
6	266	0.59	0.018	2.8	2.5	6	266	0.50	0.019	2.4	2.1
7	1486	0.42	0.040	25.0	22.2	7	1486	0.39	0.040	23.2	20.6
8	998	0.27	0.035	9.4	8.4	8	998	0.25	0.035	8.7	7.7
9	740	0.21	0.041	6.4	5.7	9	740	0.20	0.041	6.1	5.4
			ρ_t	477.5	424.6				ρ_t	366.6	325.8
ETAPA V	Punto 1					Punto 2				
1	323	0.86	0.026	7.2	6.4	1	334	1.05	0.026	9.1	8.1
2	513	0.83	0.030	12.8	11.4	2	593	0.93	0.030	16.5	14.7
3	681	0.74	0.065	32.7	29.1	3	622	0.67	0.065	27.1	24.1
4	602	0.60	0.083	29.9	26.6	4	641	0.53	0.083	28.2	25.1
5	675	0.46	0.135	41.9	37.2	5	687	0.41	0.135	38.0	33.8
6	263	0.41	0.017	1.8	1.6	6	264	0.38	0.017	1.7	1.5
7	1464	0.32	0.042	19.7	17.5	7	1465	0.30	0.042	18.4	16.4
8	990	0.23	0.018	4.1	3.6	8	990	0.21	0.018	3.7	3.3
9	734	0.16	0.040	4.7	4.2	9	735	0.17	0.040	5.0	4.4
			ρ_t	154.8	137.6				ρ_t	147.7	131.4
Asentamiento total					1117.6						924.1

ΔH Espesor de la capa, en m

$\Delta\sigma_z$ Incremento de esfuerzo, en kg/cm^2

$\bar{m}_v$ Módulo de compresibilidad volumétrica promedio, en cm^2/kg

ρ Asentamiento

γ Peso volumétrico, en ton/m^3

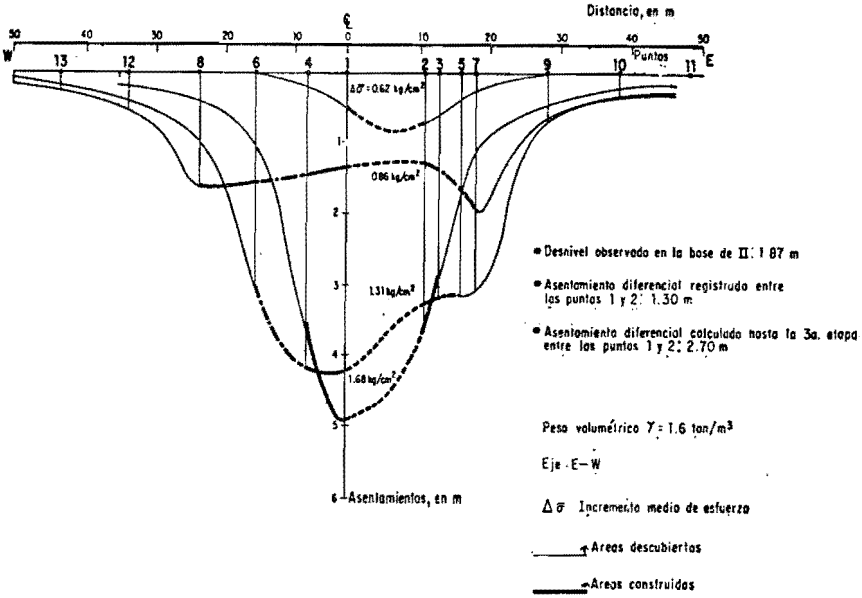


Fig. 14. Perfiles de asentamientos de las pirámides sobre terreno virgen de las etapas II a V. Corte E-W.

III y IV, arrojan valores de 58, 498 y 425 cm, respectivamente, sumando 9.81 m, muy arriba de los 5.6 m observados en la realidad; dichos valores no incluyen las deformaciones de las últimas dos pirámides. Esto ha sido el principal argumento para proponer que antes de la construcción de las pirámides mismas, y por lo menos previamente a la construcción de la segunda fase, los aztecas comprimieron considerablemente el terreno en una amplia zona varias veces mayor que el área ocupada por el Templo Mayor, mediante una plataforma anteriormente denominada la Isla de los Perros. Como se mencionó, para que ésta sobresaliera unos 5 m fue necesario por la compresibilidad de los mantos que se contemplan en el ejemplo, que esta base desplazara las arcillas en unos 6.6 m y permaneciera en su mayor parte sumergida por abajo del nivel freático (tabla 3).

b) Otro punto interesante es la influencia de la asimetría de cargas de la tercera y cuarta pirámides sobre la inclinación de la segunda. El asentamiento diferencial entre los puntos 1 y 2 resulta de 270 cm para estas tres etapas. Evidentemente el ejem-

plo únicamente ilustra la tendencia, aquí exagerada, según la cual la inclinación de la pirámide fue provocada por el mayor espesor y peso agregado en las laderas poniente como parte de las escaleras de los cuerpos, admitiendo que dicha inclinación no se debió a una falla por capacidad de carga del terreno. Como se verá, de haberse construido las pirámides sobre terreno virgen, una estimación de resistencia o de capacidad de carga muestra que el subsuelo hubiera fallado por esa razón desde su cuarta etapa constructiva. Más adelante se comparará el asentamiento observado con el estimado bajo una situación posiblemente más realista.

4.2. Construcción de las pirámides sobre un relleno flexible

Estimaciones con el mismo procedimiento bajo el supuesto de una precompresión del manto arcilloso debido a un relleno previo de espesor total de 12 m, seis de ellos por abajo del nivel freático, llevan al empleo de valores de m_v en un intervalo de presiones mayores. Además, al considerar los incrementos de esfuerzo con la profundidad indicados en la fig. 12 se obtienen los perfiles de deformación a lo largo de los ejes E-W y N-S mostrados en las figs. 15 y 16, correspondientes a cada uno de los incrementos de carga.

Puede observarse en las figuras que las etapas constructivas II y III producen asentamientos en forma de olla, y que en las etapas IV y V, la parte central tiende a quedarse arriba, con mayores asentamientos hacia el exterior y más notables hacia el poniente, hacia la región de las escalinatas del templo.

Destaca aquí, sobre todo en la sexta etapa, que mientras los asentamientos son del orden de 1.5 m en el centro, o sea en la región altamente preconsolidada por los primeros edificios, se incrementan notablemente hacia el norte, sur y este ($\sim$ 4.2 m), sobre todo hacia el oeste, alcanzando un valor de 7.7 m en la región todavía poco comprimida por los incrementos de carga anteriores.

Se aprecia en estas figuras que los patios que seguramente se construyeron horizontalmente en los perímetros al finalizar cada etapa, han sufrido asentamientos con pendientes hacia el exterior dejando una protuberancia hacia el centro (Foto 5). Por ejemplo, la etapa VI (fig. 16) indica pendientes del orden de 16 por ciento. Éstas debieron incrementarse algo, tanto por la descarga provocada por los españoles al destruirlos, como por los asentamientos que la ciudad ha sufrido durante este siglo por el bombeo de aguas profundas.

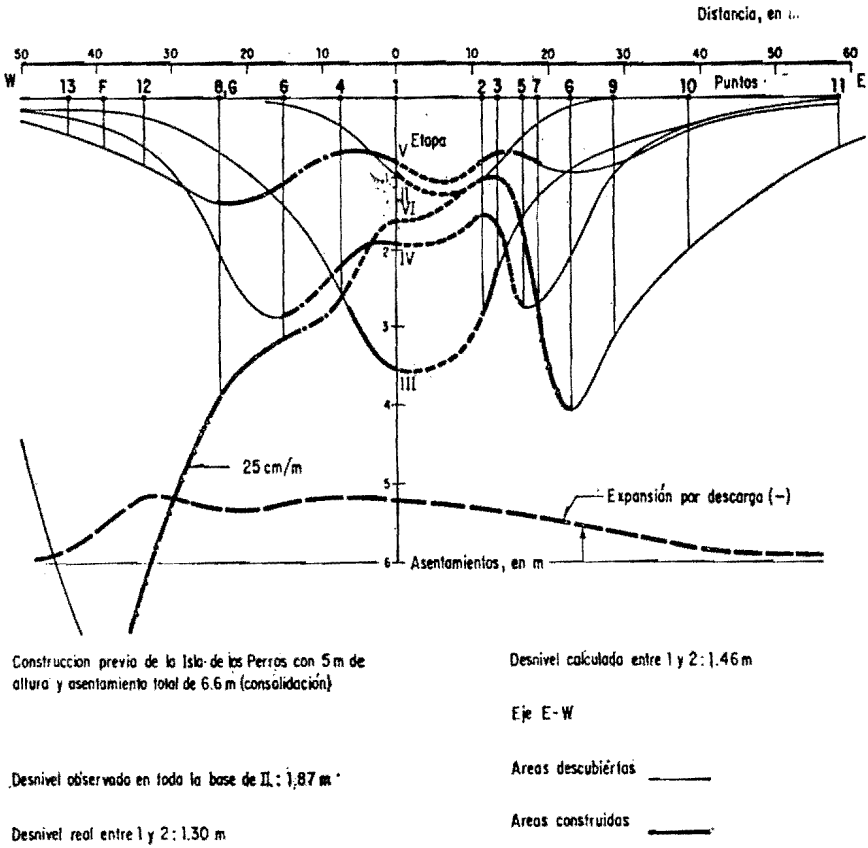


Fig. 15. Asentamientos estimados de las seis etapas constructivas del Templo Mayor. Recuperación del fondo al ser arrasados los edificios. Corte. E-W.

Las inclinaciones hacia el exterior de los patios perimetrales de la sexta etapa constructiva, de mayor pendiente cerca del Templo Mayor y disminuyendo su magnitud con la distancia, se deben a importantes rellenos (∞ 3 m) de los españoles, y a la influencia de las deformaciones que ya se dejan sentir hasta la superficie debidas al bombeo profundo de la ciudad.

Se estimó la recuperación de los movimientos al ser arrasados estos edificios por los españoles hasta el nivel de piso, usando los valores experimentales de m_{vd} en la descarga (de —0.003 para los 24 m superiores con $\Delta\sigma_z = -3.84$ kg/cm^2 y de —0.007 para los 12 m restantes con $\Delta\sigma_z = 1.9$ kg/cm^2). Como aparece en las figs. 15 y 16, la recu-

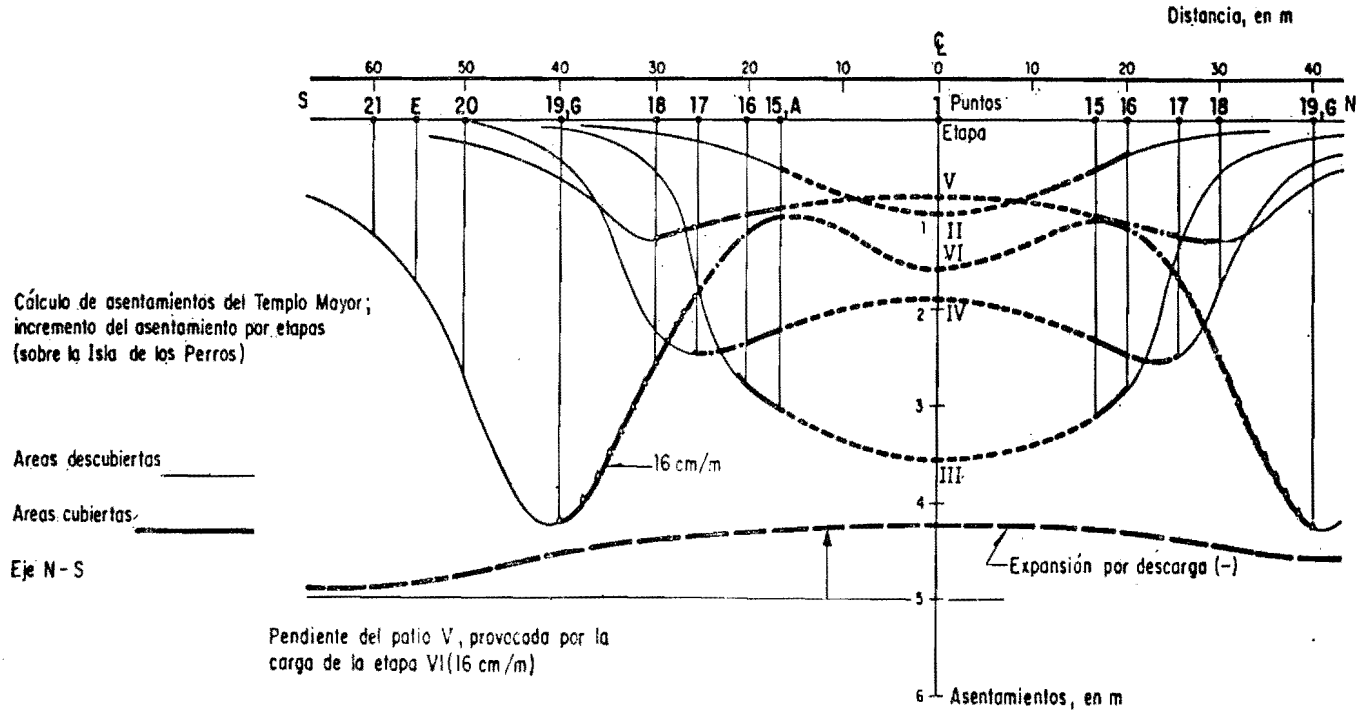


Fig. 16. Asentamientos según un corte N-S.

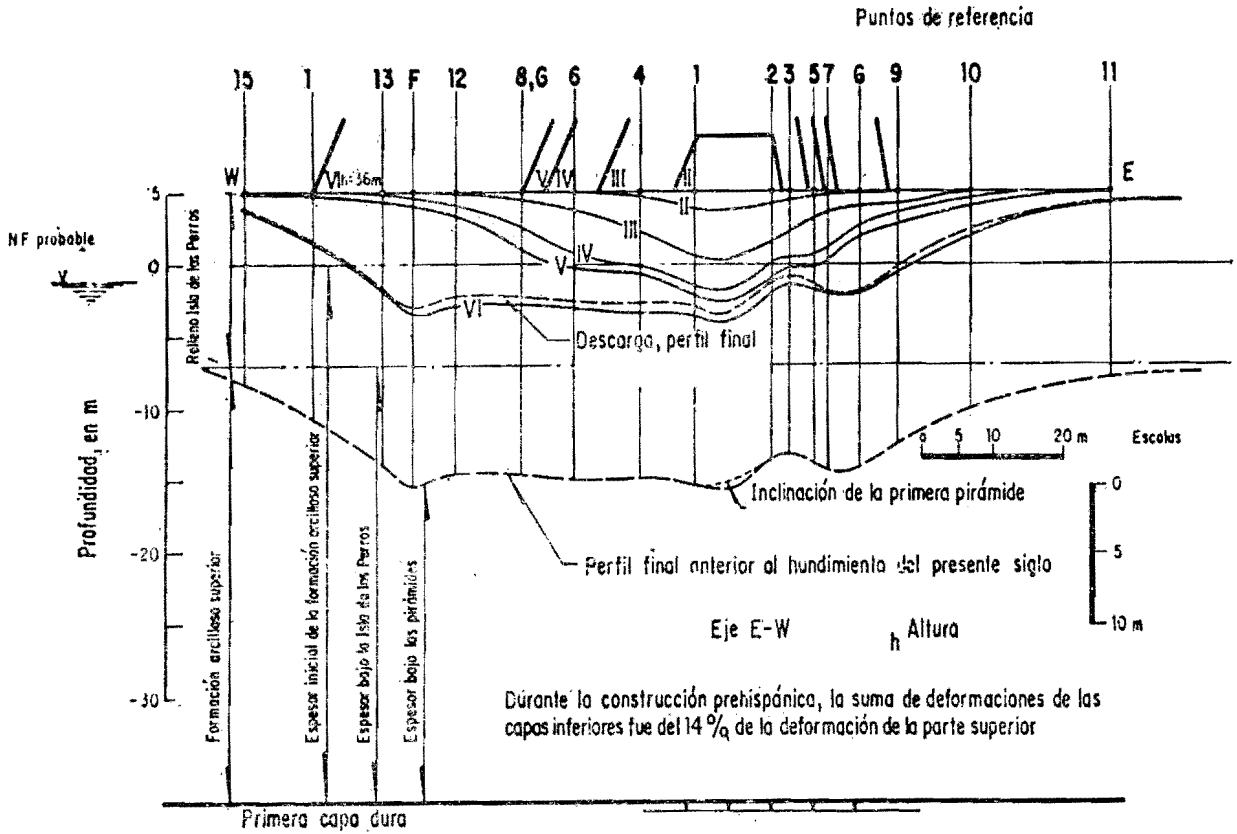


FIG. 17. Asentamientos acumulados bajo un proceso de consolidación unidimensional.

peración o expansión por descarga del manto es considerable, del orden de 80 cm en la zona central.

El desnivel final entre los puntos 1 y 2 del primer edificio en el cálculo resulta de 146 cm, mientras que el observado [1] es de 130 cm entre los mismos puntos (Foto 6).

Para terminar con lo relativo a los asentamientos por consolidación, en la fig. 17 se ha acumulado lo que resulta de la estimación de las deformaciones correspondientes a las seis etapas constructivas. La contribución de las deformaciones debidas a los incrementos de esfuerzo calculados a partir de la primera capa dura, originalmente a los 37 m de profundidad, fue únicamente de 14 por ciento.

5. Verificación de la estabilidad por capacidad de carga

Tratándose de presiones tan considerables, impuestas por la construcción del Templo Mayor en un suelo arcilloso con un muy alto contenido de agua como el de la ciudad de México,[5] resulta importante efectuar una estimación de la estabilidad de estos edificios por resistencia o capacidad de carga, particularmente en una formación como la que originalmente tenía el lago de Texcoco.

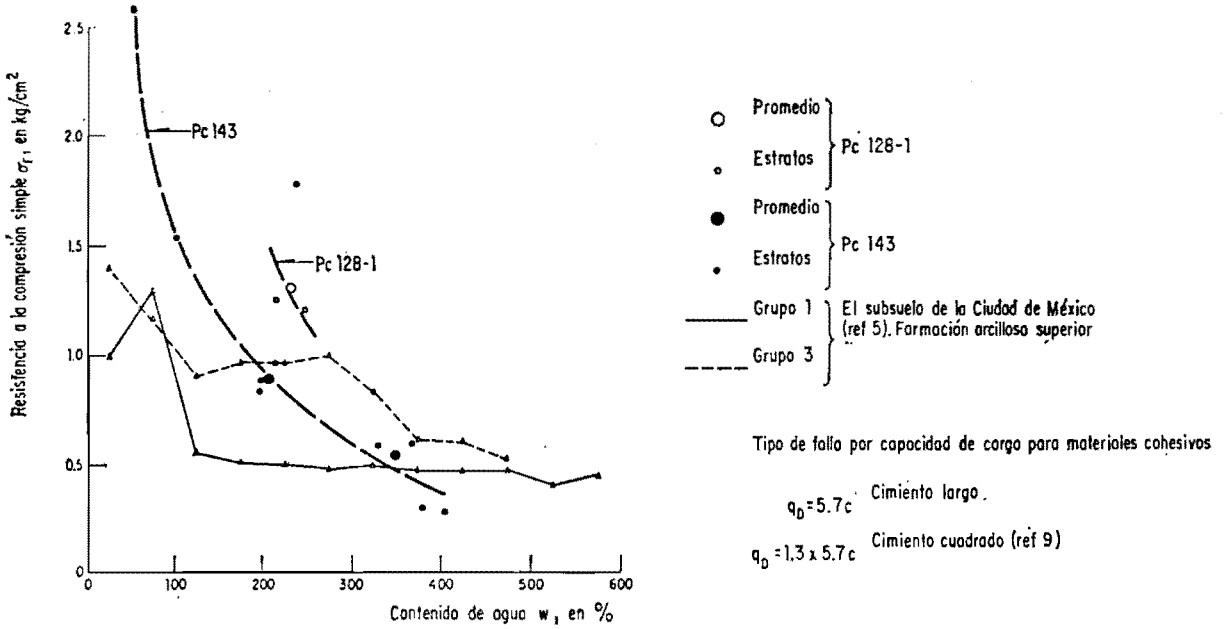
Para tener una idea de la resistencia a la compresión simple σ_r de estas arcillas, en la que la cohesión c o resistencia al esfuerzo cortante se tomó como la mitad, se han resumido en la fig. 18 los valores estadísticos de la formación arcillosa superior que aparecen en la ref. 5, así como los valores correspondientes de los sondeos Pc143 y Pc128-1.

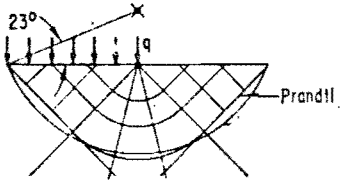
En los cálculos relativos a la capacidad de carga que siguen, se ha tomado la variación de σ_r con el contenido de agua del Pc143, así como las fórmulas para este objeto $q_D = 5.7c$ para un cimiento largo y $q_D = 1.3 \times 5.7c$ para uno cuadrado sometido a una carga q, tomadas de la misma ref. 9, art. 45.

La variación de la resistencia en función del cambio en el contenido de agua, deducido de las deformaciones que por consolidación sufrieron los diferentes estratos durante las seis etapas constructivas permite, previamente a la aplicación del siguiente paso, estimar su capacidad de carga, salvando la posibilidad de que la consolidación no se hubiera completado durante dicho incremento.

5.1. Construcción de las pirámides sobre terreno virgen

En la tabla 5 se han resumido los valores de las deformaciones, contenidos de agua dependiendo de dichas deformaciones, resistencia





$\hat{q}$ Carga por unidad de área

Fig. 18. Variación de la resistencia a la compresión simple en función del contenido de agua.

TABLA 5. Verificación de la estabilidad por capacidad de carga. Construcción de pirámides sobre suelo virgen. Referencia: Pc 143.

Características iniciales	Estrato 1 0 - 3.80 m	Estrato 2 3.80 - 11.85 m	Estrato 3 11.85 - 21.15 m	Estrato 4 21.15 - 29.30 m	Estrato 5 29.30 - 37.00 m
h	380	805	930	815	770
w	105	302	385	402	390
e	2.85	7.98	9.23	9.68	9.65
σ_r	1.54	0.54	0.30	0.29	0.60
c	0.77	0.27	0.15	0.15	0.30
H		8.9			
$q_D = 5.7\bar{c}$	2.96				
Δp (II)	0.62				
FS	4.77				
δ_{II}	5	18	15	9	5
w	105	295	378	397	387
σ_r	1.54	0.65	0.45	0.39	0.40
c	0.77	0.33	0.23	0.20	0.20
H		15.6			
$q_D = 5.7\bar{c}$	2.52				
Δp (II+III)	2.30				
FS	1.10				
δ_{III}	29	185	142	86	26
w	94	217	313	350	362
σ_r	1.70	0.90	0.60	0.50	0.48
c	0.85	0.45	0.30	0.25	0.24
H			24.3		
$q_D = 7.4\bar{c}$		3.40			
Δp (II+III+IV)		3.61			
FS		0.94			
	Desde esta etapa, falla por capacidad de carga				
δ_{IV}	23	90	92	117	64
w_i	85	180	271	288	327
σ_r	1.77	1.08	0.72	0.66	0.55
c	0.88	0.54	0.36	0.36	0.27
H				30.0	
$q_D = 7.4\bar{c}$			3.85		
Δp II+...+V)			4.47		
FS			0.86		
	Se incrementa la inestabilidad por capacidad de carga				

Se usó fórmula $w_f = y_i [1 - \frac{\delta}{H} (\frac{1 + e_i}{e_i})]$ para calcular la disminución del contenido de agua y la gráfica de la fig. 18, para la variación de la resistencia σ_r a lo largo del sondeo Pc143.

h Espesor, en cm
w Contenido de agua inicial, en %
e Relación de vacíos
σ_r Resistencia a la compresión simple, en kg/cm²
c Cohesión, en kg/cm²

Estrato i
H Profundidad afectada, en m
q_D Capacidad de carga, en kg/cm²
Δp Carga para etapa i
FS Factor de seguridad
δ Deformación, en cm

TABLA 6. Verificación de la estabilidad por capacidad de carga. Construcción de pirámides sobre la Isla de los Perros. Referencia: Pc 143.

Características iniciales	Estrato 1 0 - 3.80 m	Estrato 2 3.80 - 11.85 m	Estrato 3 11.85 - 21.15 m	Estrato 4 21.15 - 29.30 m	Estrato 5 29.30 - 37.00 m
h	330	805	930	815	770
w	105	302	385	402	390
e	2.85	7.98	9.23	9.68	9.65
σ_r	1.54	0.54	0.30	0.29	0.60
δ	20	101	117	164	97
w*	97	259	331	313	336
σ_r	1.65	0.77	0.55	0.60	0.62
c	0.83	0.39	0.28	0.30	0.25
H	8.9		Espesor Isla de los Perros = 11.6 m		
$q_D = 5.7\bar{c}$	4.39	Suponiendo σ_r = a la del estrato 1			
Δp (II)	0.62				
FS	7.08				
δ_{II}	5	35	29	18	10
w	95	244	318	303	331
σ_r	1.66	0.80	0.59	0.61	0.54
c	0.83	0.40	0.30	0.30	0.27
H	15.6	Isla de los Perros más estrato 1			
$q_D = 5.7\bar{c}$	4.73				
Δp (II + III)	2.30				
FS	2.06				
δ_{III}	29	109	85	58	51
w	84	193	274	268	300
σ_r	1.78	1.05	0.71	0.74	0.63
c	0.89	0.53	0.35	0.37	0.31
H		24.30			
$q_D = 7.4\bar{c}$	Tomado 2 veces para $\bar{c}$				
Δp (II + III + IV)		4.92 3.61			
FS		1.36			
δ_{IV}	13	23	50	38	38
w	79	184	252	248	278
σ_r	1.85	1.05	0.78	0.80	0.79
c	0.93	0.53	0.39	0.40	0.35
H			30.0		
$q_D = 7.4\bar{c}$	Tomado 2 veces para $\bar{c}$				
Δp (II + ... + V)			4.71 4.71		
FS			1.05		
δ_V	6	11	12	8	24
w	77	180	247	244	266
σ_r	1.89	1.08	0.80	0.00	0.75
c	0.99	0.54	0.40	0.40	0.37
H				44	
$q_D = 5.7\bar{c}$	Tomado 2 veces para $\bar{c}$				
Δp (II + ... + VI)	Cero carga al centro, 4.5 perimetral			4.45	
FS				4.47 1.02	

Con la deformación por consolidación FS se incrementa a 1.04.
Se promediaron las c aritméticamente, no por espesores y longitudes de influencia.

h Espesor, en cm
w_i Contenido de agua inicial, en %
w* Contenido de agua para la Isla de los Perros, en %
σ_r Resistencia a la compresión simple, en kg/cm²
σ_r* Resistencia a la compresión simple por el efecto de la Isla de los Perros, en kg/cm²
c Cohesión, en kg/cm²
e Relación de vacíos
H Profundidad afectada, en m
q_D Capacidad de carga, en kg/cm²
Δp Carga para etapa i
FS Factor de seguridad
δ Deformación, en cm
δ* Deformación, Isla de los Perros, en cm
Estratos i

y cohesión de distintos estratos, así como su capacidad de carga y factores de seguridad. Bajo esta suposición de construcción, únicamente las primeras dos etapas alcanzan factores de seguridad mayores de uno, demostrando una franca inestabilidad a la falla desde el cuarto incremento.

5.2. Construcción de las pirámides sobre la Isla de los Perros

Con el mismo procedimiento, bajo el supuesto de la construcción de la Isla de los Perros previa a la de las pirámides, los factores de seguridad van disminuyendo desde 7 para la etapa II, a 1.05 para la cuarta, hasta un valor 1.02, muy próximo a 1 para el sexto incremento de carga (tabla 6).

Es posible que la plataforma frontal todavía de la etapa V se hubiera agregado para detener los inicios de una falla incipiente de la pirámide V en su frente W (Foto 7).

Tanto las grandes deformaciones diferenciales por consolidación como la posible iniciación de una falla por capacidad de carga en la última etapa fueron probablemente indicios que influyeron para que los aztecas limitaran la altura de la etapa VI, aproximadamente a los 36 m con un adoratorio de mayores dimensiones a ese nivel, que el de los correspondientes a las etapas III a V con posibles dimensiones similares al de la segunda pirámide.

De haber construido estas estructuras sobre un mejor terreno es posible que el nivel de la etapa VI hubiera alcanzado una mayor altura.

Nuevamente, dichas estimaciones proporcionan evidencia de que los aztecas no pudieron haber construido sus pirámides directamente sobre terreno virgen. Vuelve a mostrarse la necesidad de la construcción previa de la Isla de los Perros.

6. Conclusiones y recomendaciones

6.1. Las exploraciones arqueológicas recientes de las partes de los templos del Gran Teocalli no destruidas por los españoles revelaron, por encontrarse hundidas y en gran parte sumergidas bajo el nivel freático de la época, información de lo que fue el basamento de las pirámides, evidenciando seis épocas constructivas principales del Templo Mayor.

6.2. A partir de dicha información puede inferirse razonablemente cuál fue la geometría aproximada que pudieron tener las pirámides en sus diferentes etapas.

6.3. Como no se cuenta con información de las características del subsuelo en el propio lugar, se tomó del archivo del Instituto de Ingeniería la información de dos posibles perfiles estratigráficos, uno virgen (Pc143) y otro afectado por construcciones y bombeo (Pc128-1), como indicativos para estudiar en una primera aproximación la mecánica de lo que posiblemente ocurrió durante la construcción del Templo Mayor.

6.4. Dado que los materiales modifican sus características con el proceso de deformación, para acercar el cálculo a la realidad se procedió por incrementos finitos, siguiendo la historia de lo ocurrido en el laboratorio. También en la descarga un valor medio de m_v con 36 m retirados en una sola etapa arroja valores muy altos; esta fase también se calculó en dos pasos. Se utilizaron los valores de las características mecánicas obtenidas en laboratorio de muestras de los sondeos mencionados, especialmente las relacionadas con compresibilidad de los mantos arcillosos. Para grandes deformaciones conviene emplear la información del laboratorio a través de la historia de carga o descarga de las arcillas. La envolvente estadística de las arcillas naturales arroja valores excesivamente altos de compresibilidad para este objeto.

6.5. Se localizó información referente a los niveles topográficos en las zonas del lago y céntrica de la ciudad en distintas épocas, que muestran el fuerte asentamiento provocado por el bombeo de aguas subterráneas, principalmente en el presente siglo.

6.6. Con base en teorías de elasticidad para estimar el estado de esfuerzos en el subsuelo bajo las diferentes sobrecargas impuestas por las estructuras, y con la información experimental mencionada se hicieron las estimaciones de las deformaciones suponiendo que el proceso es de consolidación unidimensional.

6.7. De dichas estimaciones surgieron los siguientes comentarios:

a) De haberse levantado instantáneamente las seis etapas constructivas en un perfil virgen del lago, los asentamientos hubieran alcanzado fácilmente el doble de los observados.

b) La asimetría de las pirámides con mayor peso del lado oeste por la presencia de las escaleras explica la notable inclinación hacia ese costado de la segunda estructura. Ésta no se debe a una falla por capacidad de carga o por haberse construido

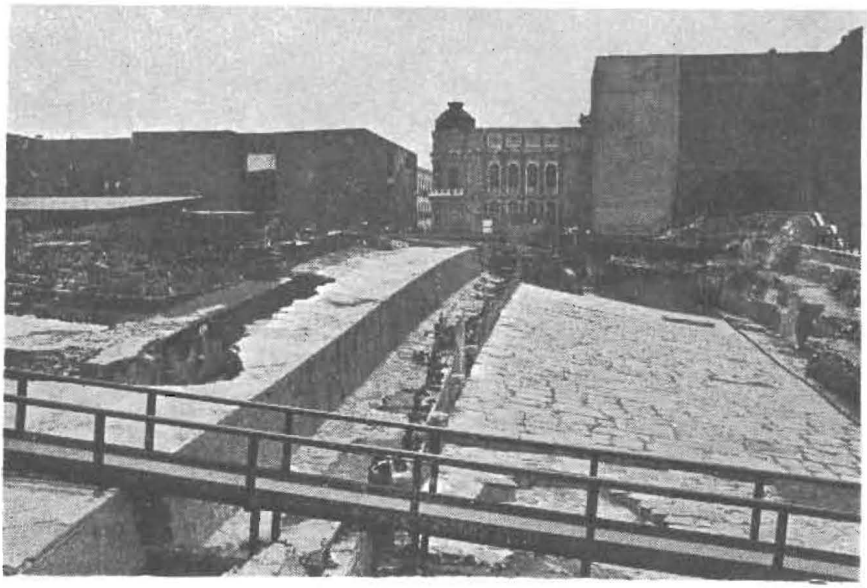


Foto 5. Joroba sur de las etapas V y VI del Templo Mayor. Inclinación de patios hacia el exterior.

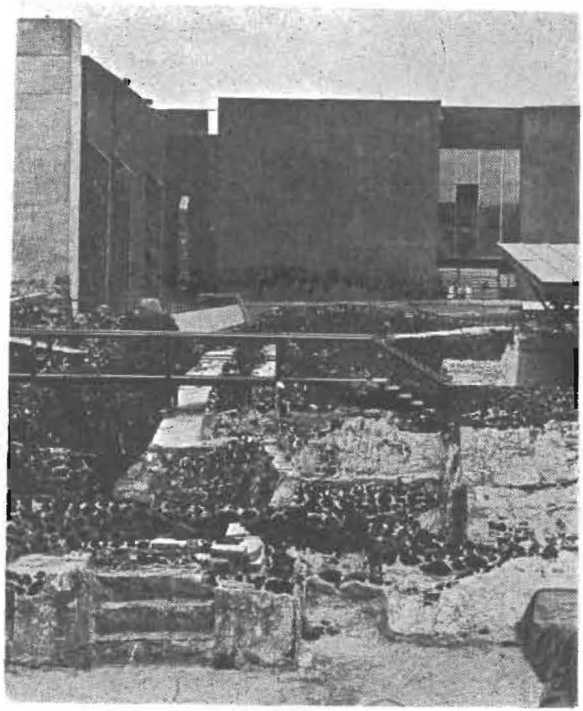


Foto 6. Inclinación hacia el W de la pirámide; etapa II del Templo Mayor.

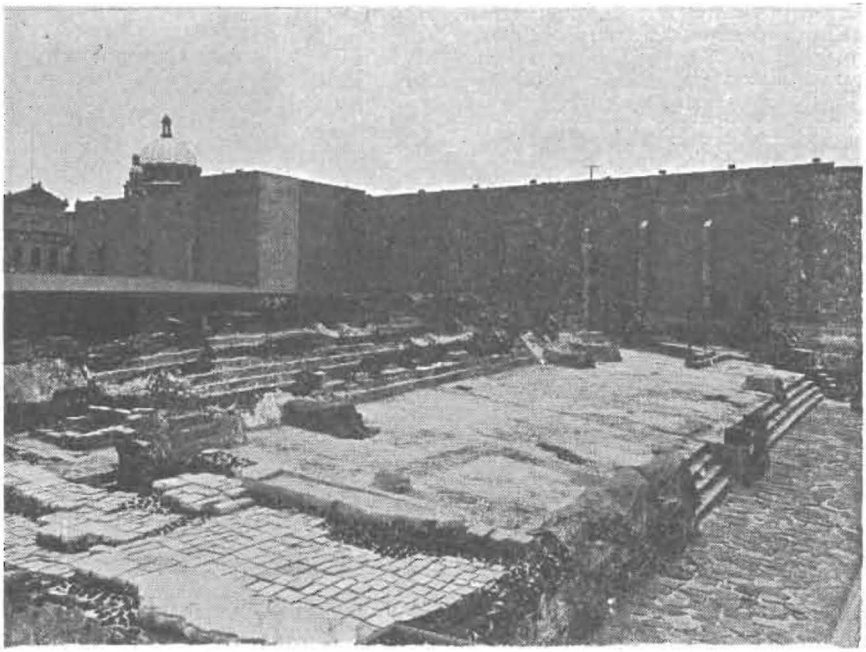


Foto 7. Inclinación hacia el exterior de los patios del Templo Mayor. Escalinatas W de la etapa V.

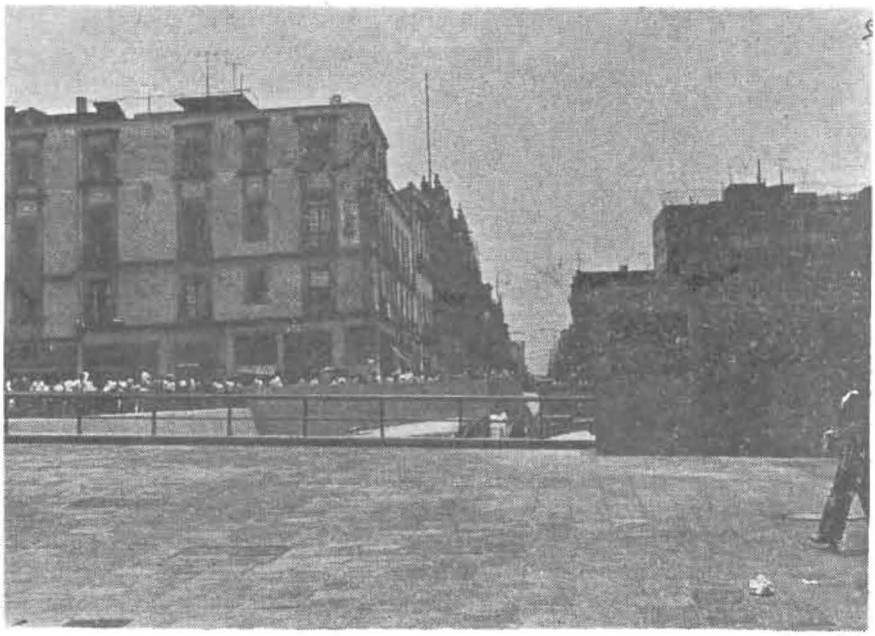


Foto 8. Esquina Guatemala y Argentina de S a N. Esquina sobre la VI etapa del Templo Mayor.

con esa inclinación; por consolidación, las etapas posteriores inclinaron a esa estructura hacia el oeste.

c) Otro efecto también explicable por estas estimaciones es la notable pendiente de los patios hacia el exterior. Se mencionó que los asentamientos de las etapas II y III mostraban una forma de olla, mientras que durante los posteriores incrementos de carga, principalmente las IV y VI, estas construcciones arrastraron a los patios obviamente construidos horizontalmente, imponiéndoles una pendiente importante hacia el exterior. Este efecto se incrementó por la descarga cóncava hacia arriba en el centro. Además el efecto crece por los hundimientos en la ciudad, que aunque en gran parte ocurren uniformemente en los estratos inferiores, con el tiempo dejan sentirse diferencialmente en la superficie (Foto 8).

d) Para alcanzar las deformaciones recientemente descubiertas debió existir un manto de considerable espesor, que en esa época sobresalía unos 5 m sobre el nivel del lago con 6 m sumergidos; este relleno tuvo que construirse previamente a la edificación de las pirámides, o por lo menos a partir de la etapa III de la monumental obra. La Isla de los Perros pudo haberse construido antes de la conquista española, quizá iniciada con el método de las chinampas, seguramente desarrollado durante un tiempo considerable. No parece haber existido un islote natural en el lugar.

6.8. Estimaciones de la capacidad de carga confirman la anterior conclusión.

a) Las pirámides no pudieron ser construidas sobre terreno virgen. Desde la cuarta etapa el suelo hubiera presentado signos evidentes de falla.

b) Aunque con factores de seguridad muy próximos a 1 para las etapas V y VI, la estabilidad ante una falla del subsuelo todavía se mantiene bajo el supuesto de la construcción previa de la Isla de los Perros.

Tanto los grandes asentamientos diferenciales estimados para la etapa constructiva VI, como los indicios de una iniciación de falla del suelo posiblemente observados por los aztecas, fueron causa de que la construcción se limitara a los 120 escalones, rematada con un adoratorio más amplio.

6.9. Debido a la descarga inducida durante la excavación efectuada para descubrir las pirámides, también se ha presentado una segunda recuperación elástica del terreno. Se conserva un bombeo que mantiene abatido el nivel freático actual alrededor de 3 m en el interior del Templo Mayor. Aunque dicho bombeo debe ser pequeño en volumen, si el abatimiento del nivel freático se propaga en la vecindad, esto equivaldrá a una sobrecarga que seguramente provocará movimientos irregulares en las construcciones vecinas. En principio, para mantener el nivel freático en las áreas colindantes, esta agua debe reintegrarse al suelo. Salvo por la presencia de alguna grieta o conducto abierto, la cantidad de agua que se ha de reinyectar no debe ser grande, dada la tan baja permeabilidad de las arcillas. Es recomendable la vigilancia de este mecanismo de recuperación del nivel freático en la vecindad.

6.10. Los cálculos presentados en el texto parecen confirmar, por lo menos en sus aspectos medulares, los mecanismos que llevaron a las deformaciones observadas. Para mejorar estas estimaciones, todavía preliminares, pero basadas en una buena información de sondeos cuidadosos aunque distantes del Templo Mayor, convendría explorar el subsuelo abajo y en la vecindad de la gran obra.

6.11. La parte gruesa o alta de la plataforma localizada originalmente en la parte céntrica de la ciudad, denominada Isla de los Perros se refleja actualmente en la topografía del terreno como lo muestra una inspección ocular recientemente efectuada. Sería muy instructiva una nivelación en la zona céntrica de la ciudad, lo que informaría mejor acerca de lo comentado de la inspección ocular, así como sondeos con cono [12] para determinar el espesor y extensión de la Isla de los Perros en el centro histórico.

6.12. De seguir los hundimientos de la ciudad, en esa zona céntrica las deformaciones serán menores en la parte más fuertemente consolidada por los considerables rellenos y cargas que en las áreas vecinas. El templo de Santa Teresa la Antigua aumentará su desplome; en el Palacio Nacional, a lo largo del quiebre observado por el centro del edificio frontal de norte a sur, seguirán incrementándose los desniveles y daños en su estructura.

6.13. En la ref. 2 se menciona que durante las grandes inundaciones no llegaron a anegarse ni la zona céntrica de la ciudad (Obispado-Catedral-Palacio Nacional) ni la zona de Tlatelolco. Se su-

giere como interesante propiciar estudios similares a los expuestos aquí en la zona de la plaza de las Tres Culturas, que seguramente estuvo sujeta a un proceso semejante al de la misma Tenochtitlan.

6.14. Aunque en general es recomendable hacer uso de la evidencia histórica, se prefirió durante esta etapa preliminar utilizar las mismas referencias técnicas pertinentes al problema y dejar para una segunda fase la comparación de ideas aquí expuestas, con mayores referencias históricas y con una más amplia información del subsuelo.

BIBLIOGRAFÍA

1. MATOS MOCTEZUMA, Eduardo (1982), "El Templo Mayor de Tenochtitlan. Planos, cortes y perspectivas", Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, D. F.

2. TÉLLEZ PIZARRO, A. (1982), "Apuntes acerca de los cimientos de los edificios en la ciudad de México", en *Compilación de artículos técnicos de ingeniería escritos a principios de siglo,* México, D. F., Sociedad Mexicana de Mecánica de Suelos.

3. LEÓN-PORTILLA, Miguel, "The ethnohistorical record for the Huey Teocalli of Tenochtitlan", Washington, Dumbarton, Oaks, 1983.

4. Archivo del Instituto de Ingeniería (1951), "Ensayes de consolidación de los sondeos Pc143 y Pc128-1", México, D. F.

5. MARSAL, R. J. y MAZARI, M. (1969), "El subsuelo de la ciudad de México", Facultad de Ingeniería, UNAM, México, D. F.

6. Departamento del Distrito Federal, *Memoria de las obras del sistema de drenaje profundo del Distrito Federal,* México, 1975, t. I, p. 63.

7. GAYOL, R., "Breves apuntes relativos a las obras de saneamiento y desagüe de la capital de la República y de las que, del mismo género, necesita con grande urgencia", *Revista Mexicana de Ingeniería y Agricultura,* VII, México, 1929.

8. CARRILLO, N., "Influence of artesian wells in the sinking of Mexico City", Proc. II International Conference on Soil Mechanics and Foundation Engineering, Rotterdam, 1948.

9. TERZAGHI, K., "Theoretical Soil Mechanics", John Wiley and Sons, Nueva York, 1943.

10. CARRILLO, N., "Informe final del estudio de los movimientos observados en el edificio del Palacio Nacional", para la Secretaría de Hacienda y Crédito Público, México, D. F., 1952.

11. ORTIZ LAJOUS, J. y ZAVALA, S., *Comunicación personal.*

12. SANTOYO, E., *Comunicación personal.*

EL SITIO CERRO GORDO: UN ASENTAMIENTO RURAL DEL PERIODO AZTECA EN LA CUENCA DE MÉXICO *

SUSAN T. EVANS

RESUMEN:

Mientras las excavaciones recientes en el sitio del Templo Mayor de Tenochtitlan, han revivido el esplendor de los ritos de la élite azteca en la capital de este enorme, rico y poderoso imperio, la vida en los asentamientos rurales de la misma época en la Cuenca de México no está bien entendida. Los datos disponibles sobre el tema están limitados a la documentación etnohistórica, los reconocimientos generales de superficie, y de excavaciones aisladas. En este informe, se describe un pueblo rural en el Valle de Teotihuacan, usando información derivada de un reconocimiento intensivo del sitio y de las fuentes etnohistóricas, para investigar los problemas como las relaciones del pueblo con su ambiente natural y sociopolítico, y la naturaleza de la variedad de los restos arquitectónicos encontrados en el sitio.

INTRODUCCIÓN

Este informe describe un pueblo campesino rural del Horizonte Tardío (Periodo Azteca, 1350-1521 d.C.) ubicado por las laderas inferiores del Cerro Gordo en el Valle de Teotihuacan de la Cuenca de México. Este asentamiento fue objeto de un reconocimiento detallado de superficie, diseñado para investigar dos aspectos del patrón de asentamiento: 1) la relación de los montículos residenciales con las terrazas agrícolas y los recursos hidráulicos, y 2) la relación de ciertos rasgos arquitectónicos de gran escala con los otros montículos residenciales.

* Este trabajo fue patrocinado por la Fundación Hill de la Universidad Estatal de Pennsylvania con autorización del INAH. También quiero agradecer a Raúl Ávila y Michele Hayward por su ayuda en el levantamiento del plano del sitio; al Centro de Computación de la Universidad Católica de América, y a Carson Murdy por su ayuda en la traducción del manuscrito original. Asimismo agradezco los comentarios de Elliot Abrams, David Webster, y reseñadores anónimos.

Aquí, estas dimensiones de la distribución de los restos arqueológicos se analizarán en el curso de la descripción del reconocimiento. Para entender en forma más completa el contexto cultural del área de estudio, comenzaremos con un breve resumen histórico, para seguir luego con un examen de los diferentes tipos de asentamientos campesinos rurales en la Cuenca durante el Horizonte Tardío. El reporte sobre el reconocimiento del sitio de Cerro Gordo explica la metodología del reconocimiento, la distribución de los montículos sobre el terreno y su relación con el uso de la tierra, y la variación en el tamaño de los montículos. Después se describe el sitio de Cerro Gordo como pueblo rural, utilizando los resultados del reconocimiento y las fuentes arqueológicas y etnohistóricas pertinentes.

El marco histórico: la cuenca de México

Durante el Horizonte Tardío, la Cuenca de México llegó a ser el núcleo de tributos del imperio de los mexica, que reinaban desde su capital en Tenochtitlan (fig. 1). Durante el periodo de la hegemonía mexica, 1430-1521 d.C., dos tendencias generales afectaron la distribución de asentamientos y el uso de la tierra.

1º La organización política y económica de la Cuenca y las áreas colindantes llegó a ser "linearizada" y "centralizada" (como se usan estos términos por Flannery 1972), con Tenochtitlan como el enfoque del poder y de la riqueza.

2º El crecimiento de la población requirió el aumento de la productividad agrícola, implicando la intensificación de la agricultura y el uso de toda la tierra cultivable. Estas dos tendencias crearon una compleja geografía económica en la Cuenca durante este periodo. Fue una época de transición de pequeñas ciudades-estados semi-autónomas, con campesinos libres *(macehualtin)* pagando su tributo a caciques locales *(tlatoque)*, hasta confederaciones amalgamadas en una alianza dominada por los mexica. Mientras los mexica extendieron su control político, y mientras creció la población, se necesitaban derivar mayores excedentes de la economía agraria, para sostener tanto el orden político más complejo y la creciente élite, como la población aumentada, y parte de estos excedentes fue derivada del desarrollo de zonas de chinampas por instigación del estado en las partes sur y oeste de la Cuenca (Parsons, 1976). Otra fuente de excedentes agrícolas fue derivada de la expropiación de tierras en áreas conquistadas, las cuales se dieron a los guerreros en propiedad como botín de guerra.

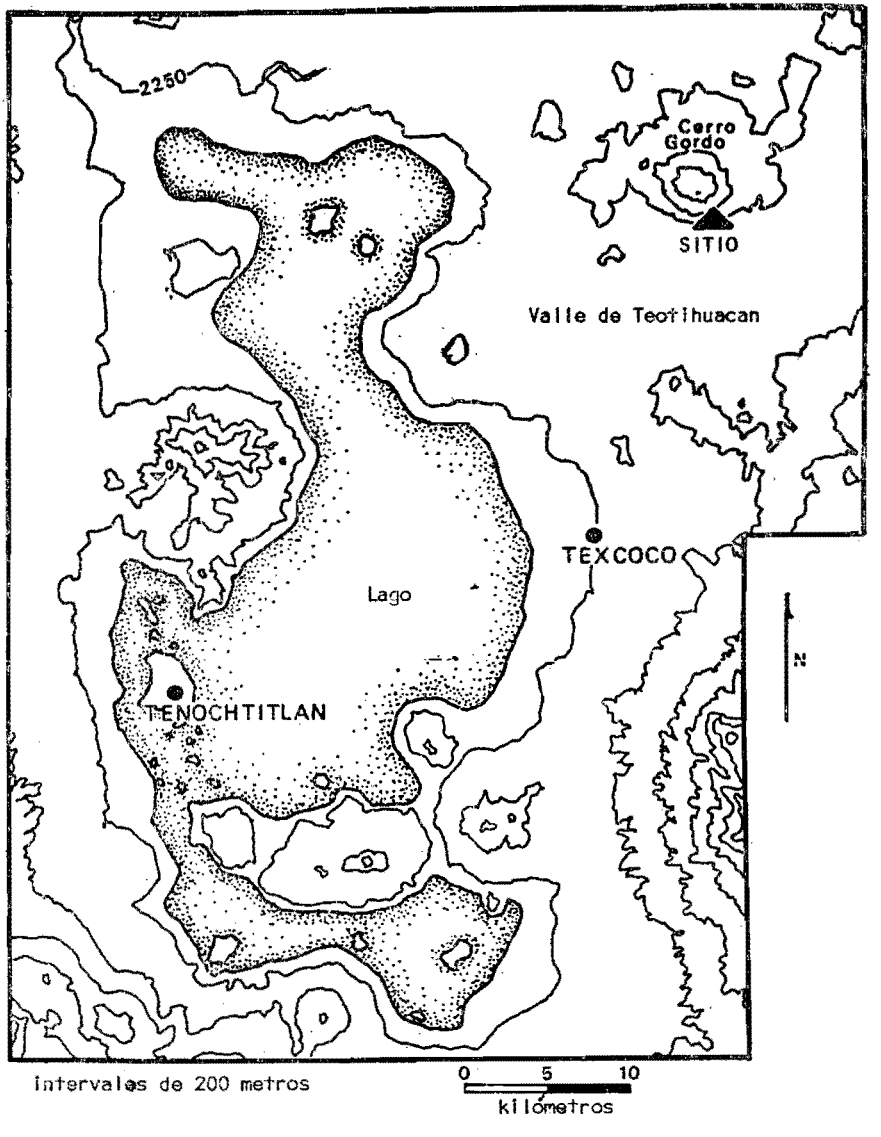


FIG. 1. Cuenca de México.

Esta práctica de premiar la valentía o proeza militar con propiedades en áreas conquistadas echó leña al fuego a la política extranjera expansionista de los mexica; entonces, donde los mexica ganaron con-

trol por la fuerza, y la tierra volvió a ser propiedad productiva de funcionarios del gobierno (en vez del nexo de vida corporativa de campesinos libres), los excedentes producidos en esa tierra fueron a sostener al terrateniente, en vez de la administración local de los macehuales (Berdan 1982:59-61; Evans 1980). El sostenimiento de una escuela, un templo, y la residencia de un administrador locales, más el tributo al tlatoani requerían alguna porción de los excedentes. Cuanto más eficiente en términos económicos sería eliminar la interacción del campesino en los niveles del gobierno local, del pueblo y de la ciudad-estado, y canalizar los excedentes así ahorrados al terrateniente.

La influencia mexica creció rápido en la Cuenca después de que vencieron a sus señores tepanecos alrededor de 1430 (1428, *Codex en Cruz;* 1430, *Anales de Cuauhtitlan*). Sus aliados en contra de los tepaneca fueron los acolhua, cuyos dominios cubrieron la mayoría de la porción oriental de la Cuenca de México (incluyendo el Valle de Teotihuacan), con su capital en Texcoco. Asimismo, los acolhua fueron sus aliados más poderosos y vasallos de los mexica.

Mientras en su confederación los acolhua controlaron directamente muchas ciudades-estados y una gran proporción de la tierra de la Cuenca, los mexica tuvieron únicamente una pequeña base territorial, y dominaron el resto de la Cuenca por diversos medios. Éstos incluían el establecerse como señores receptores de tributos de otras comunidades, o la promoción de nuevos patrones del uso y el asentamiento de un área (como en las zonas de chinampas), o la expropiación directa de terrenos que redistribuyeron a individuos mexicas.

El dominio acolhua aparentemente no estuvo empeñado en la expansión de control de la tierra y la maximización de excedentes al mismo grado que en el área mexica. Aunque pudieran haber habido algunas propiedades de la élite acolhua por el plano aluvial, en las áreas de Teotihuacan y Texcoco, en general los acolhua parecen haber mantenido una tradición relativamente fuerte de relaciones macehual-tlatoani.

En el trabajo continuo del *Basin of Mexico Project,* se ha intentado coordinar patrones específicos de distribución de asentamientos con los dos patrones contrastantes de la organización social campesina (macehual y mayeque) conocidos del Horizonte Tardío. Se han descrito dos patrones generales pero distintivos de asentamiento asociados con la agricultura de terrazas en la Cuenca, basado en el aislamiento relativo de montículos residenciales y la presencia de arquitectura cívica. El primer tipo general de asentamiento incluye los pueblos dispersos, y el sitio de Cerro Gordo es un ejemplo de ellos (Sanders,

Parsons, and Santley 1979:166-68). El pueblo disperso consiste de un grupo de montículos residenciales esparcidos sobre las terrazas, y que tienen por intervalos recintos cívicos-ceremoniales de arquitectura más compleja. Por lo general, este tipo de asentamiento no es común en la Cuenca, pero se encuentra con frecuencia en el Valle de Teotihuacan, como también en la región de Temascalapa al norte y en la región de Texcoco al sur (Parsons 1971:218-220; Sanders 1965:76-77; Sanders *et al.* 1979). Al otro tipo de asentamiento asociado con el cultivo en terrazas le falta arquitectura cívica, y se caracteriza por concentraciones aisladas de montículos residenciales. Este tipo, usualmente denominado aldea, se ha encontrado asociado con terrazas en la Cuenca Sur, en Ixtapalapa (Blanton 1972-172), y en la región de Chalco-Xochimilco (Parsons, Brumfiel, Parsons, and Wilson 1982:357). Parsons *et al.* creen que este tipo probablemente representa grupos residenciales de los mayeques:

> muchos moradores pudieran haberse reubicado en residencias dispersas y pequeños grupos de residencias para explotar más convenientemente los terrenos agrícolas expropiados por la Triple Alianza. (Parsons *et al.* 1982:356).

Si este razonamiento es correcto, "entonces mucho de la ocupación rural del Horizonte Tardío en la región de Chalco-Xochimilco representa las residencias de arrendatarios sin tierras" (Parsons *et al.* 1982:357).

Los diferentes patrones de asentamiento asociados con la agricultura de terrazas en la Cuenca de México reflejan el poder variable de la influencia mexica: donde los mexica llegaron a ser los señores, se encuentra el patrón de aldeas, mientras el asentamiento disperso caracteriza las áreas que quedaron relativamente independientes de los mexica. Las razones de esto nacen de la organización sociopolítica de los mexica mismos, pero les faltó una fuerte tradición de campesinos libres terratenientes, y en su política expansionista la riqueza que se podría derivar de terrenos expropiados dados por su gobierno a los héroes de guerra llegó a usarse como el incentivo para el aumento del militarismo.

El dominio acolhua, del cual el Valle de Teotihuacan formó parte, fue el área menos influenciada directamente por el control mexica. En esa época de cambios radicales en el orden político en la Cuenca, coexistieron varias estructuras de organización política. La estructura tradicional del tlatoani, con su base de sostenimiento de macehualtin

tributarios, fue fuertemente mantenido en la Cuenca oriental, y el sitio de Cerro Gordo en el Valle de Teotihuacan nos provee la oportunidad de investigar tanto la forma más tradicional de asentamiento como la organización macehual que expresa.

El marco histórico: el Valle de Teotihuacan y el sitio de Cerro Gordo

Los asentamientos más tempranos conocidos en el Valle de Teotihuacan se fechan ca. 1150-900 a.C. (Sanders *et al.* 1979:201). En el sitio de Cerro Gordo las habitaciones más tempranas se fechan entre 600-0 a.C. El crecimiento subsecuente de la ciudad de Teotihuacan, a 7 km. de distancia, era un proceso de centralización que parece haber atraído mucho de la población rural a la urbe, a expensas de los pueblos de alrededor. Durante el Horizonte Medio, 300-750 d.C., no hay evidencia de cerámica para documentar alguna habitación en esta área del Cerro Gordo, aunque se pudieran haber usado las zonas de piedemonte para cultivos (Sanders 1965:108). Se reocupó el área ca. 950 d.C. (Fase Dos del Segundo Intermedio, 950-1150 d.C., o sea la Fase Mazapan del Periodo Tolteca en la secuencia del Valle de Teotihuacan). El patrón de asentamiento de la Fase Mazapan representa un prototipo para la distribución posterior de la población, en que

> ...una correlación extraordinariamente positiva existe entre el asentamiento del periodo Mazapa y el de los Aztecas. La distribución de la población en cuanto a los segmentos ecológicos y las variaciones de patrones de comunidades, paralela estrechamente la de los Aztecas. Los cambios entre los períodos Mazapan y Azteca eran principalmente casos de intensificación de los patrones anteriormente existentes, y pueden explicarse primariamente como producto del crecimiento de la población total... Los antiguos grupos de sitios del período Mazapan coligan conforme crece la población (Sanders 1965:128).

Las cerámicas de la Fase Mazapan del sitio de Cerro Gordo muestran que al procesar al maguey y la producción del pulque pueden haber sido ocupaciones importantes, a juzgar por la preponderancia de jarros interpretados como vasijas para almacenar pulque (Evans 1986).

Para el Periodo Azteca, las cerámicas decoradas del tipo Azteca III dominan esta categoría de cerámica, atestiguando que el sitio tuvo su

máxima extensión durante el periodo entre 1350 hasta después de 1520 d.C. (Se describen las cerámicas aztecas en varias fuentes: Noguera 1965, y especialmente para el Valle de Teotihuacan, véase Parsons 1966 y Blanton and Parsons 1971).

Para el Horizonte Tardío, la historia del Valle de Teotihuacan se esclarece por referencias de las fuentes etnohistóricas, las cuales suplementan las interpretaciones hechas a base del record arqueológico.

La evidencia etnohistórica y arqueológica indica que Teotihuacan siguió como centro urbano aun después de su declinación. Probablemente era la capital de una ciudad-estado, aunque su grado de independencia de otras ciudades-estados, durante el periodo entre su declinación como centro primario y su incorporación a la confederación acolhua ca. 1431, es desconocido ("La dinastía no parece haber sido desplazada durante la ocupación tepaneca" [Lameiras 1974:188]). En 1431 Nezahualcóyotl, tlatoani de Texcoco, reimpuso la hegemonía acolhua en el oriente de la Cuenca de México. Nezahualcóyotl reorganizó las capitales políticas y los tlatoque para asegurar la coherencia de su reinado. Se reconfirmó la dinastía de Teotihuacan (Ixtlilxóchitl 1952:167), pero la extensión de sus dominios fue reducida, y algunos de sus tributarios fueron redistribuidos entre otras ciudades-estados (Gibson 1964:18). La ladera meridional del Cerro Gordo quedó bajo el dominio teotihuacano. Las comunidades que flanquean el sitio de Cerro Gordo al oriente y al occidente están documentadas (en la *Relación de Tecciztlan,* 1580) de haber sido dependientes de Teotihuacan en el siglo XVI tardío, una relación política de la época colonial que siguió de las relaciones políticas indígenas del Horizonte Tardío (Evans 1980:213,221; Gibson 1964; Paso y Troncoso 1890:210).

Se cree que esta área tuvo una historia política relativamente estable durante los reinados sucesivos de Nezahualcóyotl y su hijo Nezahualpilli (1472-1515). En el año 1515 surgió un conflicto sobre la sucesión dinástica de Texcoco, con un pretendiente, Ixtlilxóchitl, abogando por la secesión del Valle de Teotihuacan superior, incluyendo el área de este estudio (Gibson 1964:18-19). El asunto de la sucesión en el trono de Texcoco se resolvió respaldando los mexica a Cacama. Entonces, la región de Teotihuacan fue reabsorbida al dominio acolhua, el cual a su vez pasó más firmemente bajo el control mexica. Pero los mexica mismos, como todos los demás, pronto pasaron a ser del dominio español.

Durante el periodo colonial temprano, los cambios de asentamiento en la Cuenca fueron promovidos directamente por la política rei-

nante, e indirectamente por las epidemias. Las epidemias mayores de 1545-1548, y 1576-1581, y numerosas epidemias menores, resultaron en rápidas pérdidas de población, y como nota Gibson, la de la Cuenca septentrional tardó mucho más en recuperarse que la de la Cuenca meridional (Gibson 1964:140). La política colonial de la congregación comenzó en el área de Teotihuacan en 1600 (Gibson 1964:286).

Es probable que estos factores fueron el resultado del abandono de los pueblos pequeños en el área del Cerro Gordo durante el siglo XVI tardío y el siglo XVII temprano. En el sitio de Cerro Gordo, algunos tiestos decorados del tipo Azteca IV se encontraron cerca del jagüey y más abajo por el declive. Se considera que esta cerámica es de la época colonial (Charlton 1972:206), y la ubicación de esta evidencia de habitación colonial puede indicar que el grupo central de edificios se abandonó hasta lo último.

El sitio de Cerro Gordo no ha sido habitado desde entonces. El sistema de terrazas se está reclamando por los agricultores de Santiago Tolman, y este proceso está obliterando los restos arqueológicos con el desarrollo y el arado de las terrazas.

Descripción del reconocimiento y resultados

El asentamiento disperso por la ladera sur del Cerro Gordo fue examinado primero por Sanders y Parsons en el Teotihuacan Valley Project a principios de los años 1960, y en este periodo de investigaciones iniciales, el patrón de asentamiento disperso casi continuo de la zona de piedemonte del Valle de Teotihuacan apenas se estaba examinando. Los reconocimientos más tempranos tendían a denominar cada grupo reconocible de montículos como un sitio separado, y se identificó el sitio de Cerro Gordo con las siglas TA61, TA62, y TA63, basado aproximadamente en los grupos de montículos cerca al jagüey y por los dos arroyos cercanos. En el año 1977 hice una exploración intensiva del área para determinar los tamaños y la distribución de los montículos, para estudiar las relaciones entre su distribución, las terrazas agrícolas y los patrones de drenaje.

El sitio de Cerro Gordo colinda al oriente con el pueblo de Santiago Tolman, al occidente con barrancas cubiertas de bosque, al norte con las laderas superiores más pendientes del Cerro Gordo, y al sur con el plano aluvial. El plano aluvial del Valle de Teotihuacan no muestra restos de la habitación dispersa del Horizonte Tardío que caracteriza el piedemonte. Los terrenos planos adyacentes a los asentamien-

tos del piedemonte probablemente se cultivaron por los campesinos locales, y estos terrenos pudieran haber sido tecpantlalli (véase Caso 1963:868; Corona Sánchez 1976:93), o tlalocatlolli, "terrenos 'comunes' para el sostenimiento de los oficios administrativos [de la ciudad-estado]" (Gibson 1964:259).

La metodología del reconocimiento comenzó por usar una ampliación de una fotografía de la Compañía Mexicana de Aerofoto para delimitar el área del sitio y reticularlo en segmentos de una hectárea. Los rasgos visibles de la topografía en cada hectárea fueron calcados en una hoja de papel cuadriculado, y estos mapas se usaron en el campo para registrar los restos arqueológicos. Comenzando en la terraza más baja, el reconocimiento procedió terraza por terraza, en el cual se registraron montículos, concentraciones de cascajo, restos de murallas de piedra, de drenaje y de erosión, las cosechas modernas, y concentraciones de tiestos. El permiso para este proyecto no incluía la recolección de tiestos, por lo cual se limitaron las observaciones de la cerámica a la variación general funcional y estilística y su densidad de distribución. El registro de la densidad de tiestos en la superficie siguió las definiciones usadas en el *Basin of Mexico Project:* dispersa (uno por dos tiestos por cada metro cuadrado), ligera (algunos tiestos por cada 20-30 cm.), moderada (100-200 tiestos por cada metro cuadrado), densa (más de 200 tiestos por metro cuadrado). (Sanders *et al.* 1979:38-39). Se ha usado esta anotación en las figs. 3, 4 y 5.

Los mapas individuales de cada hectárea fueron combinados en un mapa compositivo del sitio (fig. 2), y los datos recolectados en el reconocimiento fueron usados en combinación con la información de otras fuentes para describir e interpretar este asentamiento. Las unidades de reconocimiento de una hectárea proveen la base para el análisis de las variaciones de la densidad de habitación sobre el área de estudio, y para comparaciones de los diferentes patrones de distribución de montículos.

En el reconocimiento localizamos 194 montículos y concentraciones de cascajo, distribuidos sobre aproximadamente 140 terrazas, en un área total de 114 hectáreas (fig. 2). Esta área mide aproximadamente 1.6 km E-W por ca. 0.7 km N-S. (La altitud del área de estudio varía entre 2320-2400 msnm; el promedio anual de lluvia es de 500 mm.)

Como ha notado Sanders, los montículos no son plataformas residenciales como construían los mayas sino están "formados por los escombros de los techos y las paredes caídas de pequeñas casas de dos a cuatro cuartos construidas de piedra y tierra" (Sanders 1965:87).

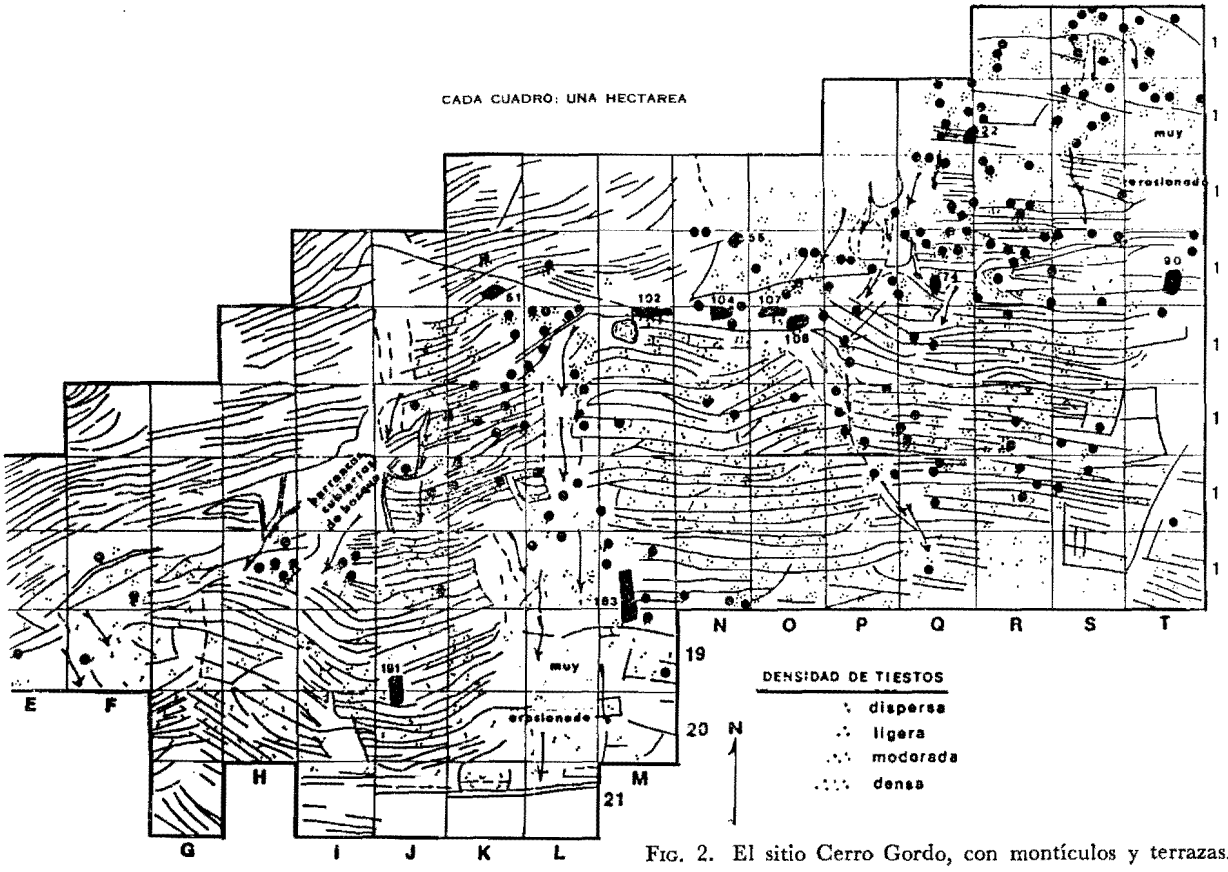


FIG. 2. El sitio Cerro Gordo, con montículos y terrazas.

Los pisos de las casas eran de tierra pisada, y las paredes exteriores de bloques de piedra, con piedras cortadas en las entradas y por las esquinas. Las paredes interiores eran de canto rodados con una superficie de pedazos de tepetate (Charlton 1986).

La preservación de la arquitectura del Horizonte Tardío variaba desde las bases de paredes claramente alineadas hasta concentraciones amorfas de escombros y tiestos. El área, como está en transición a la reutilización agrícola, varía mucho en términos de la profundidad del suelo desde la superficie, y los procesos de la erosión y la reclamación del suelo han dispersado los restos arqueológicos. De las 194 localidades con restos visibles, 143 se podían reconocer fácilmente como montículos, mientras 51 se consideran como montículos posibles; éstos son concentraciones de escombros y tiestos, pero les faltan los rasgos estructurales de montículos residenciales tales como elevación desde la superficie o paredes alineadas. En este análisis, estos restos más erosionados se han incluido con los montículos residenciales más definitivos. Las dimensiones varían desde 4 por 5 m (20 m^2) hasta 20 por 57 m (1140 m^2). El área promedio de los 189 montículos que se podían medir era de 112.3 m^2.

En la tabla 1 se describe cada montículo en términos de su tamaño, localización, y posible función. La presencia y la localización de las concentraciones de escombros y tiestos están indicados en las figs. 3, 4 y 5.

Distribución de montículos

Del total de 114 unidades de reconocimiento (de 1 ha. cada una), 60 unidades tenían montículos, en una densidad promedio de 3.23 por hectárea habitada. La distribución de estos montículos se enfocaba generalmente en tres áreas del paisaje: dos arroyos y el jagüey. El área del arroyo oriental (fig. 3) es el más densamente habitado, con un promedio de 3.61 montículos por hectárea (112 montículos en 31 ha. habitadas), mientras el arroyo occidental (fig. 4) tiene una densidad promedio de 2.75 (66 montículos en 24 ha. habitadas), y el área del jagüey (fig. 5) promedio 3.2 (16 montículos en 5 ha. habitadas). Que los montículos están orientados siguiendo los arroyos es obvio por el mapa. También esto se puede verificar comparando la densidad de montículos en las hectáreas habitadas biseccionadas por los arroyos (3.73 montículos por hectárea) con la densidad en las hectáreas no biseccionadas por arroyos (2.68 montículos por hectárea).

El sitio de Cerro Gordo tenía un patrón de montículos residencia-

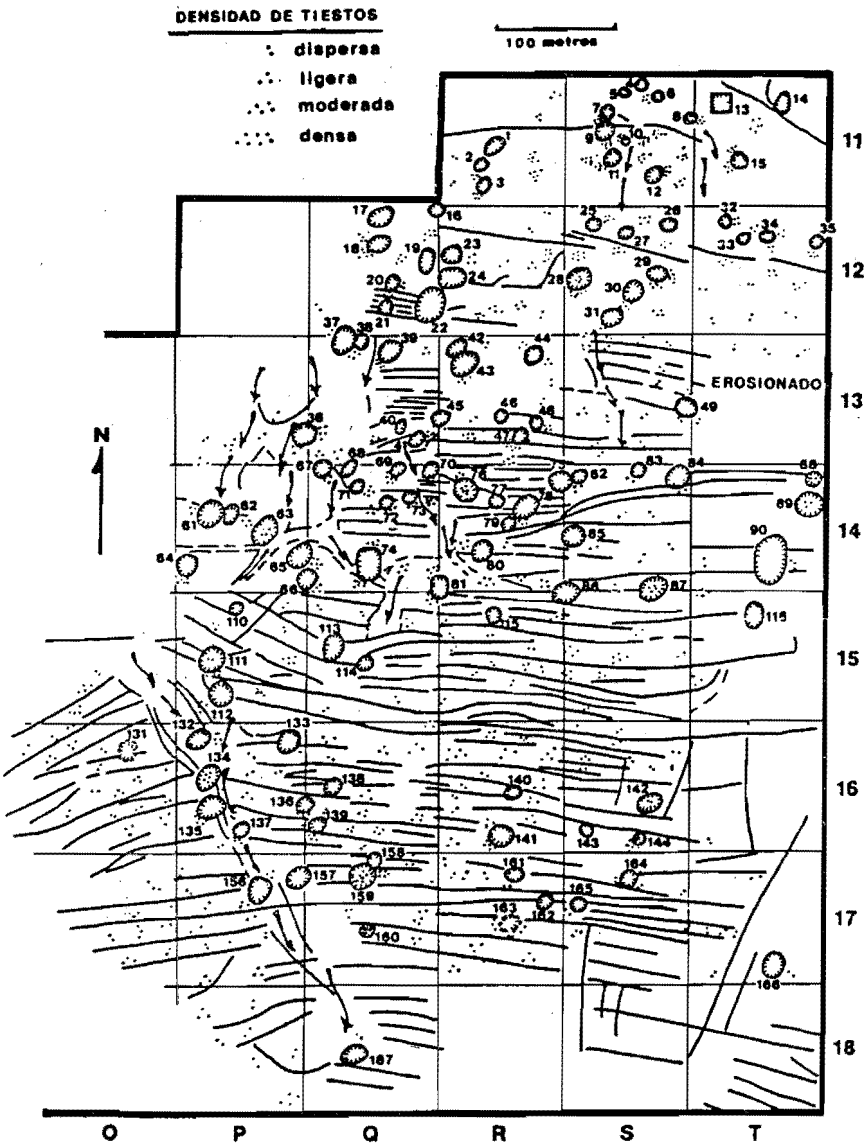


Fig. 3. Arroyo Oriental.

les distribuidos sobre terrazas agrícolas, con cada familia cultivando un terreno terraceado adyacente. En esta zona de piedemonte, el regadío estacional de las lluvias se canalizó a través del sistema de terrazas;

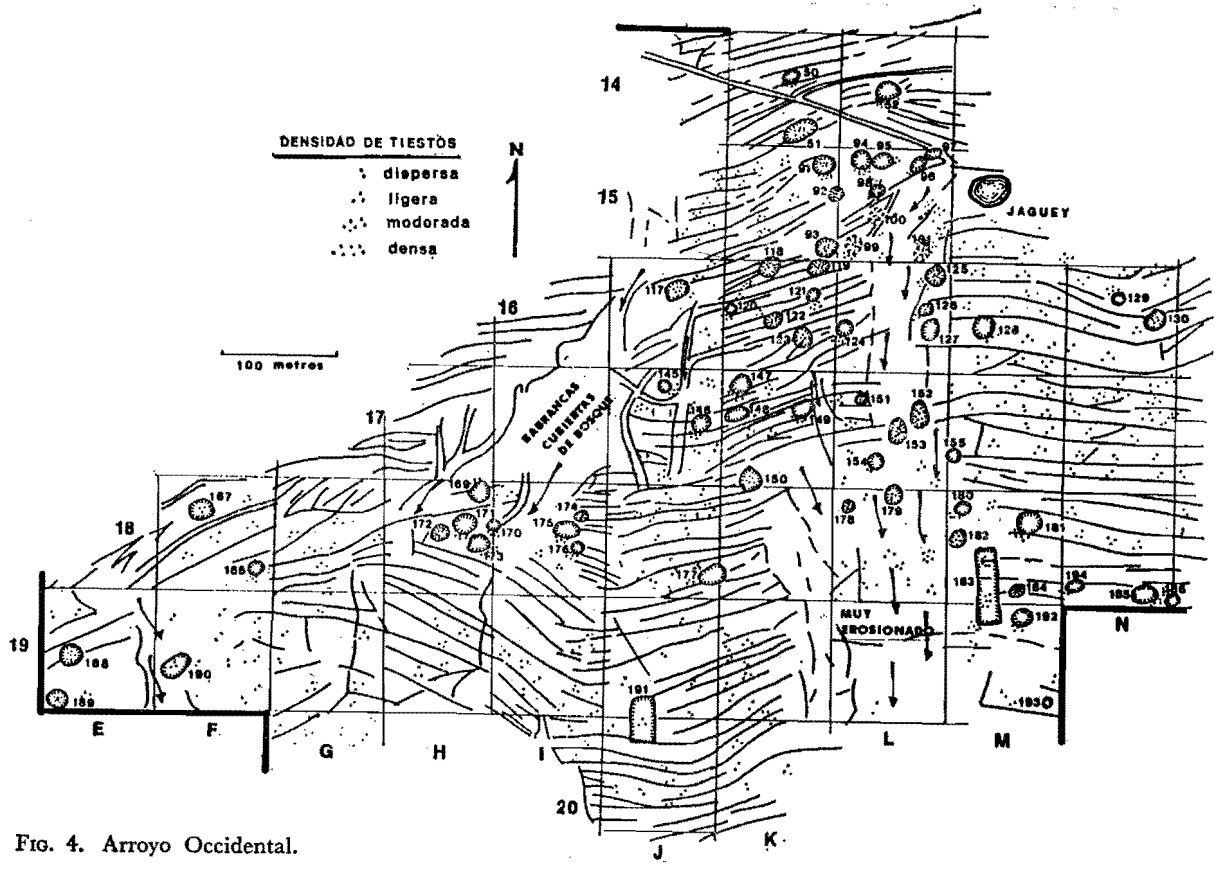


FIG. 4. Arroyo Occidental.

Tabla 1: Descripciones de montículos

Montículo número	Zona	Unidad de estudio	Area (m^2)	Categoría de tamaño	Función (posible)
1	Oriente	11R	100	mediano	casa
2	Oriente	11R	72	pequeño	casa
3	Oriente	11R	72	pequeño	casa
4	Oriente	11S	56	pequeño	casa
5	Oriente	11S	42	pequeño	casa
6	Oriente	11S	56	pequeño	casa
7	Oriente	11S	63	pequeño	casa
8	Oriente	11S	64	pequeño	edificio lateral para 13
9	Oriente	11S	90	mediano	casa
10	Oriente	11S	20	pequeño	edificio lateral para 11
11	Oriente	11S	120	mediano	casa
12	Oriente	11S	81	mediano	casa
13	Oriente	11T	195	grande	casa
14	Oriente	11T	100	mediano	casa
15	Oriente	11T	104	mediano	casa
16	Oriente	12Q	49	pequeño	casa
17	Oriente	12Q	110	mediano	casa
18	Oriente	12Q	130	mediano	casa
19	Oriente	12Q	100	mediano	casa
20	Oriente	12Q	56	pequeño	edificio lateral para 22
21	Oriente	12Q	56	pequeño	edificio lateral para 22
22	Oriente	12Q	300	público	casa del jefe del barrio
23	Oriente	12R	80	mediano	casa
24	Oriente	12R	140	grande	casa
25	Oriente	12S	49	pequeño	casa
26	Oriente	12S	70	pequeño	casa
27	Oriente	12S	72	pequeño	casa
28	Oriente	12S	108	mediano	casa
29	Oriente	12S	56	pequeño	casa
30	Oriente	12S	90	mediano	casa
31	Oriente	12S	90	mediano	casa
32	Oriente	12T	63	pequeño	casa
33	Oriente	12T	63	pequeño	casa
34	Oriente	12T	70	pequeño	casa
35	Oriente	12T	70	pequeño	casa
36	Oriente	13P	90	mediano	casa
37	Oriente	13Q	110	mediano	casa
38	Oriente	13Q	63	pequeño	casa
39	Oriente	13Q	108	mediano	casa
40	Oriente	13Q	30	pequeño	casa
41	Oriente	13Q	56	pequeño	casa
42	Oriente	13R	80	mediano	casa
43	Oriente	13R	216	grande	casa
44	Oriente	13R	90	mediano	casa
45	Oriente	13R	42	pequeño	casa
46	Oriente	13R	72	pequeño	casa
47	Oriente	13R	56	pequeño	casa

"Las tierras han sido retenidas por muros que impiden que sean arrastradas por las aguas del fondo del valle" (Díaz Lozano 1922:54). Como ha notado Donkin, la técnica de terrazas sirve para aumentar la productividad de varias maneras: provee una superficie nivelada para cultivar, controla la erosión, y reduce la debilitación y la sequía demasiada rápida del suelo (Donkin 1979:3). Estas mejoras de cultivo en áreas de lomas resultan en "cosechas más grandes, más concentradas y menos fluctuantes" (Donkin 1979:34).

Tabla 1: Descripciones de montículos (continuación)

Montículo número	Zona	Unidad de estudio	Area (m^2)	Categoría de tamaño	Función (posible)
48	Oriente	13R	72	pequeño	casa
49	Oriente	13S	80	mediano	casa
50	Occidente	14K	35	pequeño	casa
51	Occidente	14K	322	público	casa del jefe del barrio
52	Occidente	14L	160	grande	casa
53	Jaguey	14N	80	mediano	casa
54	Jaguey	14N	25	pequeño	edificio lateral para 55
55	Jaguey	14N	255	público	casa
56	Jaguey	14O	132	mediano	casa
57	Jaguey	14O	70	pequeño	casa
58	Jaguey	14O	80	mediano	casa
59	Jaguey	14O	80	mediano	casa
60	Jaguey	14O	140	grande	casa
61	Oriente	14P	168	grande	casa
62	Oriente	14P	42	pequeño	edificio lateral para 61
63	Oriente	14P	176	grande	casa
64	Oriente	14P	90	mediano	casa
65	Oriente	14P	100	mediano	casa
66	Oriente	14P	90	mediano	casa
67	Oriente	14Q	84	mediano	casa
68	Oriente	14Q	60	pequeño	casa
69	Oriente	14Q	49	pequeño	casa
70	Oriente	14Q	48	pequeño	casa
71	Oriente	14Q	60	pequeño	casa
72	Oriente	14Q	40	pequeño	casa
73	Oriente	14Q	56	pequeño	casa
74	Oriente	14Q	300	público	plataforma para el templo
75	Oriente	14R	120	mediano	casa
76	Oriente	14R	60	mediano	casa
77	Oriente	14R	56	pequeño	casa
78	Oriente	14R	77	mediano	casa
79	Oriente	14R	49	pequeño	casa
80	Oriente	14R	120	mediano	casa
81	Oriente	14R	100	mediano	casa
82	Oriente	14S	49	pequeño	casa
83	Oriente	14S	50	pequeño	casa o edificio lateral
84	Oriente	14S	99	mediano	casa
85	Oriente	14S	132	mediano	casa
86	Oriente	14S	195	grande	casa
87	Oriente	14S	168	grande	casa
88	Oriente	14T	63	pequeño	edificio lateral para 89
89	Oriente	14T	210	grande	casa
90	Oriente	14T	300	público	cementerio
91	Occidente	15K	210	grande	casa
92	Occidente	15K	64	pequeño	casa
93	Occidente	15K	93	mediano	casa
94	Occidente	15L	94	mediano	casa
95	Occidente	15L	108	mediano	casa

El terraceo extensivo del Horizonte Tardío que se extiende alrededor de casi todo el piedemonte inferior del Cerro Gordo evidencia el uso cuidadoso de este recurso del terreno. Las murallas de las terrazas del Cerro Gordo están construidas de cantos y piedras; a veces en declives no muy pendientes son de cascajo de tepetate amontonado inmediatamente abajo de siembras de maguey y nopal. Donde la erosión ha removido el suelo hasta el tepetate, se excavan hoyos en esta superficie compactada y se siembran plantíos resistentes a la sequía

Tabla 1: Descripciones de montículos (continuación)

Montículo número	Zona	Unidad de estudio	Area (m^2)	Categoría de tamaño	Función (posible)
96	Occidente	15L	70	pequeño	casa
97	Occidente	15L	70	pequeño	casa
98	Occidente	15L	70	pequeño	casa
99	Occidente	15L	ND		casa
100	Occidente	15L	ND		casa
101	Occidente	15L	ND		casa
102	Jagüey	15M	672	público	teopancalli
103	Jagüey	15N	80	mediano	edificio lateral para 104
104	Jagüey	15N	390	público	telpochcalli
105	Jagüey	15N	70	pequeño	edificio lateral para 104
106	Jagüey	15N	156	grande	edificio lateral para 104
107	Jagüey	15O	300	público	desconocido
108	Jagüey	15O	340	público	desconocido
109	Jagüey	15O	42	pequeño	edificio lateral para 108
110	Oriente	15P	63	pequeño	casa
111	Oriente	15P	180	grande	casa
112	Oriente	15P	100	mediano	casa
113	Oriente	15Q	80	mediano	casa
114	Oriente	15Q	70	pequeño	casa
115	Oriente	15R	49	pequeño	casa
116	Oriente	15T	198	grande	casa
117	Occidente	16J	143	grande	casa
118	Occidente	16K	130	mediano	casa
119	Occidente	16K	90	mediano	casa
120	Occidente	16K	56	pequeño	casa
121	Occidente	16K	72	pequeño	casa
122	Occidente	16K	120	mediano	casa
123	Occidente	16K	132	mediano	casa
124	Occidente	16L	42	pequeño	edificio lateral para 123
125	Occidente	16L	80	mediano	casa
126	Occidente	16L	49	pequeño	casa
127	Occidente	16L	80	mediano	casa
128	Occidente	16M	144	grande	casa
129	Occidente	16N	70	pequeño	casa
130	Occidente	16N	143	grande	casa
131	Oriente	16O	ND		casa
132	Oriente	16P	132	mediano	casa
133	Oriente	16P	100	mediano	casa
134	Oriente	16P	108	mediano	casa
135	Oriente	16P	120	mediano	casa
136	Oriente	16P	72	pequeño	casa
137	Oriente	16P	49	pequeño	casa
138	Oriente	16Q	35	pequeño	edificio lateral
139	Oriente	16Q	49	pequeño	casa
140	Oriente	16R	56	pequeño	casa
141	Oriente	16R	117	mediano	casa
142	Oriente	16S	84	mediano	casa
143	Oriente	16S	56	pequeño	casa
144	Oriente	16S	49	pequeño	casa
145	Occidente	17J	64	pequeño	casa

(e.g. maguey y nopal); el tepetate triturado sirve de lecho hasta que acumule el suelo.

Estos métodos aprovechan del flujo de agua y suelo por el Cerro Gordo, y el suelo la acumula rápidamente detrás de las murallas o siembras, y conforme al desarrollo de superficies niveladas para cultivar, las terrazas pueden incorporarse al sistema canalizado ya estable-

Tabla 1: Descripciones de montículos (continuación)

Montículo número	Zona	Unidad de estudio	Area (m^2)	Categoría de tamaño	Función (posible)
146	Occidente	17J	80	mediano	casa
147	Occidente	17K	120	mediano	casa
148	Occidente	17K	90	mediano	casa
149	Occidente	17K	120	mediano	casa
150	Occidente	17K	154	grande	casa
151	Occidente	17L	42	pequeño	casa
152	Occidente	17L	200	grande	casa
153	Occidente	17L	162	grande	casa
154	Occidente	17L	96	mediano	casa
155	Occidente	17M	70	pequeño	casa
156	Oriente	17P	195	grande	casa
157	Oriente	17P	120	mediano	casa
158	Oriente	17Q	25	pequeño	edificio lateral para 159
159	Oriente	17Q	144	grande	casa
160	Oriente	17Q	49	pequeño	casa
161	Oriente	17R	49	pequeño	casa
162	Oriente	17R	42	pequeño	casa
163	Oriente	17R	ND		casa
164	Oriente	17S	42	pequeño	casa
165	Oriente	17S	42	pequeño	casa
166	Oriente	17T	99	mediano	casa
167	Occidente	18F	132	mediano	casa
168	Occidente	18F	49	pequeño	casa
169	Occidente	18H	143	grande	casa
170	Occidente	18H	49	pequeño	edificio lateral para 171 o 173
171	Occidente	18H	180	grande	casa
172	Occidente	18H	96	mediano	casa
173	Occidente	18H	132	mediano	casa
174	Occidente	18I	25	pequeño	edificio lateral para 175
175	Occidente	18I	221	grande	casa
176	Occidente	18I	70	pequeño	casa
177	Occidente	18J	144	grande	casa
178	Occidente	18L	49	pequeño	edificio lateral para 179
179	Occidente	18L	100	mediano	casa
180	Occidente	18M	56	pequeño	edificio lateral para 181 o 182
181	Occidente	18M	216	grande	casa
182	Occidente	18M	104	mediano	casa
183	Occidente	18M	1140	público	plataforma para el templo
184	Occidente	18M	72	pequeño	casa
185	Occidente	18N	120	mediano	casa
186	Occidente	18N	64	pequeño	edificio lateral para 185
187	Oriente	18Q	108	mediano	casa
188	Occidente	19E	120	mediano	casa
189	Occidente	19E	130	mediano	casa
190	Occidente	19F	165	grande	casa
191	Occidente	19-20J	540	público	cementerio
192	Occidente	19M	99	mediano	casa
193	Occidente	19M	56	pequeño	casa
194	Occidente	19N	63	pequeño	casa

cido por el declive. Se construyen murallas laterales para que sea posible regular el riesgo de las terrazas con las aguas de las lluvias. De esta manera los sistemas de terrazas están desarrollados a través del tiempo en un área, y tienen suelos profundos y fértiles después de diez o veinte años (Sanders 1965:42). Este patrón actual de reclamación de terrazas puede apreciarse conforme se extiende el sistema de terrazas hacia el occidente del pueblo de Santiago Tolman, y también se asume el uso de este patrón en los siglos XV-XVI.

La destrucción de un sistema de terrazas es mucho más rápida que su construcción. Si se abre una rotura en una muralla, el suelo comienza a deslavarse hacia las terrazas inferiores adyacentes, y la rotura continúa abriéndose. Comienza la erosión y el suelo está removido del tepetate, en el cual se cortan arroyos que reducen el flujo del agua afuera del sistema de canales establecido. Al observar un sistema moderno de uso de terrazas por la ladera norte del Cerro Gordo, Sanders notó que

> el mantenimiento de las terrazas es una tarea ardua y sin fin. La erosión es una amenaza constante... parece que haya una relación muy estrecha entre la condición de las terrazas y la distancia entre casa y terreno... aparentemente es difícil mantener terrazas cuando distan más de 300-400 m de la casa del agricultor (1965:43-44).

El enfrentar el problema de la erosión era una razón de por qué la relación entre la agricultura de terrazas y el patrón de asentamiento de montículos residenciales dispersos distribuidos sobre las terrazas, era íntima en el Valle de Teotihuacan durante el Horizonte Tardío. Este patrón funciona para asegurar el buen mantenimiento de las terrazas: una tarea que exige atención continua, pero no requiere una organización compleja.

Al usar un sistema de agricultura en donde se utilizan las lluvias como agua de riego, es importante para los agricultores utilizar las corrientes temporales. Hoy día en esta área una fuerte lluvia hace salir a la gente del pueblo para canalizar el agua de los arroyos hacia sus campos de cultivo, usando piedras y otros materiales. Durante el periodo azteca la ubicación de las casas cerca de los arroyos hubiera permitido a la gente aprovechar fácilmente las tempestades de las tardes del verano.

Esta estrategia de agricultura produce aproximadamente 80 toneladas métricas de grano seco por kilómetro cuadrado (Evans 1980:144; Sanders 1976). Esto sería, aproximadamente, la cosecha total de esta área de estudio. Queda la pregunta de si la producción de granos (maíz, amaranto, chía) predominó en la zona de piedemonte durante el Horizonte Tardío, pero si nos fijamos si era posible para la población local sostenerse por el cultivo de granos en su propia tierra, vemos que el área de piedemonte coextensivo con este asentamiento disperso era inadecuado.

La estimación de los requisitos de granos para la población combina una estimación de la población total y una de la probable estrategia económica. La población del área de estudio era probablemente de

cerca de 1 000 personas. Esto se deriva al multiplicar el número de montículos considerados como residenciales (154, véase abajo) por el tamaño promedio de la familia de 5.6, que Carrasco derivó de su estudio del barrio Tepoztlán, Morelos, durante el siglo XVI temprano (Carrasco 1964). Esto arroja un valor de 918.4, y no incluye a los habitantes de las residencias más grandes. También presume la habitación continua de todos los montículos residenciales; que no está justificada por evidencia directa, sino simplemente del razonamiento de que en una situación de crecimiento de la población, una residencia establecida se mantendría en uso continuo. La estimación de una población de 1 000 concuerda bien con la sugerencia de Blanton que la población de un calpulli variaba entre 800-1500, basada en la conocida unidad militar de un calpulli, que tenía de 200 a 400 varones (Blanton 1972:178).

Una población de 1 000 personas necesitaría 160 toneladas métricas de granos únicamente para subsistencia. Si se incluye un excedente modesto de 25%, este requisito sube a 200 toneladas. En un estudio anterior de la relación entre la población y la producción en el Valle de Teotihuacan en general, determiné que se podían producir suficientes cosechas de granos en el Valle para sostener su población, y que, a juzgar por la documentación etnohistórica de las categorías del uso de la tierra, la población campesina residente en pueblos dispersos por la zona de piedemonte probablemente utilizaba el plano aluvial adyacente a sus pueblos para cumplir el balance de sus necesidades (Evans 1980:94-95, 167). Esto pudiera haber sido el caso para la población en esta área de estudio del Cerro Gordo, pues no hay sitios por el plano aluvial inmediatamente adyacente al sur. Sin embargo, debe notarse que esta interpretación asume la necesidad de cada pueblo de proveer sus propios abastecimientos de comida, aunque podrían haber habido algunos intercambios de granos hasta en estos contextos rurales.

Al fijarnos ahora en la distribución de restos arquitectónicos sobre las terrazas, podemos detectar algunos patrones generales. Los montículos están generalmente distribuidos sobre un sistema continuo de terrazas. Hay dos arroyos principales que cortan el declive hacia abajo; éstos hubieran sido los principales canales de desagüe del pueblo del Horizonte Tardío. Dichos arroyos flanquean un arreglo lineal de edificios cívicos que se extiende hacia el oriente del jagüey.

Aunque no se sabe la edad del jagüey, probablemente es de la época precortesiana. Tal fuente de agua hubiera sido necesaria para la comunidad, y la utilización de los jagüeyes como abastecimientos de

agua se sabe haber tenido uso desde antes de la conquista española. Un montículo de tierra y escombros inmediatamente arriba del jagüey no contiene tiestos, y pueden ser los desperdicios de la construcción del jagüey; esto indicaría que se hiciera el jagüey a principios de la habitación del área en el Horizonte Tardío. Hay 16 montículos en el área de 6 alrededor del jagüey (fig. 5) con una densidad promedio de 3.2 por hectárea de montículos en las hectáreas habitadas.

El enfoque principal aquí es un arreglo lineal de restos estructurales muy extensivos, inmediatamente arriba de un camino que corre entre los dos arroyos. Hay otros montículos esparcidos más arriba de estos por el declive erosionado. El área en general está desgastada, y las concentraciones de tiestos pueden considerarse de dispersas a moderadas.

Al oriente y al occidente del complejo cívico hay montículos distribuidos sobre el sistema de terrazas. Hoy día estas áreas están muy erosionadas, y los arroyos extensivos atestiguan su potencial como fuentes de agua para la agricultura de terrazas dependiente en el control del desagüe estacional.

Como puede verse en la fig. 3, el arroyo oriental ahora está cortado transversalmente por muchos canales de un patrón mayor de drenaje que corre en sentido norte-sur. La parte más alta de esta área ahora está muy erosionada, en algunas partes hasta el tepetate, y este desgaste continúa por el límite oriental del sitio mapeado. En la sección central hay numerosas terrazas angostas (aproximadamente 10 m de ancho), éstas se vuelven más anchas alrededor del arroyo y por el límite oriental del sitio. Ahora se cultivan en estas terrazas frijol y nopal. El nopal se está cultivando en huertas, como también en hileras con maguey para formar bancales.

El área del arroyo oriental tiene 112 montículos, con una densidad de 3.61 en las 31 ha. que tienen montículos. Su densidad en las unidades de reconocimiento biseccionadas por un arroyo es de 4.4 por hectárea, las unidades más apartadas de los arroyos tienen 2.88 montículos por hectárea. Las concentraciones de tiestos varían desde dispersas a densas.

El enfoque mayor de la porción occidental del sitio (fig. 4) es un arroyo erosionado y sus afluentes. La mayoría de los montículos (48 de 66 en 24 ha. habitadas) están en un grupo por este arroyo. Otros están en las terrazas adyacentes, o en o cerca de los afluentes hacia el occidente. La densidad promedio de estos 66 montículos es de 2.75 por hectárea, con una densidad de 3.27 en las unidades del arroyo, y

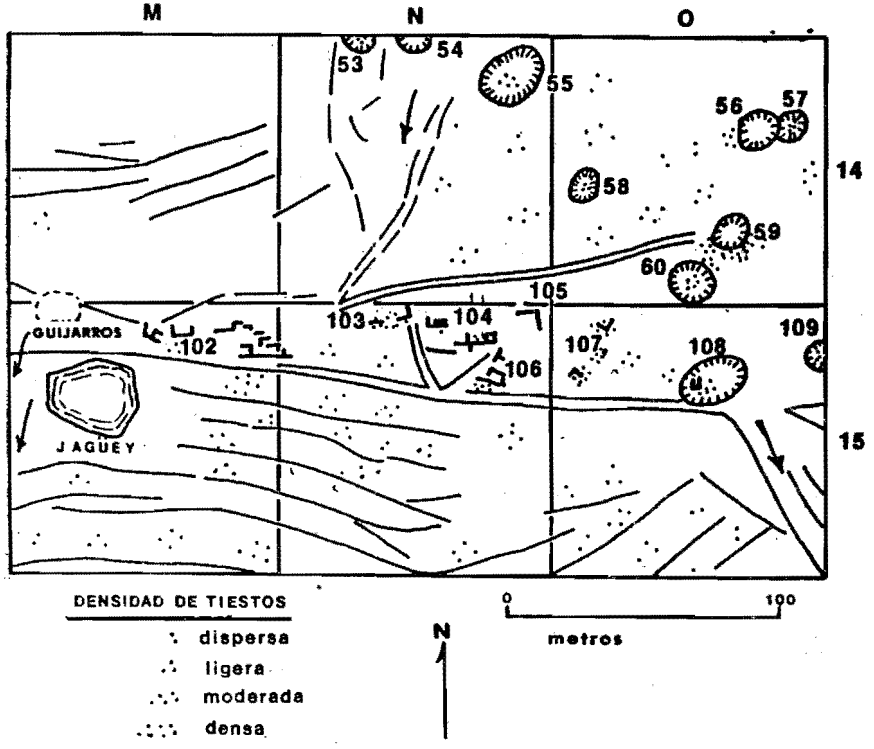


FIG. 5. El área del Jagüey.

2.3 montículos por hectárea en las unidades apartadas del arroyo. Las concentraciones de tiestos varían de dispersas a densas.

Variaciones en los tamaños de los montículos

Para clasificar el rango de variación en los tamaños de los montículos (20 m² a 1140 m²) entre categorías que serían útiles para inferencias funcionales, se utilizaron los datos de dos reportes relevantes de reconocimientos y de excavaciones (Blanton 1972, Charlton 1986).

La excavación sistemática por Charlton de Tlatel 15, un montículo residencial del periodo azteca en el sitio TA40, un pueblo por la ladera norte del Cerro Gordo, es nuestra mejor fuente sobre el tema. Este montículo tenía tres cuartos principales, cada cual con un hogar, más un espacio adyacente amurallado. El análisis por Charlton de la

historia de su construcción sugiere que la casa fue construida por etapas, comenzando con un solo cuarto (tal vez para una pareja). Ampliaciones posteriores proveyeron espacio adicional conforme a la expansión del grupo residente. La secuencia de fases de construcción residencial delineada por Charlton, se utilizó en esta área de estudio para clasificar la distribución de montículos residenciales según sus tamaños, basado en el número probable de cuartos, representado por el área de cada montículo. La definición de una categoría de montículos con tamaños indicativos de funciones públicas se basa en los resultados del reconocimiento de Ixtapaluca Viejo por Blanton, en donde él asumió que los montículos que medían más de 250 m^2 tenían funciones públicas.

A base de estas fuentes, se hicieron las siguientes categorías de tamaños de montículos:

1. pequeños: menos de 75 m^2; se asumen representar 1-2 cuartos. N = 83
2. medianos: 75-132 m^2; se asumen representar 3-4 cuartos. N = 68
3. grandes: 140-250 m^2; se asumen representar 5-8 cuartos. N = 27
4. de escala pública: mayor de 250 m^2 N = 11
5. restos estructurales demasiado destruidos para medir N = 5

TOTAL = 194

La naturaleza preliminar y arbitraria de esta clasificación es obvia, pero dado la falta de datos comparativos, esta clasificación ayudará en el desarrollo de generalizaciones sobre las funciones de montículos en esta estapa inicial de investigación.

Variación en las funciones de montículos

Para un entendimiento preliminar de la variedad de tipos de estructuras en este sitio, las relaciones de Zurita y Sahagún de la vida cotidiana, las habitaciones de este periodo, y los datos y las interpretaciones relevantes de las investigaciones arqueológicas, fueron usadas para definir los tipos probables de edificios en este pueblo rural. Entonces, cada montículo del sitio podría asignarse tentativamente a un

tipo de edificio, basado en su tamaño, la naturaleza de su arquitectura y sus artefactos, si éstos fueran visibles en el reconocimiento. Estas categorías permiten una reconstrucción provisional de ciertos aspectos de la vida del pueblo que se discutirán más adelante.

La coordinación de las categorías de tamaños con las categorías de funciones resultó en una relación politética. En general, miembros de las categorías no públicas se consideran representan residencias privadas y edificios adyacentes, pero algunos de los edificios adyacentes tenían funciones públicas. Mientras la mayoría de las estructuras en la categoría de escala pública tenían indicaciones de posibles funciones cívicas, varias probablemente fueran residencias privadas muy grandes, o plataformas que tuvieran funciones privadas.

El sitio de Cerro Gordo como pueblo de macehuales

La organización de los pueblos rurales de macehuales de todas formas no está completa y claramente entendida. Las obras de Sahagún y Zurita entre las mejores fuentes etnohistóricas proveen información sobre la vida material del campesinado rural, y nos basamos tanto en éstas como en la evidencia de la exploración del sitio de Cerro Gordo, en otros reconocimientos arqueológicos y excavaciones aisladas para reconstruir los aspectos arquitectónicos y artefactuales del pueblo. (Debe notarse que datos comparativos arqueológicos de una excavación sistemática de un pueblo entero de esta época en la Cuenca de México aún no están disponibles en la actualidad.) En términos de la diversidad de la arquitectura, se encontrarían varios tipos de edificios. El tipo más común sería la macehualcalli, y algunas residencias muy grandes que posiblemente tuvieran funciones cívicas (p.e., la residencia de un cacique) también se encontrarían. Edificios laterales estarían asociados con algunas residencias como también con algunos edificios cívicos. Estructuras pertinentes a la comunidad incluyen la telpochcalli, la teocalli, y el cementerio.

En el análisis que sigue, se discute cada tipo de edificio del pueblo, y se notan posibles ejemplares de cada tipo en el sitio de Cerro Gordo. Debe notarse que estas categorías funcionales, y su uso en la clasificación de montículos entre ellos, son designaciones tentativas.

1. La *macehualcalli:* éste sería un edificio usado para la residencia de una familia nuclear. La excavación por Charlton del Tlatel 15 en el sitio TA 40 por la ladera norte del Cerro Gordo, ha proporcionado la mejor documentación de este tipo de edificio (Charlton

1986). El tlatel tiene tres cuartos principales, cada cual con un fogón, y otro cuarto amurallado adyacente. La colección de artefactos evidencia las actividades comunes domésticas. Como nota Charlton, las vasijas de cerámica, tales como molcajetes, jarros, comales, cazuelas y platos, indican la preparación de alimentos; igualmente las manos y los metates de piedra. Los malacates de cerámica indican la elaboración de hilos, también una actividad doméstica común (Parsons 1972). Sahagún dice que los trabajos de hilar, tejer, coser, y cocinar eran actividades femeninas entre los aztecas (Sahagún 1961:35-36).

El componente masculino de la unidad de producción doméstica rural es más difícil documentar a través de los artefactos encontrados en las residencias, pues la agricultura deja pocos restos localizados. Brumfiel utiliza dos tipos de utensilios de piedra, el raedor terminal de felsita, y la navaja de obsidiana retocada unifacialmente, para atestiguar dos actividades agrícolas: el raer del maguey y la fabricación de coas (Brumfiel 1980:459-478).

Esperaríamos alguna variación de la afluencia entre las residencias en el sitio de Cerro Gordo. Esto puede expresarse, por ejemplo, por una proporción mayor de vasijas decoradas en las residencias más afluentes. Para asignar montículos a este tipo, se usaron las categorías de tamaños. Al empezar, se asumía que todos los 95 montículos medianos y grandes (75-250 m^2) eran residencias de macehuales.

La categorización preliminar de un montículo pequeño (menos de 75 m^2) como residencia pequeña o edificio lateral dependía en los tamaños relativos de los montículos en el grupo y en la proximidad de los montículos entre sí. Un montículo pequeño adyacente a una estructura más grande se interpretaba como edificio lateral; un montículo pequeño aislado, o dentro de un grupo de otros montículos pequeños, se interpretaba como residencia. Tentativamente se identificaron 69 montículos pequeños como residencias; había un total de 164 montículos identificados como macehualcaltin.

2. *Edificios laterales:* éstos estarían asociados tanto con residencias privadas o bodegas (Zurita 1963:139), y también posiblemente como talleres. Serían edificios de uno o dos cuartos adyacentes a estructuras más grandes, y los artefactos allí encontrados dependerían de qué cosechas o bienes fueron almacenados. Los edificios laterales probablemente no tenían fogones, y los artefactos encontrados reflejarían sus usos específicos, en vez del repertorio general de una residencia. Se han designado 12 montículos adyacentes a macehualcaltin como edificios laterales de uso privado, y 6 montículos pudieran haber sido asociados con estructuras de funciones públicas.

Estructuras de funciones públicas

Las actividades de la comunidad, tales como la coordinación de tributos, el repartimiento de terrenos, la resolución de problemas locales, la educación, las ceremonias religiosas, y el enterramiento de los difuntos, habrían tenido lugar en cuartos especiales en algunas residencias y estructuras de fines especiales. Las categorías de edificios de funciones públicas incluyen dos tipos de residencias, y la telpochcalli, la teocalli, y el cementerio.

3. *La casa del cacique:* Sahagún da la palabra tecpancalli para "la casa del señor, o la casa de gobierno" (Sahagún 1963:270) y no está claro qué nivel de gobierno se quiere indicar, ya que da también la palabra tlatocalli para "la casa del señor" (Sahagún 1963:271). Es posible que la tecpancalli se refiere a la casa del cacique, y teniendo en cuenta la caución de la incertidumbre, presentamos la descripción amplia de una casa por Sahagún:

> extendida, espaciosa, tiene un portal..., salas para sirvientes [cuartos], pertenecientes a las mujeres [cuartos], pertenecientes a los hombres. Está provisto con un lugar de detención, un corredor, un dormitorio... Es un patio; está provisto de un recinto amurallado... Es baja, un poco baja, agachada, una casa pequeña; es de tamaño medio, u ordinario, agradable.

A pesar de algunas contradicciones aparentes, Sahagún da la idea de una diversidad de funciones.

Arquitectónicamente, la casa del cacique sería más grande y compleja que las otras residencias. En su estudio de las residencias en Morelos, Carrasco notó que la casa del cacique tenía 23 residentes, en comparación con un promedio de 5.6 por residencia en el resto del pueblo (Carrasco 1964:189-190). Esta gente probablemente incluía su familia y sirvientes o aliados. La familia del cacique pudo haber sido más grande que el promedio, pues la poligenía durante el Horizonte Tardío parece haber sido una condición de los que podían costearla (Bray 1968:68). El alojamiento para la familia y los sirvientes del cacique hubiera requerido muchos cuartos, probablemente de tamaños similares a los de las casas promedios. Vaillant creía que cada cuarto residencial en este contexto tendría un fogón (Vaillant 1935).

En adición, se anticiparía encontrar otras clases de cuartos en la casa del cacique: cuartos de almacenaje, pues una de las funciones

del cacique era la de organizar la recolección de tributos para el tlatoani, y una sala para reuniones. Zurita nota que uno de los deberes del cacique era el de proveer un lugar para reuniones de los miembros del pueblo, para deliberar sobre el pago de tributos y la planificación de festividades (1963:110).

En términos de los artefactos y la arquitectura, se esperaría que este edificio mostrara la misma variedad de funciones que la residencia promedio, pero en mayor escala, además de incluir algunas funciones especiales. Se anticiparía encontrar la variedad estándard de vasijas domésticas de cerámica. Dado el mayor estatus del cacique, puede haber más cerámicas decoradas en su residencia, o cerámicas exóticas tales como las policromadas que no se encuentran en otros contextos domésticos más modestos. La diversidad de artefactos de piedra se esperaría ser semejante al de la residencia promedio.

El Montículo Nº 102 se ha identificado tentativamente como el tecpancalli. Cubre 672 m² (13 por 52 m) y está ubicado inmediatamente al oriente del jagüey. Es el edificio más grande del grupo del jagüey. También es el más complejo en términos de su diferenciación interna; a base de los fragmentos de paredes internas, da la impresión de un laberinto de cuartos. Sin excavarse, es imposible determinar el número o los tamaños de estos cuartos, pero algunos (p.e. por el lado occidental del edificio) son pequeños (2 o 2.5 m de lado) mientras otros miden 4 o 5 m de lado. También se pueden distinguir pasillos o corredores. Este edificio se localiza cerca (e inmediatamente arriba) del jagüey. Asumiendo que el jagüey puede fecharse a este periodo, entonces él y los edificios grandes hubieran sido el enfoque de la vida pública del área. La densidad de tiestos es de moderada hasta densa sobre la terraza abajo del camino y del Montículo Nº 102. La distribución de tiestos al oriente del montículo es ligera, y no se encontraron ningunos tiestos hacia arriba ni al occidente. Tiestos decorados incluían los tipos Azteca III y Azteca IV. Su tamaño y su complejidad, y las cerámicas encontradas, sugieren que este edificio fuera la casa del cacique.

4. *Residencias muy grandes con posibles funciones administrativas:* tres montículos de escala pública se han clasificado tentativamente como residencias muy grandes (Nº 22, 300 m², arroyo oriental; Nº 51, 322 m². arroyo occidental; Nº 55, 255 m², grupo del jagüey). Estos montículos tienen concentraciones densas de tiestos de cerámicas utilitarias. Los montículos Nº 22 y Nº 55 tienen pequeños montículos adyacentes que pueden haber sido edificios laterales. Se necesitarían

excavaciones para trazar su arquitectura interna y determinar si éstas residencias tenían cuartos grandes (como en la tecpancalli) que pudieran haber servido para funciones públicas. En Morelos, Carrasco determinó que los pueblos campesinos de 120 a 168 casas eran divididos en barrios de hasta 51 casas (Carrasco 1976). La simetría de las localizaciones de Nº 22 por el arroyo oriental y Nº 51 por el arroyo occidental sugiere que estos edificios pudieran haber funcionado como enfoques de estas áreas locales.

5. *El telpochcalli:* en contraste a la casa del cacique y de otras residencias, este edificio tendría funciones más estrechamente definidas. Zurita escribe que los hijos de plebeyos

> se criaban en capitanías en cada barrio, e tenía cargo de ellos un viejo para los recojer y doctrinar, y les hacían traer leña para el templo e repararlos, y lo mismo las casas en que se recogían, y en labrar y beneficiar, las tierras y heredades que tenían para se sustentar... Criábanse en aspereza, comían poco y el pan duro, dormían con poca ropa e medio al sereno en salas e aposentos abiertos como portales... (1891:121).

A la edad de veinte años un joven salía de esta casa para casarse. "Si era pobre, ayudábanle con algunas cosas de lo que tenían recogido en su comunidad" (Zurita 1891:121). Emerge la escena de un edificio más o menos grande pero simple. Necesitaría ser suficientemente grande para alojar a los adolescentes de esta comunidad, y en un pueblo de aproximadamente 1 000 habitantes, tal vez hasta 100 jóvenes se hubieran alojado en el telpochcalli. Aparte de los cuartos dormitorios, habrían cuartos almacenes o pequeños edificios laterales usados para el mismo propósito.

La diversidad de artefactos de este edificio sería de un contraste marcado al de la casa del cacique. Los artefactos asociados con la fabricación de textiles por mujeres estarían ausentes, y pocos los asociados con la preparación de la comida. Cerámicas decoradas y exóticas tampoco tendrían lugar en este ambiente de austeridad. En cambio, la industria de piedra lascada asociada con los trabajos masculinos puede tener una representación desproporcionadamente alta.

Tentativamente, se ha identificado el Montículo Nº 104 como la del telpochcalli. Se ubica aproximadamente 50 m al oriente del Montículo Nº 102. Mide 15 por 26 m (390 m^2) y muestra bases de paredes de piedra tallada y algunos pedruscos. Los restos consisten de tres grupos de paredes alineadas, pero no está completamente claro en la

superficie si estos restos representen una sola estructura. Además, una estructura adyacente (Nº 105, 70 m²) tiene la misma orientación, y pueda ser parte del Nº 104, lo cual le daría dimensiones totales de aproximadamente 20 por 42 m, o sea más grande que el Nº 102. Como el Nº 102, el Nº 104 está dividido entre varios cuartos, pero a diferencia del Nº 102, el Nº 104 parece ser parte de un grupo de montículos. Los otros dos montículos adyacentes (Nº 103, 80 m²; Nº 106, 156 m²) tienen una orientación distinta a la del Nº 104, lo que hace improbable que fueran partes integrantes de ello. Esto es posiblemente una gran residencia y su edificio lateral, quizá el telpochcalli y sus edificios de almacenaje.

6. *El templo* (el teocalli de Sahagún 1963-269): como otros edificios de uso público se podría distinguir por su arquitectura y artefactos. El edificio del templo descansaría sobre una plataforma de forma cuadrada (Motolinía 1971:82) y, según Sahagún, tendría una apertura amplia en la fachada de una estructura simple. Los artefactos no incluirían los del usual surtido de funciones de las residencias, sino se destacarían los incensarios, posiblemente figurillas, y algunas cerámicas especiales.

Se han identificado tentativamente dos plataformas como bases para templos: el Nº 74 por el arroyo oriental, y el Nº 183 por el arroyo occidental.

7. *El cementerio:* las áreas designadas para el enterramiento de los difuntos de esta era no están muy bien documentadas. Esta falta de evidencia probablemente refleja las pocas excavaciones en sitios rurales del Horizonte Tardío. Investigaciones recientes en el sur de la Cuenca de México han revelado un cementerio en un pequeño sitio rural en las cercanías de Xochimilco (Parsons *et al.* 1982b). Una plataforma de 25 por 35 m (875 m²) fue sondeada con una cala de 2 por 2 m, la cual descubrió cuatro entierros. Los niveles superiores e inferiores se fecharon a la época Azteca III, o sea definitivamente al periodo prehispánico.

En el sitio de Cerro Gordo hay dos plataformas (Nº 90 por el arroyo oriental, Nº 191 por el arroyo occidental) que pudieran haber servido para esta función.

En resumen, la escena emerge de un pueblo de numerosas viviendas familiares, y algunas estructuras comunales que proveían el enfoque de la vida del pueblo.

El asunto sobre si pueblos rurales terratenientes en este contexto hubieran tenido organizaciones de calpulli o no, está abierto al debate.

Como nota Carrasco, calpulli simplemente significa "casa grande", y se ha aplicado este término a capillas, barrios urbanos, y terrenos rurales bajo tenencia comunal (1971:364-365; véase también Orozco y Berra 1971:305). En su estudio del área de Texcoco, Hicks sugiere que los asentamientos rurales fueron estructurados por los señores, no por tradiciones locales de organizaciones pueblerinas autónomas, y que el calpulli descrito por Zurita no se encuentra en la Cuenca de México (1982:243-244).

Si se puede aplicar el término calpulli a un pueblo rural, con evidencia arquitectónica y artefactual de su administración local, es un asunto distinto al de determinar la diferencia entre los estatus de macehual y mayeque. La evidencia histórica documenta dos patrones distintos de organización social rural, y la evidencia arqueológica provee dos patrones de asentamiento distintos que reflejan aquellos lógicamente, en términos tanto de distribución según la geografía política como de las variaciones funcionales de la arquitectura dentro de y entre los pueblos.

Discusión

Estas descripciones proveen una visión general de un pueblo de aproximadamente 1 000 campesinos y que la mayoría vivían cerca de los arroyos en casas sobre las terrazas agrícolas. El grupo de estructuras públicas alrededor del jagüey proveían el enfoque de la comunidad: estos edificios servían para las necesidades generales de administración, educación, y ceremonia. La localización central de este grupo de escala pública, entre los dos arroyos y cerca del agua permanente del jagüey, sostiene la importancia del control del agua como una función administrativa al nivel local.

La simetría del pueblo se refleja en la distribución de las estructuras de escala pública; ambos arroyos laterales están asociados con dos plataformas grandes y otra estructura grande que pudo haber sido una residencia. Las funciones de estas plataformas se han discutido arriba. Es probable que varias sirvieran de bases para templos o fueran cementerios. La simetría espacial de estos grupos de montículos residenciales, cada cual con algunas estructuras de escala pública, sugiere la organización entre barrios de las calpuleque en Morelos, como se ha anotado arriba. Los grupos de los arroyos oriental y occidental pueden representar los barrios de este pueblo, y las plataformas pudieran haber proveído enfoques ceremoniales debajo del nivel del pueblo propiamente dicho.

Conclusión

El Horizonte Tardío era un tiempo de cambios dinámicos en el orden sociopolítico de la Cuenca de México. El patrón tradicional de ciudades-estados semi-autónomos, de relaciones de tributos entre tlatoani y macehualtin, fue alterado conforme estas unidades fueron absorbidas en la organización más compleja de política y uso del terreno que servía a las necesidades de los mexica. En el Valle de Teotihuacan, donde se preservaba el patrón tradicional, podemos atestiguar la manifestación espacial de la comunidad terrateniente de macehualtin. El reconocimiento del sitio de Cerro Gordo permite investigaciones de los patrones locales del uso del terreno, y da una idea del tamaño, la distribución, y la variación interna de la comunidad macehual. El próximo paso en la reconstrucción de la vida de un pueblo así como la verificación de los aspectos funcionales de la arquitectura será a través de excavaciones. Mientras sigue el desarrollo cada vez más extensivo en la Cuenca de México, nuestras oportunidades para la investigación de la organización espacial de los pueblos de macehualtin disminuyen. Hay que esperar que la excavación de asentamientos rurales dispersos con arquitectura de escala pública, aumente nuestros conocimientos de la organización cultural de la población campesina de ese periodo, mientras aún sea posible recuperar tales datos.

BIBLIOGRAFÍA

Anales de Cuauhtitlán
1975 Traducción por Primo Feliciano Velázquez. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Berdan, Frances
1982 *The Aztecs of Central Mexico.* New York: Holt, Rinehart, and Winston.

Blanton, Richard E.
1972 *Prehispanic Settlement Patterns of the Ixtapalapa Peninsula Región, Mexico.* Department of Anthropology, The Pennsylvania State University.

Blanton, Richard E. y Jeffrey R. Parsons
1971 "Ceramic Markers Used for Period Designations", en: *Prehistoric Settlement Patterns in the Texcoco Region, Mexico.* Jeffrey R. Parsons (ed.), Memoirs of the Museum of Anthropology, University of Michigan, Nº 3:255-313. Ann Arbor.

BRAY, Warwick
1968 *Everyday Life of the Aztecs.* New York: G. P. Putman and Sons.

BRUMFIEL, E.
1980 "Specialization, Market Exchange, and the Aztec State", *Current Anthropology* 21:459-478.

CARRASCO, Pedro
1964 "Family Structure of Sixteenth Century Tepoztlan", en: *Process and Pattern in Culture.* R. A. Manners (ed.), Chicago, Aldine.
1971 "Social Organization of Ancient Mexico", en: *Handbook of Middle American Indians,* Vol. 10. R. Wauchope (ed.), p. 349-375. Austin: University of Texas Press.

CASO, Alfonso
1963 "Land Tenure Among the Ancient Mexicans", *American Anthropologist,* 65:863-878.

CHARLTON, Thomas H.
1972 Postconquest Development in the Teotihuacan Valley, Mexico. Part I: Excavations. Office of the State Archaeologist, Report Nº 5. Iowa City: University of Iowa.
1986 (en prensa) "Excavation of Tlatel 15, T. A. 40", en: W. T. Sanders (ed.), *The Aztec Period Occupation.* The Teotihuacan Valley Project Final Report, V. 4. The Pennsylvania State University Department of Anthropology, Occasional Papers in Anthropology.

Codex en Cruz
1981 Dos Volúmenes, Preparado por Charles Dibble. Salt Lake City: University of Utah Press.

CORONA SÁNCHEZ, Eduardo
1976 "La Estratificación Social en el Acolhuacan", en: *Estratificación Social en la Mesoamérica Prehispánica.* México, D. F.: SEP-INAH.

DÍAZ LOZANO, Enrique
1922 "Rocas y Minerales del Valle", en: Manuel Gamio (ed.), *La Población del Valle de Teotihuacan,* tomo II:31-79. Edición Facsimilar por el Instituto Nacional Indigenista, México, D. F.

DONKIN, R. A.
1979 Agricultural Terracing in the Aboriginal New World. Viking Fund Publications in Anthropology Nº 56. New York: Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research.

EVANS, Susan T.
1980 *A Settlement Analysis of the Teotihuacan Region, Mexico, A. D.*

1350-1520. Ph.D. Dissertation, The Pennsylvania State University.

1986 (en prensa), "Mazapan Ceramics of the Teotihuacan Valley", en: W. T. Sanders (ed.), *The Toltec Period Occupation of the Valley of Teotihuacan.* The Teotihuacan Valley Project Final Report, Vol. 10. Occasional Papers in Anthropology, Department of Anthropology, The Pennsylvania State University.

FLANNERY, Kent V.

1972 "The Cultural Evolution of Civilizations", *Annual Review of Ecology and Systematics,* V. 3:399-426. Palo Alto: Annual Reviews, Inc.

GIBSON, Charles

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

IXTLILXÓCHITL, Fernando de Alva

1952 *Obras Históricas,* ed. Alfredo Chavero, 2 Vols. Mexico City: Editora Nacional.

LAMEIRAS, José

1974 "Relaciones en Torno a la Posesión de Tierras y Aguas: Un Pleito Entre Indios Principales de Teotihuacan y Acolman en el Siglo XVI", en: *Nuevas Noticias Sobre las Obras Hidráulicas Prehispánicas y Coloniales en el Valle de México.* México, D. F.: SEP-INAH.

LEÓN-PORTILLA, Miguel (ed.)

1971 *De Teotihuacan a los Aztecas.* México, D. F.: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

MOTOLINÍA

1971 *Memoriales.* Edmundo O'Gorman (ed.), México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

NOGUERA, Eduardo

1965 *La Cerámica Arqueológica de Mesoamérica.* México: UNAM.

OROZCO Y BERRA, Manuel

1971 "Organización Social y Política de los Antiguos Mexicanos", en: León-Portilla, p. 299-308.

PARSONS, Jeffrey R.

1966 The Aztec Ceramic Sequence in the Teotihuacan Valley, Mexico. Unpublished Ph.D. Dissertation, University of Michigan. Ann Arbor: University Microfilms.

1971 *Prehistoric Settlement Patterns in the Texcoco Region, Mexico.*

Memoirs of the Museum of Anthropology, University of Michigan, Number 3. Ann Arbor.

1976 "The Role of Chinampa Agriculture in the Food Supply of Aztec Tenochtitlan", en: C. E. Cleland (ed.), *Cultural Change and Continuity*. New York: Academic Press, p. 223-257.

PARSONS, J. R., E. Brumfiel, M. H. Parsons, and D. J. Wilson

1982 "Prehispanic Settlement Patterns in the Southern Valley of Mexico: The Chalco-Xochimilco Region", *Memoirs of the Museum of Anthropology, University of Michigan*, Number 14. Ann Arbor.

PASO Y TRONCOSO, Francisco del

1979 *Papeles de Nueva España*. Segunda Serie: Geografía y Estadística. Relaciones Geográficas de la Diócesis de México. Versión de 1890, México, D. F.: Editorial Cosmos.

Relación de Tecciztlan

Véase Relaciones Geográficas de México, preparada por Francisco del Paso y Troncoso.

SAHAGÚN, Fray Bernardino de

1961 *General History of the Things of New Spain*. Book 10: The People. Monograph of the School of American Research. Santa Fe: School of American Research.

1963 *General History of the Things of New Spain*. Book 11: Earthly Things. Monograph of the School of American Research. Santa Fe: School of American Research.

SANDERS, William T.

1965 *The Cultural Ecology of the Teotihuacan Valley*. Department of Anthropology, The Pennsylvania State University.

1976 "The Agricultural History of the Basin of Mexico", en: *The Valley of Mexico*, E. Wolf (ed.), Albuquerque: University of New Mexico Press.

1979 and Jeffrey R. Parsons and Robert Santley, *The Basin of Mexico*. New York: Academic Press.

VAILLANT, G. C.

1935 Report on Excavation at Chiconautla, Teotihuacan Valley. Informe, American Museum of Natural History.

ZURITA, Alonso de

1891 "Breve y Sumaria Relación...", en: *Nueva Colección de Documentos para la Historia de México III:* Redactado por J. García Icazbalceta, México, p. 121.

1963 *Life and Labor in Ancient Mexico*. New Brunswick: Rutgers University Press.

CONSTITUTION OF THE COFRADIA DEL SANTISSIMO SACRAMENTO OF TULA, HIDALGO, 1570

JOHN FREDERICK SCHWALLER

The constitution and ordinances of the Cofradia del Santissimo Sacramento of Tula, Hidalgo is a fascinating document.* The original manuscript is held in the Manuscripts Department of the Lilly Library of Indiana University. The piece was written in 1570 and presented to the provisor of the Archdiocese of Mexico, Dr. Esteban del Portillo, for ecclesiastical approval. The manuscript is incomplete, lacking several initial leaves. It has three major parts. The first, incomplete, part is the Spanish version of the constitution and ordinances. It begins with the seventh paragraph, and continues to the end. Next follows the Nahuatl version, occupying seven pages. The last part of the manuscript contains the registry book of the sodality where the members and their dues paid were recorded. The last section, too, is in Nahuatl. The manuscript has forty-nine large leaves in all; each measures 21 by 30 cm. Thus the total amount of information contained in the manuscript is impressive. The registry book continues until 1730 and is an impressive document for the social history of the Indian community of Tula.

The constitution and ordinances begin with one opening section which starts with an invocation to the Holy Trinity, and then outlines the goals of the sodality, including the veneration of the Blessed Sacrament. Then follow each of the twenty one ordinances. These rules provide a wonderful view into the religious life of the community at the time. As noted, the Spanish version contains ordinances 7-21. It is my belief that the constitution and ordinances were first written in Nahuatl, perhaps under the guidance of the Guardian of the Franciscan monastery in Tula, and then translated into Spanish. Some

* The initial translation of the manuscript was conducted by my seminar on Nahuatl. I wish to thank Linda A. Cahill and Judith A. P. Delmar for their assistance in that effort. I also wish to thank R. Joe Cambell for introducing me to Nahuatl, and James Lockhart, Frances Karttunen, and Miguel León-Portilla for encouraging me to continue.

details which appear in the Nahuatl are lacking in the Spanish, likewise the Nahuatl has a richness of expression which the Spanish does not have. This, combined with the description of the society inherent in the work, provides the scholar with an extremely valuable insight into the times.

Part of the richness of the Nahuatl is due to the use of multiple descriptive adjectives, and of multiple nouns and adjectives, in a manner not unlike the *difrasismo* of classical Nahuatl. In the invocation, following the standard "Ica initocatzin in Santissima Trinidad", comes a beautiful passage describing Christ: "toteyocuxcatzin, Noyca initocatzin incenquizqui sancto incenquizcatzupelic, incenquizcamaviztic intot[ecuiy]o Jesu Xpo." In attempting the establish the divine essence of Christ, the author used the method of piling nouns and descriptive adjectives on top of one another to create a complex and suggestive image.

The vocabulary itself also deserves some attention. As has been noted of other documents of the period, one can already see the intrusion of some Spanish words. Some exist as pure intrusions: tomin, hacha, and of course the names of saints and the Blessed Sacrament itself. Others have been incorporated into the structural grammar of Nahuatl: cofradesme, diputadosme, tomissa, tocandela, etc.

One can also note a qualitative difference in the treatment of Spaniards and natives in the ordinances. First of all, the term used to describe the natives, "nican tlacah", shows a certain sensitivity to the natives on the part of the author. Since this is the term used by the natives to refer to themselves, it tends to reinforce the opinion the piece was first written in Nahuatl. Within the ceremonies of the cofradia the Spaniards occupy a privileged place, and receive greater honors upon death. Nevertheless, their dues are much higher. One further aspect of this difference is that celebrations for the natives take place in the open chapel in the atrium of the monastery, "ythualco capilla", at the altar to the Immaculate Conception. Ceremonies for the Spaniards occur inside of the church, "oncan yez yn teopan calitic yntechpouiz."

The ordinances establish the regulations of the cofradia and attempt to govern not just the mechanics of the institution, but also provide a structure for the spiritual and social life of the members. One primary goal, of course, is to provide for a Christian burial for all members, and to extend this privilege to two major groups: those willing to enter the sodality at the time of death; and those who die and have no relatives to provide for their burial. The cofradia also establishes

a proper basis for inter-personal relationships. It develops mechanisms for the resolution of feuds, for cajoling the sinner back into the fold, and for aid and assistance to the sick.

The ceremonial life of the community too was very important, as evidenced by the specific guidlines for altar decoration, crosses for different occasions, processions, group veneration of the Sacrament, a round of corporate masses, vigils, and responses. The occasions of death too served to emphasize the cohesive nature of the community through the sodality. All members were called upon to attend and participate in the funeral services, and by extension one can imagine they were requested to help the grieving family.

In short, this document provides a wealth of information on Nahuatl speakers of the 1570s. It has linguistic insights, a picture of society and social relations, of the role of the Church in everyday life, and a vision of an Indian community seeking a Christian institution to help provide cohesiveness in the wake of the death and destruction which the conquest and its aftermath brought. Perhaps most poignantly, the sodality was created just a handful of years before the devastations of the 1576 "matlazahuatl."

0.01) Ica initocatzin in Santissima trinidad, Tetatzin, Tepiltzin
0.02) Yvan Sp[irit]u Sancto eyntin personame caçace
0.03) Dios toteyocuxcatzin, Noyca initocatzin incenquizqui sancto
0.04) incenquizcatzupelic, incenquizcamaviztic intot[ecuiy]o Jesu Xpo.
0.05) toteutemaquixticatzin velnelli dios velnelli oquichtli yn velyehuatzin
0.06) oquimoneq[ui]lti ynic topampa oq[ui]mocelili ynitlaihiyouiliztzin
0.07) ynimiquiliztzin ynitoneviliztzin ynic otechmomaquixtili yn
0.08) ymacpa tlacateculutl occenca oq[ui]monequilti ynic otechmottitilitzino
0.09) yvan otechmonextililitzino incencahuey incencatlapanavia
0.10) y tetlaçotlaliztzin inyc otechmotlaçotili ynic muchipa quimonequiltia
0.11) totlan moyetztiez ynixquichcauitl tlamiz cemanavac
0.12) Otechmocavilili yvan otechmomacatzino ynvel ynohmahtzinco ynypan

0.13) Santissimo Sacramento techmomaquilia yn ixq[ui]ch ynitlaçonacayotzin
0.14) yvan ynitlaçoezçotzin ynitic motlatitzinotica intlaxcaltxintli
0.15) yvan vino ynic vel quimocelilizq[ui] inqualtin chr[ist]ianosme
0.16) ynic puhuiz inixquich totlatlacul ynic titlapiuililozq[ui] in Gra[cia]
0.17) ynquexq[ui]chtin in qualtin tlaneltocanime in Xpianome yehuatin
0.18) in Cofradesme ynitechtzinco tipohui in Santissimo Sacramento
0.19) Totocentlalia tictocepancaquitia intonenununtzal intonavatil yn
0.20) nican hycuiliuhtoc intlatecpantli ytoca Hordenanças yn velmopiaz
0.21) ynic veltictotlayecultilizque in tot[ecuiy]o yvan in Santissimo Sacramento
0.22) in velyehuatzin tot[ecuiy]o totemaquisticatzin oquimocencavili yn
0.23) ypan Jueves Sancto, yninecochcayutilizpantzinco ynoncan cenca
0.24) veltotechmonavatilitzino inic toçepantlaçotlazq[ui] yvan ynic
0.25) tipaccanemizque, ynixquich ylnamicoca yvan ymaviztililoca ynyn
0.26) Santissimo Sacramento ynic tiquicnopilhuizq[ue] yn yndulgencias yn
0.27) yqualtica tot[ecuiyo]o ynoquimotlalilique inhuehuey teupixque, Auh
0.28) yehuatzin oquimuchiuih intotlaçotatzin Santo P[adr]e initoca
0.29) Paulo Tercio ynic oquimotlaoculili in Cofrades: ynin cenavatil
0.30) ynin necentlaliliz, Ticcentlalia ynyn Cofradia, yvan tictlalia
0.31) totlatol ypan intlatecpantli, tiquintotechtia yvan tiquintotatia
0.32) ynitechpa intoçetiliz intonecentlaliliz, intotlaçonantzin Sancta
0.33) Maria muchipa vel ychpuchtli: yvan yehuantin incencamaviztiq[ui]z
0.34) Sanctome S. Joseph yvan S. Francisco.

0.01) In the Blessed name of the Holy Trinity, Blessed Father, Blessed Son
0.02) and Holy Spirit, three persons indeed, one
0.03) God; Our peaceful Holy one, also his name is perfect holiness
0.04) perfect sweetness, perfect miracle, our Lord Jesus Christ
0.05) our saviour, truly god, truly man, the same person.
0.06) He wanted such for us that he received the holy suffering

0.07) the holy death, this passion, in order to save us from
0.08) the hands of the devil. He especially wanted this, such that he made himself to be seen by us,
0.09) and he revealed himself to us fully most fortuitously [through]
0.10) his holy love; such that he loved us such that he wants
0.11) our place to be with him at the end of the world.
0.12) He left for us and he gave to us here the good and holy, the blessed sameness:
0.13) The Blessed Sacrament he gives to us all the precious love holy flesh,
0.14) and the precious love holy blood, he hides himself inside the holy bread
0.15) and holy wine such that the good Christians will receive them well,
0.16) such that while all our sins will pertain, such that we will augment the Grace
0.17) as much. The good believers, the Christians, they,
0.18) the cofradia members, we are dedicated to it, the Blessed Sacrament.
0.19) We come together, we form ourselves, in our accord, our law,
0.20) here is written the agreement called the Ordinances. They will
0.21) be kept well such that we will well search for that which is necessary for life, our Lord, and the Blessed Sacrament.
0.22) Our same Holy Lord, our saviour prepared it
0.23) on Holy Thursday this holy supper table; there very well
0.24) he commanded us that we will love one another so that
0.25) we will live contented in all his remembrance and his honor with this
0.26) Blessed Sacrament such that we will gain those indulgences
0.27) which our Good Lord established. The great priest
0.28) he made it happen: the loving father, Holy Father, called
0.29) Paul III, such that he had mercy on the cofradia members, this one command
0.30) this accord. We convene this cofradia and we establish ordinances.
0.31) Our speech on the ordinances, we apply them to us and we take them for father [guide],
0.32) in his presence, our union our accord our loving Mother Saint
0.33) Mary, ever pure virgin and the same ones the esteemed
0.34) Saints, Saint Joseph and Saint Francis.

1.01) Ynic centlamantli intotlatlalil, Achtopa tiquitoa ynic neçiz
1.02) intlen monequiz ynic mocovaz xicocuitlaocutl yvan occeq[ui] tlein moneq[ui]z
1.03) initechpa in Cofradia, monequi tomines, ynaquin ytech mopovaznequi
1.04) ynyn Cofradia, yncecenme Castilteca in Españolesme
1.05) innamiqueque: ynimomextin quimanazq[ue] ey pesos, Auh in
1.06) cecenyaca ynimpilhuan quimanazq[ue] nanavi tomin Auh in yehuantin
1.07) in çanyuhnemi yn amonamiqueque cecen peso quimanazq[ue], Auh yn
1.08) nicantlacah in namiqueque concavizque cepeso ynimomextin ynamic,
1.09) Auh incecenme inpilhuan ohome tomin, Auh inicnoquichtin yvan
1.10) ycnoçihuah quimanazque nanavi tomin.

1.01) First Ordinance, first we say it it seems that
1.02) it will be needed it will be purchased wax candles and other needed things.
1.03) In the Cofradia is needed money that which on him it will want to be counted
1.04) this cofradia each Castillian, the Spaniards,
1.05) the married ones both they will make an offering three pesos, and
1.06) each one the children they will give it four tomin, and these
1.07) bachelor not married one peso each they will give it and
1.08) local men married here will share it one peso both his spouse,
1.09) and each children two tomin and widower and
1.10) widower will make an offering four tomin.

2.01) Ynicontlamantli ynictimuchintin yncecexiuhtica titocentlalitiazque
2.02) yxpantzinco in Padre guardian, anoço yehuatzin in p[adr]e
2.03) presidente yehuatl ynnican techmopialia ynipan altepetl, yquac
2.04) ynipan ylhuitzin señor, S. Joseph: anoço ypan in Domingo
2.05) inq[ui]valtoquilia intlacayemovelitiz ynipan ylhuitzin, S. Joseph, ynyc
2.06) mopepenazque omentin Diputadosme: yvan omentin

2.07) mayordomosme, ce español, yvan ce nican tlaca, yvan ce
2.08) tlacuilo, yncecenyaca tlatozq[ue] yxpan in Escrivano ynic tlapepenazque,
2.09) ynaquin miectlacatl quitenevaz, yehuatl yez intequipanoz,
2.10) yehuantin quicxitocazque intlein yaxca in cofradia: vel
2.11) niman muchineziz intlein mopia, yntlaytla ocavilpuloque yn
2.12) çexiuitl otequipanoq[ue] muchi quixtlavazque, Auh occetlacatl
2.13) mocavaz inotlateq[ui]pano inçexiuitl ynic quinmachtiz inquin
2.14) axcan opepenaloque ynic quintlaixtlahtiz. Auh in yehuantin
2.15) ynin opepenaloq[ue] occepa mocentlalitiazq[ue] ynipan ylhuitzin. S. Fran[cisco].
2.16) anoço quinypan in Domingo quivaltoquilia intlaca yemovelitiz
2.17) ynipan ylhuitzin, in Padre. S. Fran[cisco]. ycmonunutzazq[ue] intleyn
2.18) velytech monequi in Cofradia: achtopa quimoyehecalhuilizq[ue]z
2.19) quixpantilizque in p[adr]e guar[di]an ynic yehuatzin quimottiliz in
2.20) açovel muchivaz in acanoçomo.

2.01) Second, such that we all going one year we will congregate ourselves
2.02) in front of the Father Guardian, or him the father resident
2.03) he here he guards us in this town, when
2.04) on this fiesta lord Saint Joseph; or on Sunday he
2.05) empowers someone to preside, if not already he will give power on the fiesta of Saint Joseph, such that
2.06) they will be elected two Deputies; and two
2.07) majordomos, one Spaniard, and one here man, and one
2.08) scribe. Each one they will speak in front the scribe such that they will elect
2.09) he who the throng will elect; he it will be he will work,
2.10) they will cause to follow it what already now the Cofradia: well
2.11) then many will seem what is had, his demand time lost,
2.12) one year he worked all they will pay what is owed and other man
2.13) he will stop he worked one year, such that he will study them a little before.

2.14) Now they will be elected such that he will give them good reason. And they
2.15) these they will be elected again they will congregate on the fiesta Saint Francis,
2.16) or after on Sunday hither succeeds. The man will give power
2.17) on the fiesta, the Father, Saint Francis, they will consult one another what
2.18) well of it is needed the Cofradia; first they will become finished
2.19) they will stand in front of the Father Guardian such that he will see them;
2.20) perhaps it will be done well perhaps not.

3.01) Ynic etlamantli, yn yehuantin intequiuhpaneque vel
3.02) quimocuitlavizque, ynixquich opialtiloq[ue] ynynmac ocavaloc intomines
3.03) yvan candelas, inanoço tleyn occeq[ue], yvan centetl amatl
3.04) quipiazque inoncan quicuilotiazq[ue] intleyn quipiah; muchi
3.05) quixpantilizque in escrivano ynicmuchi quicuiloz, Yvan mopiaz
3.06) centetl caxa occan tzaccayo yez, yncentetl llave tlatlapuloni
3.07) quipiaz Diputado: auh ynoccentetl quipiaz mayordomo,
3.08) Ahuelitiz ynytla çanquimoneyxcauiltizq[ue] inquiquixtizq[ue] caxaco;
3.09) ahuel quitlapuzque intlacamo yncemixpan yvan intotatzin
3.10) guar[di]an, yvan oncan mopiaz ome topilli yicpac yez Cruz yztac
3.11) teocuitlatl yicpac actiyez: ycuac monequiz intlayavaloloz, yn
3.12) ycmotecuitlahuitiazque ynDeputadosme ynic tetecpanazq[ue]z
3.13) yvan occentetl caxa oncan mopiaz cndelas xicocuitlatl, Auh
3.14) yniquac pepenalozq[ue] intequipaneq[ue] amoçanyliviz aca tenevaloz
3.15) çanvelyehuantin ynixtlamatq[ue] ynmimatini pepenalozq[ue]z
3.16) auhynaquique pepenalozque ynixquetzalozq[ue] ayac velquicuepaz
3.17) intlatolli; amovel quimotlaçaltizq[ue] ynotequiuhtiloque,
3.18) Auh yntlaaca amo quichivazneq[ui] ynitequiuh ynic opepenaloc
3.19) omepesos yctlaxtlavaz.

3.01) Third, they, the weekly workers, well

3.02) they will take charge of everything entrusted to the hand, left over money
3.03) and candless possibly anything else. And one paper
3.04) they will hold it then they will be writing what they hold; all
3.05) they will show it to the scribe such that all he will write it. And it will be held in
3.06) one chest; two places lock it has, one key to open and close
3.07) he will hold it the deputy; and another he will have the mayordomo.
3.08) It will be impossible indeed for them to do something alone. They will remove it chest's place.
3.09) It is not good that they will open it if not in the presence and our honored father
3.10) guardian; and then it will be guarded two alguacils above it is the cross white
3.11) gold on it will be present; when it will be needed the procession,
3.12) the deputies will also take care of it such that they will put people in order;
3.13) and another chest there they will guard wax candles; and
3.14) then they will be elected the weekly worker, not without some consideration. They will be voted
3.15) only well they prudent wisdom they will be elected;
3.16) and those they will be elected they will be placed in office none well will retract his words
3.17) speech; not well they will give it up the charge was taken.
3.18) Also they will not want to do it the work such that was elected,
3.19) two pesos he will repay it.

4.01) Ynic nauhtlamantli yevantin in tequiuhpaneq[ui] vel
4.02) q[ui]mocuitlavizque ynic miec mopiaz in candelas vehuey yvan
4.03) tepitoton, Auh in yehuatl vehuey tomavac, moteneva hachas,
4.04) yn monectiaz yniquac ymonequian auh ynicuac moquixtiz in
4.05) santissimo sacramento: quiçaz chiquacen hachas yniquac
4.06) mihtotiaz tomissa yvan yn izquitetl ylhuitl intonavatilpah intotech
4.07) pouhqui timuchintin titlavizque auh intocandela yquac

4.08) tictlatizque ynipan Evangelio yvan yniquac ychualmacocuiz Santo Sacramento,
4.09) yxquich yca tlatlaz ynquimoceliliz Sancto Sacramento
4.10) inteupixqui.

4.01) Fourth, they the weekly workers well
4.02) they will take charge such that many will hold the candles, big and small,
4.03) also he big fat mentioned hachas [large candles]
4.04) will be being wanted when was usually wanted also when it will be taken out
4.05) the Blessed Sacrament: it will come out six hachas when
4.06) it will be said our mass and as many fiesta the place of our command to us
4.07) they pertained all of ours. We light a candle and our candle when
4.08) we will burn it on Evangel and when it will be elevated Blessed Sacrament.
4.09) All with it will burn it will be received Blessed Sacrament
4.10) the priest.

5.01) Ynic macuillamantli, incecenmetztica ynipan achto Domingo
5.02) yquac mitotiaz intomissa, cuicoz, uncan ycnopilhuiloz yn
5.03) yxquich tetlapupulhuiliztli: vel oncan cenquiztiezq[ue] yn
5.04) ixquichtin cofradesme: vel cecenyaca macozq[ue] cecencandela,
5.05) ycmomahcevaz in Indulgencias ynin tetlaocuililiz inhuehuey
5.06) teupixque ynipan teneuhtica Bulla. Auh çanoyuhq[ue] yniquac
5.07) ypan mihtotiaz intomissa: ynipan yzquitetl ynivehuey ylhuitzin
5.08) in ciuapilli Santa Maria no oncan temacoz candela ynic
5.09) tlaviloz yniuhqui tlacpac omitto. Auh yehuatl yez yn
5.10) ynizquitetl ylhuitzin totlaçonantzin Sanct Maria yehuatl in
5.11) Conception Purification, yvan Anuntiacion, Assumption yvan
5.12) Natividad. Noyquac ynipan ylhuitzin S. Joseph auh noyquic
5.13) ynilhuitzin totlaçotatzin Sa. Francisco. Auh ynizquitetl in missas
5.14) inomoteneuh ticmatizq[ue] camuchi intechpouhqui in cofradesme

5.15) yn ocnemi yvan in omicq[ue]z, Auh ynipan yzquitetl ylhuitl
5.16) yniquac mitotiaz tomissa quiçaz huentzintli ytech in cofradia
5.17) aço tlaxcalli aço vino, anoçoc ytla centalmantli
5.18) quimonequiltizque in tequiuhpaneque. Auh inmuchi ypan ylhuitl
5.19) intotechpouhqui motlaliz candela inipan altar yvan tlaviloni
5.20) hyquac in vispas yvan missa oncan tlatlaz. Auh yniquac ypan
5.21) ylhuitlyn, ce tlacatl tlatlaevaz in aço aca tetlaoculiz yntechpovi
5.22) cofradia, Auh çanoyuh muchivaz ynipan Jueves, yvan viernes
5.23) yniquac Semana Sancta, yvan ypan ylhuitzin Sanctissimo
5.24) Sacramento yvan inquemanian velmonequiz yn nenunutzal yez yn
5.25) tequiuhpaneque.

5.01) Fifth, each month on the first Sunday
5.02) when it will be said our mass it will be sung, then it will be achieved
5.03) all pardon; Good then they will be going to congregate all of them
5.04) cofradia members; Good each one will be given one candle.
5.05) Penance will be made the indulgences the mercy the big [important]
5.06) priest on the published bull. Also even thus when
5.07) on it will be said our mass; on as many the important feasts
5.08) the woman lord Santa Maria also then some one will be given candle
5.09) such that it will be lighted as thus above it was seen. Also it will be the
5.10) as many feats our loving mother Santa Maria she the
5.11) Conception, Purification, and Annunciation, Assumption, and
5.12) Nativity also when on feasts San Jose and also when
5.13) the feast our loving father San Francisco. Also as many masses
5.14) are said we will know it indeed much they pertained to him the cofradia members
5.15) the still living and the will die. Also on as many feasts
5.16) when we say our mass will leave offering in the cofradia,
5.17) perhaps bread perhaps wine or something first
5.18) they will want it the week worker. Also the much on feast

5.19) they pertained to us will be put candle on altar and large candle
5.20) when the vespers and mass then will burn. Also when on
5.21) feasts one man he will beg perhaps someone will have mercy it pertains to him
5.22) cofradia. Also only thus it will be made one Thursday and Friday
5.23) when Holy Week and on feast Blessed
5.24) Sacrament and as many well will be wanted the accord will be the
5.25) week worker.

6.01) Ynic chiquacentlamantli mopiaz ce tlapechtli ynyc netoco: yvan ce
6.02) pano tliltic ynitlapachiuhca, yvan ce Cruz inpetlacutl tliltic: yc
6.03) motocazque yn yehuantin cofrademe yn quenami quiqualittazq[ue] in
6.04) tequiuhpaneque, yvan occe cruz petlacutl chichiltic yez in monequiz yn
6.05) yquac tlayavaloloz, Auh yniquac çetica miquizque in cofradesme vel
6.06) yxquichtin mocentlalizq[ue] yn itechpovih cofradia ynic quitocazq[ue] yn
6.07) omomiquili, yn yehuantin in cofradesme Españolesme intla cetica
6.08) miquizque niman centetl Missa yvan Responso cuicatl ypan mitoz
6.09) yvan vigilia, Auh in yehuantin nican tlacah in cofrademe çan
6.10) yxquich ce vigilia yvan ce Responso ypan mitoz: auh iniquac
6.11) ypan mitoz missa in mimicque Españolesme yvan ynyn Responso
6.12) inmuchi tlacatl Cofrademe mimicq[ue]temacoz candela ynic
6.13) tlaviloz, yniquac impan mitoz Missa in mimicq[ue] Españolesme
6.14) quitlalizque huentzintli ynitech quiçaz cofradia ynitechtzinco
6.15) monequiz teopixq[ui]. Auh in yehuatl inomic Español ynic
6.16) valhvicoz teopan ynic motocaz yn nacayo chicuacen hachas valla
6.17) tlatiaz, yvan yxquixch tlacatl yn ceceyaca cofrademe quitozq[ue]

6.18) mamcuilpa Pr. Nr. [pater noster] noyzquipa Ave Maria ynipampa y anima.

6.01) Sixth, it will be carried one litter such that one is buried and one
6.02) cloth black covering it and one cross undecorated black with
6.03) they will be buried they the cofradia members, how it will please them the
6.04) week worker; and other cross undecorated red it will be it will be needed
6.05) when it will go around. Also when one time they will die the cofradia members well
6.06) all they will be congregated it pertained cofradia such that they will follow the
6.07) they the cofradia members. The Spaniards if one by one
6.08) they will die then one mass and response song on it will be said
6.09) and vigil. Also they here people the cofradia members only
6.10) all one vigil and one response on it will be said. Also when
6.11) on will be said mass the dead Spaniards and this response
6.12) all man cofradia members dead it will be given candle such that
6.13) it will burn when his place will be said mass the dead Spaniards.
6.14) They will place it offering for him will leave cofradia his place
6.15) it will be wanted priest. Also he the dead one Spaniard such that
6.16) will be carried hither church such that he will be buried the flesh. Five candles coming
6.17) will be buring and all people each cofradia member they will say it
6.18) five Our Fathers as many Hail Marys for this his soul.

7.01) Ynic chicontlamantli yniquac aca ce miquiz in cofrade expa
7.02) motziliniz in huey canpana : inceceppa tziliniz mamcuilpa
7.03) [ynic mochi caxtolpa] yc quimatizq[ue] in cofrademe ynic moçentlalizque
7.04) ynic quitocazque inomic.

7.01) Seventh, when some one he will die the cofradia member three times
7.02) it will be rung the big bell: each time it will ring five times
7.03) [such that all fifteen times] with they will know it the cofradia members such that they will congregate,
7.04) such that they will bury him dead one.

8.01) Ynic chicuetlamantli, intleyn puliuhtiaz ynitlatq[ue] in cofradia
8.02) muchi micuilotiaz incampa puliui: yvan ynipan cemilhuitl
8.03) yvan inquezquilhuitl metztli, yvan inxiuitl ynipanpa ynic
8.04) velmachoz ynic velneztiez, Auh in aço aca ytla ytechquipoaznequi
8.05) in cofradia in tetlaoculiliztli amovelitiz inçancetlacatl
8.06) tequiuhpane in quicuiz çan vel yzquintin, aço omentin eyntin
8.07) inquicelizque, yvan niman quicuilozq[ue] ynipan libro.

8.01) Eighth, what treasury will be expanded some things the cofradia
8.02) all it will be written after expended: and on every day
8.03) and how many days the month, and the year for this, such that
8.04) it will be public such that it will have a good appearance; also the perhaps something it will be applied
8.05) the cofradia the offering, it will not be able the only one man
8.06) week worker he will take only well as many, perhaps two [or] three
8.07) they will receive it, and then they will write it in book.

9.01) Ynic chicunauhtlamantli, yniquac inqueman quiçazneq[ue] in
9.02) santissimo sacramento yacachtopa nauhpa motziliniz in vey
9.03) canpana, inceceppa tziliniaz mamacuilpa, ynic niman muchintin
9.04) vallazq[ue] cofrademe ynic quimoviquilizq[ue] sanctissima
9.05) sacramento, Auh inoncan yctlahuiloz chiquacen achas; yvan
9.06) occequi candela ynic tlahuitiazque cofrademe.

9.01) Ninth, sometimes when it wishes to go out the
9.02) Blessed Sacrament, already the first time, four times it will be rung the big
9.03) bell, each time it will ring five times, such that then all

9.04) they will come the cofradia members such that they will accompany it Blessed
9.05) Sacrament. Also then it will be lighted with six hachas and
9.06) another candle such that they will be going lighting it the cofradia members.

10.01) Ynic matlactlamantli nauhpa, intlayavaloloz çexiuhtica
10.02) ceppa ypan yn ilhuitzin Sanctissimo sacramento, yvan hiquac
10.03) in Jueues Sancto, yvan in ylhuitzin señor Sant Joseph, yvan
10.04) in totlaçotatzin S. Francisco muchipa hyquac monequiz chiq [ua]cen
10.05) achas, yvan candelas, Auh yniquac tlataz in candela
10.06) yuhqui in tlacpac otiquitoque.

10.01) Tenth, four times it will have gone around in one year
10.02) once on holy feast Blessed Sacrament and when
10.03) the Holy Thursday and the holy feast lord Saint Joseph and
10.04) the Our loving father S. Francis. Always when it will be wanted six
10.05) hachas and candles, also when it will burn candle
10.06) also the above stated.

11.01) Ynic matlactlamantli ozce, in tlaaca ye miquizneq[ui] ynayamo
11.02) cofrade ocatoca; intla ytech mopoazneq[ui] in cofradia
11.03) oppa yxquich ynic tlamanaz ynic vel onpa micuiloz ynin
11.04) tech cofrademe, ynic vel quicnopilhuiz ynixq[ui]ch Indulgencias
11.05) yvan intetlapupulhuiliztli, Auh intlamiquiz intla español
11.06) ce vigilia yvan ce missa yvan responso cuicatl ypan mitoz,
11.07) auh intla nican tlacatl çan ixquixch ce vigilia yvan ce responso
11.08) ypan mitoz cuicatl.

11.01) Eleventh, the man already wanting he will die, the already not
11.02) cofradia member he was: if only to him he will want he will count himself the cofradia
11.03) twice all such that he will offer, such that well then it will be written
11.04) pertaining to them the cofradia members such that well he will achieve it all indulgences.

11.05) and mercy. Also if he will die if Spaniard
11.06) one vigil and one mass with sung response on him it will be said.
11.07) Also if here man only all one vigil and one response
11.08) one him it will be said sung.

12.01) Ynic matlactlamanti omome, in cofrademe inoccecni altepetl
12.02) ypan monemitia intlacamo hueca quitzticate yn nican tullan
12.03) ynavatilyez ynic vallazq[ue] quicaquiquhui Missa ynypan ylhuitl yn
12.04) hyquac mitoa to missa ynyuh achtopa omoteneuh; intlacamo mococovah,
12.05) anoço tlein ynetequipachol, Auh yniquac aca in yehuantin yn
12.06) onpa momiquilizq[ue] nican tullan quivalhuicazq[ue] nican tocoz: auhin
12.07) yehuantin in cofradesme quinamiquitihuy yvan quitocazque.

12.01) Twelfth, the cofradia members other town
12.02) on it he will be living, if not far it is here Tula
12.03) he will go calling, such that they will come hither. They will hear it mass on feast the
12.04) when it is said our mass thus first said, if not they become sick
12.05) or what his affliction. Also when some one they the
12.06) there will be caused to die here Tula they will bring him hither here here will bury. Also the
12.07) they the cofradia members will cause to receive he who comes and they will bury him.

13.01) Ynic matlactlamantli omey, yn yehuantin tequiuhpaneque intleyn
13.02) quipupulozq[ue] vel neltoquiztli yez ynyntlatol in ca vel nelli opuliuh
13.03) intlein oquicuiloque, muchi tlacatl quineltocaz ynic tenevaloz
13.04) Juramento.

13.01) Thirteenth, the they week workers what
13.02) they will spend it well believed it will be this word indeed truly spent

13.03) what they wrote it; many man will believe it such that it will be pronounced
13.04) oath.

14.01) Ynic matlactlamantli onavi, Inaquin ytechca inteutlatlaçotlaliztli
14.02) ynitoca Charidad; ca velyitic mochantitzinoa intot[ecuiy]o dios yn
14.03) quintlaçotla yvan poan, Auh ynaquin amo ytechcayn in amo quichiva
14.04) intetlaçotlaliztli; cacenca hueca quitlalocahuia in tot[ecuiy]o dios, Auh
14.05) ypampa yn tictlalia totlatol yntlaaca tovan pouiznequi totlancalaquiznequi
14.06) into cofradia, yn yehuantin tequiuhpaneq[ue] yvan inoccequintin
14.07) yxtlamatq[ue] vel quittazq[ue] inaçovelitiz celiloz inacanoçomo,
14.08) yvan velquittazq[ue] in yehuatl yn aço cequintin quimixnamictinemi
14.09) quincocolitinemi oc achtopa quintlaçehceuilizq[ue] quinyollalizque
14.10) quinnecniuhtlatizq[ue], Auh in yehuantin tequiuhpaneque
14.11) yn tlanoquimatizq[ue] aço cequintin cofradesme mixnamictinemih
14.12) quintlaçeçehuilizq[ue] quinetlaçotlaltizque ynic paccanemizque.

14.01) Fourteenth, that which is in the act of loving God
14.02) is called Charity; indeed he was able he dwells our Lord God
14.03) he loves them and respect, also that which is not in this not he makes it
14.04) the love for others; indeed very far he flees from it our Lord God. Also
14.05) for this the we place it our speech the man with us he will want to make his cause he will want to enter our place
14.06) our cofradia. The they week workers and other
14.07) some prudent they will see it well or not see it well it will be received in no place perhaps not;
14.08) and they will see it well the they the perhaps some live feuding with others
14.09) live hating them. Yet first they will placate them they will console them

14.10) they will make the enemies friends, also the they week workers.
14.11) The end they will know it perhaps some cofradia members go feuding with one another
14.12) they will placate them they will make them love one another such that they will live happily.

15.01) Ynic caxtollamantli, yniquac aço cetica mococozque in cofradesme,
15.02) velnecuitlavilozq[ue] : omentin ytlan yezq[ue], Auh intla
15.03) motolinia intlacatle onca ytech monequiz: monequi ycpaleviloz
15.04) iniaxca cofradia ynic neçiz ynitechmonequiz.

15.01) Fifteenth, when perhaps once they will be sick the cofradia members
15.02) well they will take care: two his place they will go, also if
15.03) he is poor the man there to him will be wanted: it is wanted with him will be aided
15.04) his property cofradia such that it will be seen for him will be wanted.

16.01) Ynic caxtollamantli ozce, yn izquitetl missas ynitechpovi
16.02) cofradia intlacpac omoteneuh, yniquac mitoz ompa necentlaliloz
16.03) inonpa ythualco capilla onpacah altar, Auh inyehuatl
16.04) in Capilla tictocayotia Conception, ynitlaçonantzin dios, Auh
16.05) yehuatzin vel tictixquechilia ynic vel yehuatzin totepantlatocatzin
16.06) yez: yvan quimopializ in cofradia, Auh ynypanpayn, ynic onpa
16.07) mitoz missas inompa cah toaltar in tocapilla: yehica
16.08) camuchi yxquich oncan tiquicnopilhuizq[ue] intetlaoculiliztli yn
16.09) tlacnopilhuiliztli yvan intetlapupulhuiliztli ynipan
16.10) techmotnevililia in Bulla inyehuatzin hueiteupixqui, Auh yniq[ua]c
16.11) impan mitoz missa inomicque españoles cofradesme, oncan yez yn
16.12) teopan calitic yntechpouiz, ypanpa ynicmuchi quicnopilhuizque
16.13) ynixquixh tlacnopilhuiliztli intechmotenevililia in Paulo
16.14) Papa tlahecayotia ynipan Bulla, ynitechpovi cofradia.

16.01) Sixteenth, as many masses pertaining to it

16.02) cofradia above said, when will be said then will congregate
16.03) there patio chapel there it is altar, also they
16.04) the chapel we call it Conception, his honored loving mother God, also
16.05) they well we volunteer it ourselves such that well she our honored intercessor
16.06) will be; and she will hold it the cofradia, also for this such that there
16.07) will be said masses there it is our altar the our chapel, because
16.08) indeed all all then we will achieve it mercy the
16.09) benefits achieved and pardon on for us its stated
16.10) the bull he big priest; also when
16.11) above is said mass the dead Spanish cofradia members the it will be the
16.12) Church inside it will pertain, for this such that all they will achieve it
16.13) all benefits achieved for us honorably stated the Paul
16.14) Pope Third on bull pertaining to cofradia.

17.01) Ynic caxtollamantli omome, yntlaaca amo cofrade miquiz yn
17.02) aço Español ynanoço nicantlacatl yntlacatle oncah ynic motocaz
17.03) ynipan puliuiz intla vel ycnotlacatl yehuatl quipaleviz yn
17.04) cofradia ytech quiçaz ynic motocaz, yvan in candela oncan
17.05) tlatlaz, Auh muchintin in cofradesme mocentlalizq[ue] ynic
17.06) quitocazque: auh yuh ticcemihtoa yehuantin intequiuhpaneque
17.07) yn machiz yez yn.

17.01) Seventeenth, the man not cofradia member he will die the
17.02) perhaps Spaniard perhaps not here man. The man here such that he will be buried
17.03) in he will perish. If well orphan he it will help it the
17.04) cofradia to him he will go such that he will be buried; and the candle then
17.05) it will burn, also all the cofradia members they will congregate such that
17.06) they will bury him; also thus we agree they the week workers
17.07) it will be known it will be the.

18.01) Ynic caxtollamantli omey, hyquac muchipa Jueves

18.02) Santotica in cofradesme yn ye omoyolcuitiq[ui]z
mocencavazq[ue]z
18.03) yvan tlacelizque muchintin, Auh yxpantzinco motecpanazque
18.04) in Santissimo Sacramento yniquac mocalaquiz: quitlatizque
18.05) chiquacen hachas, yvan ynoccequi candelas, Auh inyquac
18.06) omocalaqui in Santissimo Sacramento, oncan tlahtlatlaticaz
18.07) navi huehueyac hachas yn ixquich cavitl
18.08) valmoq[ui]xtihtzinoz.

18.01) Eighteenth, when all Thursday
18.02) Holy each the cofradia members indeed already they will confess
they will prepare themselves
18.03) and they will receive it all; also in front they will be placed
in order
18.04) the Blessed Sacrament when it will enter. They will burn it
18.05) six hachas and as many candles; also when
18.06) it will enter the Blessed Sacrament, then it will be burning
18.07) four very big hachas all the time
18.08) hither it will be taken out.

19.01) Ynic caxtollamantli onavi, yntlaaca cofrade, machoz yn
19.02) yntechca temictiani tlatlaculli: omentin tequiuhpaneque
19.03) expa quinunutazazq[ue] ynic quintlacavalizq[ue], Auh
intlacamo
19.04) q[ui]cavazneq[ui]h intlatlaculli ymac quincavazque in
Justicia yn
19.05) tlavelitiz; auh intlacamo quixtiloz totocoz quicavaz yn
19.06) cofradia.

19.01) Nineteenth, the cofradia man, will be known
19.02) on him is accustomed to kill someone [mortal] sin: two week
workers
19.03) three times they will advise them such that they will restrain
them. Also if not
19.04) they will want to leave it the sin who they will leave them
the Justice
19.05) it will abhore. Also if not he will dismiss he will be driven
away he will leave it the
19.06) cofradia.

20.01) Ynic cenpoallamantli, tictlalia intotlatol, yniquac cetica
20.02) mococozque in cofradesme intla oquichtli anoço ciuatl niman
20.03) velquimocuitlavizque in mayordomo yvan Diputadosme
20.04) ynic moyolcutizque yvan tlacelizque.

20.01) Twentieth, we place it our speech, when each time
20.02) they will get sick the cofradia members, if man, perhaps not woman, here
20.03) well they will take charge of it the mayordomo and diputados
20.04) such that they will confess it and receive it.

21.01) Ynic cenpoallamantli ozce, tictlalia intotlatol, yntlaacal
21.02) cetica miquizque cofradesme inamo nican chaneq[ue] inocce
21.03) altepetl ypan ynchan; in tlacamo velnican motocaquihui,
21.04) yehuantin ynin vanyolq[ue] anoço ompa topileq[ui] quimilhuilquivi
21.05) in mayordomo yvan Diputadosme ynic motziliniz micca
21.06) tepuztli, yniuh tlacpac omihto, ynic niman mocentlalizq[ue]
21.07) ynixquichtin cofradesme, ynic ypanpa tlatlatlauhtizq[ue]z
21.08) quitozq[ue] mamacuilpa Pater Noster, yvan Ave Maria yvan ypan
21.09) muchivaz vigilia yvan responso, yvan motlatiz navi hachas
21.10) ynixpan Cruz, yn ixquich cavitl mitoz missa, Auh
21.11) nonavi candela onpa tlatlaz ynipan Altar ynytechpoui
21.12) cofradia, Auh muchipa yuh muchiuhtiaz yn, yniquac ympan
21.13) mitoz missa mimicque in cofrademe.

21.01) Twenty-first, we place it our speech, the man
21.02) each one they will die cofradia members, the not here they live other
21.03) town on his house; the if not well here he was buried,
21.04) they this family perhaps not then constables will cause to make it known
21.05) the mayordomo and diputados such that it will be rung death
21.06) bell. Thus above it was said, such that here they will congregate themselves
21.07) each and every one cofradia members, such that for this they will pray.
21.08) They will say it five Our Fathers and Ave Marias and on

21.09) it will happen vigil and response, and it will burn four hachas
21.10) in front cross, every time it will be said mass, also
21.11) my four candles there will burn on altar pertaining to
21.12) cofradia. Also all thus will always happen the, when then
21.13) it will be said mass the dead ones the cofradia members.

22.01) Ynic cenpoallamantli omome, vel yn navatil muchiva yn
22.02) cofradesme inoquichtin in civa; niman amo quilcavazque
22.03) in muchipa ypan cecentetl semana quipoazque yn mamacuilpa
22.04) Pater Noster, yvan Ave Maria, ynitechtzincopovi
22.05) yn Santissimo Sacramento, yniuh ypan hicuiliuhtica Bulla yn
22.06) oquimotemaquili Sancto Padre ynitoca Paulo intlahecayotia,
22.07) yehuatzin quimitalhuia, ynaquique quicnopilhuiznequi yn
22.08) quimahcevazneq[ui] ynixquich tetlaoculiliztli, yvan tetlapupullviliztli:
22.09) vel intechmoneq[ui] in quipoazque in macuilli Pater Noster
22.10) yvan Ave Maria, ynyehuatl ytechtzincopoui in Santissimo
22.11) Sacramento.

22.01) Twenty-second, well stated it happens the
22.02) cofradia members the males the female, here not they will forget it
22.03) the all on every first week they will count it the five times
22.04) Our Fathers and Hail Marys pertain to with honor
22.05) the Blessed Sacrament. Also on it is written bull the
22.06) he gave it to people Holy Father called Paul Third
22.07) he intercedes for them, they who he will want to achieve it the
22.08) they will do penance all mercy and pardon.
22.09) Well it is wanted they will count it the five Our Fathers
22.10) and Hail Marys, he pertains to it with honor the Blessed
22.11) Sacrament.

Free Translation

In the blessed name of the Holy Trinity, God the Father, God the Son, and God the Holy Spirit, three in one. Our God of peace, in his perfect holiness, his perfect sweetness, his perfect miracle, our Lord and Saviour, Jesus Christ: truly god yet truly man in the same holy person. He so loved mankind that he suffered death and passion in order to save us from damnation. He so wanted this that he revealed himself to us fully through his holy love, such that through his love he will call us to him at the end of the world. He instituted and left for us the holy mystery. Through the Blessed Sacrament he shares [with us] his holy flesh and holy blood, consecrated in the blessed bread and wine, in order that good Christians will receive them. Through this he takes on himself our sins while imparting grace to us. True believers, Christians, as cofradia members, are dedicated to the Blessed Sacrament. In coming together we organize ourselves and formulate our laws and accords, written here in this agreement entitled "The Ordinances." These will be kept faithfully in our search for the necessities of life, through our Lord and the Blessed Sacrament. Our Lord and Saviour on the Thursday of his death prepared a holy supper table. In that action he commanded us to love one another in order to live in contentment, in memory of him and honoring him through the Blessed Sacrament, that we might gain those indulgences established by the Lord, manifested by the Pope, the Holy Father Paul III, having mercy on the cofradia members and embodied in this constitution. We convene the cofradia and establish these ordinances. We will publish the ordinances, apply them to ourselves, and use them as our guide, in the presence of Him, and our union and accord with the loving Mother of God, Mary, the ever-pure virgin, and the likewise esteemed Saints, Joseph and Francis.

The First Ordinance: certain things, such as wax candles and other things, will need to be purchased; and so the cofradia needs money. Each Castillian, Spaniard, if married will pay three pesos, and each child will pay four tomines; bachelors and the unmarried will pay one peso each. Local men and their spouses will pay one peso together,

and each child two tomines; widows and widowers will offer four tomines.

Second: annually the cofradia will congregate before the Father Guardian, or resident priest, who resides in this town, on the feast of Saint Joseph or on the Sunday determined by him or by him who he empowers to preside. If no one is so determined, he will give his authority on the feast of Saint Joseph for the election of two deputies and two majordomos, one Spaniard and one local man each, and one scribe. Every member will vote before the scribe in order for the group to elect. Those elected will comply with the cofradia. He will explain his employment. He may demand repayment for time lost at the end of one year, and be paid for what he has worked. If a man quits before his year is completed, the cofradia will determine his case. He will give his reasons [for quitting] before the newly elected. Those elected will meet again on the feast of Saint Francis, or the following Sunday. They will be empowered on the feast of Saint Francis, and will consult one another on what the cofradia needs. Once they have finished they will stand before the Father Guardian, and he will see if things have been done well or not.

Third: the officers of the week will take charge of everything entrusted to them: left-over money, candles, and anything else. They will keep track of these on a piece of paper, and these will be shown to the scribe who will record it. These things will be held in a chest with two locks. The majordomo will have one key to open and close the lock and the deputy will have another such that it will be impossible for them to open it alone or remove anything from the chest. They are forbidden to open it except in the presence of the Father Guardian. It will be guarded by two constables and stored under the gold and white cross. When the cross is needed for a procession the deputies will take charge of it, to place people in order behind it. In another chest wax candles will be stored. The officers of the week will be elected, not without some consideration. Only those with prudence and wisdom should be elected. Once elected to this office and sworn in, they may not withdraw their oath. It is improper to give up the charge which was accepted. He who does not wish to do the work for which he has been elected will have to pay two pesos.

Fourth: the officers of the week will take charge of the candles, large and small, and of the *hachas* [large processional candles]. They will be needed especially when the Blessed Sacrament is taken out. With it will come six hachas during the mass of the cofradia and on

those feasts of the cofradia as ordered. We will light a candle, and this candle will burn on the Gospel side of the altar during the elevation of the Blessed Sacrament; and it will burn during the reception of the Blessed Sacrament by the priest.

Fifth: on the first Sunday of each month our mass will be sung, and thereby all members will achieve forgiveness. All cofradia members will congregate and each will be given one candle. Penance will be made to secure the indulgences granted in the papal bull. Thus our mass will also be said on all of the important feasts of the Blessed Saint Mary: each member will similarly receive a candle and light it, as outlined above. The feasts of our Blessed Mother Mary are as follows: the Conception, Purification, Annunciation, Assumption, and Nativity. Likewise the feasts of Saint Joseph and of our loving father Saint Francis will be celebrated thus. As many masses as are said will pertain to each and every cofradia member, living or dead. On the various feasts when mass is said an offering will be made because occasionally the officers of the week will need bread or wine, or some other important thing. On all feasts of the cofradia a candle will be placed on the altar and another large candle provided for both vespers and the mass. On these feasts individuals can pray for mercy, and it will be granted them as it accrues to the cofradia. These guidelines also pertain to the Thursday and Friday of Holy Week and on the feast of the Blessed Sacrament, and on as many others as determined by the officer of the week.

Sixth: for funerals of cofradia members there will be a litter for carrying, a black cloth ot cover it, and a plain black cross, according to the desires of the officer of the week. There will also be a plain red processional cross. Upon the death of a member, the other members will congregate to process in the funeral. Upon the death of a Spaniard they will celebrate a vigil with a sung mass and response. Additionally one mass will be said for the Spaniard, with its response. Each member will be given a candle to burn during the mass for the dead Spaniard. An offering will be made for him and the priest. The Spaniard will then be carried for burial. Five candles will be carried, burning. Each cofradia member will say five Our Fathers and five Hail Marys for his soul.

Seventh: each time cofradia member dies the bell will be rung three times, with five rings each time, for a total of fifteen rings. With this the cofradia members will know to congregate to bury the dead member.

Eighth: whatever of the cofradia treasury is expended will be written down afterwards, noting the day, the month and the year. The record will be made public to maintain a good appearance. It is not proper for only one officer of the week to receive those things given to the cofradia as offerings, so two or three should receive them, and write it into the account book.

Ninth: whevever the Blessed Sacrament is taken out, the big bell will be rung four times, with five rings each, in order to call all cofradia members to accompany the Blessed Sacrament. It will be illuminated with six hachas and one candle, so that the cofradia members can accompany it, illuminating it.

Tenth: the Sacrament will process four times each year: on the feast of the Blessed Sacrament, on Maundy Thursday, on the feast of Saint Joseph, and on the feast of our loving Father Saint Francis. On all these occasions there will be six hachas and a candle as outlined above.

Eleventh: if a man is at the point of death, and if he is not already a cofradia member, he may become one upon payment of twice the normal offering. He will then be registered among the cofradia members and benefit from all the indulgences and mercy thereto pertaining. If a Spaniard, upon his death a vigil, mass, and a sung response will be celebrated for him. If a local man, only a vigil and a response will be sung.

Twelfth: if a cofradia member lives in another town, not far from Tula, he will be called to come here to hear mass on the feasts already mentioned, unless he becomes sick or suffers some affliction. If he dies, he will be brought here to Tula for burial. The cofradia members will go out to receive him and to bury him.

Thirteenth: the officers of the week, in whatever they spend, their word will be accepted and written down. To assure that all believe them, they will take an oath.

Fourteenth: the act of loving God is called Charity. God dwells in him who loves and respects others, and flees from those who do not. Thus we order it, that those who wish to enter our company, who wish to join our cause, the officers of the week and other prudent individuals will examine them to see if they will be well received or not. They will see if they has some feud with others or hates them. First they will pacify them and console them, and try to make the enemies friends. Also if cofradia members go feuding with one another, the

officers of the week will pacify them and make them love one another so that they might live in happiness.

Fifteenth: if a cofradia member becomes sick, he will be taken care of. Two members will go to his home. If he is poor and in need of things, he will be helped by the cofradia to provide for his needs.

Sixteenth: for all masses pertaining to the cofradia, the members will congregate in the patio chapel at the altar, which is the altar of the Conception of the loving Mother of God. We volunteer ourselves so that she might be our intercessor. She will guard this cofradia. To this end our masses will be said at that altar in the chapel, in order to achieve all the pardon and mercy stated in the bull of the Holy Father. When mass is said for dead Spanish members of the cofradia, it will be inside the church, so that they might obtain the benefits outlined in the bull of Pope Paul III pertaining to the cofradia.

Seventeenth: if a man who is not a member of the cofradia, a Spaniard or a local man, is in need of burial, if he is an orphan, the cofradia will help so that he will be buried. A candle will be lighted and the cofradia members will congregate in order to bury him. Thus we agree, and inform the officers of the week.

Eighteenth: on Maundy Thursday each cofradia member will confess and prepare himself to receive it [the Blessed Sacrament], and all will place themselves in front of the Blessed Sacrament as it enters. Six hachas and six candles will be lighted. As well, when the Blessed Sacrament enters, four very large hachas will burn the whole time, until it is removed.

Nineteenth: if it is known that a cofradia member has incurred a mortal sin, two officers of the week will advise him three times and restrain him. If he will not desist from his sinning, they will leave him to the judicial process. If he still will not desist from sinning he will be driven away and expelled from the cofradia.

Twentieth: we order that whenever a cofradia member gets sick, be he man or woman, the deputies and majordomo will take charge of the situation, see that they confess, and that they receive it [the Blessed Sacrament].

Twenty-first: we order that whenever a cofradia member who does not live here dies, and who cannot be brought here to be buried, the constables should inform the majordomos and deputies so that the death bell might be rung. As was stated above, then the cofradia

members can congregate and pray for the departed. They will say five Our Fathers and Hail Marys. They will also celebrate a vigil and response. Every time mass is said four hachas will burn in front of the cross, and four candles will burn on the cofradia's altar. This will also occur whenever a mass is said for a dead cofradia member.

Twenty-second: correctly we state that all cofradia members, male and female, in the first week, all must remember to say the five Our Fathers and Hail Marys which pertain to the Blessed Sacrament. It is stated in the bull of the Holy Father, Pope Paul III, that to do penance to obtain mercy and pardon it is necessary to say the five Our Fathers and Hail Marys which pertain to the Blessed Sacrament.

DON DIEGO GARCÍA DE MENDOZA MOCTEZUMA: A TECHIALOYAN MASTERMIND?

STEPHANIE WOOD

One of the most puzzling aspects of the unusual Techialoyan manuscripts of colonial Mexico is the question of authorship. Thanks to the painstaking work of Donald Robertson, who made a catalog of all known Techialoyan codices and published it in the *Handbook of Middle American Indians* in 1975, we do have a sound knowledge of the basic features of the genre.[1] But scholars are still asking precisely when were these manuscripts made? By whom? Were they composed and distributed by a school of forgers? Were they prepared with the express purpose of fooling the courts into believing they were ancient and legitimate corporate land titles in the native tradition? Or were they made primarily for the sake of the communities they served, to fill the void of missing titles and strengthen the collective memory of age-old claims? How much local input do they contain? Can the town histories and genealogical and territorial claims be substantiated? How accurate were those claims?

This study will provide evidence that a cacique who made his living at least partly as a muleteer and who was residing in Azcapotzalco at the opening of the eighteenth century was apparently involved in the manufacture and/or distribution of Techialoyan codices and possibly caciques' genealogies, grants of privilege, and coats of arms. The story of his activities and family ties provides some tentative answers to the questions posed above, raises new questions, and sheds light on an additional purpose for the codices —to substantiate the role of various cacique families in founding towns in central Mexico. The legal records surrounding the arrest of this possible Techialoyan author, don Diego García de Mendoza Moctezuma, implicates him in what seems to have been a virtual title manufacturing business. The intricate web of evidence that entangles him is more circumstantial than conclusive,

[1] Robertson, 1975.

but it is impressive. Perhaps this presentation will enable others to supply the definitive proof.[2]

Don Diego García de Mendoza Moctezuma was arrested and jailed in 1705 for forging a Nahuatl "mapa or título" of "maguey" paper for the community of San Pedro Totoltepec in the Valley of Toluca. In the legal investigation Indian witnesses from Totoltepec told how they had gone to Mexico City in search of their town's titles. Someone they met there in the corridors of the Royal Palace took them to see don Diego. The latter acknowledged having their town's titles and offered to produce them for a fifty-peso fee.[3] Another community, San Miguel Tarimoro, presented a record of payments amounting to nearly two hundred pesos made in small installments to don Diego and some accomplices for a set of titles he was to provide them. Besides Totoltepec and Tarimoro, combined witness testimony points to five more communities alleged to have acquired titles from don Diego. Observers described these towns as needing the titles to aid them in their struggles with competitors for landholdings in several central Mexican jurisdictions.[4]

The witness with the greatest prestige who testified against don Diego was don Joseph de Luna, an attorney for the Audiencia who claimed to have translated several of these suspect documents from the Nahuatl to Spanish. Of don Diego and the titles he was charged with making, Luna declared, "se entretiene y ocupa en este havilidad haciéndolos para los indios que se los piden." Luna further described the manuscripts he had translated as being all of the same style and all composed on maguey paper that was made to look more than a hundred years old. Luna was certain they were all false, as "el mismo papel lo manifiesta".[5] The fact that the paper impressed Luna so much is significant, for the unusual paper of the Techialoyans is one of their most immediately distinguishable features. The distinctive paper used in the composition of the Techialoyan manuscripts, characterized by Donald Robertson as "coarse-grained, unsized, dark brown amatl paper," could easily fit Luna's description, especially since amatl paper has often been confused with maguey paper.[6] Techialoyan 739, from

[2] It should be remembered that there are many slightly different styles represented in the Techialoyan manuscripts, suggesting that they were made by different hands.

[3] AGN Tierras 1783, exp. 1.

[4] *Ibidem.*

[5] AGN Tierras 1783, exp. 1, f 2r and 5 vta.

[6] Robertson, 1975:254. See a discussion of these papers in von Hagen, 1944: 61-65.

San Pedro Zictepec, was once believed to have been made from maguey, and that of San Pablo Huyxoapan, number 717, has been known as the "Azcapotzalco Maguey Manuscript." [7] Furthermore, don Diego himself admitted that the titles he gave the people of Totoltepec were "painted and written on ancient paper that looked like it was made from maguey" —suggesting that he knew it was not maguey but that people could easily be fooled.[8]

Unfortunately, none of the titles made from the "maguey" paper translated by Luna and associated with don Diego are included in the litigation, nor have any of these particular titles been identified in twentieth-century scholarship. These two crucial facts bar the definitive identification of don Diego as a Techialoyan manufacturer. On the other hand, the translation and description of the Totoltepec titles attributed to him are not only included in the records and buth they are quite incriminating. In format and content, they are strikingly reminiscent of the known Techialoyan codices.

Before taking a closer look at the Totoltepec titles, it seems prudent to review the basic Techialoyan type. The Techialoyan manuscripts were primarily written and painted on single sheets (in single or double folio, large panel, and long strip formats) of the thick, dark amatl paper. The texts and glosses are in Nahuatl and are written in large, scrawling, unattached letters. An examination of the most notable letters, such as h, y, q, and z, reveals slight variations in handwriting from one manuscript to the next, suggesting that many scribes were involved in their production. The ink is of a late colonial European type that fades. Illustrations were apparently painted with a dense watercolor and depict landscape, architecture, and animal and human forms. Typically, the Techialoyan texts narrate the founding of a town and its subdivisions, the establishing of boundaries, the Spanish conquest, church construction, the selection of a patron saint, the formation of the town council, and they often recount the prehispanic genealogy of the native rulers. A major portion of the codices is usually given over to the description and measurement of the town landholdings. This latter component seems to highlight their primary purpose, to substantiate corporate territorial claims.[9]

The Totoltepec document today consists of four folios of Spanish text. The corresponding *mapa* or illustrations mentioned by the translator are only described, not reproduced in any artistic form. A sum-

[7] Robertson, 1975:271 and 277; Gates, 1935.
[8] AGN Tierras 1783, exp. 1, f 9 vta.
[9] Robertson, 1975.

mary of the substantive matter reveals how well the manuscript conforms to the Techialoyan genre. The text begins by announcing the townspeople's assembly at the *casas reales* (municipal palace- —probably *tecpan* in the original Nahuatl version) in 1545. Presiding is don Antonio de Mendoza, "repartidor de tierras" —apparently a reference to the viceroy (1535-50), the single most ubiquitous Spanish official in the Techialoyan texts, typically appearing in the capacity of land distributor.[10] The purpose of the assembly that instigated the document, according to the narrator, is to tell of the foundation of the town and describe its landholdings, including the properties of its subordinate communities. This immediately becomes the focus of the narrative. Interspersed are occasional comments about prehispanic land divisions under the central Mexican rulers Axayacatl and Montezuma, the arrival of the Christian faith, a visit from Viceroy Mendoza to found the town and give it a land grant, the construction of the church, the designation of land for the support of the church, and fighting between the Aztecs and Matlatzincas. The final part of the manuscript appears to be a list of what may have originally been glosses for maps or illustrations, describing the size and location of all the properties claimed by the town of Totoltepec. Entries in the list read in the following manner, "Here is the place called..., measuring..., and pertaining to such-and-such a settlement."

In short, the similarity between this format and that of the identified Techialoyan codices is striking —a brief historical text followed by illustrations of properties glossed with toponyms and land measurements. Five of the seventeen parcels pertaining to Totoltepec and its sujetos measure the usual eight hundred *cordeles* (cords —a likely translation of *mecatl*). All the other parcels are of a size similarly divisible by four and found in most Techialoyan manuscripts. The cordel, incidentally, is said in the text to be equivalent to five *varas matlatzincas*. (In a translation of the codex for San Antonio Techialoyan, the cordel is said to equal fifty Spanish varas when being used to measure major land extensions and as little as five Spanish varas for short distances.)[11]

There are further links between the Totoltepec manuscript and the substance of many Techialoyan codices. Black ink is referred to in the Totoltepec translation seven times in the short space of three and a half pages. Where this manuscript reads, "señalamos con tinta

[10] Mendoza is found in at least manuscripts 701, 703, 708, 712, 713, 716, 717, 722, 723, 724, 731, 733, and 744. Robertson, 1975: *passim*.

[11] Olaguibel, 1975-176.

negra", one may assume that the Nahuatl verb *tlilmachiotia* so ubiquitous in the Techialoyan corpus was originally used. The construction "tictlilmachiotia," "we write it" or (literally) "we manifest it in black," can be found in Techialoyans 701, 718, 722, 724, 733, and surely others.[12] The phrase "en este papel de palma" substantiates that the Totoltepec titles were composed on native paper. One suspects that "papel de palma" was the translator's confused equivalent of "amatl." Finally, and most crucially, the translator consciously preserved the original orthography of two of the placenames: Xanta Malia Conxepxiontzi (Santa María Concepción) and Xan Mateotzin (San Mateo). These are highly reminiscent of the renditions of saints' names found in many and probably all of the known Techialoyan codices as can be seen in the table below. Furthermore, while this is standard orthography for placenames in the Techialoyan manuscripts, it is very irregular and nothing quite like it has been seen in the Nahuatl primordial titles outside the Techialoyan group.[13]

An additional element in the text of the titles of Totoltepec merits examination here, for it may help to fix this manuscript and its origin in a verifiable slot in the ethnohistory of the Toluca Valley. At one point in the text there is mention of "el gran Prinsipe axaxayatzin," (sic? Axayacatl, conqueror of the Toluca Valley in the 1470s?) and later, "axaxayatzin Motezumatzin, el menor del gran monarca Motezuma su Ultimo hijo el gran Prinsipe."[14] The second reference is coupled with a mention of fighting among the Matlatzinca. The historical account from which this information was gleaned is said to be recorded on some folios in the possession of "los Toluqueños." Those papers in Toluca, the elders of Totoltepec claim in their titles, provide proof that they have always been faithful vassals. Elsewhere in the titles there is a reference to a visit made to Totoltepec by the great monarch Montezuma.

The historical record of the prehispanic Toluca region referred to in the Totoltepec titles may actually have served as a source for its references to Aztec leaders and preconquest territorial divisions. That record may encompass the Nahuatl documents left by don Pablo Gonzalez, an Indian noble from Tula who was appointed *juez* by Viceroy

[12] Gómez de Orozco, 1948; McAfee Collection, Microfilm, Special Collections, University of California, Los Angeles (hereafter, UCLA/SC); Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, Ms Amerika No. 7; "Hemenway Codex", Tozzer Library, Harvard.

[13] James Lockhart, personal communication, 1983; Wood, 1984:312-313.

[14] AGN Tierras 1795, exp. 4, f 83.

TABLE 1

EXAMPLES OF TECHIALOYAN ORTHOGRAPHY FOR SAINTS' NAMES

SAN ANTONIO:	Xan Antoniotzin (724)
SAN BARTOLOMÉ:	Xa Paltolome (705); Xan Paltolome (703, 724);
SAN CRISTÓBAL:	Xan Paltolomentzin (724) Xa Clixtopal (724)
SANTA CRUZ	Xata Clox (705)
SANTO DOMINGO:	Xato Tominco (703)
SAN FELIPE:	Xa Pelipe (712)
SAN FRANCISCO:	Xa Palazizco (724); Xan Palacizco (725)
SAN JERÓNIMO:	Xa Xelonimo (703)
SAN JUAN:	Xa Xihua, Xa Xihuan (724); Xa Xihuan (703, 705)
SANTA MARÍA:	Xate Malie (701); Xanta Malia (703); Xate Malia (705); Xate Malietzin (708); Xante Malia, Xata Malia, Malie (724); Xate Maliatzin, Xanta Malietzin (733)
SAN MARTÍN:	Xan Maltin (717, 722, 746); Xa Maltin (703, 724, 733); Xa Maltintzin (703, 724, 733)
SAN MATEO:	Xa Mateo (703)
SAN MELCHOR:	Xa Melhiol (724)
SAN MIGUEL:	Xa Miquel (724)
SAN NICOLÁS:	Xan Nicolax (703)
SAN PABLO:	Xa Papolo (703, 717)
SAN PEDRO:	Xa Petolo (703); Xan Petolo (746)
SANTIAGO:	Xantiaco (724)

SOURCES: Gómez de Orozco, 1948, appendix (701, 703, and 705); *Catálogo de Ilustraciones* vol. 5, 1979: 174-180 (703); Robertson, 1959 (705); Galarza, 1980 (705); McAfee Collection, "Oversize Package," UCLA/SC (708); Barlow, 1947b: 277 (712); Gates, 1935 (717); "Hemenway Codex," Tozzer Library, Harvard (724); Robertson, 1960: 129; Robertson, 1975: 279 (725 and 746) and figure 86; Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, Ms Amerika No. 7 (733).

don Antonio de Mendoza in 1547 or 1551 —in accordance with the early colonial custom of employing native authority figures as mediators— to settle a dispute over tribute and territorial divisions and to distribute land to Indian individuals in the immediate vicinity of Toluca.[15] The complete record of Gonzalez' *visita* is now lost, but some remnants of it do exist today in the National Archives. These documents were presented as evidence in litigation spanning the sixteenth and early seventeenth centuries concerning which pueblos were a part of the Marquesado del Valle and which paid tribute as royal subjects. The defense presented by towns desirous of being recognized as part of the royal domain (which meant a tribute reduction) called upon prehispanic divisions created by Axayacatl and Montezuma. It included a lengthy history of the governing dynasties of Toluca, their conflicts, the Aztec conquest of the Toluca Valley, Matlatzinca resistance, the designation of pueblos by Axayacatl as tributaries of Mexico, Tlatelolco, Azcapotzalco, Tacuba, and Texcoco in turn, the subsequent allotment of lands to each pueblo by Montezuma, the Spanish incursion, the territorial rearrangement by the Marques del Valle, and the excessive demands the Marques made upon his subjects.[16]

The question of royal versus Marquesado dominion apparently touched Totoltepec. San Pedro Totoltepec was a sujeto of San Mateo Atenco until it became independent in the eighteenth century, and Atenco was one of the pueblos which had fought hard to be excluded from the Marquesado. Atenco became a stellar example to its neighboring pueblos when, in 1575, it succeeded in becoming a town of the royal tribute domain.[17] The elders of the community of Totoltepec probably had access to the litigation records or knew its oral history, and may have sought to reassert their own connection to the royal domain. In addition to the prehispanic historical matter which it includes and the actual reference to papers in Toluca, the Totoltepec manuscript contains an unusually high number of allusions to matters of the royal jurisdiction. Nine times in the first three and a half pages of the translation the authors humbly dedicate themselves to "los reales servicios" or "los reales tributos." Thrice they call themselves "leales vasallos." While not conclusive evidence, such phrases certainly give the flavor of the sixteenth-century jurisdictional dispute, and may in-

[15] Zorita, 1963:200; Reyes, 1980:346. On Indian mediators, see Wood 1984:384.

[16] AGN Hospital de Jesús 277; Reyes, 1980.

[17] Gerhard, 1972:330.

dicate that the Totoltepec community was still insecure about its jurisdictional affiliation.[18]

The relationship suggested by the Totoltepec titles between the Techialoyan codices and the sixteenth-century visita of don Pablo Gonzalez, is highly intriguing. A search in the texts of other Techialoyan manuscripts from the Toluca Valley for further links might produce some much-needed keys for answering questions about local input. Could the visita have served as a source of ethnohistorical information for the broader, Toluca-vicinity Techialoyans? Perhaps it also served as one of the sources behind the *García Granados Codex* (Techialoyan 715) —which makes assertions about prehispanic dominions— or vice versa.[19] Some of don Pablo's papers were apparently in the hands of one of his alleged descendents, a doña Margarita Villafranca Gonzalez de la Cruz, in the mid-eighteenth century. These were not untainted hands, either; her father was the then-famous Spanish land grant forger, Pedro Villafranca.[20] It may be that various generations of caciques had made use of Gonzalez' visita records, including don Diego García de Mendoza Moctezuma himself.

Don Diego was certainly in the right place at the right time and also made controversial claims about his noble Indian heritage. While he never admitted actually making the suspect titles, he did admit to distributing some of them. He claimed that he found these titles next to an old wall in his house. He asserted that this alleged discovery had occurred a few months prior to his arrest —or sometime in the spring of 1705— when he was entangled in a suit by the ecclesiastical court regarding the cacicazgo of his ancestors. This perjury never became an issue, but it soon became clear that his involvement with the titles went back not just a few months but, rather, a number of years. His protestations, similarly, did not preclude his imprisonment that summer.

Don Diego admitted accepting thirty-five pesos from the pueblo of Totoltepec for the titles he gave them. But that money, he implied, was not for their manufacture; rather, it served as compensation for the "costs and labor" incurred during his litigation with the ecclesiastical court.[21] Don Diego more vigorously contradicted the charge about the manuscript from San Miguel Tarimoro. This, he claimed, was not

[18] If such is the case, it would give this Techialoyan manuscript deeper local roots than I have discerned for others, such as the one from Ocoyacac (733). See Wood, 1984:308-313.

[19] This codex will be described in more detail below.

[20] Wood, 1984:343-355; Wood, n.d.; Fernández de Recas, 1961:137-145.

[21] AGN Tierras 1783, exp. 1, f 9 vta.

a corporate land title but a record of cacique lineage, which he did not make and which was not false. That elaborately illustrated record in Otomí is included in the proceedings of the case against him. Granted, this manuscript does not conform whatsoever to the Techialoyan type. The paper, handwriting, and illustrative style are more in keeping with the known examples of titulos primordiales.[22] While don Diego may not have made this cacicazgo record, he did translate it in 1703, and that translation is included in the proceedings, too.[23]

Don Diego claimed that the cacicazgo record pertained to his ancestors but it had only recently come into his possession as collateral for a loan he made to a don Matias de Sausedo Toro y Moctezuma.[24] Don Matias may have actually made this document, which would explain its different style. Don Matias was a cacique who was at that time entangled in a conflict with some other Indians of his community, El Charco Azul, apparently near Aguascalientes.[25] It is instructive that don Matias used the surname Toro (among others) and the central hero of the Tarímoro titles is the conqueror don Pedro Martín de Toro. El Charco Azul is also mentioned in the titles as one of the conquered sites.[26]

While don Diego may not have made this cacicazgo record, there is evidence that he was in collusion with don Matias. First, he also claimed it to be relevant to his ancestry. Second, in this century a scholar specifically attributed it to him, calling him "Diego García de Mendoza Moctezuma, Señor y Cacique de Tezontepec." [27] Furthermore, on several occasions, don Matias was in the home of don Diego when people from the community of Tarímoro came to make payments toward obtaining the titles, which they believed to be relevant to their corporate land claims. Also present, at least some of the time, was a don Gaspar Montezuma, another probable cousin of don Diego's, who may have had a similar vested interest in the noble heritage it conveyed.[28]

The titles pursued by the pueblo of Tarímoro and claimed as caci-

[22] Lockhart, 1982; Wood, 1984:322-343.

[23] AGN Tierras 1783, exp. 1, ff 16r-32r. If the charges against don Diego were correct, he must have been trilingual.

[24] *Ibidem*, f 10r.

[25] *Ibidem*, f 14.

[26] Fernández de Recas, 1961:237-245.

[27] *Ibidem*, 237.

[28] AGN Tierras 1783, exp. 1, f 4r. One wonders if this don Gaspar Montezuma was the namesake of the elder man who appears in other records associated with the Mendoza Moctezuma family.

cazgo records by don Diego have been published in part by Guillermo Fernández de Recas, who also compiled and reproduced several other documents relevant to this case. Included in these papers is an appeal made by don Diego in 1702 for some missing records that would substantiate his family's claim to the remnants of a vast encomienda and other privileges once granted to his ancestors. His tie to this heritage of wealth and status had been unintentionally severed sometime around 1670, when a don Pedro Ximenez de Mendoza Moctezuma had died intestate. In this appeal, don Diego outlined an elaborate genealogy that connected himself, his children, and his brothers to a don Diego de Mendoza Austria Moctezuma, supposed son of Cuauhtemoc.[29] His relationship with the elder don Diego was of paramount importance to him. This may have even been the reason he often dropped the "García" in his name and instead went by "don Diego de Mendoza," an appellation closer to that of the elder.[30]

The Mendoza Moctezuma genealogy, which circulated in several versions or copies, has been studied and, not being substantiated by other records, is considered false.[31] Our don Diego's connection with that now famous genealogy incriminates him even further as a possible manufacturer of contrived titles. And new evidence more clearly links the genealogies to the Techialoyans. A recently surfaced and previously unidentified Techialoyan manuscript from Tolcayuca, Hidalgo, has on its cover a nearly exact copy of the painting of "Diego de Mendoza Austria Moctesuma Huichiguil" on the version of the Mendoza Moctezuma genealogy held in the Archivo Historico of the Museo Nacional de Antropologia.[32] A more thorough analysis of the new manuscript shall be forthcoming.[33]

Besides the suspect genealogy, at least two mercedes supposedly granted to the elder don Diego, have been considered spurious.[34] Perhaps the younger don Diego was involved in their production or knew someone who was, such as the predecessor to the grant forger Pedro

[29] Fernández de Recas, 1961:237-247.

[30] For several examples, see AGN Tierras 1783, exp. 1, ff 4r-7r.

[31] Pérez Martínez, 1945(?):262-3; Barlow, 1945:477; Glass, 1964:49. Glass (1975a:161-162) gives a fairly thorough bibliographic history of genealogies. Additional relevant documentation is found in AGN Tierras 1593.

[32] The version in the Archivo Histórico has been published in *Los códices de México,* 1979:132-133.

[33] This new manuscript and others, including the original version of Techialoyan 744 and a Techialoyan manuscript for a Santa María Iztacapan, are currently owned by H. P. Kraus Rare Books and Manuscripts in New York.

[34] Barlow, 1946:424n; Castillo, 1906:544-546; and Riva Palacio, (n.d.): 110-114.

Villafranca. One also begins to wonder if the coats of arms published by Fernández de Recas, pertaining to a don Diego de Mendoza, the family Mendoza Austria Moctezuma, and other Mendozas, will also prove to be of our don Diego's hand (or that of one of his relatives).[35]

The timing of don Diego's appeal for missing records in 1702 and the sudden appearance of suspect titles over the next few years, is also suggestive. The translation of the Totoltepec titles was made in 1703.[36] Techialoyan 744, from San Cristobal Texcalucan and Santa María Magdalena Chichicaspa in the hills east of Totoltepec, was also translated in that year. Ordered burned in 1707, it apparently survived that fate, for it (or another Techialoyan copy) has recently surfaced in the company of the Tolcayuca Techialoyan mentioned above.[37] The Tarímoro titles were also translated —by don Diego himself— in 1703.[38]

Don Diego's possible involvement with the Techialoyan codices, *per se,* also becomes more probable as his family connections are pursued further. The elder don Diego and his alleged tie to Cuauhtemoc are clearly present in the Techialoyan *García Granados Codex* (715). In fact, R. H. Barlow, who recognized the association between the genealogy and the codex, believed that the elder don Diego was its "key figure." Tracing this man through other records, Barlow found that he was governor of Santiago Tlatelolco between 1549 and 1562.[39] Incidentally, according to Barlow the elder don Diego appears in the codex near one corner of an *escudo* (coat of arms), flanked by lions and flags. Escudos are also found in other Techialoyan manuscripts, such as that of Xonacatlan (723), and, as noted above, figure prominently as records left by the Mendoza Moctezuma family.[40]

The next three heirs in the line of rulership of Tlatelolco —don Baltasar, don Gaspar, and don Melchor de Mendoza de Austria Moctezuma— also appear in the *García Granados Codex,* and don Juan even appears in yet another Techialoyan.[41] In none of these manuscripts does the younger don Diego appear. He traced his lineage, however, not directly through don Gaspar and don Melchor, but through another son and grandson of don Baltasar. This could suggest that the *García Granados Codex* was made by or for one of his cousins —a suggestion

[35] Fernández de Recas, 1961: various plates.
[36] AGN Tierras 1795, exp. 4, ff 82-85.
[37] AGN Tierras 1798, exp. 1, ff 20-25. The date of 1707 comes from the left margin of f 20r.
[38] AGN Tierras 1783, exp. 1, ff 25-32.
[39] Barlow, 1945:477.
[40] Robertson, 1975: figure 87; Fernández de Recas, 1961: various plates.
[41] Barlow, 1947a:190-191.

that may be difficult to prove because the given names of the last two Mendoza de Austrias depicted in that codex are too mutilated to decipher.[42]

Barring any rival factions, if the claim to the encomienda and other privileges could be established for any one of the cousins, presumably they all might gain. At any rate, we do have further evidence that our don Diego was an interested party in the history of rulership in Tlatelolco. A witness who testified against him when he was arrested and jailed in 1705 asserted that one of the other communities he had serviced with a false set of titles was precisely Santiago Tlatelolco. This was one of those manuscripts made on so-called maguey paper —possibly a Techialoyan.[43]

Another witness in 1705 happened to mention that don Diego was the son of an Indian *principal* (noble) of Azcapotzalco.[44] This geographical tie is also important for showing a relationship between don Diego and the Techialoyan codices. In his own statement of 1702, don Diego asserted that his ancestors were among the kings of Azcapotzalco, Tacuba, and Santiago Tlatelolco.[45] The *García Granados Codex* contains the glyph of Azcapotzalco and possibly other images copied from the walls of the Tepanec palaces of Azcapotzalco.[46] Additionally, the *García Granados Codex* illustrates the extent of the Azcapotzalco domain including, among others, such Toluca Valley towns as Metepec, San Miguel Mimiapan, Tepezoyuca, Xonacatlan, Atlapulco, and Ocoyoacac, all of which had Techialoyan manuscripts of their own.[47]

The important role of Azcapotzalco and the Tepanec empire in prehispanic times is similarly evident in a series of three related Techialoyan fragments (702, 717, and 735) associated with San Pablo Huyxoapan in the Valley of Toluca.[48] One of these manuscripts (717), actually pertaining to a town adjoining San Pablo called Santa Cruz Azcapotzalco, is the codex known as the "Azcapotzalco Maguey Manuscript." The ties between these communities and the Azcapotzalco of the Valley of Mexico were apparently strong in prehispanic times and endured long into the colonial period. Rosaura Hernández Rodríguez has found that oral tradition in the Toluca vicinity, at least through

[42] Barlow, 1946:427. Nahuatl wills of don Baltasar (1552) and don Gaspar (1630), found in AGN Tierras 1593, may shed light on the genealogy.

[43] AGN Tierras 1783, exp. 1, f 5r.

[44] *Ibidem,* f 1 vta.

[45] Fernández de Recas, 1961:246.

[46] Glass, 1964:94; Robertson, 1975:271.

[47] See Hernández Rodríguez, 1966:22; Robertson, 1975: *passim.*

[48] Wood, 1984:307-308.

the end of the sixteenth century, was antagonistic toward the Triple Alliance conquest of the Toluca Valley, and an identification with Azcapotzalco thrived.[49]

In summary, the links between don Diego García de Mendoza Moctezuma, the Totoltepec manuscript, and the Techialoyan codices are so numerous as to be more than coincidental. We have a man accused of fabricating various town titles and possibly one cacicazgo record. The translation of one of the town titles, for Totoltepec, sounds striking like a Techialoyan manuscript, and all of the others, except the Tarímoro cacicazgo record, are said to be in the same style. The Tarímoro manuscript, which he argued was a record of his ancestry, ties him to the fraudulent Mendoza Moctezuma genealogies, the *García Granados Codex* (Techialoyan 715), and other Techialoyans. He was a resident of Azcapotzalco, one-time seat of the Tepanec empire and of great importance in Techialoyan 715. He also apparently provided the town where his alleged ancestors reigned, Tlatelolco, with a false titulo —possibly another Techialoyan manuscript.

With this new evidence, it is even more compelling that the elder don Diego was the key figure of the *García Granados Codex*. His possible descendent, the younger don Diego, besides having been in the right place at the right time, also had sufficient motivation to manufacture and distribute this and other Techialoyan codices. It is easily conceivable that the younger don Diego was intent on expanding the importance of his supposed ancestors' royalty and their role as town founders all over central Mexico in order to increase his own status and capture some of their wealth and privilege. At the same time, he could make an income from title production by capitalizing on the need of communities struggling to uphold their territorial claims.

The time frame in which he operated, probably the last years of the seventeenth and first years of the eighteenth centuries, coincides with an important wave of title verification in Indian communities in central Mexico. Indian town *composiciones* stemming from this program of verification date principally from the 1690s and 1710-20.[50] Leaders of communities without corporate titles may have been in a panic to procure some record of their claims to serve as a guide for the surveyors. In fact, surveyors from the earliest composicion programs onward routinely asked for any *pinturas* (native paintings) council officers might have to substantiate the territorial boundaries claim-

[49] Hernández Rodríguez, 1954:73.
[50] Wood, 1984:116-141.

ed. The people of Metepec, when queried on two different occasions earlier in the seventeenth century, admitted having no such records but offered to go home and make them.[51] It is not surprising, given this pressure, that the people of Metepec eventually acquired a Techialoyan manuscript (704) and two other types of contrived titles.[52]

Unlike their neighbors in Metepec, the people of Tepezoyuca were prepared when surveyors called in 1696. They presented a "map in the form of a book" with twenty leaves of "one finger's thickness," written in Nahuatl and illustrating the time of Moctezuma, the arrival of Cortes, the indigenous town founders in native costume, town leaders bearing staves of office, and the lands and churches pertaining to the pueblo and its dependencies. This description, found in the composición proceedings of that pueblo, no doubt refers to the Techialoyan codex (731) in twenty folios from Tepezoyuca. That codex and other "mercedes primordiales" were composed by the authorities in 1696 and legalized again in 1715 and 1720 despite the records' obviously questionable legality.[53] The success enjoyed by Tepezoyuca may have served as a great boon to don Diego's business.

Stronger charges may be flung at don Diego posthumously as more evidence surfaces to connect him with the false mercedes, coats of arms, and genealogies. When the texts of the Techialoyan manuscripts have been studied in greater depth, as well, they may also prove to contain blatant efforts to deceive the beholder into believing they were ancient codices.[54] The use of unusual native paper made to look at least a hundred years old already suggests this purpose.

Of course, some of the devious intent inherent in the concept of forgery might not necessarily apply in the case of don Diego, at least not initially.[55] Don Diego may have been as sincere in his beliefs about his ancestral heritage as he was in his understanding of prehispanic and early colonial central Mexican history. And most of the titles he seems to have made were not exactly copies of some concrete antecedent replete with forged signatures and the like. In keeping with the broader body of Nahuatl primordial titles known for this period, don Diego's works might also be described as "misguided" as much as "de-

[51] AGN Hospital de Jesús vol. 15.

[52] See Wood, 1984:92, 353-354.

[53] AGN Tierras 1873, exp. 2.

[54] See my analysis of the Ocoyacac Techialoyan (733) for evidence of this; Wood, 1984:311-313.

[55] I concur with Woodrow Borah's recent remarks (1984:31-33) about forgeries.

liberately contrived." [56] Don Diego's craft —if it is sustained in the long run as including Techialoyan manuscripts— does fall roughly within that well established written tradition intended to support both cacicazgo and corporate territorial claims. As such, the manuscripts may have been designed to serve as a reminder for an internal audience as much as a tool to use in composición proceedings and land litigation. Given the former purpose and the possibilities for comparison with other ethnohistorical records like that provided by the Totoltepec manuscript and the papers of the Toluqueños, there is still much worth pursuing in these fascinating records.

[56] Gibson and Glass, 1975:321.

A TRANSCRIPTION OF THE SPANISH TRANSLATION OF THE TOTOLTEPEC MANUSCRIPT, A TENTATIVE TECHIALOYAN

(AGN Tierras, volume 1795, expediente 4)

[F. 85 r.]

títulos tradusidos en la lengua castellana de la Mexicana; Pertenesientes al Pueo. de Sn. Pedro tolctepeque; desta Jurisdizon. de Sn. Josseph de toluca; Por Dn. Lucas Ximenez Motezuma ssno. de los Natues. Nombrado Por el Govor. del estado Dn. Alonso Morales del horden de Alcantara

Y En este tpo. Con memorazon. en este mes Y año q. se cuentan; mill quinientos y quarenta y sinco años = aquí en esta poblason; llamado tototepeque. Donde nos guarda Nro. pe. sn. Pedro y tambien estan puestas sus Poblasones. q. todas son pertenesientes ael dho Pueo. â quienes oy esta Governando. Dn. Antonio de Mendossa como repartidor de las tierras. y se nos dieron Para los Reales servisios por donde se fundo, y prinsipio esta Poblason q. a tanto tpo. la gosamos. y para que siempre se sepa, como nos dieron las dhas tierras aora y para siempre, en esta poblason de nuestras cassas Reales, donde nos Congregamos; y Juntamos todos los hijos de dha poblason y proprietarios de las poblasones y todos los hijos y natues. de ellas se hallaron presentes. y se Ymprimio con tinta negra, este escripto de la poblason de ellos, y sus títulos, = e Yo me nombro Dn. Bernardino de Sta. Maria Nezagualcoyotzin; âquí se empeso Y prinsipio, el servo. nuevo por Su Magd. como sus leales Vasallos; sus capitanes; escuderos, y guías de las poblasones; E mandamos con grande fuerza, se escriva Con tinta negra, Y se hordenen estas hordenansas. deestos títulos. este âpuntado y señalado, lo q. es de los naturales, pª los servisios Reales de su Magestad, desdel Agua llamada, ametepotztitlan, donde se Junta el agua e senbravan

[F. 82 vta.]

Los Anzianos, y Caziques nuestros Padres; donde siempre an comido

y anduvieron, y las amojonaron, y llega a la poblason de los naturales, donde esta la gloriosa Virgen. sta. María de la compesesion [*sic*] y se dise en la Antigueda Xanta malia Conxepxiontzi donde se reconose ser Antigua, y que todo el llano se lo lleva; Y pertenese hasta el Pueblo de sn. Lorenzo Pasada La sogería, hasta al torser del serrillo q. es el lindero; y linda con tierras del Pueblo de sn. Matheo, todo de halla en el llano; Y son puestos de nro. Padre sn. Pedro. Pazando La Bereda; de la poblason de sn. Lorenzo, llaman galexo los Antiguos, en este llano esta señalado, y para que se sepa siempre, saviendo ellos y los hijos que viviesen en las poblasones, nuestros hijos donde estan puestas las tierras de su Magestad y de los natues. como menores, todo âquí lo disponemos, y señalamos con tinta negra para que siempre se sepa hasta donde se junta el agua al prinsipio â donde se pone la fundasion de las poblasones de nuestro Pe. San Pedro tototepec, y llegan sus tieras al serillo tototepec, y da la buelta hasta junto la poblason de sn. Matheo y se señala en este tpo nos toca pertenese. de nuestros ansianos de las poblasones; Y nosotros estamos a los servisios Reales âcudiendo y a los mandatos de su magd. q. Dios gde; Y como sus Leales Vazallos por el Rey Nro. ssor. Y con el gran su poder nos ôtorgo Y consedio pª sus Reales servisios; estando el gran Prinzipe dn. Antonio de Mendossa aora lo hordenamos y señalamos con tinta negra, en este papel de palma para que lo Vean y guarde los hijos de nuestro pueblo, para que pague los Reales servisios no faltando a la ôbligazon. en el servo. de nuestro padre sn. Pedro y para q. se goviernen y se corrijan. y sepan los puestos donde estan los parajes de las tierras de los naturales, tributarios para el buen Regimen y govierno de los Reales tributos; por donde se favorescan y tambien de las ôtras poblasones con paz Y quietud. a los Reales servisios, esto es quando se fundaron las demas poblasones, entonses se rrepartieron las tierras de los natues. por el gran ssor. Dn. Antonio de Mendossa; y por mandado suio se lo dio a nuestro Pueblo lo que es suio y perteneze, para q. siempre se sepa por los

[F. 83 r.]

Benideros tpôs. e futuros Y sepa nos hordeno este escripto para que siempre lo guarden los ôfisiales de la Republica, lo cuiden y nunguna Perzona, les estorve, ni perjudique al Pueblo lo que le toca Y perteneze para que lo bean y cuiden, lo que es del pueo. del sor. Sn. Pedro tototepec es de quando al gran Prinsipe axaxayatzin Resivio por mersed las tierras, lo que les toco a los naturales y fue quando se le nombro. tototepec, es quando Vino Nuestro amo el gran monarca monte-

zuma como prinsipe, es â donde dejaron â nuestros padres y abuelos, y así que lo Ubieron oido, los ôfisiales de la republica; Dijeron que la Resivian, Por grasia Y donazon. de las tierras pertenesientes por mersed e aqui esta [*sic*] las hordenansas de los puestos, esto es quando llego la fee de Dios Nro ssor. Y aqui los Resivimos los santos sacramentos del ssto. Baupmo; estando presente el gran Prinsipe dn. Antonio de mendossa; nuestro amo Repartio dhas tierras; y fue quando se fundo y prinsipio el pueo. de Nrô. Padre sn. Pedro, tototepec y tambien las demas poblasones é aquí las hordenamos y ponemos para q. siempre esten savidas, las tierras y donde estan sus parajes. y para q. se sirvan los Natues. de dho pueblo y lo cuiden para sus servisios. y Con buen Regime Y govierno de los ôfisiales de la Republica, para que lo esten mirando Y cuidando en este papel, es en que se nos dieron las tierras; Y es por mandado de los ssres. Referidos arriva, y esta [*sic*] los linderos de nos y de nuestro pe. San pedro para que se le haga Y se âcave su Yglesia; a de tener lo que toca y pertenese para su comunidad Y para las cossas nesesarias de lo que amenester dha yglesia para sus menesteres, se le dio treinta y sinco cordeles de a sinco bar. matlasingas tendido de llano en derecho del sor. sn. Matheo llama ellos Xan mateotzin. e aquí todo lo hordenamos Y señalamos con tinta negra lo que les toca y pertenese a nuestro pueo. tototepec, e Aquí todos los Puestos âquí sello con tinta negra oy en este tpo. aquí en nuestro Pueblo dentro de nuestras Reales cassas donde se Pronunsian las Sentensias; Y nos Juntamos Y se Juntaron

[F. 83 vta.]

los demás Naturales de todas las Poblasones: los capitanes Reales; Sirvientes; guías; guardas Reales caios (?) de los susdhos y todos se hallan presentes; Y sellamos con tinta negra este papel escripto todo âquí y ban apuntados los bienes del Pueo. Y señalados los puestos; Yo soi el gran Guarda Rl. lo mando con grande mandamiento se pomga [*sic*] para el buen Regimen Y govierno lo que se nos dio de Mersed; y comp se rrepartieron dichas tierras e todo âquí se selle y señale para q. este siempre este en favor de los hijos desta Poblason y todos se hallaron Presentes como se nos Dieron Por Mersed ya tanto tpô. donde estamos Puestos desde âbenisio. del sielo donde nos dejaron Y nos pusieron y se hallaron nuestros Padres y abuelos y ansianos Y aquí nos dejaron Puestos nuestros prinsipes; y señores los Referidos, flechados sus almas Para el sielo y tambien axaxayatzin Motezumatzin, el menor del gran monarca Motezuma su Ultimo hijo el gran Prinsipe Como se pleitearon los natues. Matlasingas yoyopitzintzin todo esta

sellado Y señalado en las foxas q lo tienen los toluqueños para q siempre esten en sus leales saveres como nos lo fuimos y seremos leales Vazallos; y estamos a los Reales servisios es por boto nuestro se haga este dho escripto de Nuestro Pueo. âquí nos nombramos y los firmamos de nuestro nombre en este escripto âquí se pone por mano de nuestro escrivo. los nombre [*sic*] de todos los caziques y anzianos y ban puestoz en este lugr = los nombres de ls caziquez q se hallan presentes Primer guarda Rl. = Dn. Estevan de sn. Miguel = Segundo guarda Rl. Dn. Simon de n. Andrez nesagualcoyotzin = tlaxolincatzin = Dn. Estevan Miguel Alguasil mor. de la Yglezia = Dn. Diego Mazatetzin guía = Dn. Domingo aquiyatzin = Melchor de sta. María grande guarda Rl. = Juo. Miguel guía = Dn. Salvador de la cruz capn. de la guerra = Dn. Juo. thomas = e Yo Dn. Estevan de sn. Miguel escrivo. nombrado

[F. 84 r.]

Lo escriví Por Mandato de los Casiquez del Pueo. de tototepec, en este tiempo = ...

Primer Paraje de los Linderos de las tierras
de sn. Pedro tototepeque

Aquí En este llano del Camino que sale de toluca estan Puestas y tendidas ôchosientas Varas Matlasingas y tierras de los naturales las quales pertenesen y son del Pueblo de s. Pedro tototepec. Por la parte del Poniente Y se llevan todo El llano = = ...

Segundo Lindero

Aquí esta el Puesto por el sur q. llaman Cuesillo que Consta Y tiene quinientos Cordeles de las Baras Matlasingas q. estas tierras y puesto es para Nuestra Comunidad de Nuestras Reales casas. Corre el Lindero y mojoneras Antiguas Por Un camino q. ba de tepesingo q. llama cuesillo, y lindan Con tierras de los corteses .....

Terzero lindero

Aquí en este Paraje y puesto se llama Donde se Juntan Las Aguas y son las tierras de los naturales del Pueblo de Sn. Pedro y son mill y dosientos Cordeles de las baras matlasingas por el levante todo llano y linda con el rrío grande .....

Quarto lindero

Aquí esta el Paraje Donde mana Un ojo de Agua Y tiene ôchosientos Cordeles que llaman tlasingas [*sic*] Por levante .....

[F. 84 vta.]

Quinto Lindero

Aquí en este Puesto llamado; Mazatlan Por la parte del levante estan las tierras de dhos Naturales y son ôchosientos Cordeles de las Varas Matlazingas y estan tendidos Los linderos .....
Aquí es El sitio y Paraje Donde esta la Yglesia de la gloriossa Virgn. María de la Compsezion [*sic*] Y estan las tierras de sus naturales q. son mill y seisssientos Cordeles de las Varas Matlasingas a Un lado del Sur Como Al Poniente .....
Aquí Donde anduvo El Aguila Rl. estas tierras Son ochosientos Cordeles de las baras matlazingas y son de los hijos del Pueblo de tototepec Por El levante, Aquí llaman tototlan y en este Paraje ay tresientos Cordeles Por el norte. y son las mojoneras en el llano y toca al Pueblo de Sn. Pedro de llano â llano corren [*sic*] los cordeles Pertenesientes a dho Pueo. de Tototepec .....
Los fundadores destas Poblasones Son Dn. Bernardino, y D. Thomas Tlaltecasisin que fueron los que prinsipiaron dhas Poblazones y los señores aquí donde nos guarda Nuestro Padre sn. Pedro tototepec en este llano donde se fundo su Yglezia del sor. sn. Pedro
Aquí llama totomoxco pueblo de xoxocan estan ôchosientos Cordeles de nuestro P. San Pedro tototepec
Aquí llaman Yzquazingo de dho Pueo. estan Dosientos Cordeles de los naturales del Pueo. de sn. Pedro
Aquí llaman los Pedregales estan Puestos Dosientos Cordeles de los natures de dho Pueblo .....

[F. 85 r.]

Dn. Juan de Santamaría — Dn. Alonzo de la crus Nesagualcoyotzintzin
Aquí en las Conejeras estan tresientos Cordeles de los naturales Corre el lindero .....
Aquí en tepetzingo tecuantitlan estan quatrosientos Cordeles de los naturales .....
Aquí en âcolco Sacatlan Son las tierras de los Yndios .....
Aquí en Cacaloapa estan Puestas Las tierras q. son Dosientos Cordeles de las Varas Matlazingas .....

Aquí esta en este llano Sien Baras de tierra de los naturales del Pueo. de Tototepec. .....
Aquí en este llano estan Sesenta cordeles de tierra de dhos naturales lindan con los del Pueblo de Sn. Matheo .....
Yo Dn. Lucas Ximenez Montezuma essno. nombrado por el Sr. Dn. Alonso de Morales administrador; Governador de las Rentas del Exmo. ssor. Marqes. del Valle; y cavallero de la horden de alcantara, en comformidad de dho nombramto; saque Y traduje de la Ydioma mexicana, en la castellana; a mí leal saver Y lealtad. Sin quitar ni Poner Cossa alguna en estos títulos y mapa de los Yndios del Pueblo de Sn. Pedro tototepec de esta Jurisdision de Sn. Josseph de Toluca donde lo soi Vezo. y saque el prezte. siendo testigos Dn. Simon lucas, Dn. Juan Cortes Mestissos y Vezinos desta dha ciudad de toluca donde es fho en Veinte Y quatro de maio de mill setescientos y tres años y lo firme = Dn Lucas Ximenes Motezuma

BIBLIOGRAPHY

BARLOW, R. H., "The Techialoyan Codices: Codex H (Codex of Santa María Ocelotepec)," *Tlalocan,* Sacramento, 1943, 1(2):161-162.

———, "Tlatelolco en el periodo Tepaneca," *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia,* México, 1944, 3 (2):219-238.

———, "Los caciques precortesianos de Tlatelolco en el Códice García Granados (Techialoyan Q)," *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia,* México, 1945, 4 (4):467-483.

———, "El Reverso del Códice García Granados," *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia,* México, 1946, 5 (4):422-438.

———, "Otros Caciques Coloniales de Tlatelolco, 1567-1623," *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia,* México, 1947a, 6 (2): 189-192.

———, "The Techialoyan Codices: Codex L (Codex of San Miguel Mimiahuapan), and Codex M (Codex of San Bartolome Tepanohuayan)," *Tlalocan,* Azcapotzalco, 1947b, 2 (3):276-278.

BORAH, Woodrow, "Some Problems of Sources," in H. R. Harvey and Hanns J. Prem, *Explorations in Ethnohistory: Indians of Central Mexico in the Sixteenth Century,* Albuquerque, University of New Mexico Press, 1984, 23-39.

CARRERA STAMPA, Manuel, "Códices, mapas y lienzos acerca de la cultura náhuatl," *Estudios de Cultura Náhuatl,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1965, 5:220.

CASTILLO, Ignacio B. del, "Cuauhtémoc, su ascendencia, su edad, su descendencia," *Anales del Museo Nacional de México,* 2ª época, México, 1906, 3:541-560.

DYCKERHOFF, Ursula, "Forged Village Documents from Huejotzingo and Calpan," *Actas of the International Congress of Americanists,* Paris, 1979, 42 (7):51-63.

FERNÁNDEZ DE RECAS, Guillermo, *Cacicazgos y nobiliario indígena de la Nueva España,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto Bibliográfico Mexicano, 1961.

GALARZA, Joaquín, *Codex de Zempoala: Techialoyan E 705; Manuscrit pictographique de Zempoala, Hidalgo, Mexique,* Etudes Mesoamericaines, 7, Mexico, Mission Archeologique et Ethnologique Française au Mexique, 1980.

GATES, William E., ed., *The Azcapotzalco Maguey Manuscript in Facsimile.* Baltimore, The Maya Society, nº 6, 1935.

GERHARD, Peter, *A Guide to the Historical Geography of New Spain,* Cambridge, At the University Press, 1972.

GIBSON, Charles, and John B. Glass, "A Census of Middle American Prose Manuscripts in the Native Historical Tradition," *Handbook of Middle American Indians,* vol. 15, *Guide to Ethnohistorical Sources,* part 4, University of Texas Press, Austin, 1975, 322-378.

GLASS, John B., *Catálogo de la colección de códices,* México, Museo Nacional de Antropología, 1964.

———, "A Census of Native Middle American Pictorial Manuscripts," *Handbook of Middle American Indians,* vol. 14, *Guide to Ethnohistorical Sources,* part 3, University of Texas, Austin, 1975a, 81-252.

———, "A Catalog of Falsified Middle American Pictorial Manuscripts," *Handbook of Middle American Indians,* vol. 14, *Guide to Ethnohistorical Sources,* part 3, University of Texas, Austin, 1975b, 297-310.

GÓMEZ DE OROZCO, Federico, "La pintura indoeuropea de los códices Techialoyan," *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas,* Mexico, UNAM, 1948, 4 (16):57-68, illus. (11 plates).

HARVEY, H. R., "The Codex of San Cristóbal and Santa María: A False Techialoyan," *Tlalocan,* Mexico, 1966, 5 (2):119-124.

———, "The Techialoyan Land Titles of Huixquilucan," *Actas of the International Congress of Americanists,* Paris, 1979, 42 (7):113-124.

HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, Rosaura, "El Valle de Toluca, su historia; época prehispánica y siglo XVI," Master's Thesis, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1954.

LOCKHART, James, "Views of Corporate Self and History in Some Valley of Mexico Towns: Late Seventeenth and Eighteenth Centuries," in George A. Collier, Renato I. Rosaldo and John D. Wirth, eds., *The Inca and Aztec States, 1400-1800,* New York, Academic Press, 1982.

Los códices de México, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1979.

OLAGUÍBEL, Manuel de, *Onomatología del Estado de México,* Edición facsimilar de la de 1894, preparada por Mario Colín, México, 1975 (Biblioteca Enciclopédica del Estado de México).

PÉREZ MARTÍNEZ, Héctor, *Cuauhtémoc: vida y muerte de una cultura,* México, Editorial Leyenda, 1945.

REYES GARCÍA, Luis, "Documentos de Toluca en la obra de Zorita," *Estudios de Cultura Náhuatl,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1980, 14:345-354.

RIVA PALACIO, Vicente, *México a través de los siglos,* Mexico and Barcelona, n.d., v. 2.

ROBERTSON, Donald, *Mexican Manuscript Painting of the Early Colonial Period; The Metropolitan Schools,* Yale University, New Haven, 1959.

———, "The Techialoyan Codex of Tepotzotlan: Codex X (Rylands Mexican Ms. I)," *Bulletin of the John Rylands Library,* Manchester, 1960, 43:109-130.

———, "Techialoyan Manuscripts and Paintings with a Catalog," *Handbook of Middle American Indians,* vol. 14, *Guide to Ethnohistorical Sources,* part 3, University of Texas Press, Austin, 1975, 253-280.

———, *El Valle de Toluca: Raíces indígenas, luchas campesinas y suburbanización,* Universite de Toulouse, Le Mirail, 1978.

VON HAGEN, Victor Wolfgang, *The Aztec and Maya Papermakers,* New York, J. J. Augustin Publisher, 1944.

WOOD, Stephanie, "Corporate Adjustments in Colonial Mexican Indian Towns: Toluca Region, 1550-1810," Doctoral Dissertation, University of California, Los Ángeles, 1984.

———, "Pedro Villafranca y Juana Gertrudis Navarrete: falsificador de títulos y su viuda, Nueva España, siglo xviii," in David G. Sweet and Gary B. Nash (eds.), *Vida y lucha en América Colonial,* México, Fondo de Cultura Económica.

ZORITA, Alonso de, *Los señores de la Nueva España,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1963.

LOS CONSEJOS MÉDICOS DEL DR. BARTOLACHE SOBRE LAS PASTILLAS DE FIERRO: UN DOCUMENTO COLONIAL EN EL NÁHUATL DEL SIGLO XVIII *

NEVILLE STILES
JEFF BURNHAM
JAMES NAUMAN

Introducción al texto

Existe una abundancia de documentos de los periodos posteriores a la Conquista y coloniales con referencia a la medicina tradicional en México, de la cual hay cierta cantidad que se refiere al uso de la medicina tradicional de los indígenas y sus prácticas curativas. Parte de esta información ha sido investigada en círculos académicos a través de los escritos de los misioneros, como fray Bernardino de Sahagún,[1] en la lengua de los aztecas, el náhuatl. Esta documentación generalmente se concentra en el uso de hierbas en la medicina indígena.

No es común entonces encontrar un documento del siglo XVIII como el del doctor Bartolache,[2] escrito en náhuatl y relativo a una medicina

* Agradecemos al Wellcome Institute for the History of Medicine, Londres, el cual posee el documento original en náhuatl en la Colección Americana (M. 12), y a Robin Price, Bibliotecario y Curador de la Colección Americana, el cual nos proporcionó este documento para analizarlo. La versión original en español por José Ignacio Bartolache y Díaz Posadas se titula: *Instrucción para el buen uso de las pastillas marciales*, México 1774, y también se encuentra en la Colección Americana del Wellcome Institute. También queremos agradecer a las profesoras Zarina Estrada y a María Sonora por sus comentarios útiles y a la señora Susana Oscoy, de la Biblioteca Histórica de la Facultad de Medicina, Universidad Nacional Autónoma de México.

[1] Véase por ejemplo Sahagún (1979), Libro X.

[2] Según Fernández de Castillo (1964:207) el doctor Bartolache y Díaz de Posada nació el 30 de marzo de 1739, en Guanajuato, de padres pobres. Estudió en la Facultad de Medicina de la Real Universidad, y en su primer documento —una petición al Rector— dice que "padece casi habitualmente de la cabeza y conoce que no podrá llevar peluquín sin grave incomodidad..." Recibió el grado de Bachiller en Medicina en el año 1766, y los de licenciado y doctor en 1772. (*Ibid*:208). En la introducción de su tesis que fue dedicada a la Virgen de Guadalupe, dice: "para que a los indios, raza humilde, agreste, ruda, bárbaros por su ferocidad e incultura, desordenados de costumbres, los ennobleciera, instruyera, suavizara y humanizara; para que destruidos los ídolos, ya no se profesara ni un

presentada en forma de pastillas. Parece que este documento náhuatl se hizo por un verdadero interés en la salud de los indígenas, y no por motivos económicos. Esto se ve claramente al comparar la versión náhuatl con la original en español, ésta dice que el costo de la pastilla de fierro sería "a peso la onza", mientras que en la primera los indígenas hablantes de náhuatl, fueron informados que "el costo sería aún menos", para ellos.

Se debe notar que el documento náhuatl no es en ningún sentido una traducción directa de la versión española. Al contrario, cada una está dirigida a una audiencia particular con distintas formaciones culturales. La versión española presume que el lector u oyente tiene cierto nivel de educación formal, o por lo menos intenta impresionar al público de habla española con una terminología elaborada. Este no es el caso con la versión náhuatl, en la cual hay un aspecto superior-inferior en el texto. En la posterior, el indígena se considera de un bajo desarrollo cultural, propenso a excesos en el consumo de alcohol, por lo que se indica estar prohibido beber mientras se están tomando las pastillas de fierro. El texto náhuatl es más reducido en su contenido y algo didáctico en su orientación.

resto de idolatría, sino que quedara vencida, humillada, desecha..." (*Ibid*:209). "Por los años 70 del siglo XVIII, Bartolache había escrito una pequeña obra de las más importantes en México... y que hoy constituye una curiosidad bibliográfica *Lecciones Matemáticas que en la Real Universidad de México, dictaba don José Ignacio Bartolache.*" (*Ibid*:211). "Bartolache emprendió la costosa y difícil aventura editorial de publicar *El Mercurio Volante* primera revista médica en el Continente Americano." (*Ibid*:212). "El inquieto Bartolache, quien de estudiante no quiso tocarse con la peluca usada por sus contemporáneos, cuando se hizo doctor provocaba una serie de problemas en las reuniones del casi siempre tranquilo claustro universitario. Si había vacantes en las cátedras, se presentaba a oposiciones, ganaba por su inteligencia, pero algún incidente le impedía tomar posesión de la plaza." (*Ibid*:214). "La situación económica de Bartolache era angustiosa. Su éxito como médico fue mínimo. La publicación del *Mercurio Volante* fue una aventura desastrosa para el editor... sus intenciones eran ir a ejercer a Metepec." (*Ibid*:215). "...el médico genovés (Jacinto Gibelli) había preparado y vendía como secreto médico las píldoras marciales, gibelinas o del fierro sutil. Bartolache pudo preparar las famosas píldoras y mandó fijar un impreso... El doctor Bartolache... procurando ser útil al suyo (país), ha salido después de muchas tentativas, con el intento de saber preparar... las Pastillas Marciales Gibellinas o de Fierro Sutil, de buen color, olor y sabor, el que pondrá a disposición de sus compañeros los médicos en la botica, esquina de Santa Inés..." (*Ibid*:216). No hay ninguna referencia al documento náhuatl del doctor Bartolache, el cual se presenta aquí. El documento náhuatl sí está mencionado en el *Diccionario Porrúa* entre los datos biográficos de Bartolache: "En 1774 tuvo la habilidad de saber preparar unas pastillas férricas capaces de ser administradas con éxito por vía oral y con ese motivo publicó dos noticias anunciando su producto y sus excelencias, una en idioma mexicano titulada: *Netemachtiliztli* y la otra en castellano, *Noticia plausible para sanos y enfermos...*" (1964:233).

El documento no revela el origen del traductor, aunque parece que debió haber sido del centro de México y pudo haber sido el mismo Bartolache.[3] Dado que los indígenas nahuas no tenían una palabra para "pastillas de fierro", un neologismo fue creado en su lengua: *tepitontepoztlaxcalli,* el cual literalmente significa "pedazos pequeños de tortillas de fierro.[4]

Es muy probable que este documento haya sido escrito en náhuatl con la intención de ser dicho en público, quizás como un sermón por los frailes o misioneros que trabajaban con los indígenas (ya que, presumiblemente, el alfabetismo entre los indígenas fue prácticamente inexistente). El náhuatl había sido la *lingua franca* en México antes de la conquista española y fue utilizada, con propósitos similares, por los primeros misioneros que llegaron al Nuevo Mundo.[5]

Finalmente, hay una diferencia en las fechas de las dos versiones: la versión en náhuatl apareció el 15 de agosto de 1774, y la versión en español salió cuatro días después, el día 19. Parece que ambos do-

[3] Hay varios errores lingüísticos en la versión náhuatl que podrían señalar que el traductor del documento fue hablante nativo del español y no del náhuatl. Por ejemplo, *yancuic* es el adjetivo común en náhuatl para "nuevo", pero este traductor agregó el sufijo locativo *–can (yancuican)* refiriéndose más a "lugar nuevo" que a "nueva medicina". *Motoca* ("tu nombre" en náhuatl), parece significar aquí como verbo reflexivo, tercera persona singular, que realmente debe traducirse como "el/ella se entierra". Si el prefijo posesivo del sustantivo es incorrecto por error, entonces debe decir *itoca* "su nombre" (de *i–* "su" y *tocayotl* "nombre"). *Ipampaca* se da por lo general como dos formas separadas, *ipampa* y *ca;* no se encuentra como compuesta. *Yehuatlin* también debe ser *yehuatl in.* Particularmente con el verbo "tomar" (*i* en náhuatl), un marcador doble del objeto se emplea (por ejemplo), *quiconiz, qui* y *c* son ambos marcadores de objeto, aunque en realidad sólo uno se necesita y en vista de la presencia de una vocal *o* (del marcador direccional *–on–*) en teoría debe ser solo *c–*, dando la forma correcta *coniz,* "lo beberá". Finalmente, *macuilamantli* viene de *macuilli* (cinco) y *tlamantli* (cosa), que al ser compuesta sufre un proceso morfofonémico y *ltl–* (después de eliminar *i–* en posición final en *macuilli*) debe producir *–ll–*, en otras palabras *macuillamantli.*

Se debe mencionar también que el documento tiene aspectos ortográficos raros; el uso de los diacríticos ˋ ˆ sobre vocales presumiblemente para indicar "saltillo" (según la convención de Carochi para indicar oclusiva glotal) se ve en una forma esporádica e inconsistente en el documento. Hay muchas palabras que tienen "saltillo" en el documento, pero no llevan los diacríticos. Pero éste realmente no es un grave problema porque la mayoría de los escribanos de documentos coloniales en náhuatl no indicaron ni "saltillo" ni cantidad vocálica en una forma consistente.

[4] Las tortillas en México se hacen de maíz y forman con los frijoles la dieta principal de los indígenas, quienes actualmente son más de 4 millones y hablan más de cincuenta lenguas indígenas diferentes. *Tepoz(tli)* con frecuencia se refería a algo metálico o de fierro y *tlaxcalli,* redonda y llana en forma, hubiera sido un término lógico para pastilla. Véase Stiles (1982:70).

[5] Véase por ejemplo Edmonson (1977: *passim*).

cumentos se basaron en las pláticas impartidas por el doctor Bartolache del 28 al 30 de julio de 1774, en la Universidad Real.

Referencias negativas sobre el alcohol en náhuatl

No hay referencias al consumo del alcohol en la versión en español de las instrucciones del doctor Bartolache, pero en la versión en náhuatl, se da la siguiente lista de bebidas locales:

NÁHUATL	ESPAÑOL
coztic octli	"pulque amarillo" [6]
tlachiqui	"pulque no fermentado"
caxtillantlailli	"aguardiente"
chinguirito [7]	"aguardiente de calidad inferior"
mezcalli	"mezcal"

Enfermedades en el texto náhuatl

Las siguientes enfermedades se encuentran en el documento en náhuatl:

[6] Pulque es préstamo en español de náhuatl *octli*. Hay otro término en náhuatl para "pulque" que es *neuctli* "miel" (*neuctli* en náhuatl clásico, *nectli* en varios dialectos del náhuatl moderno). Pulque es una bebida alcohólica fermentada del maguey. El maguey se encuentra comúnmente en la región central de México y tiene una historia larga desde los tiempos prehispánicos. Con frecuencia se mezcla con una variedad de frutas para hacer más dulce su sabor.

[7] Según Santamaría (1959:400), *Chinguirito* fue "Aguardiente de caña", el Diccionario (*Vocabulario de Mejicanismos* de Icazbalceta) escribe CHINQUIRITO, y no es errata, porque así lo demuestra el lugar que ocupa la palabra en el orden alfabético... Ignoro su origen. El CHINGUIRITO fue una de las bebidas prohibidas con mayor rigor, y su fabricación clandestina se castigaba con penas severísimas, hasta que por el bando del 7 de diciembre de 1796 quedó permitida, aunque gravada con subidos derechos. En ese bando se dio "por abusivo el nombre de CHINGUIRITO." (SEDADO. *Noticias,* tom. I, p. 92). En el comercio no se usa ese nombre, sino que se dice aguardiente de caña, o sólo aguardiente. Algunos dicen familiarmente, *chinguiri*... Aguardiente común o bebida alcohólica muy corriente. Dícese también *chinguere* o *chinguire*... "El *chinguirito* era aguardiente hecho de miel de caña. Fue muy prohibido por la justicia el *chinguirito,* se publicaron bandos en su contra, cargando con muchas y rigurosas penas a consumidores y fabricantes, por lo que se elaboraba clandestinamente, por temor a la Real Sala del Crimen, y a los alcaldes mayores y ordinarios que no cesaban en sus persecusiones; hubo hasta jueces especiales dedicados a su ixtinción (sic) y la gente les llamaba con burla *"capitanes del chinguirito."* (VALLE-ARIZPE. Artemio de, *Historia de la ciudad de México,* 1939, p. 439)... "Una fue a buscar *chinguirito* a la vinatería de la esquina; otra, a la botica." (PAYNO, Manuel, *Los Bandidos de Río Frío,* novela naturalista. Edit. León Sánchez, vol. I, p. 92, sin fecha.)

intechcocoa inyolloixco:

Dolor en el epigastrio que con frecuencia indica una úlcera péptica o gastritis. Compuestos de fierro con frecuencia provocan irritación gástrica.

ahuel quitemohuizque in tlacualli:

Se refiere a la indigestión. El fierro muchas veces era un ingrediente en los tónicos para mejorar el apetito y la salud general.

quiteocihuizque:

Este término implica "hambre".

tetetzilquiza:

Escalofrío, probablemente asociado con fiebre. Indicativo de una enfermedad contagiosa y generalmente no afectada con fierro.

atonahuia:

Escalofrío y fiebre.

intlalnacayo pozahua:

Literalmente "se hincha la carne terrestre". Hinchazón del cuerpo, probablemente debido a edema, una acumulación del fluido de los tejidos, que por lo general indica falla del corazón o los riñones, o con menos frecuencia, una reacción alérgica severa. El fierro no debe tener ni causa ni efecto en este caso.

xayaca coztia:

Literalmente, "hace la cara amarilla", indicando la ictericia. Hay muchos casos, particularmente enfermedades del hígado, obstrucción de bilis, malignidad, etc. El fierro generalmente no es factor.

amiqui:

Literalmente, "morir (por falta de) agua", tener sed. La sed con frecuencia es síntoma de la diabetes.

ahuel maxixa:

Literalmente, "orinar o defecar con dificultad". Probablemente indica o deficiencia de orina o estreñimiento.

ahuel atl quinoquia:

Parece que se refiere a problemas u obstrucción en el sistema urinario, aunque posiblemente indica "evacuaciones acuosas" o diarreas.

yolloixco quipia miec in tetecuicaliztli:

Dolor o hinchazón en la parte superior del abdomen (epigastrio). La hinchazón abdominal puede ser causada por ascitis, colección de fluidos asociada con enfermedades del hígado o desnutrición y deficiencia de proteína, pero generalmente no está asociada con dolor severo.

tlacoyallizcocoliztli:

Literalmente, "enfermedad de tristeza", probablemente depresión. El fierro, quinina y estricnina eran muy usados en estos casos.

quipia in inxillanneapitzaliz:

El verbo *pitza* en náhuatl literalmente significa "soplar" y en un sentido médico se refiere a la diarrea. *Xillantli* es el hipogastrio (abdomen inferior), *neapitzaliztli* es una enfermedad de defecación, que se refiere a la diarrea, posiblemente con dolores abdominales.

huel eexoticate:

Indica sangrado excesivo, de *eztli*, "sangre". Parece que no habría motivo para prohibir el fierro en una condición de sangrado.

imixtellolo huel tlaztlalehualtica:

Literalmente significa "sus ojos muy enrojecidos". Los ojos inyectados de sangre indicarían conjuntivitis, infección bacterial o parasitaria, en cuyo caso el fierro no ayudaría pero tampoco haría daño.

huel totonia:

Literalmente, "tener mucho calor", o sea, tener calentura.

quipia innemetzhuiliz:

Se refiere a la menstruación. *Metz* proviene de *metztli* Luna, que según la mitología azteca, desciende a la tierra en forma de conejo para ayudar a la mujer con su primera menstruación.[8] Estas creencias todavía aparecen en la literatura oral del náhuatl moderno, particularmente en la Huasteca de México. El fierro sería útil en anemia debida a sangrado excesivo, aunque el término no implica menstruación anormal.

cihuacocolli:

Como el término anterior, éste también significa la menstruación, literalmente "enfermedad de la mujer".

[8] Para más detalles véase Stiles (1982:328-329) y Stiles (1985: *passim*).

aquique in quichicha in imezo:

Esto literalmente se refiere a "los que escupen su sangre", señalando esputo con sangre, el cual indicaría una enfermedad respiratoria.

cohuaciuhque:

Significa gotoso. La gota es una enfermedad artrítica debida a metabolismo deficiente y a un aumento de ácido úrico en la sangre, es dolorosa.

immacueloa:

Literalmente, "torcer su mano", y por lo tanto, probablemente indica una torcedura o dislocación.

imixicueloa:

Este término probablemente debe ser *imicxicueloa,* "dislocación o torcedura del pie".

tlalpan huetzi:

Literalmente significa "cae al suelo". El término antiguo en inglés, "falling sickness" (enfermedad de caerse) corresponde bastante bien a esta descripción en náhuatl de la enfermedad que hoy conocemos como epilepsia.

miec iztlactli:

Significa "mucha baba", o sea, babeo excesivo.

miec apopozoquillotl quichicha:

Esto se refiere a mucha espuma en el esputo. Espuma en la boca es común en la rabia y también convulsiones, coma, y paro cardíaco.

quipia tlepechihuiliztli:

Se refiere a fiebres altas. Está incorporado el elemento *tle-* (tletl/tlitl) que significa "lumbre".

Enfermedades en el texto en Español

Abortos:

Probablemente se refiere a parto complicado y no a aborto inducido. No se menciona en el texto náhuatl.

Inapetencia:

Pérdida de apetito.

Hydropsia anasarca:

Esto se refiere a edema. El término antiguo en inglés fue "dropsy", y esa fue la condición para la cual "La Anciana de Shropshire" recetaba *foxglove* o *digitalis,* los cuales se usan todavía. Edema por lo general indica falla cardíaca o renal.

Agrios de estómago:

Gastritis o quizás una úlcera, y en estos casos el fierro se debe evitar.

Palidez con extenuación:

No hay referencia a esta condición en el texto náhuatl.

Dolores de vientre y estómago con indigestiones:

Dolores abdominales y del estómago con indigestión. Esta condición se podría agravar con compuestos del fierro.

Diarréas inveteradas:

Diarréa crónica.

Fluxos blancos y de sangre:

Esto puede tener referencia a fluxos vaginales.

Fiebres intermitentes rebeldes:

Esto se refiere a fiebres recurrentes y recidivas, como las de paludismo, dengue y fiebre recurrente debida a organismos llevados por insectos aracnoides.

Dolores gotosos y reumáticos:

Véase *cohuaciuhque* en la versión náhuatl con referencia a la gota.

Hipocondria = mal histérico:

Hipocondria o histeria. Parece que no se encuentran términos correspondientes en el texto náhuatl.

Obstrucciones = escorbuto

Escorbuto no debe tener nada que ver con obstrucciones. Vitamina "C" sería más indicada que el fierro en estos casos.

Apoplexía:

Apoplexía es un término antiguo para lo que actualmente se llama "embolia", hemorragia o coágulo cerebral.

Dolor de costado:

Este dolor puede tener muchas causas. A veces indica piedras en los riñones.

Viruela:

Parece que no hay término correspondiente en el texto náhuatl.

Pulmonía:

Inflamación de parte del pulmón. No hay término equivalente en el texto náhuatl.

Tabardilla:

Se refiere a fiebre alta.

Alferecía:

Epilepsia.

Resumen

El fierro es el constituyente importante de la hemoglobina en las células rojas de la sangre. La deficiencia puede ser debida a causas de nutrición, a pérdida crónica de sangre o a la destrucción de las células sanguíneas. En los alimentos de los indígenas modernos el fierro forma parte de su comida básica, compuesta de frijoles y tortillas. El frijol tiene un alto contenido de fierro y la tortilla es el suplemento principal de carbohidratos.

Anteriormente, el fierro ha sido utilizado en los Estados Unidos de América en combinación con el vino como tónico para la debilidad, debida tal vez a la anemia. Además, se ha notado que el vino de un barril oxidado es mejor como tónico que un vino de otro contenedor. Es por esa razón que empezaron a poner clavos y alambres oxidados en el vino para hacerlo más potente en fierro. Se sabe también que en países donde hay mucha desnutrición, los niños se acostumbran a comer tierra, lo cual se conoce por los nombres "pica" o "geophagia". Este es el caso hoy en día, por ejemplo, entre los indígenas nahuas de la Huasteca Hidalguense.

Finalmente, ambos documentos, el español y el náhuatl dan a conocer un aspecto importante de la historia de la medicina: el tratamiento médico de la población indígena de México en el periodo colonial. En el documento náhuatl se presta más atención a la enfermedad, y a las "enfermedades" femeninas como la menstruación

que no aparecen en el documento en español. En verdad, parece que el mercado para medicinas, como las pastillas de fierro era más extendido entre la población indígena de México que entre la de los descendientes de españoles o inmigrantes. La traducción de la terminología médica debió haber causado muchos problemas para Bartolache, o quienquiera que hubiera sido, porque requería conocimientos profundos no solamente de la medicina, sino también de la lengua náhuatl. Hay ciertas características raras en el lenguaje usado en la traducción y éstas son indicadas en las notas.

LOS CONSEJOS MÉDICOS DEL DR. BARTOLACHE SOBRE PASTILLAS DE FIERRO

NETEMACHTILIZTLI
Instrucción

In Itechpa in cè yancuican pahtli, inic in
Acerca de esta una nueva medicina para que los

Macehualtin quimatizque iquin yeiman, quenin, ihuan
indígenas lo sabrán así ahora como y

quezqui quicelizque.
cuanto la recibirán (tomarán).

Inin pahtli ca huel cenca huei qualli, ipampacà
Esta medicina es mucho más grande bueno, porque es

yehuatica tepatilozque inihuicpa in miec
con ella gente se curará contra ellas las muchas

in nepapan cocoliztli. Auh inic quineltocazque in
las diversas enfermedad(es) Y para que lo creerán los

Macehualtin ca mochi inin, in ye omitto, ca
indígenas es todo esto cuando ya fue visto es

melahuac. quimatizque; ca in Tepatiliztzontequililianime
correcto lo sabrán que los jueces de la medicina

in nican Mexico nemî, oquittaque, ihuan oquitoque,
que aquí en México viven la vieron y lo dijeron

ca qualli. Auh monamacaz ompa Tepatiliznamacoyan
es que buena. Y se venderá allá lugar donde se vende medicina (Botica)

inicalnacazco, Botica Santa Inès,[9] inixpan
en la esquina, Botica Santa Inés, enfrente

[9] El uso de palabras del español en el texto náhuatl es bastante limitado tomando en cuenta que en otros documentos en náhuatl (Lockhart y Karttunen, 1976) del mismo periodo (siglo XVIII) se encuentran muchos más préstamos españoles. Las palabras de origen español en este documento son: agosto, almendras, Bartolache, Botica Santa Inés, castillan (copa), cura, chinguirito, Dios, Méxi-

Tlatocayopancalli, campa mochihua
edificio con corona (palacio), donde se hace

in tomin. Auh in ipatiyô zan yez ahmo tlazotli, ipampacà
el dinero. Y el su precio sólo será no caro porque

in Macehualtin ca huel huei icnotlacâ; Yece inic
los indígenas son muy grande gente pobre: Empero para

yuhqui mochihuaz, quiqualcuizque in inteopixcahuan
así se hará la llevarán los sus curas

(nozo P. Cura, nozo P. Vicario) ce amatontli.
o Padre Cura, o Padre Vicario un papelito (receta)

Inic centlamantli in momatiz, ca quenin
Por esto primera cosa que se sabrá es como

motocayoz inin pahtli? Motoca:[10] *Tepitontepoztlaxcalli:*
se nombrará esta medicina Se llama tortillitas (pastillas) de fierro

castillancopa *"Pastillas de fierro"*.
en castellano "pastillas de fierro".

In aquin mococoa, huelitiz omilhuitica, nozo
Cuando alguien se enferma podrá durante dos días o

yeilhuitica quicuaz ome, nozo yei Tepoztlaxcaltzintli.
tres días lo comerá dos o tres pastillas de fierro.

quenamic ihuan iquin quinequiz. Yece
de esta manera y así los requerirá Sin embargo

iquacon ahmo quiquiz[11] in xochiqualli xococ, ahmo
mientras no lo tomará la fruta cruda no

no quiconiz coztic octli, ahmo no
también lo tomará amarillo pulque no también

co, pastillas de fierro, tomin, vicario. En el documento se encuentran varios neologismos complejos que dan la impresión que sirven más que nada para evitar el uso de préstamos; por ejemplo:

tepitontepoztlaxcalli "pastillas de fierro"
tepatiliznamacoyan "botica"
tepatiliztzontequililinime "jueces de medicina"
Mexicatlatocayonetechpacholiztli "en el Reino de México".

El uso de pocos préstamos, junto con el uso de estos neologismos tan raros puede ser una evidencia más que el autor del documento no era hablante nativo del náhuatl, sino alguien que había estudiado el náhuatl, o más bien el náhuatl clásico, y que impuso esta tendencia "purista" en la redacción del documento. Véase también nota 3.

[10] Véase nota 3 de este artículo.

[11] *quiquiz* debe ser *quicuiz,* otro error del traductor.

tlachiqui, ahmo no caxtillantlailli
pulque no fermentado no también bebida de castilla

aguardiente nozo chinguirito, ahmo no mezcalli:
aguardiente ni caña no refinada no también mezcal

ihuan zatlatzonco ahmo quiconiz mochi in tlein
y finalmente no lo beberá todo lo que

tetlehuanaltia; ipampacà iniquacon ahmo
calienta a la gente porque mientras no
(emborracha)

tepatiz, ca zan oc achi miec tecocoz.
curará a la gente es sólo aún más mucho dañará.

Inic ontlamantli in quimatizque in Macehualtin,
Así segunda cosa que la sabrán los indígenas.

ca yehuatlin: ca inin tepatiliztli qualli yez iniquac
es esto es esta medicina buena será cuando

intechcocoa inyolloixco, ipampa ahuel
les duele su abdomen superior porque no poder

quitemohuizque in tlaqualli. =
lo bajarán (digerir) la comida

Inic quiteocihuizque iniquac mimati,
Así tendrán ganas de comer cuando está mejorando

ipampa ye achto huel mococoticatca. = Inic
porque ya al principio muy estaban enfermos Para que

quimpatizque iniquac tetetzilquiza,
(las pastillas) les curarán cuando tienen escalofríos

ahnozo atonahuia. = Inic quimpatizque
o tienen fiebres Para que (las pastillas) les curarán

iniquac mochi in intlalnacayo pozahua,
cuando toda la su carne terrestre (cuerpo) está hinchado

xayacacoztia, amiqui, ihuan ahuel maxixa,
se vuelve amarilla la cara tienen sed y no poder orinan

ahuel atl quinoquia. = Inic quimpatizque
no poder agua lo derraman Para que (pastillas) les curarán

iniquac (quac) in tlaocoyallizcocoliztli quipia. =
cuando (cuando) la enfermedad de tristeza la tienen

Inic quimpatizque iniquac quipia
Para que (pastillas) les curarán cuando la tienen

in inxillanneapitzaliz. = Qualli yez inin tepatiliztli
la su diarrea Buena será esta medicina

inic in cihuâ quiquazque, iniquac inyolloixco
para que las mujeres la comerán cuando en su abdomen superior

quipia miec in tetecuicaliztli; yece
la(s) tiene mucha(s) la(s) pulsaciones (latido) sin embargo

niman ahmo quiquazque iniquac quipia innemetzhuiliz,
entonces no la comerán cuando la tienen su regla

cihuacocolli. = Noihuan qualli yez
enfermedad de mujer (menstruación) También bueno será

inic quimpatizque inihuicpa in oc
para que (pastillas) les curarán contra ellas las aún

miec in nepapan cocoliztli, in nican ahmo micuiloa,
muchas las diversas enfermedad(es) que aquí no se apuntan

ipampacà in Macehualtin cocoxque ahmo qualli quiximatizque.
porque los indígenas enfermos no bueno las conocerán

Inic etlamantli, in nican ye xonexcà, ye tlamatzoa
Así tercera cosa que aquí ya se avisa ya se advierte

ca inin; ca iniquac Aca quinequi quiquaz
es esto es cuando alguien lo quiere la(s) comerá

in tepuztlaxcaltontli, qualli yez ca achtopa
estas pastillas de fierro bueno será que primero

quittaz ce qualli tlamatini Ticitl, Tepatiani
lo verá un buen sabio Doctor uno que cura

(intla azô ompa in laltepeuh onca), ihuan
si quizás allá el su pueblo hay y

quitlatlaniz: intla hueliti, nozo ahmo, quiceliz inon
le preguntará si puede o no la tomará esa

tepatiloni? Yecê huel monequi in quimatizque,
medicina Sin embargo bien es necesario que lo sabrán

ca niman ahmo quiquazque intla
que entonces no la(s) comerán (pastillas) si

huel eêzoticate, ihuan intla in imixtellolo
mucho están sangrando y si los sus ojos

huel tlaztalehualtica, nozo huel totonia: ahnozo
muy están rojos o muy tienen calentura o

quipia tlepachihuiliztli, ahnozo in imelpan
lo tienen fiebres altas o los sus estómagos

xocoya.
agrios (bilis).

Inic nauhtlamantli in quimatizque ca yehuatl:
Así cuarta cosa que lo sabrán es esto

ca iniquac Aca quiquaznequi inin Tepatiliztli auh
es cuando alguien la quiere comer esta medicina pero

iniquacon mozauhtica, nozo âtle quipia in iyolloixco,
mientras está en ayunas o nada lo tiene el su abdomen

qualli yez ca achtopa quiconiz tepitzin
bueno será que primero lo tomará uno poco

almendraschiahuacayotl tzopelic, ahmo ixpuxcauhqui, ahmo
aceite de almendras dulce no rancio no

coztic; ca zan huel chipahuac; ihuan huel in ihueliliz
amarillo es sólo muy claro y bien el su poder

quipiez.
lo tendrá.

Auh zatepan inic macuilamantli [12] in quimatizque ca inin:
Y finalmente así quinta cosa que lo sabrán es esto

ca macahmo quicelican in tepatiloni in,
es que no la tomen la medicina esta

in aquiquein quichicha inimezo; ahmo no in
los los que la escupen su sangre no también los

cohuaciuhque.[13]
gotosos

in immacueloa, imi(c)xicueloa
los que sus manos torcidas sus pies torcidos

in tlalpan huetzi, ihuan miec yztlactli, miec
los que al suelo caen y mucha baba mucha

apopozoquillotl quichicha. Nican ontlami in temachtiliztli
flema la escupen Aquí termina la instrucción

in monequi, in quimatizque in Macehualtin
que es necesaria que la sabrán los indígenas

inic quimpatizque. Ma in Totecuiyotzin Dios
para que (pastillas) les curarán Que el Nuestro Señor Dios

[12] Véase nota 3 de este artículo.
[13] Este término también se refiere a elefancia o lepra.

quimonequilti ca inin Tepatiloni huel tlaontequixtilli
le desea que esta medicina bien utilizada

yez, ihuan quimpalehuiz in icnotlacatzitzintin,
será y les ayudará las personas pobrecitas

quenamic quelehuia in Temachtiani Bartolache,
como lo desea mucho el Profesor Bartolache

in quipia initepatilizmachtiloyan nican
el que la tiene su clínica aquí

Mexicatlatocayonetechpacholiztli, in ipan caxtolilhuitl in
en el Reino de México el en el día quince el

Metzli Agosto, in itechpohui in xihuitl, in mopohua
mes agosto la su fecha el año la se cuenta

Nauhtzontli, ipan macuilpoalli,
cuatro por cuatro cientos, más cinco cuentas (5 × 20)

ipan yeipoalli, ipan matlactlionaui: 1774.
más tres cuentas (3 × 20) más diez y cuatro 1774.

Traducción libre

Instrucción:
Respecto a una nueva medicina para que los indígenas sepan cómo y cuánto tomar

Esta medicina es muy buena porque usándola, muchas personas recibirán protección (literalmente, "serán curados") contra diversas enfermedades. Para que los indígenas tengan fe en todo esto, a la medicina ya le fue dada el visto bueno y deben saber que los Señores Protomédicos que viven aquí en México la vieron y la aprobaron. Se venderá en la botica en la esquina llamada la Botica Santa Inés enfrente de la Casa de la Moneda, donde las monedas se hacen. El precio de la medicina será barato porque los indígenas son muy pobres. Sin embargo, para que la tengan acceso deben llevar una receta a sus curas.

Por lo tanto, la primera cosa que se debe saber es cómo se llama la medicina. Se llama "pequeñas tortillas de fierro" o en español, "Pastillas de fierro". Cuando alguien está enfermo, debe tomar dos o tres pastillas de fierro durante dos o tres días, cómo y cuando las requiera. Sin embargo, mientras está tomando las pastillas, no debe de comer fruta cruda, ni tomar pulque amarillo, ni pulque no fermentado, ni aguardiente, ni chinguirito (caña de calidad inferior), ni mezcal. Es decir, no debe tomar nada que contenga alcohol, de otra manera la curación no funcionará y la gente sólo se sentirá peor.

El segundo punto que los indígenas deben saber es lo siguiente: que esta medicina es útil cuando las personas tienen dolores en la parte superior del abdomen por problemas de indigestión. Para que tengan hambre cuando estén convaleciendo, porque al principio estaban muy enfermos. Las pastillas también curarán a los que tienen escalofríos. También curarán a los cuyos cuerpos están hinchados, tienen ictericia, sed, y a los que están estreñidos o que no orinan bien. Las pastillas curarán a los que sufren de depresión. Curarán a los que tienen diarrea. Esta medicina es buena también para las mujeres cuando tienen palpitaciones ("el latido") en la parte superior del abdomen. Sin embargo, no la deben tomar mientras están menstruando, lo que se llama "enfermedad de las mujeres". Esta medicina también le ofrecerá una cura

contra muchas otras enfermedades que no se mencionan aquí porque no es bueno que los indígenas enfermos las conozcan.

La tercera cosa que ahora se señala y se advierte es lo siguiente: cuando alguien desea tomar estas pastillas de fierro, primero debe de ir con un médico, a un doctor (si es que hay uno en su pueblo), y preguntarle si puede o no tomar las pastillas. No obstante, deben saber que no deben tomar las pastillas si están sangrando mucho, o si sus ojos están irritados, o si tienen calentura o fiebres altas o si tienen bilis.

La cuarta cosa que deben saber es esto: si alguien quiere tomar esta medicina mientras está ayunando o no ha comido nada antes, es mejor que primero tome un poco de aceite de almendras dulces, que no esté rancio ni amarillo; sólo claro. Entonces será muy efectiva.

Finalmente, la quinta cosa que los indígenas deben saber es esto: que los que vomitan sangre, tienen gota, torceduras o dislocaciones, sufren de epilepsia, y los que escupen mucha baba y flema, no deben tomar esta medicina.

Aquí terminan las instrucciones, las cuales son necesarias para que los indígenas se curen. Roguemos que Nuestro Señor, Dios, desee que esta medicina sea bien utilizada y que pueda ayudar a estos pobrecitos, así como también lo desea el Profesor Bartolache, quien tiene su clínica aquí en el Reino de México, el día quince del mes de abril del año mil setecientos setenta y cuatro.

BIBLIOGRAFÍA

DICCIONARIO PORRÚA

1964 *Diccionario Porrúa: historia, biografía, y geografía de México.* Editorial Porrúa. 4ª edición.

EDMONSON, Barbara

1977 *Nahuatl as a Lingua Franca in Colonial Mexico.* Tulane University. Ms.

FERNÁNDEZ DE CASTILLO, Francisco

1964 "El Doctor Don José Ignacio Bartolache, médico, escritor e innovador" en *Memorias del Primer Coloquio Mexicano de Historia de la Ciencia,* México, D. F., del 2 al 7 de septiembre de 1963, p. 207-220.

LOCKHART, James y Frances Karttunen
1976 *Nahuatl in the Middle Years,* University of California Publ. in Linguistics, núm. 85.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo
1975 *Textos de medicina náhuatl,* México, Universidad Nacional Autónoma de México (Textos históricos con referencia a la medicina de los indígenas nahuas).
1930 *Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos nahuas,* 2 tomos, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

SAHAGÚN, Fray Bernardino de
1979 *Historia general de las cosas de Nueva España,* editado con notas por Ángel María Garibay Kintana, México, Porrúa, (Colección "Sepan Cuantos...").

SANTAMARÍA, Francisco J.
1959 *Diccionario de mejicanismos,* México, Editorial Porrúa, S. A.

STILES, Neville
1982 *Nahuatl in Huasteca Hidalguense: A Case Study in the Sociology of Language.* Tesis Doctoral. Centre for Latin American Linguistic Studies, University of St. Andrews, Scotland.
1985 "The Creation of the Coxtecame, The Discovery of Corn, The Rabbit and the Moon and other Nahuatl Folk Narratives from the State of Hidalgo, México". Ms. Versión revisada de varios textos de Stiles (1982). [En prensa: *Latin American Indian Literatures Journal.*]

EL ORIGEN ASIÁTICO DE LAS ALTAS CULTURAS MESOAMERICANAS SEGÚN KIRCHHOFF

ALFONSO VILLA ROJAS

Las notas que aquí se presentan tuvieron su origen en la lectura del curso dictado por el doctor Paul Kirchhoff en la Universidad Iberoamericana en 1971, es decir, un año antes de morir. El curso estuvo integrado por nueve conferencias que tuvieron como tema central el análisis de varias listas de dioses, del ordenamiento del *tonalpohualli* con sus días, dioses, y ritos; otra con las fiestas del año, meses, días, dioses, sacerdotes y sus dioses; finalmente, una tercera lista mostrando diversas combinaciones, fechas, fiestas, sacerdotes y otras actividades. El fin de todo esto era averiguar por qué se enumeraron dioses, templos, sacerdotes y ritos en cierto orden, el cual resulta similar al que se encuenta en listas procedentes de China y de la India. De este modo se confirmaba la presencia de culturas asiáticas en la formación de lo existente en América.

Tomaron el curso 10 o 12 antropólogos bien conocidos a nivel de doctorado; entre ellos son dignos de mencionarse Pedro Carrasco, Angel Palerm, José Lameiras, Andrés Fábregas, Johanna Broda, Margarita Nolasco, Mercedes Olivera y algunos más, todos los cuales se mostraron activos en controvertir la tesis del maestro, dando otras alternativas de interpretación. Por buena suerte, el curso fue grabado y, más tarde (1983) editado por Teresa Rojas Rabiela en los Cuadernos de la Casa Chata del CIESAS. La lectura de este libro permite captar no sólo las ideas sobresalientes del autor sino, también, su método de trabajo, su concepto del método científico, su psicología, carácter y cualidades como profesor. Desde luego, en este curso se mostró como profesor excelente, tranquilo, persuasivo y de gran paciencia ante las objeciones de sus alumnos. En cuanto a su actitud científica, tenía algunas fallas, entre ellas la de no aceptar el concepto de objetividad que es tan fundamental en toda investigación; he aquí sus palabras:

> Nunca he creído en la llamada objetividad de la ciencia; todos tenemos ideas preconcebidas que a veces cambiamos, que a veces adquiri-

mos a los 25 años, y nos morimos con ellas y yo seguramente soy uno de ellos (*Curso,* p. 72-3).

De ésto, el mismo Kirchhoff da un ejemplo cuando en respuesta a una crítica de Barthel a la ponencia que presentó en el Congreso de Americanistas de 1962 pidiéndole que probara lo que decía, Kirchhoff contestó:

> No lo puedo comprobar, simplemente llegué a la conclusión de que así debió haber existido y ¡punto! (p. 3-4).

Debido a esta subjetividad en sus argumentos y a lo muy discutible de su tesis de estar en Asia los orígenes de las culturas maya y teotihuacana, los especialistas en estas zonas lo pasaban por alto o lo criticaban duramente; es así como ni Morley, ni Kidder ni Thompson concordaban con sus ideas; el propio Kirchhoff refiere que, luego de mostrarle sus listas y ordenamientos a Thompson, éste se limitó a decirle:

> Pues Paul, tú eres un verdadero alemán, tú no sólo buscas orden, sino hasta encuentras orden donde no existe (p. 19).

Entre los mexicanos tampoco tuvieron eco sus ideas difusionistas y tanto Alfonso Caso, como Wigberto Jiménez Moreno y Pablo Martínez del Río, las rechazaron; Caso, especialmente, hizo una crítica devastadora de ellas en su ponencia al XXXV Congreso Internacional de Americanistas efectuado en México, 1962, con el título de "Relations between the Old and the New World: a Note on Methodology" (1964, p. 55-71). Más adelante volveremos a ella. Cabe añadir que, no obstante haber sido bien querido entre sus estudiantes, ninguno de ellos siguió sus huellas en este sentido. En cambio, sus estudios sobre etnografía de Suramérica y sobre etnohistoria de México fueron siempre de alta calidad y muy apreciados.

Entrando ya en materia, cabe decir que para Kirchhoff nada de los altos logros que se encuentran en Teotihuacan, San Lorenzo o La Venta, resulta inteligible sin influencia llegada de Asia, pero no por accidente de barcos extraviados o de náufragos salvados, sino por viajeros de alto nivel (sacerdotes, nobles, filósofos, etcétera) que buscaban nuevos mundos para implantar su culto y sus conocimientos. A este respecto subraya que difiere de Heine-Geldern (otro de los grandes difusionistas) en el sentido de que mientras "... él habla de influencias, yo hablo de importación; yo digo que todo esto un día fue importado" (p. 21). Poco después añade: "Yo soy uno de los difusio-

nistas extremistas, que piensa que todas las civilizaciones, las altas culturas, comenzaron en Mesopotamia" (*Ibid*). Para concretar su pensamiento nos dice que:

> Yo creo que todo ésto llegó a México en dos corrientes totalmente diferentes: una muy, muy antigua, en la cual la India y Java no tienen ningún papel, sino todo es China, y China con una fuente original en Mesopotamia. Y mucho más tarde, algo como mil años más tarde, llega una nueva versión de lo mismo, sea directamente de la India, o más bien de Cambodia o Java... Lo que encontramos aquí es en parte su intento de acomodar dos escuelas, dos versiones de la misma cosa (p. 21-22).

Es posible que estas ideas hubiesen entrado en Kirchhoff desde décadas atrás, pues, ya para 1945, las da a conocer en breve artículo, mostrando su convicción de que las cosas debieron haber sucedido como él se había imaginado. El artículo fue luego reproducido con el título de "El problema del origen de la civilización mexicana", como parte de una antología que tiene por nombre *México prehispánico: culturas, deidades y monumentos* (1956, 911 p.). Como se verá, desde entonces ya tenía la idea (que no abandonó nunca) de que las altas culturas de Mesoamérica habían surgido de pronto, sin antecedentes culturales que explicaran su desarrollo. En este respecto, asienta la opinión de que:

> Todo esto conduce a una sola conclusión: si los primeros capítulos del surgimiento de la alta cultura americana no se encuentran en este continente, tienen que haber sido escritos en alguna otra parte. Y lo más probable es que se escribieron en una región cercana a las altas culturas del Asia, especialmente del Asia oriental o meridional (p. 100).

Más adelante, poniendo como ejemplo el caso de los mayas, nos dice:

> En tanto en el Viejo Mundo el arte de dividir el tiempo sobre la base de la observación sistemática de los cuerpos celestes y de cálculos numéricos complicados fue indudablemente el resultado de las necesidades de una irrigación en grande escala a la que obligaban las inundaciones regulares, y surgió en torno de ella, en el Nuevo Mundo la astronomía, el calendario y las matemáticas de los Mayas, a quienes admiramos debido a sus adelantos tan extraordinarios, a la vez nos confunden a causa de que su existencia tiene lugar en medio de un verdadero vacío cultural. Es difícil, por no decir imposible, para nosotros el comprender qué fines prácticos pudieron tener dentro de su cultura esos conoci-

> mientos; y de qué condiciones concretas pudieron surgir... Tenemos que recordar también que todos esos conocimientos de los Mayas respecto al tiempo y al sistema de numeración, aparecen repentinamente como toda la civilización maya. Y puesto que no encuentran sus antecedentes en este continente, deben haber sido importados del exterior, es decir, deben haber venido del Viejo Mundo.

No deja de sorprender que, para Kirchhoff, la civilización maya apareció "repentinamente", sin antecedentes que mostrasen su desarrollo autóctono, no obstante lo que, para entonces, ya venían aclarando los arqueólogos. Así, en lo que toca a calendario y matemáticas, Alfonso Caso, basado en sus trabajos en Monte Albán, iniciados en la década de los treinta, nos informa que:

> ...un sistema de escritura y un calendario incluyendo el *tonalpohualli* y el año solar estuvieron ya en uso entre los antiguos mesoamericanos por lo menos hacia el año 600 a.C. Este calendario estaba por entonces tan formalizado y tan entretejido con otros aspectos muy avanzados de la cultura mesoamericana (cerámica, escultura en piedra, jades, pirámides, palacios, etcétera) que debe haber sido el resultado de un largo desarrollo comenzado muchos siglos antes de la era cristiana (1964, p. 63).

El mismo Caso añade que es opinión de los arqueólogos que este horizonte preclásico debe haber comenzado por el año 1 500 a.C. Cita el caso del horizonte llamado Las Charcas, Guatemala, donde se tiene la fecha de 1 200 a.C., mostrando que, por entonces, ya existía un sistema de escritura glífica. Tal horizonte es demasiado temprano para haber recibido el impacto de China.

Por otro lado, Joyce Marcus (1976, p. 35-67) en su bien documentado artículo que lleva por título "The Origin of Mesoamerican Writing," nos presenta todo el proceso desde el formativo temprano (1 500-900 a.C.) hasta la monumental estela 3 de Piedras Negras (711 d.C.) con seis columnas de glifos. De manera que por lo que toca a orígenes ya se cuenta con datos suficientes para desechar la falsa idea de que la cultura maya surgió repentinamente.

No obstante el material acumulado por los arqueólogos, Kirchhoff seguía trabajando arduamente en favor de su hipótesis de juventud y, ya para 1971, cuando dictó el curso que hemos mencionado, sus ideas eran más precisas sobre el modo en que llegaron esos primeros difusores de la cultura asiática; he aquí sus palabras:

> Yo me imagino que los barcos que llegaron, y no barcos que simplemente fueron arrastrados por corrientes y por aire, sino que fueron en búsqueda de algo; entre esos, había gente impresionante no sólo por su personalidad, al fin y al cabo se ve un hombre que es un señor y un hombre que simplemente es un trabajador humilde; sino que ellos tenían joyas, tenían riquezas, se podían legítimamente presentar: Nosotros sabemos más que ustedes. Como un sacerdote que va de misionero, va con una cruz y, si es posible no una cruz muy humilde de madera, sino una cruz muy fina con joyas, etcétera. Así me imagino que llegó esta gente, es decir, gente que dio la impresión que podían agregar algo a lo que ya existía.

La versión aquí expuesta nos parece un tanto forzada, por no decir ingenua, pues, aparte de la dificultad del idioma, difícilmente se entrega un pueblo tan sencillamente a invasores desconocidos que llegan con la intención de mandar. Precisamente este conocimiento de técnica administrativa, de saber mandar a los hombres para utilizarlos en las grandes obras de construcción, como pirámides, templos, observatorios y otras más, fue lo que caracterizó a esos grandes mandones que llegaron de China. Solamente así se pudo lograr, según nuestro autor que:

> ...mucho de lo que apareció en Teotihuacan, es obviamente nuevo y no tiene explicación anterior. Es fantásticamente semejante a China (1983, p. 50).

La misma explicación ofrece para los grandes avances de las ciudades mayas; sobre ellas asienta:

> ...No entiendo cómo por un desarrollo autóctono pudo haber esa fantástica obra de La Venta o San Lorenzo. Para eso se necesitan mandones, autócratas de gran calidad, que impresionan con eso (p. 54).

Poco después añade de modo categórico:

> ¿Hubiera sido posible aquí, lo que hubo, sin estímulos desde afuera? Yo digo, ¡No!

Su certidumbre en este sentido era tan sólida que, en el XXXV Congreso Internacional de Americanistas, celebrado en la ciudad de México en 1962, presentó un trabajo con el título de "The Diffusion of a Great Religious System from India to Mexico", en el que trataba de demostrar que una clasificación calendárica de 28 dioses hindús y sus animales en 12 grupos, subdivididos en cuatro secciones, había sido

llevada de la India al Nuevo Mundo, de acuerdo con un sistema originado primeramente en China. En sus conclusiones asienta:

> Una clasificación calendárica de dioses y animales debe haber llegado a México mucho antes de la clasificación específicamente Indú de la cual hemos hablado aquí; de este modo se explicaría su presencia en la cultura Maya Clásica que, según Heine-Geldern y Ekholm, sólo pudo venir de la costa sureste de China.

Nueve años más tarde, en 1971, seguía refinando sus listas clasificatorias que mostraban la evidencia de sus conclusiones, según el curso que dictó en ese año. El tema lo tenía como obsesión y, al preguntarle uno de sus estudiantes cómo había llegado a él, respondió:

> ...me cayó un día sin que yo lo buscara, pero como fue una cosa que me cayó en contestación a un deseo que tenía desde mis años de estudiante, me cayó bien... comencé a, no sólo a interesarme, sino a creer casi como una fe, en las íntimas relaciones entre las civilizaciones asiáticas y americanas (1983, p. 44).

En cuanto a las refutaciones que solían hacérsele, la más demoledora fue la de Alfonso Caso en su "Relations between the Old and New Worlds, a Note on Metodology", presentado en 1962 en el mismo Congreso Internacional de Americanistas. Aparte de los datos que ya citamos sobre la antigüedad de la escritura y el calendario, Caso añade la imposibilidad de cruzar el océano en un tiempo en que los chinos todavía no usaban la brújula para navegar. Ésta es mencionada por primera vez en documentos en el siglo IV d.C. y su utilización para navegar en tiempos muy posteriores. En Europa, aunque los efectos del magnetismo eran conocidos desde el siglo V a.C., su empleo en la navegación no se conoció sino hasta el siglo XII d.C. Que los chinos no usaron la brújula para navegar sino muy tardíamente, lo hace saber un viajero budista chino que regresó a China de la India a principios del siglo V d.C., quien dice textualmente: "en el océano no hay manera de distinguir el Este del Oeste; solamente por observar el sol, la luna y las estrellas era posible seguir adelante". Para nada hace mención de la brújula como instrumento de orientación. Como conclusión Caso expresa:

> Hasta que sea demostrado que tales viajes fueron posibles, o hasta que objetos mesoamericanos sean encontrados en Asia u objetos asiáticos sean encontrados en Mesoamérica y asociados con las altas cul-

> turas mesoamericanas, no podremos considerar como demostrada la conexión entre el Viejo y el Nuevo Mundo en aquellos remotos tiempos en que las altas culturas de este continente están siendo formadas (1964, p. 67).

El lector interesado en estas cuestiones puede consultar con provecho las Actas y Memorias del XXXV Congreso Internacional de Americanistas (1964), que contiene otros trabajos bien ilustrados de autores que se inclinan de uno y otro lado de la controversia. Es de añadirse que, en la actualidad, el interés por ésta ha ido bajando hasta el punto de haber pasado a un tercer término. Como prueba de ésto está el volumen intitulado *The Origins of Maya Civilization,* editado por Richard E. W. Adams, 1977, en el que aparecen los resultados de un Seminario efectuado en Santa Fe (EE.UU.) en 1974, al que asistieron once de los más destacados arqueólogos especializados en el área maya. De los quince trabajos que se incluyen en el libro ninguno se ocupa, ni tangencialmente, de la influencia que pudo haber tenido el contacto con China o India en tales orígenes. No se necesitó de tal hipótesis para explicar el proceso evolutivo de la cultura maya desde los tiempos remotos del Preclásico Temprano (2 000-1 000 a.C.) hasta el Clásico Tardío (600-900 d.C.). Debe indicarse, sin embargo, que no se alcanzaron conclusiones definitivas o finales, dado que aún quedaron algunos puntos oscuros, pero sin que ello sugiera la intrusión de agentes del Viejo Mundo.

Lo mismo puede decirse de las conclusiones alcanzadas por William T. Sanders y Barbara J. Price en su libro *Mesoamerica: the Evolution of a Civilization* (1968), en el que dedican todo un capítulo, el III, a tratar la controversia entre difusión y evolución; su conclusión básica es la de que:

> Mientras más grande es la distancia en tiempo y espacio entre dos grupos, menos probabilidades hay de haber existido difusión entre ellos. En primer lugar está el problema de establecer o mantener contacto sobre grandes distancias con medios primitivos de transporte; en segundo lugar está el que mucho de la cultura de un área no sería necesariamente útil o adaptable a otra. Creemos, por lo tanto, que los arqueólogos están en lo justo al exigir pruebas más concluyentes sobre ello (p. 59-60).

Resumiendo lo antes dicho, puede asentarse que, en la medida que se amplían los materiales arqueológicos y etnohistóricos y se aplican métodos más rigurosos a su análisis, resultan menos sostenibles las hipótesis referentes a los orígenes asiáticos de la cultura mesoamericana.

La creencia de Kirchhoff (y de todos los difusionistas) de haber surgido en un solo punto del Viejo Mundo las bases de toda civilización que luego se expandieron por el resto del planeta, anula toda la capacidad creadora y sentido de originalidad al resto de la humanidad, lo cual se contrapone no sólo a la lógica sino, también, a la abundancia de hechos establecidos. En el curso que dictó en 1971, Kirchhoff expuso su profesión de fe en los términos que siguen:

> Yo soy uno de los difusionistas extremistas, que piensa que todas las civilizaciones, las altas culturas comenzaron en Mesopotamia. Y sólo en parte entre los sumerios, mucho más que entre los babilonios; me gustan mucho más los sumerios que los babilonios, pero ellos fueron los grandes exportadores (1983).

En contraste con esta actitud están los reportes procedentes de antropólogos informando de numerosas similitudes que por su distribución geográfica, sólo pueden explicarse como invenciones paralelas. Entre ellas, Sanders y Price (1968, p. 61) citan: los clanes, la couvade, varios tipos de parentesco y términos correspondientes, patrones de matrimonio y otras más. Invenciones todavía más complejas, plenamente comprobadas, ocurridas de modo independiente dos o más veces, son citadas por Ogburn (1966, p. 85-6). El punto a este respecto ha quedado cerrado y ya pocos dudan que no pocas civilizaciones hubieron de surgir independientemente en lugares diversos de la tierra. En lo que toca a los mayas, Norman Hammond en artículo reciente que lleva por título "The Emergence of Maya Civilization" (1986), presenta una síntesis del largo proceso evolutivo que hubo de seguir esa cultura desde sus primeros pasos que se remontan a unos 8 ó 9 milenios antes de nuestra era, hasta su apogeo y decadencia. Por ésto llama la atención que un profesional de los merecimientos y capacidades de Kirchhoff se hubiese mantenido aferrado a una idea a todas luces periclitada.

Como ya dijimos, su empeño por encontrar las pruebas inequívocas de su hipótesis le llevó varias décadas y toneladas de trabajo que, según su confesión, le causaban insomnio de vez en cuando. Nunca publicó un volumen que resumiera sus hallazgos, aunque sí acumuló cerros de notas, papeles, mapas, diagramas y listas, muchas listas, de clasificación de hechos, fechas, dioses, templos, ritos y de cuanto fuese posible clasificar con miras a mostrar un ordenamiento consciente de todo ese material. La riqueza de lo reunido podría dar base para escribir, por lo menos, veinte tesis de maestría y doctorado, según aseguraba a sus estudiantes.

Por otro lado, no deja de ser paradójico que su búsqueda febril de datos con los fines citados, lo hubiese llevado a revisar minuciosamente las fuentes antiguas de la historia de México y lograr aportaciones de primera importancia que realzaron su prestigio como investigador. Es por ello que Jiménez Moreno (1979, p. 25), al narrar los hechos principales de su vida, nos dice:

> ¿Pero qué importa que no haya dejado obras de centenares de páginas, si las que escribió, sucintamente, aportaron orientaciones decisivas y esclarecieron en muchas ocasiones —como en "Los Pueblos de la Historia Tolteca-Chichimeca"— problemas de ardua clasificación?

No se cita para nada sus trabajos de "difusionista extremista", como si ello manchara su hoja de servicios; en ese respecto se le hacía poco caso. El mismo Kirchhoff dice:

> Hasta la fecha no he encontrado a nadie, fuera de los pobres estudiantes que tienen que hacerme caso porque los voy a examinar, pero fuera de ellos nadie que me haga caso (1983, p. 121).

Para terminar, sólo deseamos añadir que, el lector interesado en conocer más de cerca la personalidad del doctor Kirchhoff, así como sus argumentos en favor del tema que tan sucintamente hemos tocado aquí, sacaría buen provecho leyendo la obra *Paul Kirchhoff: principios estructurales en el México antiguo,* 113 p., 1983, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología, que contiene las conferencias que dictó en su curso de 1971. No fueron leídas sino expresadas de modo espontáneo, conversacional, sin inhibiciones cortantes, lo cual les da una riqueza de matices que, de otro modo, no se hubieran logrado. Es así como nos habla de sus aciertos y frustraciones al decir que:

> Lo malo es cuando, uno está sobre una pista, por mucho que uno intente de oponer a cada argumento en favor de lo que uno cree, uno en contra, uno no siempre lo logra. Por eso busca la discusión con otros. Es decir, reconozco que ya desde algún tiempo ando sobre una pista, y creo estar en lo justo, y se me hace cada día más difícil echar todo para afuera, y comenzar de nuevo. Pero eso, obviamente, hay que hacerlo, ¿no? Es decir, un buen investigador no cree en todo lo que él ha encontrado; yo tengo mis momentos buenos y mis momentos malos, malos en el sentido de que digo: ya lo sabes, y así es... ¿y qué? (1983, p. 17).

Más adelante añade sobre sus frecuentes contradicciones que:

> ...ustedes ya se han dado cuenta en las discusiones, que yo admito cambiar continuamente y decir en un año lo contrario de lo que dije hace tres años (p. 39).

Detalles como éstos que se encuentran con frecuencia al través del texto, nos van mostrando la esencia de su pensamiento y su esfuerzo por ser objetivo. Sin embargo, su fe en el origen asiático de las culturas mesoamericanas no cambio en ¡treinta años!

BIBLIOGRAFÍA

ADAMS, Richard E. W.
1977 *The Origins of Maya civilization,* University of New Mexico Press. Albuquerque.

CASO, Alfonso
1964 "Relations between the Old and New World: a note on methodology", *Memorias del* XXXV *Congreso Internacional de Americanistas.* México, p. 55-71.

HAMMOND, Norman
1986 *The Emergence of Maya Civilization,* "Scientific American," agosto, 1986, p. 98-112.

JIMÉNEZ MORENO, Wigberto
1979 "Vida y acción de Paul Kirchhoff", en: *Mesoamérica: Homenaje al Dr. Paul Kirchhoff.* Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, p. 11-25.

KIRCHHOFF, Paul
1956 "El problema del origen de la civilización mexicana", en: *México prehispánico: culturas, deidades y monumentos,* México, p. 99-108.
1964 "The diffusion of a great religious system from India to Mexico," *Memorias del XXXV Congreso Internacional de Americanistas,* México, p. 73-97.
1983 "Principios estructurales en el México antiguo". (Reproducción del curso dictado en 1971. Véase ROJAS RABIELA.)

MARCUS, Joyce
1976 "The origins of Mesoamerican Writing," en: *Annual Review of Anthropology,* v. 5, p. 35-67.

OGBURN, William Fielding
1966 *Social change: with respect to cultural and original nature.* A Delta Book, New York.

ROJAS RABIELA, Teresa
1983 *Paul Kirchhoff: principios estructurales en el México Antiguo.*

SANDERS, William T. y Barbara J. Price
1968 *Mesoamerica: the evolution of a civilization,* Random House, New York.

WHITE, Leslie A.
1949 *The Science of Culture,* Grove Press, New York.

ALGUNOS PROCEDIMIENTOS ADOPTADOS POR SAHAGÚN EN LA DEFINICIÓN DE OBJETOS Y CONCEPTOS DEL MUNDO NÁHUATL

PILAR MÁYNEZ VIDAL

Uno de los fenómenos más interesantes del español de América es el tocante a la infiltración léxica indígena en el castellano. El tema resulta atractivo desde dos perspectivas diferentes pero complementarias. Lingüísticamente abre la posibilidad de un análisis morfológico y etimológico de los términos indígenas, así como de los procedimientos sintácticos y semánticos adoptados para la definición castellana de ellos; etnohistóricamente cada vocablo indígena que se introduce viene a ser el testimonio de una realidad específica del mundo prehispánico; es la expresión de una categorización diferente del universo.[1]

El presente trabajo pretende mostrar, con este doble enfoque, un caso concreto de infiltración léxica náhuatl en el español del siglo XVI. Para ello se eligió como fuente el *Códice Florentino* de fray Bernardino de Sahagún y sus informantes ya que, como sostiene el padre Ángel María Garibay:

> Sahagún, con Durán y Bernal Díaz son los testimonios más seguros para conocer cómo era el castellano de México al día siguiente de la Conquista. En todos tres pero principalmente en los dos primeros, se advierte ya esa introducción de vocablos de la lengua de los vencidos en la trama de oro de los vencedores. Allí podemos espigar los primeros nahuatlismos, perdurantes algunos hasta la fecha. Pero por ser Sahagún el más abundante y variado, natural es que contenga mayor cantidad de tales elementos.[2]

[1] John Lyons sostiene que "toda lengua se integra a la cultura en que opera, por lo que su estructura léxica (y al menos en parte su estructura gramatical) refleja las distinciones que son (o han sido) importantes en la cultura respectiva. *La semántica,* Barcelona, Editorial Teide, 1980, p. 234.

[2] Ángel María Garibay, prólogo a fray Bernardino de Sahagún en *Historia general de las cosas de Nueva España,* 4 v., México, Editorial Porrúa, 1956, t. I, p. 20.

Sin duda alguna, los vocablos nahuas que fueron insertándose en la versión castellana del *Florentino* son, por lo general, denominaciones imprescindibles de objetos y realidades propias del Nuevo Mundo. En este sentido, el propio Sahagún explica:

> Es esta obra como una red barredera para sacar a la luz todos los vocablos de esta lengua con sus propias y metafóricas significaciones, y todas sus maneras de hablar, y las más de sus antiguallas buenas y malas; es para redimir mil canas, porque con harto menos trabajo de lo que aquí me cuesta, podrán los que quisieren saber en poco tiempo muchas de sus antiguallas y todo el lenguaje de esta gente mexicana.[3]

A continuación se presenta, desde cinco perspectivas diferentes, una somera referencia sobre la infiltración de los préstamos nahuas en el español del siglo XVI y los recursos sintácticos y semánticos empleados por Sahagún para la explicación de las diversas realidades indígenas.

Recursos morfosintácticos adoptados por Sahagún en las definiciones castellanas de los préstamos nahuas

Uno de los procedimientos sintácticos más frecuentes utilizados por fray Bernardino, como apunta Miguel León-Portilla,[4] consiste en establecer relaciones de comparación entre los términos indígenas y los occidentales a fin de explicar la naturaleza de los primeros. De esta manera, las definiciones castellanas sobre las diferentes realidades que conforman el universo mexica se presentan en relación de correspondencia. El empleo del adverbio *como*, del verbo copulativo *ser*, más su atributo, y de construcciones de relativo que modifican un núcleo antecedente, son los procedimientos sintácticos más comunes para dar idea de correlación entre los elementos. De este modo tenemos, que el *mexicatl teohuatzin* era *como* patriarca[5] y que el *tlamacazton* era *como* acólito.[6] Las construcciones adverbiales comparativas —como patriarca y como acólito— expresan una relación de equivalencia con el término inicial.

[3] Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, t. I, p. 28-29.

[4] *Cf.* Miguel León-Portilla, "Translating the Amerindians Texts", *Latin American Indian Texts*, p. 104.

[5] Fray Bernardino de Sahagún, *Códice Florentino*, México, editado por el Gobierno de la República, Apéndice lib. 2, fol. 127, p. 181 anv.

[6] *Ibid.*, Lib. 3, fol. 40, p. 241 anv.

La oración copulativa funciona también en este texto como forma gramatical de predicación y comparación. En los enunciados "la diosa *Chicomecóatl es* otra diosa Ceres" [7] y "*Huitzilopochtli fue* otro Hércules",[8] el atributo introducido comúnmente por los adjetivos otro, otra(s) expresan la cualidad o característica del sujeto que se une semánticamente a la predicación mediante el verbo *ser.*

Asimismo son frecuentes las construcciones de relativo en las que se modifica a un sustantivo antecedente que funciona, a su vez, como elemento nuclear o primario de comparación: "Los *calpullis que* eran como iglesias" [9] o "el *cuauhtepoztli que* es como alcornoque".[10]

En las tres clases de sintagmas el orden de los elementos generalmente es el mismo: primero aparece el término nahua o el nahuatlismo, después el verbo copulativo *ser* que lo enlaza en forma comparativa o atributiva con su posible equivalente hispano.[11]

Otros dos elementos gramaticales funcionan también en el *Florentino* como indicadores de equivalencia: el adjetivo *semejante* y el verbo *parece;* ambos señalan una correspondencia entre el vocablo náhuatl y el hispano.

Sahagún también estableció relaciones entre elementos de la propia cultura mexica. De este modo es común encontrar comparaciones entre dos o más conceptos u objetos indígenas:

> Hay otra manera de hormigas, que llaman *cuauhazcatl* que quiere decir hormigas que se crían en los árboles; son casi semejantes a las que llaman *tlatlauhqui azcatl.*[12]
>
> Otro animal de esta especie hay en esta tierra que llaman *cuitlachcoyotl* y tiene las mismas condiciones arriba dichas —se refiere al coyote— salvo, que en el pelo es semejante al oso o *cuetlachtli.*[13]

La voz nahua que aparece en la versión castellana del texto es definida o caracterizada mediante la confrontación con otro elemento de la misma cultura. Esta clase de equivalencia se observa frecuentemente en los campos relativos a la flora, la fauna, y la alimentación.

[7] *Ibid.*, Lib. 1, fol. 3, p. 15 anv.
[8] *Ibid.*, Lib. 1, fol. 1, p. 13 anv.
[9] *Ibid.*, Lib. 2, fol. 120, p. 174 anv.
[10] *Ibid.*, Lib. 1, fol. 97, p. 99 rev.
[11] En ocasiones, puede presentarse también el elemento hispano, sus características o propiedades y su equivalente indígena, por ejemplo: "Las niguas, que nacen en las espadañas, que en esta lengua se llaman cualotl". Lib. 10, fol. 106, p. 108 anv.
[12] Sahagún, *op. cit.*, Lib. 11, fol. 95, p. 247 anv.
[13] *Ibid.*, Lib. 11, fol. 9, p. 163 anv.

A pesar de que las comparaciones, por lo general, resultan claras e ilustrativas, en ocasiones fray Bernardino no logró precisar una correspondencia conceptual entre los términos. En este sentido, se puede advertir cierta vacilación en la explicación de algunos vocablos; por ejemplo, al referirse al *cuetlachtli* comenta "es oso y si no es oso no sé a qué animal se compare".[14] Sin embargo, no se debe olvidar que la adopción de vocablos indígenas y la explicación de ellos supuso, por parte de los españoles, un enorme esfuerzo lingüístico-conceptual.

Otro de los procedimientos lexicológicos adoptados por el fraile consistió en partir de un análisis morfológico del vocablo, lo que complementa con una relación histórica o mítica de los hechos. En este sentido, el análisis componencial de la palabra se amplía con la referencia extra-lingüística.

> Este nombre *mexicatl,* se decía antiguamente *mecitli,* componiéndose de *me,* por el maguey, y de *citli* por la liebre... y la causa del nombre, según lo cuentan los viejos, es que, cuando vinieron los mexicanos a estas partes, traían a un caudillo y señor, que se llamaba *mecitli,* al cual luego después que nació, le llamaron *citli,* liebre, porque en lugar de cuna lo criaron, en una penca grande de maguey; de ahí adelante, llamóse *mecitli,* como quien dice hombre criado en aquella penca del maguey.[15]

Asimismo explica del vocablo *cuacuatatl*:

> La causa de llamarse *cuata* cuando es uno y *cuacuatas* cuando son muchos, es porque siempre traían la cabeza ceñida con la honda; por lo cual el vocablo se dice *cua* por abreviatura, que quiere decir *cuaitl* que es la cabeza y *ta,* que quiere decir *cuatatl,* hombre que tiene la honda en la cabeza por guirnalda.[16]

Sahagún mediante este análisis lingüístico, pone al descubierto la estructura aglutinante del náhuatl y también su profundo conocimiento de ella. De esta forma, a lo largo del *Florentino* es común encontrar referencias sobre la composición morfofonémica de las voces mexicas.

La adopción de las voces nahuas en el castellano del siglo XVI

Otro de los fenómenos frecuentes que se presenta en este texto es la infiltración de voces nahuas en la explicación castellana del concepto.

[14] *Ibid.,* Lib. 11, fol. 6, p. 160 anv.
[15] *Ibid.,* Lib. 10, fol. 139, p. 141 anv.
[16] *Ibid.,* Lib. 10, fol. 131, p. 133 anv.

Por ejemplo, al mencionar los alimentos que acostumbraban los señores y principales, comenta:

> También comían muchas maneras de cazuelas: una de ellas se llama *totolin patzcalmollo* q.d. cazuela de gallina, hecha a su modo con *chilli* bermejo, y con *tomates* y pepitas de calabaza molidas, que se llaman agora pipian.[17]

Resulta importante destacar aquí que la penetración de indigenismos en el español se llevó a cabo desde el primer contacto entre la gente del Nuevo y Viejo Mundo. Ya el diccionario de Nebrija (1492) incluía la voz caribeña *canoa* y sabemos, por diversas fuentes, que una cantidad considerable de términos indígenas pasaron a integrarse al vocabulario del español desde el siglo XVI. Miguel León-Portilla, por su parte, señala que la incorporación de nahuatlismos al castellano de España se puede registrar en siete momentos diferentes que abarcan, desde la Conquista, hasta nuestros días.[18]

A pesar de que los españoles tuvieron que adoptar un buen número de voces nativas que resultaban imprescindibles para la denominación de objetos y conceptos en su mayoría ajenos a ellos, en ocasiones, se mostraron renuentes a aceptarlas, e incluso, según se observa en el *Florentino,* llegaron a aplicar nombres castellanos a realidades específicas del mundo americano:

> Hay en esta tierra —dice Sahagún— un animal que se llama *coyotl,* al cual algunos españoles le llaman zorro y otros le llaman lobo.[19]

Amado Alonso señala al respecto que este fenómeno puede explicarse "no sólo como un compromiso" de nominación sino como una forma de plasmar y fijar su propia experiencia.[20]

Los fenómenos semánticos más frecuentes en la explicación castellana de objetos y conceptos nahuas

En la obra sahagunense es común encontrar referencias sobre el proceso de denominación por medio del cual un vocablo nahua puede

[17] *Ibid.,* Lib. 8, fol. 23, p. 273 anv.

[18] Miguel León-Portilla, "Otro testimonio de aculturación hispano-indígena: Los nahuatlismos en el castellano de España". *Revista española de antropología americana,* Madrid, Editorial de la Universidad Complutense, 1981, p. 224.

[19] Sahagún, *op. cit.,* Lib. 11, fol. 7, p. 161 anv.

[20] Amado Alonso, *Estudios lingüísticos. Temas hispanoamericanos,* Madrid, Editorial Gredos, 1967, p. 36.

proceder tanto de una motivación exoglótica —generada fuera del sistema lingüístico— como de una motivación endoglótica —derivada del propio sistema—. En la primera clase de motivación, la forma fónica reproduce el ruido emitido por cierto objeto o animal. La designación queda, entonces, relacionada con las peculiaridades acústicas del elemento nombrado. Éste es el caso del ave *cohuixin* [21] que debe este nombre a su propio canto "cohuixi, cohuix", o del *cuitlachtotol* [22] que despliega su vuelo cantando "cuitlacoch, cuitlacoch, tarati, tarati". En este sentido, se establece una relación indisoluble entre la cosa significada y la forma significante fuera del signo lingüístico.

También se encuentran casos de motivación morfológica, originada en el propio sistema de la lengua; la composición de un vocablo se establece aquí mediante los morfemas existentes. Esta forma de denominación es quizá el procedimiento más frecuente con que cuentan las lenguas para la creación de vocablos y el *Florentino* es una rica muestra de ello. Veamos un ejemplo:

> Será también esta obra muy oportuna para darles a entender el valor de la criatura: para que no les atribuyan divinidad: porque a cualquier criatura, que veían ser eminente en bien o en mal, la llamaron *teutl* que quiere decir dios; de manera que al sol le llamaban *teutl* por su lindeza; al mar, también por su grandeza... de donde se infiere que este nombre *teutl* se toma en buena o mala parte. Otros muchos vocablos se componen de esta misma manera; de la significación de los cuales se puede conjeturar que este vocablo *teutl* quiere decir: cosa extremada en bien o en mal.[23]

La integración formal de una palabra se realiza, según se observa, yuxtaponiendo morfemas que conservan su sentido primario; de esta forma, al entrar en composición estos elementos significativos, se crea un vocablo que designa o proporciona otra connotación de un determinado concepto.

Otro fenómeno semántico, relacionado con el proceso de denominación, es el que se refiere a la transferencia de nombre por semejanza de sentidos. En estos casos, un vocablo es aplicado a un objeto o realidad específica debido a la similitud que guarda con otro elemento. En el texto de Sahagún la transferencia más común es de carácter "afectivo", es decir, se relaciona un sentimiento o una característica

[21] Sahagún, *op. cit.*, Lib. 11, fol. 34, p. 188 rev.
[22] *Ibid.*, Lib. 11, fol. 55, p. 207 rev.
[23] *Ibid.*, Prólogo al Lib. 11, fol. 152 rev.

festiva a una persona o cosa que comparte esa peculiaridad. Al referirse al *pezohtli* advierte:

> (Hay) otro animalejo que se llama *pezotli,* como si dijese glotón, porque de todas cosas come y siempre come, nunca se harta y de aquí se tiene costumbre de llamar *pezotli* al que come mucho y nunca se harta siempre anda comiendo, adonde va ve alguna cosa de comer y luego arremete a comerla.[24]

Asimismo, al hacer mención sobre los ratones, llamados en lengua náhuatl *quimichin,* agrega:

> Todo lo roen y destruyen y hurtan las piedras preciosas y escóndenlas en sus agujeros, no dejan cosa que no destruyan por muy guardada que esté. De aquí tomaron nombre los que espían y escuchan lo que se dice y hace en otras casas para irlo a decir en otra parte; a éstos llaman *quimichin* o ratones.[25]

La riqueza sinonímica de los préstamos nahuas en el Florentino

Uno de los aspectos que asombra más desde el punto de vista lingüístico en este amplio trabajo del siglo XVI es el de su riqueza terminológica. En este sentido, es común encontrar dos o más sinónimos (en ocasiones hasta diez como, por ejemplo, para denominar a Tezcatlipoca) para un mismo referente. Al respecto señala el propio Sahagún en el prólogo al libro 7:

> Otra cosa hay en la lengua que también dará degusto al que la entendiere, y es que de una cosa van muchos nombres sinónimos y una manera de decir o una sentencia va dicha de muchas maneras. Esto se hizo a posta por saber y escribir todos los vocablos de cada cosa, y todas las maneras de decir cada sentencia; y esto no solamente en este libro pero en toda la obra.[26]

De esta forma, para nombrar a *Xiuhtecuhtli,* dios del fuego, se emplean tres términos: "el uno *ixcozauhqui* que quiere decir cara amarilla y el otro es *cuezaltzin* que quiere decir llama de fuego. También se llamaba *Huehueteotl,* que quiere decir dios antiguo".[27]

[24] *Ibid.,* Lib. 11, fol. 11, p. 165 anv.
[25] *Ibid.,* Lib. 11, fol. 18, p. 172 rev.
[26] *Ibid.,* Prólogo al libro 7.
[27] *Ibid.,* Lib. 1, fol. 10, p. 22 anv.

Asimismo al ave *cuauhtotopohtli* se le conoce como "*cuauhchochopilli* que quiere decir pica los árboles y como *cuauhtatalla,* que quiere decir que golpea los árboles." [28]

Sin embargo, en ocasiones las definiciones de los sinónimos no se presentan de manera sistemática; Sahagún enumera las diversas denominaciones empleadas para un mismo referente pero no proporciona, por igual, la explicación de cada uno de los términos; por ejemplo:

> Ay otro animalejo que llaman *mapachitli* y también le llaman *cihuatlamacazqui* y también se llama *ilamaton* que quiere decir viejecilla.[29]

A pesar de que esta obra se caracteriza, en general, por su riqueza sinonímica, resulta importante advertir que en algunos de los rubros temáticos la cantidad de estos elementos es muy significativa. En este sentido, los campos semánticos de la divinidad, de la flora y de la fauna se ven notablemente poblados de sinónimos y esto quizá se deba a las diferentes características que observaban en ellos.

La visión hispana de Sahagún ante el mundo indígena

Fray Bernardino introdujo, en numerosas ocasiones, el relato de sus experiencias y reflexiones personales sobre el concepto indígena que analizaba; de esta forma, las definiciones resultan interesantes no sólo por la enumeración de las características que conforman un elemento sino por las referencias extrasemánticas que la acompañan.

Así es frecuente que el fraile proporcione su parecer sobre el sabor de la raíz *zacataztli* que "es redonda, pequeña como grano de maíz y sabrosa",[30] o bien sobre el peculiar aspecto de algunos árboles como el *nopalli* "que es monstruoso",[31] o sobre los milagrosos efectos de ciertas plantas o piedras medicinales como la llamada *eztetl* que según nuestro autor:

> Es parda y sembrada de muchas gotitas de colorado como de sangre. Esta piedra tiene la virtud de restañar la sangre que sale de las narices. Yo tengo experiencia de la virtud de esta piedra porque tengo una tan grande como un puño.[32]

[28] *Ibid.,* Lib. 11, fol. 50, p. 202 anv.
[29] *Ibid.,* Lib. 11, fol. 10, p. 164 anv.
[30] *Ibid.,* Lib. 11, fol. 129, p. 281 anv.
[31] *Ibid.,* Lib. 11, fol. 125, p. 277 anv.
[32] *Ibid.,* Lib. 11, fol. 209, p. 361 anv.

También introduce en varios pasajes su opinión respecto a los "primores" de la lengua mexicana e incluso proporciona varios señalamientos estructurales y léxicos para realzar tal afirmación.

Por supuesto que el interés cultural y lingüístico del fraile estuvo particularmente dirigido al culto religioso de los naturales. Generalmente Sahagún al referirse a los dioses mexicas —o como los llama él, "diablos" o "demonios" establece una relación con la mitología griega, después enumera las propiedades de cada uno de ellos y finalmente advierte —desde su perspectiva cristiana— la necesidad de enderezar el culto a un único y verdadero Dios.

Como se ha podido observar a través de esta breve referencia, la versión castellana del *Códice Florentino,* además de ser un importante documento histórico-lingüístico sobre el México antiguo, constituye un valioso testimonio sobre la visión hispana de un universo diferente, de una realidad distinta que despertó, en los españoles, asombro y admiración.

PLANOS SIMBÓLICOS DEL TEMPLO MAYOR

(Comentarios a las hipótesis de Eduardo Matos Moctezuma)

FÉLIX BÁEZ-JORGE

El reciente libro de Eduardo Matos Moctezuma *Vida y muerte en el Templo Mayor*[1] conjuga erudición y riqueza informativa. Se trata de un estudio que saltando la áspera barrera de los tecnicismos arqueológicos, incorpora hipótesis fecundas que se sustentan en una inteligente utilización de las fuentes documentales y de los hallazgos arqueológicos y que, en su instancia cognoscitiva final, logra "confrontar el rostro de la muerte para darle vida", de acuerdo con la aguda interpretación del autor. Al concluir de leer el capítulo IV ("Y el hombre creó los mitos...") la intención inicial de elaborar una reseña se transformó en la de redactar una serie de acotaciones formuladas con sentido de complementariedad. Precisa indicar que la obra se sustenta en el aparato teórico-conceptual del materialismo histórico, orientándose el análisis de "la importancia del mito como explicación de determinados fenómenos como es la concepción nahua del universo y, finalmente, cómo se presenta todo esto en el Templo Mayor de Tenochtitlan". Se estudia el hombre como protagonista de los procesos de producción y, simultáneamente, como creador de dioses. En una palabra, se contribuye a desentrañar las raíces terrenales de la religión mexica, en base a los hallazgos arqueológicos del gran recinto sagrado.

Las reflexiones que se incluyen refieren únicamente a las áreas temáticas en las que (en la perspectiva de mi particular apreciación) se trazan nuevas direcciones de análisis.

1. *Mitos y rituales*

Matos Moctezuma examina brevemente las formulaciones de Mauss

[1] Eduardo Matos Moctezuma, *Vida y muerte en el Templo Mayor*, México, Ediciones Océano, 1986.

y Hubert, Lévi-Strauss, Jensen y Eliade [2] respecto a los mitos y rituales. En estos cimientos (de signo contrario en algunos de sus fundamentos) sustenta la caracterización de los mitos en *teogónicos, cosmogónicos, antropogénicos* y *necrogénicos.* La cuestión es extremadamente compleja y dilatada, pero tal vez por ello conviene agregar algunas precisiones conceptuales. El tejido sagrado, los mitos y rituales (o cultos) son fenómenos íntimamente conectados, apreciación analítica que debe subrayarse no únicamente en la perspectiva de Jensen sino en la de todos los autores referidos, y prácticamente en las ópticas del conjunto de estudiosos preocupados por la temática (aquí los nombres de Dumézil y Godelier tienen que mencionarse obligatoriamente).

En efecto, Lévi-Strauss analiza las estructuras míticas en sus unidades constitutivas mínimas (mitemas), estableciendo su determinación diacrónica, pero sin pasar por alto (hay que enfatizarlo) su funcionalidad sincrónica. En el *finale* de su excelente análisis de las mitologías sudamericanas y norteamericanas, Lévi-Strauss [3] expresa: "el dominio de la vida religiosa se me presenta como un prodigioso depósito de representaciones que la búsqueda objetiva está lejos de haber agotado; pero son representaciones como las demás, y el ánimo con que abordo el estudio de los hechos religiosos supone que se les niegue de antemano especificidad...". Explica, además, el papel que cumplen las mitologías en transmitir información sobre las sociedades de las que proceden, "ayudan a exponer —nos dice— los resortes íntimos de su pensamiento, esclarecen la razón de ser de *creencias de costumbres,* de instituciones..., que permiten deslindar ciertos modos de operación del espíritu humano...".

Por otra parte, y en relación con el punto de vista que Matos formula respecto a Eliade, la distinción entre tiempo sagrado y tiempo profano no puede circunscribirse a la órbita conceptual de este destacado especialista de la historia de las religiones. La noción está presente en las pesquisas de Durkheim, Hubert y Mauss, Callois, y del propio Lévi-Strauss, para citar únicamente algunos de los estudiosos del ámbito francés. Me parece que lo más singular del armazón teórico de Eliade (cuyo reciente deceso deja un enorme vacío en el examen com-

[2] Las obras que refiere son *Lo sagrado y lo profano* de M. Mauss y H. Hubert, Barcelona, Editorial Barra, 1970.

C. Lévi-Strauss, *Antropología estructural,* Argentina, Editorial Eudeba, 1970.

A. E. Jensen, *Mito y culto entre pueblos primitivos,* México, Fondo de Cultura Económica, 1966.

M. Eliade, *Lo sagrado y lo profano,* Madrid, Editorial Guadarrama, 1967.

[3] C. Lévi-Strauss, *El hombre desnudo,* México, Siglo XXI, Editores, 1983, p. 577 (Mitológicas IV).

parado de las ideologías religiosas) refiere a su filiación con las ideas de Freud y Jung, en particular cuando sitúa los arquetipos como entidades fundamentales de las manifestaciones sagradas, posición analítica que explica su marcada tendencia a separarlas funcionalmente de su base social.[4]

En relación al culto entre los mexicas, Matos Moctezuma dedica numerosas páginas de su estudio a las creencias que se desarrollaban en torno al Templo Mayor, en particular a las relacionadas con el mito del nacimiento de Huitzilopochtli. Su enfoque materialista explica los rituales, sacrificios y ofrendas (articuladas al contexto mítico) en base a la categoría de *fenómeno* ("el aspecto sensible de los objetos y los procesos de la realidad objetiva") que se entiende a partir de la esencia que los determina, oculta "detrás de los fenómenos manifestándose a través de ellos" (p. 13). Desde tal perspectiva, establece la relación estructura-superestructura, concluyendo que el Templo Mayor "era la expresión de sus necesidades fundamentales de sobrevivencia". En esta perspectiva, Tlaloc y Huitzilopochtli, junto con los mitos y rituales asociados a ellos, pertenecen a la dimensión del fenómeno, en tanto que el agua, la guerra y el tributo, bases económicas de Tenochtitlan refieren a la esencia.

Respecto a las funciones del ritual en la sociedad mexica, es útil recordar que Johanna Broda [5] ha propuesto una importante interpretación centrada en explicar el culto como una manifestación ideológica ("formulación coherente sobre el orden social establecido") que proyectaba relaciones ideales "tales como debieran de existir en la sociedad, de acuerdo con la ideología de la clase dominante, al mismo tiempo que se disimulaba la desigualdad existente entre esta clase y el pueblo".

2. *El vientre telúrico*

Matos Moctezuma dedica un amplio apartado al examen de la cosmovisión mexica, presentando su ordenación a partir de los planos vertical y horizontal, el centro (lugar donde éstos se cruzan), y su

[4] En mi estudio *Dialéctica de lo sagrado* (Las deidades femeninas en las cosmovisiones de los indios de México), Ms., escrito con patrocinio de una beca de la John Simon Guggenheim Memorial Foundation, ensayo una amplia discusión sobre esta cuestión.

[5] Johanna Broda, "Metodología en el estudio de culto y sociedad mexicana", *Anales de Antropología*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1982, t. . . , p. 123-138.

división en tres niveles: terrestre, celeste e inferior (inframundo), señalando la presencia en todos ellos del principio dual Ometéotl. Precisamente al describir el nivel terrestre (el ámbito de la muerte) formula una sugerente hipótesis que merece un comentario especial. Después de referirse a los nueve lugares o pasos que se pensaba debían transitar las almas antes de llegar al Mictlan o Chaconamictlan (el punto más profundo del inframundo), menciona la asociación de cuatro rumbos en relación con el mundo de los muertos (siguiendo las apreciaciones de Seler en su lectura del *Códice Borgia*) y destaca "el papel que la tierra juega como lugar en donde quedan los cadáveres. Es claro que los cuerpos de los individuos muertos, ya sean incinerados o que se sepultaran se colocaban en la tierra, se enterraban. Aquí tenemos un aspecto importante y es que la tierra, la gran diosa madre, representada por Coatlicue y en otras deidades femeninas, va a recoger en su seno los cuerpos de los individuos muertos en cualquiera de las formas..." (p. 35).

En seguida, Matos Moctezuma se ocupa de la Casa del Sol, el Tlalocan y el Mictlan, lugares específicos relacionados con la muerte y el destino de la teyolía (el alma), detallando —de acuerdo con el *Códice Vaticano* 3738— los nueve escaños que tenían que atravesar las almas de los fenecidos de muerte natural: la tierra, el pasadero del agua, el lugar donde se encuentran los cerros, el cerro de obsidiana, el sitio del viento de obsidiana, el lugar donde tremolan las banderas, el lugar donde es muy flechada la gente, el sitio donde son comidos los corazones de la gente, el lugar de obsidiana de los muertos, el lugar sin orificio para el humo. El autor indica con acierto que se han pretendido explicar los nueve pasos vinculándolos con la noche y los señores de la noche, o con una semana dividida en nueve días o, por el contrario, en un día compuesto de nueve periodos, citando en tal caso los estudios de Karl Nowotny y Yólotl González, respectivamente. Sugiere la hipótesis relativa a que "los nueve pasos que recorre el individuo que fallece de muerte natural, es el retorno o regreso al vientre materno (la tierra) del cual surgió la vida", punto de vista que sustenta en la oposición de los niveles celeste (masculino) y terrestre (femenino). Expresa a continuación: "Los mexicas ... conocían que la menstruación se detenía por nueve ocasiones, señal de que estaba embarazada la mujer, lo que culminaba con el nacimiento del niño, pero antes, surgía una fuente de agua, un manantial del interior (líquido amniótico). El interior de la matriz era un lugar obscuro, sin ventanas, tal como se describe al Mictlan." En razón de lo anterior, explica la práctica de colocar los cadáveres con las piernas encogidas, y de

sepultarlos en posición fetal, regando su cuerpo con agua. Precisa con acierto: "Hay evidencias, por otro lado, de que las cuevas, o sea el interior de la tierra, son matrices que pueden parir individuos y y pueblos. Chicomoztoc o las siete cuevas se representa en la *Historia tolteca-chichimeca* como un vientre. Nótese la forma en que se indican las paredes de las cuevas y es la misma que usaban para indicar piel en otras figuras prehispánicas" (p. 39). Menciona en seguida —partiendo de un estudio de Doris Heyden sobre los mitos y dioses asociados a las cuevas en la cosmovisión teotihuacana— que "El hecho de colocar algunos restos en ollas también se consideraba como un retorno a la cueva original, a la matriz" (p. 41).

Debe subrayarse la especial importancia que reviste la hipótesis de Matos Moctezuma relativa a la identificación de los nueve pasos del inframundo con la reversión de la ontogénesis, una especie de tránsito de lo externo a lo interno que conduce al núcleo original de la generación (el vientre materno). Y es en esta perspectiva que considero pertinente enlistar algunas ideas y tendencias adicionales a las presentadas por el autor. El lector disculpará el tratamiento esquemático de los datos, propio de su condición de acotaciones.

Eliade[6] investigó con amplitud las analogías existentes entre las grutas y la Madre Tierra. De acuerdo con su documentada opinión "El papel ritualístico jugado por las cuevas atesta los tiempos prehistóricos, pudo también ser interpretado como un retorno de lo místico a la madre, lo que ayudará también a explicar las sepulturas en las cuevas, así como los ritos de iniciación practicados en estos mismos lugares". Explica también que la formación del embrión y el nacimiento del niño repiten el hecho primitivo del nacimiento de la humanidad, visto como una salida de lo más profundo de la caverna matriz, ejemplificando esta apreciación con el mito de zuñi, en el cual los humanos escalan los úteros de la tierra, hasta alcanzar la superficie. Así, se asimilan antropogenia y ontogenia.

En esta perspectiva analítica debe expresarse la identificación del Mictlan no solamente como lugar de los muertos, sino además como sitio subterráneo de donde el supremo héroe cultural mesoamericano obtendrá la simiente para crear los nuevos hombres. Recordemos que Quetzalcóatl viaja al Mictlan para buscar los huesos preciosos que estaban esparcidos; hizo un atado con las osamentas "que luego llevó a Tamoanchan. Y tan pronto llegó, la que se llama Quilaztli que es

[6] M. Eliade, *The Forge and the Crucible. The Origens and Structure of Alchemy*, The University of Chicago Press, 1978, p. 40-41.

Cihuacóatl los molió y los puso después en un barreño precioso. Quetzalcóatl sobre él sangró su miembro. Y en seguida hicieron penitencia los dioses ... y dijeron: 'Han nacido o dioses los macehuales (los merecidos de la penitencia)' ".[7]

El mismo principio simbólico (el lugar de la muerte como fuente de la vida) está presente también en el himno que narra el viaje de Piltzintecuhtli (identificado con Tlaloc y Xochipilli) a la "región de niebla de turquesa" en busca de Xochiquétzal (que fue raptada por Tezcatlipoca), narración que Seler comparó con el mito clásico de Proserpina. Lo precisa en inigualable síntesis Garibay: "Muerta Xochiquétzal, su amante baja a buscarla a la hondura del más allá. Es el sol que busca a su consorte, pero con el fin único de hacerla vivir en su hijo el bello dios de la mazorca, Cintéotl, Cintli, o con arcaísmo poético, Centla Cintla". La vegetación "raptada" en el invierno renace (gracias a la intermediación de una deidad de fertilidad) en la primavera. Renace desde el lugar de los muertos, desde el sitio de la podredumbre, que es simultáneamente, principio y fin de la vida.[8]

La hipótesis relativa al regreso de las almas al vientre telúrico atravesando simbólicamente los nueve escaños de la muerte (que en sentido inverso fueron nueve meses de camino hacia la vida) tiene que situarse necesariamente en el significado mayúsculo que en el pensamiento religioso de los pueblos cultivadores tienen la sexualidad y la muerte, concebidas como aspectos de la fertilidad que, en tanto entidad numinosa, es resultado del círculo vida-muerte, como de la sexualidad, en forma tal que ambos circuitos se identifican. Aquí cabe recordar el punto de vista de Westheim[9] que, al analizar el significado ingénito a las cuevas sagradas (concebidas como cavidades del principio y el fin) en la visión del mundo precolombino, opina que "Un extraño testimonio de ese concepto del incesante retorno al principio es una urna funeraria de barro, procedente de la región de Campeche ... una vasija de cuello corto (de alrededor de veinticinco centímetros de altura).

[7] Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, UNAM, 1979, p. 183 y siguientes.

[8] Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Editorial Porrúa, S. A., 1969, t. IV, p. 299, y Apéndice.

Eduard Seler, *Comentarios al Códice Borgia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980, t. II.

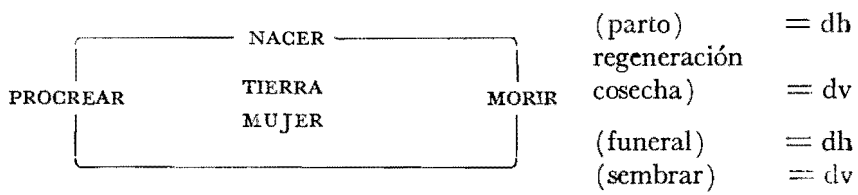
Ángel Ma. Garibay K., *Historia de la literatura náhuatl*, México, Editorial Porrúa, S. A., 1971, t. I, p. 123-124.

Noemí Quezada, *Amor y magia amorosa entre los aztecas*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1984, p. 28-29.

[9] P. Westheim, *Ideas fundamentales del arte prehispánico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957, p. 63-64.

Obra maestra del arte maya. La tapa, de poca profundidad, se quita y se pone; una bola de barro sirve de asidero. En un lado de la pared lisa está cortado un orificio en forma de órgano genital femenino alrededor del cual hay esgrafiados varios jeroglíficos rodeados a su vez de un círculo de bolitas de barro. El agujero puede cerrarse con la pieza cortada para formarlo. Dentro de la urna se encuentra la figura de un hombre sentado ... Es una efigie del muerto, que ha retornado al claustro materno de donde salió".

En un amplio estudio dedicado a las deidades femeninas mesoamericanas,[10] he señalado que esta idea se relaciona implícitamente con la influencia de las hierofanías selénicas en los ritmos biocósmicos y con la función mágica y religiosa de la mujer, identificada con la tierra y la luna (núcleos de fecundidad humana y vegetal) y, por lo mismo, asociadas simbólicamente a la muerte. Para los pueblos cultivadores la vida constituye un círculo cerrado en donde morir → nacer → procrear siguen una secuencia ininterrumpida, que puede esquematizarse en la forma siguiente:



dh = (copular)
dv = (fecundar-sembrar)

El diagrama anterior indica que cumplir cada uno de los momentos del ciclo vital —tanto en su dimensión humana (dh), como en la vegetal (dv)— implica la realización de actos de orden cultural que son análogos simbólicamente: los muertos se depositan dentro de la Madre Tierra igual que se entierran las semillas; el parto, en forma semejante a la cosecha, es el medio para regenerar la vida por intermedio de nuevos seres humanos o vegetales; copular es la acción necesaria para depositar la simiente, y en tanto acto sexual es análogo a la siembra, que constituye el paso necesario para la fecundación, con el auxilio de la lluvia.[11]

[10] Félix Báez-Jorge, *op. cit*,. cap. 2.

[11] En la perspectiva de una visión ecuménica, M. Eliade en su *Tratado de historia de las religiones*, México, Editorial Era, S. A., 1981, p. 317-318, 320-321,

Con un sentido de comparación diacrónica considero pertinente anotar algunas reflexiones que corresponden al marco de la etnografía contemporánea. Examinando las cosmovisiones de los nahuas de Durango, huicholes, tzotziles, totonacas, chatinos, mixes y zoque-popolucas he llegado a establecer cómo se relacionan los ámbitos numinosos de la Madre Tierra con la muerte, la gestación y el nacimiento, así como con las cuevas y/o el subsuelo. Esta superestructura arraiga en la economía de cultivo de tales etnias, organizada alrededor del maíz, y es cimiento fundamental en sus visiones del mundo.[12] Los fenómenos retentivos de este tipo tienen que explicarse no como parte de una metamorfosis incoherente y arbitraria, sino actuantes en un complejo de ideologías religiosas cuya articulación interna y sus concordancias externas remiten al antiguo sustrato cultural mesoamericano, y a los procesos de desplazamiento y sincretismo que se producen a partir del periodo colonial. Desde otra perspectiva, la aproximación etnológica aporta elementos que contribuyen a explicar, en cierta medida, las implicaciones de la serie simbólica tierra-mujer-procrear-morir en los tiempos prehispánicos. Siguiendo el corte esquemático de estas notas, incluyo en seguida el ruego que los tzotziles hacen al difunto mientras conducen su cuerpo a la tumba, de acuerdo con el excelente registro de Calixta Guiteras Holmes: "¡Vámonos! Vos ya te moriste, ¡vámonos! Vas a su casa", repite cariñosamente un anciano. Algo semejante se dice al depositar el cadáver en la fosa: "Aquí estás. Aquí has venido. Aquí es tu casa. Terminaste de comer, de pecar. Has venido a tu casa".[13]

3. *Superposición y síntesis de las ideologías religiosas*

Matos Moctezuma dedica la parte final de su estudio a examinar la significación del Templo Mayor en tanto representación del orden universal, el "lugar o centro donde se cruzan todos los niveles, o sea,

indicó: "Semejantes a los granos enterrados en la matriz telúrica, los muertos esperan su regreso a la vida bajo nueva forma... La solidaridad de los muertos con la fertilidad y la agricultura se observa más claramente aun cuando estudiamos en las fiestas a las divinidades relacionadas con uno de estos argumentos culturales... La fecundidad de la mujer influye en la fecundidad de los campos, pero la opulencia de la vegetación ayuda a su vez a la mujer a concebir. Los muertos colaboran tanto en lo uno como en lo otro, esperando al mismo tiempo de estas dos fuentes de fertilidad, la energía y la substancia que los reintegrarán al flujo vital".

[12] Báez-Jorge, *op. cit.*, p. 360 y siguientes.

[13] Calixta Guiteras Holmes, *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil, México,* Fondo de Cultura Económica, 1965, p. 129-130.

lo que hemos denominado 'centro fundamental'..." (p. 71). Conduce su análisis a la comparación de esta concepción con las de otras religiones en las que funcionaba la idea de las tres regiones cósmicas; sigue en esta dirección los puntos de vista de Eliade.

Abundando sobre anteriores planteamientos, externados cuando Matos Moctezuma conducía las investigaciones arqueológicas en el gran recinto sagrado, indica que el Templo Mayor representa dos cerros sagrados: el de Coatepec (asociado al mito del nacimiento de Huitzilopochtli) y el de Tonacatepetl o Cerro de los Mantenimientos, identificado con Tlaloc. El primero (lado sur) se corresponde con la guerra y el simbolismo de la muerte; el segundo (lado norte) con la fertilidad, con la vida en su más amplia expresión: "Aquí vida y muerte —apunta el autor— cobran importancia como elementos contradictorios pero unidos dialécticamente. Aclaremos que la muerte del lado de Huitzilopochtli también implica vida a través del sacrificio, además de tener en el Templo tres elementos que son necesarios a la vida: tierra (nivel terrestre del Templo y Coatlicue); agua (Tlaloc) y sol (Huitzilopochtli). La dualidad vida-muerte cobra aquí todo su contenido y el templo se constituye en ambos aspectos. Podríamos decir que, visto así, en él se expresan el rostro de la vida y de la muerte". Ahí reside "el equilibrio universal del quinto sol" (p. 80-81).

Es evidente que el libro registra los avances logrados por el autor en sus investigaciones del simbolismo de la muerte y del significado del Templo Mayor, iniciadas años atrás; tareas de las que dan cuenta anteriores publicaciones.[14] No obstante, tiene que plantearse la ausencia de formulaciones lo suficientemente explícitas respecto a las múltiples transfiguraciones, los desarrollos específicos, las complicadas síntesis mitológicas, rituales y cosmogónicas presentes en el pensamiento religioso de los aztecas, expresión del desarrollo civilizatorio mesoamericano sustentado en una formación social basada en la agricultura y el tributo. Es preciso subrayar que la superestructura de la sociedad mexica integraba elementos religiosos de periodos anteriores y de distintas procedencias étnico-geográficas. Esta problemática lleva a plantear la necesidad de enfoques metodológicos en los que el análisis de las dinámicas correlativas al tiempo y al espacio tengan plena relevancia.

Esquematizando, puede decirse que en el proceso de sincretismo que caracteriza la religión azteca concurren fenómenos que bien po-

[14] Véase: "El Templo Mayor de Tenochtitlan: economía e ideología", *Antropología Americana*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1980. *Muerte a filo de obsidiana. Los nahuas frente a la muerte*, México, SEP-INAH, 1978.

drían definirse en términos de implantación e incorporación. Por una parte, y como resultado de los actos de conquista, imponían el culto a sus divinidades; por otra parte, incorporaban los dioses de las sociedades conquistadas a su panteón. Así, el politeísmo más que ilustrar "la tendencia del espíritu de ese pueblo al sincretismo" (como dice Soustelle) constituye un testimonio superestructural que refleja actos de dominación política y económica. De forma tal, los procesos de síntesis no deben entenderse únicamente como dinámicas de impulso espontáneo, sino también como fenómenos concebidos y ejecutados en el contexto de un proyecto político-religioso hegemónico. Nos enfrentamos, pues, a un crisol en que se funden las antiguas deidades campesinas con los dioses guerreros que arribaron del norte. Esta integración simbólica, suficientemente estudiada, tiene que enfatizarse en todo análisis del pensamiento religioso referido a la gran Tenochtitlan.

CIRCONSTANCES DE COMMUNICATION AYANT PRESIDE AU RECUEIL DES TEXTES LITTERAIRES NAHUATL

PATRICK JOHANSSON

La littérature des Aztèques, comme celle de la plupart des peuples de l'Amérique Précolombienne, était une littérature orale qui s'appuyait parfois sur des appuis mnémoniques: les codex pictographiques.

Ces textes oraux furent versés à l'écriture linéaire par les religieux désireux de mieux connaître l'ensemble de la culture nahuatl, dans le but non caché de faciliter leur tâche évangélique. Ce passage à l'écriture alphabétique fut réalisé au cours de rencontres avec des notables indigènes dont l'âge permettait de penser qu'ils connaissaient bien leur culture. Ces sessions mettaient en présence les informateurs, les copistes et les religieux chargés de la compilation à une époque et un lieu qui n'étaient plus le moment et le lieu pour lesquels ces textes avaient été créés.

Nous nous proposons dans ce qui suit d'examiner les déterminismes circonstanciels de communication qui ont présidé au recueil des documents préhispaniques par les religieux espagnols et de voir dans quelle mesure ils ont pu affecter les textes recueillis.

Ayant réuni les *principales,* ou informateurs, les copistes ou "latinos" étant présents, comptant généralement sur un ou plusieurs interprètes, les moines commencent donc leur tâche de reconstruction de la culture moribonde et pour cela s'attachent à copier tous les renseignements et textes obtenus lors de leurs rencontres.

Ces textes sont en partie le résultat d'une confrontation, d'une rencontre entre deux mondes et non plus l'expression spontanée d'un peuple; ceci va avoir des répercussions déterminantes sur les textes finalement établis.

La structure verbale d'un message dépend avant tout de sa fonction prédominante, or cette fonction n'est plus du tout la même aprés la conquête, lorsque l'expression littéraire nahuatl se trouve detachée de son contexte culturel.

En effet, si nous considérons les circonstances dans lesquelles furent transcrits les différents textes nahuas nous remarquons que les particu-

larités de la communication qui s'établit entre les religieux et les scribes sont susceptibles d'affecter le langage et à travers lui les textes.

Nous reprendons les schémas élaborés par Jakobson [1] et nous essaierons de voir quels sont les éléments qui sont le plus touchés par les procédés de compilation utilisés par les religieux.

Un destinateur adresse à un destinataire un message qui se rapporte à un contexte socio-culturel au moyen d'un code, la langue nahuatl, dans des circonstances de communication qui impliquent le maintient d'un contact entre les interlocuteurs:

	contexte message contact code	
DESTINATEUR →		→ DESTINATAIRE
(Aztèque)		(Espagnol)

Ce schéma, instaure sur l'axe de la communication qui unit le destinateur et le destinataire un complexe de facteurs qui aident moduler l'aspect final de cette communication.

En effet, au destinateur est liée la fonction émotive qui s'exprime généralement en termes suprasegmentaux (gestes, cris, etc.) mais qui peut très bien façonner de manière *sui-generis* l'ensemble d'un texte. Sur le destinataire du message, s'exerce, selon Jakobson, la fonction conative, c'est-à-dire celle qui tend à exercer une force, qui supplie, qui exhorte, qui pousse à agir.

Au niveau du contexte se trouve la fonction référentielle qui articule le plus directement possible les termes de la communication, elle se projette généralement sur une élément extérieur qui est le milieu socio-culturel au sein duquel s'exerce la communication.

La fonction métalinguistique est celle qui assure s'il en est besoin au niveau du code, de la langue, le passage correct du message.

La fonction phatique maintient le contact entre les interlocuteurs. Ce sont souvent des gestes ou des interjections qui montrent que le courant de communication "passe".

Quant à la fonction poétique, elle s'exerce au niveau du message et se trouve être la fonction qui fait que le message se replie sur lui-même et ne cherche d'autre expression que celle de ses rythmes, de sa musique ou de la beauté formelle de son texte:

[1] Roman Jakobson, *Essais de Linguistique Générale,* Editions de Minuit, Paris, 1963.

FONCTION EMOTIVE → Fonction référentielle
Fonction poétique
Fonction phatique →
Fonction metalinguistique
FONCTION CONATIVE

Nous considérerons ces facteurs successivement dans la perspective de l'informateur nahuatl, c'est-à-dire de l'énonciation du texte; puis dans celle du récepteur espagnol ou du copiste indigène qui lui est désormais culturellement assimilé.

1. Conditions structurales d'énonciation des textes

Nous avons dans le cas de Sahagún, en plus des 10 ou 12 dignitaires, 4 copistes et un ou plusieurs moines, c'est-à-dire un schéma de communication assez particulier. Il est possible que le religieux ait fractionné l'ensemble des informateurs en groupes de travail autour d'un copiste, il y aurait dans ce cas 3 ou 4 informateurs par copiste. Ce qui est certain c'est qu'il n'y avait certainement pas 4 religieux disponibles pour diriger les groupes. Sahagún et au plus un collègue devaient, dans ce cas, superviser l'ensemble et laisser aux copistes le soin de poser les questions et de consigner par écrit les réponses. Nous aurions alors le schéma suivant de communication interpersonnelle:

4 Informateurs (Destinateurs) + Auditeurs ⟶ Copiste — Supervision d'un religieux

Au cas où le religieux ne fractionne pas le groupe d'informateurs nous avons:

10 ou 12 Informateurs + Auditeurs ⟶ Religieux Copiste

Il se pourrait également que certains textes (autres que le *Codex Florentin*) aient été reçus d'un seul informateur directement par le religieux (c'est peut-être le cas de certains textes d'Olmos):

Informateur ⟶ Religieux

Nous retrouvons dans les circonstances que nous venons de voir les facteurs constitutifs de tout acte de communication verbale. Un des-

tinateur dirige un message à un destinataire. Ce message verbal émis, s'appuie sur un référent contextuel généralement commun au groupe qui, dans ce cas, nous le verrons, sera lui-même l'objet d'une glose. Il s'exprime au travers d'un code, la langue nahuatl, et met en évidence ce que Malinowski appelle la fonction phatique, fonction qui maintient le contact entre les interlocuteurs dans les circonstances orales de communication.

Nous étudierons pour chacun des cas, les avatars que souffre la communication et les conséquences que cela peut avoir eu pour les textes enregistrés.

1.1. Les circonstances d'elocution

1.1.1. *Circonstances Temporelles*

Nous n'insisterons pas sur l'aspect historique de la temporalité qui nous ramènerait au problème de l'espace dans son aspect le plus large.

La "performance" est doublement temporalisée, par sa durée propre et en vertu du moment de la durée sociale où elle s'insère:

– Durée Propre –

Les circonstances spatiales n'étant plus les mêmes, le cadre socio-culturel étant brisé, la durée de la "performance" n'est plus réglée fonctionnellement. La plupart de ses éléments esthétiques étant éliminés (danses, mimes, chants) il ne reste généralement plus qu'un précipité sémantique référentiel qui commence n'importe quand et qui termine de la même manière ou lorsque le religieux lève la séance. La "durée" de l'acte oratoire n'est plus fonctionnellement pertinente; l'acte verbal s'est desséché autour de ses noyaux sémantiques (dont les religieux sont très friands). La sève poétique, immanente à la durée de l'élocution, a cessé de couler.

Le texte ne remplit plus la durée d'une représentation rituelle, il se déroule certes toujours le long de l'axe d'une énonciation qui progresse dans le temps virtuel du récit mythique ou poétique, mais il ne trempe plus dans le temps réel de l'énonciation qui capte l'attention des auditeurs et restructure l'acte oral en fonction de ce déroulement. La nouvelle durée de l'acte d'énonciation est désormais liée aux déterminismes de la compilation imposée par les religieux, fruit de circonstances ou tout du moins sans rapports avec l'essence même de l'acte d'élocution. La durée se tend et se retend selon les données contex-

tuelles et les ruptures dues aux questions, aux incidents de transcription et plus généralement à tous les avatars de la communication. Alors que la durée dans les circonstances préhispaniques d'élocution de chants de mythes ou de poèmes doit engendrer la délectation fonctionnelle de l'angoisse et recycler dans ces mêmes circonstances, l'aspect formel de l'instance de production des textes oraux, la position objective, transcendante, extérieure des réligieux et tous les incidents de communication, tuent cette durée et avec elle l'éblouissement mythique. Avec la disparition de la durée dans l'instance d'élocution, l'énergie vitale du chant, du poème ou du mythe est "débranchée", neutralisée. Le scalpel de l'analyse des religieux peut bien travailler mais c'est sur un cadavre qu'il opérera, la durée vitale ayant déserté le corps du texte nahuatl. En se comprimant, l'acte élocutoire s'est vidé, a été réduit à l'état de "chose" qui pourra être analysée.

– *Durée Sociale* –

Les circonstances temporelles préhispaniques d'élocution sont nullifiées:

1) Le temps rituel, cyclique, des événements à caractère social, comme les fêtes dédiées aux différents dieux est bien évidemment déchiré; les textes que l'on récitait ou chantait en cette occasion, s'ils subsistent, seront enrègistrés "hors contexte" et par la même appauvris.

2) Le temps naturel, des saisons, des heures qui a inspiré tant de beaux poèmes est certainement moins touché mais quand même généralement affecté par une compilation qui n'est pas toujours en harmonie avec cet écoulement temporel.

3) Le temps historique qui était évoqué dans bien des récits ou des poèmes souffre de la nullification du présent, le présent étant mort pour les Indigènes, le passé qui y était investi ne signifie plus rien. Il y a une rupture de ce temps historique.

4) Le temps cosmique libéré des entraves numériques ou saisonnières, temps métaphysique où l'être humain transcende sa condition n'apparaît que dans les conditions très particulières d'énonciation poétique que l'ombre d'un couvent franciscain n'inspirait certainement pas aux informateurs aztèques.

1.1.2. *Circonstances spatiales*

Les modalités spatiales de la compilation des textes interfèrent avec celle du temps. Le lieu était en circonstances préhispaniques d'élocution très pertinent puisque le temple, le lac, les bois, la croisée des che-

mins, tous marqués par la présence d'une divinité, dotaient la voix humaine d'un écho particulier.

Cette pluralité se trouve réduite lors de l'écoute et de l'enregistrement par écrit des textes dans l'intimité frustrante de la cour, ou de la salle d'un couvent franciscain.

Les tensions fonctionnelles dues aux espaces (consacrés) d'élocution se trouvent perdues ce qui diminue notablement la force expressive des textes correspondants. Il est évident qu'un texte élevé à Tezcatlipoca n'avait pas la même résonnance dans les lieux qui lui étaient consacrés que dans l'atmosphère hostile du couvent. "Lieux sacrés, ombilicaux qui unissent les hommes à la terre où ils son nés et qu'ils révèrent". Bouchard évoque, pour les Indiens canadiens du Saint-Laurent, des lieux plus propres que d'autres à l'énonciation des mythes et des chants. Ces lieux permettent un recueillement intégral et l'union des facultés, de l'esprit et du corps.[2]

Située dans un lieu particulier auquel l'attache un rapport d'ordre à la fois génétique et mimétique, la circonstance d'énonciation du texte se projette dans un décor: les rythmes d'une chute d'eau, le murmure du vent dans les feuilles d'un arbre, la majesté visuelle du temple et l'orgie des couleurs avaient une influence certaine sur la modalité, l'accent, les rythmes, et les aspects suprasegmentaux des textes enoncés.

Selon Zumthor, la poésie orale n'est concevable autrement que comme partie d'un ensemble signifiant où jouent les couleurs, les odeurs, les formes animées ou inertes, et de façon complémentaire, comme partie auditive d'un emsemble sensoriel où la vue, l'odorat, le toucher ont également part. Cet ensemble se découpe sans s'en dissocier dans le continuum de l'existence sociale: "le lieu de la performance est prélevé sur le territoire du groupe, il y tient de toute manière et c'est ainsi qu'il est reçu".[3]

L'élocution dans son contexte original était certainement brouillée des bruits du groupe réuni et accompagnée de la musique contra-punctique de leur présence. Les nouvelles conditions spatiales, architecturales, le silence ou la variation de religieux présent tout cela devait inévitablement affecter le texte énoncé. Le message se trouve désormais privé des perspectives sensorielles et intellectives qu'ouvrait l'interaction de l'espace et du temps; ou du moins ces interactions deviennent répressives et empêchent le libre essor du texte.

[2] S. Bouchard, *Chroniques de chasse d'un montagnais de Mingan,* Ministère des Affaires Culturelles, Québec, 1977, p. 9-10.

[3] Paul Zumthor, *Introduction à la poésie orale,* Seuil, Paris, 1983, p. 156.

1.1.3. *Les Questionnaires*

Le discours nahuatl a des systèmes d'ouverture et de fermeture très précis. Lors des questionnaires et chaque fois que le moine posait une question, les processus révérentiels d'ouverture s'opéraient ce qui devait alourdir considérablement l'interrogatoire. La fermeture n'était certainement pas permise par le religieux qui interrompait le locuteur pour poser la question.

L'élan oral était brisé par une question qui relançait dans une autre direction ou considérait sous un autre angle le texte qu'il recevait. Il nous faut alors parler d'interaction du discours espagnol dans le texte nahuatl. S'il ne change pas à proprement parler le contenu du texte, il affecte fortement la forme, les rythmes, les sonorités en brisant l'élan du discours oral. D'autre part, la modalité de la question pouvait contenir le désir de réponse et ceci est fort important. Les Indigènes étant très sensibles, et toujours désireux de ne point contredire leurs interlocuteurs. La forme grammaticalle de la question déterminait souvent la réponse, si elle était orientée:

Vous n'êtes pas ... Non!
Vous avez certainement ... Oui!

Si la question était neutre, la réponse reprenait souvent un segment oral de "connaissance" le proposant comme réponse. Le schéma question – réponse directes se limitait probablement aux aspects les plus évidents de la culture aztèque, là aù le cadre conceptuel de la question ne pouvait pas excessivement diverger de celui de la réponse.

A partir d'une question, le discours oral pouvait prendre son vol d'une manière ininterrompue et les religieux ainsi que les scribes consignaient intégralement par écrit un texte qui serait revu et corrigé plus tard. Malgré un facteur coercitif initial (le thème imposé) et après quelques balbutiements phatiques ou métatextuels de placement, le récitant embrayait parfois un texte d'oralité pure qui s'énoncait sans qu'une interruption brusque vînt gâcher son effet. Les récitants se raccrochaient alors à leurs textes qu'ils débitaient sans trop savoir pourquoi.

Le questionnaire pouvait prendre l'aspect d'une conversation anodine où chacun des participants prenait la parole librement ou de manière moins dirigée. La libre prise de parole est toutefois peu probable en vertu de l'extrême humilité dont faisait preuve les Indiens; néanmoins une désignation visuelle du religieux pouvait lancer le thème sans que la charge agressive d'une élocution verbale inquisitoire para-

lyse le locuteur. L'interaction devait être beaucoup plus forte dans une conversation puisque le religieux recentrait incessamment les sens de la question et ne permettait pas au texte nahuatl de prendre son essor.

Le questionnaire s'est donc effectué de différentes manières:

– Le religieux questionnait les informateurs à tour de rôle; dans ce cas le scribe devenait pratiquement un "greffier".

– A partir d'une question se déclenche un processus d'oralité.

– A travers une structure du type "conversation" où les orateurs prennent la parole à tour de rôle sans qu'un ordre strict fut établi (sur un thème proposé par l'orchestrateur religieux).

Il n'y a pas vraiment de réponse à la question puisque les référents sont hétérogènes. Seules les choses les plus simples, communes aux deux contextes, permettent une réponse au sens propre du terme. Les autres se croisent mais se rencontrent rarement (ce qui a peut-être par-là même protégé les textes des ravages de la raison espagnole). Lorsque la question concerne l'expérience immédiate de l'Indien, la réponse peut être valable si elle est comprise. Si, au contraire, elle s'adresse à la "connaissance" qui est médiatisée par la tradition, il faut que le récitant reprenne les sillons conceptuels nahuatl et sa réponse n'est pas homologique par rapport à la question.

1.2. L'EMETTEUR

L'informateur est comme nous l'avons signalé, un *principal* (notable), ou un *tlamatini* (savant) en tout cas un homme ayant bien connu sa propre civilisation. Il est généralement choisi par l'autorité indigène, ce qui implique déjà une certaine filtration idéologique.

Il est certain que les autorités indigènes n'envoyaient à ces colloques que des gens disposés à collaborer avec l'envahisseur et peu susceptibles de créer des problèmes.

Le destinateur en question, l'informateur indigène était-il toujours la personne adéquate pour fournir une information, pour lire un codex ou réciter un texte? La question est relevante car même de nos jours, nos plus beaux textes littéraires acquerraient certainement des connotations très diverses selon qu'ils fussent rapportés par un général de nos armées, un commerçant ou un licencié ès lettres.

La société *mexica* étant détruite, une grande partie de ses grands hommes ayant péri dans la conflagration, on s'adressait aux rares personnes qui pouvaient encore rendre compte de ce qui avait existé.

Dans les circonstances orales de transmission de la pensée, ceux qui étaient chargés de sa conservation étaient de véritables professionnels

qui re-créaient véritablement chaque fois le texte base qu'ils récitaient. Confiée à un profane, l'élocution du texte apportait certainement des variations formelles (et peut-être de fond) que le groupe ne pouvait entériner.

Bref, ce n'était pas peut-être pas toujours ceux qui possédaient "l'encre noire et l'encre rouge" [4] qui fournissaient les textes. Devant la pénurie d'esprits, les pères eurent recours à des informateurs dont les sources n'étaient pas toujours très sûres (de là les contradictions) et dont les facultés d'élocution laissaient parfois à désirer. Il en résultera une altération significative des textes.

D'autre part, la circonstance d'élocution n'étant plus la même, certains éléments propres à une circonstance d'élocution orale "in situ" disparaissent. La fonction émotive propre au destinateur d'un message, si importante chez les Nahuas n'a plus de raison d'être puisque le destinataire ne veut en général que des "informations" et requiert un texte aussi référentiel que possible. D'ailleurs si le destinateur avait manifesté son émotion, le caractère généralement suprasegmental de celle-ci n'aurait pas permis sa transposition à l'écriture. En outre, lorsque le destinateur ne trouve pas l'auditeur désiré, il intériorise son discours qui devient un véritable monologue dépouillant ainsi l'élocution de son appareil suprasegmental. Pour ce qui est des interjections elles n'apparaissent pratiquement pas dans les textes (sauf en poésie), étant généralement expurgées par le copiste lors de la transcription ou par des corrections ultérieures.

Dans l'expression nahuatl la fonction émotive dispute bien souvent à l'aspect cognitif le domaine de la communication; le texte écrit reproduisant rarement cet aspect, perd sa force expressive. En outre, la relation émotionnelle qui s'établit entre le locuteur et l'auditeur peut provoquer toutes sortes de dramatisations ou d'étalements du texte. La configuration énonciative préhispanique tenait compte vraisemblablement de la réaction verbale ou gestuelle des auditeurs. L'adaptation du texte à l'auditeur se produit en performance, l'interprète varie spontanément le ton ou le geste, module l'énonciation selon l'attente qu'il perçoit ou de façon plus délibérée modifie plus ou moins l'énoncé lui-même. Lors de la récupération, la teneur de cette réaction change, le locuteur affronte peut-être un silence d'écoute, respectueux du texte prononcé (silence quie peut être un obstacle) ou la rupture brutale d'une question.

[4] Métaphore qui désigne les savants.

Dans les circonstances authentiques d'énonciation, l'intégration d'un ou plusieurs auditeurs au procès d'élocution est possible et enrichit le texte oral. L'oralité implique une expression corporelle gestuelle autant que verbale qui s'adresse à l'interlocuteur présent et se soumet à son regard. L'expression gestuelle s'intègre au récit et constitue un élément vital de sa perception. Peut-on penser qu'en face d'un religieux cet appareil gestuel est conservé? Cela est douteux. Les moines veulent des mots, des raisons, une médiation linguistique et logique.

1.3. Le contact

En circonstance d'oralité, l'élément phatique de maintien du contact avec les auditeurs a une importance vitale puisque le discours est toujours "en situation". Le changement de destinataire ou son absence physique pure et simple affecte donc considérablement cet aspect formel du discours. Qu'est devenue cette fonction phatique dans les nouvelles circonstances d'élocution?

La fonction phatique est répartie entre les auditeurs, les informateurs, le religieux et les scribes.

Quand elle s'adresse aux indigènes, la fonction phatique est plus ou moins conforme aux instances préhispaniques d'élocution (les circonstances festives en moins) et dépend du niveau social des dignitaires en présence. La présence d'un noble parmi les "notables" pouvait changer l'aspect révérentiel et par là-même orienter différemment l'aspect phatique du texte. Centrée sur les religieux elle se teignait peut-être de doute, de crainte ou s'abîmait dans le silence total, dans l'attente passive de la question. Dirigée au copiste, elle était probablement subordonnée aux déterminismes de la transcription, aux coupures, aux répétitions, aux erreurs, etc.

Ces messages phatiques destinés à vérifier si le circuit fonctionne, à établir, prolonger ou interrompre la communication, à attirer l'attention de l'interlocuteur ou à la retenir furent, tout comme l'appareil expressif, supprimés, si tant est qu'ils aient jamais été perçus par les Espagnols:

La communion phatique dont parle Malinowski n'est même pas pensable puisque les modalités linguistiques ou vocales nahuatl n'ont rien à voir avec celles qu'utilisent les Espagnols. Il n'y a pas ici de transmission de pensée mais présence et liens de présence. Ne connaissant pas les éléments phatiques, les religieux ont du mal à faire démarrer le dialogue.

Quelle sorte de contact s'établit donc entre les religieux et les infor-

mateurs alors que les connexions psychologiques sont totalement différentes?

Les points de contact entre les deux mondes seront souvent ambigus et peu fonctionnels.

Pourtant, le texte énoncé n'est pas en lui-même sa propre fin, il s'inscrit dans l'instance d'élocution. La clôture du texte (sa barrière, son mur) se démantèle dans les nouvelles circonstances; par la brèche s'introduit le germe d'un antidiscours transgressant les schémas discursifs communs. Ses contours, ses limites, l'appareil verbal qui maintient le contact avec l'auditeur changent de teneur. Dans la vibration de la voix, se tend, à la limite de sa résistance, le fil nouant au texte tant de signaux ou d'indices tirés de l'expérience. Ce qui reste au poème de force référentielle tient à sa focalisation sur le contact entre les sujets corporellement présents dans la performance: celui dont porte la voix et celui qui la reçoit.

Les éléments phatiques des circonstances festives d'élocution ne sont plus valables à l'ombre du cloître. On ne maintient pas ouvert les canaux de communication avec les Indiens en liesse comme le fait avec les religieux franciscains. La force expressive localisée sur le contact perd sa vigueur pour se raccrocher à l'axe référentiel.

Le niveau du contact manifeste certainement la perturbation de l'informateur: doute, répétition, hésitation, crainte, respect, peur, soumission. D'ailleurs, avec qui est-ce que le contact est maintenu? Est-ce seulement avec les religieux franciscains? N'est-ce pas également avec le copiste qui parle le nahuatl lui aussi, mais qui ne connaît guère son patrimoine culturel? Ce peut être encore avec les autres notables présents qui ont, avec celui qui parle, des relations de parenté ou de hiérarchie; ce qui implique parfois une expression révérentielle ou une attitude gestuelle "sui-generis".

Il est néanmoins probable que l'expression phatique tout comme certains aspects de l'expression émotive ont été éliminés du texte écrit définitif, soit directement par le copiste soit lors d'une correction ultérieure.

1.4. Le contexte

Les frères de l'Eglise, malgré leur sens inné de l'anthropologie, s'intéressaient bien plus au sens des textes produits qu'à leur aspect formel. Si nous omettons les textes proprement poétiques qu'ils avaient décelés et qu'ils conservèrent, leur effort de compilation visait tout d'abord à identifier et à comprendre les traits spécifiques de la culture indigène.

Les textes ont donc tendu (ou furent restructurés) vers une expression fortement référentielle; ils visaient à dévoiler la culture aztèque, ils renvoyaient au *contexte*.

L'écueil est que ce contexte culturel n'était pas connu des religieux et parfois assez mal des copistes qui, bien que nahuas eux-mêmes, avaient été éduqués par les moines à l'ombre des murs du couvent. L'élément référentiel est souvent mal interprété, et à l'occasion de restructurations ultérieures, totalement changé pour s'adapter aux besoins structurels et aux cadres conceptuels espagnols. Etrangers au contexte culturel nahuatl, néanmoins désireux de comprendre, et maîtres absolus de la méthodologie, les religieux firent entrer dans leurs cadres conceptuels des idées qu'ils croyaient avoir identifiées et s'exposaient ainsi à de lourds contre-sens. Au niveau textuel nous aurons donc de nombreux éléments anthymématiques, métatextuels qui viseront à expliquer, à renforcer le texte central.

La structure verbale d'un message dépend avant tout de sa fonction prédominante, disions nous. Il serait donc intéressant d'établir le point de vue de l'émetteur et dans les conditions structurelles ci-avant nommées, la fonction prédominante du texte pour les informateurs. Les Indiens-informateurs ont certainement plus ou moins compris que les intentions des prêtres sont encyclopédiques; ils tendent généralement à orienter vers le contexte, vers la cognition, vers la référence la transmission de leurs messages.

Ce contexte socio-culturel est comme nous venons de le dire mal connu des religieux recteurs du procédé de compilation et des copistes nahuas trop jeunes pour avoir connu la grandeur de leur culture indigène et parfois déjà hostiles à cette culture. Il s'ensuit que les différents récitants vont modifier considérablement la teneur (formelle du moins) de leurs messages pour les mettre à la portée des religieux et de leurs aides. Nous aurons parallèlement au texte de nombreux éléments méta-textuels de redondance.

Le contexte référentiel n'existant plus, la tournure des textes en souffrira également surtout au niveau du temps des verbes. Le présent d'un verbe ou une affirmation imprudente au lieu d'un mode dubitatif pouvaient attirer sur le récitant les foudres écclésiastiques espagnoles:

- "Tezcatlipoca, huey teotl..."
- "Tezcatlipoca in *quicuitiaya* huey teotl..."
- (Le grand Dieu Tezcatlipoca...)
- (Tezcatlipoca qu'ils considéraient comme un grand Dieu...)

Au lieu d'être libre, la phrase se subordonne aux nouvelles structures perdant ainsi sa force dans le miroir rétrécissant du cadre conceptuel espagnol. La distanciation référentielle par rapport à la culture indigène apparaît nettement au niveau de l'expression, soit par la rupture temporelle des verbes soit par les formules périphrastiques de distanciation par rapport au thème au à l'objet en question tel le jameux *Mitoa, Mitoaya* (que l'on retrouve tout au long des textes). Il est (Dit-on, disait-on)
très possible d'ailleurs que cette altération ait été effectuée par les copistes ou les religieux ultérieurement.

Enfin il est certain que la structure textuelle fortement symbolique a été profondément altérée, ou du moins fortement diminuée, puisque le réseau de ses résonnances était inconnu des religieux.

Le récitant a toujours en tête le contexte, le référent de ses textes mais ce contexte est révolu, inconnu des auditeurs ou mal connu (d'une partie d'entre eux) ce qui l'oblige à une simplification, à des omissions volontaires ou à des explications qui encombrent le corps du texte.

Le référent étant souvent prohibé, il fallait chausser les lunettes des conquérants pour considérer sa propre culture.

En raison des oppositions culturelles radicales, sans points communs, de la langue nahuatl qui ne structure pas sa vision du monde d'une manière analogique (ni homologique) à l'espagnol, même l'orientation décisive vers le référent n'établit pas toujours la communication.

1.5. Le code

Le code utilisé était la langue nahuatl, langue étrangère aux moines mais qu'ils avaient apprise grâce à un effort continu et dont ils arrivaient à décèler les nuances.

Les religieux avaient, d'autre part, toujours des interprètes. Le sens de la langue ne leur échappait pas, mais, encore une fois, cet état de choses faisait varier l'aspect formel (stylistique) de la langue proprement dite: Nous trouvons de multiples redondances qui assurent les circuits de communication une langue moins élaborée certainement puisqu'on ne l'écoute plus comme avant mais qu'elle sert simplement d'instrument de la communication et non plus de fin. On réduit probablement de beaucoup l'expression figurée, certainement sur l'avis des religieux qui craignent de perdre le plein sens du texte dans les envolées verbales.

Nous pouvons conclure à une altération du code qui consiste souvent en une simplification ou plus souvent encore un aspect métalin-

guistique accentué, puisqu'il fallait éclairer souvent le sens caché des mots ou expliquer des points obscurs. Il y avait donc un niveau d'expression directe, et un métalangage qui glosait cette expression.

Au niveau de l'expression, la présence d'autres notables contribuaient à maintenir l'élévation de la qualité textuelle. On peut néanmoins supposer que, dans bien des cas, cette expression était considérablement simplifiée puisque les récepteurs principaux n'étaint pas qualifiés pour en apprécier la beauté (du moins directement). La fonction poétique se trouvait donc fortement diminuée.

Il faudra ajouter à tout cela un code graphique, l'image, totalement étranger à la langue orale (qui ne le reproduit pas) et duquel il faudra tenir compte puisqu'à la "lecture", le texte qui en naîtra naîtra esclave de ses limitations circonstancielles et ne sera parfois qu'une simple description des glyphes sans élévation expressive.

1.6. Le message

Le message, du point de vue de l'émetteur, peut être affecté de deux manières vues les conditions de recueil. D'abord au niveau du contenu; il est probable que les informateurs effectuaient eux-mêmes une filtration de certains éléments qui n'eussent point été vus d'un bon oeil par les religieux. La crainte de déplaire ou d'être puni pouvait enrayer certains mécanismes de production des textes.

D'autre part, la fonction poétique qui s'exerce au niveau du message souffrait de l'orientation encyclopédique des questionnaires. La fonction référentielle prévalait puisqu'il s'agissait de transmettre des connaissances et moins de révéler un texte dans sa structure première. D'ailleurs, la fonction poétique opérant principalement sur le code, et le code étant mal connu des religieux, il était naturel que les Indigènes omettent, pour les simplifier, les structures poétiques des textes qu'ils récitaient. Une fois encore la présence d'autres notables indigènes pouvait sauver le texte premier, mais il fallait néanmoins, d'une manière ou d'une autre, le mettre à la portée des religieux et des copistes.

Le message lui-même a pu varier selon le caractère de l'informateur et le climat de crainte qui régnait. Il est évident que de nombreux passages de textes furent omis ou écartés après leur enregistrement pour des raisons idéologiques ou éthiques.

La crainte poussaient les Indiens à se taire, la censure faisant le reste, beaucoup de textes furent mutilés ou "corrigés".

Au lieu de se centrer sur lui-même, le message oscille souvent du contexte au code et craint la non-communication s'il se replie sur lui-

même. Nous verrons l'importance que cela peut avoir sur une expression qui s'appuie autant sur les éléments suprasegmentaux et connotatifs que sur le signe lui-même.

1.7. Le recepteur

Dans la perspective de l'émetteur, du récitant, les auditeurs de la nouvelle circonstance d'élocution ont apporté des changements à l'instance de production des textes. Quels sont donc ces auditeurs? Les moines, les copistes ou les autres notables?

1er. Cas: le moine est certainement destinataire de l'explication mais non du texte en soi, le rôle du copiste semble être marginal, subordonné à la réception du message par le religieux et responsable de la transcription:

```
Informateurs                    Religieux
                  → Interprète →          \
(Indigène)                      (Espagnol) \
                                            Copiste
```

Le récepteur réclame, comme nous l'avons vu pour le contexte, un discours à la hauteur de ses connaissances. Or, le verbe indigène ne peut en aucun cas exercer une fonction conative sur lui puisqu'il est extérieur au système de référence. Le verbe devient creux, simple coquille verbale reçue mais non valorisée par le récepteur. Bien au contraire le sujet du discours au lieu d'exercer un effet (verbal) sur le récepteur devient l'objet de l'intérêt de ce récepteur qui n'entérine pas le message mais le questionne et le renvoie à l'émetteur pour son émiettement explicatif. La non-transitivité du message affecte l'énonciation orale puisqu'en circonstance d'oralité la modalité de la réception recycle la production du texte selon les circonstances spatio-temporelles. Le silence, l'impassivité peuvent être des obstacles à l'élocution.

Il y a généralement en dehors du religieux d'autres auditeurs nahuas, généralement des notables. Sans être précisement les "destinataires" du message, leur présence a néanmoins un effet certain sur le texte produit. Il en résulte sans doute une plus grande authenticité, une plus grande motivation; le message se détourne partiellement du religieux (qui dès lors attrape au vol le message) et se dirige partiellement vers l'auditoire indigène. Sans toutefois remplir les conditions d'une instance d'élocution, le message gagne en authenticité.

La situation se complique si le "destinataire" du message est un

dieu. Nous avons alors un destinataire authentique quoique caché et un auditoire assez bigarré. Des religieux franciscains, des dignitaires nahuas et des copistes, indigènes, mais culturellement assimilés aux religieux. A qui se dirige le message? Au dieu si le recueillement est encore possible, ou au dieu et aux notables ce qui constitue un défi aux Espagnols; aux religieux, ce qui prive alors le texte de sa force et le modifie comme nous le verrons. Il peut être dirigé également aux copistes qui enferment et immortalisent la parole dans l'écriture, ce qui peut susciter une certaine conscience culturelle, un espoir et une fierté de la part des notables.

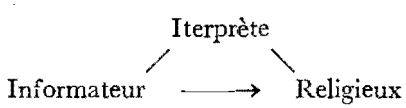
2ème. Cas: Au cas où Sahagún aurait fragmenté ses notables en petits groupes répartis autour d'un copiste, la fin ultime de la communication serait sa transcription.

Informateurs (Auditeurs) → Copiste → Religieux

Il est peu probable que le copiste ait pu être considéré comme un destinataire du message. Il en est pourtant le récepteur ultime car c'est selon ce qu'il recevra que le texte alphabétique sera transcrit. L'absence d'un destinataire digne de ce nom réduit l'instance d'élocution à ses modalités primaires. L'extrême limite étant vraisemblablement une dictée des textes. La présence d'autres notables indigènes pouvait certes équilibrer quelque peu les modalités orales de l'énonciation mais il est probable que l'intérêt de tous se portait sur la curieuse opération de transposition intersémiotique qui enfermait la parole dans l'écriture.

Les religieux passaient d'un groupe à l'autre, conseillaient, rectifiaient, corrigeaient mais ne constituaient pas le centre de réception ultime.

3ème. Cas:



L'absence d'auditoire, l'intimité entre le religieux et l'informateur gênait peut-être encore plus l'Indien qui ne trouvait nulle part l'appui contextuel de ses dire. La question du religieux, au lieu d'être dirigée à plusieurs Indigènes, était concentrée sur le seul informateur, qui le recevait peut être comme une menace, ce qui affectait quelque peu l'agilité d'enonciation du texte.

Dans les nouvelles conditions de production des textes où l'orientation vers le destinataire était diffuse, la fonction conative souffrira une diminution notoire et les vocatifs ou les impératifs seront toujours précédés de la formule: *mitoaya* (on disait) qui annule la fonctionnalité de l'injonction. La fonction conative, la plus liée peut-être aux circonstances orales d'élocution sera celle qui sera le plus difficilement récupérable.

2. Conditions structurales de réception des textes

2.1. Les recepteurs

Les textes ayant été produits dans les circonstances que nous venons de voir, ils sont "reçus" par les trois groupes récepteurs que nous avons identifiés: les religieux, les copistes et les autres destinataires-informateurs. Nous ne saurons jamais comment furent reçus par ces derniers les messages produits. En revanche, la réception par les moines et surtout par les copistes est celle qui constitue les textes alphabétiques linéaires qui nous sont parvenus. L'analyse de la modalité de réception est donc capitale avant d'entreprendre l'analyse structurale interne de ces textes.

Le but avoué des religieux est de connaître la civilisation vaincue afin de faciliter la pénétration du christianisme. Ce que les moines chercheront à retenir dans l'instance de réception c'est donc surtout la connaissance qui s'en dégagera et qui les aidera à comprendre la civilisation nahuatl. Or, pour comprendre, il faudra souvent questionner, et la question se structurera, bien entendu, sur la pensée espagnole qui frappera de biais le flanc du texte nahuatl. Comprenant rarement le sens profond de la question, les Indigènes fourniront des réponses vagues qui seront parfois entérinées par les Espagnols et intégrées au texte définitif. Les religieux auront tendance à négliger les aspects formels, pourtant fortement fonctionnels chez les Aztèques et à traquer les contenus explicites qui devaient s'ajuster aux cadres préconçus de leurs travaux.

Les moines entendent donc les textes mais n'écoutent que ce qui leur semble intéressant et ne retiennent souvent que cela. Il y a donc d'emblée une sélection, une extrapolation étrangère à la culture nahuatl, qui s'exerce. Suivant les directives du religieux, le copiste transcrira fidèlement ou questionnera, suivant ces mêmes structures préétablies.

La réception des textes par le copiste est certainement beaucoup

plus libre, plus ample mais il doit néanmoins verser ses textes écrits dans l'entonnoir conceptuel, préparé par les Espagnols.

La réception est un acte unique, fugitif, irréversible et individuel, et le recours ultérieur au texte ne la recrée pas. L'auditeur s'implique dans une interprétation dont rien n'assure la justesse. Dans le cas présent, les mots, les paroles sont conservés partiellement, mais ces mots qui sont restés, ont été en quelque sorte selectionnés, choisis dans l'instance de réception. Les traces qu'impriment en l'auditeur l'univers signifiant du locuteur qui lui est transmis appartiennent à sa vie intime et s'extériorisent dans l'acte de réception. L'auditeur l'inteprète selon sa propre configuration intérieure.

Sahagún déclare dans son prologue au second chapitre de *l'Histoire Générale:*

"Tous nos sujets de conversation me furent rapportés par des peintures qui est l'écriture qu'ils utilisaient autrefois, et les grammairiens les déclarèrent dans leur langue écrivant la déclaration au pied de la peinture".[5]

Il y a plusieurs éléments dans ce texte qui doivent retenir notre attention. D'abord la plupart (Sahagún exagère en disant "tous") des thèmes traités furent rapportés à l'aide des documents pictographiques. Ce qui implique des variations textuelles que nous verrons dans un prochain chapitre, mais que nous pouvons dès maintenant considérer sous l'angle de la communication:

Les religieux n'étant pas versés dans la sémiotique picturale aztèque ne pouvaient guère en faire un usage direct. Il fallait bien que quelqu'un leur lise les codex, les leur explique. Or, nous verrons précisément plus loin, au niveau textuel, que cette attitude explicative des informateurs altère considérablement les textes enregistrés et les modalités de la communication, car l'objet de la connaissance varie selon la perspective d'explication. S'agit-il d'une glose des pictogrammes? Nous avons alors un code méta-pictural réalisé à travers la langue; le lecteur forme-t-il des prédicats linguistiques autonomes à partir des images? Nous revenons à l'oralité presque pure. Ou encore, le *tlamatini* s'appuie-t-il sur l'élément visuel pour réciter son texte? Nous aurons une instance de lecture de codex, sans nul doute une catégorie littéraire fortement prisée à l'époque préhispanique et qui implique un système sémiotique hybride.

Il semble pourtant y avoir dans le texte de Sahagún une ellipse:

[5] Fray Bernardino de Sahagún, *Historia General de las Cosas de Nueva España.* Edición, notas y apéndice de Ángel María Garibay K., Porrúa, México, 1979, p. 73, 74. [Sepan cuantos...]

Sahagún nous dit que les grammairiens, les célèbres *latinos,* "déclaraient" ces peintures dans leur langue. La plupart des copistes étaient trop jeunes vers le milieu du XVIème siècle pour avoir été initiés à la rédaction ou même à la lecture des documents; il fallait bien que les informateurs leur en dise la signification. Il s'agit maintenant de savoir si les copistes consignaient ce qu'énoncaient les informateurs ou s'ils restructuraient l'énoncé oral au moment de sa rédaction. Si la structure formelle était remaniée il est probable que les informateurs ne s'embarrassaient guère de soigner leur énoncé, ils se centraient plutôt sur la glose, sur cette vérité de contenu que les Espagnols recherchaient.

2.2. Le destinataire

Les destinataires de bien de textes aujourd'hui sous nos yeux n'étaient, en fait, ni les frères franciscains ni leurs adjoints copistes. En effet, si de nombreux textes sont des textes référentiels élaborés dans les circonstances de compilation indiquées plus haut, d'autres existaient déjà dans la mémoire des Indigènes et s'adressaient à leurs congénères. Les textes oraux variant considérablement selon les auditeurs et les circonstances, on mesure l'ampleur des altérations qu'ont pu apporter les nouvelles circonstances d'élocution.

La Fonction Conative

De nombreux textes énoncés sur le mode impératif, étaient censés exercer sur l'auditoire une fonction déterminée. Une certaine transitivité actantielle accompagnait ces textes qui subissaient un *feed back* formel selon les circonstances ou selon l'auditoire.

Le texte littéraire nahuatl est un texte mouvant jamais entièrement défini, toujours vivant dans son protéisme formel; il pouvait être exhortatoire ou supplicatoire. Or, bien souvent, le récit manuscrit à la troisième personne gomme les nuances conatives pour ne rendre que le noyau sémantique; il brise les rythmes de l'expression directe et transpose les relations temporelles. Enfin changeant les fins mêmes du discours, il altère totalement la modalité expressive du texte. Un texte exprimé devant les moines dans le calme d'un couvent ne peut en aucun cas ressembler à son homologue sémantique récité face à la foule bigarrée des Indigènes que l'on doit convaincre ou émouvoir un jour de liesse devant l'autel ensanglanté de Huitzilopochtli. Les Nahuas comprenaient difficilement le procédé encyclopédique des Espagnols et ne pouvaient se résoudre à parler dans le vide incirconstancié. Chaque

séance devait permettre d'évaluer les puissances expressives en jeu, et la relation qui s'établissait entre elles, mais cette évaluation se faisait en vertu de paramètres dont l'auditeur était inégalement conscient: elle dépendait du dessein présidant à la réception et des habitudes culturelles. Un certain horizon d'attente la déterminait: les coutumes, les préjugés collectifs, l'idéologie conditionnaient ainsi la réception des textes.

En effet, l'auditeur fait partie de la performance, le rôle qu'il y remplit ne contribue pas moins que celui de l'interprète à le constituer. Le texte est alors ce qui est *reçu* (et non pas ce qui est produit par les Nahuas) informateurs.

2.3. Les circonstances

Les circonstances de compilation, du point de vue du récepteur ont affecté la communication des textes tout autant qu'au niveau de leur émission.

L'impératif de coucher par écrit ce que l'on écoutait, influençait sans nul doute la modalité d'écoute. Ce n'est pas la même chose d'écouter et vivre cette écoute que d'écouter pour transcrire. Dans le premier cas une relation vitale directe unit l'émetteur et le récepteur dans une communion par la parole. Dans le second cas, l'écoute est parasitée par la préoccupation de transcrire. L'écoute se fait en fonction de la transcription qui découpe déjà au niveau de la réception ses à-priori structurels. En fait dans ce cas, la réception, au lieu d'être la fin ultime de la communication (avant l'action), n'est qu'un palier, qu'un niveau, où se compose, selon la configuration intérieure du récepteur et selon les cadres théoriques déjà tracés, le nouveau texte, diminué par une sélection ou augmenté par des questions subsidiaires. La fin ultime de cette communication le "réceptacle" du message c'est l'entité abstraite qui se profile désormais sur le papier et qui s'offre aux lecteurs à venir.

Les facteurs spatiaux et temporels n'ont pas pour la réception des textes par les religieux l'importance qu'ils ont pour leur production par les indigènes. La relation de l'espace et du temps étant nullifiée dans l'esprit des moines, la seule considération spatiale pertinente aurait trait ici au confort et aux aspects proprement techniques des contingences de la compilation.

Les considérations temporelles sont également non-pertinentes puisque la durée propre de l'acte d'élocution, immanente au texte est devenue, dans les circonstances de recueil une durée extérieure et non fonctionnelle, la durée d'une journée d'efforts. N'étant plus investie par

le texte, la durée élocutoire a cessé d'exister. Elle est brisée par les efforts de rationalisation.

Situées en dehors du temps inhérent aux textes qu'elles réunissent, les préparant pour l'éternité de l'écriture, placées dans un espace souvent neutre, les circonstances de compilation se sont souvent limitées, pour les récepteurs, à des querelles monastiques, à des considérations froidement techniques d'organisation.

Nous trouvons dans le prologue au livre II de Sahagún ces mots:

"C'est également en ce temps que j'ai dicté les notes et les chants: les "latins" l'écrivirent dans le village-même de Tepepulco." [6]

Outre le mode de transmission basé sur les codex, il y avait, bien sûr, les textes d'oralité pure qui étaient récités sans appui mnémonique. Ce qui retient l'attention dans cette phrase de Sahagún c'est le *dicté la apostilla y los cantares* (j'ai dicté les notes et les chants). Pour ce qui est de l'annotation, le problème ne se pose pas puisque celleci était en espagnol. En revanche les *cantares* n'avaient pas été traduits et il fallait bien qu'il les dictât en nahuatl à des copistes indigènes. Or, pour les dicter il devait évidemment les avoir sur un brouillon (étant hors question qu'il les connût par coeur). Il y avait donc déjà eu une première réception des textes poétiques avant leur dictée par Sahagún aux scribes.

On s'imagine l'ampleur de l'altération rythmique et intonationnelle qu'apporte cette *dictée,* sans compter les pertes et les erreurs de tous genres aussi bien formelles que de contenu qui résultent de deux réceptions d'un texte de l'oral à l'écrit.

On peut également supposer que Sahagún avait lui-même, directement couché par écrit des textes qu'on lui avait récité auparavant, ce qui risquait d'augmenter les probabilités d'altération.

2.4. Le destinateur

Du point de vue de la réception des textes, quelle fut donc l'importance du récitant?

Nous avons dit que la fonction conative ne pouvant pas s'exercer dans les conditions mentionnées auparavant, ceci réduisait de nombreux textes à adapter leur modalité grammaticale et à supprimer de nombreux éléments expressifs. La fonction émotive n'ayant guère d'espoir d'émouvoir les religieux, le récitant l'utilisait certainement trèspeu. D'ailleurs elle risquait plus d'effrayer tout le monde que de convaincre.

[6] Sahagún, *op. cit.*, p. 61.

Même exploitée, elle n'aurait guère pu franchir le seuil du papier puisque son expression était supra-segmentale et que les interjections qui auraient pu être transcrites étaient généralement expurgées des textes sur l'ordre des moines qui voulaient un texte net, sans bavures: *cognitif.*

La sélection des textes, leur réception dépendait peut-être de la qualité du locuteur, de son rang, de ses connaissances. On interrogeait certainement plus intensément, de manière plus inquisitoire, les gens du commun, les *macehualtin,* que les nobles, les *pipiltin* ou les savants, les *tlamatinime.* Peut-être écoutait-on religieusement ces derniers en essayant de ne pas trop les interrompre. La censure s'effectuait probablement non seulement en fonction du message lui-même mais aussi en fonction de celui qui l'énonçait. L'âge était un gage de véracité; les anciens étaient ceux qui savaient, on se méfiait sans doute des plus jeunes.

Toutefois, l'aspect le plus important de la relation destinateur-récepteur dans la perspective du second c'est l'objectivation du récitant et de son texte. En effet, les religieux espagnols ne "reçoivent" pas au sens propre du mot le message puisque celui-ci rebondit sur eux pour aller s'inscrire sur un parchemin. Ils stimulent la production du texte par la question mais n'écoutent pas vraiment la réponse. En circonstances d'oralité plus qu'en toutes autres, le message reçu, pénètre le récepteur et l'affecte d'une certaine manière. La posture d'anthropologue qu'adopte les religieux nullifie le courant, vital pour la communication, qui unit un récepteur et un locuteur. Les religieux voient défiler les discours mais ils les ordonnent, les élaguent ou les complètent selon un critère extérieur à la dynamique de l'élocution.

Ils observent les *récitants-objets* dont la parole n'est entendue que pour être en quelque sorte mise en boîte et servir un jour aux vélléités cognitives des Espagnols. Le sujet du discours ne sent pas la transitivité de sa parole qui meurt sur le manuscrit sans avoir atteint un *auditeur-objet* dont la pensée, fécondée par ces paroles, devrait s'ériger alors à son tour comme sujet d'une réponse, car un discours chez les Aztèques appelle toujours une réponse.

Le *récitant-sujet* se voyant observé, se sachant vu, se sachant ausculté sans être "écouté" assume dès lors un rôle de *récitant-objet* et commence à parler pour parler ce qui est aussi parler pour ne rien dire. Il oublie l'expressivité première de son texte et s'attache à faire "bonne figure", se trouble peut-être, se ferme ou encore adopte une attitude provocante à l'égard des religieux. Dans tous les cas, sa position par rapport à son texte est totalement altérée, ce qui se reflètera sans nul doute sur les aspects thématiques et formels de l'énonciation.

2.5. Le contact

La fonction phatique est certainement contrôlée dans la majorité des cas par les religieux; ce sont eux qui ordonnent les séances de recueil des textes et qui orchestrent l'ensemble. Les éléments phatiques qui viennent du récitant sont souvent éliminés du texte définitif. Il est néanmoins possible que les copistes les aient maintenus lors des premières transcriptions car, étant toujours eux-mêmes plongés dans un climat d'oralité, les éléments phatiques faisaient partie, pour eux, de l'instance d'élocution. Par contre les religieux formés à la tradition scripturale ne songeaient guère à conserver des expressions qui leur semblaient vides de sens.

On pourrait toutefois signaler, comme expressions verbales phatiques, les *zan no ye* (seulement aussi déjà) *zan no ye no* ,(seulement aussi déjà aussi) expressions vides de sens que l'on retrouve ça et là dans les textes.

Les éléments phatiques sont totalement immergés dans la langue et l'idiosyncrasie d'un peuple. Ils relèvent souvent plus de la fonction émotive que du signe. La neutralisation de leur fonctionalité a certainement affecté l'énonciation car ils représentaient un tremplin verbal (ou gestuel) sur lequel elle s'élancait. Les formules de maintient du contact éliminées, le vide sépare les interlocuteurs et rend plus difficile la communication qui franchit ce vide.

2.6. Le contexte

C'est précisement pour connaître ce contexte socioculturel que les religieux entreprennent la compilation de tous ces textes, qu'ils prévoient de traduire plus tard. Autant dire que la plupart des messages, même référentiels, ne sont pas "reçus" au sens large du terme, puisque le contexte auquel ils renvoient est mal connu. Cette réception sera plutôt un rebondissement vers le copiste qui transcrira les textes où le religieux aura cru discerner quelque chose d'intéressant.

Cette réconnaissance du contexte culturel fera certainement opérer la censure un peu à tort et à travers. Mais cette censure s'exerce-t-elle dans l'immédiateté de la transposition ou viendra-t-elle plus tard lors des revues et corrections?

Il est certain que les religieux ne copient pas tout ce qu'ils reçoivent. C'est ainsi que Mendieta écrit "...et, questionnés sur la manière

de procréer de cet homme qui n'avait pas de corps, ils répondirent par une saleté que l'on ne peut consigner ici." [7]

Dans une culture du symbole comme l'est la culture nahuatl l'ignorance des réseaux de recoupement contextuel peut être un obstacle majeur à la bonne réception des textes. Dans ces conditions seul un discours hautement référentiel peut être pleinement "reçu". Lorsque les autres fonctions du langage (particulièrement les fonctions émotive, phatique et poétique) entrent en jeu la compréhension devient difficile et dans le cas de la fonction poétique le message ne passe pas.

2.7. Le code

Malgré leur connaissance de la langue nahuatl, les religieux se trouvaient pris au dépourvu devant la plupart des textes qui contenaient une richesse inépuisable de vocabulaire et de symbolisme. La communication se complique donc lorsque l'intermédiaire d'un interprète est nécessaire aux religieux chargés de la compilation. Pour ce qui est des copistes, le code ne constituait aucune difficulté et les éléments métalinguistiques que l'on trouve dans les textes sont sans nul doute dirigés aux Espagnols. S'il n'est guère curieux de retrouver dans les textes des éléments métatextuels destinés à éclairer les obscurités contextuelles, on peut se demander pourquoi les éléments métalinguistiques sont conservés à l'écrit par ceux-là mêmes qui n'en avaient pas besoin (les copistes). La réponse est certainement dans l'intention des Espagnols de traduire (*romanzar*) l'ensemble après coup. Les éléments qui auraient dû être élagués ont été conservés dans le corps du texte et constituent des éléments para-textuels.

L'image peut être partiellement considérée dans de nombreux cas comme un code auxiliaire de la langue puisque de nombreux textes étaient "rapportés" à l'aide de peintures. Il y a là une instance particulière de communication puisque le texte jailli d'une image, est "reçu" par des interlocuteurs et va se figer dans l'écriture alphabétique linéaire. Nous verrons dans un autre travail les aléas de la transposition intersémiotique. Signalons simplement ici la variante qu'offre, au niveau du code, la glose d'un appui mnémonique pictural. Que reste-t-il des déictiques et des détours métatextuels d'explication dans le texte définitif qui "gît" au pied de l'image?

Le code, comme le message, devient souvent l'objet de l'intérêt

[7] Fray Gerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, México, Porrúa, 1980, p. 82.

des Espagnols, il est alors déplacé de sa fonction de communication et devient prétexte à une considération spéciale.

2.8. Le message

Le message produit par le récitant était généralement "reçu" pour sa charge référentielle (en raison de circonstances déja citées) faisant fi de bien d'autres éléments du discours.

Cette référence engendrait des questions, de la part des religieux, qui rompaient la structure du message premier et le relançaient vers d'autres horizons du contexte socioculturel nahuatl. Le message nahuatl originel et structuré s'émiettait alors pour se réduire souvent à des éléments informatifs dont l'unité matricielle textuelle était perdue.

Le religieux franciscain reçoit partiellement le message et renvoie une question, prenant certainement au dépourvu l'informateur indigène peu habitué à ce genre de glose.

C'est peut-être le résultat de cet échange qui a été couché par écrit, c'est-à-dire une version forcée par l'intelocuteur espagnol (au moins dans sa structure formelle), la décantation interculturelle d'un texte, sa glose et non le texte dans la splendeur de sa liberté originelle.

Conclusion

En somme, ces textes compilés doivent la vie à la stratègie d'évangélisation des religieux espagnols qui en firent avant tout un objet de connaissance.

Nous avons vu au cours de ce qui précède que les textes nahuas d'inspiration préhispanique avaient fortement été touchés par les conditions particulières dans lesquelles ils avaient été recueillis.

Les textes anciens de tous les temps et de toutes les latitudes bien qu'ils souffrent de la distanciation temporelle qui les éloigne du lecteur contemporain sont quand même l'expression écrite spontanée d'un écrivain. Les textes oraux couchés par écrit comme *la Bible* ou *l'Odyssée* ont certainement souffert de leur transcription mais ce passage à l'écrit fut réalisé par les Juifs eux-mêmes (et les premiers chrétiens) ou les Grecs à une époque où la situation contextuelle restait au moins partiellement en relation avec le texte et sa fonction socioculturelle.

Les Aztèques n'ont pas vraiment transcrit eux-mêmes leurs textes car les copistes indigènes qui constitùerent la main d'oeuvre de cette transcription n'eurent jamais le mot à dire l'organisation du travail de compilation. Ils fournirent la substance textuelle orale (directe ou

avec appui pictographique) mais cette substance étant totalement subordonée aux avatars de la communication, toute altération de cette dernière eut une incidence importante sur le texte lui même. Nous pourrions dire, en fait, que le texte oral nahuatl n'existait qu'en situation de communication et que ce sont les áleas de cette communication qui en façonnèrent les nuances les plus subtiles.

Le recueil des textes a, nous l'avons vu, généré des situations nouvelles. Les textes portés par l'axe de la communication préhispanique se sont effondrés avec l'ensemble de la culture et les décombres ont été restructurés sur le nouvel axe interculturel nahuatl-espagnol. Ces nouveaux déterminismes ont déclenché de nouvelles situations qui, à leur tour ont modelé différemment les textes. C'est dans sa grande généralité l'ampleur de cette réfraction due à la modalité de récupération des textes que nous avons voulu cerner au cours de ce travail.

SUGERENCIAS ACERCA DEL ORIGEN YUTOAZTECA DE *IL- EN NÁHUATL

KAREN DAKIN

En esta contribución se propone una proveniencia un poco inesperada para la secuencia **il-** en el náhuatl. Un análisis comparativo histórico nos sugiere que viene de ***λa-** en el preprotonáhuatl, y en última instancia de ****ta-** en el protoyutoazteca.

Las palabras con **il-** se encuentran en todas las áreas dialectales del náhuatl. Se incluyen ejemplos de la periferia occidental (en la cual la autora incluye el pochuteco y Jalisco), el centro (el náhuatl clásico y Tetelcingo), la Huasteca, la Sierra de Puebla (Ahuacatlán), y la periferia oriental (Aculá, Pajapan, Mecayapan, y pipil). Hay dos grupos, las palabras con una sola raíz, y las que parecen ser compuestas. Se ven abajo(1).[1]

(1a). Una sola raíz:

***ilwi-λ** 'día; fiesta' (se supone que ***ya:lwa** 'ayer' viene de ***ya** 'ya' + **-lwV** 'día' también)

Jalisco		**yalwa**
Pochuteco		**alwa**
Almomoloa		**yalwa**
Náhuatl Clásico	**ilwi-λ**	**ya:lwa**
Tetelcingo	**ilfi-λ**	**iyɔlwa**
Huasteca	**ilwi-λ**	**yalwaya**
Ahuacatlán	**ilwi-λ**	**ya:lwa**
Aculá	**ilβi-t**	**yaloa, yaloat**
Pajapan	**ilwi-t**	**yalwa**
Mecayapan	**ilwiʔ**	**ya:lwa**
Pipil	**ilwi-t**	**ya:luwa**

[1] Las fuentes para los distintos dialectos son las siguientes: Pochuteco (Boas, 1919); Jalisco (Guerra, 1692); Almomoloa (Schumann y García de León, 1966); Náhuatl Clásico (Canger *et al.*, 1976; Carochi, 1645); Tetelcingo (Brewer y Brewer, 1962); la Huasteca (Stiles, ca. 1980); Ahuacatlán (Dakin, 1978); Aculá (Weitlaner, 1958); Pajapan (García de León, 1976); Mecayapan (Wolgemuth, 1981); Pipil (Campbell, 1985).

*ilwika-λ 'cielo'

Jalisco	—
Pochuteco	—
Almomoloa	—
Náhuatl Clásico	ilwika-λ
Tetelcingo	ilfika-k
Huasteca	ilwika-k-λi
Ahuacatlán	ilwika-k
Aculá	(iúpa-k)
Pajapan	—
Mecayapan	—
Pipil	(si(y)elu(h), ka-ikahku)

*-ilpia 'amarrar, atar'

Jalisco	-ilpi-
Pochuteco	olpi
Almomoloa	ilpi
Náhuatl Clásico	ilpi-a
Tetelcingo	ilpi-a
Huasteca	ilpi-a
Ahuacatlán	ilpi-a
Aculá	—
Pajapan	ilpi-a
Mecayapan	ilpi-á
Pipil	ilpi-a

b. "Compuestas"

*-ilna:miki 'acordarse'

Jalisco	ilnamiki
Pochuteco	-alamki
Almomoloa	—
Náhuatl Clásico	ilna:miki
Tetelcingo	ilnɔmiki
Huasteca	ilnamiki
Ahuacatlán	ilna:miki
Aculá	—
Pajapan	ihla:migi
Mecayapan	ehla:miki
Pipil	elna:miki

-ilka:wa 'olvidarse'

Jalisco	—
Pochuteco	—
Almomoloa	—
Náhuatl Clásico	**ilka:wa**
Tetelcingo	**ilkɔwi**
Huasteca	**ilkawa**
Ahuacatlán	**ilka:wa**
Aculá	—
Pajapan	**elka:wa**
Mecayapan	**e:lka:wa**
Pipil	**elka:wa**

¿Cómo se explica una derivación que puede parecer tan poco probable? El primer paso para llegar a ella ha de haber sido el cambio de la **t del protoyutoazteca a *λ en el preprotonáhuatl. Whorf (1937) fue el primero en describir este cambio y las condiciones específicas que la causaron. Sin embargo, él pensaba que el cambio se dio nada más en los dialectos que actualmente tienen λ, es decir, que era una innovación que se dio después de la dispersión de los grupos de habla náhuatl. Los dialectos que tenían t para él tenían una forma más antigua, y los con **l** representaban otro cambio. Sin embargo, más recientemente, Campbell y Langacker (1978:206) por un lado y Una Canger (1980:88-89) por otro sugieren que el cambio se dio en el preprotonáhuatl, y que los dialectos que ahora tienen sólo **t** han cambiado esa λ a **t** de vuelta. Se basan en varios argumentos, entre ellos, el de que hay locativos con el sufijo **-lan** después de sustantivos que terminan en **-l** en las áreas con **t**. Si no se hubiera dado el cambio de **t, *λ, el sufijo debía tener la forma **-tan**. Otro es la existencia de formas compuestas como **a:ltepe:tl/a:ltepe:t** 'pueblo' en dialectos con **t**. La **l** que llevan sólo puede haber venido de **a:-λ**. Las implicaciones de este análisis son que el uso de λ no formaría una isoglosa básica para la dialectología náhuatl, dado que representa solamente una retención. Además, la distribución de **t** y **l** indicarían isoglosas de innovaciones independientes que tampoco eran tan importantes.

Con todo, si la hipótesis de este trabajo es correcta, la existencia de las palabras con **il-** es una prueba más que la *λ pertenece al protonáhuatl. Hay que ver los otros pasos del cambio.

Sapir en 1913 (p. 217) nota que los grupos consonánticos en el náhuatl son el resultado de la pérdida de vocales cortas. Campbell y Langacker en 1978 también (p. 202) proponen unas reglas para

cambios y pérdidas vocálicas que crearon grupos consonánticos. A consecuencia de éstos se da un cambio adicional, la epéntesis de una **i-** inicial para conservar la estructura silábica permitida. Los cambios que describen produjeron formas como **ikši-λ** 'pie' de ****kasi> *-kši-** e **ikpa-λ** 'hilo' de ****kuupa> *-kpa-**.

Había varios problemas con la definición precisa de las condiciones para los cambios y pérdidas que propusieron Campbell y Langacker. Sin embargo, después de más investigación, parece que se puede describir la regla para la pérdida como sigue: cualquier vocal, menos *o, del preprotonáhuatl se puede perder después de una consonante sorda, y ante una consonante y vocal.

(2c)

$$\begin{matrix} *a \\ *i \\ *i \end{matrix} > \emptyset / C_{[-\text{sonora}]} \_\_ CV$$

Se deben notar las palabras *puede perderse* porque existen cognadas dobles en muchos casos, una que ha sufrido pérdida y otra que mantiene una vocal, como **ikši-λ** 'pie' y **ke:kesa** 'pisar' de ****kasi/a**.

A pesar de los problemas de precisión en las reglas de Campbell y Langacker, sus observaciones identificaron dos procesos básicos en la evolución del protonáhuatl del protoyutoazteca, la pérdida vocálica y la epéntesis de i.

Ahora, para regresar al problema de **il-**. En (3) se dan las formas cognadas [2] y reconstrucciones que corresponden a las palabras en náhuatl incluidas bajo (1a).

[2] Las abreviaturas y fuentes de las otras lenguas yutoaztecas son las siguientes: listas de cognadas CL = Campbell y Langacker (1978); D = Dakin (1982); M = Miller (1967, 1979, 1980, 1985); VVH = Voegelin, Voegelin y Hale (1964); PYAS = protoyutoazteca sureño; PN = protonáhuatl. Idiomas: ca = cahuilla (M); cm = comanche (M); cr = cora (McMahon y McMahon 1959; Preuss 1932); eu = eudeve (Lionnet 1979; Pennington 1981); gu = guarijío (M); hch = huichol (McIntosh y Grimes 1954); hp = hopi (Kalectaca y Langacker 1978; Shaul s.f.); es = luiseño (Bright 1968); mm = mono (M); my = mayo, Lionnet 1977; Miller) py(P) = paiyute del norte (Poldervaart s.f.); pg = pápago (Hale 1959; Saxton y Saxton 1969); pmN = pima de Nevome (Pennington 1979); pmO = pima de Onavas (Hale 1977); pn = Panamint (M); ps = payute sureño (M); sh = shoshone (Miller 1972); sr = serrano (M); tb = tubar (Lionnet 1978); tr = tarahumara (Lionnet 1972; Hilton et al. 1959; M) ts = tepehuano sureño (M, VVH); tn = tepehuano norteño (M); yq = yaqui (Lionnet 1977; M).

(3)

*(i)lpia 'amarrar'

**tapi Miller 438 'amarrar (vb.)'

ps tahpi¢a-;

cr raa-tapí'i-ste;

hch -tápi 'nudo; hacer un nudo'

(Campbell y Langacker (1978:204) derivan *ilpia de **puulV 'atar' por pérdida de la **uu y una metátesis de la *p y la *l, sin embargo, proponen la metátesis basándose únicamente en *ilpia. Creo que la derivación propuesta aquí es más probable, dado que se pueden especificar las condiciones con mayor precisión y que hay por lo menos tres palabras que la apoyan.)

*ilwi-λ 'día, fiesta'

**tawi (M 423a sun **ta) 'sun, day'

mn ta- 'sun, day, heavenly body'; tape 'sun day';

cm taabe, tabe;

pn tabe;

ps tapa- 'sol, día; ser de día; tapi- 'sol'; ta-s 'sol, calor';

(protonúmico **ta-, tapa);

tb taa-l;

ca támya-t 'sol, día';

sr taami-t 'sol. día, luz de día'; tami '(sol) brillar';

hp tá.wa 'sun'; tá:la 'sol, día, luz de día'; tá.vi '(sol) brillar';

ts tatáv 'día';

hch táu; táawézikʌa (palabra ceremonial),

cr taíh 'luz'

gu tawé, rawé 'día'

sr tamöa-p 'invierno, año' (-p 'in')

eu táwi 'sun'

*ilwika-λ 'cielo'

**tawaka 'cielo'

tb ta(m)wa-ka-l/í-t, temo-ka-l/í-t 'cielo'

my téweka, téka 'cielo'; téwe-l-i 'azul'; taá-wa-r-ı 'día'

yq téeka

cr tahapuá 'cielo' (?)

nt tʌvági;

ma tewekano.

Para las tres palabras se puede reconstruir formas protoyutoaztecas que empiezan con ****taw-** o ****tap**. La siguiente secuencia de cambios produce ***il-** en el náhuatl:

(4):

****t > λ/__a**

***a > Ø/λ__p**
w

***λ > l/__p**
w

Se ve el contraste con formas que no tenían una ****a** entre la ****t** y ****w** en las formas.

(4a):

***itwa** 'ver'

***tewa > *itwa/itwi** 'ver/ser visible'

náhuatl clásico: **-itwa** 'ver'; **λa-twi-l-li** 'el amanecer'

****tiwa** 'ver'

gu tewa-ní/tewi-má

pg čig, či:gi

my tewwa 'encontrar'

Bajo (4b) se ve que cuando se pierde la vocal en ****tipV**, la ****t** se convierte en ***k**:

****tipac** Miller 268 'long' *tep, *te) 'alto (,)'

tr tepčtal/í-t 'muro'; tepe- 'alto, cerro';

pg cʌv;

tn tʌvʌ'do;

ts tuv 'alto';

tr ripá 'arriba';

gu té'epa 'alto (persona)';

my teébe 'largo, alto';

yq teébe 'largo, alto';

hch teva 'lejos';

eu téwa 'arriba'

****tipa > *-tpa- > *(i)kpa-**

***(i)kpa-l-li** 'trono, banco alto';

Mecayapan ikpal 'banco de tronco';

*(i)kpa-k 'encima de';
Mecayapan takpanwiá 'llevar en la cabeza'
**tipa > *tepa + we- > *tepe:-
*tepe:-λ 'montaña, cerro';
Pipil tépet

Aunque se mencionó antes que la pérdida vocálica en las raíces parece ser opcional, existen pocos casos en las cuales la **a no se pierde ante **w o **p. En unos, se ve que no sucedió porque la primera vocal es larga.

(5a):

*λa(:)pa:λ 'yerba medicinal'
náhuatl clásico: λapa:λ 'hierba medicinal'
*λa:wa:na 'emborracharse'
náhuatl clásico: λa:wa:na 'beber vino'
**taawa
tr tɔv'ɔ-r 'mosto, jugo de uva';
cr tawá 'está borracho'
λa-pi:-λ
*λa:wia 'alumbrar'
náhuatl clásico: λa:wia 'alumbrar'
λa:wλi 'almagre'
náhuatl clásico: λa:wλi 'almagre'

En otros casos, la pérdida de la vocal hubiera formado grupos de tres consonantes, secuencia no permitida en el náhuatl.

(5b):

λa:wihpoč-λi
náhuatl clásico: λa:wiʔpoč-λi 'brujo'
λawtia
náhuatl clásico: λawtia 'hacer mercedes a otro'
*λaw- > *λah- > *λoh-
náhuatl clásico: λoʔλi 'gavilán'
**taawi
my taawe 'gavilán'
tr taja^{m}wé-t 'gavilán pollero'

Los pocos que quedan que parecen ser excepciones de veras se dan en 5c):

***λawe(:)lli** 'coraje' (tal vez relacionado con **λa:wa:na** 'emborracharse')
náhuatl clásico: **λawe:lli** 'enojo, indignación';
Huas λaweloni 'to collapse';
λapečλi 'cama, plataforma para dormir'
náhuatl clásico: λapečλi 'andas, cama'; Huas λapečλi
λapihkia 'to lift falsely'
náhuatl clásico: λapiʔkia 'to lift falsely'
***λapa:ni** 'romper, rajar'
náhuatl clásico: λapa:ni;
Huas λapani;
****tapaa-**
gu taʔpa-ni/-ma 'rajar';
pg ta:pan, tapša
my etaxtia 'rajar'

Si la derivación descrita para la **-l** en las raíces con **-lp-** y **-lw-**, es correcta, es posible que el segundo grupo de verbos "compuestos", dado bajo (lb) tenga un origen relacionado. Hay un sufijo **-li-a** que deriva verbos bitransitivos, tradicionalmente llamados aplicativos, que son los que toman complementos directo e indirecto en el náhuatl. Sin embargo, el verbo **maka** 'dar' es bitransitivo de raíz. Sugiero que todos los verbos en (lb) eran bitransitivos de raíz, es decir que como **maka** 'dar', podrían llevar dos prefijos de complemento cuando el complemento directo era ***λa-**. Todos corresponden a verbos sin el ***il-**, y aquéllos todos semánticamente podrían ser bitransitivos como se ve en las glosas 'olvidarse de algo', 'recordarse de algo', 'soplar en algo', 'chupar con (popote)', etcétera. El ***λa-** también puede haberse convertido en ***-il** por las siguientes razones.

(*a*) Los verbos correspondientes sin el elemento ***-il** todos son verbos transitivos que tienen una estructura CV:CV(CV).

(*b*) A base de otros datos que no puedo incluir aquí, se ha reconstruido un patrón acentual para el preprotonáhuatl, según el cual el acento primario cae en la segunda sílaba de la raíz, con acentos secundarios en cada tercera mora antes y después del acento primario. Este patrón cambió a uno más regular con acento penúltimo en el protonáhuatl.

Para **maka**, que tiene la primera vocal corta, los acentos hubieran caído de la siguiente manera:

(7a):

ni-k-λà-maká > nikλamáka
yo- a ella -algo- dar

Sin embargo, para los verbos en cuestión, porque tienen la primera vocal larga, hubieran tenido una forma distinta:

(7b):

nì-k-λa-kàawá

La **a** del ***λa** es débil, sin acento, y se pierde. La λ se convierte en **l** ante la siguiente consonante, y se introduce una i-epentética: **nik-il-kaawa**.

Varias personas han sugerido significaciones para el elemento **il-** en diferentes dialectos del náhuatl, con la idea que era un morfema independiente. Aunque el origen, como parece, haya sido puramente fonológico, puede ser que por reanálisis, una comunidad llegue a dar una importancia semántica al **il-** que se creó. Tal parece haber sido el caso en pipil, donde los hablantes han hecho un cambio más, convirtiendo el **il-** en **el-**, forma homófona con la palabra para 'hígado'.

Hay un verbo más que se debe mencionar porque no está relacionado con los cambios descritos: **ilwia** 'decirle'. Una Canger (1980: 118-131) ha mostrado que los verbos bitransitivos o aplicativos con la secuencia **-lwia** en el náhuatl central se derivan de verbos que terminaban en V-wa. En el área central, al agregar el sufijo **-lia**, sufrieron una metátesis de la **w** y la **l**, lo que dio la secuencia **-lwia**, pero corresponden a verbos aplicativos en **wilia** en otras áreas.

BIBLIOGRAFÍA

BASCOM, JR., Burton William
1965 *Proto-Tepiman (Tepehuan-Piman)*. Tesis doctoral, Universidad de Washington, Seattle, Washington.

BOAS, Franz
1917 "The Mexican dialecto of Pochutla, Oaxaca", *International Journal of American Linguistics*, 1:9-44.

BREWER, Forrest y Jean G. Brewer
1962 *Vocabulario mexicano de Tetelcingo, Morelos. Castellano-mexicano, mexicano-castellano,* México, Instituto Lingüístico de Verano. [Serie de Vocabularios Indígenas Mariano Silva y Aceves, núm. 8.]

BRIGHT, William
1968 *A Luiseño Dictionary,* University of California Publications in Linguistics, 51. University of California Press, Berkeley y Los Angeles.

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 Linguistics,* 44:Pt. I, 85-102; II, 197-210; III, 262-279.

CANGER, Una
1980 *Five Studies inspired by Nahuatl Verbs in -oa,* Travaux du Cercle Linguistique de Copenhague, 19, Copenhague.

CANGER, Una, Karen Adrian, Kjeld K. Lings, Jette Nilsson y Anne Schlanbusch
1976 *Diccionario de vocablos aztecas contenidos en El arte de la Lengua Mexicana de Horacio Carochi,* Copenhague, Universidad de Copenhague.

CAROCHI, Horacio
1647 *Arte de la lengua mexicana, con la declaración de los adverbios della,* Reimpreso 1982, México, UNAM, edición: M. León-Portilla.

DAKIN, Karen
1978 Náhuatl de Ahuacatlán, Puebla. Apuntes de trabajo.

1982 *La evolución fonológica del protonáhuatl.* México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas.

GARCÍA DE LEÓN, Antonio
1976 *Pajapan. Un dialecto mexicano del Golfo,* México, Instiuto Nacional de Antropología e Historia, Departamento de Lingüística [Colección Científica 43].

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 Michoacán,* 2ª edición, prólogo de Alberto Santoscoy, Guadalajara, Ancira y Hnos., 1900.

HALE, Kenneth
1959 *A Papago Grammar,* Tesis doctoral, Universidad de Indiana.
1977 "Breve vocabulario del idioma pima de Onavas desde materiales proporcionados por las siguientes personas: Agustín Estrella, Pedro Estrella, María Fierro, María Córdova". Mimeógrafo.

HILTON, K. Simon, Compilador en colaboración con Ramón López y Emiliano Carrasco T.
1959 *Tarahumara y español,* México, Instituto Lingüístico de Verano en cooperación con la Dirección General de Asuntos Indígenas de la Secretaría de Educación Pública. [Serie de Vocabularios Indígenas Mariano Silva y Aceves, 1].

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.

KEY, Harold y Mary Ritchie de Key
1953 *Vocabulario mejicano de la Sierra de Zacapoaxtla, Puebla,* México, Instituto Lingüístico de Verano y la Secretaría de Educación Pública.

LIONNET, Andrés
1972 *Los elementos de la lengua tarahumara,* México, Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas.
1977 *Los elementos de la lengua cahita (Yaqui-mayo),* México, Universidad Nacional Autónoma de México.
1978 *El idioma tubar y los tubares, según documentos inéditos de C.S. Lumholtz y C.V. Hartman,* México, Universidad Iberoamericana.
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.

MCINTOSH, Juan F. y José Grimes
1954 *Niuqui ʔiquisicayari, vixarica niuquiyari, Telvariniuquiyari hepaisita, Vocabulario huichol-castellano, castellano-huichol,* México, Instituto Lingüístico de Verano en cooperación con la Dirección General de Asuntos Indígenas de la Secretaría de Educación Pública.

MCMAHON, Ambrosio y María Aiton de McMahon
1959 *Cora y español,* México, Instituto Lingüístico de Verano en cooperación con la Dirección General de Asuntos Indígenas de la Secretaría de Educación Pública. [Serie de Vocabularios Indígenas Mariano Silva y Aceves, 2].

MILLER, Wick R.
1976 *Uto-Aztecan Cognate Sets,* University of California Publication 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.
1977 "Preliminary Notes on the Guarijio Language". Ms.
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, México, Porrúa, 1970.

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).* México, Universidad Nacional Autónoma de México.

POLDERVAART, Arie
s.f. "Northern Paiute Reflexes of Proto-Uto-Aztecan Words. Part. I". Ms.

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 Paris* 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.

SCHUMANN, G. Otto y Antonio García de León
1966 "El dialecto náhual de Almomoloa", *Tlalocan* v:178-192

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.*

WEITLANER, Roberto J.
1958 "Fragmentos de cuentos y un breve vocabulario registrados en Aculá, Veracruz (1939)", *Archivos nahuas* 1.2:153-167.

WOLGEMUTH, Carl
1981 *Gramática náhuatl de Mecayapan.* México. Instituto Lingüístico de Verano.

YANCUIC TLAHTOLLI: PALABRA NUEVA

Una antología de la literatura náhuatl contemporánea

(Segunda parte)

Miguel León-Portilla

En el volumen 18 de *Estudios de Cultura Náhuatl* publiqué las dos primeras partes de este *xochimapictli,* "manojo de flores", antología de la palabra nueva, la expresión literaria en náhuatl contemporáneo. En dicho volumen incluí composiciones que situé bajo los dos siguientes rubros: "Relatos sobre lo que ocurrió en la antigüedad" *(Zazanilli in ipan omochiuh in ye huecauh)* y *Huehuehtlahtolli,* "Testimonios de la pervivencia de la antigua palabra".

Ahora, continuando en el propósito de ir reuniendo estas producciones de los modernos forjadores de cantos y maestros de la palabra en el idioma de Anáhuac, ofrezco otros dos capítulos de esta antología. Soy consciente de que no he podido dar aquí entrada a algunos otros autores que en verdad lo merecen. La razón de ello es que sus obras me han sido inobtenibles. Mi propósito es al menos ir desglosando el camino para quienes, conocedores del antiguo legado, quieran disfrutar también de las creaciones de los que han mantenido viva su lengua hasta los tiempos presentes.

Espero ofrecer, en una tercera y última parte, otros dos capítulos de esta antología. Abarcarán ellos muestras de las producciones más recientes de varios *cuicapicqueh,* forjadores de cantos, y de otros *tlahtolmatinimeh,* maestros de la palabra en náhuatl. Dicha postrera parte se incluirá en el Volumen 20 de estos *Estudios.*

3. Danzas y otras formas de actuación

De varias maneras los antiguos pueblos mesoamericanos y sus actuales descendientes han vivido y gozado en lo que, con pocas palabras, puede describirse como su universo de la fiesta. En función siempre de un calendario ritual, las significaciones de los distintos periodos y momentos se tornan presentes para reactualizarse en su conjunción con un espacio sagrado. Quienes han recorrido la geografía de México han contemplado sin duda varias de esas actuaciones en las que, con música, cantos y danzas, se evocan antiguos aconteceres y otros hechos de interés primordial para la comunidad. Participa ella en ese su universo de la fiesta en el que acción y contemplación convergen.

De modo especial es esto verdad respecto de no pocas comunidades contemporáneas en las que pervive el náhuatl. Por ser ésta tan sólo una compendiosa antología, me limito a ofrecer unos cuantos ejemplos. El primero es una muestra de las varias danzas y representaciones en náhuatl tocantes al tema de la Conquista. En ocasiones se conocen como "La Danza del Marqués". Una de estas actuaciones ha tenido lugar por mucho tiempo en Atoyac, Guerrero. El fragmento del texto que aquí se ofrece de la "Danza de la Gran Conquista", pertenece a este mismo género. Procede de Xicotepec —conocido hoy como Villa Juárez— Puebla. La transcripción completa de esta obra se ha publicado por primera y única vez en *Tlalocan*.

En dicha revista, que ha acogido textos en diversas lenguas indígenas con versión tanto al castellano como al inglés, se incluyó el original en náhuatl de esta "Danza de la Gran Conquista", con traducción al inglés de Byron McAffe. Aquí se ofrece la parte final con la versión que he preparado al castellano de esta interesante producción.[1] En ella aparece Cuauhtémoc que increpa a Moctezuma por haberse sometido a los españoles. En la transcripción del náhuatl se ha conservado la grafía empleada en el manuscrito original que revela otra espontánea adaptación del alfabeto castellano para representar los fonemas del náhuatl.

[1] "Danza de la gran conquista", *Tlalocan. Revista de fuentes para el conocimiento de las culturas indígenas de México*, México, 1952, v. III, núm. 3, p. 246-273.

De tema muy distinto es la obra que se conoce como "Diálogo del Tepozteco y sus Rivales", escenificada cada 8 de septiembre, en Tepoztlán, Morelos. De las distintas versiones que se conservan de este texto, doy aquí la transcripción del diálogo tal como se ofreció en 1977. Actuaron entonces Angel Sandoval Villamil como el Tepozteco, Angel García Rivera como el guerrero de Cuauhnáhuac, Felipe Hernández Conde como el de Yautepec, Miguel Ortiz Nava como el de Huaxtepec, y José Martínez Conde como el de Tlayacapan. Participaron en la transcripción Frances Karttunen y Gilka Wara Céspedes.[2]

En torno a la figura del *Tepoztécatl* se han entretejido varias leyendas. En ellas se perciben elementos de la tradición prehispánica. El *Tepoztécatl* fue hijo de una doncella que lo concibió en forma portentosa. En su origen se relaciona así con más de una deidad del pasado prehispánico, de modo especial con Quetzalcoátl. Su juventud fue bastante azarosa. Sin embargo, poco a poco se fue dando a conocer por su sabiduría y gran fuerza. En un momento dado los de Tepoztlán se vieron afligidos por quien gobernaba en Xochicalco, un verdadero monstruo, a quien debía entregarse una víctima cada año. El *Tepoztécatl* se ofreció y marchó rumbo a Xochicalco. Allí, de acuerdo con las distintas versiones, dio muerte al monstruo y regresó triunfante a Tepoztlán.

En el diálogo son los guerreros de las varias poblaciones mencionadas quienes se presentan para desafiar al *Tepoztécatl*. Este se halla precisamente celebrando la fiesta de la madre doncella, identificada ya con la Virgen María. Quienes vienen a desafiarlo lo reprenden por haber hecho suya la fe de los cristianos. El *Tepoztécatl* les hace ver su propia fuerza y sabiduría. A la postre vuelve a triunfar una vez más.

El texto del "Diálogo del Tepozteco y sus Rivales" se transcribe aquí con la ortografía tradicional y aparece acompañado de una versión al castellano proporcionada por los mismos que participaron en la representación que tuvo lugar en 1977.

En contraste con las dos actuaciones anteriores, de las que forman parte textos bastante extensos, se incluye el original también en náhuatl y versión tradicional al castellano, de la que se conoce como *Azcatzitzintin innetotiliz,* "Danza de las hormigas". Este texto, que

[2] "The Dialogue of El Tepozteco and his Rivals". (Transcripción del texto náhuatl por Frances Karttunen y Gilka Wara Céspedes; la versión al castellano proviene de la traducción preservada en Tepoztlán, Morelos). *Tlalocan,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1982, v. XI, p. 128-137.

corre muy difundido en diversos lugares de México, es bastante sencillo. Su tema es la llegada y la danza de quienes, como hormiguitas, vienen a celebrar la fiesta de *Tonantzin,* "Nuestra Madrecita". Las hormiguitas van a hacer celebración, a poner flores, bailar, comer tortillitas, ingerir bebida agria y, así, cantando y bailando, festejar a la siempre invocada Tonantzin. El texto perdura con bastante arraigo entre diversas comunidades de idioma náhuatl.[3]

Como cuarta muestra de la participación de los nahuas en el universo de la fiesta, mencionaré al menos el texto transcrito a principios de este siglo por el investigador alemán Theodor Konrad Preuss durante su estancia entre los llamados "mexicaneros" del pueblo de San Pedro de Jícora, al sur de Durango. En ese lugar, tan considerablemente alejado del centro de México, han vivido por muchos siglos hablantes de la lengua en su forma según parece más antigua, el náhuat. El empleo de esta variante probablemente denota que dichos mexicaneros constituyen un grupo de viejo arraigo y que su presencia en ese lugar no se debe a un tardío trasplante durante la época colonial, llevados allí por misioneros franciscanos. Interesa subrayar que, a pesar de su alejamiento del altiplano central, perduran entre ellos creencias y prácticas que los vinculan claramente con la tradición prehispánica.

A Theodor Konrad Preuss se debe una muy amplia recopilación de textos que incluyen antiguos mitos, oraciones y cantares, relacionados muchas veces con el universo de la fiesta. El texto que aquí se transcribe es el que se entona en la fiesta de *Xurawet,* en honor de la estrella matutina. Grupos vecinos de tepehuanes, coras y huicholes mantienen asimismo vivas algunas creencias y ritos relacionados con esta fiesta. He modificado aquí ligeramente la transcripción del texto náhuat, sustituyendo el símbolo *č* por la *ch* y el *š* por una *x*. La traducción de Preuss al alemán, ha sido sustituida aquí por la que he preparado del náhuat al castellano. En el texto, al lado de expresiones al parecer sencillas, hay conceptos de muy hondo significado. ¿Son éstos mexicaneros descendientes de quienes, tal vez desde fines del periodo clásico, constituían avanzadas septentrionales en la frontera de Mesoamérica?[4]

Al igual que las muestras que aquí se reúnen de composiciones

[3] Entre otros lugares se conoce la *Azcatzitzintin innetotiliz* en Santa Ana Tlahcotenco, D. F.

[4] "Xurawet" (Canto en la fiesta de la mazorca tierna del maíz), en *Nahua-Text aus San Pedro Jicora in Durango,* Dritter Teil: Gebete und Gesänge, recopilados por Konrad Theodor Preuss, *op. cit.,* t. III, p. 65.

para ser entonadas al son de la música y el baile, se conservan otras muchas asimismo en náhuatl. Al investigador Fernando Horcasitas se debe una importante contribución intitulada *Teatro náhuatl.*[5] En ella reunió él un gran conjunto de piezas de la etapa colonial en esta lengua. Al tiempo de su muerte dejó en preparación otro volumen en que se proponía abarcar lo más sobresaliente del teatro náhuatl de las épocas moderna y contemporánea. Como una muestra citaré su trabajo acerca de "La danza de los tecuanes", publicado en *Estudios de Cultura Náhuatl.*[6] En la introducción al mismo alude a otras danzas relacionadas con la que es objeto de su atención, entre ellas las de los *tlaminqueh,* los *tlacoleleros* y otras varias. La riqueza del universo de la fiesta entre los nahuas es a todas luces digna de ser más conocida. Constituye ella una parte esencial del viviente legado de *Totlahtol,* "Nuestra palabra".

[5] Fernando Horcasitas, *Teatro náhuatl épocas novohispana y moderna,* prólogo de Miguel León-Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1974.

[6] Fernando Horcasitas, "La danza de los tecuanes", *Estudios de Cultura Náhuatl,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1980, v. 14, p. 239-286.

In güey tepegualistli

Se ymatzin Rey Montesuma ytoca Cuohtomo óquiagüitili tlaneltoquilistli.

Oquintlatolmacaqui nochi y[n] quechquech teteutin yhuan nochintin, in quechquich masehualtin, nochi, nican Mexico.

—Tlatoane, amo cuali llesqui yntlan polihuis yneltococatzin nochi in teteohuan. Ocachi cuali llesqui ma y[e]huan timollahuanamiquican nican o gualaqui Españoles. Ma niman mocuepacan ompa intlalpa.

Axcan motlatoltis prinsipe Cuotemo, tlamach mocagüas nochi Instrumentos yhuan guel chicaguac mocualanaltis quimononochilis Montesuma, Cuohtemo:

Emperador Montesuma Hueyi tlatoani Monarca ic timotocayotitzinoa nican llancuic tlalpan motocayotio America. Yhuan san ylihuis ic timotocayotia ypanpa acmo monemac tehuatl tictlalis Corona, ypanpa mollolpilihgcayo onoso momohcallo, ypanpa lluhqui ticchigüa. Xinechilhui, ¿cox güalitis tegüatl ic titetlapalos ynin mahuistic güelli altepetl Siudad? ¿Cox güelitis ticmomaquilis yn aquin ac monemac icnopil ymasehual in canpa hualeuque? Güalmehuitia ynaquin tegüatzin mitzmocacayahuilia.

In quechquech nican ohualaqui yn icome Españoles onoso mopoloanimi inn aqui quitotihuitzi campa intlalpa mitzmotenehuilia miac huehueyi altepetl quimotenehuilia ocse Rey ytzontecon imperio ompa Castillo motocayotia Carlos Quinto tlaneltocani Catolico san iuh quitoa san iztlacati.

Nehuatl amo necneltoca ocse pintura, san yuhqui temictli ic nicmati ynin tlatol.

In tehuatl amo ticpia moyolchicahualis y neguatl quemi yhua nimollahuachihuas niquitas yhuan mochiichicahualis y nicmo-tenehua, niquitas yhuan mochihualtis miac temomocti Hartes.

Onca ytztetl flechas yayanquic teteni tecpatetl qüicasqui in quillahuanamiquisqui temomocti llahuatlacatzitzintin no chichimecos san lluhqui cuali ni tecuani yn incualan quimopialitoqui quimo llecchichigüilitoqui llehuantzitzin y noteohua Dioses. Nochi llegüantzitzin nechmomaquilia in quechquichi huehueyi ixtlamatcayotl tlamachilistli, nehuatl niquin-llacanas niquinllolchicahuas.

Danza de la gran conquista

Uno de los que sirven al rey Moctezuma, de nombre Cuauhtémoc, se opone a las creencias [que predican los españoles].

Hace entrega de su palabra a todos los señores y a todos, cualesquiera gente del pueblo, a todos, aquí en México:

—Señores, no será bueno si llega a perecer la fe en todos nuestros dioses. Será mejor si nosotros vamos a encontrar y acometer a los españoles que aquí han venido. ¡Que se vuelvan allá, a su tierra!

Ahora que habla el príncipe Cuauhtémoc, lentamente van dejando de resonar todos los instrumentos musicales y fuertemente encolerizado habla Cuauhtémoc a Moctezuma:

Emperador Moctezuma, gran señor, monarca como se te nombra aquí en esta tierra nueva, llamada América. Y sólo en vano se te llama así porque ya no debes llevar la corona, porque has perdido corazón, o estás amedrentado, porque así estás obrando. Dime, ¿acaso te atreves a hablar así a esta maravillosa y grande ciudad? ¿Acaso la entregarás a quienes eran destituidos y gentes del pueblo allá en la tierra de donde vinieron? Los que se levantaron, quienes han venido a burlarse de ti.

Todos los que aquí han venido son españoles de segunda, gente perdida, los que vienen a decirte que allá en su tierra hay grandes ciudades, los que hablan de otro rey, cabeza de un imperio, allá en Castilla, el que se llama Carlos V, el católico. Sólo dicen mentiras.

Yo no creo en ninguna de esas pinturas, pienso que sus palabras sólo son como un sueño.

Tú no tienes corazón esforzado. Yo les haré la guerra, veré cuál es su fuerza, yo digo que yo veré y les haré artes que les cause temor.

Hay flechas de pedernal, piedras filosas, pedernales que tomarán los que saldrán a enfrentarse a la guerra, hombres guerreros que causan temor, también chichimecas, como fieras poderosas, los que han conservado su valor, los que obran rectamente, en relación con ellos, con nuestros dioses. Todo ellos me entregan su gran capacidad, su conocimientos. Yo habré de guiarlos, yo daré fuerzas a su corazón.

Nochintin mosentilisqui yhuan quinextisqui nochi in quechquich nepapan yahuayotl; Egersito.

Sanoyuhqui tehuatl ticpolos motlatocayo mocorona yhuan mosetro, ticpolos mochi in quechquich mahuizyotl onimitzpialiaya ypanpa timoteca.

Nimitztemuohuis ytech mocorona ytech motlatocallan yhuan titlallugüis im iscati mopoloanimi tetlaquixtilianimi Españolitos ohualpanoqui nican mitzcacayauhtihuatzi ypanpa camo monemac tehuatl tlatocayotl.

Y[n] nehua queme nonemac notechpohuis ypanpa noyolchicahualis Yc ni-valiente nehuatl. Amo nicnequi poligüis ynin mahuisyotl, y[n] noteteoguan.

Ticmotilis ticmoixmachilis in aquin motenehua motocayotia principe Cuohtemo; nehuatl nomac tlecuisalotl tlatecuinilotl tlapetlanilotl tlexochitl poctli xali teuhtli llellecatl llellecamalacatl ic niquin-cuepas intlacamo quinequi miquisqui ma ycigacapa mocuepacan intlalpan. In tlacamo nican polihuisqui ycamochi tehuatl inhuan titlayuhuis.

Todos se reunirán y mostrarán todas las formas de guerra, el ejército.

Y así tú perderás tu reino, tu corona, tu cetro, tú perderás toda tu gloria que yo estuve defendiendo por tí, porque tú ya te echaste.

Buscaré tu corona, tu reino, y tú sufrirás. He aquí a los que te han hecho perderte, los que se apoderan de las cosas ajenas, los españolitos. Han venido aquí para burlarse de ti, porque ya no es tu merecimiento el reino.

En verdad es mío, a mí me pertenece, soy de corazón esforzado, soy valiente. No quiero que perezca la gloria de nuestros dioses.

Tú habrás de ver, habrás de experimentar quién es el que se nombra, se llama príncipe Cuauhtémoc. Tengo en mis manos llamas de fuego, estrépito, relámpagos, brazas, humo, arena, polvo, vientos, remolinos; con ellos los haré volverse atrás. Si no quieren morir, que pronto se regresen a su tierra. Si no, aquí perecerán aunque tú hagas todo lo que quieras por encubrirlos.

ECALIZTLI IHUICPA TEPOZTECATL

¡Retadores: ¡Tepehtlanchahne!

Cuauhnahuac: Tepehtlanchahneh, mitztehmoa in Cuauhnahhuacatl. ihhuahn ca... . ahxcahn ohnihuahllah tlahlli teuhtli nimitzcuepaco ihhuahn tlahlli teuhtli nimitzpohpolohco. Ihhuahn chicahhuac noyohllo.

Yautepec: Tepehtlanchahneh, mitztehmoa in Yahohtepehcanehcatl. Ihhuahn chicahhua in noyohllo.

Oaxtepec: Tepehtlanchahneh, mitztehmoa Huahxtepehcatl. Ahxcahn ohnihuahllah, nimitzpohpolohco. Ihhuahn ihc nicchicahhua noyohllo.

Tlayacapan: Tepehtlanchahneh, mitztehmoa Tlayacapanehcatl. Ahzomoh timomauhtia ihcuahc ticcaqui notehnyo ihhuahn notlahtohl? Ihhuahn chicahhua noyohllo.

Cuauhnahuac: Tepehtlanchahneh, mitztehmoa in Cuauhnahhuacatl. Ahxcahn ohnihuahllah tlahlli teuhtli nimitzcuepaco, ihhuahn tlahlli teuhtli nimitzpohpolohco. Tle ahmoh... Chicahhua in noyohllo.

Yautepec: Tepehtlanchahneh, mitztehmoa in Yahohtepehcanehcatl. Ahzo timomauhtia ihcuahc ticcaqui notehnyo ihhuahn notlahtohl? Ahxcahn ohnihuahllah tlahlli teuhtli nimitzcuepaco ihhuahn tlahlli teuhtli nimitzpohpolohco. Ihhuahn chicahhua noyohllo.

Oaxtepec: Tepehtlanchahneh, ahxcahn ohnihuahllah nimitzpohpolohco ihhuahn tlahlli teuhtli nimitzcuepaco. Nicahn cah... niHuahxtepehcatl. Xiccaqui notehnyo ihhuahn notlahtohl. Ahxcahn ohnihuahllah nimitzpohpolohz ihhuahn tlahlli teuhtli nimitzcuepaz. Ihhuahn ihc nicchicahhua in noyohllo.

Tlayacapan: Tepehtlanchahneh, mitztehmoa Tlayacapanehcatl. Ahxcahn ohnihuahllah tlahlli teuhtli nimitzpohpolohco ihhuahn tlahlli teuhtli nimitzcuepaz. Ihhuahn chicahhua in noyohllo.

Tepozteco: Ahquin amehhuahntin nicahn anhuahllahqueh? Tle ahzomoh anquimatih antlahtohqueh? Quehn itzcuintotohntin anhuahlcahcalactiyaqueh. Tleihca huel in ahxcahn ca nahhuiya, nipahqui,

RETO CONTRA EL TEPOZTÉCATL

Los retadores: ¡Habitante entre los cerros!

Cuernavaquense: ¡Oh habitante entre los cerros! Te busca el guerrero de Cuernavaca. ¡Te juro por mi corazón guerrero!

Yautepeca: ¡Oh habitante entre los cerros! Te busca el guerrero de Yautepec. ¡Te lo juro por éste mi corazón guerrero!

Oaxtepeca: ¡Oh habitante entre los cerros! Te busca el guerrero de Oaxtepec. ¡Te lo juro por éste mi corazón guerrero!

Tlayacapaneca: ¡Oh habitante entre los cerros! Te busca el guerrero de Tlayacapan para perderte. ¡Te lo juro por éste mi corazón guerrero!

Cuernavaquense: ¡Habitante entre elevados cerros! Te busca el guerrero de Cuernavaca. ¿Acaso no te atemorizan mis duras palabras cuando escuchas mi voz? Ahora he venido para convertirte en polvo y tierra. En tierra y polvo te convertiré. ¡Te lo juro por éste mi corazón guerrero!

Yautepeca: ¡Oh habitante entre los cerros! Te busca el guerrero de Yautepec. ¿Acaso no te asustan mis duras palabras al escuchar mi airante voz? Ahora decididamente he venido para convertirte en tierra y polvo. En polvo y tierra te convertiré. ¡Te lo juro por mi corazón guerrero!

Oaxtepeca: ¡Oh habitante entre los cerros! Te busca el guerrero de Oaxtepec. ¿Acaso no te atemorizan mis duras palabras cuando escuchas mi voz? Hoy decididamente he venido para perderte. En tierra y polvo te convertiré. En polvo y tierra te convertiré. ¡Te lo juro por mi corazón guerrero!

Tlayacapaneca: ¡Oh habitante entre elevados cerros! Te busca con insistencia el guerrero de Tlayacapan. ¿Acaso no te atemorizan mis palabras al escucharlas? Hoy he venido para perderte y a convertirte en tierra y polvo. En polvo y tierra te convertiré. ¡Te lo juro por éste mi corazón guerrero!

Tepozteco: ¿Quiénes son ustedes que han entrado aquí? ¿Acaso no saben saludar? Cual perrillos vagabundos andan de casa en casa sin saber lo que buscan. Cómo es que ahora se les ocurrió venir cuando

nahhuiya, nicochi, niquilhui[...]ticah in tehtonohntlahcatiliztzin in cemihcac ichpohchtli, teohtl ihtehnahntzin ihhuahn totlazohnahntzin? . Mah xihuahlla tehhuahtl . in tiCuauhnahhuacatl. Nicahn xinehchilhuiqui . tlein ihpampa tinehchtehmoa ihhuahn tlein ihpampa tinehchtehmohtinemi?

Cuauhnahuac: Tepehtlanchahneh, mitztehmoa Cuauhnahhuacatl ihhuahn ca tlein ihpampa... tinehchtehnehhua? Ihhuahn ca tlein... ihpampa tinehchtehmoa? Ahxcahn onihuahllah. Ca nicahn ahmoh timomauhtia? Tlahlli teuhtli nimitzcuepaz ihhuahn tlahlli teuhtli nimitzpohpolohz cahmpa ohtiquincahuh toteohtzitzinhuahn? Ohticpatlac motlaneltoquiliz inohn ahmoh cualli teohpixqueh ohtitlahtlacoh. Ahxcahn nimitzpohpolohz. Ihhuahn chicahhuac noyohllo.

Tepozteco: Quehnmach in huel ihcuahc tleihca huel in ahxcahn nicahn anhuihtzeh ihcuahc nahhuiya, nicochi nipahqui, nitlalnahmiquiztilihticah in tehtonahntlahcatiliztzin in cemihcac ichpohchtli, teohtl ihtehnahntzin ihhuahn totlazohnahntzin? Mah xihuahlla tehhuahtl in tiYahohtepehcanehcatl nicahn xinehchilihuiqui. Tlein mitzyohltohnehhua ihhuahn tlein ihpampa ca tinehchtehmoa?

Yautepec: Tepehtlanchahneh, mitztehmoa in Yahohtepehcanehcatl. Ahzo timomauhtía ihcuahc ticcaqui notehnyo ihhuahn notlahtohl? Ahxcahn ohnihuahllah tlahlli teuhtli timitzcuepaco ihhuahn tlahlli teuhtli timitzpohpolohco. Cahnin ohtiquincauh totlazohteohtzitzinhuahn? Ohtimomacac huehcachahneh, inohn ahmoh cualli teohpixqueh. Ahxcahn xiccaqui. Tlahlli teutli nimitzcuepaco. ihhuahn tlahlli teuhtli nimitzpohpolohco. Ihhuahn nicchicahhua noyohllo.

Tepozteco: Tle ahzomoh anquittaqueh, tle ahzomoh anquimatih ihhuahn ahzomoh anquittaqueh ca nicahn nehchyahualohticateh nahhui chicahhuac in tepehmeh, chicohme tlateltin, chicohme notlacomohlhuahn ihhuahn chicome ahtlacomohltin? In ahquihqueh huel nelli. Cencah niyohlchicahctic ihhuahn niyolhtlahpaltic ihhuahn notehnyo nohhuiyahmpa caquizti ihhuahn moyehctehnehhua. Mah xihuahlla tehhuahtl in tiHuahxtepehcanehcatl, nicahn xiquihtoqui. Tlein ohmomitzhuahlhuihcac? Ihhuahn tlein ihpampa tinehchtehmoa?

Oaxtepec: Tepehtlanchahneh, mitztehmoa Huahxtepehcatl. Tlein ihpampa tinehchtehnehhua ihhuahn tlein ihpampa tinehchtehmoa? Ahxcahn ohnihuahllah tlahlli teuhtli nimitzpohpolohco ihhuahn tlahlli teuhtli nimitzcuepaz. Ihhuahn ihc nicchicahhua in noyohllo.

estoy tranquilo y contento en mi sueño. ¡Desveladores! ¿Acaso no saben que mi corazón es muy poderoso y muy guerrero, y mi voz por toda esta comarca repercute y es bien acogida y escuchada? Ahora tú, Cuernavaquense, acércate a mí para escucharte y para que me digas el dolor de tu corazón, y ¿por qué motivo me buscas?

Cuernavaquense: Oh Tepoztécatl, habitante entre montañas, te busca el guerrero de Cuernavaca. ¿Acaso no te atemoriza mi presencia, mis duras palabras, mi poderío? ¡Escucha mi voz! ¿En dónde has dejado nuestros adorados dioses? Te has entregado a otra religión extranjera, lejana. Has obrado muy mal, has pecado infinitamente. Ahora decidido he venido a convertirte en tierra y polvo. Y en polvo y tierra te convertiré. ¡Te lo juro por éste mi corazón guerrero!

Tepozteco: ¿Cómo muy ahora, porqué en éste muy día vienen? Cuando estoy festejando el nacimiento de nuestra muy inmaculada Madre, la única doncella, esa Virgen pura, Madre de Jesucristo, y que en verdad por ella soy muy poderoso, y que a ella estoy entregado en su festividad. Ahora tú Yautepeco, acércate a mí para que me digas ¿por qué llegaste hasta aquí? Y quiero escuchar el dolor de tu corazón y el motivo por el cual me buscas.

Yautepeca: ¡Oh habitante entre cerros! Te busca el guerrero de Yautepec. ¿Acaso no te asustan mis palabras, mi poderío? ¡Escucha mi voz! En dónde has dejado nuestra religión? Te has entregado a otra religión extraña y lejana. Has obrado mal. Has pecado infinitamente. Ahora decidido he venido para convertirte en polvo con mi dura macana. Y en polvo te convertiré. ¡Te lo juro por mi corazón guerrero!

Tepozteco: ¿Acaso no saben? ¿No vieron que por aquí me circundan cuatro potentes cerros, siete laderas, siete cañadas, y siete veneros de aguas cristalinas, quienes son mis verdaderos guardianes, por cuyo motivo soy muy poderoso y mi voz es escuchada en toda esta comarca, que todos me honran? ¡Ahora tú, Oaxtepeco! Quiero que te acerques a mí para escuchar el dolor de tu corazón y el motivo por el cual me buscas.

Oaxtepeca: ¡Oh habitante entre cerros! Te busca ansioso el guerrero de Oaxtepec viendo contra tí. ¿Acaso no te asustan mis ofensas? ¿En dónde has dejado nuestros adorados dioses? Te has entregado a otra religión extranjera. Has obrado mal, y con ello has pecado grandemente. Ahora he venido decididamente a convertirte en tierra, en polvo. En polvo y tierra te convertiré. ¡Te lo juro por éste mi corazón guerrero!

Tepozteco: . Quehnmach in huel ihcuahc tleihca huel in ahxcahn nicahn anhuihtzeh ihcuahc nahhuiya, nipahqui, nicochi, nitlalnahmiquiztilihticah in tehtonahntlahcatiliztzin in cemihcac ichpohchtli. O ca melahhuac! O ca annemih ihxcocoxqueh! Ahmohtle antlaihxtlamatih Inohn tlanehxtli ca ilhuicapan petlahntihuihtz ihhuahn quinyehquihxtlamachtia in cualtin tlaneltocanih. Auh in ahxcahn mah xihuahlla tehhuahtl in tiTlayacapanehcatl. Nicahn xinehchilhuiqui tlein tinehchyohltonehhua? Ihhuahn tlein ihpampa tinehchtehmoa?

Tlayacapan: Tepehtlanchahneh, mitztehmoa Tlayacapanehcatl. Ahxcahn ohnihuahllah tlahlli teuhtli nimitzpohpolohco ihhuahn tlahlli teuhtli nimitzcuepaz. Tle ahxcahn timomauhtia ihcuahc ticcaqui notehnyo ihhuahn notlahtohl? Cahnin ohtiquincahuh toteohtsitzinhuahn? Ohtimotehmacaca huehcachahnehqueh inohn ohmoh cualli (teohpixqueh) xicmati . quehn cehya Tlayacapanehcatl. Ayihc ihxtlapoloa. Mihxpohpolohz ihhuahn tipohpolihuiz. Ihhuahn chicahhua in noyohllo.

Tepozteco: Quehnmach in huel ihcuahc tleihca huel in ahxcahn nicahn anhuihtzeh ihcuahc nahhuiya, nicochi, nipahqui, nitlailhuiquihxtilihticah in cemihcac ichpohchtli teohtl ihtehnahntzin. ihhuahn totlazohnahntzin? Tle ayocmoh anquilnahmiquih ihcuahc ahltepehpan Cuauhnahhuac amahhuiyayah ampahquiyah, ihcuahc nehhuahtl ihcuahc amotlan [koneho] ahmoh ihtlah ihpan annehchittaqueh zan annehchahhuihmatqueh [. . .] quehn ceh [tilalaztli] quehn ceh tlayohuallahntlahcatl ihcuahc nehhuahtl [mampa] nochicahhualiz. . . ihhuahn nohuelitiliz in mahuiztic teponahztli ihhuahn ahyacachtli namehchquihxtilih. Auh in ahxcahn notahtzitzinhuahn. mah tihuahllahcahn ihhuah timotzotzonilihcahn ihmpihnahhuiz cholohliztli. Tahhuiyaz onpahquilizpan. Ximotzotzonilihcahn ihmpihnahhuiz cholohliztli.

Tepozteco: Ahxcahn xihuahllahcahn ihhuahn ahmoh ximomauhtihcahn. Tlah huel melahhuac anyohlchicahuhqueh ihhuahn anyohltlahpaltiqueh. Xiccaquiquih. . . tlein notehnyo ihhuahn notlahtohl ye namehchilhuihz.

Tepozteco: Huel tehyacuatzin in totlazohnahntzin sohuahpilichpohchtli quehn quihtoa in teohtlahcuilohtli ahmoxtli tlamatqui. Ohmpa. . . ihpan in tehtlacuihcaltzin mahtlahctli ihhuahn ohme cihcihtlaltin tehmocuahyahlohtilihticah ihhuahn mehtztli pehpetlactic ihca moxopehpechilohticah iuhquiohn nohhuiyahmpa tlahlticpaco ihhuahn ilhuicapan

Tepozteco: ¿Cómo muy ahora se les ocurrió venir aquí, cuando estoy festejando el nacimiento de nuestra Madre, la Virgen María, Madre de Jesucristo? Verdaderamente lástima y tristeza me causan porque aún viven en la oscuridad, viven y creen a ciegas todavía porque aún no comprenden, no alcanzan a ver la luz que ilumina el camino de la gloria por cuyo lugar viene resplandeciente la iluminación del bien sobre todos los creyentes. Por lo que mi corazón guerrero se enaltece. Ahora tú Tlayacapaneco, acércate a mí para escucharte y me digas el dolor de tu corazón, así como el motivo por el cual me buscas.

Tlayacapaneca: ¡Oh habitante de entre cerros! Te busca el guerrero de Tlayacapan. ¿Acaso no te atemoriza mi presencia? ¿Escucha mi voz para preguntarte en dónde has dejado nuestros adorados dioses? Te has entregado a otra religión extranjera. Has obrado mal. Por eso, has pecado infinitamente. Ahora he venido para convertirte en tierra y polvo con mi dura macana. En polvo y tierra te convertiré. ¡Te lo juro por éste mi corazón guerrero!

Tepozteco: ¡Qué ocurrencia la de ustedes! Vienen cuando estoy muy tranquilo y contento, festejando y adorando el nacimiento de la muy querida Madre de Dios, la Virgen María, por cuyo amparo soy muy poderoso y me tranquilizo. ¿Acaso ignoran ustedes, cuando tranquilos y gustosos se encontraban en el poblado de Cuernavaca, no se acuerdan que con mi astucia y poderío me adueñé de su muy querido teponaztle, que en un abrir y cerrar de ojos se los arrebaté? Y ahora al son de ese teponaztle por mi tranquilidad y satisfacción de haberos derrotado, y a la salud de la Virgen María, ¡Ahora mis acompañantes! ¡Toquen el teponaztle! Y bailemos con mucha alegría en señal del triunfo obtenido.

Tepozteco: Ahora vengan aquí, y no tengan miedo si en verdad son de corazón fuerte y generoso. Vengan a escuchar lo que os conviene, y abrazar esta religión para la convivencia humana.

Tepozteco: Nuestra Madre, la Virgen María que en verdad se hizo madre del Todopoderoso, como lo dicen los buenos teólogos, reyes, profetas y escribas, siendo una virgen blanca cuya corona adornan doce brillantes estrellas y la luna resplandeciente le sirve de alfombra. Y así en todo el orden cristiano es la más poderosa y la más adorada en la tierra y en el cielo y por ser la más hermosa y está ganando por su belleza en el concurso celestial, rodeada de un sinnúmero de ángeles y serafines. De ella nació el niño Jesús que más tarde abogó por

tlacempanahuilohticah. Nicahn tlahlticpaco mohuahlhuihcac ohmochihuhtzinohco tehnahntzin teohtl ihconehtzin ihhuahn ihiyotzin ohmochihuhtzinihqueh zan ceh... huel nelli teohtl, tehcatzingo in teohtahtzin, tehcatzinco in tehohconehtzin, ihhuahn in yeh teohihiyohtzin, inihn yehi tlahcatzitzintin in ohchihhualoticateh zan ceh huel nelli teohtl. Ihhuahn inohn teohtl ihconehtzin mohuahlhuihcac nicahn tlahlticpaco. Ohtehchmomahquihxtilihco ihhuihcpan ahmoh cualli. Ohtehchmomahquihxtilihco ihhuihcpan ahmoh cualli. Ohtehchmomahquihxtilihco toztlahcatiliz neltocohni ihhuahn inohn xolopihcahcoconeh amithtechpa [o...a...to] ahtle quittaqueh zan al... zan... zan ohtehahhuihlmatqueh ohtehquihxcocoliqueh ihhuahn ... ohtehpanoltilihtzinohqueh tehquilihxcuahtzin(oqueh) oncan ohtehmohznehnemitilihtzinoqueh (orh -oqueh ohtehmonehnemitilihtzinoqueh) in ohmpa moahxitito ohmpa cuauhmiquilizpan. Otenmihmihnque tehmahtitla ihhuahn tehicxipan. Ihhuahn iuhquiohn... ohmomiquilih ihcuahc ohmotlatlamitilihtzinoh ohtlahlolihn ohtlatlayohua ohmocuahlohtih tohnalli ihhuahn mochi cemahnahuactli ohmotlacochtehcatlahlih. Auh in ahxcahn mah ticpiyacahn huel toyohlpan tlein tena...tlein tenahmilli teohtlahtohltzin [ohtelchiquititiko... ??] Ihhuahn iuhquiohn ye cualli tiyazqueh ohmpa ilhuicac cahnin catca in pahquilizpan cahnin oh ye cahticah in tlacuihcaliztli ihhuahn cahnin timochintin titehyehccentehnehhuazqueh ca totlazohnahntzin cemihcac cemihcaticah.

Cuauhnahuac: Ahxcahn ye ticamtqueh tlein motehnyo ohquitehnquihxti ohmitzcuahahtequihqueh Huel melahhuac tlayohuayahn... ohtiyeyah. Huel melahhuac... huel melahhuac tlayohuayahn ohtinemiyah. Ahxcahn xitehchpahcyohhui tleh cualli tinemih ihhuahn tiyahuih tionoqueh inihn cualli [tlal... le... toni] [cual] inihn cualli tlaneltoquiliztli.

Tepozteco: Ihiyo! Icnohpiltic tohnalli! Mahcaihc, mahcaihc ilcahhui ihhuahn mahcayahmoh topazolohcahn quehn cualtin icnihuhmeh, quehn cualtin tlaneltocanih ihhuahn mah mihtohtihcahn ihca miec pahpahquiliztli. Ihhuahn mah tlami ehcaliztli.

nosotros y él nos libró de un enemigo malo, que estaba haciendo estragos con nuestras almas. Y siendo ya las tres divinas personas, Cristo fue perseguido por los judíos envidiosos hasta sentenciarlo a muerte. Hiciéronle cargar un enorme crucifijo de madera, y en ésta lo crucificaron por nuestro amor, y en esta forma fue triste su muerte. Ahora les ruego que abracen esta santa religión y llenemos a pedir (?) costumbre esta santidad, la palabra de Dios: Amaos los unos a los otros y aborrezcamos los falsos dioses y aquí en los templos sagrados tendremos que adorar a estas tres divinas personas para bien de la humanidad.

Cuernavaquense: Ahora sí, señor de Tepoztlán. Hemos escuchado con toda atención tus sabios consejos referente al cambio de la religión que antes ostentábamos, siendo ésta la mejor tal como nos la acabas de explicar. Es verdad que ignorábamos todo esto y es verdad que aún andábamos como a ciegas en la oscuridad. Pero de hoy en adelante vamos a abrazar esta hermosa religión. Por lo que te rogamos, nos perdones en nuestras ofensas que te hemos ocasionado. Y así como yo, mis compañeros, perdonémonos y vivamos al amparo de nuestra Madre, la Virgen María.

Tepozteco: Os ruego que de hoy en adelante ya nunca os estorbemos, y perdonémonos por las tiranías, ofensas cometidas en este reto. Y así termine de una vez por todas este mal. En torno a la Virgen María y a su amparo por esta unidad, bailemos al son del teponaztle, la chirimía, el tambor y las sonajas.

Azcatzitzintin innetotiliz

Azcatzitzintin, ah, ah, ah,
ye tazitetzico,
Tonantzin ilhuitzin,
Tonantzin ilhuitzin, ah, ah, ah.

Azcatzitzintin, ah, ah, ah,
tiyoltzicuinica,
titlailhuiquichtican,
titlailhuiquichtican, ah, ah, ah.

Azcatzitzintin, ah, ah, ah,
¿campa nemica?
ti xochimanazque
ti xochimanazque, ah, ah, ah.

Azcatzitzintin, ah, ah, ah,
¿tlaon tonaizque?
ton itotizque,
ton itotizque, ah, ah, ah.

Azcatzitzintin, ah, ah, ah,
¿tlaon ticoncuazque?
to tlatlaoltlaxcal,
to tlatlaoltlaxcal, ah, ah, ah.

Azcatzitzintin, ah, ah, ah,
¿tlaon ticonizque?
xoxoco ille,
xoxoco ille, ah, ah, ah.

Azcatzitzintin, ah, ah, ah,
titlamachtecuica,
yo toitotico,
yo toitotico, ah, ah, ah.

Danza de las hormigas

Ay, hormiguitas, ah, ah, ah,
hoy ya venimos
Madre, su fiesta,
Madre, su fiesta, ah, ah, ah.

Ay, hormiguitas, ah, ah, ah,
vamos con gusto
a hacer la fiesta
a hacer la fiesta, ah, ah, ah.

Ay, hormiguitas, ah, ah, ah,
¿a dónde iremos?
a poner flores,
a poner flores, ah, ah, ah.

Ay, hormiguitas, ah, ah, ah,
¿qué cosa haremos?
pues, bailaremos,
pues, bailaremos, ah, ah, ah.

Ay, hormiguitas, ah, ah, ah,
¿qué comeremos?
pues, tortillitas,
pues, tortillitas, ah, ah, ah.

Ay, hormiguitas, ah, ah, ah,
¿qué tomaremos?
pues, bebida agria,
pues, bebida agria, ah, ah, ah.

Ay, hormiguitas, ah, ah, ah,
todos cantemos,
todos bailemos,
todos bailemos, ah, ah, ah.

4. Otros cantos y poemas conservados en el corazón

Al igual que las otras composiciones que hemos aducido —relatos acerca de tiempos pasados, testimonios de la antigua palabra y textos para ser entonados en diversas formas de actuación— perduran en el ámbito de los pueblos nahuas contemporáneos otras formas de cantares y poemas. Puede afirmarse que muchas de estas producciones han sobrevivido gracias a que fueron atesoradas en el corazón y trasmitidas de palabra, de una a otra generación. Gracias a estas creaciones puede hablarse de una nunca interrumpida continuidad en la expresión literaria en náhuatl. Desde la perspectiva de su contenido parece posible distinguir cuatro subgéneros en el conjunto de estos cantares y poemas. A ellos atenderemos enseguida.

Un ramillete de poemas clásicos

En primer lugar aduciré varios *cuicatl* que cabe tener como clásicos. Producciones anónimas de gran lirismo, algunos de estos cantos y poemas se nos presentan como verdaderas joyas de la literatura contemporánea en náhuatl. Aunque las tengamos por anónimas, puesto que desconocemos los nombres de sus autores, ellas mismas nos obligan a reconocer que quienes las forjaron tuvieron alma de poeta. Las que aquí reúno perduran, con algunas variantes, en distintos lugares de la vasta geografía de los pueblos nahuas.

Lugar prominente ocupa entre estas composiciones la tantas veces repetida *Nonantzin ihcuac nimiquiz,* "Madrecita mía, cuando yo muera". Atribuida erróneamente por algunos a Nezahualcóyotl, es obra producida dentro ya del periodo de vida independiente de México. El llanto de la madre ante la pérdida de su hijo habrá de ocultarse a los ojos profanos. Por eso se le dice que, dando al hijo sepultura al lado del fogón, será el humo y el casi tangible recuerdo del que brotó de su seno, lo que, a la vez, la hagan llorar.

También muy difundido entre los nahuas actuales es el poema *Notlahzohtla,* "Amada mía". En él hay sutil juego de ideas. La

amada doncella contempla la estrella del alba que brilla entre los cerros. Esa estrella era portadora, desde tiempos antiguos, de una gran riqueza de significados. Entre otras cosas, la estrella del alba es, en sí misma, realidad divina. El amante, pide a la muchacha que haga suya a esa estrella, precisamente porque la quiere: tal vez así, al mirar los dos el mismo fuego divino en el cielo, por muy lejos que se hallen uno de la otra, en verdad se estarán amando.

Otro canto de amanecer, florecido en el corazón del hombre náhuatl, es el que ostenta a modo de título la sola palabra *Tlaneci,* "Amanece". En el poema se describe el amanecer, notándose como se ocultan la luna y las estrellas cuando ya el cielo se ilumina. La imagen esplendente del nuevo día hace pensar que allí lejos, en una cabaña de la que ya comienza a salir humo, porque en ella se ha encendido la vida, está y vive la amada: "mi mujercita".

De entre las más conocidas canciones modernas en náhuatl, otra que es también clásica, e imposible de olvidar, es la que se nombra *Xochipitzahuac,* "Flor delgadita". De sus múltiples variantes, algunas entremezclan vocablos nahuas y castellanos. Aquí se ofrece el texto que se preserva en la región de Milpa Alta. Canto de gran ternura, como los otros que pertenecen a este conjunto, en él aflora la sensibilidad indígena matizada de fina ironía.

Un canto más incluiré en este primer conjunto. Se intitula *Zantzilinque, zan tzopeltic,* "Tan sonoro, tan dulce". El recurrente tema del amor adquiere en él nuevos tonos. Como un eco de la poesía prehispánica se habla aquí de la "pintura que está en el corazón" —*tlahcuilolli itech noyollo*—, en este caso la pintura del nombre de la mujer amada.

Pasemos ahora a considerar un segundo género o conjunto de composiciones.

Cantos portadores de antiguas creencias

Contra lo que pudiera pensarse, las piezas integrantes de este subgénero no son tan escasas. Aquí incluiré unas cuantas, por cierto conservadas en rumbos muy distantes entre sí. Por una parte tenemos un *macehualcuicatl* de Xaltepoztla, Puebla, en el que resuenan sentimientos e ideas sobre la fugacidad de cuanto existe, que mucho recuerdan los poemas de Nezahualcóyotl.

Como lo notó Fernando Horcasitas, que por primera vez lo dio a conocer, en esta composición que procede de Xaltepoztla, cabe percibir varios niveles de comprensión.[1] Por una parte, aflora en ella la afirmación de que hay que gozar de la vida. Por eso se dice que bien vale beber, divertirse y reir. Por otra, en un plano más profundo, se entrevé un sentido erótico: hay que regar la flor. Finalmente, en contraste con todo lo anterior, surge la reflexión profunda: sólo estamos de paso en la tierra, mañana o pasado habremos de quedar ocultos bajo ella. En verdad que sería interesante comparar este canto con otros de la tradición prehispánica.

Producción muy diferente, recogida en Yupiltitla, municipio de Benito Juárez, Veracruz, es la que se intitula *¡Ma cueponiz in chicome xochitlatoctli!* ¡Que brote el cultivo 7-Flor![2] En realidad se trata de una invocación al modo antiguo, dirigida al Gran Padre, a la Gran Madre, implorando un próspero cultivo de maíz. El hecho mismo de designar a ese cultivo con el antiguo nombre calendárico de 7-Flor es muy significativo. Entre las varias connotaciones propias de este nombre calendárico en el mundo prehispánico conviene recordar las siguientes: era el nombre de *Tonacatecuhtli,* "Señor de nuestro sustento", es decir precisamente del maíz. De esto da testimonio el *Códice Vaticano A,* folio 12 v. También 7-Flor es uno de los nombres de Piltzintecuhtli, que aparece unas veces como deidad solar y se identifica asimismo, en uno de los himnos sagrados, con el dios del maíz. En este canto, en el que desde luego hay ya elementos cristianos, como la alusión a los santos, perdura por encima de todo la raíz que se nutre en el subsuelo cultural prehispánico. Quien lo analice con mayor detenimiento habrá de sorprenderse de la vitalidad con que pervive en él la antigua concepción mesoamericana.

Una tercera muestra de las composiciones que se conservan en la actualidad y que son portadoras de antiguas creencias, la tenemos en el "Canto de Oztocohcoyohco".[3] Del mismo diré aquí que lo recogí de labios del señor Lino Balderas, oriundo de Hueyapan, Morelos.

[1] Fernando Horcasitas, "Icuic macehualli: un canto indígena", *Estudios de Cultura Náhuatl,* México, Universidad Nacional, Instituto de Investigaciones Históricas 1963, v. 4, p. 233-235.

[2] Este texto, descrito como "oración a la tierra antes de sembrar el maíz", fue obtenido por Luis Reyes García de Juan Bautista Reyes, en Yupiltitla, municipio de Benito Juárez, Veracruz. Ha sido publicado en *El anillo de Tlalocan,* mitos, oraciones, cantos y cuentos de los nahuas actuales, de los estados de Veracruz y Puebla, por Luis Reyes García y Dieter Christen, Berlín, 1976, p. 50-51.

[3] Miguel León-Portilla (recopilador y traductor), "El canto de Oztocohcoyoco", *Tlalocan,* México, 1962, v. IV, p. 62-63.

Según el testimonio de dicha persona, el canto se entonaba hasta hace algún tiempo en Oztocohcoyohco, "El lugar de la cueva horadada", cerca del llamado Quetzaltepetl. Constituye una invocación a los dioses de la lluvia y del viento, pidiéndoles concedan la tan requerida agua. En tanto que en éste y en los cantos anteriormente descritos perduran creencias de tradición prehispánica, en los que a continuación describiré, puede hablarse de un enfoque más definidamente cristiano.

Cantos contemporáneos de tema religioso-cristiano

Bastante numerosas son las producciones que pertenecen a este subgénero. Algunas de ellas fueron probablemente concebidas en el periodo colonial, pero mantienen su vigencia hasta los tiempos modernos. En un cierto sentido podría decirse de ellas que vienen a ser espontánea y anónima continuación del proyecto inicialmente concebido por fray Bernardino de Sahagún al sacar a luz en 1571 la que intituló *Psalmodia Christiana.*[4] Propósito suyo fue poner allí al alcance del hombre indígena cantos forjados de modo semejante a sus antiguas composiciones religiosas, pero con un contenido derivado ya de la ortodoxia católica.

Limitándonos a sólo dos muestras, de entre las muchas que podrían citarse, comenzaré en este caso describiendo la que se intitula *Queman niguita ni cunet,* "Cuando Vea al Niño".[5] Bien puede tenerse ésta como una canción de Navidad, recogida por cierto en la región de Izalco, en la República de El Salvador. Se trata, en consecuencia, de una muestra de literatura contemporánea en la variante *pipil* de esta lengua. Composición de gran sencillez, en ella, a modo de monólogo, quien la entona va señalando lo que habrá de hacer ante el niño recién nacido. Espera que al verlo, a su lado estará *Tonantzin,* "Nuestra Madrecita". Rasgo de gran delicadeza es también lo que, por otra parte, proclama: tiene ya que irse para hacer el *nixtamal,* llamar a su propia madre y, una vez preparados los tamales, llevárselos a Santa María, San José y al niño que ha nacido.

[4] Fray Bernardino de Sahagún, *Psalmodia Christiana y Sermonario de los Sanctos del Año, en lengua mexicana,* México, en casa de Pedro Ocharte, 1583.

[5] Esta composición, que forma parte de una pastorela, en lengua nahuapipil, fue recogida y publicada por María de Baratta, en *Cuzcatlán típico, ensayo sobre etnofonía de El Salvador,* San Salvador, Publicaciones del Ministerio de Cultura, s.f., p. 610-611.

De Tlaxcalantzingo, en el estado de Puebla, proviene el otro poema, de contenido religioso cristiano, que podría intitularse "Canto de Cuaresma".[6] En cierto modo este canto puede ponerse en contraste con el anterior. En aquel se dice lo que habrá que hacer al contemplar al niño que ha nacido en Belén. En éste el tema es el de la muerte Jesús, el hijo de *Tlazonantzin,* "Preciosa Madrecita de Dios". Como si se quisiera informarle de la gran aflicción que significa la prisión y muerte de su hijo, se le va haciendo conocer la secuencia de los hechos, desde "los cinco mil azotes" que le han dado, hasta que lo fueron a dejar ya en el monte Calvario. Un deseo final se expresa en el canto: ¡ojalá que el propio corazón sea como una flor, la flor de la camelia!

Otros cantos populares

En un último subgénero pueden situarse otros varios cantos que asimismo denotan su carácter de anónima composición moderna. Algunos tienen que ver con quehaceres de la vida cotidiana. Tal es el *Miltequicuicatl,* "Canción del trabajo en la milpa", repetida en varios pueblos de la delegación de Milpa Alta, en el Distrito Federal. De tono festivo, en ella, quien trabaja en la milpa pide a los abuelitos que no se rían y, por otra parte, a las ardillas que no se coman el maíz. Cuando el cielo se nubla y se escuchan los truenos, está ya por caer el agua: "hay que sembrar, trabajar, para satisfacer así a nuestros estomaguitos". El tono festivo se reitera cuando, hablando otra vez con la ardilla, se le advierte que, si devora el maíz, ella va a convertirse en la carne que se pondrá en unos buenos tamales.

Como una última muestra de este conjunto de composiciones anónimas de la literatura náhuatl contemporánea, incluiré aquí la que se intitula *Cujtan cuyamet,* "Puerco del monte". Es otra composición en *pipil* de El Salvador, recogida por la investigadora María Baratta en el pueblo de Ayutuxtepeque.[7] De nuevo estamos frente a un canto festivo. Se invita al "puerco del monte", de la especie del jabalí, a participar en el baile. Pero luego, como a contraluz, quien canta nos dice que el baile tiene lugar cuando el sol nace en el oriente porque, cuando muere en el ocaso, es la tristeza la que obliga a cantar. Re-

[6] Recogido por Sybille de Pury, "Cuentos y cantos de Tlaxcalancingo, Puebla", *Tlalocan,* México, Universidad Nacional, 1982, v. 9, p. 96-98.

[7] Recogida también por María de Baratta, *op. cit.,* p. 305.

cobrando al final la alegría, se da salida a doble forma de pensamiento: "cuando el sol nace, son las flores las que bailan; cuando el sol muere, son los cenzontles los que cantan". De este modo la antigua idea de los poetas prehispánicos acerca de flores y cantos reaparece en este poema concebido y entonado, a gran distancia de la región del altiplano central de México, en el antiguo Cuzcatán que es hoy la República de El Salvador.[8]

[8] Sobre los cantos populares en náhuatl de la región central, véase la rica antología de Carlos López Avila, *Tlacotenco cuentos y canciones de mi pueblo*, París, *Amerindia* (número especial, 5), 1984.

NONANTZIN

Nonantzin ihcuac nimiquiz,
motlecuilpan xinechtoca,
huan cuac tiaz titlaxcalchihuaz,
ompa nopampa xichoca.

Huan tla acah mitztlahtlaniz:
—Zoapille, ¿tleca tichoca?
Xiquilhui xoxouhqui in cuahuitl,
techochcti ica popoca.

NOTLAZOHTLA

Notlazohtla ichpoxochitl,
in citlalin titlachia
ihcuac quin ye tlanexti,
tepetzallan tlanextia.

Ximocuiti, ica melahuac,
ica melahuac nimitztlazohtla,
ihcuac quin ye tlanexti,
tepetzallan tlanextia.

TLANECI

Ihcuac tlalixpan tlaneci,
in metztli momiquilia,
citlalimeh ixmimiqueh
in ilhuicac moxotlaltia.

Ompa huehca, itzintlan tepetl,
popocatoc noxacaltzin,
ompa yetoc notlahzotzin,
noyolotzin, nocihuatzin.

MADRECITA MÍA

Madrecita mía, cuando yo muera,
sepúltame junto al fogón
y cuando vayas a hacer las tortillas
allí por mí llora.

Y si alguien te preguntara:
—Señora, ¿por qué lloras?
dile que está verde la leña,
hace llorar con el humo.

AMADA MÍA

Amada mía, flor doncella,
la estrella contemplas
cuando ya amanece,
entre los cerros brilla.

Hazla tuya, porque en verdad,
en verdad, yo te amo,
cuando amanece
entre los cerros brilla.

AMANECE

Cuando sobre la tierra amanece
la luna muere,
las estrellas dejan de verse,
el cielo se ilumina.

Allá lejos, al pie del cerro,
sale humo de mi cabaña,
allá está mi amorcito,
mi corazón, mi mujercita.

XOCHIPITZAHUAC

Mamalintzin in tlacotencatl,
huel nohuiya timotenehua.
¿Quenin amo timotenehuaz,
tlacualizpan te timehua.

Nicontlaza notlanahuatil,
huel itzintla tetetontli,
tla Toteuh quimonequiltiz
ticonchihuazque ce piltontli

Ihcuac oniyeya niichpocaton
¡tlen notzupe, tlen notamal!
Ihcuac onimonamicti,
za ce maololli ipan nocamac

Ihcuac oniyeya nitelpocaton,
¡tlein notacac, tlen tlaquemitl!
Ihcuac onimozohuacti
za ce tlaquemitl ica onoca.

ZAN TZILINQUE, ZAN TZOPELIC

Zan tzilinque, zan tzopelic
motlatol, motlachializ,
icuac iman ye tlaneci,
tepetzallan tlanextia.

Tototzitzintin papatlane,
tzitzicuini itlac ameyalli,
icuac iman ye tlaihua,
tepetzallan maquitia.

Ixtlixochitl, ichpochxochitl,
nictenehua tlin motoca
tlacuilolli itech noyollo,
nic uhicaz icuac nimiquiz.

FLOR DELGADITA

Malintzin, la tlacotenca,
por todas partes se habla de ti.
¿Cómo no se hablará de ti,
de ti, que te pones de pie cuando comes?

Por allí echo mi mandato,
al pie de la roca pequeña,
quiera nuestro Dios
que juntos hagamos un niño.

Cuando yo era una muchachita,
¡qué de mis sopes, qué de mis tamales!
cuando me casé,
solo ya un puñetazo en la boca

Cuando yo era un muchachito,
¡qué de mis huaraches, qué de mi ropa!
cuando yo me casé,
con una sola muda me quedé.

TAN SONORO, TAN DULCE

Tan sonoro, tan dulce
tu hablar y tu mirar,
cuando viene amaneciendo,
entre los cerros alumbrando.

Pajaritos van volando,
van corriendo, junto al ojo de agua,
cuando va obscureciendo,
entre los cerros, ocultando.

Ojos de flor y fuego: mi doncella,
así te llamo, tu nombre
está pintado en mi corazón,
lo llevaré cuando yo muera.

Icuac nipano mocallixpa
axcan xotla noxotzayahuan
tetlatlamachti mocaltempa,
tlin cuacualtzin tiyolquenca.

Mazan axan, mazan moztla,
tomiquillican, axan quema,
ompa tetlac ilhuicacpan,
tonehuan titecuicazque.

Zan tzilinque, zan tzopelic
motlatol, motlachialliz,
icuac iman ye tlaneci
tepetzalan tlanextia.

MACEHUALCUICATL

Comali'tzin, compali'tzin;
ma ticonican, ma ticma'cehuican!
Zan tiquiza, zan tipano
Iyixco in tlalticpactli,
iyixco in cemanahuactli.
Ixmotlalilitzino ce xochitzintli cualtziton.
In tlen toyoloh, in tlen totlamachiliz
moc tipaquican, moc tihuihuitzcacan
ipan toxochiquiahuac, ipan toxochicalten.
Xinipanihqui cuipontica
ce mani huan tipehua
yoloxochitl mopilohua'
ticomaxochitl cuipontica.
Tzitzilini noviolin, noguitarra;
ma nihuitzca iyixco in tlalticpactli.
Zan niquizaz, zan nipano!
Amo nochin tonalli, amo nochin tla'catli!
Nican nica no cecelton, nicnontlacatl ipan tlalli.
Moztla, huiptla tlaitictli nimocahuaz.
Tlalzoquitl nimocuipaz!
Axan quemi ticmacehua;
ticmacehua in toaquich.

Cuando paso por tu casa
hasta relumbran todas mis grietas;
la hermosura de tu casa,
con la belleza de tu ser.

Si ahora, si mañana,
nos morimos, cuando sea,
allá con ellos, en el cielo,
los dos juntos cantaremos.

Tan sonoro, tan dulce,
tu hablar y tu mirar,
cuando viene amaneciendo,
entre los cerros alumbrando.

CANTO POPULAR

¡Comadrita, compadrito:
bebamos, tomemos!
Sólo salimos, sólo pasamos
frente a la tierra, frente al mundo.
Ponte una florecita bonita.
Nuestros corazones, nuestras mentes
¡que se diviertan, que rían
en nuestro patio florido, en nuestra casa florida!
O flor entretejida que brota
que se riega y se riega.
¡O flor del corazón que cuelga
O flor del guaje que brota!
Suena mi violín, suena mi guitarra;
que yo goce, que yo ría frente al mundo.
Sólo salgo, sólo paso,
pero no para todos los días, para todas las tardes.
Aquí estoy solito, huérfano en la tierra.
Mañana o pasado quedaré bajo la tierra.
Me volveré lodo.
Ahora sí lo tomaremos, tomaremos nuestro licor.

Axan queme ic inin tonalli, ic inin tla'catli.
Nican tipaquiuh, nican tihuitza!
Ma quichihto in tetlocoltih,
ma quichihto in cualantli.
Ma ticmacacan, ma titlahuanacan atohualante.
Ma zo tel amo nochi in tonalli,
amo nochi in tla'catli
in ticati ipan cemanahuactli!

IN OZTOCOHCOYOCO ICUIC

Anhuiloa itech in oztotl,
anhuiloa, cuica miac xochitl,
amontlahtlauhtilo quexquich ehecame,
itech in oztotl.
Ompa huilaloque ehecatzitzintin.
Mixpantzin ehecatzitzintin,
nican tlalpan tihualoque,
totlanquaquetza,
ticualica ce, ome tlahtlanexti,
ica ce, ome mapichtli xochitl,
tihualto tinochintin, tlahtlauhtico:
ica toteotzin Tlaloc
manquimoyahuitili
tepetl ihuan tepilhuantzitzihuan
¡anquexquich tlacatzitzintin,
anquexquich ehecatzitzintin!

¡MA CUEPONIZ IN CHICOME XOCHITLATOCTLI!

Tehuatl titlalticpactle,
titatah;
titlalticpactle,
tinanan.
Ica ce tezcacopalli,
ica ce tezcaihuitl,
nican tehuatl nimitzcamahuaz,

Ahora sí, en este día, en esta tarde,
Gozaremos aquí, reiremos aquí.
Que se calmen los sentimientos,
que se olviden los corajes.
Daremos bebida, tomaremos bebida.
¡Tal vez no todos los días,
tal vez no todas las tardes,
estaremos en el mundo!

EL CANTO DE OZTOCOHCOYOCO

Pasad al interior de la cueva,
pasad con muchas flores y cantos,
haced súplicas a todos los vientos,
en el interior de la cueva.
Allí van entrando los venerados vientos.
Ante el rostro de los vientos,
aquí sobre la tierra vamos pasando,
nos ponemos de rodillas,
llevamos una, dos antorchas,
con uno, dos manojos de flores,
Venimos todos nosotros a hacer súplicas:
Que Tláloc nuestro dios
dé la lluvia al monte,
y a los hijitos de la gente,
¡Oh todos vosotros estimados señores!
¡Oh todos vosotros, venerados vientos!

¡QUE BROTE EL CULTIVO SIETE-FLOR!

Tú, la tierra,
eres padre;
tú, la tierra,
eres madre.
Con un copal reluciente,
con fiesta brillante,
aquí te hablaré,

tehuatl nican nimitznonotzaz;
tehuatl nican nimitzonmacaz
ce tezcacopalli,
ce tezcatlahuilli,

Ticonitta in chicome xochiatl,
inca nican, tehuatl,
hueyi titatah,
hueyi tinanan,
ica tehuatl,
amo canah tehuatl timocuehzoz,
amo canah tehuatl timotequipachoz,
ica ce tezcatlahuilli.

Ica inon mitzcauhqueh,
Toteco Dios,
hazta umpa ilhuicac,
santos mitzcauhqueh,
totahuan,
tonanahuan,
ihuan santos tepemeh,
mitzcauhqueh,
mitzcohqueh.

Quein que tehuatl,
quenin mitztlaquentiqueh,
quenin que mitzquichquentiqueh,
mitzcamizahtihqueh,
mitzcuetihqueh,
quenin que tehuatl,
mitztlapatiqueh,
tehuatl,
hueyi titlalticpactata,
titlalticpacnana.

Ica nican,
ipanaman nin hora,
ipanaman nin tonati,
tehuatl, ica ce tescacopalli,
ica ce tezcatlahuilli,
ica ce cualli chicome-xochiatl,

te llamaré aquí;
aquí te daré
copal reluciente,
luz brillante.

Verás el agua de Siete-Flor
aquí, tú
que eres gran padre,
que eres gran madre.
Tú,
no vayas a entristecerte,
no vayas a preocuparte,
con una luz brillante te ofrendaremos.

Para eso te dejaron,
Nuestro Señor Dios
de allá del cielo,
los santos te dejaron,
nuestros padres,
nuestras madres,
y los santos cerros
te dejaron,
te compraron.

A ti,
a ti te vistieron,
te colocaron el *quechqueme,*
te colocaron la camisa,
te vistieron la falda,
a ti,
te cambiaron de ropaje,
a ti,
gran padre, la tierra,
madre, la tierra.

Aquí,
ahora en esta hora,
ahora en este día,
tú, con copal reluciente,
con una luz brillante
con una buena agua de Siete-Flor

tiquittaz,
tictlachiliz,
ica nican tictlaxtlahuaceh:
ica chicome ciento mil pesos,
hasta nochi santos tepemeh,
hasta nochi santos ilhuicac,
primero totah,
primero tonanah,
ixco nican tehuatl,
hueyi titlaltcpactle,

In chicome xochitlatoctle,
campa yehuatl ica,
mitzahpanticeh,
mitzcamizahticeh,
mitzcueticeh,
mitzcamizahticeh,
mitzcueticeh,
mitzchaquetahticeh,
mitzcalzonticeh,
mitzquechquenticeh,
mitztlaquenpatlaceh.

Tehuatl, campa tielticah,
tihueyi titatah,
tehuatl tihueyi tinanan,
amo timocuehzoz,
amo timotequipachoz,
amo ticmahcahuaz,
amo tictlahuizoz,
in chicome xochitlatoctatah,
chicome xochitlatocnanan,
chicome xochioquichpil,
chicome xochicihuapil,
chicome cintectatah,
chicome cintecnanah,
chicome xochitlatoctatah,
chicome xochitlatocnanan,
chicome xochicihuapil,
chicome xochioquichpil...

mirarás,
verás,
con lo que pagaremos:
con siete veces cien mil pesos,
incluyendo a todos los santos cerros,
incluyendo a todos los santos del cielo;
primero a nuestro padre,
primero a nuestra madre,
ante ti,
gran superficie terrestre.

Con el cultivo Siete-Flor,
con él,
te adornarán,
te pondrán camisa,
te pondrán falda,
te pondrán chaqueta,
te pondrán calzón,
te pondrán *quechqueme*
te cambiarán de ropaje.

A ti, donde te encuentres,
gran padre,
tú que eres gran madre,
no te entristezcas,
no te aflijas,
no sueltes,
no arrojes,
al padre cultivo Siete-Flor,
a la madre cultivo Siete-Flor,
al niño Siete-Flor,
a la niña Siete-Flor,
al padre Siete-Maíz,
a la madre Siete-Maíz,
al padre cultivo Siete-Flor,
a la madre cultivo Siete-Flor,
a la niña Siete-Flor,
al niño Siete-Flor...

QUEMAN NIGUITA NE CUNET

Nigan niguilia nutecu
ma yahui guan nunan ne;
ean nemi ne pastora
guan tutecu San Jusse.

Tama sempa María,
naja nusan niangane,
manel nemi hachi tunal,
nicpia ne nucac yec.

Naja niau, pero muzta,
palniccha ne nunixtamal,
nigan nicnusan nunan
pal niccuica nacatamal.

Queman niguita ne Cunet,
inahuac nemi Tunantzin,
quipia ce buey quan ce mula
inahuac nemi Tutatzin.

Asu inte nicmacaz, nic-ilhuiz:
—Nuanima majma Güichin.
¿Queman nemi se nudia
niguita sempa Serafin?

Ume tacuica ne gayu,
anca yahui quisa tunal,
naja nicnequi niyau
asu nicnequi ne nunan.

Achi nemi sic siguapil,
achi nemi pipilmet,
se ganigan mijtutiat
guan gane tacuicat chin.

Ne cital ajcu nemi,
ajcu nemi nemiatquet,
queman niguitac capanuc
yey Reyes catani yajqui.

CUANDO YO VEA AL NIÑO

Aquí le digo a mi señor
que se vaya con mamá,
allá donde está la pastora
con nuestro señor San José.

Vamos otra vez, María
yo también me iré,
aunque haga mucho sol,
tengo buenas sandalias.

Me voy, pero mañana,
para hacer el nixtamal,
voy a llamar a mi madre
para que lleve los tamales.

Cuando yo vea al Niño,
a su lado estará Nuestra madrecita;
tiene un buey y una mula
y también tiene nuestro Padrecito.

Y si no le doy, le digo:
—Mi alma te doy Niñito.
¿Cuándo será el día
que vea otra vez al Serafín?

Dos veces cantó el gallo,
quizá ya va a salir el sol,
yo me quiero ir
si quiere mi mamá.

Bastantes mujeres hay,
bastantes niñas también,
unas por aquí bailan
y por allá otras cantan.

La estrella está en lo alto,
y muy alta pues está,
cuando ví que pasaron
tres Reyes para abajo van.

CANTO DE CUARESMA

Dios itlazohnantzin Santa María,
¿campa timohuica?
¡Ximototoyoquilti!
Yocmoquitzquilihque motlazohconetzin,
ocmomaquilito itech in Monte Calvario,
ocmohuiquilihque xotiyuhme tlacah,
ocmomaquilito cinco mil azotes,
ocmohuiquilihque mocenteconetzin.

Yocmomaquilito itech in Monte Calvario,
¡Ximototoyoquilti, Nonantzin!
Yocmomaquilito mocenteconentzin,
adios, Madre mía.
Tlen nmotlahtlaniz motocatzin,
adios, Madre mía.
Motzoyzontzin como se yoloxochitl
¡Ximototoyoquilti, Madre mía!
¡Ximototoyoquilti!
Yocmomaquilique mocenteconentzin.
In nmotlahtlaniz: ¿quen timohuica?
Ximotlahtlani quen moyolohtzin
como ce yoloxochitl.

MILTEQUICUICATL

Amo huetzca, amo huetzca, coltzitzin,
tohtocheuia, tohtoch eui, piltzitzin,
tonalhuilo, tonalhuilo, miltzitzin,
amo quiahui, amo quiahui, mixtzitzin.

Ye atlehcahuilo,
ye tlamixtemi,
tlacuacualaca,
tahtzitzin;
ma tuquihua,
ma tequitihua,
oncan pachihuiz,
tohtitzin.

CANTO DE CUARESMA

Preciosa Madre de Dios, Santa María,
¿a dónde vas?
¡Date prisa!
Han cogido a tu hijo precioso,
lo han ido a dar junto al monte Calvario,
lo llevaron los hombres judíos,
le fueron a dar cinco mil azotes,
se llevaron a tu hijo único.

Lo han ido a dar junto al monte Calvario
¡Date prisa, madrecita mía!
se llevaron a tu hijo único,
adios madre mía.
Preguntaré cuál es tu nombre,
adios, madre mía,
tu cabello es como flor de la magnolia.
¡Date prisa, madre mía!
¡corre!
Ya lo dejaron, a tu hijo único,
yo preguntaré: ¿a dónde vas?
Ruega que tu corazón
sea como flor de la magnolia.

CANCION DEL TRABAJO EN LA MILPA

No se rían, no se rían, abuelitos,
sin aliento, sin aliento, hijitos;
calurosas, calurosas, milpitas,
no llueve, no llueve, nubecitas.

Ya sube el agua,
ya se nubla,
ya truena,
padrecitos;
sembremos,
trabajemos,
para satisfacer,
nuestros estomaguitos.

Tozancualo, tozancualo, tacatzin,
ye xihuilo, ye xihuilo, cuentzitzin;
xitlaztimina, tlaztimina tozantzin,
xi xinmina, xi xinmina tlaltzitzin.

Mo cecehuia,
mo omehuia,
mo tlalhuia,
tlaoltzin;
iquin nochipa,
mozotlacnequi,
zan pani ihtipetl,
notahtzin.

Techelotl, techelotl,
amo xiconcua notlatlaol;
oncan hualaz noteco,
mitzon tlatlaztiminalhuiz,
mitzon nanacatamaloz.

CUYAMET ICUIC

Cujtan cuyamet,
naja nimijtutia;
cujtan cuyamet,
naja nitacuiga.

Cujtan cuyamet,
¡tacushu mutalu!
cujtan cuyamet
¡xumutalu, chigui!

Can huiza tunal,
naja nimijtutia;
can calagui tunal,
naja nitacuiga.

Can huiza tunal,
xuchit ni mijtutiat;
can calagui tunal,
cacahua tacuígat.

Come la tuza, come la tuza, las matitas,
ya se enyerban, ya se enyerban, los zurquitos;
dále un flechazo, dále un flechazo a la tuza
desyerbemos, desyerbemos las tierritas.

Labor primera,
labor segunda,
laboremos
el maicito;
así siempre,
desganado
panza de fuera,
mi padrecito.

Ardilla, ardilla,
no te comas mi maíz;
allí viene mi patrón
y un flechazo te dará,
y en tamales te comerá.

CANTO DEL PUERCO DEL MONTE

Puerco del monte,
¡yo vengo a bailar!
Puerco del monte,
yo vengo a cantar.

Cerdo del Monte
¡Anda, anda a prisa!
Cerdo del Monte,
¡Corre, corre, ven!

Cuando el sol nace en oriente,
yo ya me pongo a bailar;
cuando el sol muere en poniente,
triste me pongo a cantar.

Cuando el sol nace,
las flores danzan;
cuando el sol muere,
los cenzontles cantan.

POEMAS EN NÁHUATL

ALFREDO RAMÍREZ C.

Traducción al castellano:

E. FERNANDO NAVA L.

SIETE POEMAS EN NÁHUATL DE XALITLA, GUERRERO

ALFREDO RAMÍREZ C.
Traducción: E. FERNANDO NAVA L.

Presentación que se le hace a siete poemas de Alfredo Ramírez, hablante de náhuatl, en la que se nota parte del origen de dichas obras y parte de la naturaleza de este autor; escrito por Enrique Fernando Nava López.

Quiero comenzar diciendo quc es gran honra para mí tomar la palabra en este momento y para este asunto. Tenga por verdad el gentil lector que me es grato hablar del poeta Alfredo y de esta parte de su obra que ahora comparte con nosotros. En seguida paso a manifestar lo que ya está advertido.

Algunas de las poesías aquí incluidas, las ha dedicado el poeta a quien esto escribe. El total de los textos están dispuestos de modo cronológico y arrancan de los tiempos en que Alfredo y yo comenzamos a hablar de nuestras poesías y de las palabras de nuestras respectivas lenguas. El periodo será de escasos seis meses, terminando en marzo de 1986.

En las poesías, Alfredo plasma una serie de sentimientos que han sido disparados por situaciones que nos ha tocado vivir juntos. Por ahí se habla de una música que ha conducido a una buena tierra de cultivo donde las notas son fructífero abono y las letras son sol y rocío. Alude a nuestros respectivos cantares y sigue, pues, la música de fondo; está la música como alfombra donde corren y descansan, gritan y murmuran sus voces en náhuatl y mis voces castellanas. Luego hay lluvias y torrentes, hay abundancia que beneficia y que también satura. Todo esto es motivado por vivencias concretas; Alfredo observa, siente, matiza y escribe. Sabe que la palabra ayuda a conservar y en su poesía, él siembra árboles milenarios que llevan en sus hojas los recuerdos de aquello que nos ha hecho reír y de lo que nos ha hecho enojar. Sí, son muchos árboles con raíces nahuas que siguen abrazadas a las entrañas de la tierra. Poco más adelante hay un brinco de la raíz a la liana, pero sin salir del mismo tronco, sin bajarse

de las ramas. Y es ahí afuera, como dice el poema, donde hemos tenido un encuentro; donde aquel bárbaro del norte, que antes sorprendía gritando y tirando flechas, ha llegado cantando y bendiciendo. Pero, ¿cuál sería el valor de todo esto si acaso Alfredo dejara su raíz, abandonara su lengua náhuatl? Creo que si mi amigo, el poeta, trozara su vida de modo que la raíz permaneciera inerte y hundida bajo la tierra y tratara sólo de mantener el tronco, sus ramas, hojas, azahares y frutos, no muy lejano estaría el momento en que todos sus poemas se convertirían en ramerío, en hojarasca muy fácil de ser arrastrada por los vientos. Pero esto no ocurre así; en la última poesía leemos que Alfredo posee sus flores, las que a él le han brotado, las que él ha creado. Y ese nacer de flores sería imposible sin tener una raíz.

No sólo hay en Alfredo raíz e inconmovible tronco; se asemeja a un caracol que es dueño de una invaluable espiral interna. Es también como un pez, dueño de un mundo en el que nosotros solo chapoteamos y nos zambullimos; mientras que él puede oler el aroma de las flores marinas y percibir la fragancia de los mantos de coral. No sólo su lengua, el náhuatl, le da estos matices que vengo nombrando, sino que también el puño de su alma, la letra de su corazón, y, entre otras cosas, la decisión de ser poeta.

La inteligencia de quien lee, le habrá llevado a la razón de que no he hecho comentario a un par de poesías. En cuanto al origen de estos dos poemas, primero y quinto, yo nada tuve que ver. Lo que sí me incumbe es decir que el autor tuvo a bien incluirlas, en su respectiva secuencia temporal, junto a las demás. Esto, por entendido lo tengo, habla en favor de Alfredo, porque nos muestra el total de sus cantos escritos provenientes de un lapso de su vida; íntegra es su existencia.

Con lo anterior, habrá captado el lector algunos rasgos de la naturaleza del poeta, pero intento terminar esta presentación con otras palabras que harán por describirle: he visto a Alfredo llenarse de contento, llorar ante la plática de los campesinos y regocijarse con la poesía popular; lo he visto disgustado y desesperado; tímido y combatiente; orgulloso y dispuesto. Sé que nunca lo veré derrotado y espero que mis palabras no lleguen a decepcionarlo.

MOCHALCHIU YAU

Aman otihuetz ihuan timococohua'
otihuetzito' campa' miac huiztli'
itic zoquiatl
motlacayo' aman yezquiza'
quen nicnequizquia nichocaz mohuan
pampa nehua' no' onicmat
tlin aman tehua' ticmaztoc
aman timococotoc
ihuan timoyolcocotoc
aman quiahui' ihuan nochi' xoxohqui'
aman xihutli ticatequia' ica mixayo'
aman nochi' yau tlatzintlan
nochi' mixayo' peyahui' ihuan notlalohua'
aman nicnequizquia nichocaz mohuan
ihuan zepan ticatequizquian xochime ica tixayo'
tleca otiquixmat ihuan tleca oniquixmat
un tlin otiquixmat
zano' yehua' oniquixmat
un chalchihuitl tlin tehua' tictlazotlaya'
miaque quitlazotlayan
ihuan yehua' quitetemohuaya' ichalchiu
un chalchihuitl tlin xqueman quinamiquiz
un chalchihuitl tlin yehua' quitetemohua'
xoquitla xocnezin
ihuan ihcon caz noziauhcahuaz
pampa aman xocquichihuan chalchiuhte
un tlin yehua' quita' chalchihuitl
zan tlapahli xoxohqui'
aman mochalchiu oticpolo
ihuan yehua' no' oquipolo ichalchiu
aman xmotlali' ihuan xquita' mochalchiu
pampa yehua' nochipa' quipolohua'
¿aman ticmati' tleca xonicnec onimitzixmat?
pampa zepan titlayohuizquian
ihuan nehua' xocnicnequi' nitlayohuiz
mazque aman nitlayohuitoc
pampa amantzin nicmaztoc quenon titlayohuitoc.

TU CHALCHIHUITE SE VA

Ahora has caído y te dueles,
fuiste a caer donde hay muchas espinas,
dentro del agua lodosa.
Tu cuerpo ahora sangra;
cómo quisiera llegar a llorar contigo
porque yo también sentí
lo que ahora tú estás sintiendo:
Ahora estás doliente
y de tu corazón también te estás doliendo.
Ahora llueve y todo reverdece,
ahora riegas el bosque con tus lágrimas,
ahora todo se va hacia abajo,
todas tus lágrimas resbalan y corren.
Ahora quisiera llegar a llorar contigo
y que juntos reguemos las flores con nuestras lágrimas;
porqué lo conociste y porqué lo conocí,
eso que tú conociste
es lo mismo que conocí;
ese chalchihuite que tú amabas
muchas lo deseaban;
y él busca su chalchihuite,
ese chalchihuite que jamás encontrará,
de esos chalchihuites que busca
ya no se ven, ya no surgen
y, probablemente, así llegará a cansarse.
Porque ahora ya no se hacen chalchihuites:
de ese chalchihuite que él ve
es solo tono verdoso.
Ahora perdiste tu chalchihuite
y él perdió también su chalchihuite;
ahora siéntate y aprecia tu chalchihuite
porque él siempre los extravía.
Ahora, ¿sabes porqué no quise conocerte?
porque juntos sufriríamos
y yo no quería llegar a sufrir,
aunque ahora estoy sufriendo
porque en este momento me estoy dando cuenta como te encuentras
[sufriendo.

CE XOCHITL IZTAC IHUPAN CE CHICHILTIC OTIQUINMECOTI IPAN NOMAHUAN

Tlaco' motlahuil oniquixmat
zan tlaco' oniquixmat
ohueloniquitac un tlaco' ihuan
xohueloniquitac nochi'
tehua' motoca tlahuihli'
ica motlahuil otinech-chocti
ica motlatzotzonal otinechpacti
motlahuil ihuan motlatzotzonal oyecoque
nechpactian ihuan nech-choctian
aman onazic campa naziznequia mohuan
ihuan tonazitoc campa xaca huelazi'
pampa umpa nochi' ohuitziohuaca'
aman nochi' polihui' ipan in otli'
campa nehua' nimohuitiaya'
opoliuque huitzcuhte campa nomelahuaya nohui'
aman nomelahuan xochime ipan in otli'
ihuan nitlacza' innenepantlan xochime
nohui' quiyecanan xochime
ihuan huizte nocuepan xochime
aman xochime iztaque ihuan chichiltique
quiyecanan nohui'
ihuan ninenemi' ipan inxihuio'
aman motlatzotzonal quinpactia xochime
ihuan xochime quinmatequia ahuixtli'
ihuan motlahuil nechyecana'
noxochihuan tehua' tiquimpia'
ihuan moxochihuan nehua' niquimpia'
aman tehua' tiquinmatequia' ica mahuix
noxochihuan ihuan moxochihuan
ihuan tiquimpactia ica motlahuil ihuan mocuicau
ihuan tiquinmaltia' ica mahuix
pampa oponiton ipan motlalhuan.

UNA FLOR BLANCA Y UNA ROJA LAS HICISTE LLEGAR A MIS MANOS

Conocí la mitad de tu iluminar,
solamente la mitad he conocido,
pude apreciar esa mitad y
no le pude ver completa.
Tú te llamas "luz":
con tu iluminación me hiciste llorar,
con tu música me causaste alegría;
tu iluminar y tu música llegaron,
me vuelven contento y me ponen a llorar.
Ahora llegué a donde quería llegar contigo.
Y estás llegando a donde nadie puede llegar
porque ahí todo se había transformado en espinas.
Ahora todo se pierde en ese camino,
por donde yo caminaba;
se perdieron los espinales donde se tendía mi camino.
Ahora se tienden las flores en ese camino
y doy pasos entre las flores.
Mi camino es guiado por las flores;
ahora las flores blancas y rojas
guían mi camino
y ando sobre sus pétalos;
ahora tu música alegra a las flores
y las flores son regadas por el rocío.
Y tu iluminar me guía.
Mis flores tú las posees
y tus flores yo las tengo,
ahora tú las riegas con tu rocío:
mis flores y tus flores.
Y las alegras con tu iluminar y tu canto,
y las bañas con tu rocío
porque han renacido por tus tierras.

IN TONALTZINTLI OYECOC MOXIUHXOCHICUICAU

Ipan in tonahli oyecoc moamau
ipan in tonahli onimitzitac ihuan otinechmac moxochicuicau
in tonahli onic-hueycachiu
ihuan aman caz tehua' ticmayanaz noamacuicau
pampa opoliu aquin quimayanaya'
nican opoliu ipan noamacuicau
ihuan aman tehua' oticyoltilico'
noamacuicau ica moxochicuicau
aman oyecoc moxochicuicau
ihuan aman in ihuitl ye hueltlatlapahlotia'
ipan in tonahli oticueliti
ihuan ohuel oticquixtili tlapahli'
aman papaqui' pampa occepa' tlapapahlotia
ihuan ihcon oticyoltili ica moxochicuicau
in tonahli opeu nononotzan mohuiu ihuan nohuiu
aman matiquincahuilican manononotzacan
maquiquixtican moxochicuicau ihuan noamacuicau
matiquincahuilican manocuicatican
quen ome' xiuhtototzitzinte
aman xcahuili' manocuicati' mohuiu ihuan nohuiu
quen cua' nocuicatiaya quen ce cenzontli'
ihuan manopatilican incuicau
xmaca' mocuicau
ihuan mamitzmaca icuicau
manotlacualtican cazano' ce' cuicatl
mocuicau ihuan icuicau
pampa un aquin ihuan nocuicatiaya oquipolo
ihuan aman in tototzintli' papaqui' ihuan nocuicatia'
pampa oquinexti ce' xiuhtototzintli'
aquin cuica' ixochicuicau
aman oticyoltilili iamacuicau
aman nocniu tinechpapactia' ica moxiuhxochicuicau.

EN ESTE DÍA LLEGÓ TU BELLO CANTO FLORIDO

En este día llegó tu escrito.
En este día te ví y me diste tu canto florido,
yo hice de este día el más glorioso
y ahora, quizás, tú conducirás de la mano a mi canto escrito.
Porque se ha perdido quien antes los orientaba.
Aquí se perdió, en mi canto escrito
y ahora tú veniste a revitalizar
mi canto escrito mediante tu canto florido.
Ahora llegó tu canto florido
y ahora esta pluma ya puede pintar todo lo existente,
en este día, tú lograste que pudiera hacer esto.
Y fue posible que motivaras a que la tinta de colores saliera.
Ahora, qué alegría, porque de nuevo los colores se aplican a todas [las cosas.
Y así la revitalizaste con tu canto florido.
Este día comenzaron a platicar entre sí, tu pluma y mi pluma;
ahora dejémoslas que se platiquen,
que les salga tu canto florido y mi canto escrito,
dejémoslas que canten.
Como dos preciosas avecillas.
Ahora permítele que cante tu pluma y mi pluma,
como cuando cantaba como un cenzontle
y que se alternen el canto;
dale tu canto
y que te de su canto,
que se alimenten mutuamente con un mismo canto.
Tu canto y su canto,
Porque aquél, con el cual cantaba, se perdió
y ahora este pajarillo está muy feliz y se desvive cantando
porque encontró una hermosa ave pequeña
quien lleva su canto florido.
Ahora le revitalizaste su canto escrito.
Ahora, amigo mío, haces que esté feliz con tu bello canto florido.

OQUICEHUI QUIAUTLI NOTLIU

Opeu xopaniztli
ihuan tlacame pehuan tequipanohuan
pehua' xopaniztli ihuan pehua' quiahui'
nochime tlacame yahue' ihuan tequipanohuan
cuican inau cuican intlaxcal
ihuan tehua' ticuica' zan ce' tlaxcahli'
aman oyecoc xopaniztli ihuan opeu quiahui'
quiahui' catonahli quiahui' cayehuali
aman nochi' cuhxiuhtli ihuan cuhte
pehuan itzmolinin
ihuan nochime in yopilincan
opeu quiahui' ihuan xopaniztli
aman nochi' xoxohuia'
ihuan tlacame tlacuan itlampa cuhte
in tlacame tlatlatian itlampa cuhte
quiahui' ihuan tlacame quicuan tlaxcahli cecec
pampa quiautli oquincecehuili intliu
quiautli' oquicecehui nochi' tecohli'
ihuan tehua' oticcehui notliu
quiahui' quiahui' ihuan quiautoc
ihuan cocone nahuiltian itlampa quiautli'
cocone nopaltilian itlampa quiautli'
nochime tlacame tequipanohuan
ihuan cocone nohuapahuan
aman tehua' ihcon timohuapahua'
quiautli' nochi' cuelquihuapahua'
ihuan nochi' huelquicehuia'
quen tehua' nochi' hueltic-huapahua'
ihuan nochi' huelticcehuia'
opeu xopaniztli ihuan opeu quiahui'
ihuan nochime tlacame opeu tequipanohuan
quiautli' nochi' oquicehui
ihuan nochi' oquixoxohuili
aman nochi' xoxohqui' ihuan nochi' ceutoc
ihuan tehua' oticcehui notliu.

APAGÓ LA LLUVIA MI FOGATA

Comenzó el tiempo de las lluvias
y los hombres comenzaron a trabajar.
Comienza el tiempo de las lluvias y empieza a llover:
todos los hombres van a trabajar,
llevan sus bebidas, llevan sus tortillas
y tú llevas una sola tortilla.
Ahora empezó el tiempo de las lluvias y empezó a llover.
llueve de día, llueve de noche.
Ahora todo retoño y árbol
empiezan a revestirse de verde
y todos ellos ya estaban marchitos;
empezó a llover y comenzó el tiempo de las lluvias,
ahora todo reverdece.
Y los hombres comen bajo los árboles
y los hombres hacen su fogata bajo los árboles.
Llueve y los hombres comen tortilla fría,
porque la lluvia apagó sus fogatas;
la lluvia apagó todas las brazas
y tú apagaste mi fogata.
Llueve, llueve y está lloviendo
y los niños juegan bajo la lluvia,
los niños se empapan bajo la lluvia.
Todos los hombres trabajan
y los niños se crían;
ahora, tú, así te desenvuelves;
la lluvia todo puede criar
y todo puede apagar.
Como tú, que puedes hacer que todo se desenvuelva
y puedes apagarlo todo.
Comenzó el tiempo de las lluvias y comenzó a llover
y todos los hombres comenzaron a trabajar.
La lluvia apagó todo
y todo lo reverdeció;
ahora todo está reverdecido y todo está apagado;
tú has apagado mi fogata.

TEHUA' OTIHUAC

Onimitzmamanca ipan ce ixtlahuac
nochipa' upma nimitzitaya' ipan in ixtlahuac
ihuan tehua' xocoticnec otinen mazque nimitzatequiaya'
opeu tihuaqui' opeu timiqui'
oniquitac cua opehque huaquin momahuan
opeu huaqui' motlacayo' ihuan mixtehuan notzacuayan
onimitzmaman ihuan nimitzatequiya'
ihuan tehua' ticnequia' tihuaquiz
ihuan nehua' nictetemohuaya' quen maca tihuaquiz
pampa nehua' nimitztlazotlaya' ihuan yehuaica nimitzatequiaya'
ninenemia' tlacpac ninenemia' tlatzintlan
nictetemohuaya' quen xtihuaquiz
ihuan tehua' xocticoniya tlin nimitzmaniliaya'
aman nehua' xoc-huelnimitzyoltiliz
pampa xocoticceli tlin nimitzmaniliaya'
aman onoman atl can nimitzmaniliaya
nehua' onimitzmamanca ihuan xocoticceli nau
aman noxal cohuac
ihuan aman quema aic huelticpiaz nau
cua onimitzmaman nochipa' nimitzmaniliaya atl
icuacon nochi' ticceliaya tlin mimitzmaniliaya'
aman onimitzxhuiti nau ihuan xocmeya ipan in ameyahli
ihuan tehua' ticnequia' tihuaquiz aman te xhuaqui'
pampa nehua' aman onimatlami
xoc-huelnimitzmaniliz tlin nimitzmaniliaya'
pampa aman tlin nocahua' xoc-huelnimitzmaniliz
pampa nehua' ocnicnequi ninemiz
un tlin oticamancau aman nehua' nicchichinaz
aman in nechnemititoc tlin onimitzmanili ihuan xoticceli
tehua' zan tictetemohuaya quenon tihuaquiz
ihuan aman tlin onicmamanca omic
ihuan tehua' ticnequia' tihuaquiz
aman te TEHUA' OTIHUAC.

TÚ TE SECASTE

Te planté en un llano;
ahí te miraba siempre en ese llano.
Y tú ya no deseaste vivir a pesar de que yo te regaba;
comenzaste a secarte, comenzaste a morir,
ví cuando comenzaron tus ramas a secarse;
comenzó a secarse tu cuerpo y tus ojos se cerraban.
Te planté y te regaba
y tú querías llegar a secarte
y yo buscaba la forma de que no fueras a secarte.
Porque yo te amaba y por eso mismo te regaba.
Caminaba arriba, caminaba abajo,
buscaba cómo no te secaras
y tú ya no bebías de aquello que te ofrendaba.
Ahora ya no podré reanimarte
porque ya no recibiste de aquello que te ofrendaba.
Ahora se encharcó el agua donde te ofrendaba.
Yo te planté y ya no recibiste mi agua,
Ahora se secó el agua de mi arena
y ahora sí, jamás podrás tener de mi agua.
Cuando te planté siempre te ofrendé agua;
en aquel entonces todo recibías de aquello que te ofrendaba.
Ahora mi agua fastidió tus adentros y ya no emana de este manantial;
y tú querías llegar a secarte, ahora pues, sécate.
Porque se me terminó el agua,
ya no podré ofrendarte de aquello que te ofrendaba,
porque ahora de aquello que queda, ya no lo podré ofrendar
porque yo aún quiero vivir;
aquello que dejaste encharcar ahora yo lo sorberé,
ahora esto me está reanimando, de aquello que te ofrendé y no recibiste.
Tú solo buscabas cómo llegar a secarte
y ahora aquello que planté murió
y tú querías llegar a secarte.
Ahora sí, tú, te secaste.

OTINECHOLINALTI

Nimolinia' ipan ce mecatzintli'
niau ihuan nihuahlau ihuan zan nimolinia'
ihuan tehua' mecatzintli' tinecholinaltia
aman mopan nimacopilohua' mecatzintli'
ihuan tinecholinaltia
aman tinechnemitia ihuan tinechyoltilia
tinechmaca' mochicahualiz mecatzintli'
aman zepan tipatlanin ihuan tehua' tinechpatlanaltia
tinemi' ihuan ninemi' ihuan nehua' nimitznemilia
otecoc chihcimacatzin ihuan otinechyoltili
aman tehua' tinechtlatzotzonilia ihuan tinechpactia
oyecoc moteotzin chichimecatzin ihuan nechmachiotia
aman quema tehua' ohuelotinecholinalti
ihuan nehua' yehuelnimolinia
hueca onipatlanito' campa zan nimitznemilia
oyecoc moteotzin ihuan onechmachioti
aman ipan in amatl nimitznemitia
campa nimitzelnamiqui' ihuan nimitzmanilia
hueca otinechpatlanalti ihuan umpa onimitznemili
yehuaica aman mazque hueca tinemi' tinechnemitia
otecoc chichimecatzin ihuan ica momecatzin tinecholinia
aman yau nonemilizcampa onimitznemiti
opeu ninemi' ihuan opeu ninenemi' pampa tehua' no' hueltimolinia
chihcimacatzin tehua' nochi' huelticpachihuitia
aman opeu ninemi' ihuan opeu ninenemi' ihuan tehua' nochi' otic-
[pachihuiti
pampa tehua' hueltipetlani ihuan hueltinechpetlanaltia
ticpetlanaltia un aquin nolinia
aman nochihuian ninezi' pampa tehua' otinechpetlanalti
opeu tinezi' ihuan opeu nimitztenehua'
ihuan moteotzin yecoya' ihuan nechmachiotiaya
aman tehua' CHICHIMECA otimecoti
ihuan tehua' CHICHIMECA otinecholinalti
quema OTICOLINALTI nocuicau.

TÚ ME ESTREMECISTE

Yo me columpio en una liana,
voy y vengo y es simplemente columpiarme;
y tú, liana, haces que me columpie.
Ahora es en tu cuello que me descuelgo, liana
y haces que me columpie.
Ahora me das vida y me haces resucitar,
me transmites tu fortaleza, liana.
Ahora juntos volamos y es que tú me haces volar,
vives y vivo y es en tí en que estoy pensando;
llegaste Chichimeca y me has hecho resucitar.
Ahora tú ejecutas música para mí y me alegras;
llegó tu Dios, Chichimeca, y me bendice.
Ahora sí, bien has logrado tú estremecerme
y yo ya puedo columpiarme.
Lejos fui a volar, allá en donde sólo en tí pienso
llegó tu Dios y me bendijo.
Ahora es en este papel en que te vivifico perpetuamente,
donde te tengo presente y así es como te doy mi ofrenda.
Lejos fue a donde me hiciste volar y allá en tí pensé
pero ahora aunque andas lejos, logras que esté vivo.
Llegaste Chichimeca y con tu liana me columpias;
ahora va mi pensamiento ahí a donde te puse en vida;
inició mi vida y comencé a caminar porque tú también puedes co-
[lumpiarte.
Chichimeca, tú, con un gesto reverencial, a todo deseas un bien seguir;
ahora inició mi vida y comencé a caminar y tú a todo deseas un bien
[seguir
porque en ti está poder resplandecer y logras que yo resplandezca.
Haces resplandecer a quien se columpie.
Ahora me hallo en todas partes porque tu lograste hacerme resplan-
[decer.
Comenzaste a estar en todo lugar y yo comencé a decir lo que tú eres.
Ahora tú Chichimeca, te manifestaste
y tú, Chichimeca, me has llegado a estremecer.
Sí, estremeciste mi canto.

XOCHIME NOQUITZQUIAN IPAN MOTLACAYO'

Aman nochi' niquiyehua' ihuan tehua' nochi' tiquiyehua'
can tiau can tinenemi' tiquiyeutinemi'
moxochiu niquiyehua' ihuan tehua' tiquiyehua' noxochiu
noxochiu pehua' momolehui' ihuan notepehuan ipan motlacayo'
aman motlacayo' chichilihui' ihuan iztaya'
pampa ome xochime momolehuin
ihuan notepehuan ipan motlacayo'
aman xquiyehua' noyoltzin maca notepehuaz ipan motlacayo'
pampa noxochiu iztac ihuan chichiltic omomoleuque
ihuan peyahuin ipan motlacayo'
aman nechnemitian moxochihuan
pampa noxochihuan peyahuin ipan motlacayo'
ixihuiotzitzihuan caltian motlacayo'
quitlapachohuan motlacayo'
ihuan ihcon nicmatoca motlacayo'
aman timoquentitoc ica ixihuiotzitzihuan noxochihuan
ihuan nehua' xoc-huelnimitzita'
pampa ixihuiotzitzihuan noxochihuan
pehuan noquitzquian ipan motlacayo' cuechahuac
ocuechau motlacayo'
ihuan pehua' ponin noxochihuan ipan motlacayo'
aman otimoquenti ica xochime
ihuan tinechtecuia ica moxihuiotzitzihuan
ihuan yehua' tictlapachohua' ica moxochitlacayo'
aman nochi' tiquiyehua' ihuan nochi' niquiyehua'
ihuan noxochihuan tiquinmiyehua' ipan motlacayo' cuechahuac
aman xquiyehua' in amatl
ihuan xquinmiyehua' noxochihuan
pampa yehuame mitztlazotlan ihuan mitzhueyicachihuan
motlacayo' cuechahui' ihuan in xochime nohuapahuan
ihuan tehua' ihcon tinechhuapahua'
ihuan moxochiu tic-hueyicachihua'
ihuan nonemitia ipan motlacayo' cuechahuac
aman xtlazotla moxochiu
pampa ononemitito' ipan motlacayo' cuechahuac
ihuan ticnemitia ica motlacayo' cuechahuac
ihuan zano' umpa nonemitian noamahuan
ihuan tehua' tiquinhueyicachihua' noamahuan.

LAS FLORES PRENDEN EN TU CUERPO

Ahora todo lo guardo y tú todo lo guardas,
a donde vas, por donde caminas, andas guardando.
Tu flor la guardo y tú guardas mi flor.
Mi flor comienza a desintegrarse y se desliza para estar sobre tu cuerpo.
Ahora tu cuerpo se tiñe de rojo y de blanco
porque dos flores se desintegran
y se deslizan para estar sobre tu cuerpo.
Ahora guarda mi corazón, que no llegue a deslizarse para estar sobre [tu cuerpo
porque mi flor blanca y la roja se desintegran
y resbalan para estar sobre tu cuerpo.
Ahora me revitalizan tus flores
porque mis flores resbalan para estar sobre tu cuerpo;
sus pétalos bañan tu cuerpo,
tapan tu cuerpo
y de ese modo yo acaricio tu cuerpo.
Ahora te estás vistiendo con los pétalos de mis flores
y yo ya no logro mirarte
porque los pétalos de mis flores
comienzan a prender sobre tu cuerpo humedecido.
Se humedeció tu cuerpo
y se comienzan a abrir mis flores sobre tu cuerpo.
Ahora te has vestido de flores
y me envuelves con tus pétalos;
y la cubres a ella con tu cuerpo enflorecido.
Ahora todo lo guardas y todo lo guardo
y mis flores las guardas en tu cuerpo humedecido.
Ahora guarda este papel
y guarda mis flores,
porque ellas te aman y te glorifican.
Tu cuerpo humedece y estas flores se acrecentan
y tú así me acrecentas;
y a tu flor la glorificas
y cobra vida sobre tu cuerpo humedecido.
Ahora ama a tu flor
porque fue a cobrar vida sobre tu cuerpo humedecido
y tú la vivificas con tu cuerpo humedecido
Y allá mismo se vivifican mis escritos
y tú glorificas mis escritos.

IN MILLA CHICHIME
INNEMILIZ, IN TLEN ITECH INNEMATILIZ

LOS PERROS

LIBRADO SILVA GALEANA

IN MILLA CHICHIME INNEMILIZ, IN TLEN ITECH INNEMATILIZ

Milla zan huel tetechmonequi in chichime. Yehuantin ammo zan tlaxotia, ammo zan tehuicatinemi toctla, cuauhtla. Yehuan no tetlapalehuia miec. Intla quemmanian aca ammo quipia cente, zan niman quixtemoa, quihtlanilia ma quitlacuili ahquin quimpia in conechichitoton ihuan quimohuaxcatia. Cualli mihtoz incequi tequitl in quichihua in millacatl anozo in ichcapixqui ihuan occequi miltequitcatlaca ahhueli quichihuazquiani intla ammo quipiazquiani inin yoyollin.

Nican, ipanin amatl motenehuaz nochi in itech momati inintin yoyolitizitzin. Tehuan ticnemilia cualli yez in momatiz quen ica monemiliztia milla in chichitoton. In tlen mopuhuaz teahcihcamachiltiz intla mihtoa in chichi, ye, teicniuh, ocachi cualli yez mihtoz yehuatl cenquizcacualli in miltequitca icniuhtli.

Ihcuac tlacati in conechichitoton zan huel cuecuetzome, ahuiltzoncuitlatique, zan mahuiltihtinemi. Ihcuac yopanoque caxtolli anozo cempoalli tonalli in otlacatque ye moquechcuacua, ye pehua tlahuahhualoa.

Achtohpah quemmanian quintlatecontiaya, oquinchihuiliaya incacal, inzacatecon campa cochizque (motzetzeloaya in yamanca zacatl, mozohhuaya tepantitech ihuan mochihuaya caxtic), ompohyon, no tepantitech, motlaliaya cequi tlaxamaniltin ica motlapachoaya intlapech inintin yoyolime; zan quemmanian quincalquechiliaya ce xaxahcalton anozo ce tlaxamanilcacalton; yece, axcantica, miecpan zan yehuatl in chichi quitemoa canin cualli cochiz. Quemmanian intla ichan iteco oncate cahuahtin zan moteca impan cahuahpehpechtin anozo ihtic in cahuahtlacualoyan. Yece no huel mihtoz in chichime cahxilia muchipa quimpactia motecazque zan tlalpan tecalixpan.

Tlahuahhualoa. — Icanin tlaxotia. Quixotia in calli campa ichan, campa chanti iteco. Yehuatl zan achiton cochi, cahxilia muchipa zan tlachixtoc; intla ahquetztoc zan tequi metequetza, ammo huehcauh nehnentinemi. Ihcuac aca pano icalixpan ye tlahuahhualoa icanin ye momati aca ompa yahtinemi, onozo tlyahualohtinemi. Ih-

LOS PERROS

En el campo son muy necesarios los perros. Ellos no sólo cuidan, no sólo acompañan a sus amos a las sementeras, a la montaña. Ellos también ayudan mucho. Cuando alguien no tiene uno luego lo busca o se lo pide a quien tiene cachorros para quedarse con él. Bien se puede decir que algunos de los trabajos que realizan el labrador o el cuidador de rebaños y otros trabajadores del campo, no podrían hacerlos si no tuvieran a este animal.

Aquí, en este papel se hablará sobre algunas de las costumbres de estos animalitos. Nosotros pensamos que estará bien saber cómo es la vida de los perritos del campo. Lo que se va a leer hará comprender que si el perro es un buen compañero de la gente lo es mucho más del campesino.

Cuando nacen los perritos son muy inquietos, traviesos, sólo andan jugando. Cuando ya han pasado quince o veinte días de haber nacido ya se muerden unos a otros el cuello y empiezan a ladrar.

Anteriormente algunas veces les hacían su echadero, les hacían su "casa", una como vasija de grama donde dormían (se esparcía la grama tibia, se tendía junto a una pared y se le daba forma cóncava) allí, también junto a la pared, se colocaban algunas tablillas con las que se tapaba su echadero de estos animales; sólo en ocasiones les hacían un jacalito de grama o de tablillas; pero en la actualidad en muchas ocasiones él solo, el perro, busca dónde puede dormir. A veces, si en la casa de su amo hay animales de carga, sólo se acuesta sobre los avíos de éstos o dentro del pesebre. Pero puede también decirse que a los perros casi siempre les gusta echarse a dormir en el suelo enfrente de la casa de su amo.

LADRA. — Así cuida. Cuida la casa donde vive, donde vive su amo. El sólo un poco duerme, casi siempre está despierto. Si está echado, con frecuencia se levanta y no lejos anda caminando. Cuando alguien pasa frente a "su casa" ya ladra y ya con ello se sabe que alguien anda ahí o que anda rodeando. Cuando ve a alguien

cuac quihta aca quetzilnehnentinemi itech ical in iteco ye quitocatinemi, quitotoca, ammo quicahcahua, quitlahuahualhuihtinemi.

TLANANALTZA. — Inin quichihua in chichi ihcuac quitenmahmauhtia occe yolcatl anozo ihcuac tetenmahmauhtia yuhquimma ihcuac itla quicuahtoc ihuan quinmauhcamictia occequi chichime in quinequi quiquixtilizque itlacual.

PITZTZAHTZI. — Inin quichihua in chichi ihcuac pahpaqui yuhquin ihcuac teotlahcan quihta iteco in tequipan anozo occeccan yomohualcuepato, yoahcic in ichan; immanon no ixpan mahcotitlani, itech momahmalacachoa, mahquetzteteca ihuan momanepanoa. No yuhquin quichihua ihcuac quinequi motlatlazohtlaltiz, quimoixnextiliz in cihuachichi, no yuhqui ihcuac quipepehualtia occe chichi ihuan ya ammo quinequi momacaz, motehuiz. Ihcuac inin pano, in occente chichi quineneuhcahuia, ipan yauh, quicuacua ihuan ye ammo mochicahuacamati in tlaixnamiquiz, quinihcuac ye pehua pitztzahtzi, zan mahquetzteteca, monacazpiloa, motlaicnoihtitia, motlaocolmimiloa. Immanon in occe chichi ayocmitla quichihuilia, ayocmo quiquenchihua, quicahcahua.

No pitztzahtzi ihcuac ipan ahci in "yehyecatl", ihcuac "quihta" in ammo cualli, ammo yectli ihuan nien ayoc-hueli tlahuahhualoa.

TENENEHCI. — Inin quinezcayotia in chichi telahchihui in ica motzoncui. Mihtoa quinmach ihcuac aca tlacuahtoc ihuan ammitla quitlacuilia in chichi, ammitla quimaca ihuan inin zan moztlactoloa, immanon zahuanenepilquiza in ahquin tlacua. Inin tepan pano ipampa in chichi motlahuelquixtia ihuan yehuatl tenenepiltlahchihuia. Intla inin tepan mochihua nepahtilo yuhquin nican mihtoa: Mototonia comalco in tlaxcalli ihuan ihcuac ye tlacuauhtotonqui ye mana, mocuepa, mixpichana, niman ye nenepilpohpoalo ica inon tlaxcalcohcotoctli ihuan yeca, ye ceuhti, ye pachiuhti in zahuatl. Ammo nochtin chichime quichihua inin.

TLAOHCOCOTOTZA. — Oncate tlatziuhcatique yece no oncate yollapaltique, cualli innemiliz: Tetlacamati, quimpactia quitocatinemizque inteco nohhuian, milla, cuauhtla; intla quemmanian, ihcuac ohtoco, ipampa in tlen tlamanime nepecanan calactinemi, tlatemohtinemi, quixpoloa ipan ohtli inteco pehua tlaohcocototza, tlaicxiohcocototza. Inin quinezcayotia tzitzicuini, temo, tlehco, quitemohtinemi,

andar furtivamente junto a la casa de su amo él lo sigue, lo persigue, no lo deja, le anda ladrando.

GRUÑE. — Esto hace el perro cuando amenaza a la gente o a otro animal como cuando está comiendo algo y ahuyenta a los otros perros que pretenden quitarle su comida.

EMITE VOCES COMO DE ALEGRÍA O DE TRISTEZA. — Hace esto el perro cuando siente gusto como cuando por la tarde ve llegar a su amo del trabajo o de otro lugar; entonces también salta frente a él, da vueltas a su alrededor, se echa al suelo patas arriba y menea éstas cruzándolas. También así hace cuando pretende "hacerse querer", granjearse a la hembra o cuando lo acosa otro perro y él no quiere pelear, atacar. Cuando esto ocurre y el otro perro lo hostiga, se va sobre él, lo muerde y él no se siente fuerte para enfrentarlo entonces empieza a emitir voces lastimeras, sólo se echa al suelo patas arriba, agacha las orejas, muestra sumisión, se revuelca mostrando mansedumbre. Entonces el otro perro ya no le hace nada, ya no le hace ningún daño, lo deja en libertad.

También emite esas voces lastimeras cuando sobre él viene el "aire", cuando "ve" al no bueno, al no benigno y entonces ni siquiera puede ladrar.

HACE MALDADES A LA GENTE. — Esto quiere decir que el perro le hace un "daño" a una persona por "desquite". Se dice que cuando alguien está comiendo y no le "regala" nada al perro, no le da nada (de comer) y éste sólo se traga la saliva, en ese momento le brotan granos en la lengua a quien come. Esto ocurre porque al perro se le hace enojar y él le hace una "maldad" a la lengua de esa persona. Cuando esto le ocurre a alguno, el remedio es como aquí se dice: Se pone en el comal una tortilla y cuando ya está muy caliente se coge, se voltea, se le quita la parte delgada y ya se "limpia" la lengua con ese pedazo de tortilla y ya se va calmando, va cediendo la inflamación. No todos los perros hacen esto.

CORTA CAMINOS. — Hay perros perezosos, pero los hay también activos, de "buen carácter", estos son obedientes, les gusta acompañar a su amo por todas partes, a las sementeras, al bosque.

Si alguna vez, al seguir el camino, a causa de que los perros buscadores (los adictos a la cacería) por todas partes se meten, van buscando, pierden de vista en el camino a su amo, empiezan a "cortar caminos", a "cortar veredas". Esto quiere decir que corren, su-

quixoihnecuihti in ica campa ohtocac ihuan ammo mocehuia in ixquichcauh quinextia; ihuan intla ammo quihta monentlamati, moyolcocoa, pehua tlaocolchoca.

TLAOCOLCHOCA. — Inin quichihua ihcuac motetzahuia, mihtoa quinmach icanin tlaocolchoquiztli miecpan tlanahuatia ahzo itla ammo cualli tepan huallaz.

TLAOCOLHUAHHUALOA. — Quemmanian, ipampa zan ihcuac ye huehca teotlac anozo oc yohuac tochcualo, techalocualo in tlatlaolton ihuan ahhueli ompa, ipan imil yez tlaxotihtaz in miltequitqui, quinihcuac yehuatl ompa quilpitehua, quicauhtehua ichichi inic quinmahmauhtiz inontin yolcame. ¿Quen ica quinmahmauhtia? Ihcuac ye tlapoyauhti, in ica in chichi zan icel ompa mohta pehua tlaocolhuahhualoa, quemmanian no tlaocolchoca ihuan icanin in totochtin, in techalome ayocmo mopachoa, ayocmo motlapaloa calaquizque ihtic in toctlahtli, momahmauhtia ica inon chichi ichoquiliz, ihuan ayocmo quicua in tlatlaolton. In tlacatl zan quihuiquilia in chichi momoztla itlacual, in atl ihuan ichichichi ompa quicahua miec tonalli quemmanian ixquichcauh in yohuehyiyac in tlaoltoctli.

In chichime no huel miec quipalehuia in ichcapixqui ihcuac quinquixtia in metoton; yehuatl no quimati in itequiuh, quintzatzacuilia in ichcame, macammo moxexelocan, ma tlamochohhuanacan.

Cequi chichime in ihcuac quihuica inteco tochahciz, ompa cuauhtla, zan quihta ica campa in tlamotlani quimelahua itlacueponaltepuz ihuan ihcuac yocuepon zan quiztehua, yahue canazque in tochmicqui, yehuan yahue cahcocuizque.

Quemmanian ihcuac aca tequitoc ipan imil ihuan itla ipampa monequi yaz occeccan yuhquih ihcuac toatlahcan tlahchiquiti ihuan monequi quicahuaz iaya, itlaltepuz, itilma, mochi in iaxca, immanon quicauhtehua in chichi tlaxotiz; inin ammo mohcuania, moteca intech in tlen tlamantli mocahua, ompa motlacuitlahuia, ammo quicahua aca mopachoz ihuan intla quihta aca ompa yahtinemi pehua tlahuahualtza.

MAAMANA. — In ihcuac ye totonia in cihuachichi in oquichchichime zan quihnecui ihuan ye muchipa quitocatinemi, miec tonalli ayocmo ahci inchan, mochanihcuania, nien ammo tlacua. Mochantia in oquichchichime icaltitech in cihuachichi.

Intla in oquichchichi mochipa quitocatinemi iteco, axcan, ipampa in cihuachichi, quicahcahua, ayocmo quihuica milla. Miecpan zan

ben, bajan, lo andan buscando, van oliendo sus pisadas por donde siguió el camino y no descansan hasta que lo encuentran; y si no lo ven se afligen, se ponen tristes, empiezan a llorar lastimeramente.

LLORA EN FORMA LASTIMERA. — Esto hace también cuando "ve" algo sobrenatural. Se dice que con este llorar lastimero muchas veces "anuncia" que quizás un suceso infausto puede sobrevenir.

LADRA EN FORMA LASTIMERA. — A veces, en razón de que sólo cuando ya es muy entrada la tarde o muy de madrugada se comen las matas del maíz pequeño los conejos y las ardillas y el labrador no puede estar en su sementera cuidando, entonces deja ahí amarrado a su perro para que ahuyente a esos animales. ¿Cómo los ahuyenta? Cuando ya va oscureciendo, al verse solo en ese lugar el perro empieza a ladrar tristemente, a veces a llorar, y con eso los conejos y las ardillas ya no se acercan, ya no se atreven a entrar al sembradío, se atemorizan con el llorar de ese perro y ya no se comen el maíz. El hombre sólo le lleva al perro todos los días la comida, el agua y deja al animal ahí varios días, a veces hasta que las matas de maíz ya han crecido.

El perro también le ayuda mucho al cuidador de rebaños cuando saca (a pastar) a los borreguitos; él (el perro) también aquí sabe cuál es su tarea; en el camino ataja a las ovejas, que no se separen, que todas tomen el mismo camino; o también las reúne cuando ya están dispersas.

Algunos perros cuando llevan a su amo a cazar conejos allá, en el bosque, sólo ven por dónde el cazador apunta su arma y cuando ya ha disparado sólo pasan a salir, van a recoger al conejo muerto, ellos van a levantarlo.

A veces, cuando alguien trabaja en su sementera y por alguna razón necesita ir a otro lugar, como cuando por la tarde tiene que ir a recoger el aguamiel y tiene que dejar su ayate, su azadón, su cobija, todas sus pertenencias, entonces pasa a dejar al perro cuidando; este no se separa, se echa junto a las cosas que se han quedado, allá cuida, no permite que alguien se acerque y si ve a alguien andar por ahí empieza a ladrar.

ESTÁ EN CELO.—Cuando está en brama la hembra, los machos sólo la huelen y ya siempre la andan siguiendo. Durante muchos días ya no llegan a su casa, se separan de su casa, a veces ni comen. Viven los perros machos junto a la casa de la hembra.

Si el perro macho suele acompañar a su amo ahora, a causa de

cohhuanaltia iteco, zan quicuamana ihuan zan niman mocuepa itech in cihuachichi.

MOTETZAHUIA. — Motetzahuia in chichime ihuan occequi yolcame. Mihtoa quinmach ihcuac inin ipan pano huel imman quihta in ammo cualli, ammo yectli in no quemmanian quicuitia yehyecatl. In chichime ihuan occequi yolcame no tlapalehuia ica necuihcuiloz, nepohpoaloz in yehyecatl ihcuac tepan ahci, ihcuac tepan motzicoa.

Intla aca motetzahuia, cana cantehua in yehyecatl ihuan ye yomixmahcic monequi ihcuac ahciz ichan, intla oncate coneame, ica ammitla impan panoz ipampa quemmanian miqui, monequi quimatocaz ce chichi, anozo occe yolcatl inic impan quicahuaz, quitzicoz in ammo cualli, in yehyecatl.

la perra, lo abandona, ya no lo lleva a las sementeras. Muchas veces sólo lo encamina, lo "engaña" y luego se vuelve junto a la hembra.

VE PORTENTOS. — "Ven" cosas sobrenaturales los perros y otros animales. Se dice que cuando esto le ocurre al perro es cuando "ve" al no bueno, al no benigno que a veces llaman "aire". Los perros y otros animales también ayudan a quitarse, a separar de sí el "aire" cuando llega a uno, cuando se pega a uno.

Si una persona "ve" algo sobrenatural, si en algún sitio "recoge" el "aire" y ella se ha percatado de ello es necesario que al llegar a su casa, en caso de que haya bebés y para que a estos no les ocurra nada porque pueden hasta morirse, es necesario (que la persona que "trae el aire") toque a un perro u a otro animal para que en él deje, pegue lo no bueno, el "aire".

IN TLAOLPALANCATZINTLI

EL MAÍZ PODRIDO

FRANCISCO MORALES

IN TLAOLPALANCATZINTLI

Ye huehcauh, ipan ce altepetl itoca Xilotepec onemia cente tlatquihuani ihuan inin, ihcuac oquitlacentlaliaya in pixquiztli, quimilhuiaya in miltequitqueh:

—Ahmo nenmopixquilizque, ahmo nenquimocentlalilizqueh tlaolpalancatzintli, inon ximocahuilihtahcan, ximocxipachohuilican, ximotlamochilican intla quinextizqueh inontin tlein motihtixiah, maquimohuiquilican, yehce neuhatl ahmo niccualihta.

Opanohqueh in tonaltin ihuan pixquiztli ye otlantaya ipan inon altepeuh itoca Xilotepec. Ayocmo huel mocaquiaya quenin iciuhca onehnemiah in cahuahtin tlen cenzacayah. Zan ocaquia in icuic totomeh cualcampa nozo ihcuac yemaquitiaya tonaltzintli ihuan ehehcatl ahmo mocehuiaya.

Ceppa inon tlacatzintli tlatquihuani, ica yu tlamania momoztla omotequitiliaya ipan imiltzin, omuicac cehcan itoca Cozcacuahco ica itlaquehualtzitzihuan. Cequi opeuhque tlamepanpohpohuah ihuan occequintin tlatexiuhcuiah.

Ihcuac yociahciuhqueh in tlatquihuanih oquinmilhui in miltequitqueh:

—Matocehuican tetepiton, ¿tlein ahmo nenmomachitia axcan tlahueltotonatoc ihuan tinochtin yetitonalchachapacatoqueh?

Zatepan cequi ica huehuetzcaqueh ihuan tlatquihuani omocehuito itzintla ce huehyi tamazquicuahuitl. Ihcuac ompa ye motlacecahuiltiltaya, omomahyononotz: —¿Quenin ahmo nechpactia niccentlaliz nopalancatlaol? Hueliz ahmo cualli in nicchihua. Ihuan opeuh quilnamiqui tlein oquimilhui in miltequitqueh ye miec tonaltin.

Ihuan opanohque yei tonaltin. Zan niman ocochiztemic.

Omocuepqueh tequitqueh ipan imil, ihuan ihcuac otlacuahqueh ihuan omotlacecahuilti zan tepiton oquihto:

—Axcan niquinpohuiliz in notlaquehualhuan tlein onictemic yehuiptla ihuan ihcuac nahciz nochan niquinnonotzaz in notlahzocihua ihuan nopilhuan.

Zan niman otlan tequitl ihuan tlatquihuani oquintequimacac itlaquehualhuan.

—¡Xitlecanacan tochan!

EL MAÍZ PODRIDO

Hace mucho tiempo, en un pueblo llamado Xilotepec vivía un rico que, cuando recogía la cosecha, les decía a sus peones:

—No cosechen, no vayan a reunir el maíz podrido; ese vayan dejándolo, ese písenlo, aviéntenlo. Si lo encuentran aquellos que rebuscan, que se lo lleven, porque a mí no me gusta.

Pasaron los días y la pizca ya estaba por terminarse en aquel pueblo llamado Xilotepec. Ya no se escuchaba cómo con rapidez caminaban los animales que acarreaban la mazorca.

Sólo se escuchaba el canto de los pájaros al amanecer o cuando se estaba ocultando el sol y el viento no cesaba.

Una vez ese señor rico, como era su costumbre trabajar a diario en su milpa, fue a un lugar llamado Cozcacuahco con sus peones. Algunos comenzaron a limpiar los magueyes y otros a cortar la yerba que nace entre las piedras.

Cuando se cansaron, el rico les dijo a sus peones:

—Vamos a descansar un poquito, ¿qué no sienten que hoy está muy fuerte el calor y todos nosotros estamos bañándonos en sudor?

Después algunos se rieron de él, y el rico se fue a descansar abajo de un gran madroño. Y cuando éste ya estaba descansando se preguntó: —¿Cómo es que a mí no me gusta reunir mi maíz podrido? Creo que no es bueno lo que yo hago. Y empezó a recordar lo que les dijo a sus peones hacía varios días.

Pasaron tres días. Luego tuvo entonces un sueño.

Regresaron nuevamente a trabajar en su milpa, y después de comer y descansar un momento, dijo:

—Ahora voy a contarles a mis trabajadores lo que soñé hace tres días, y cuando yo llegue a mi casa lo platicaré a mi querida esposa y a mis hijos.

Después que terminaron de trabajar, el rico ordenó a sus peones: —¡Adelántense a casa!

Zatepan ye omohuhanalti, ihcuac oyaya tlatlahco in icxiohtli oquiyacatzatzacuili ce cozamactli ihuan iicxitzalan opanotehuac. Zan niman ayahmo huel huehca onehnemia, oquiyacatzatzacuili ce tecuancoatl. Ihuan zatepan ipan ce milnepantla, oquicac ochocataya ce conetzintli. In tlatquihuani oquihto:

—Ma nitechinantlehco. ¿Canin chocataz inon conetl? Ihuan ahmitla oquinexti.

Tepitzin omomahmauhti, opeuh iciuhca nehnemi ihuan oquihto:

—Tlein axcan nopan omochiuh inon onictemic yequezqui tonaltin.

Zatepan omohuahnalti ichan.

Ihcuac ye icaltenco oyaya, oquinamic ce iichpocacone ihuan oquilhui:

—¿Canin tiyauh?

In ichpocatzintli otlananquili:

—Niauh nimitzmo namiquiliz.

—¿Tlein timochihuiliaya? —Ahmitla. Tetlananquili itahtzin.

—¿Ihuan totlaquehualhuan? Oquihto in tlatquihuani.

—Yehuantzitzin yomotlacualtihqueuh ihuan yomuicaque. Tetlananquili ichpocatl. —Cualli ca. Omotenehui in tlatquihuani.

—Axcan chiahui tochan ompa nimitznonotzaz tlein nopan omochiuh.

Ihcuac ye motlacualtihtaya oquinmopohuilili tlein opanoc ipan ohtli.

—Xinechcaquican:

Axcan ihcuac onihualaya onechyacatzatzacuilihqueh cequi yolcame, yehce tlein ocachi onechtequipacho ce conetzintli chocataya ipan ce milnepantla, axcan nicnemilia melahuac tlein onictemic ye yei tonaltin.

—¿Ye otimohtili? —Ihuan tehuatzin ayc timoneltocatzinoaya itechpa in temiquiliztli. Oquihto ce itelpoch.

Omoztlati, zan cualcan ichantzinco omahxitito ce tocoltzin ica inamictzin, ihuan oquimolhuili in tlatquihuani:

—Axcan timitzmonahuatilico cehcan momilahtzinco itoca Xochizacatl ihcuac ca ompa tipanoyah oticcahqueh chocataya ce piltzintli, zan mahtcatzin otopachouqueh, ihcuac ye ompa otiyeyah ammitla otiquihtaque zan huel niman ticnextihqueh miec palancacentli, niman toayaxiquipiltihque ihuan axcan timitzmohualhuiquililiah nican ca xitechmocelilili.

In tlatquihuani, zan huel miec omotlazohcamachilili ihuan oquihnmotenehuili:

Él se dirigió posteriormente, y cuando iba a la mitad del camino se le atravesó una comadreja pasando entre sus pies. Poco después aun no caminaba tan lejos, se le atravesó una serpiente. Y después, en medio de una milpa, escuchó que estaba llorando un niño. El rico dijo:

—Voy a subir a esta cerca. ¿Dónde estará llorando ese niño?

Después se dirigió a su casa.

Cuando estaba cerca de su casa, encontró a una de sus hijas y le dijo:

—¿Dónde vas?

La hija respondió:

—Vengo a encontrarte, ¿qué hacías? —Nada, contestó su padre.

—¿Y nuestros peones? Dijo el rico: —Ellos ya comieron y se fueron. Contestó la muchacha: —Está bien. Dijo el rico:

—Ahora vamos a nuestra casa, allá te platicaré lo que me sucedió.

Cuando ya estaban comiendo, les contó lo que le sucedió en el camino. —Escúchenme:

—Ahora cuando yo venía se me atravesaron algunos animales, pero lo que más me preocupó es que un niño estaba llorando en medio de una milpa, ahora pienso que es cierto lo que yo soñé hace tres días.

—¿Ya vio usted? Y usted que no cree en los sueños. Dijo uno de sus hijos.

Al día siguiente, muy temprano, a su casa llegó un viejecito con su esposa y le dijo al rico:

—Ahora hemos venido a avisarle que en una de sus milpas de nombre Xochizacatl, cuando por allá pasábamos, escuchamos que estaba llorando un niño. Muy quedito nos acercamos y cuando estábamos ya en el lugar, ya nada encontramos. Entonces buscamos por donde quiera y lo que hallamos fue mucha mazorca podrida, luego la recogimos en nuestros ayates y ahora se la hemos traído.

—Aquí está, recíbala.

El rico mucho les agradeció diciéndoles:

—Inon tonacayotzin nimitzinmomaquilia, ihuan ocachi nimitzihmoaxiltililiz ica cuahcualli tlaolli ihuan monehneloz. Axcan yenicmahtoc noyuhqui inintzin motetlacualtilia, moteixizcaltilia huel zan tehuan toconmocenmacehuitzinozque.

—Este maíz yo se los doy, y les voy a completar con el maíz no podrido para revolverlo. Ahora comprendo que también éste nos alimenta, que nos hace renacer, creo que entre nosotros, todos juntos lo vamos a merecer.

PUBLICACIONES RECIENTES SOBRE LENGUA Y LITERATURA NAHUAS

ASCENSIÓN H. DE LEÓN-PORTILLA

Por sexta vez, como lo hice en los volúmenes 14 (p. 419-432), 15 (p. 291-296), 16 (p. 349-373), 17 (p. 355- 368) y 18 (p. 401-410) de estos *Estudios,* reúno aquí un conjunto, bastante amplio, de referencias bibliográficas, con breve comentario, de publicaciones recientes sobre lingüística nahua o acerca de textos publicados en dicha lengua. Como se verá, la cosecha va en aumento. Signo es ello de un interés, cada vez más grande, por cuanto se refiere a la lengua que habló Nezahualcóyotl.

Artes, gramáticas y vocabularios

Campbell, Lyle, *The Pipil Language of El Salvador,* Berlin-New York-Amsterdam, Mouton Publishers, 1985, XIV + 957 p. (Mouton Grammar Library 1).

Extensa obra de contenido lingüístico, lexicográfico y filológico acerca de la lengua pipil de El Salvador. Como introducción, el autor ofrece unas páginas donde define la posición geográfica e histórica del pipil en el conjunto de las lenguas yuto-aztecas. La primera parte es un estudio de la gramática pipil centrado en la fonología, morfología y sintaxis, según el orden establecido por Ronald Langacker en su obra *Studies in Uto-Aztecan Grammar, v. I: an overview of Uto-Aztecan Grammar,* 1977. La parte principal del libro es la lexicográfica, integrada por un diccionario pipil-español-inglés, según las variantes de los pueblos de Cuisnahuat y Santo Domingo de Guzmán, en El Salvador. Las entradas contienen información morfológica y fonológica, además de la lexicográfica. En muchos casos se establecen comparaciones con vocablos entresacados de Molina, Carochi y Rémi Siméon. La tercera parte del libro es un conjunto de seis textos pipil-inglés, recogidos de la tradición oral en las dos localidades anteriormente citadas. Dos apéndices cierran la obra. En ellos el autor ofrece

un glosario pipil comparado con algunas variantes de esta misma lengua, habladas en México y Guatemala.

Campbell, R. Joe, *A Morphological Dictionary of Classical Nahuatl.* A Morpheme Index to the *Vocabulario en lengua mexicana y castellana of* Fray Alonso de Molina, Madison, 1985, XXII, + 485 p.

Nuevo diccionario del náhuatl estructurado en forma novedosa y distinta de los existentes —Molina, Simeón y Karttunem—. Como se especifica en el subtítulo está basado en el *Vocabulario* de Alonso de Molina de 1571. El autor, Campbell, entresaca las palabras primitivas de tal *Vocabulario,* a las que llama morfemas, y las dispone en entradas en orden alfabético. Cada entrada, a su vez, abarca un conjunto de palabras derivadas del morfema, entresacadas también de la obra del famoso lexicográfico franciscano y consta de las siguientes partes: 1) El morfema náhuatl, tal y como aparece en Molina; 2) Análisis morfológico del mismo; 3) Traducción al inglés del significado en español y 4) El significado dado por Molina. El *Diccionario* va precedido de un "Prefacio" en el que Campbell explica la estructura y el método empleado en la redacción de la obra. Asimismo incluye una "Tabla" de los morfemas que forman las entradas. Como apéndice final, el autor adosa un "Indice alfabético" en el que registra todos los vocablos contenidos en el *Diccionario.*

Fernández, Adela, *Diccionario ritual de voces nahuas,* México, Panorama Editorial, 1985, 182 p.

Conjunto de palabras que expresan conceptos míticos, religiosos y filosóficos de la cultura de los pueblos nahuas. Las palabras vienen dispuestas en orden alfabético y de cada una de ellas se expresa su significado y se ofrecen datos históricos acerca del concepto que representan.

Guerra, fray Juan, *Arte de la Lengua Mexicana según acostumbran hablar los Indios del Obispado de Guadalaxara, parte de Guadiana y del de Mechoacán,* en México por la Viuda de Francisco Rodríguez Lupercio, en la puente de Palacio, 1692, 13 p. de preliminares sin numerar + 62 p. recto y vuelto, + 2 p. de índice. Edición facsimilar hecha en Guadalajara, Jalisco, Editorial Rocinante, 1985. (Tomo II de la Colección *Testigos y Testimonios*).

Edición facsimilar de la gramática de Guerra. En ella se incluye el prólogo que escribió Alberto Santoscoy cuando en 1900 reprodujo

esta misma obra según el ejemplar que encontró en la biblioteca del nahuatlahto jalisciense Eufemio Mendoza. Santoscoy en este prólogo aporta datos sobre la vida de fray Juan Guerra y asimismo describe las reales cédulas relativas a los requisitos que debían reunir los curas doctrineros respecto del conocimiento de lenguas indígenas. La edición presente va precedida de una nota de presentación firmada por Juan López y Rafael Castellanos.

Olmos, Andrés de, *Arte de la Lengua Mexicana y Vocabulario*, Introducción, advertencias, paleografía y apéndices de Thelma D. Sullivan. Edición de René Acuña. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1985, xv + 301 p. + 288 de facsímile, recto y vuelto.

En dos partes se presenta este manuscrito, inédito, de Andrés de Olmos, conservado en la Middle American Research Institute de la Universidad de Tulane, Nueva Orleans. La primera parte contiene la paleografía del *Vocabulario* de Olmos, precedida de un "estudio introductorio", todo ello obra de Thelma Sullivan. En el estudio, la autora además de ofrecer una sinopsis biográfica sobre Andrés de Olmos, hace un análisis acerca del contenido y de ciertos rasgos propios del *Vocabulario*. Presenta dos versiones de éste, una tal y como aparece en el manuscrito de Olmos y la otra alfabetizada y dividida en cinco categorías, verbos, pronombres, términos de parentesco; pláticas a los novios, y los nombres dados a Dios. En la segunda parte, René Acuña antepone un capítulo titulado "Noticia sobre los manuscritos del Arte", en el que da a conocer muchos datos acerca de los seis manuscritos que han llegado a nuestras manos de esta obra de Olmos y ofrece ciertas recomendaciones para todo aquel que quiera emprender una edición crítica del *Arte* del franciscano. Por último se ofrece el texto del *Arte y Vocabulario,* en edición facsimilar, según el manuscrito de Tulane.

Estudios de índole lingüística

Canger, Una, "Los dialectos del náhuatl de Guerrero", *Primer Coloquio de Arqueología y Etnohistoria del Estado de Guerrero,* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia y Gobierno del Estado de Guerrero, 1986, p. 281-292, 3 maps.

Descripción general de las diferentes variantes del náhuatl habla-

do en el Estado de Guerrero. La autora establece tres variantes principales, del Norte, del Centro y el Sur o de la Costa. Esboza los rasgos más sobresalientes de ellas en comparación con el náhuatl clásico y el de la Huasteca.

Díaz Rubio, Elena y Jesús Bustamante García. "La alfabetización de la lengua náhuatl", en : *Historiographia Lingüística,* 1984, T. XI, ns. 1 y 2, p. 189-211.

Preocupa a los autores entender el proceso de alfabetización de la lengua náhuatl que tuvo lugar en el siglo XVI. Para ello analizan los datos fonológicos contenidos en las *Artes* mexicanas de los siglos XVI y XVII, concretamente los capítulos dedicados a ortografía y prosodia. A través de ellas, los autores delinean los logros en la comprensión de la fonología del náhuatl.

Henríquez Ureña, Pedro, *Estudios mexicanos,* México, Fondo de Cultura Económica, 1984, 386 p.

Colección de artículos del famoso investigador dominicano reunidos y prologados por José Luis Martínez. En uno de ellos intitulado "Observación sobre el español de México" hace ciertas reflexiones de carácter fonético sobre nahuatlismos de uso común en el habla mexicana. Este artículo se publicó por primera vez en 1934 en la revista *Investigaciones Lingüísticas.*

Náxera, F. Manuel Crisóstomo, *Disertación sobre la lengua Otomí,* México, En la Imprenta del Àguila, 1845, XIII + 143 p. Edición facsimilar hecha por Editorial Innovación S. A., México, 1984.

Obra bilingue, latín-castellano, en la que el autor hace una descripción gramatical de la lengua otomí, cuyo nombre verdadero es Hiá-Hiu, "lengua que permanece". Tal estudio abarca los principales rasgos fonéticos, morfológicos y sintácticos, al estilo de la lingüística comparada del siglo XIX. Una de las lenguas tomadas como término de comparación es el náhuatl.

Textos nahuas y estudios de contenido filológico

Arellano, Jorge Eduardo, "El Güegüence o la esencia mestiza de Nicaragua", *Cuadernos Hispanoamericanos,* Madrid, 1985, n. 416, p. 19-51.

Estudio de esta pieza dramática del siglo XVI que es tenida como la esencia mestiza de Nicaragua. El autor resalta los valores folklórico, histórico, lingüístico y literario de la pieza, y la considera como un ejemplo de protesta de la dominación colonial. Tiene asimismo en cuenta las opiniones de otros investigadores que se han ocupado de esta comedia como Daniel Brinton, Francisco Pérez Estrada, Carlos Mántica, Alvarez Lejarza, Pablo Antonio Cuadra y Franco Cerutti.

Cline, Susan L., and Miguel León-Portilla, *The Testaments of Culhuacan,* Los Angeles, University of California, 1984, 281 p.

Paleografía y traducción al inglés de ochenta y tres documentos, la mayoría de ellos en náhuatl. Todos son testamentos y anotaciones testamentarias de los naturales de Culhuacan, escritos a fines del siglo XVI y principios del XVII. En la "Introducción", los autores dan a conocer la naturaleza y el significado de tal *corpus* de documentos, la colección más homogénea y amplia que se conoce. Todos ellos integran el *Libro de los Testamentos de Culhuacan* conservado en la Biblioteca de la Universidad Iberoamericana en la ciudad de México.

Cline, Susan L., *Colonial Culhuacan, 1580-1600. A Social History of an Aztec Town,* Albuquerque, University of New Mexico Press, 1986. 258 p.

Reconstrucción de la vida en la villa de Colhuacan a fines del siglo XVI, tal y como se revela a través de los *Testamentos de Culhuacan,* publicados en la obra ya descrita, en 1984. Cline estudia la estructura social, la constitución de la familia, la organización del gobierno de la ciudad, los sentimientos de los culhuacanenses y otros muchos detalles del tejido social sobre el que descansa la historia. Como final incluye cuatro apéndices: en el primero registra los precios hacia 1580; en el segundo los préstamos españoles usados en los *Testamentos.* El tercero es una reproducción en náhuatl con versión al inglés del testamento de Cristina Tiacapan, conservado en la Biblioteca Nacional de París y el cuarto es también la reproducción de otro testamento, el de doña Luisa Juana, cuyo original está en el Archivo General de la Nación de México.

Garibay K., Ángel María, *Sabiduría de Anáhuac.* Presentación y selección de Gonzalo Pérez Gómez, Toluca, Ediciones del Gobierno del Estado de México, 1985, 397 p., ils.

Como homenaje a Ángel María Garibay se reproducen en este

libro una serie de artículos del famoso nahuatlato, todos ellos publicados anteriormente. Cuatro contienen textos en lengua náhuatl. Son los siguientes:

1) *"Códice de Metepec"*. Paleografía y traducción al castellano de un documento de principios del siglo XVII, probablemente copia de uno anterior. Narra acontecimientos históricos sucedidos en Metepec el Grande entre 1524 y 1526. Concretamente el documento refiere la entrada de los franciscanos en el pueblo y la conversión de sus habitantes. La narración ofrece una muestra del habla común nahua. El *Códice de Metepec* fue publicado por el padre Garibay en 1949.

2) "Cuando el tecolote canta, el indio muere". Este breve ensayo recoge la antigua creencia de los poderes mágicos que poseía el *tlacatecolotl,* el hombre búho, según textos de Sahagún y Tezozómoc. Garibay presenta el relato de dos creencias comunes entre los otomíes, recogidos por él, y las compara con los textos prehispánicos de los autores anteriormente citados. El artículo apareció en el *Anuario de la Sociedad Folklórica de México* en 1945.

3) "Notas sobre el alma griega. Las travesuras de Eros". Traducción al náhuatl y al castellano de unas cuantas poesías griegas que nos hablan del amor. Este artículo apareció por primera vez en 1947 en *Abside, revista de cultura mexicana.*

4) "Temas Guadalupanos". Comienza el artículo con una descripción de la naturaleza, el contenido y el fin del género narrativo que se conoce con el nombre de *Anales*. Después Garibay hace una relación de algunos *Anales* donde se guardan datos acerca de la aparición de la Virgen de Guadalupe como son los de Chimalpahin, los de fray Juan Bautista y varios anónimos. Este trabajo apareció en *Abside, revista de cultura mexicana, e*n 1945.

Lockhart, James, Frances Berdan y Arthur J. O. Anderson, *A Compendium of the Records of the Cabildo of Tlaxcala* (1545-1627), Salt Lake City, University of Utah Press, 1986, XII + 155 p. ils. + 1 mapa.

Antología de textos entresacados de las *Actas de Cabildo de Tlaxcala,* manuscrito conservado con el número 340 de la colección de la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología e Historia de la ciudad de México. Los autores dividen la obra en cuatro partes. En la primera comentan algunos temas sobresalientes contenidos en las *Actas*; en la segunda ofrecen un calendario de las sesiones del Cabildo, es decir describen brevemente cada una de ellas con objeto de

que el lector, a través de este resumen, pueda hacerse idea del contenido. La tercera parte es una selección de veinticinco sesiones, texto náhuatl y traducción al inglés. La última parte titulada "Recopilaciones" se ocupa de mostrar los nombres y cargos de los señores principales que aparecen en las Actas. Como "Apéndice" se publica un documento más, el acta de la sesión del Cabildo del 13 de noviembre de 1568, la cual se conserva en el Archivo del Estado de Tlaxcala.

Molina, fray Alonso, *Confesionario mayor en la Lengua Mexicana y Castellana* (1569). Introducción por Roberto Moreno, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas e Instituto de Investigaciones Históricas, 1984, 34 + 124 p., recto y vuelto. (Facsímiles de Lingüística y Filología Nahuas: 3).

Edición facsimilar de la primera, precedida de una introducción por Roberto Moreno de los Arcos. En ella Moreno esboza la biografía del franciscano extremeño y hace una relación de sus obras. Dedica también unas páginas a explicar la estructura, el contenido y el propósito del *Confesionario* en el contexto religioso del siglo XVI. En realidad esta edición reproduce fielmente la que apareció en 1975 en la serie de Suplementos al *Boletín del Instituto de Investigaciones Bibliográficas* de la UNAM.

Ruiz de Alarcón, Hernando, *Treatise on the heathen superstitions that today live among the Indians Native to this New Spain, 1629.* Translated and edited by J. Richard Andrews and Ross Hassing, University of Oklahoma Press, Norman, 1984. XXVI + 406 p.

Traducción al inglés y estudio del tratado de las supersticiones de Hernando Ruiz de Alarcón. Los autores ofrecen aquí una paleografía distinta de la que apareció en la edición de 1900 propiciada por Francisco del Paso y Troncoso. El texto está en náhuatl e inglés, acompañado de abundantes notas. El tratado está precedido de un estudio en el que se comentan algunos rasgos del náhuatl, la metodología empleada al paleografiar el texto, así como un esbozo del contexto histórico novohispano del siglo XVII. Como apéndices se incluye la *Breve relación de dioses y ritos de la gentilidad,* de Pedro Ponce de León, según la edición que Paso y Troncoso hizo de esta obra en 1900. Forman también parte del Apéndice varios glosarios de palabras nahuas de las que los autores ofrecen explicación de la estructura y significado en inglés. Estos glosarios, ordenados alfabéticamente, se refieren sólo a términos que aparecen en el *Tratado,* agrupados en los siguien-

tes conjuntos: nombres rituales y sobrenaturales, prácticas médicas, medicinas, nombres de lugar, paráfrasis de los encantamientos, nahuatlismos e hispanismos y términos lingüísticos usados en las notas al *Tratado*.

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 v., México, Fomento Cultural Banamex, 1983, v. I, XVIII + 355 p.; v. II de la p. 359 a la 745.

Texto castellano en edición de lujo del *Códice Florentino*. En él se contienen los doce libros en los que se guardan la historia y la sabiduría de los antiguos mexicanos y de muchos de sus vecinos, todos ellos del ámbito cultural mesoamericano. El texto sahagunense está precedido de un prólogo, obra de López Austin y García Quintana, en el cual ambos autores trazan la vida de Sahagún en el marco de la regla franciscana y en el momento en que se gestaba un nuevo orden, el del México novohispano. Algunas consideraciones acerca del contenido de la obra y de las ediciones que han aparecido de la *Historia General* según el manuscrito de Tolosa, son también tema de estudio en el prólogo. La presente edición se complementa con un glosario náhuatl-español en el que se explica el significado de los muchos términos nahuas que Sahagún usa en sus doce libros.

Sahagún, fray Bernardino de, *Coloquios y Doctrina Cristiana con que doce frailes de San Francisco, enviados por el papa Adriano VI y por el emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España*. En lengua mexicana y española. Edición facsimilar, introducción, paleografía, versión del náhuatl y notas de Miguel León-Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Fundación de Investigaciones Sociales, A. C., 1986, 214 p. (Facsímiles de lingüística y filología nahuas: 4).

En excelente presentación se dispone la presente edición, precedida de un "Estudio Introductorio" en el que Miguel León-Portilla ofrece un acucioso comentario acerca del texto sahagunense. En él reflexiona sobre el cuándo, el cómo y el quiénes elaboraron el texto, la estructura y el contenido del mismo, el valor histórico y la veracidad de los Colloquios, y desde luego las ediciones y estudios que sobre él se han hecho. A continuación se dispone el facsímile del manuscrito sahagunense en su totalidad, es decir en náhuatl y en caste-

llano. Se ofrece asimismo la paleografía de ambas partes, la castellana y la náhuatl. Esta última se presenta dividida en parágrafos de acuerdo con la numeración adoptada por Walter Lehmann y acompañada de una traducción fiel al español, original del editor.

Siller, Clodomiro L., "Anotaciones y comentarios al Nican mopohua", *Estudios Indígenas,* México, CENAMI, 1981, v. VIII, n. 2, p. 217-274.

Comenta muchos pasajes del texto guadalupano y explica diferentes frases en náhuatl, contenidos en este texto.

Solís, Eustaquio Celestino, Armando Valencia y Constantino Medina Lima, *Actas de Cabildo de Tlaxcala, 1547-1567,* México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social, CIESAS, 1984, VI + 468.

Paleografía del texto náhuatl y traducción al español de un manuscrito conservado en la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología e Historia registrado con el número 340. La traducción se debe a los tres autores que encabezan la publicación. En tal texto se recogen 184 sesiones efectuadas a lo largo de veinte años. Va precedido de una "Introducción" en la que los autores se ocupan de describir cómo era la organización del cabildo, así como la estratificación y conflictos sociales que a través de estas Actas se pueden percibir. Uno de los temas que tocan los traductores es el de la desorganización de la propiedad de la tierra que sucedió a la Conquista y la mejoría económica de los macehuales propiciada por diversos factores sociales y económicos. La presente publicación está auspiciada por el Archivo General de la Nación y el Instituto de Cultura Tlaxcalteca, además del CIESAS.

Valdés Inchausti, Alberto, *Cuajimalpa,* México, Departamento del Distrito Federal, 1983, 200 p., ils. (Colección Delegaciones Políticas).

Monografía histórica sobre Cuajimalpa desde la época prehispánica hasta la actual. El autor incluye la reproducción del *Códice de Cuajimalpa,* documento pictográfico con textos en náhuatl del siglo XVIII. También incluye acta de donación de tierras escrita en náhuatl y anexa al códice, ambos documentos según traducción de Francisco Rosales, nahuatlato del Archivo General de la Nación en 1865. Códice y documento postulan un reparto de tierras hecho por Hernán Cortés, y fueron publicados por Francisco Fernández del Castillo en 1952.

Nueva narrativa náhuatl

In yancuic nahua zazanilli. Nueva narrativa náhuatl. Delfino Hernández, Librado Silva Galena, Andrés B. Tiburcio, Genaro González Cruz, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1985, 37 p. *(Totlahtol,* n. 1).

Con esta publicación se inicia una nueva serie titulada *Totlahtol,* destinada a recoger las creaciones literarias modernas de las comunidades indígenas. En ella se reunen cuatro opúsculos de otros tantos hablantes de mexicano, dos de náhuatl y dos de náhuat.

La primera narración se titula "Xochitlajtouani. El poeta", y se debe a Delfino Hernández. Está escrita en náhuatl de la Huasteca veracruzana, y es una reflexión breve y profunda sobre la vida del hombre en la tierra. Ganó el primer lugar en el concurso de cuentos en mexicano que se celebró en Hueyapan, Puebla, en 1982.

La segunda se intitula "In temazcalli. El temazcal o baño de vapor" y está firmada por Librado Silva Galeana, natural de Santa Ana Tlacotenco, Milpa Alta, D. F. En ella se nos cuenta cómo se prepara y cómo se usa el temazcal. Se resalta el significado sagrado que tiene el tomar un baño en el temazcal. Está redactado en náhuatl de Milpa Alta y español.

Andrés Benedicto Tiburcio Hernández es el autor del tercer relato titulado "In tazo. La preferida", redactado en náhuatl de Hueyapan, Puebla. En él se cuenta la historia de un joven que le pregunta a su abuela cómo debe elegir a la esposa ideal.

Por último, Genaro González Cruz, en nahuat de Mecayapan, Veracruz, recrea la vieja historia de Tamakastsiin, héroe mítico que logra vencer grandes dificultades hasta hacer vivir a su padre y reunirlo con su madre. Todos los relatos son bilingües, mexicano y castellano

León-Portilla, Miguel, "In Ipan Yancuic Xihuit 13-Tochtli. En el Nuevo Año 13-Conejo", *Novedades,* México, jueves 2 de enero de 1986, p. A-17.

Composición poética en español y náhuatl en la que el autor resalta la relación armoniosa entre Nuestra Madre, la Tierra y Nuestro Padre, el Sol, como dadores de vida y cómo el humo negro de la ciudad de México presagia un triste destino para Nuestra Madre y todos nosotros.

Xocoyotsin, José Antonio, *Xochikoskatl. Collar de flores,* México, Editorial Kalpulli, 1985, 230 p., ils.

Conjunto de ochenta poesías redactadas en náhuatl de la Huasteca veracruzana y español. El autor distribuye las composiciones en cuatro capítulos: veinte flores, canto nuevo, flor del corazón y nuevo amanecer. A través de ellas, Xocoyotsin dialoga con sí mismo, con su tierra, su gente y su historia y lo hace acercándose al estilo y a la sensibilidad de los antiguos poetas que forjaron "flor y canto" en el México antiguo. El nombre de José Antonio Xocoyotsin es pseudónimo de Natalio Hernández.

Xokoyotsin, José Antonio, *Kuaujtemoktsin ixochimakalis. Ofrenda al Gran Señor Cuauhtemoc,* México, 1986, 4 p.

Folleto sin pie de imprenta escrito en mexicano y castellano. En él se recogen las palabras que José Antonio Xokoyotsin dirigió a Cuauhtémoc en Ichcateopan el 27 de febrero de 1986. Tales palabras son "unos cuantos collares de flores", según se dice en el texto, y en ellas se ofrece un saludo al último *tlatoahni* mexica y se le anuncia que con él nace un nuevo sol que da vida y calor a la nación mexicana.

Estudios monográficos que incluyen breves textos en náhuatl o glosarios de términos nahuas sobre diversas materias

Cabrera y Quintero, Cayetano de, *Escudo de armas de México. Celestial protección de esta nobilísima ciudad de la Nueva España y de casi todo el Nuevo Mundo, María Santissima en su portentosa imagen del mexicano Guadalupe, milagrosamente apparecida en el palacio arzobispal en el año de 1531...,* México, Instituto Mexicano del Seguro Social, 1981, XCVIII + XXXVIII + 522 + Indice sin numerar.

Edición facsimilar de la hecha en México en 1746. Va precedida de un "Estudio histórico" y una "Cronología" a cargo de Víctor M. Ruiz Naufal. En ocasión de la epidemia de *matlazahuatl* que apareció en 1737, Cabrera escribe esta obra para mover a todos a buscar en la Virgen de Guadalupe el remedio a tanta desgracia. En varios capítulos de la obra, explica la significación de numerosos vocablos del náhuatl.

Chamorro, Arturo, *La música popular en Tlaxcala,* Puebla, Premiá Editora, 1983, 84 p.

Estudio de la evolución de la música en Tlaxcala desde la época prehispánica hasta nuestros días. El autor diferencia varios periodos y analiza los rasgos musicales de cada uno de ellos. También se ocupa de los instrumentos que acompañan a la interpretación de la música. Incluye cuatro canciones en las que alternan versos en náhuatl y castellano. Son ellas El palomo, El tlaxcalteco, El Mauizotl y Xochipitzahua.

Dakin, Karen, "El náhuatl del Códice Azoyú 1 y el Lienzo de Tlapa", *Primer Coloquio de Arqueología y Etnohistoria del Estado de Guerrero*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia y Gobierno del Estado de Guerrero, 1986, p. 311-317, ils.

Consideraciones filológicas y lingüísticas sobre dos documentos del siglo XVI que aparecen estudiados en este *Primer Coloquio* por Constanza Vega. Karen Dakin reproduce en náhuatl y traduce al español las glosas y topónimos nahuas que acompañan al *Códice Azoyú*. Hace también consideraciones lingüísticas sobre los antropónimos de treinta y cinco parejas presentes en el *Lienzo de Tlapa*. Esboza la tésis de que en ambos documentos, el náhuatl se revela como *lingua franca*. Tanto el *Códice Azoyú* como el *Lienzo de Tlapa* se conservan en la Sala de Códices del Museo de Antropología.

Flores y Troncoso, Francisco de Asís, *Historia de la Medicina en México desde la época de los indios hasta la presente,* 4 v., México, Instituto Mexicano del Seguro Social, 1982, v. I, LVIII + 389 p.

Edición facsimilar de la publicada en México en 1886-1888. El primer volumen va precedido de una "Introducción" acerca del autor y su obra redactada por Víctor M. Ruiz Naufal y Arturo Gálvez Medrano. Los tres volúmenes están acompañados de tres "Advertencias". Carlos Viesca Treviño escribe la del primero; Gonzalo Aguirre Beltrán la del segundo y Juan Somolinos la del tercero. El volumen IV, que es totalmente nuevo en esta edición, incluye tres "Indices", redactados por Víctor M. Ruiz Naufal, Jorge Silva Riquer, Arturo Gálvez Medrano y Benjamín Flores Hernández,

Lameiras, José, *Los déspotas armados,* Zamora, El Colegio de Michoacán, 1985, 229 p.

Estudio de la naturaleza de la guerra entre los mexicas y de su

significado en la vida social de este pueblo, así como de las consecuencias tecnológicas, políticas y socio-económicas que de ella se derivan. El autor incluye un apéndice en el que ofrece un glosario dedicado al "lenguaje de la guerra". En él se recogen muchas voces que designan conceptos relativos a la guerra y a la organización militar. Tal glosario está estructurado en quince conjuntos de palabras, cada uno de los cuales se refiere a un tema. De cada palabra se ofrece su significado.

León-Portilla, Miguel "Conciencia de clase en los textos de los *pipiltin* (nobles) del México antiguo", *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas,* Köln-Wien, 1983, Band 20, p. 175-186.

Análisis de la condición que los *pipiltin* y *macehualtin* tenían entre los aztecas y de la misión que cada uno desempeñaba en la vida sobre la tierra. Se aducen textos de los *huehuehtlahtolli* recogidos por Sahagún en su libro VI del *Códice Florentino.*

León-Portilla, Miguel, *Los franciscanos vistos por el hombre náhuatl. Testimonios indígenas del siglo XVI,* Amecameca, Centro de Estudios Históricos Fray Bernardino de Sahagún, 1985, 87 p.

Monografía en la que se analiza la imagen que nos ha dejado el hombre náhuatl de los franciscanos y de su empresa evangelizadora. El autor tiene en cuenta testimonios pictográficos, es decir, códices; textos en lengua náhuatl tales como anales y crónicas en náhuatl y, desde luego, los *Coloquios* de Sahagún. Aduce León-Portilla testimonios en pro y en contra de los franciscanos y compara sus conclusiones con las de otros tres autores modernos que se han ocupado de este tema cuales son Robert Ricard, John Phelan y Charles Gibson.

León-Portila, Miguel, "Conciencia de clase en los *Huehuehtlahtolli,* testimonios de la antigua palabra", en Jesús Monjarás Ruiz *et alii. Mesoamérica y el centro de México,* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1985, p. 381-391.

Estudio sobre la naturaleza y destino de los *macehualtin* y de los *pipiltin* y de su significado en el contexto social de los pueblos nahuas. El autor se basa en los *huehuehtlahtolli* recogidos por Sahagún en su libro VI del *Códice Floretino,* y en otro texto que nos ha trasmitido Andrés de Olmos, conservado en la Biblioteca Nacional de México.

León Rivera, Jorge de, "Xipe Totec y Tzapotlatenan", *Recopilación de los Trabajos de la III Reunión Extraordinaria de la Asociación Nacional de Cronistas de Ciudades Mexicanas, A. C.* Zapotlán el Grande, Jalisco, 1983, p. 53-74.

Sinopsis en la que se recogen datos geográficos e históricos acerca de Tzapotlán el Grande, Jalisco. El autor se detiene en el análisis lingüístico de la palabra *tzapotl* y en la descripción botánica de las diferentes clases de zapotes según Sahagún. Describe también el culto y los atavíos de Xipe y Tzapotlatenan, dioses originarios de Tzapotlán y asimilados al panteón mexica.

López Austin, Alfredo, "Organización política en el Altiplano Central de México durante el postclásico", en Jesús Monjarás Ruiz *et alii, Mesoamérica y el centro de México,* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1985, p. 197-234, ils.

Monografía en la que se analiza el significado social, político y económico de algunos conceptos como el *calpulli,* los *pipiltin,* el *hueitlatocayotl,* etcétera. El autor usa abundante terminología náhuatl y al final de su trabajo incluye un breve glosario náhuatl-castellano con objeto de servir de ayuda para comprender los términos nahuas. En realidad la presente monografía apareció por primera vez en *Historia Mexicana,* México, El Colegio de México, 1974, v. 4, XXIII, p. 515-550. Al republicarla, López Austin le añade un "Addenda" en el que ofrece varias explicaciones sobre el enfoque del trabajo a diez años de su aparición.

Martín del Campo, Rafael, "Los colibríes en la antigüedad mexicana", *"Cuarta Mesa Redonda sobre Historia y Antropología de la Sierra Norte del Estado de Puebla,* Cuetzalan, 1983, p. 27-29, ils.

Además de la información científica, proporciona el autor un glosario nahua de diversos tipos de colibríes, según Francisco Hernández.

Martínez de la Rosa, Julia, "La Chalchiuhtlicue estuvo junto a la pirámide de la luna", *Tlacuiloani,* mayo de 1986, n. 4, p. 19-21.

Brevísima reseña acerca de la naturaleza de la diosa Chalchiuhtlicue y del descubrimiento de una imagen de esta diosa en Teotihuacan, junto a la pirámide de la Luna. La autora explica el significado del término nahua *Chalchiuhtlicue.*

Nuestro maíz. Treinta monografías populares, México, Secretaría de Educación Pública, Museo Nacional de Culturas Populares, 1982.

Entre los artículos que integran este *corpus* de trabajos acerca del significado profundo del maíz en el México de hoy, registro cuatro en los que están presentes textos en lengua náhuatl:

1) Ixmatlahua Montavol, Isabel *et alii,* "El cultivo del maíz y tres rituales asociados a su producción", p. 67-101, ils.

Además de la autora que encabeza el título, han participado en la elaboración del presente trabajo María Martínez, Manuel Orea, Benito Martínez y Juan Antonio Martínez. Todos ellos se ocupan de dar a conocer cómo se realiza el cultivo del maíz y la importancia de este cultivo en la comunidad de Cacahuatengo, municipio de Ixhuatán de Madero, Huasteca Veracruzana. Describen los autores tres fiestas asociadas al ciclo anual de este cereal mesoamericano. Las tres tienen un contenido social-religioso-agrícola y sus nombres son: el ritual Palachtepetl, la ceremonia Xóchitl y el ritual de Chicomexóchitl. Los autores usan muchos términos nahuas que traducen al español.

2) Matías Alonso, Marcos, "Tlayoli: el pan de los indios en Acatlán", p. 91-118.

Además de Marcos son autores de esta monografía otros miembros de la familia de Matías Alonso y de Luis Vázquez. En ella explican cómo se cultiva el maíz en Acatlán de Álvarez, Guerrero, y asimismo dan a conocer las ceremonias relacionadas con la siembra y la recolección de este cereal. A lo largo del trabajo, los autores usan muchos términos nahuas referentes a suelos, diversos tipos de maíz y otros elementos relacionados con dicha planta. De todos ellos explican su significado en español.

3) Montesinos, Elda *et alii,* "El maíz en el municipio de Papantla, Veracruz", p. 177-209, ils.

Los autores muestran la forma tradicional de cultivar el maíz y las ceremonias que lo acompañan, así como el uso que de este cereal se hace en la cocina; todo ello va precedido de unas notas histórico-geográficas sobre la región. Ofrecen la etimología de la palabra Papantla según tres filólogos.

4) Rivera Aragón, Rosaura *et alii,* "El maíz en Cuapa Pinopa, Zongolica, Veracruz", p. 211-225, ils.

Como en los trabajos anteriores en este se da a conocer el cultivo del maíz y su significado cultural en la comunidad de Cuapa, enclavada en la sierra de Zongolica. A lo largo del escrito, los autores usan abundante terminología náhuatl e incluyen un cuento en castellano y mexicano titulado "Historia de una mazorca". En él se narra el relato de un joven que, partiendo de una mazorca y sembrando sucesivamente las cosechas que se fueron produciendo, se hizo rico.

Ortiz de Montellano, Bernard R., "The Body Dangerous: Physiology and Social Stratification", *Reviews in Anthropology,* Winter 1982, p. 91-106.

Detallado comentario al libro de Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología,* UNAM, 1980. Al describir el análisis lingüístico de vocablos nahuas relativos a la anatomía y fisiología humana que López Austin hace en su libro, Ortiz de Montellano, explica el significado en inglés de muchos de estos vocablos.

Ortiz de Montellano, Bernard R., "Entheogens: the Interaction of Biology and Culture", *Reviews in Anthropology,* Fall, 1981, p. 340-363.

Se reseñan aquí tres libros, el contenido de los cuales gira hacia un mismo tema, el uso de enteogénos en diversas culturas. Uno de estos libros, es el de Gordon Wasson, *The Wondrous Mushroon: Mycolatry in Mesoamerica,* Ortiz de Montellano, al analizar el libro de Wasson, emplea muchos vocablos nahuas concernientes a la poesía, al arte, a la guerra, y otros conceptos de la cultura mexica.

Rojas, José Luis de, "El mundo azteca. Sociedad, economía, la ciudad", en Manuel Ballesteros Gaibrois, *Cultura y Religión de la América Prehispánica,* Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1985, p. 207-225.

Breve síntesis sobre la estructura económica y social del pueblo azteca y sobre el papel de Tenochtitlan, en el gran imperio azteca. El autor emplea muchos términos nahuas, que debidamente explica, y, al final del artículo ofrece una clasificación de los tipos de tierras entre los aztecas en función de quienes las poseían.

Rojas Rabiela, Teresa y Williams T. Sanders, *Historia de la agricultura. Época prehispánica - siglo* XVI, 2 v., México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1985. (Colección Biblioteca del INAH).

En el volumen I publican entre otras, tres monografías en las que está presente una preocupación lingüística. Son las siguientes:

1) Rojas Rabiela, Teresa, "La tecnología agrícola mesoamericana en el siglo XVI", p. 129-231.

Descripción de los instrumentos usados para labrar la tierra, los sistemas de cultivo; tipos de abono y otros elementos relativos a las técnicas agrícolas. El interés lingüístico del trabajo estriba en la exposición de pequeños glosarios de vocablos nahuas referentes a los temas tratados. La autora traduce cada uno de ellos tomando como base el *Vocabulario* de Molina y las opiniones de Luis Reyes García.

2) Torres, Bárbara, "Las plantas útiles en el México antiguo según las fuentes del siglo XVI", p. 53-128.

Estudio de índole etnobotánica de un buen número de plantas comestibles, muchas de las cuales son de uso común actualmente en México y unas pocas han pasado a formar parte de la dieta universal. La autora basa su investigación en los cronistas del siglo XVI, Acosta, Landa, Sahagún, Hernández y Molina, y, desde luego en los estudios botánicos modernos. A lo largo del escrito comenta muchos términos nahuas.

3) Williams, Barbara J., "Clasificación nahuá de los suelos", p. 233-236.

Descripción de los tipos de suelos según el registro que de ellos aparece en el *Códice Florentino*. De cada vocablo náhuatl la autora ofrece explicación en español y de algunos de ellos presenta el glifo correspondiente, tomando como base el *Códice Vergara*.

Seler, Eduard, "¿Dónde se encontraba Aztlan, la patria original de los aztecas?", en Jesús Monjarás Ruiz *et alli, Mesoamérica y el centro de México,* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1985, p. 309-330, ils.

Análisis de las fuentes históricas donde se recogen noticias sobre Aztlan y Tamoanchan, lugares míticos de origen de los mexicas. El autor incluye dos textos nahuas referentes al tema, uno de la *Historia Mexicana* de la colección Aubin-Goupil y otro de los *Anales de Cuauhtitlan*. Este artículo apareció por vez primera en la revista *Globus* en 1894 y más tarde en sus *Obras Completas, Gesammelte Abhandlungen,* t. 2, p. 31-48. La traducción al español se debe a Jesús Monjarás.

Stiles, Neville, "The Man, the stag and the transforming women: the nahua view of animal survival", *Latin American Indian Literatures,* Pittsburgh, University of Pittsburg, PA, 1984, v. 8, n. 2, p. 84-91.

Presenta la transcripción, con traducción literal al inglés y otra más libre, de un texto obtenido en Panacaxtlan, pequeña población de hablantes de nahuat, aproximadamente a 3 km. de Huejutla de Reyes en el Estado de Hidalgo. El texto, como lo anota el recopilador, es muestra de un género distinto, no tradicional, de la moderna literatura oral en esta lengua.

Véjar López, Ignacio, *Mexikayotl, Mexicanidad,* México, Ediciones Kuauhtli - Mascarones, c. 1985, 127 p.

Miscelánea acerca de la historia de los mexicas o aztecas. Se ofrece el significado de algunas palabras nahuas.

Viesca Treviño, Carlos, *El conocimiento médico de los nahuas,* México, Panorama Editorial S. A., 1986, 246 p., ils.

Estudio de diversos aspectos fundamentales de la medicina entre los nahuas como son la enfermedad, la curación, la relación de la enfermedad con las crencias religiosas y mágicas, la higiene y la salud pública y los médicos. En muchos pasajes del libro, el autor utiliza palabras nahuas que explica debidamente.

Zantwijk, Rudolf van, *The Aztec Arrangement. The social History of Pre-Spanish Mexico,* The University of Oklahoma Press, 1985, XXIII + 345 p., ils.

Visión de conjunto sobre la organización social, política y económica del pueblo mexica desde sus orígenes hasta el siglo XVI. El autor usa muchos textos en náhuatl e inglés, de las fuentes del XVI y asimismo abundante terminología en esta lengua. Como apéndices incluye dos glosarios uno de "Nombres, términos y títulos" y otro, también onomástico, de "Dioses, diosas, sacerdotes y jefes". En ambos glosarios, los vocablos nahuas son explicados y traducidos al inglés.

Estudios sobre toponimias

Aragón, Eliseo, *Toponimias en lengua náhuatl del Estado de Morelos,* México, 1969, 102 p., ils.

Recopilación, en orden alfabético, de los nombres de lugar del Estado de Morelos. La obra está basada en los trabajos de Cecilio Robelo, Antonio Peñafiel, Vicente Reyes, Mariano Jacobo Rojas, José I. Dávila Garibi, Angel María Garibay, y en el *Vocabulario* de Molina. De cada topónimo se da a conocer su composición y significado y se ofrecen datos geográficos e históricos.

Castillo Romero, Pedro, "Etimología de Zapotlan", *Recopilación de los trabajos de la III Reunión Nacional Extraordinaria de la Asociación Nacional de Cronistas de Ciudades Mexicanas, A. C.,* Zapotlan el Grande, 1983, p. 24-29.

Estudio acerca del significado del término náhuatl *zapotlan,* según la opinión de varios eruditos en toponimias como Cecilio Agustín Robelo, Fortino Ibarra de Anda, Gabriel Gavira, Francisco J. Santamaría y el propio autor, quien es cronista de Tepic.

Dyckerhoff, Ursula y Hanns J. Premm, "Aztec place names and ethnonyms and their interrelation", *Tribus, Festschrift für Bodo Spranz,* Jahrbuch des Linden-Museums, Stuttgart, 1984, p. 81-88.

Sobre la base de fuentes de la tradición indígena, entre ellas los *Padrones de Tlaxcala,* la *Matrícula de tributos de Huexotzinco* y otras, presentan los autores un anticipo de su investigación sobre toponimias y etnoninias (nombres de grupos étnicos) de los grupos de idioma náhuatl de la región central de México. De modo particular analizan los modos de formación de este género de vocablos.

Guerrero Guerrero, Raúl, *Apuntes para la historia del Estado de Hidalgo,* Pachuca, 1986, 213 p.

Monografía que recoge la historia de la región que hoy constituye el Estado de Hidalgo desde la época prehispánica hasta nuestros días. Incluye una parte dedicada a toponimias, varias de ellas de origen náhuatl. De cada una de ellas el autor explica su significado.

Incer, Jaime, *Toponimias indígenas de Nicaragua,* San José de Costa Rica, Libro Libre, 1985, 481 p., ils.

Estudio sobre topónimos de cinco pueblos indígenas de Nicaragua: rama, miskitos, sumus, matagalpas y mexicanos. Esta última parte incluye una síntesis geográfico-histórica de la región del Pacífico, que es la poblada precisamente por gentes de origen nahua. A

continuación se dispone una lista de topónimos, en orden alfabético, de origen mexicano. De cada topónimo se explica su composición y significado. En la interpretación de los nombres de lugar, el autor tiene en cuenta la opinión de varios estudiosos de este mismo tema como Alfonso Valle, Alejandro Dávila Bolaños, Rafael Urtecho, y Carlos Mántica.

Macazaga Ordoño, César, *Iztlapalapan, en el agua atravesada,* México, Editorial Innovación, 1981, 70 p., ils.

En esta segunda edición se amplían considerablemente los datos ofrecidos en la primera y se añade un glosario de topónimos nahuas existentes en Iztapalapan.

Mora, Jaime, "Toponimia de los barrios de Cuetzalan", *Cuarta Mesa Redonda sobre Historia y Antropología de la Sierra Norte del Estado de Puebla,* Cuetzalan, 1983, p. 45.

Breve lista de topónimos nahuas con su interpretación en castellano.

Núñez Alonso, Óscar, *"Texcalyacac", Tlacuiloani, Cronistas Municipales,* abril de 1986, n. 2, p. 9-14.

En este breve artículo, Oscar Núñez Alonso, cronista de la villa de Texcalyacac, ofrece algunas narraciones de su pueblo. Como prólogo, analiza la etimonolgía del término nahua Texcalyacac y describe cómo se introdujo la lengua náhuatl en esta zona de habla matlazinca.

Paso y Troncoso, Francisco del, *Papeles de Nueva España.* Segunda Serie. Geografía y Estadística, *Relaciones Geográficas de la diócesis de Oaxaca,* México, Editorial Innovación, 1981, 319 p.

Se reproduce aquí, en edición facsimilar, la obra de Paso y Troncoso publicada en Madrid en 1905 y 1906. Las *Relaciones Geográficas de Oaxaca* ocupan el IV tomo de los *Papeles de la Nueva España.* Propósito de don Francisco fue publicar todas las que se conservaban en el Archivo de Indias de Sevilla y en la Real Academia de la Historia de Madrid. Contienen muchos topónimos de origen mexicano, explicados por los habitantes de las comunidades indígenas. Esta publicación se complementa con otra similar que apareció en 1979 hecha por la misma editorial y que reune las *Relaciones Geográficas* referentes a la diócesis de México.

Ramírez Celestino, Alfredo, "El mapa de Tepecuacuilco", *Primer Coloquio de Arqueología y Etnohistoria del Estado de Guerrero,* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia y Gobierno del Estado de Guerrero, 1986, p. 321-330, ils.

Estudio de los topónimos contenidos en el mapa de Tepecuacuilco, población situada en Guerrero, cerca de la ciudad de Iguala. El mapa se conserva en el Museo de Antropología y está incompleto. En el presente estudio, el autor analiza, desde una perspectiva lingüística e histórica, ocho topónimos nahuas.

Romero Quiroz, Javier, *Cihuatlan Zihuatanejo,* México, 1984, 45 p.

Folleto en el que se comentan algunas noticias de carácter histórico y geográfico acerca de esta población de la costa del Pacífico. El autor incluye varias etimologías nahuas.

INFORME FINAL

REUNIÓN DE EXPERTOS PARA EL LANZAMIENTO DE UN PLAN DECENAL SOBRE EL INVENTARIO, ANÁLISIS Y REPRODUCCIÓN DE MANUSCRITOS EN LENGUA NÁHUATL CONSERVADOS EN REPOSITORIOS DE MÉXICO, AMÉRICA CENTRAL, ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA Y PAÍSES EUROPEOS.*

París, Sede de la Unesco
11-13 de julio, 1988

* Reunión realizada con el apoyo financiero de la Unesco y la participación de la Universidad Nacional Autónoma de México.

1. Mandato para la organización de la reunión

La Conferencia general de la Unesco aprobó, en su 24ª sesión, celebrada en París, 20 de octubre-20 de noviembre, 1988, que se elaborara un plan de diez años para llevar a cabo un programa intensivo de inventario, análisis y reproducción de documentos en las lenguas náhuatl y maya, y que este plan coincidiera con el Decenio Mundial para el Desarrollo Cultural:

> En el marco del Decenio Mundial para el Desarrollo Cultural, elaboración y lanzamiento, en cooperación con Estados Miembros de la Región Europa y de América Latina y el Caribe, de un plan decenal para la preservación y el análisis de los tesoros no físicos de las culturas maya y náhuatl que todavía no han sido explotados y se encuentran dispersos por todo el mundo (se procederá, entre otras cosas, a recoger testimonios de los últimos depositarios de estas tradiciones).
> (Párrafo 11 104, punto 1.5 del *Programa y Presupuesto para 1988-1989*)

En cumplimiento de este mandato y con la participación de la Universidad Nacional Autónoma de México, se convocó, como un primer paso, a una reunión de especialistas en lengua náhuatl para elaborar un plan referente a la salvaguardia, inventario, estudio y, en su caso, publicación, de los testimonios escritos en esta lengua, ya sea con caracteres latinos o con signos pictográficos.

2. Introducción

Es del conocimiento de los estudiosos de las culturas prehispánicas americanas que existe un gran acervo de documentos en náhuatl (azteca o mexicano) tanto pictográficos, como de textos escritos con caracteres latinos, en repositorios de diferentes partes del mundo. Dicho acervo da testimonio de una gran cultura del Nuevo Mundo —la cultura náhuatl— que comenzó a florecer en el altiplano central de México desde el periodo clásico mesoamericano (hacia el siglo IV d.C.). Es ésta la cultura del Nuevo Mundo de la que más testimonios escritos se conservan. Por su importancia representan ellos una parte sustancial del patrimonio de la humanidad. Tal riqueza documental permite conocer la

trayectoria de una civilización que originalmente floreció en un ámbito muy distinto al del Viejo Mundo, y cuyos descendientes —cerca de un millón y medio— mantienen viva su lengua y expresan en ella nuevas creaciones literarias. Así, con base en lo aprobado en la 24ª sesión de la Conferencia General de la Unesco, se contempla el desarrollo de un plan decenal que abarcará el inventario, reproducción y, en su caso, estudio, publicación y restauración de manuscritos, de diversos periodos, en náhuatl, conservados en numerosos países americanos y europeos.

3. Plan Decenal de inventario, análisis y reproducción de manuscritos en lengua náhuatl

Con el propósito de iniciar el plan decenal propuesto, y con la participación de la Universidad Nacional Autónoma de México, se celebró en la sede de la Unesco, París, del 11 al 13 de julio de 1988, una reunión que congregó a diecinueve especialistas de México, Estados Unidos de América, Inglaterra, Alemania, España, Suecia y varios lugares de Francia. Hubo asimismo adhesiones de expertos de Holanda e Italia que no pudieron concurrir (ver anexo 1).

La reunión, de la cual este documento constituye el informe final, se inició con una lección magistral del profesor Jacques Soustelle, de la Academia Francesa, y distinguido mexicanista (ver anexo 2). A continuación el profesor Miguel León-Portilla, especialista en cultura náhuatl y embajador delegado de México ante la Unesco, expuso, en náhuatl y castellano, los objetivos buscados (ver anexo 3). En las sesiones —presididas sucesivamente por los profesores León-Portilla, Ballesteros (España) y Moreno (México)— se atendió luego a los dos temas de la agenda (ver anexo 4). El primero, de carácter introductorio, consistió en un intercambio de información acerca de los repositorios en los que se tiene conocimiento que conservan documentos en náhuatl. Lo tratado en dicho punto quedó debidamente consignado (ver anexo 5).

El segundo punto tratado en la reunión versó sobre la forma de organizar el plan decenal de trabajo en torno a la documentación en náhuatl. A la luz de este propósito se discutieron los siguientes temas: 3.1) organización de un inventario documental; 3.2) integración de un fondo documental; 3.3) estudio y preservación y 3.4) publicación de textos en náhuatl con estudios introductorios, paleografía, versión a una lengua europea y notas, es decir con su correspondiente aparato crítico.

A continuación se hace relación de los acuerdos tomados por los participantes en la reunión.

3.1) *Inventario documental*

Como primer paso se consideró necesario conjugar los esfuerzos de los diversos estudiosos de la cultura y lengua nahuas con el propósito de iniciar la formación de un inventario documental. Deberá abarcar éste todos los manuscritos de que se tiene ya noticia y asimismo todos los otros que se vayan localizando en diversos repositorios de México, Centro América, Estados Unidos de América y diversos países europeos. Igualmente pareció necesario establecer prioridades respecto de los repositorios hasta ahora no debidamente explorados, dando preferencia a aquellos en los que puede anticiparse la existencia de documentos nahuas en mal estado de conservación o incluso en peligro de desaparición.

Los participantes discutieron asimismo la necesidad de disponer de una guía o ficha descriptiva universal de los documentos nahuas. Con tal propósito elaboraron una guía que, tras amplia discusión, fue aprobada para ser recomendada a los especialistas, tanto a los que lleguen a participar en forma directa en el propuesto plan decenal, como a los demás de los que se sabe se interesan en investigaciones de esta misma índole (ver anexo 6).

3.2) *Integración de un fondo documental internacional*

Los participantes consideran indispensable para las ulteriores investigaciones acerca de esta cultura integrar un fondo documental internacional —una especie de "Casa del Náhuatl" (Nahuacalli)—, localizada en la Universidad Nacional Autónoma de México y, por lo menos, en otros dos repositorios, uno en los Estados Unidos de América y otro en Francia. En tales repositorios deberán guardarse copias obtenidas, por medio de procesos fotográficos o electrónicos, de cada uno de los documentos localizados, acompañados de su correspondiente ficha descriptiva.

Se calcula que hasta hoy existen copias de documentos en náhuatl, bien sea en ediciones facsimilares u obtenidas por procedimientos fotográficos o electrónicos, tan sólo de una mínima parte del gran caudal de documentación existente.

3.3) *Estudio y preservación*

Sólo una parte muy pequeña de esta gran riqueza documental ha

sido estudiada, traducida, analizada, comentada y publicada por especialistas. Teniendo en cuenta el contenido de determinados documentos en náhuatl, los participantes en el proyectado plan decenal y otros especialistas deberán intercambiar informaciones entre sí y con otros colegas, con objeto de indicar cuáles son los textos de su especial interés (señalando áreas temáticas y periodos de la elaboración testimonial).

Tales intercambios de información coadyuvarán a integrar cuerpos particulares de documentación sobre géneros distintos, de acuerdo con las siguientes categorías: de contenido histórico y/o mítico; literario, religioso prehispánico o de evangelización; lingüístico, legal-administrativo; científico (farmacológico, astronómico...) y de "otros temas".

Asimismo pareció conveniente señalar que, a la vez que se lleven a cabo las descripciones y estudios de determinados documentos, se deje constancia del estado de preservación del documento original y se solicite, en su caso, ante la correspondiente autoridad, se atienda a su restauración y más adecuada conservación.

3.4) *Publicaciones documentales*

Los participantes convinieron asimismo en mantenerse informados acerca de proyectos de publicación de documentos en náhuatl. Asimismo se señaló la importancia de dar a conocer las posibilidades de publicación por diversas instituciones en los varios países de los propios expertos, así como los casos de trabajos ya terminados respecto de uno o varios textos en náhuatl y que no han podido ser publicados por falta de recursos. Esto último se señala a la luz de la posible participación de la Unesco en tales publicaciones.

4. Conclusiones

La primera conclusión de la Reunión de Expertos en Lengua Náhuatl es la comprobación de que existe un número creciente de investigadores especializados en este campo en varios países de América, Europa e incluso en Asia, como Japón y Corea del Sur. Los meritorios esfuerzos iniciados por modernos investigadores aislados desde fines del siglo XIX han tomado cuerpo en una nueva modalidad científica, la de los nahuatlatos, para emplear el término adoptado al designar a los conocedores de esta lengua, que actuaban como intérpretes.

La segunda conclusión de las deliberaciones a lo largo de las seis sesiones de esta Reunión de Expertos ha mostrado la existencia de una problemática científica en torno al inventario, creación de fondos

documentales, estudio, publicación, conservación y restauración de los testimonios en náhuatl.

De ello se derivó reconocer la necesidad de emprender un plan decenal que permita, por una parte, la preservación del gran caudal de manuscritos dispersos por el mundo, y por otra la constitución de un fondo que reúna las necesarias reproducciones en centros que permitan su consulta por parte de los especialistas.

Tercera conclusión: los expertos que han participado en esta reunión solicitan, en consecuencia, el apoyo financiero que la Unesco pueda proporcionar, u obtener de fuentes extrapresupuestarias, para este proyecto que concierne a parte tan importante del patrimonio cultural, tanto físico como no-físico, de la humanidad. Como complemento de este acuerdo se elaboró un documento informativo de carácter presupuestal, que evalúa los costos aproximados para la implementación de este proyecto.

Igualmente los participantes se comprometen a requerir de sus diversas instituciones nacionales aquellos medios, humanos y financieros, que sean asimismo necesarios para la más adecuada realización de este programa decenal.

Cuarta conclusión: dado que en las dos últimas sesiones del Consejo Ejecutivo de la Unesco se ha recomendado a esta organización tomar parte en la conmemoración del Quinto Centenario del inicio del proceso histórico que se desarrolló a partir del desembarco de Cristóbal Colón, en una isla del Caribe, el 12 de octubre de 1492, los participantes en esta reunión consideran que este proyecto que concierne a una cultura indígena del Nuevo Mundo, la que ha dejado mayor número de testimonios de la palabra —en este caso en náhuatl—, debe inscribirse en forma muy especial en el correspondiente programa conmemorativo.

Como quinta conclusión se acordó solicitar de la Secretaría General de la Unesco que informe a las delegaciones de todos aquellos países, donde se guardan o existen manuscritos en lengua náhuatl, acerca de esta Reunión de Expertos, no sólo para fines de conocimiento, sino para que brinden las mayores facilidades a las personas que en cada país se han designado para hacer posibles los propósitos de esta reunión.

La Reunión de Expertos en lengua náhuatl agradece a la Unesco la hospitalidad que le ha brindado y el apoyo que le ha permitido ocuparse del planteamiento y diseño de este proyecto decenal.

París, a 13 de julio de 1988.

Anexo 1

LISTA DE PARTICIPANTES EN LA REUNIÓN SOBRE LA CULTURA NÁHUATL CELEBRADA EN LA SEDE DE LA UNESCO DEL 11 AL 13 DE JULIO DE 1988

DR. MANUEL BALLESTEROS
Departamento de Antropología
Facultad de Geografía e Historia, Universidad de Madrid
Ciudad Universitaria
Madrid 3, España

DR. GEORGES BAUDOT
Director de l'I.P.E.A.L.T.
Université de Toulouse-Le Mirail
5, Allées Antonio Machado
31058, Toulouse Cédex, France

PROF. GORDON BROTHERSTON
University of Essex
Department of Literature
Wivenhoe Park
Colchester C043SQ
England

DRA. JACQUELINE DE DURAND-FOREST
15, rue Lakanal
75015, París, France

DR. MARC EISENGER
49, rue Auguste Lançon
75013, Paris, France

DR. JOAQUÍN GALARZA
Musée de l'Homme
Palais de Chaillot
Place de Trocadéro
75116 Paris, France

DRA. ASCENSIÓN HERNÁNDEZ DE LEÓN-PORTILLA
42, ave. Charles-Floquet
75007, Paris, France

DRA. FRANCES KARTTUNEN
700 7th. Street S. W.
Apt. 823
Washington, D.C. 20024
U.S.A.

DR. MIGUEL LEÓN-PORTILLA
Embajador Delegado Permanente de México ante la UNESCO
Oficina 7.45
1 rue Miollis
75015 París, France

DR. FRANCISCO MORALES
Jardín Centenario Nº 8
Coyoacán
04000 México, D. F., México

MTRO. ROBERTO MORENO DE LOS ARCOS
Director del Instituto de Investigaciones Históricas
Ciudad de la Investigación en Humanidades, Tercer Circuito Exterior
Zona Cultural, Ciudad Universitaria
Deleg. Coyoacán
04510, México, D. F., México

DR. HANNS PREM
Seminar für Völkerkunde
der Universität Bonn
Regina Pacis-Weg 7
5300 Bonn, Federal Republic of Germany

DR. J. F. SCHWALLER
Department of History
Florida Atlantic University
P.O. Box 3091
Boca Raton, Fla. 33431, U.S.A.

DR. JACQUES SOUSTELLE
209, Bd. Saint Germain
75007 Paris, France

DR. MARC THOUVENOT
La Jasse d'Eyrolles
30190 Saint. Chapte, France

DR. GERMAN VÁZQUEZ
Departamento de Antropología
Facultad de Geografía e Historia
Universidad de Madrid, Ciudad Universitaria, Madrid 3, España

DR. MICHEL LAUNEY
12, Ave. Paul Appell
75014, Paris, France

DRA. BIRGITTA LEANDER
Jefa de la Sección de Identidades Culturales, UNESCO CC/CS
B 7.42, 1 rue Miollis
75015, Paris, France

DRA. CONSTANZA VEGA
Depto. de Etnología,
Instituto Nacional de Antropología
Ex-Convento del Carmen,
Av. Revolución Nº 4
San Ángel
México, D. F., México

Además expresaron su interés por escrito acerca de esta reunión las siguientes personas:

DR. RUDOLF VAN ZANTWIJK
Roeëkampeweg 5
3886 PL Gauderen
Holanda

DR. UGO DACHA
Asociación Italiana de Estudios Americanistas
Génova, Italia

Concurrieron asimismo —por encontrarse de paso en París— a algunas de las sesiones de la reunión los siguientes profesores:

DR. HENRY NICHOLSON
Department of History
University of California,
Los Ángeles, California,
U.S.A.

DRA. TERESA ROJAS R.
Instituto Nacional de Antropología e Historia
México, D. F.

MTRO. LUIS REYES GARCÍA
Centro de Investigaciones y Estudios Superiores
Instituto Nacional de Antropología e Historia
Tlalpan, México, D. F.

En la sesión inaugural estuvieron presentes los embajadores delegados permanentes ante la Unesco de: España, Sr. Miguel Ángel Carriedo; Perú,

Sr. Julio Ramón Ribeyro; Venezuela, Dr. Marcel Roche; así como los representantes alternos, de Cuba, Sr. José Antonio González, y Suecia, Sr. Andreas Adahl.

El embajador de México ante la República Francesa, señor licenciado Jorge Castañeda, estuvo presente en la sesión de clausura.

Asistieron a las varias sesiones de la reunión la Sra. Gloria López Morales, funcionario de la Unesco, y la Sra. Guadalupe Ugarte de Bernard, de la Delegación Permanente de México ante la Unesco, que participó activamente en la organización de este evento.

Anexo 2

DISCURSO DE INAUGURACIÓN

Por Jacques Soustelle

Al declarar abierta esta primera sesión de la reunión, que va a presidir en realidad el *tlamatini,* embajador Miguel León-Portilla, en realidad hubiera debido hacerles un discurso en náhuatl pero debo confesar que todavía no estoy en capacidad de hacerlo, tal vez en otomí que fue el idioma que más estudié en México pero que los propios aztecas consideraban como inferior y grosero.

Entonces saludo muy especialmente a todos los participantes mexicanos, españoles, europeos en general, franceses y norteamericanos, y brindo el saludo de la Academia Francesa a esta reunión. En la Academia Francesa tenemos lazos muy estrechos con la UNESCO, especialmente a través de mi colega y amigo Jean d'Ormesson, que tiene sus oficinas en este mismo edificio. Expreso seguramento la opinión general de esta reunión al decir que estamos muy agradecidos a la UNESCO por la hospitalidad que da a esta reunión de nahuatlatos. Tal vez representamos una disciplina poco conocida pero, veo con mucho gusto que en varios países, tanto de América como de Europa, es un estudio que se está difundiendo y profundizando.

Mesoamérica tiene ese privilegio singular de ser la única región, la única zona en todo el Continente Americano, donde los autóctonos inventaron escrituras. La escritura jeroglífica maya, la escritura pictográfica mixteca o azteca es una particularidad de México y de los países vecinos de América Central. La escritura tiene una importancia capital para cualquier civilización.

Hablando frente a don Joaquín Galarza, del Museo del Hombre, aquí en París, quiero subrayar que nosotros europeos tenemos la noción de una separación de la imagen y de la escritura, de la iconografía y de los símbolos, pero ésta es una noción de nuestra civilización. Pero no es ésta una noción que parecen haber compartido las culturas autóctonas de Mesoamérica. En Mesoamérica, los símbolos que a nosotros a veces nos parecen puramente iconológicos, son en realidad elementos de lo que deberíamos llamar una escritura. Los símbolos aparecen desde la primera civilización superior de México, con los olmecas, y luego en Teotihuacán y en el

mundo maya y en otros muchos otros sitios arqueológicos. Acabo de tomar conocimiento de una tesis de doctorado en México sobre las esculturas del Tajín, en el Estado de Veracruz, que hasta ahora estaban consideradas como ornamentos o imágenes y que en realidad son elementos de un sistema simbólico que debemos llamar escritura.

Las escrituras mayas y las posclásicas de los mixtecos y de los nahuas han dado lugar a una abundancia de documentos ya que, después de la conquista española, el uso de caracteres latinos ha permitido salvar mucha documentación, mucha literatura en náhuatl. Por eso nos encontramos frente a un número extraordinariamente importante de documentos, de manuscritos dispersos en todo el mundo: en México, en Estados Unidos, en España, en Italia, en Francia. En Francia especialmente se conservan en la Biblioteca Nacional con la famosa colección Aubin-Goupil, que es en parte la de Boturini.

Los documentos, los manuscritos nahuas, bien sea en escritura pictográfica o en escritura latina, son mucho muy abundantes. Es una idea verdaderamente práctica e importante la del *tlamatini* Miguel León-Portilla de reunirnos para estudiar los medios de hacer el inventario, el análisis y cómo organizar la reproducción de esas obras de las que solamente una pequeña parte está realmente localizada y conocida. En realidad fue sólo en el siglo pasado cuando los eruditos de ambos continentes empezaron a interesarse seriamente; cuando mecenas como el duque de Loubat, dieron las sumas necesarias para reproducir algunos códices, pero eso es solamente una pequeña parte de lo que existe. El objeto de la presente reunión es el encontrar los medios para remediar esas dificultades. Con mucho gusto cedo la palabra al embajador don Miguel León-Portilla.

Anexo 3

IN TOTEQUIUH

Tlahtollaliani Miguel León-Portilla

Tocniuhtzitzihuan, mochintin nahuallahtolmatinime:

Nauhcampa anhualmohuicaqueh; anmochantzincopah, anmocalmecatzincopah, nohhuian, in ipan huehue ihuan in yancuic cemanahuac.

Axcan, nican mochintin ticateh, nican in huey Tollan-Paris, in Tlahuilaltepetl. Cenca noyollo pahpaqui ipampa ye ticpehualtia in tonechicoliz.

¿Tlein totequiuh yez? Totequiuh yez itechcopa in nahuallahtolamatl. In ipan miequintin amatl ihuan amoxtli, in impan in teotlahtolli ihuan in teocuicatl; in ihtoloca ihuan in zazanilli; in huehuetlahtolli ihuan in xochicuicatl, no yuhqui occe miequintin cuicatl ihuan tlahtolli in nohhuian pialohqueh. Ihuan innahuac in occe miequintin amatl in oquimihcuilohqueh zatepan in tlamatinimeh catcah in ihcuac in caxtiltecah ohuallahqueh in Mexihcatlalpan. Caxtiltecah teopixqueh, yuhquin totlazohtahtzin Bernardino de Sahagun, ihuan mexihcah tlacah, in temachticatzitzintin, in yuhquin Tezozomoc anozo Chimalpahin oquimihcuilohqueh.

Axcan in Mexihco miec amoxcalli quimpia inin amatl. Auh ahmo zan in Mexihcatlalpan, no yuhqui in Quauhtemallan, Cuzcatan, Tecucicalpan, Nicaragua, in Cen-tlahtocayotl (Estados Unidos) ihuan in miequintin huehue cemanahuac iamoxcalpan. Ompa xiuhamatl, tlalamatl, tlahtolamoxtli, miec, miec, occequintin amatl omanqueh, pielohqueh.

Ihuan tehuantin ¿tlein ticchihuazqueh nican? Tiquihtazqueh in quenin tiquinmaquixtizqueh inin amatl in can pialo in Mexihco ihtoloca, in tohueytlapializ. Tiquinamamachiochihuaznequih, no yuhqui in "Nahuacalli" in ipan nahuaamatl, nahuaamoxtli ohuihcan tiquinquixtizqueh. Cenca monequi mochi tehuantin ticepantequitizqueh.

Huey ihuan ohui totequiuh yez, auh melahuac, intla titochicahua, no in huey tlamantli ticyecozqueh. Inin quinezcayotia ticohhuanaltizqueh ce tequipanoliztli itechcopa in canin cateh ihuan intocatlacentlaliltlachihualiz, intlacaquiztililiz, innematcaihtaliz inintin miec, mahuiztic amatl.

Auh in axcan, ¡ma xiquinmochicahuilican in anmoyollohtzitzihuan, in anmonacayotzitzihuan! Ipampa nican, ce, ome, yei tonalli titequitizqueh. Cualli, yectli, itonal in totequiuh yez: in ilhuicac tlaneci, inic nohhuian toconitztica, ye ihcac in ahpocyo ocotl inic totequiuh hualihtaloz. Ma yuh totequiuh mochihua. Tlazohcamati.

NUESTRO TRABAJO

Por Miguel León-Portilla

Amigos nuestros, todos, sabios en la lengua náhuatl:

De los cuatro rumbos habéis venido, de vuestras casas, vuestras universidades, de muchas partes, en el Viejo y el Nuevo Mundo.

Ahora, aquí nos hallamos todos en esta gran Tula-París, Tlahuilaltepetl, Ciudad Luz. Mucho mi corazón se alegra porque estamos dando principio a nuestra reunión.

¿Cuál será nuestro trabajo? Versa él acerca de los documentos escritos en náhuatl; sobre tantos papeles y libros como existen en esta lengua: los textos y los cantos que hablan de los dioses; los relatos históricos; los testimonios de la antigua palabra; los cantares floridos y los discursos que por todas partes se conservan. Y juntamente otros muchos documentos, que escribieron después los que eran sabios, cuando vinieron los hombres de Castilla, entre ellos, los frailes como Bernardino de Sahagún y los mexicanos, maestros, como Alvarado Tezozómoc y Chimalpahin, y otro tanto puede decirse de papeles como los títulos de tierras y otros de carácter legal que asimismo se conservan.

Ahora mismo existen muchas bibliotecas y archivos en México, Guatemala, El Salvador, Honduras, Nicaragua, los Estados Unidos y en muchos otros lugares del Viejo Mundo donde hay repositorios con documentos en náhuatl.

¿Y nosotros qué vamos a hacer aquí? Vamos a discutir cómo rescatar esos papeles en los que se conserva la historia, la herencia de México. Mucho se requiere que, para ello, juntos trabajemos.

Nuestra labor es muy grande y difícil, pero en verdad si nos esforzamos, lograremos algo muy significativo. Ello será poner en marcha un programa de elaboración, de localización, índices, análisis y estudio de esta rica documentación.

Y, ahora, ¡fortalezcamos nuestros corazones! Vamos a laborar aquí durante tres días. Nuestro trabajo tendrá un buen destino: por todas partes resplandece el cielo; con gruesa tea que no ahúma nuestro quehacer se ilumina. Así se llevará a buen término. Muchas gracias.

Anexo 4

REUNIÓN DE EXPERTOS PARA EL LANZAMIENTO DE UN PLAN DECENAL SOBRE EL INVENTARIO, ANÁLISIS Y REPRODUCCIÓN DE MANUSCRITOS EN LENGUA NÁHUATL CONSERVADOS EN REPOSITORIOS DE MÉXICO, AMÉRICA CENTRAL, ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA Y PAÍSES EUROPEOS

AGENDA DE LA REUNIÓN

Lunes 11 de julio, 1988

10:00 Hs. Apertura de la reunión.
Presentación de participantes.
Palabras de inauguración: *Jacques Soustelle*
Descripción del proyecto sobre documentación en náhuatl: *Miguel León-Portilla*

16:00 Hs. Exposiciones de los participantes:
1. Información acerca de repositorios en los que se conservan documentos en náhuatl. Géneros de los mismos.

Martes 12 de julio

10:00 Hs. Continuación del tema 1.

16:00 Hs. 2. Exposiciones y discusión sobre posibles formas de proceder en la investigación que se propone en torno a los manuscritos en náhuatl.

Miércoles 13 de julio

10:00 Hs. Continuación del tema 2.

16:00 Hs. Sumario y conclusiones.

Anexo 5

RIQUEZA DOCUMENTAL EN NÁHUATL

Se ofrece, por países, la siguiente lista de archivos, bibliotecas y otras colecciones que deben consultarse porque consta que en ellas hay manuscritos en náhuatl.

Archivos en México

En la ciudad de México: Archivo General de la Nación, en ramos como los de "Indios", "Tierras", "Mercedes", "Bandos", "Inquisición", "Indiferente general" y, aun en otros como el de "Jesuitas", en los que a primera vista no se pensaría que podrían hallarse documentos en náhuatl; Archivo y Bibloteca del Museo Nacional de Antropología, con numerosos códices coloniales con anotaciones en náhuatl: "Anales coloniales de México y sus contornos"; padrones de tributarios, textos religiosos... Biblioteca Nacional, con documentos que, en varios casos, complementan los del repositorio mencionado antes. Archivo del Arzobispado de México; Biblioteca Boturini de la Basílica de Guadalupe; Archivo del Departamento Agrario; archivos de numerosas parroquias y de algunas órdenes religiosas:

En el interior del país: Archivos estatales, municipales y episcopales de Tlaxcala, Puebla, estado de México, Hidalgo, Morelos, Guerrero, Veracruz, Jalisco y San Luis Potosí. En muchos archivos de poblaciones pequeñas, principalmente en dichos estados, hay documentos en náhuatl. Esto se ha comprobado en recorridos a lo largo de varias regiones de Puebla y Tlaxcala. En el caso de esos pequeños archivos, localizados en las presidencias municipales y sobre todo en las parroquias hay, a veces, documentos nahuas de interés extraordinario pero en gran peligro de pérdida por el deterioro en que se hallan o la posibilidad de que sean sustraídos.

Bibliotecas públicas de San Luis Potosí y Jalisco (en Guadalajara): en ambas se conserva documentación en náhuatl, que incluye sermonarios, testamentos, títulos de tierra, papeles de litigios del siglo XVI.

En el norte de México: en poblaciones donde se establecieron grupos de tlaxcaltecas que acompañaron a los frailes, hay registros parroquiales en náhuatl. Se sabe que existen en Saltillo, Coahuila, y Reynosa, Tamaulipas. ¿Los hay en los archivos de Nuevo México, ya que también llegaron tlaxcaltecas a Santa Fe e incluso dejaron topónimos en náhuatl, como el de Analco, "al otro lado del río"?

Archivos de América Central

Desde luego conocemos documentación en náhuatl, y en la variante náhuat, preservada en el Archivo General de Centroamérica en la ciudad de Guatemala.

Otros sitios no explorados, en los que puede haber también testimonios nahuas, son los Archivos Generales de Honduras, El Salvador, Nicaragua y Costa Rica. Lo mismo puede decirse de los archivos eclesiásticos (de los obispados y algunas parroquias) en dichos países.

Estados Unidos de América

Son considerablemente abundantes los manuscritos nahuas que, de diversas formas, han ido a parar a bibliotecas, archivos y otras colecciones de dicho país. Entre los repositorios que poseen mayor número de manuscritos ocupan lugar principal los siguientes: la Newberry Library (Chicago); la Latin American Library (Tulane University, Nueva Orleans); la Bancroft Library (Berkeley, California); The Benson Latin American Collection (University of Texas, Austin); la New York Public Library; la John Carter Brown Library (Providence, R. I.); la Library of Congress (Washington, D.C.); la Huntington Library (San Marino, California), la Biblioteca de la Brigham Young University (Provo, Utah); la Lilly Library (Indian University); el Thomas Institute (Tulsa, Oklahoma), la Biblioteca de la Universidad de Princeton, y otros varios lugares.

Países europeos

Por causas y circunstancias muy variadas, la que llamaremos "diáspora" de los manuscritos nahuas ha hecho que no pocos pasaran a múltiples lugares de Europa. Entre los sitios en los que consta se conservan conjuntos importantes de esta documentación deben mencionarse los existentes en España, Italia (incluyendo el Vaticano), Francia, Inglaterra y Alemania. Es posible que asimismo en Austria, Bélgica, Suecia y otros países puedan localizarse testimonios del género que aquí interesa. A continuación nos limitaremos a una sumaria referencia de los principales repositorios europeos de los que se sabe poseen manuscritos en náhuatl.

España

Archivo General de Indias: Existencia de insertos que tal vez no puedan localizarse con facilidad por encontrarse en manuscritos con título en idioma castellano.

Biblioteca Nacional de Madrid. Buena catalogación; pero sin indicación del idioma en que está redactado el documento. Problemas: Libros

con título en castellano, pero con texto náhuatl, incluidos en la sección general. Ejemplos: *Glossarium Azteco-latinum et Latino-aztecum* de Biondelli.

Bibliotecas y Archivos Públicos con posible documentación en lengua náhuatl: Archivo Histórico Militar; Museo del Ejército (Madrid); Museo Naval (Madrid); Museo Municipal (Madrid); Biblioteca del Jardín Botánico (Madrid); Instituto Valencia de Don Juan (Madrid); Biblioteca del Escorial (Madrid); Biblioteca Pública de Toledo (Toledo); Biblioteca del Ministerio de Hacienda (Madrid); Biblioteca de la Universidad de Salamanca (Salamanca).

Otros. Para la localización de otros centros con probables crónicas o documentos nahuas es interesante consultar el catálogo de José Tudela de la Orden y el catálogo de la Unesco, Guía de MSS de América en las bibliotecas españolas (2 vols.).

Bibliotecas y Archivos Privados con posible documentación en lengua náhuatl: Casa de Alva; Casa de Mijar; Casa de Medinacelli y Casa de la Viñaza.

Italia

Biblioteca Vaticana y Archivo Secreto Vaticano; Biblioteca Nazionale (Roma); Biblioteca del Archigimnasio (Bolonia). Respecto de otros lugares conviene consultar la obra de Eulalia Guzmán, *Guía de manuscritos mexicanos en Italia,* México, Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, 1962.

Francia

Biblioteca Nacional (París), en la que se conserva la muy importante Colección Aubin-Goupil, de la que existe el catálogo preparado por Joaquín Galarza, *Codex Mexicains, Catalogue, Bibliothèque Nationale de Paris,* Société des Américanistes, Musée de l'Homme, Paris, 1974. Los participantes franceses en el proyecto que aquí se propone podrán informar acerca de otros archivos y bibliotecas donde posiblemente se conserven también algunos manuscritos nahuas.

Alemania

Hay documentación relacionada con nuestro tema en la Biblioteca Iberoamericana de Berlín y en la Biblioteca de la Universidad de Hamburgo. Se requieren noticias acerca de otros repositorios.

Inglaterra

El número de documentos pertenecientes a la tradición náhuatl que sabemos que existen en el Reino Unido se concentra en museos y biblio-

tecas en Londres, Oxford, Liverpool y Manchester. Hay textos clásicos y de primer rango; y a juzgar por hallazgos recientes en Glasgow y Belfast, siempre es posible que se encuentren más. Por su parte, desde mucho tiempo a esta parte, la colección Phillips ha proveído materiales de interés.

De estos documentos una proporción muy elevada está en escritura mesoamericana no alfabética, hecho que nos sugiere la importancia de medir y apreciar la transición del uno al otro tipo de escritura, como los casos del *Códice Aubin* y las glosas del *Nuttall.*

Hay asimismo varios códices del grupo Techialoyan. Sólo uno de ellos ha sido editado, con una traducción pésima al inglés que trastorna enteramente la geografía y los topónimos del texto. Ha habido un nuevo hallazgo en Belfast, del *Códice de Tepotzotlán.* Una traducción muy superior, preparada por el nahuatlato inglés William Fauknes, queda inédita.

El texto testeriano del Museo Británico ha recibido ya alguna atención científica; pero es evidente que, como los Techialoyan, los textos testerianos, también merecen un estudio más detallado como grupo especial.

Deben además consultarse, para eventuales localizaciones documentales en náhuatl, diversos repositorios de países como Austria, Bélgica. Suecia y otros.

Anexo 6

FICHA DESCRIPTIVA

1. Título único o uniformado por el Programa.
   a) del original
   b) atribuido
   c) dado por nosotros
2. Otros títulos con que se lo ha conocido o conoce.
3. Primeras diez palabras del texto.
4. Pictografía total, parcial, con traducción, etc.
5. Autor o autores.
   a) dado por el original
   b) atribución
   c) falso autor
6. Traductores.
7. Procedencia de origen.
   a) sabida
   b) supuesta
   c) desconocida
8. Fecha
   a) sabida
   b) supuesta
   c) desconocida
9. Tema o contenido.
   a) manuscritos de contenido mítico y/o histórico
   b) manuscritos de contenido literario
   c) manuscritos de contenido religioso o de evangelización
   d) manuscritos de contenido lingüístico
   e) manuscritos legales o administrativos
   f) manuscritos científicos
   g) otros temas
10. Personas involucradas (sólo en los casos de documentación legal, etc.).

---

11. Repositorio que lo custodia (país, ciudad, institución).
12. Ramo, signatura o número del catálogo.
13. Poseedores anteriores al actual.
14. Íntegro, trunco o inserto.

---

15. Descripción física (material en que está hecho).
16. Páginas o folios en que se contiene.
17. Medidas en centímetros, encuadernado/legajo.
18. Estado de conservación.

---

19. Otras copias conocidas.
20. Fechas de las copias
21. Ediciones/traducciones/facsímiles (totales o parciales).
22. Autor o autores de edición o traducción.
23. Bibliografías o catálogos que lo citan o describen.
24. Observaciones.

---

25. Nombre del recopilador y del responsable.
26. Fecha y lugar de la recopilación.

Nota

La información debe ser registrada en sistema compatible ASC/ii.

La información anterior se compone de 26 puntos.

Al final de cada sección de ella, se debe oprimir un signo o carácter de separación, que puede ser $, *, o cualquier otro.

Al final de todo el documento, se deberá utilizar otro signo diferente del que delimita las varias secciones.

(Estos signos se llaman términos de campo).

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

Ballesteros Gaibrois, Manuel *et alli, Cultura y Religión de la América prehispánica,* Madrid, 1985, XVIII + 346 p. (Biblioteca de Autores Cristianos, vol. 403).

Valoración especial merece el enfoque con que el profesor Manuel Ballesteros Gaibrois y sus cuatro colaboradores se acercan al tema enunciado en el título de este libro. Incluida esta obra en la Biblioteca de Autores Cristianos, que publica la Editorial Católica en Madrid, está claro que en ella interesan sobre todo las religiones indígenas. De hecho este volumen pertenece a una serie monográfica, dentro de la citada Biblioteca: la que versa sobre las religiones no cristianas.

El enfoque adoptado por los autores da lugar a diversas perspectivas, concediendo de hecho mayor atención a las religiones de Mesoamérica. El fenómeno religioso de los pueblos andinos es tratado en forma mucho más limitada. En esto hay un cierto desequilibrio en la obra.

Las perspectivas en el acercamiento son básicamente tres. La primera se dirige a lo que puede tenerse como objeto preliminar: la trayectoria de los estudios referentes a las culturas indígenas de América. Con bastante precisión se describen las principales etapas de las que hoy llamamos ciencias americanísticas, a partir de lo que se designa como "Presunción de un Nuevo Mundo" hasta la enumeración de fuentes, delimitación de áreas culturales, elenco de los principales cronistas, existencia de testimonios indígenas y valoración de los trabajos de los pioneros en las investigaciones sobre los pueblos americanos.

Una segunda perspectiva abarca lo más sobresaliente en lo que hasta hoy sabemos del largo pasado histórico de la América prehispánica. Con razón expresa Ballesteros Gaibrois que, en el caso de la América indígena, resultaría difícil estudiar de manera exclusiva sus grandes religiones, prescindiendo de su "andamiaje histórico-cultural". A su juicio, para ahondar en el tema de la religión, es necesario hablar antes de las correspondientes culturas indígenas y su evolución histórica. De hecho, en el caso de las antiguas sociedades prehispá-

nicas, las relaciones entre el fenómeno religioso y otros aspectos de la cultura, incluido el socioeconómico, se presentan tan estrechas que, en muchos casos, es casi imposible su separación.

Desde un tercer punto de vista acometen luego los autores su presentación de "Cultura y Religión" en Mesoamérica y el mundo andino. A lo antes expresado sobre la evolución histórica de esas culturas, añaden ahora otras precisiones acerca de su visión del mundo, arte, sociedad, economía y vida urbana, en especial de Mesoamérica. Ello constituye el marco para el estudio propiamente dicho de la religión, tanto maya como de los pueblos nahuas en su etapa azteca o mexica. Sin entrar en una valoración específica de lo expresado en dichos capítulos, puede afirmarse que lo expuesto está fundamentado, tanto en las fuentes antiguas como en las principales aportaciones de investigadores contemporáneos. El lector desearía que se hubiera concedido atención más amplia a la zona andina.

El presente libro *Cultura y religión de la América prehispánica* es obra de conjunto que puede calificarse de buena introducción a tema tan vasto y complejo. Es satisfactorio, por otra parte, que series como la de la Biblioteca de Autores Cristianos, abriendo su mira, den entrada a temas como éste de las religiones indígenas de la América prehispánica.

Jacqueline Larralde de Sáenz, *Crónica en barro y piedra. Arte prehispánico en la Colección Sáenz,* Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1987, 220 p., ils.

Inusitado recorrido, a través de creaciones en barro y piedra de Mesoamérica, realizará quien contemple y lea lo que en este libro se contiene. En él, con su secuencia de tiempo y espacio, se nos ofrecen centenares de ilustraciones, imágenes de piezas extraordinarias. El texto las describe y sitúa en sus correspondientes ámbitos de cultura. Obras maestras, pertenecen todas a la que, al parecer, ha sido la más rica colección arqueológica, posesión de particulares en México, la que formaron Josué y Jacqueline Sáenz.

Publicada esta obra por la Universidad Nacional Autónoma de México, se abre con una "Presentación" de Beatriz de la Fuente, directora del Instituto de Investigaciones Estéticas hasta fines de 1986. El libro es el primer volumen de una magna obra que constará de cuatro. Aunque el propósito de su autora, es fundamentalmente uno y bien definido, no excluye otros objetivos colaterales de particular interés.

En esencia quiere ofrecer un catálogo de la colección de cerca de 2,500 piezas arqueológicas que ella y Josué su esposo han formado a través de muchos años. Pero este que es el propósito central se complementa con la descripción de los significados y funciones sociales, historia y valoración estética, de las creaciones que integran la colección. Las piezas descritas en las 250 páginas de este primer volumen corresponden a la más antigua etapa en el desarrollo cultural de Mesoamérica, el periodo formativo o preclásico (1800 a.C. hasta los inicios de la era cristiana). El segundo y tercer volúmenes abarcarán las piezas arqueológicas del protoclásico y el clásico (siglos I-IX d. C.), en tanto que el cuarto se destinará al periodo posclásico, (del siglo X d.C. al momento del contacto con los españoles).

Crónicas en barro y piedra son para Jacqueline las creaciones mesoamericanas que, entre 1944 y 1968, ella y Josué adquirieron, clasificaron y reunieron en su casa-museo. La contemplación de esas creaciones de tiempos y rumbos distintos de Mesoamérica fue para ellos personal disfrute y "lectura" de símbolos en afán de comprensión. Comunicar a muchos lo que ha sido ese disfrute y propiciar un acercamiento a las significaciones de tales "crónicas en barro y piedra" es también intención que conlleva este libro.

No ha querido soslayar Jacqueline lo que para algunos podrá ser un pecado original en esta obra suya. "Coleccionismo" es el nombre de dicho pecado. Reunir, para beneficio personal, obras de arte o cualquier género de objetos de un determinado contexto cultural o aun de aquellos que ofrece el mundo de la naturaleza como fósiles, caracoles, piedras y minerales, ha sido blanco de muchas formas de execración y aun en ocasiones de sanción legal. Los motivos de tales condenaciones los conoce y comenta Jacqueline. Se ha señalado —nos dice— "que el coleccionismo provoca la extracción de piezas arqueológicas" y ello, además "sin analizar su contexto... lo que dificulta el estudio e interpretación de las antiguas culturas" (p. XII).

Jacqueline analiza esos cargos y hace defensa de lo que ha sido quehacer principal en su vida. Sus argumentos son los siguientes:

1 "La mayor parte de las piezas prehispánicas de México que se conocen provienen de hallazgos accidentales". Ello es así porque "todo el país es un cementerio arqueológico". El estado no puede, por tanto, controlar el gran número de hallazgos.

2 "A través de los coleccionistas (mexicanos) esas piezas pudieron quedar dentro del país, ya que a los campesinos o a quienes encuentran esos objetos les interesa lucrar con su venta, y sólo tiene dos

opciones: vender a coleccionistas mexicanos o a extranjeros". Los Sáenz han rescatado para México, por vía de adquisición, piezas que habían salido ya del país.

3 El problema del contexto histórico, derivado del hecho de tratarse muchas veces de piezas que provienen de hallazgos accidentales, no es imputable a los que, adquiriéndolas, las conservan en el país. Ha habido además coleccionistas que inquieren de quienes se las ofrecen en venta acerca de la procedencia de las mismas. Con tal información, y con apoyo en los conocimientos histórico-arqueológicos, se ha logrado su clasificación.

4 Hasta 1968 —cuando dejaron ella y su esposo de incrementar su colección— no existía la legislación que en esta materia ha venido a establecer de manera más rigurosa la protección del patrimonio cultural del país. Ellos, que registraron su colección en el Instituto Nacional de Antropología, se abstuvieron de adquirir objetos arqueológicos a partir de ese año.

5 El hecho de que colecciones arqueológicas, como las de Diego Rivera, Rufino Tamayo y luego la de los Sáenz pasen a museos abiertos al público —la de Diego en el Anahuacalli; la de Tamayo en la ciudad de Oaxaca y la de los Sáenz en Puebla— muestra que el tal "pecado original del coleccionista", ha redundado en preservación de objetos muy valiosos para conocimiento y disfrute del pueblo mexicano.

Por mi parte, a modo de comentario de lo que he citado como expresión de Jacqueline acerca de quienes a lo largo de sus vidas han formado colecciones —arqueológicas o de otros géneros de objetos— recordaré que la gran mayoría si no es que la totalidad de los museos del mundo se han formado o enriquecido con las aportaciones de los coleccionistas. En México lo hemos visto. Además de los museos ya mencionados, con las piezas que reunieron Diego Rivera y Rufino Tamayo, pueden citarse, entre otras, las aportaciones de Alvar Carrillo Gil, Manuel Barbachano y Franz Meyer. A todas ellas se suma ahora la de los esposos Sáenz en el museo de la ciudad de Puebla.

Con el presente libro, al que seguirán los otros tres volúmenes ya mencionados, quiere Jacqueline facilitar el conocimiento y la valoración de las cerca de 2,500 piezas reunidas. Muchos años de investigación le han permitido ahondar en la clasificación de las mismas. Conocedora de objetos de muy diferentes orígenes dentro del periodo

preclásico, grande aportación suya son las correlaciones que hace al describir piezas de áreas muy distintas. Esto se complementa con mapas y cuadros de secuencias cronológicas.

Como punto de partida, atiende a los antecedentes del poblamiento y los cambios de vida de las antiguas bandas de cazadores, recolectores y pescadores que se fueron asentando en aldeas y practicaron ya la agricultura. En el conjunto de piezas de la colección hay algunas que dan testimonio de la aparición de la cerámica en el periodo formativo inicial (preclásico inferior). Jacqueline las describe, sitúa en su contexto socioeconómico y las reproduce en fotografía: figuras femeninas procedentes de Puerto Marqués y otros lugares de las costas de Guerrero. Iniciado así el recorrido, nos encontramos luego con producciones de ese mismo temprano periodo en otros lugares del occidente de México, como Michoacán, la región central (El Arbolillo y Zacatenco...), y las costas del norte veracruzano. Son rostros y figuras de hombres y mujeres, como la estupenda escultura en cerámica hueca de una mujercita, procedente de Tlatilco y reproducida en la lámina III del libro. Hay asimismo vasijas de barro bruñido encontradas en Chupícuaro, Guanajuato; ollas-efigie de Tlatilco y otras globulares de Las Bocas, Puebla.

Con acierto anota Jacqueline que "el periodo formativo inicial... cristaliza hacia 1,200 a. C. en lo que, arqueológicamente, se llaman las primeras culturas de Mesoamérica" (p. 46). Es entonces cuando, con los olmecas, se origina el gran desarrollo de la alta cultura que culminará en la aparición de centros urbanos, creaciones de arte extraordinarias, complejas formas de organización social, política, económica, religiosa, calendarios y escritura. Del arte en barro y piedra que se produjo a lo largo del preclásico o formativo medio (1 200 a 800 a. C.) son varios centenares las piezas que en el libro se reproducen y describen, tanto del área nuclear olmeca como de otras en Mesoamérica. El ojo de fina percepción estética de Jacqueline la lleva a incluir en las láminas a color muestras magníficas de la colección. Entre ellas está la del niño recién nacido, con la cabeza echada hacia atrás, que grita y agita sus manos (escultura en pirita roja procedente de Pichucalco, Tabasco (lámina VI). También pieza digna del mejor museo del mundo, es la de un mono erguido sobre una base, con una caña en una mano y viva expresión de sorpresa. Esta pieza en barro hueco y ahumado se encontró en Las Bocas, Puebla (lámina VII). Del mismo lugar viene la figura sedente de un hombre de acentuados rasgos olmecas. Con un brazo da apoyo a su cabeza. Parece absorto en meditación (láminas IX-X). Con buen tino

Jacqueline la ha llamado "El pensador". Y ella misma nos informa que tan extraordinaria escultura en barro sólido ha sido exhibida en el Museo Metropolitano de Nueva York y en el Rodin de París, donde se halla el otro celebérrimo "pensador".

Imposible es abarcar en una reseña bibliográfica todas estas "crónicas", presencias humanas, divinas, zoomorfas y de utensilios en barro y piedra que, reproducidas en este libro y situadas en su correspondiente contexto de cultura, integran una imagen radiante de lo que albergará el nuevo museo poblano. Baste con decir que, así como son muy numerosas las muestras de la creatividad en el formativo medio (procedentes de Tabasco, y Veracruz, del valle de México, las regiones de Puebla, Morelos, Guerrero, Oaxaca, y otros lugares), también del formativo superior (800-0 a. C.), hay presencias extraordinarias, en calidad y cantidad. "El tiempo trasciende y las culturas se modifican", "cambios lentos pero sostenidos..." (p. 164), nos dice Jacqueline. El recorrido por Mesoamérica se va ampliando. Se entra ya al rumbo de la Huaxteca. De la zona del Río Pánuco, con figuras múltiples, como las de los dos jóvenes jugadores de pelota, se continúa hacia el rumbo de Remojadas en Veracruz. Una rica "humanidad de barro" nos sale allí al encuentro. Son efigies de ancestros de aquellos otros que mucho más tarde moldearon las llamadas "cabecitas sonrientes".

Pieza que merece acercamiento detenido es la que se reproduce en la lámina XVII: una mujer sedente con las piernas cruzadas y sus manos sobre las rodillas. En actitud de abstracción o tal vez de espera, esta mujercita de la zona de Soledad Doblado en Veracruz, es joya preciosa del preclásico superior. Y algo semejante debe decirse de las otras dos pequeñas esculturas, también de mujeres, en este caso muy jóvenes, con sus pectorales, grandes orejeras y ricos tocados, que proceden de la zona del lago de Cuitzeo y de Tarímbaro en Michoacán (lámina XVIII).

El libro, anticipado espejo de lo que será el museo, concluye con un apuntamiento a los "inicios de Teotihuacán en el formativo superior". Hay en la obra índices de autores, geográfico y de materias. Bien lograda edición de la Universidad Nacional es esta que nos lleva a desear la pronta aparición de los otros tres volúmenes. Con ellos se abarcarán en plenitud las creaciones en barro y piedra de la Colección Sáenz, muchas obras maestras del arte de Mesoamérica. Tesoro de cultura es éste que pronto todos podremos contemplar en un nuevo museo poblano. Entonces, como ahora, hallaremos en la obra que

ha escrito Jacqueline la mejor de las introducciones para conocer y disfrutar tantas "crónicas en barro y piedra".

MIGUEL LEÓN-PORTILLA
Universidad Nacional de México

Fray Bernardino de Sahagún: *Coloquios y doctrina cristiana con que los doce frailes de San Francisco enviados por el Papa Adriano VI y por el Emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España. En lengua mexicana y española.* Edición facsimilar, introducción, paleografía, versión del náhuatl y notas de Miguel León-Portilla. Universidad Nacional Autónoma de México y Fundación de Investigaciones Sociales, A. C., México, 1986. 214 pp., portada, referencias bibliográficas, índice analítico.

Parece que a veces no nos recordamos del hecho que Sahagún vino a Nueva España en 1529 como sacerdote cristiano para convertir a los indígenas, que dedicó su vida entera a la realización de su misión y que la extraordinaria etnografía que siglos después consideramos como su obra de máximo valor era, para él, solamente un producto secundario útil como instrumento para realizar su tarea. Sus comentarios personales, todo lo que nos dice acerca de sí mismo, nos recuerdan constantemente todo esto, pero en mi opinión un breve trozo en el prólogo del Libro Décimo de su etnografía, la *Historia general de las cosas de Nueva España,* nos ofrece el mejor resumen de las realizaciones que, según él, eran de máxima importancia:

> Si bien se considera la predicación euangélica y apostólica, hallarse a muy claro, que la predicación de los cathólicos predicadores, ha de ser[de]vicios, y virtudes: persuadiendo lo vno y disuadiendo lo otro, y lo más continuo ha de ser el persuadirlos las virtudes theologales, y disuadirlos los vicios a ellas contrarias (y desto hay mucha materia en los seys libros primeros desta historia: y en la postilla sobre las epístolas y euangelios de los domingos de todo el año que hize: y muy más resolutamente en la doctrina cristiana que los doze primeros predicadores predicaron a esta gente indiana: la qual yo, como testigo de vista, compilé en esta lengua mexicana)...

Estas palabras, escritas en 1576, se refieren a los *Coloquios y doctrina cristiana* que recopiló en 1564 usando las notas y apuntes registrando la confrontación en 1524 (y probablemente los años siguientes) entre los primeros franciscanos y los nobles y sacerdotes aztecas

vencidos. El trozo citado no menciona los cantares que, según lo que nos dice, compuso mientras que estaba recogiendo datos en Tepepulco para lo que llamamos sus *Primeros memoriales* cuatro o cinco años anteriormente. Estos han de haber formado la *Psalmodia cristiana y sermonario de los santos del año en lengua mexicana,* impresa en 1583. El proyecto de imprimir los *Coloquios* con ella nunca se realizó. En las biografías de Sahagún se pueden consultar varios relatos y explicaciones más o menos detalladas de estos hechos tanto como los destinos que acontecieron a todos sus manuscritos; el lector encontrará la mejor y más completa presentación de las circunstancias tocantes a los *Coloquios* en la presente obra, la edición de este manuscrito por el doctor Miguel León-Portilla.

El descubrimiento de lo que nos queda del texto náhuatl (catorce capítulos) y de la versión española (trece capítulos con materias preliminares) seguido por la publicación del texto español y facsímile del náhuatl, por Pou y Martí en 1924 (400 años después de la fecha de esta temprana confrontación) ha estimulado a varios de los mejores mesoamericanistas y nahuatlatos de este siglo, quienes han traducido, interpretado y diseminado el documento:

Zelia Nuttall imprimió la versión española y el facsímile del náhuatl en vol. I de la *Revista Mexicana de Estudios Históricos,* 1927;

Walter Lehmann editó la versión española y su excelente traducción del texto náhuatl al alemán con un estudio preliminar en *Sterbende Götter und christliche Heilsbotschaft,* 1949;

J. Jorge Klor de Alva publicó su excelente traducción al inglés del texto náhuatl en *Alcheringa, Ethnopoetics,* IV, 1980;

Juan Guillermo Durán editó la versión española en *Monumenta Cathetetica Hispanoamericana, Siglos* XVI-XVIII, 1984.

Y ahora el doctor Miguel León-Portilla ha editado la versión española y el texto náhuatl (facsímile, paleografía y traducción al español) precedida por un estudio preliminar, cuidadosamente preparado, en que se encuentran los necesarios datos históricos y comparativos y una multitud de notas explicativas. Sin menospreciar las traducciones de Lehmann y Klor de Alva se reconoce que esta obra de León-Portilla es la edición que es y quedará definitiva.

Mucho del valor sobresaliente de la obra de León-Portilla como relato de los comienzos de la cristianización de Nueva España es re-

sultado de la latitud y la minuciosidad con que el autor coloca el documento en su propio marco histórico. Por ejemplo, la presentación de resúmenes de otros intercambios entre misioneros y los que querían convertir —japoneses en 1551 e indígenas brasileños en 1613-1614— nos ofrece algunas interesantes comparaciones. Sigue una evaluación crítica del valor histórico de la descripción de esta confrontación con los aztecas vencidos (es decir, los *Coloquios*), pues hay quienes consideran que el documento es de más importancia como obra literaria que histórica. El autor expresa la opinión (con la cual yo estoy de acuerdo) que tomando en cuenta las circunstancias conocidas y probables, se ha de aceptar la obra como documento de importancia histórica, según las intenciones de Sahagún. Siguen pues reconocimientos, descripciones y evaluaciones de ediciones anteriores de los *Coloquios*.

Los facsímiles de los dieciséis folios del manuscrito nos ofrecen por primera vez ambos textos (el español así como el náhuatl) sin reducción de su tamaño. Explicaciones minuciosas y discusiones analíticas introducen esta serie de facsímiles y luego siguen la versión española paleografiada (con su discusión preliminar) y el texto náhuatl, también paleografiado, con su traducción al español y su discusión preliminar.

El doctor León-Portilla ha dedicado las últimas cien páginas del libro a su más importante propósito, la presentación del texto náhuatl con su traducción, proyecto iniciado ya hace muchos años y varias veces revisado. Sus labores resultan en la mejor traducción y la mejor interpretación, con mucho, que se nos ha ofrecido hasta ahora de estas conversaciones que los primeros doce frailes conservaron en forma de notas, apuntes y sus propias memorias de sus explicaciones y exhortaciones, de las respuestas de los indígenas, según lo que reprodujeron los varios ayudantes trilingües de Sahagún (bajo su superintendencia) en estilo típico para ellos y observable en muchos tipos de documentación náhuatl de la época colonial —estilo mucho más declamatorio que lo que era común entre escritores españoles de la misma época, y por lo consiguiente mucho más semejante al idioma náhuatl hablado que al de los españoles de aquellos tiempos. El leer la traducción del doctor León-Portilla es tan agradable como lo es instructivo, y el lector apreciará la multitud de notas que facilitan la comprensión del texto. Lástima es que nos faltan los dieciséis capítulos del libro primero y todos veinte del segundo, pero los que nos quedan contribuyen mucho a lo que podemos saber de la historia de la evangelización de la Nueva España.

Además, el plan de presentación adoptado por León-Portilla constituye una obra maestra que nos podría servir como modelo para ediciones completas y críticas de todas las obras de Sahagún.

En lo que toca a su aspecto, formato e impresión la prensa ha sacado un excelente ejemplar de imprenta artística, y no se debería concluir esta reseña sin llamar la atención a la portada en color, que reproduce un retrato por Cecil O'Gorman representando a Sahagún como joven robusto y entusiasmado, tal vez poco después de su llegada a México en 1529.

ARTHUR JAMES OUTRAM ANDERSON
San Diego, California

3

Christian Duverger, *La Conversion des indiens de Nouvelle Espagne,* Paris, Editions du Seuil, 1987, 284 p.

Amplias muestras de su interés por el México prehispánico ha dado ya el autor de este libro. A Christian Duverger se deben aportaciones como la referente a *L'Origine des Aztèques* (1983) y otras de tema más especializado, entre ellas su interpretación de los sacrificios humanos, *La Fleur létale. Economie du sacrifice aztèque* (1979). Ahora, avanzando en el tiempo, se adentra en los aconteceres que, también en materia religiosa, siguieron a la conquista española.

El título del nuevo libro, *La Conversion des Indiens de Nouvelle Espagne,* parece anunciar que en la obra se abarca, en su plenitud geográfica y cronológica, el proceso que otros, como Robert Ricard, han calificado de "conquista espiritual de México". Sin embargo, en las primeras páginas, el autor, tras describir lo que era el territorio abarcado por el que insiste en llamar "imperio azteca", nos dice que se limitará a describir la situación que prevaleció en el México central. En cuanto al tiempo, añade que "me he interesado sobre todo en el periodo de 1524-1572" (p. 13).

En lo que concierne a los promotores de "la conversión de los indios de la Nueva España", poco es lo que en este libro se expone acerca de la actuación de religiosos como los dominicos, agustinos y jesuitas (se ocupa de ellos en forma directa sólo de la página 142 a la 147) y menos aún de los trabajos de los miembros del clero secular. Duverger se concentra en la evangelización franciscana en la región central. Por otra parte, concede él un lugar muy destacado a la obra

dispuesta por fray Bernardino de Sahagún, *Colloquios y Doctrina Cristiana,* y traduce al francés la parte castellana de la misma (p. 43 a 125).

Varias afirmaciones o tesis claves, o que al menos Duverger presenta como tales, pueden distinguirse en este trabajo. En función de ellas cabe comprender y valorar su aportación. La primera es la de atribuir a la actuación franciscana ser la más amplia, penetrante y duradera de todas las que, con propósitos de evangelización, se desarrollaron en México. Expresamente lo señala el autor: "los hermanos de San Francisco desempeñan un papel predominante" (p. 12). A la luz de esta afirmación —la importancia alcanzada por los franciscanos en México— llegará Duverger, al término de su trabajo, a una muy particular conclusión de la que, en su momento, nos ocuparemos.

Afirmación relacionada con el papel primordial atribuido a la actuación de los franciscanos, es la que postula que éstos "trabajan por Dios y no por España" (p. 12). Insistiendo en la misma idea, al hablar acerca del empleo de las lenguas indígenas por los misioneros, sostiene que "los franciscanos establecen claramente su separación respecto de los españoles presentes en México y constituyen para sí una imagen de demarcación, cuidadosamente diferenciada. Haciendo esto, fijan igualmente sus distancias con respecto a la hispanidad; no aparecen como agentes de una potencia colonizadora, sino más bien como apóstoles de una religión autónoma" (p. 169-170).

La actitud que Duverger cree reconocer en los franciscanos de trabajar por Dios y los indios y no por España, y de procurar así aislar a los nativos de contactos hostiles, no se apoya en lo expuesto por varios investigadores, de modo especial por John Phelan y Georges Baudot, respectivamente en *El reino milenario de los franciscanos en Nueva España* y *Utopía e historia en México.* Por el contrario, Duverger expresa que "me parece abusivo explicar sistemáticamente la política de conversión que será emprendida por los franciscanos durante todo el siglo XVI en México, por la impregnación milenarista de los primeros misioneros" (p. 33).

Otra idea postulada como clave en este libro es que los franciscanos tuvieron éxito extraordinario en su actuación. "Reconocieron ellos —nos dice el autor— el valor de las tradiciones indígenas, incluso de muchos aspectos de la religión prehispánica". Lograron —añade— que se produjera "globalmente un movimiento de atracción por la religión [cristiana] que se muestra irreversible. Pasadas las primeras reticencias, la cristianización de México llega a ser una realidad popular..." (p. 135). Como complemento de lo anterior, sostiene que "parece que el

cristianismo de los indios de México se asemeja más a una religión sincrética que a una estricta observancia de los dogmas romanos" (p. 242). Añade incluso que "el sincretismo en el culto religioso, no fue solamente una resistencia del paganismo, sino la consecuencia de la iniciativa de los hermanos" [es decir los franciscanos] (p. 244).

Ligada de muchas formas a las afirmaciones anteriores, está la importancia que concede el autor al texto de los *Colloquios y Doctrina Christiana,* dispuesto hacia 1564 por Sahagún con sus estudiantes y "cuatro viejos... muy entendidos ansí en su lengua como en sus antigüedades". A juicio de Duverger, "en verdad, el tono de la obra es insidiosamente anti-español: los conquistadores son presentados, en efecto, como una calamidad enviada por Dios para castigar a los indios por su idolatría" (p. 50). Y más adelante, dice: "Tal vez el mismo Sahagún, imaginó, a propósito de su texto, la posibilidad de una puesta en escena que desembocara en una verdadera representación teatral... En fin de cuentas Sahagún... transfiguró un género didáctico [el de las Doctrinas] muy frecuente en la época, para hacer una obra compleja y bien terminada, aunando lo inédito del documento, la reflexión teológica, la mirada antropológica, el testimonio sobre la estrategia de la conversión y la ilustración de la lengua náhuatl en toda su pureza clásica" (p. 63).

Estas afirmaciones podrán comprenderse mejor como reiteración de lo ya manifestado por Duverger: los franciscanos no trabajaban por España (por eso incluso hablan de los conquistadores como un castigo divino); ellos, los hijos de San Francisco, aparecen en los *Colloquios* como enterados de lo que es el meollo de la religión prehispánica y buscan, a través del diálogo, una nueva forma de comprensión. Textualmente sostiene esto Duverger: "el texto de los *Colloquios* ofrece un excelente testimonio sobre la forma como los primeros misioneros percibieron la religión indígena" (p. 113).

Pasando adelante afirma Duverger que "sabemos en efecto que el texto español [de los Colloquios] es anterior a la transcripción en mexicano [o náhuatl]..." (p. 64). Por ello, "la presente traducción [al francés, preparada por él] sigue el texto español de los *Colloquios*" (p. 64). Ante esta afirmación, y a partir de ella, dejaré ya el tono de comentario descriptivo hasta aquí adoptado respecto de este libro.

Hace Duverger una crítica de trabajos ajenos en relación con los *Colloquios* y escribe: "Disipemos un equívoco que ha engañado a veces a ciertos comentaristas de segunda mano: el texto español [de los *Colloquios*] no es de modo alguno un resumen del texto náhuatl. El

contenido del manuscrito es exactamente el mismo en una y otra lengua, y puede considerarse la traducción de Sahagún como perfectamente fiel; el franciscano ha sabido vertir notablemente los matices del pensamiento español..." (p. 64). Hecha esta afirmación, se corrige enseguida y añade: "Sin embargo, en algunos lugares, el texto náhuatl proporciona el detalle de una enumeración, en donde el español emplea un término genérico: añade una precisión donde el original es elíptico o, al contrario, resume donde la retórica española es particularmente florida..." (p. 64).

Frente a estas aseveraciones notaré que los tres investigadores que, antes de Duverger, nos hemos ocupado detenidamente de los *Colloquios,* es decir Walter Lehmann (1949), Jorge Klor de Alva (1980) y quien esto escribe (1986), hemos partido de la idea de que el texto en náhuatl es el original y el castellano es versión dispuesta por Sahagún que, al igual que lo hizo con su *Historia general de las cosas de Nueva España,* resume unas veces y esclarece otras el contenido del original en náhuatl. Con conciencia de esto, los que hemos considerado como original al texto en náhuatl de los *Colloquios,* nos hemos esforzado por poner de relieve todos sus matices al traducirlo, Lehmann al alemán; Klor de Alva al inglés y yo al castellano. Lo que ahora nos dice Duverger —con su alusión a los que califica de "comentaristas de segunda mano"— contradice lo hasta aquí aceptado.

Valoraré las razones que aduce: la primera es que el texto castellano no es un resumen del náhuatl, aunque, según vimos enseguida se corrige y llega a afirmar que a veces "el texto náhuatl proporciona el detalle de una enumeración..." La confrontación de ambos textos náhuatl y castellano, muestra que en realidad en el primero es plenamente visible la expresión tradicional indígena. Daré un solo ejemplo tomado de la respuesta de los sacerdotes nahuas a los frailes en el capítulo VII. El texto náhuatl en el que los primeros se describen a sí mismos, dice: "¿Somos acaso algo? Porque sólo somos macehualuchos [timacehualtotonti], somos terrosos, lodosos, raídos, miserables, enfermos, afligidos." (ver texto náhuatl en la edición que he preparado, *Colloquios...* 1986 (p. 148-149). La parte correspondiente, en el castellano de Sahagún, es ésta: "Nosotros que somos como nada, personas soeces y de muy baja condición." Es evidente que en castellano hay un mero resumen de lo que se expresa en náhuatl.

Obviamente el principal argumento que exhibe Duverger para decirnos que el originar de los *Colloquios* se escribió en castellano, lo deriva de la interpretación que hace de lo manifestado por Sahagún en

sus palabras "Al prudente lector". Allí, nota que "esta doctrina [el libro de *Colloquios y Doctrina*] con que aquellos doce apostólicos predicadores... a esta gente desta Nueva España comenzaron a convertir ha estado en papeles y memorias hasta este año de 1564". La razón de ello —prosigue Sahagún— es "porque antes no hubo oportunidad de ponerse en orden ni convertirse en lengua mexicana bien congrua y limada, la cual se volvió y limó en este Colegio de Santa Cruz del Tlatilulco este sobredicho año con los colegiales más hábiles y entendidos en lengua mexicana y en lengua latina [da luego sus nombres]... Limóse asimismo con cuatro viejos muy pláticos, entendidos ansí en su lengua como en sus antigüedades."

Veamos cómo entendió y tradujo al francés Duverger la parte que aquí interesa, es decir, las líneas que siguen al dato de que esa *Doctrina* "ha estado en papeles y memorias hasta 1564". Notemos antes que "estar en papeles y memorias" equivale a hablar de apuntamientos en que se conservaban testimonios sobre los diálogos entre los frailes y los sacerdotes indígenas. En tanto que Sahagún refiere que "antes no hubo oportunidad de ponerse en orden ni convertirse en lengua mexicana bien congrua y pulida", Duverger traduce "auparavant, il ne s'est trouvé d'opportunité pour qu'elle soit mise en ordre ni traduite en langue mexicaine de façon fidèle et bien soignée" (p. 76). Y luego cuando Sahagún nota "la cual [*Colloquios y Doctrina*] se volvió y limó", Duverger vierte "cette traduction a été éllaborée et mise au point..." (p. 76). Finalmente lo referido por Sahagún: "Limóse asimismo con cuatro viejos...", pasa a "De surcroît la traduction a été revue et parachevée avec quatre viellards..." (p. 76).

Antes de aducir otro testimonio del mismo Sahagún, en el que expresamente afirma haber compilado en lengua mexicana este texto, importa elucidar el sentido de lo que escribió en su nota "Al Prudente lector". Decir que no había habido tiempo para "ponerse en orden", lo que estaba en esos papeles, puede entenderse en el sentido de que esas notas o memorias requerían revisión y ordenamiento. Afirma luego —esto es lo más importante— que tampoco había habido tiempo para que esas memorias pudieran "convertirse en lengua mexicana bien congrua y limada" y, como lo indica enseguida, por eso, tuvieron que limar y pulir el texto los estudiantes indígenas así como los cuatro viejos sabios. Convertir a volver en lengua bien congrua y pulida, limar y pulir, se entiende que ocurre a partir de un texto originalmente no ordenado ni congruo ni pulido ni limado pero escrito no precisamente en otra lengua. De hecho, como tercera acepción del verbo *convertir,*

proporciona el *Diccionario de la Academia,* la siguiente: "substituirse una palabra o proposición por otra de igual significación". El verbo *convertir* no significa "traducir". Cuando Sahagún quiere expresar la idea de *traducir* en varios lugares de su *Historia general de las cosas de Nueva España,* se vale unas veces del vocablo *romanzar* (por ejemplo en su "prólogo general") y otras de la expresión "traducir en romance" (en el prólogo al libro II).

Importa aducir ya la prueba definitiva de que el sentido de las palabras de Sahagún al decir "convertir, volver en lengua bien congrua y pulida, limar...", ha de entenderse como revisar el texto para ponerlo en un estilo más cuidadoso que llamaremos clásico. En el prólogo al libro X de la misma *Historia general,* refiriéndose Sahagún a la temática de los predicadores que "ha de ser de vicios y virtudes", añade que de ello "hay mucha materia en los seis primeros libros de esta *Historia* y en la apostilla sobre las epístolas y evangelios de los domingos de todo el año que hice, y muy resolutamente [es decir, en forma compendiosa"], en la *Doctrina Christiana* que los doce primeros predicadores predicaron a esta gente indiana, la cual yo, como testigo de vista, compilé en esta lengua mexicana" (p. 543). Referirse a "la Doctrina Christiana que los doce primeros predicadores predicaron a esta gente mexicana...", equivale a mencionar el título mismo de la obra de que estamos tratando y que es: *Colloquios y doctrina christiana* con que los doce frailes... convirtieron a los indios..." El mismo fray Bernardino, en su ya citado "Al prudente lector", vuelve a repetir la misma expresión que permite identificar el texto que, nos dice, "compilé en esta lengua mexicana": "Hará el propósito de bien entender, prudente lector, que esta doctrina con que aquellos doce apostólicos predicadores... a esta gente de esta Nueva España comenzaron a convertir, ha estado en papeles y memorias hasta este año de 1564, porque antes no hubo oportunidad de ponerse en orden ni convertirse en lengua mexicana bien congrua y pulida..."

Si damos crédito a fray Bernardino, no queda duda alguna de que aquello que en papeles y memorias había estado, era "lo que —según nos dice— compilé en esta lengua mexicana". Frente a esto, sólo queda un último interrogante. ¿Cómo pudo afirmar Sahagún que había recopilado esos testimonios en náhuatl, en calidad de "testigo de vista"? Sabemos que él llegó a México en 1529. De los diálogos o *colloquios* se dice tuvieron lugar en 1524. Dos respuestas cabe formular. Una puede ser que él haya estado presente en varios diálogos entre frailes e indígenas y de allí sacara materia —compilara— lo que como

más significativo solía discutirse en tales confrontaciones. La otra posible respuesta —en realidad complemento de la anterior— es que escuchara de labios de algunos de los doce frailes, llegados a México cinco años antes, lo que en esos primeros diálogos se dijo. Desde luego que, al "ordenar, revisar y pulir" lo que estaba antes en papeles en lengua mexicana, *lo convirtió* en un texto de elegancia clásica. En el que muchas ideas que seguramente en el primer diálogo no captaron, los frailes, ahora en el nuevo texto que llamaré prototípico o "convertido" en modelo, se exponen con precisión.

Dejando así en claro que Sahagún compiló en lengua mexicana el texto de los *Colloquios y Doctrina* y posteriormente lo revisó e hizo "convertir en lengua pulida", tenemos que reconocer que la correspondiente parte en castellano de dicha obra no es otra cosa sino su versión "romanzada".

En este comentario sobre este libro de Duverger, tan sólo atenderé ya a la conclusión del mismo. Insistiendo el autor en el papel protagonista de los franciscanos, expresa allí que "evidentemente la cristianización de los indios se efectuó de una manera muy particular, ya que la conversión no se insertó en un proceso de hispanización" (p. 260). Y añade que "se produjo un interesante fenómeno de mestizaje cultural que trajo consigo que el cristianismo se implantara siendo parcialmente fagocitado [devorado] por las creencias ancestrales y los modos de pensamiento de origen prehispánico" (p. 260). Además de atribuir todo esto a la obra de los franciscanos, sostiene el autor que "aparecen ellos como los iniciadores del nacionalismo mexicano" (p. 261). Y, dando una especie de "saldo mortal" histórico, aduce como gran final las que llama "motivaciones políticas que, so pretexto de una pretendida conjuración, orquestaron el saqueo del Convento de San Francisco de México. Ese 16 de septiembre de 1856, cuando el presidente Ignacio Comonfort firma el decreto de expropiación del célebre monasterio y lanza a los esbirros al asalto de los edificios, busca abatir un símbolo... Los franciscanos son eliminados por la fuerza porque encarnan un poder rival, un poder que ha legitimado al indio como fundamento de la ideología nacional" (p. 261-262).

Ante esta interpretación nunca antes imaginada, propuesta aquí por Duverger, según parece para corroborar su hipótesis sobre la independencia franciscana ante poder político, el español y luego de México independiente, diré que un examen objetivo de los hechos en los que intervino Comonfort en 1856, no parece llevar a semejante conclusión. Debemos al historiador Vicente Riva Palacio en *México a través de los*

siglos (t. II, p. 198-200), un examen de lo que ocurrió. Hubo una conspiración de varios miembros del grupo conservador. Sesionaban ellos en forma clandestina en varios conventos, los de San Agustín, Santo Domingo y San Francisco. El provisor del obispado de Puebla, por conducto de un padre Miranda, apoyaba la subversión. De hecho ésta abortó la noche del 14 de septiembre. Los conjurados, reunidos en San Francisco, fueron hechos prisioneros.

A modo de acción ejemplar, Comonfort expidió el 17 de septiembre un decreto en el que ordenó la supresión del convento de San Francisco. Pero, a diferencia de lo que expresa Duverger, nada hay en dicho decreto que justifique que con tal acto "el poder político quiso apropiarse de la exclusividad de la reivindicación nacional...", ni menos aún que "la desconfianza en el encuentro con la religión, se exacerbara por el carácter indigenista del poder de los hermanos "[los franciscanos] (p. 262). En 1856 la orden franciscana en México se hallaba en franca decadencia.

Tampoco es cierto que precisamente entonces "los edificios conventuales, la capilla de San José, el inmenso atrio que permitía reunir 70,000 personas para la predicación, la biblioteca, todo fue arrasado y saqueado. El cementerio profanado, y los huesos de los monjes dispersados..." (p. 262). El presidente Comonfort, hombre que por su moderación conoció grandes problemas, dispuso en realidad, como se lee en su decreto, que "la iglesia principal y las capillas con sus vasos sagrados, paramentos sacerdotales, reliquias e imágenes se pondrán a disposición del Ilustrísimo Arzobispo para que sigan destinados al culto divino". El que "la iglesia de San Francisco fuera transformada por burla en caballeriza de circo y después vendida a protestantes metodistas", según lo asienta Duverger (p. 262), fue algo que ocurrió después y en otro contexto que no se relaciona con lo ordenado por Comonfort.

Lo evocado con gran dramatismo por el autor de este libro constituye sin género de duda un episodio en la lucha entre quienes se oponían a las Leyes de Reforma y el gobierno que las mantenía vigentes. Pretender hacer de dicho episodio un símbolo, en un supuesto afán de aniquilar la prepotencia y el indigenismo franciscanos —que no eran ya sino decadencia—, es realmente ir muy lejos: hacer meras presuposiciones.

Comparando por un momento este libro con los de Ricard, *La conquista espiritual de México* y de Baudot, *Utopía e Historia en México,* puede afirmarse que, las fuentes de estos dos últimos son mucho más amplias y en varios casos inéditas; sus conclusiones mejor apoyadas y

más cautas. Duverger "baraja" fuentes —todas bien conocidas— para presentar sus interpretaciones. Ya era bien sabido que los franciscanos tuvieron papel muy importante en la evangelización de México; lo mismo puede decirse de su actitud abierta a la comprensión del mundo indígena e incluso a la adaptación al mismo del culto cristiano. Pretender, en cambio, que los franciscanos asumieran actitudes adversas a lo español, como cuando sostiene Duverger que "en verdad el tono de la obra [*los Colloquios*] es insidiosamente anti-español..." (p. 50), no parece demostrable. De hecho el autor no ofrece pruebas ulteriores de ello. Interpretaciones como ésta o la que lo lleva a ver en el decreto de Comonfort el propósito de aplastar imaginarios protagonismos e indigenismos franciscanos en 1856, lejos de propiciar la comprensión de la obra de los miembros de esa orden religiosa, obstaculiza una valoración justa de sus verdaderos merecimientos.

MIGUEL LEÓN-PORTILLA

Estudios de Cultura Náhuatl, vol. 19, 1989, 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 7 de junio de 1989. Su composición se hizo en tipos Baskerville de 11:12, 10:11 y 8:9 puntos. La edición consta de 2 000 ejemplares

PORTADA: *Brasero teotihuacano.*
Museo Nacional de Antropología.
México.