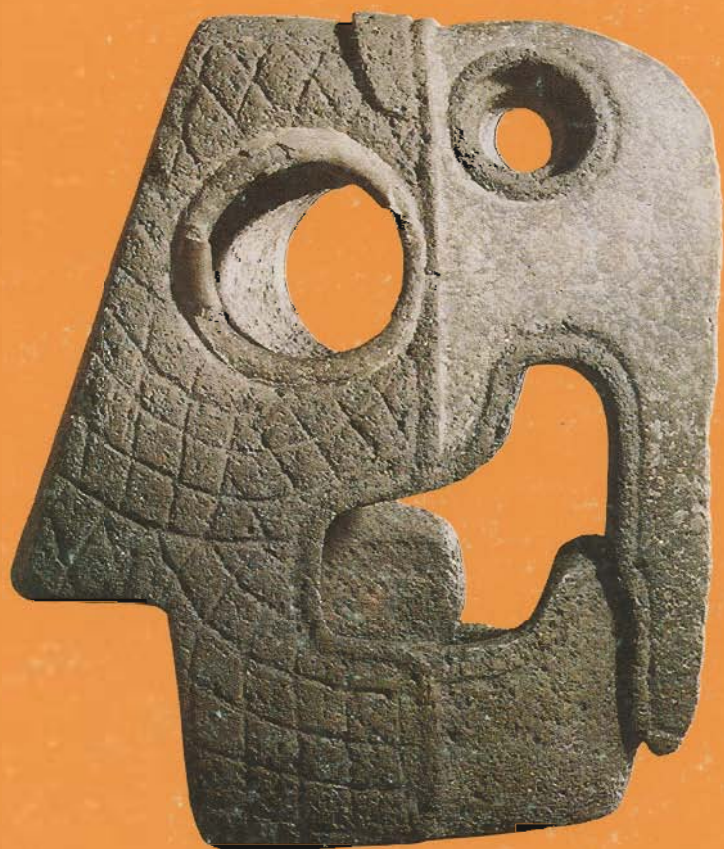


ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

18



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO





ESTUDIOS DE CULTURA NAHUATL

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 la 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

Torre I de Humanidades, 7º piso
Ciudad Universitaria

04510, México, D. F.

ESTUDIOS DE CULTURA NAHUATL

Volumen 18

1986



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

Primera edición: 1986

DR © 1986 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 NÁHUATL

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

Editor: Miguel León-Portilla

Editora asociada: Guadalupe Borgonio

SUMARIO

Volumen 18: Nueva literatura en náhuatl y riqueza de los antiguos textos	11
La víspera del día de muertos <i>Librado Silva Galeana</i>	13
Sempoalxóchitl. Veinte flores: una sola flor <i>José Antonio Xokoyotsi</i>	41
Poemas nahuas de la Huasteca <i>Delfino Hernández Hernández</i>	99
Miltzintli Cualtzin, Una hermosa mata de maíz <i>Alfredo Ramírez</i>	109
Yancuic Tlahtolli: Palabra Nueva. Una antología de la literatura náhuatl contemporánea <i>Miguel León-Portilla</i>	123
The Huehuehtlahtolli Bancroft Manuscript: The Missing Pages <i>Frances Karttunen and James Lockhart</i>	171
Sahagún's Tlauculcuicatl, a Nahuatl Lament <i>Louise M. Burkhart</i>	181
Un primerísimo ensayo de análisis etimológico de toponimias y otros vocablos nahuas, en 1520-1523 <i>Ascensión H. de León-Portilla</i>	219
Fronteras fonológicas de la Sierra de Zongolica y la <i>Historia Toltteca-Chichimeca</i> <i>Cristina Monzón y A. Roth Seneff</i>	231

La arqueología de alta montaña en México y su estado actual <i>Stanislaw Iwaniszewski</i>	249
Household and Family Structure in Early Colonial Tepetlaoztoc: An Analysis of the <i>Códice de Santa María Asunción</i> <i>Herbert R. Harvey</i>	275
Posibilidades para abordar el estudio de la medicina náhuatl <i>Carlos Viesca Treviño</i>	295
Manuscritos nahuas en: The Newberry Library (Chicago) The Latin American Library, Tulane University The Bancroft Library, University of California, Berkeley <i>John Frederick Schwaller</i>	315
¿Una nueva interpretación de los Cantares Mexicanos? <i>Miguel León-Portilla</i>	385
Publicaciones recientes sobre lengua y literatura nahuas <i>Ascensión H. de León-Portilla</i>	401
Reseñas Bibliográficas	411

COLABORADORES

LIBRADO SILVA GALEANA. Mexicano. Maestro normalista. Con estudios de licenciatura en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Ha realizado investigaciones de carácter lingüístico. Entre sus publicaciones pueden mencionarse: *Estudios gramaticales en la lengua náhuatl*, así como varios artículos en náhuatl publicados en *Nazcaliliztlahtoani* (El mensajero del resurgimiento) y en *Estudios de Cultura Náhuatl*.

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

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, algunos publicados en *Estudios de Cultura Náhuatl*.

MIGUEL LEÓN-PORTILLA. Mexicano. Doctor en filosofía por la UNAM. Ha sido director del Instituto Indigenista Interamericano y del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM. Actualmente es investigador y consejero del último de estos institutos, y profesor en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad. Miembro de El Colegio Nacional. De su bibliografía puede citarse: *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*; *Trece poetas del mundo azteca*; *México-Tenochtitlan: su espacio y tiempo sagrados*; *Native Mesoamerican Spirituality*; *Toltecáyotl. Aspectos de la cultura náhuatl*.

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

JAMES LOCKHART. Norteamericano. Doctor en historia por la Universidad de Wisconsin. Profesor de historia latinoamericana en la Universidad de

California, Los Angeles. Junto con Arthur J. O. Anderson y Frances Berdan publicó la obra *Beyond the Codices* (antología de textos coloniales en náhuatl). Con Frances Karttunen ha publicado otra monografía sobre fenómenos de contactos interlingüísticos del náhuatl y el español en la época colonial.

ASCENSIÓN H. DE LEÓN-PORTILLA. Mexicana. Licenciada en historia por la Universidad Complutense de Madrid. Investigadora del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM. Entre sus publicaciones pueden mencionarse: *Bibliografía lingüística nahua*; *Estudios de lingüística y filología nahua*; el Estudio Introdutorio al *Vocabulario Manual de las lenguas castellana y mexicana* de Pedro de Arenas.

A. ROTH SENEFF. Norteamericano. Maestro en antropología por la Universidad de Texas. Colaboró en el proyecto de CIESAS-CONACYT en la sierra de Zongolica (1983-1984). Ha concentrado su interés principalmente en la problemática de lengua e identidad en situaciones de contacto.

CRISTINA MONZÓN. Mexicana. Maestra en antropología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia y en lingüística por la Universidad de Texas. Investigadora en CIESAS del GOLFO. Se ha ocupado en el estudio lingüístico del náhuatl.

STANISLAW IWANISZEWSKI. Polaco. Maestro en arqueología. Investigador en el Departamento del Neolítico del Museo Estatal Arqueológico de Varsovia. Es autor de varios estudios sobre asiriología y arqueoastronomía. Actualmente es becario del doctorado en antropología en el Instituto de Investigaciones Antropológicas en la UNAM.

H. R. HARVEY. Norteamericano. Doctor en historia por la Universidad de Wisconsin. Realizó también estudios de historia y arqueología en el Mexico City College. Actualmente miembro del Departamento de Historia de la Universidad de Wisconsin. Su amplia bibliografía incluye trabajos acerca de varios códices mesoamericanos, sobre los sistemas matemáticos prehispánicos y las relaciones geográficas de México, en el siglo xvi.

CARLOS VIESCA TREVIÑO. Mexicano. Médico cirujano por la UNAM. Se ha ocupado del estudio de las plantas medicinales nativas de México y de su empleo en la época prehispánica y en la contemporánea. Es director del Departamento de Historia y Filosofía de la Medicina, de la Facultad de Medicina de la UNAM. Ha publicado numerosos trabajos sobre su campo de interés.

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

VOLUMEN 18

NUEVA LITERATURA EN NÁHUATL Y RIQUEZA DE LOS ANTIGUOS TEXTOS

Se abre este volumen con un representativo conjunto de composiciones de la literatura náhuatl contemporánea. Son ellas testimonio de la vitalidad de esta lengua y de la creatividad de algunos de quienes la hablan. Las muestras que aquí se incluyen provienen de tres rumbos, muy distintos, donde perdura el idioma en el que también fue creador Nezahualcōyōtl. De Santa Ana Tlacohtenco, delegación de Milpa Alta, Distrito Federal, nos llega un relato de Librado Silva Galeana, "La víspera del día de muertos". En náhuatl de la Huasteca veracruzana se expresan José Antonio Xokoyotsij y Delfino Hernández. Del primero se publica aquí su antología, "Sempoalxochitl. Veinte flores: una sola flor", y del segundo "Poemas nahuas de la Huasteca". A Alfredo Ramírez, de Xalitle, Guerrero, se debe "Miltzintli cualtzin: Una hermosa mata de maíz y otros poemas". A modo de complemento de estas producciones literarias, se ofrece también el anticipo de una antología que se intitula "Yancuic Tlahtolli: Palabra nueva", reunida por el editor de estos *Estudios*.

La riqueza de los antiguos textos se torna también presente en este volumen de dos modos distintos. Por una parte tenemos la aportación de Frances Karttunen y James Lockhart que hacen rescate de unas páginas extraviadas de un importante Huehuehtlahtolli, testimonio de la antigua palabra. También se sitúa en este contexto el estudio de Louise M. Burkhart sobre la *Psalmódia Christiana* de fray Bernardino de Sahagún. Por otra, Ascensión H. de León-Portilla publica "Un primerísimo ensayo de análisis etimológico de toponimia y otros vocablos nahuas en 1520-1523", aportación original nada menos que de Pedro Mártir de Anglería en sus *Décadas del Nuevo Mundo*.

Contribuciones de temas diferentes son las de Cristina Monzón y A. Roth Seneff acerca de "Las fronteras fonológicas de la Sierra de Zongolica y la *Historia Tolteca-Chichimeca*". Al campo de los vestigios materiales corresponde la de Stanislaw Iwaniszewski sobre "La arqueología de alta montaña en México y su estado actual", en el que destaca la significación religiosa y calendárica de lo hasta ahora localizado en los *tepemeh*, montes, sobre todo de la región central. Estudio de tema

muy diferente es el de Herbert R. Harvey que, a partir de su análisis del *Códice de Santa María Asunción*, estudia la estructura familiar y las relaciones sociales nucleares en la región de Tepetlaóztoc, Estado de México, durante la temprana época colonial. A Carlos Viesca Treviño se debe un planteamiento tocante a las "Posibilidades para abordar el estudio de la medicina náhuatl".

La sección documental y bibliográfica de este volumen es particularmente rica. Incluye tres guías que aquí se publican por vez primera acerca de los manuscritos que en esta lengua existen en otros tantos importantes repositorios. Son éstos la Biblioteca Bancroft de la Universidad de California en Berkeley, la Biblioteca Newberry, en Chicago, y la Biblioteca Latinoamericana de la Universidad de Tulane, en Nueva Orleans. La preparación de estas guías se debe a John Frederick Schwaller. También en este volumen se hace el registro y descripción de las publicaciones recientes sobre lengua y literatura náhuatl y se incluyen varias reseñas bibliográficas.

IN OC IMOZTLAYOC IN MICCAILHUITL

LA VÍSPERA DEL DÍA DE MUERTOS

LIBRADO SILVA GALEANA

Ipan Santa Ana Tlacotenco itlapacyo, campa cate in pipiltoton tlamachtlicalli ihuan xahuen, quin ammo huehca oyeya ce tlatzacuahuitl in oquitocaque ye miec xihuitl. Inin cuahuitl ammo huel huehyi oyeya, icuauhmahuan ammono huehhueyi yece miec xiuhyo. In pipiltoton itech momatia mahuiltizque ihuan in huehhueyi, in ammo huehca ochantia anozo ihcuac ica ompa panoya, no quinpactiaya ompa itzintla monechicozque, mononotzazque.

Inon cuacuauhton oyeya ipan ce tlatelli canin huel cualli mohta Tlacotenco oohtin, in teocalli, in telpochcalli, in occequintin altepeme quiyahualoa toaltepetzin; ihuan ocachi huehca, tlahcopa, in Popocatepetzintli, in Iztaccihuatztintli, ompa campa yehuatzin, totahztin tonaltzintli, mochipa yohuahtzinco moquixtia ihuan techmo-manililia itonalmeyotzitzihuan.

In tetepeton zan omochihuilihqueh in tochantlaczitzintin. Ica ye huehca ammo onyeya atl ipan toaltepeuh, in tlacotencatzitzintin zan omonechicalhuiaya in atl ihcuac oquiahua ihtic in ce atecochtli in icehcecac pano ome huehhueyi atlauhtin. Icecac se inintin atlauhtin omochihuilihqueh ce acuemmitl ica campa ocalaquia in atl ihtic in xahuen.

Ipeuhyan in xupantla, ihcuac- ye quiahui, omochiaya ma tlahuel-quiahui ceppa anozo oppa; yuhqui, in atl quihuilanaya nochi tlen pitzotic ihuan quichipahuaya in atlauhtli. Zatepan omotlapoaya in acuemmitl, yopanoya in atl ihuan ica oquiahua yexpa anozo nappa ye motemitiaya in atlalilli.

Inin atl zan ica otlapacoya ihuan ica oquimatlitiaya in yolcame. In atzintli in omitiaya tochantlaczitzintin zan omuicaya mocuilizque huehca, ompa itocayohcan Nochcalco.

Ihtic in atecochtli ammo zan atl oahcia. Noyuhqui motepeuhtitlaliaya teme, tlazollalli, tlalli. Ihcuac motemitiaya in atlalilli cahxilia tlahcopa zan tlalli oyeya.

In atl otlamia ipan febrero. Ipanin metztli monechicohtzinoaya in tlatatzitzintin, mopaquiliaya in acaxitl. Miec tonalli mohuehca-huitiaya moquixtiliaya mochi; in tlalli zan omotepequechiliaya inacacic. Icanin cecenxihuitl in tlaltetelli ohuehyiyac ihuan omocuep ce tetepeton.

En la parte alta de Santa Ana Tlacotenco, donde están la escuela de los niños pequeños y el jagüey, no hace mucho que estaba un árbol de ciprés que plantaron hace muchos años. Este árbol no era muy grande, sus ramas tampoco eran grandes pero sí llenas de follaje. Los niños acostumbraban jugar junto a él y los adultos que no vivían lejos o cuando por ahí pasaban, también gustaban de reunirse debajo de él a platicar.

Ese arbolito estaba sobre un montículo en donde se ven muy bien las calles de Tlacotenco, la iglesia, la escuela, los otros pueblos que rodean al nuestro y, más allá, hacia el oriente, el Popocatepetl y el Iztaccíhuatl, allá donde él, nuestro padre el sol, siempre en las mañanas sale y nos hace la ofrenda de sus rayos luminosos.

El montículo sólo lo hicieron las gentes de nuestro pueblo. Como hace mucho no había agua aquí, los tlacotencas sólo la recogían, cuando llovía, dentro de un aljibe a cuyos lados pasan dos grandes barrancas. Al lado de una de estas barrancas hicieron una acequia por donde entraba el agua dentro del jagüey.

Al inicio de la temporada de verdor, cuando ya llueve, se esperaba que lloviera intensamente una o dos veces; así, el agua arrasaba todas las inmundicias y limpiaba a la barranca. Después ya se abría la acequia, ya pasaba el agua y con que lloviera tres o cuatro veces ya se llenaba el depósito.

Esta agua era solamente para lavar y se la daban de beber a los animales. El agua que tomaban las gentes de nuestro pueblo sólo la iban a traer lejos, allá, al lugar de nombre Nochcalco.

Dentro del depósito no solamente llegaba agua. También se juntaban piedras, basura, tierra. Cuando se llenaba el aljibe casi la mitad solo era tierra.

El agua se acababa en febrero. En este mes se reunían las personas, lavaban el tanque. Muchos días tardaban, sacaban todo; la tierra solamente la amontonaban a un lado. Con esto, cada año el montón de tierra creció y se volvió una eminencia.

Cequi xihuitl ipan yoquihualicaque chipahuac atl. Ayocuic omoquixti in tlalli ihuan icuayolicpac in tlatelli oquitocaque in tlatzcacuacuauhton inic zatepan tetlailnamictiz in atolinilizcahuitl inic atlihuaz oatlacuihualoya huehca, ompa itocayohcan Nochcalco.

Ce tonalli, itlamian octubre, onihuia oninotlalito itzintlan inon cuacuauhton. Yohuahtzinco otlacuauhcéhuac ihuan itech in tlahco-tonalli quin opehuaya tlatotonia. In tonaltzintli zan iztalecticatzintli omoquixtico ipampa in mixayahuitl ixcopatzinco omotecaque. Onic-nemili cualli yezquiani niaz ninototoniti itech in tlatzcan ipampa nepacopa in tonaltzintli cualli motonalmeyotihtzinoa ihuan ompa hueliz ye tlayamanixtaya.

Nepacopa onitletlehcohta. Itech in cuahuitl mehuitihtaya ce tlatcatzintli. Huehcatica abhueli onicmiximachili yece onicmohtili nezquiani huehuexticatzintli, tlazotlauhticatzintli. Ammo huel huehca oninetequetz. Huehcapa niquitzticatca nepecanan in tlamahuizol-yeyantli in ompa mohta.

Ica yoahcia in miccailhuitl miec tlaca yohuiloaya tlahcohaloz Malacachtepec Momoxco tianquizco in popuchtlí, in xochitl, in xochicualli nochi in motlalia, mohuemmana ipanin ilhuitzintli. Ipan tlamachtílcalli tlacacahuanihualoya. In pilantoton huetzcaya, tzahtzia. Cequi motlatiaya tlateputzco, occequi motlaloaya, quintemohtinemia.

Oninixcuep nicmohtiliz in tlatcatzintli. Oncan oc mehuitihtaya. Ompa oc metztaya tohuampohtzin zan icehceltzin, tetlaocolticatzintli quen ce tlahcualmilxahcalli. In ecapitzactli, yuhquin ce ahuiltzonconetl omahuiltiaya, quinhuihuilantinemia nepanan in cuauhatlapaltin.

Inahuactzinco oninopacho. Onicmixilnamiquili: miecpan onicmohtili milla ihuan quezquipa otitonamihqueh ipan ohtli. Onicmotlahpalhui. Tleinmach otitononotzque. Zan tlamach omixyoyomoc-polcueptzino. Oquimopahpaquilti omomachiti ahquihuatzin notahtzin. Onicmotlahtlanili intla cana omuicaya, omihtilhui mach omuicaya mocuiliz in miccaxochitl in momaca ohtenco, ye nahui xihuitl in omomiquili ichuahuahtzin... yece, nicnemilia ocachi cualli nic-yehyecoz niquilnamiquiz in huel yehuatzin omotlatenehui.

Izcatqui itlahtoltzin:

"Oc oniyeya nipiltzintli ihcuac notahtzin onechmohtitili nicmo-toquilihtinemiz nohhuian. Onicpiaya hueliz chicuey anozo chicnahui

Algunos años después ya trajeron agua potable. Nunca más se sacó tierra y sobre el montículo, en el centro, plantaron el arbolito de ciprés para que después recordara a la gente la época de penuria de agua, en que para beberla, había que ir a traerla lejos, allá, al lugar de nombre Nochcalco.

Un día, a fines de octubre, fui a sentarme debajo de aquel arbolito. En la mañana había hecho mucho frío y cerca del medio día apenas empezaba a calentar. El sol sólo había venido a salir blanquecino a causa de las nubes que frente a él se tendieron. Pensé que estaría bien ir a tomar el sol junto al ciprés porque hacia allá llegan directamente sus rayos y tal vez ahí ya estaría tibio.

Hacia allí fui subiendo. Junto al árbol estaba sentado un hombre. De lejos no lo reconocí pero noté que parecía achacoso, débil. No muy lejos me detuve. Miré, por un lado y por otro, los lugares admirables que ahí se ven.

Como ya se acercaba el día de difuntos muchas personas ya se iban a comprar al mercado de Malacachtepec Momoxco el incienso, la flor, la fruta, todo lo que se pone, se ofrenda en esta fiesta. En la escuela se oía un gran vocerío. Los niños reían, gritaban. Algunos se escondían detrás de algo, otros corrían, los andaban buscando.

Volteé a mirar al hombre. Ahí estaba todavía sentado. Ahí estaba aún nuestro prójimo, solito y triste como un jacal del campo abandonado. Un viento delgado, inquieto como un niño, se entretenía arrastrando por acá y por allá las hojas de los árboles.

Me acerqué junto a él. Lo reconocí. Muchas veces lo había visto en las sementeras y cuántas otras nos habíamos encontrado en los caminos. Lo saludé. Platicamos de muchas cosas. Poco a poco se le puso la cara alegre. Le dio júbilo saber quién había sido mi padre. Le pregunté si iba a alguna parte. Dijo que iba a recoger flores de muerto de las que se dan en las orillas de los caminos, ya hacía cuatro años que había muerto su mujer... pero, pienso que sería mejor tratar de recordar lo que él mismo expresó.

He aquí su palabra:

“Era yo todavía un niño cuando mi padre me enseñó a seguirlo a todas partes. Tenía yo quizás ocho o nueve años y ya me llevaba a

xihuitl in ye nechmohuquiliaya timillachiazque, ticuahcuahizque. Ompa milla onechmohtitili in tequitl yehuatzin mochiuiliaya.

Huel melahuac, ammo huel cualli nitlapalehuiaya yece, notahtzin oquimonemilili, maciuhqui oc nitzitziquitzin cualli yezquiani nino-matiz ipan miltequitcanemiliztli.

Zan quemmanian, teotlahcan anozo ipan domingo, oninahuiltiaya nochan intloc in nocniuhuan ihuan ipan ohtli intloc in nocu-pixhuan. Ayc onihuia tlamachtilcalco, nien notahtzitzihuan ayc intechtzinco onez melehuilizquiani niczalo in tlapohualiztli. Zan niquilnamiqui, ceppa, quin tiyazquiani titequitizque, nonantzin oquimolhuili notahtzin quinmach cequi cocone quen ne ye yaya momachtizque ihuan cualli yezquiani no ne ma ninomachti. Notah-tzin ammitla omotlananquilili, zan omuicac quinmohtilito in cahuahtin intla yoquimatlitihqueh ihuan ompa omocauhtzino, itech in cahuahcalli. Ahzo monemiliaya quen mayitizquiani intla niaz tlamachtilcalco ipampa immanon ye miec nicmopalehuiiaya.

Notahtzin ammono mozalhui motlapohuiz. Momachitiaya huel cualli in miltequitl ihuan ipan cuauhtlahtli, zan ica quinmohtiliaya in cuauhtin ye nomachitiaya cahtlehuan quitemacazque cualli huapaltin, tlaxamaniltin ihuan huepantin in melaztique ihuan ammo quipia cuahuixtli. Yehuatzin momachitiaya in cualli miltequitqui quimati. ¿Itla quimopolhuiaya?

Ahzo ipampa in notahtzin ammo momachitiaya quen ica tetech-monequi momatiz in tlapohualiztli, ahzo ipampa ye nitlapalehuiaya ica tipanozque, zan niman omolcahuili in noneizcaliliz. Ayocuic itla omihto itechcopa nien nehuatl ammo quemman oniquilnamic.

Ihquiyhon onihuapauh. Hueliz onicpiaya caxtolli ome anozo caxtolli yei xihuitl ihcuac oniquimihtac in telpocame quen ne ye mocencahuaya. Cequi, quin ammo huehca, otitlamochyaya tiquin-cahcahuazque amapapalome ipan Potrero, ipan tlaixtin. Quemmanian otitahuiltinemia, otitotlalteyaohuiaya, otitotexocotemotlaya.

Ce yehuan omocihuauhti ica teopixqui, oquichiuhlihqueh huehyi ilhuitl, oquitlamahuichihchihqueh ical ica xochicuzcame; huehyi tla-cualli omochiuh ihuan miec tlaca oquintlahuihqueh. Occente, ce cihuatl, zan otlachololti... No ne onicnemili ninocencahuaz...

Axcan timohtiliz. Oniquiximatia ce ichpocatl. Ammo huel cual-nezqui. Nezquiani ammo quipactiaya moteicniuhtiz. Nezquiani ammo cualli inemiliz. Ayac omixtlapaloaya itech mopachoz... tel nehuatl quema. Ce ichan tlatatl onechilhui quinmach onehcua-lihtaya ihuan inin onechyolehui. Ce tonalli onicnamic, onicnotz yece nien ammo onehcac. Occe tonalli zan onechilhui: "Occeppa".

ver las milpas, a leñar. Allá en el campo me enseñó el trabajo que él hacía.

En verdad, yo no podía ayudar bien, pero mi padre pensó que aunque aún era pequeño estaba bien que me acostumbrara a la vida de los trabajadores del campo.

Sólo a veces, en las tardes o en los domingos, jugaba en mi casa con mis hermanos o en la calle con mis amigos. Nunca fui a la escuela ni a mis padres se les notó que desearan que aprendiera yo la lectura. Sólo recuerdo que una vez, ya para irnos a trabajar, mi mamá le dijo a mi papá que niños como yo ya estaban yendo a estudiar y que estaría bien que yo también estudiara. Mi padre nada contestó, sólo fue a ver si ya le habían dado de beber a las bestias y allá se quedó, junto al corral, acaso pensando cómo haría si iba yo a la escuela porque entonces ya le ayudaba yo mucho.

Mi padre tampoco aprendió a leer. Sabía muy bien el trabajo del campo y en el monte, con sólo ver los árboles, ya sabían cuáles darían buenas tablas, tejamaniles y vigas, rectas y sin nudos. Él sabía lo que un buen trabajador del campo sabe. ¿Algo le hacía falta?

Acaso porque mi padre no sabía qué necesario es a las personas el saber la lectura, acaso porque ya ayudaba yo para que la pasáramos, luego se olvidó de mis estudios. Nunca más se dijo algo sobre ello y yo nunca lo recordé.

Así crecí. Tal vez tendría yo 17 ó 18 años cuando vi que algunos muchachos como yo ya se casaban. Algunos, no hacía mucho tiempo que habíamos ido juntos a soltar mariposas de papel (papalotes) al Potrero, a las lomas. A veces habíamos andado jugando, nos hacíamos la guerra arrojándonos terrones, nos lanzábamos tejocotes.

Uno de ellos lo casó un sacerdote. Le hicieron una gran fiesta, adornaron su casa con guirnaldas de flores, se hizo mucha comida e invitaron a muchas personas. Otra, una mujer, sólo hizo escapar (el novio con ella) . . . , yo también pensé en casarme.

Ahora verá usted. Conocía a una muchacha. No era muy bonita y, aparentemente no le gustaba hacerse amiga de los demás. Parecía no bueno su carácter. Nadie se atrevía a acercarse a ella . . . pero yo sí. Una persona de su casa me dijo que ella me veía bien (le caía yo bien) y esto alentó mi corazón. Un día la encontré, le hablé, pero ni me escuchó. Otro día sólo me dijo: "En otra ocasión".

Opanoque miec cemilhuítl. Ceppa oniquihtac ye yaya teciz. Onicchix ohnepaniuhyan. Ihcuac oquizaco ohnacacic zan onicua-huahzacac, tonenepil omocauh yuhquin tapazolli tel, oninoyollo-chicauh. Zan tepitzin otitononotzque, zan oniquilhui ma notloc monamicti.

Onicnemili nechihhualtzazquiani yece mochi oquiz occetic in quen nohtic onicnemiti. Onechilhui ma ninochia, quinmach moyol-notzazquiani. Chicome tonalli ipan onechtlananquili. Axcán zan onechpoloaya in ocachi ohuihtic: nictemachiltiz nochan.

Ce tonalli niquinmolhuili notahtzitzihuan:

—¿Nanmomachitizque? Ye nicnequi ninocihuauhtiz.

Zan niman intechtzinco onez oniquinmizahuili. Innehuantzitzin omihuilhuiqueh:

—¿Quenin...?

—Px... yehon, tlen nanmocaquitia... ye nicnequi ninocetiliz.

—¿Melahuac?

—¿Titlanelihto?

—Quema, yehon... ¿tlen nanmihtilhuia? Ihuan tla ammo nan-nechmotlamacahuililia... ¡nixmantaz...!

Iciuhcayo oniyeya ¿ammo? Notahtzin zan onechmocecemihitili ihuan oquimolhuili in nonantzin:

—¡Xiquihta! ¡Inin nien ayammo quimati tequitiz ihuan tlen ye quelehuia! Oc tencualactli, zan caxtolli ome xihuitl quipia. ¡Quen ica ye quimatiz in tlalticpaccayotl!

—¿Ye ticmati tlen quihtoznequi inon? —onechmolhuili—, ximochia, oc titelpocaton. Ammo ihquiyhon zan ica nimitzcahuaz. Ihcuac timocihuauhtiz nimitzihtaz, axcán ximochia. Intla ammo titetlamatcacahui ahzo timonencahuaz.

Cequi tonalli ipan, notahtzin omononohtzino itloctzinco in notextzin in yometztaya ompa nochan, totloc mochantiliaya. Ica notextzin achto omotlacatili, notahtzin omonemilili cualli yezquiani quimotlahtlaniliz iyoltlahtoltzin itechpa in achto nehuatl oniquihto. Yuhqui oquimolhuili:

—Tinoconetzin ¿tlen timihtilhuia in quihto? Tlaximohtili, quinmach ye quinequi mocencahuaz. ¡Ihuan ammo zan inon, no nechtemmahmauhitia intla ammo nictlamacahuilia mach ixmantaz!

—Topale—, yuhquimma omotlananquilili notextzin— yece... quenin yeh ne tinechmotlahtlania. Nehuatl ammitla nicmati. Xicomonochili moconetzin, ma achto yehuatzin techmomachiltili inecoltiliztin, ma huel yehuatzin mihtilhui tlen monequiltia mochi-huiliz.

Pasaron varios días. Una vez vi que ya iba a moler. La esperé en una esquina. Cuando vino a salir a un lado de la calle sólo se perturbó mi cabeza, nuestra lengua me quedó como un trapo viejo, pero me di valor. Sólo un poquito platicamos. Sólo le dije que conmigo se casara.

Pensé que me insultaría pero todo salió diferente de como en mi interior lo había concebido. Me dijo que me esperara, hablaría con su corazón (reflexionaría). Siete días después me correspondió. Ahora sólo me faltaba lo difícil: informar en mi casa.

Un día le dije a mis padres:

—Saben ustedes, ya quiero casarme.

Luego se le notó que los alarmé. Los dos dijeron,

—¿Cómo...?

—Pues... eso, lo que oyen..., ya quiero casarme.

—¿Es cierto?

—¿Hablas en serio?

—Sí, eso... ¿qué dicen? Y si no me lo permiten, ¡me iré por ahí, sin rumbo!

Precipitado era yo, ¿no? Mi padre me miró fijamente y le dijo a mi madre:

—¡Míralo! Éste no sabe todavía trabajar, ¡y lo que ya desea! Todavía es una baba, sólo tiene 17 años. ¡Cómo puede saber ya de las cosas mundanas!

—¿Ya sabes lo que quiere decir eso?, —me dijo— espera, todavía eres un chamaco. No te puedo dejar así. Veré por tí cuando te cases, ahora espera. Si no escuchas con prudencia a los demás acaso seas desdichado.

Unos días después, mi padre platicó con mi cuñado quien ya estaba allá en nuestra casa, con nosotros vivía. Como mi cuñado había nacido antes (era mayor), mi padre pensó que estaría bien preguntarle la palabra de su corazón (su opinión) acerca de lo que yo había expresado. Así le dijo:

—Hijo mío ¿qué dice usted de lo que dice mi hijo? Vea usted, díque ya quiere contraer matrimonio. Y no sólo eso. ¡También me amenaza de palabra de que si no se lo permito, se irá sin rumbo!

—Señor, —más o menos así contestó mi cuñado—. ¡Cómo es que a mí me pregunta! Yo no se nada. Llame usted a su hijo, que antes él nos informe de sus deseos. Que él mismo diga lo que quiere hacer.

Zan niman notahtzin onechmotzahtzilili:

—¿Tlen ticochi? ¡Xitlahtlachia!

—Ayocmo nicochtoc.

Onlineuhtehuac, onitetlahpaloto:

—¿Quen otlathuililoc?

—Zan cualyotica, tlazohcamati.

—¿Tlahwonon timonequiltia totahtzin?— onitetlahatlan.

Nothatzin zan omihtilhui:

—Ximotlali!

—Ximocaquiti, tocnihuhtzin— notextzin omotlahtolti— nan yonechmononochili totahtzin, axcan tehuatzin ihuan occequi tlaca nan ticate titixnehnehuilizque ica mocemihtoz tlen mochihuaz itechpa ahquinon ye quinequi mocencahuaz, ihuan intla ammo quitlahuelcaquilia mach ixmantaz.

—Tlaximohtili— nehualt oniquihto— melahuac, inon onicteneuh, yece, huel nelli ammo nicnemilia niquizaz. Nehualt zan niquixaxilia yehuatzin totahtzin ammo monequiltia motzonteconeuhtzinoz.

—Axcan, momahuizotzin,— notextzin oquimolhuili in notahtzin— xinechmotlapohpolhuili, zan inin niquihto: intla motelpochtzin ye monequiltia mocencauhtzinoz, xicmocencahuili. Intlacammo, cana motlahtlanehuihtzinoz ihuan inon ammo cualli yez. Xicmotlamaxiltilili; ihuan no tlen timochihuiliz, zatepan nenamictiliztli xicmoxelhui. Yece tehuatzin timotlacemihtilhuiz.

—¿Cualli yez?

—Quenamo, yuhqui ximochihuili. Ximohtili nican yeloa occequi tlaca, —immanon yomaxitihqueh notlahtzitzihuan—. ¡Tlahyez netzonteconehualoz!

Ammaca oquicualihcaya ninocihuauhtiz. Axcan nien ammo onech-tlahtlanililoc ahquinon cihuatl in itloc nicnequia ninocencahuaz. Yuhquin ayc itechcopanin itla mihtoani ayocuic itechpa itla omihto. In ichpuchtli, nopinahuilzicopa, nien ammo nicnahuati tlen omochiuh. ¿Quen ica niquilhuiani ayoc-hueli titocencahuazquiani? Ica ammo nicnequia nechihmaz zan cualcan oniyaya milla ihuan oninocuepaya nochan ye huehca teotlac. ¡Cualli ichpocatl yehuatlo! Huel nelli cualli inemiliz. In ipan metzcayotl onictocatinemia onicnemilizahcic: tenohnotzqui, mimatcatzintli.

Cequi metztli ipan onechnonotzque mach ometztequitito Mexihco. Intla quemmanian huallaya tochan, ayc oniquihtac. Zatepan onicmat quinmach yoquippiaya itlaixnamic ihuan ochantia ipan occente altepetl.”

De inmediato me llamó a gritos mi padre:

—¿Duermes? ¡Despierta!

—Ya no estoy durmiendo.

Me levanté apresuradamente. Fui a saludar a las personas:

—¿Cómo amanecieron?

—Bien, gracias.

—¿Qué es eso que quiere usted, papá?

Mi padre sólo dijo:

—¡Siéntate!

—Escuche usted, hermano —habló mi cuñado— aquí nuestro papá ya me platicó que ahora, usted y otras personas que aquí estamos, deliberaremos para decidir lo que se hará con quien ya quiere unirse en matrimonio y que si no se lo permiten se marchará sin rumbo.

—Mire usted —hablé yo— es cierto, eso dije, pero en verdad no quiero salir. Yo sólo noto que nuestro padre no quiere calentarse la cabeza.

—Ahora, respetable señor —mi cuñado le dijo a mi papá— perdóneme usted, sólo esto diré: Si su hijo ya quiere casarse, pues cáselo usted. Porque si no, en alguna parte puede endrogarse, y eso no estará bien. Cúmplale. Y lo que también debe usted hacer: después del casamiento, sepárelo. Pero usted es quien debe decidir.

—¿Estará bien?

—Como no, así proceda usted. Vea, aquí hay otras personas —a esa hora ya habían llegado mis tíos—. ¡Para qué calentarles la cabeza!

Nadie veía bien que yo me casara. Ahora, ni me preguntaron quién era la mujer con quien yo quería unirme en matrimonio. Como si nunca se hubiera hablado de esto, nunca más se dijo algo sobre ello. A la muchacha, por la vergüenza que con ello pasaba, ni siquiera le avisé de lo que había ocurrido. ¿Cómo podía yo decirle que ya no nos casaríamos? Como no quería que me viera, temprano me iba yo al campo y regresaba yo a mi casa ya muy tarde. ¡Buena mujer aquella! En los meses en que la anduve siguiendo (fue mi novia), alcancé a comprender su manera de ser: era amable, recatada.

Algunos meses después, me platicaron que se había ido a trabajar por mes (de sirvienta) a México. Si algunas veces venía a nuestro pueblo, nunca la vi. Después supe que ya tenía compañero (marido) y que vivía en otro pueblo.

Zan achitonca ammo motlahtolti. In cemilhuitl otechquimiloco ica iitztic ihuan tetzitzilcaihiyo. Ahzo ipampa in cecuztli anozo ipampa yometztaya tzapoticatzintli, nocupixtzin mohuihuiyoquiti yuhquin ce cahuahzolli in zazan oquitequipanoltihqueh. Icohcotoc-tzotzomahtzin ahhueli quimototoniliaya. Maciuhqui, onicmohtili moyolyamanitihtaya cuix ipampa quin axcan mohuelitilico motlachialtiz iteputzcopatzinco, itelpochcayotzin. Ixtelolohtzitzihuan opepetlacaya. Onicnequia itla nicmolhuiliz yece... ¿tlen? Ocachi cualli oninotentzacuh ihuan onicmochili ma huel yehuatzin mocencuili itlahtoltzin. Omoquixtli ce tempohpoalzolli, omixpohpouhtzino ihuan yuhquimma omotlahtolti:

“Axcan timohtiliz, opanoque miec xihuitl. Nehuatl tequipan oninemia. Ayc occeppa onicnemili ninocihuauhtiz. Ceppa onech-monochili nonantzin. Yehuatzin motlaxcalmanilihtaya tlacualchiuhcan:

—Xihualla, xiccuaqui motlaxcal.

—Quema, ompa niauh.

Calihitic inin omotlatenehui:

—Tiquihtaz ¿ammo ticualaniz in tlen nimitzilhuiz?

—¿Tleica?

—Cualli ca, xiquihta, ¿tlahwonon nan ticchixtoque? ¿Tlen ammo ticahcicamati? Ye titlacatl, xiquixtemo motlaixnamic, ye ximocetili. Ammo toca ximotequipacho, yotitequit, yotitechpalehuic.

Onicmolhuili:

—Tlaximohtili ¿Cuix yonimitzmozotlahuitili ica tinechmo textililia, ica tinechmotlapaquilia?

—Ammo, inon ammo. Tehuan zan ticnequi ma toconihacan tocihuamon, topahpaquiliz mochihuaz in timitzihtazque ica mocihuauh. Xiquixtemo ahquin mitzyollopachihuitiz. Nican tictiehtitiqui, toconihazque ahquin huallaz.

Immanon quen ica nechpactiaya niquincuicatinemiz in ichpocame. Ica organillo niquihquitzinemia. Icanon ohtli ammo cochia, nien ammo quizaya in xotlapactli.

Oppa onechahciqueh intloc, otitononotztaya. Ceppa oninoprendahti ica notima. Ihecuac notahtzitzihuan inin omomachitihqueh omotlahuelcuitihqueh, ihuan ocachi ihcuac intechtzinco oahcic in tlahtolli in itloc occente ichpocatl ihcatic nopan omochiuh, yece icanin zan ica tomin oninoprendahti. No omahmachix ye ichan onicalaquia. Ihecuac onicnequia ninocetiliz itloc inin, ammo oqui-

Sólo un momento no habló. El día vino a envolvernos con su aliento frío y estremecedor. Yo no sé si por el frío o porque ya estaba muy débil el caso es que mi amigo tembló como un caballo viejo agobiado por el trabajo. Su ropa andrajosa no podía calentarlo. No obstante, vi que estaba emocionado, acaso porque hasta ahora pudo venir a ver su vida pasada, su juventud. Sus ojos brillaban. Quería decirle algo pero, ¿qué? Mejor cerré la boca y esperé que él mismo retomara su palabra. Sacó un pañuelo viejo, se limpió la cara y más o menos así habló:

—Ahora verá usted. Pasaron muchos años. Yo vivía en el trabajo. Nunca más pensé en contraer matrimonio. Una vez me llamó mi mamá. En la cocina ella estaba haciendo las tortillas.

—Ven, ven a comer tu tortilla.

—Sí, allá voy.

Adentro esto expresó:

—Mira, ¿no te enojas por lo que te voy a decir?

—¿Por qué?

—Muy bien, mira. ¿Qué es lo que estamos aquí esperando? ¿Acaso no lo comprendes? Ya eres hombre, ya busca a tu compañera, ya cástate. No te preocupes por nosotros, ya trabajaste, ya nos ayudaste.

Yo le dije:

—Mire usted. ¿Acaso ya la fastidié por moler (mis tortillas), por lavar mi ropa?

—No, eso no. Nosotros sólo queremos ver a nuestra nuera. Se hará nuestra alegría al verte con tu mujer. Busca a quien satisfaga a tu corazón. Aquí la vendrás a presentar, veremos quien vendrá.

Por entonces cómo me gustaba andar cantándole a las muchachas. Andaba yo saliendo frecuentemente con un organillo. Con ello las calles no dormían ni salían las rajaduras de los pies.

Dos veces me sorprendieron con ellas (las muchachas) cuando platicábamos. Una vez di como prenda mi cobija. Cuando mis padres supieron esto se indignaron y más cuando a ellos llegó el chisme de que con otra muchacha lo mismo me había ocurrido; pero con ésta sólo di como prenda dinero. También se supo de que ya entraba yo a su casa (de que ya era yo novio oficial).

nec. Ye achto onitetlatlauhti ihuan axcan ¿occeppa? Ammo nitlahcicamatia. “¿Tlen quinequi inintin? —oniquihto— Intla ammo nechnequi, cualli ca, ¡Ammo niquinchihualtiz! Icanin ammo nitlapolo, nitlaixtemoz occeccan. ¡Zan nicnequi ce tlahtolli ihuan intlaammo, ammol!”

Opanoque miec metztli. Quintepan onicmiximachili ahquin omochiuhztzinoco in nocihuahuahtzin, in ayammo mahcic in ichpocatli: zan caxtolli ce xihuitl in oquipiaya ihuan nehuatl joppa ixquich! Axcan quema, ye nipahpaqui.

Ahquin omaxitico itlocztzinco nonantzin ammo momachitiaya in macehualhtolli. Ahhueli motenonochiliaya yuhquin tehuan ica titononotza ipampa ammo nican otlacatihuac. Nochan omozalhuico. Nomontahtzin oquimiximachili ichihuahuahtzin occeccan canin ammo tlahtolli tomacehualhtol, ompa omotlacatili iichpochtzin, ompohyhon omocuatequic, omopix in teoticatahtli. Ompa no oc oppa nomontahtzin oquimopilhuahtili ichuahhuahtzin, omotlacatilihqueh nocihua iicniuhztizihuan. Ceppa ihcuac innehuantztzin cana omuicaya omixcuahuitec in tepuztlaahuilanalli can yehuantztzin ohuiloaya. Omomiquilihqueh.

Nican oquinmohualhuiquili in telpocame intlahtzin. Ochantihualoco tlacaltenco. In ichpocaton oc oyeya ce pipioxton, ¡tomahuac in yoyolitzin! ¡Quen ica cuacualtzin in nananchinton! ¡Itzon totzimpan oahcia! Momoztla onicnemilihtinemia: “¿Ammo quemman ninotzon-tlantiz on ” Ahhueli onicnotzaya, nochipa niquihtaya itloc occente ichpocatli. ¡Ocucl zazan quixotiaya! “¿Tlen nicayitiz in? —onicnemili—, intla nicalaquiti ichan, ompa ahzo huel niquilhuiz, yece... ¿cualli quizaz in? ¿Ihuan intla ompa zan nechcuahhuia?”

Huel nelli, nechtequipachoaya in ammo nechtlananquiliz, nicimacahcia ahzo nechmachiliz ye nichicahuac. Immanon onicnemili niaz, nicmohtiliti iahuitzin, ce cualli cihuatzintli in mochantiliaya zan icehceltzin, ye oquichmiccatzintli. Oniquihto, zan ica nicmone-matcanonochilia ahzo nechmopalehuiliz, quimolhuiliz ipilohtzin.

Ceppa, ihcuac otitonamihqueh ipan ohtli onicmolhuili onicnequia nicmotenehuiliz zan ce tlahtolli ichantzinco. Onechmotonal-quechilili. Ompohyhon yuhquin otitononotzque:

—¿Timomachitiz...? Huel miec nechpinauhtia tlen nimitzmolhuiliz..., inon ichpocaton, mopilohtzin... miec nechpactia inemiliz: tlanemachtilli, tequipan momati, nehuatl ammono zan ica nica... Nicnequizquiiani nicnotzaz yece ahhueli itla niquilhuia, ayc zan icel niquihta. Axcan zan onimitzmotlatlauhtilico... noca timotlahtoltiz ¿Tlen timihtilhuia? ¡Tla xicmolhuiliti! Nicnequizquiiani ma mochihua nonemiliztetlahuical.

Cuando quería yo casarme con ésta, no quiso. Ya antes había yo rogado, y ahora, ¿otra vez? No entendía yo. “¿Qué quieren éstas? —dije—. Con esto no pierdo nada, buscaré en otra parte. ¡Sólo quiero una palabra y si no, no!”

Pasaron varios meses. Luego conocí a quien vino a hacerse mi mujer, una muchacha aún chiquilla: sólo tenía 16 años y yo, ¡el doble! Ahora sí, ya estaba feliz.

Quien vino a llegar junto a mi madre no sabía hablar la lengua náhuatl, no podía platicar a los demás en la forma en que nosotros nos platicamos porque no había nacido aquí. En mi casa la vino a aprender. Mi suegro conoció a su esposa en otro lugar donde no se habla nuestra lengua; allá nació su hija, allá se bautizó, allá se tuvo al padrino. Allá también, dos veces todavía hizo procrear mi suegro a su mujer, nacieron los hermanos de mi esposa. Una vez, cuando ambos iban a alguna parte, se pegó de frente el autobús en donde ellos iban. Murieron.

El tío trajo aquí a los muchachos. Vinieron a vivir a la orilla del pueblo. La muchachita era todavía un polluelo, ¡gordita estaba la bichita! ¡Cómo era linda la muchachita! Su cabello llegaba hasta donde es nuestra cadera. Todos los días andaba yo pensando: “¿Nunca los tendré de cabecera?” No podía yo hablarle (declararme), siempre la veía con otra muchacha. ¡La cuidaban demasiado! “¿Qué le haré —pensé— si voy a entrar a su casa, allá acaso pueda decírselo, pero ¿saldrá bien esto? ¿Y si allá sólo me apalea?”

En verdad me preocupaba que no me correspondiera, temía yo que acaso me considerara viejo. En esa ocasión pensé en ir, ir a ver a su tía, una buena mujer que vivía solita, era viuda. Dije, con sólo que le platique yo con prudencia acaso me ayude, le diga a su sobrina.

Una vez, cuando nos encontramos en la calle le dije que quería yo decirle sólo una palabra en su casa. Me señaló el día. Ahí, así platicamos:

—Sabe usted . . . , me da mucha pena lo que le voy a decir . . . , esa muchachita, su sobrinita . . . , me gusta mucho su manera de ser, es discreta, está acostumbrada al trabajo, yo tampoco estoy inactivo . . . Quisiera yo hablarle, pero no puedo decirle nada, nunca la veo sola. Ahora sólo he venido a suplicarle . . . que hable usted por mí. ¿Qué dice usted? ¡Vaya a decírselo! Quisiera que se haga la compañera de mi vida.

—¿Melahuac?

—¡Melahuac!

—Yece, yomahmachix ye cana timocalaquia.

—Melahuac, tel... ximocaquiti, ammo nechpactia in tenemiliz. ¡Ax, tlen ma ye ompa nicalaqui, ammo nechpactia in tenemiliz! Ocachi cualli ninohcuania. Ammo nicnequi in tlahhualchiliztli, teix-comaquiliztli. Melahuac, oncate cihuame ¿tlen mitzmochihuililia?: mitzmozacuiliti, ihuan ¿quen ica timoquixtiz? Zan ica tomin ¿ammo? Tlahyez, nien ayammo quiximati in nocal, ocachi cualli ninohcuania.

Hueliz martes otiyeya. Onechmolhuili in cihuatztintli: “Tihualmuicaz jueves tlahcotonalpan”. Onechtlacuilitloc notlatlaxcal ihuan zan niman onihualquihquizta.

Ohuipatliti. Onahcito ihcuac yoimmantic. Nitlacuahuitequi, niquihtoa:

—¿Tlen nenmayitia chanehqueh?

—Ammitla, ximopanolti.

—Tlazohcamati.

Onicahcalcata, onitlacehuic.

—Axcali, timohtiliz tinocone —omihtilhui “tinocone”, icanin yonihcicamat, onicnemili: “Ye nechmoneltoquitia ipilohtzin”. Omih-tilhui:

—Yotihualmouicac, yotimomachitico in tetlahtol. Inin tlahtolli ye tomac ticpia.

—¿Quema?

—Yeca, yeca. Oniquilhui tlen tehuatzin otinechmotlatlauhtili niquilhuiz, zaninon. ¿Timomachitia tlen yehuatl onechmanquili

—Ahquimati. ¿Tlen omitzmolhuili?

—Oquihto: “axcali, nahuitzin, axcan otihualmuicac ¿tlen tehuatzin titononotzazque? Xicmolhuili inon tlatatl niquiztinemi. Quemmanian nan tocalixpan huitz motlaliz, cuica, tlatzotzona ica organillo; nehuatl ye niquixtlalia tlen quelehuia yece, ¿ahzo nehuatl nitenotzaz? Xicmolhuili ma hualla. Ma quimolhuiliqui notlahtzin, ma quimixotili ihcuac yehuatzin muicatz, mocueptzinoa Mexihcopa.

—¿Ihuan tehuatl? ¿Titlananquilia?— Oquimotlahtlanili iahuitzin.

—Quema.

—Tuz nitehualtititlaniz.

—Xic-hualmotitlanili.

—¿Ammo tiquixpachoz in mitlahtol?

—Ammo.

—¿Es en serio?

—En serio.

—Pero ya se supo que en alguna parte usted ya entra (ya es novio oficial).

—Es cierto, pero... escuche usted, no me gusta la manera de ser (de la muchacha). ¡Qué importa que ya entre yo allá, no me gusta el carácter (de ella)! ¡Mejor me quito! No quiero pleitos, no quiero discusiones. Es cierto que hay mujeres que, ¿qué le hacen a usted? lo van a encerrar (a la cárcel) y, luego, ¿cómo sale usted? Sólo con dinero ¿no? No tiene caso, si todavía ni conoce mi casa es mejor que me haga a un lado.

Posiblemente estábamos en martes. Para finalizar, me dijo la mujer: Vendrá usted el jueves a mediodía. Me regaló mi tortilla y luego lentamente salí.

Llegó el tercer día. Fui a llegar puntualmente. Toco, digo:

—¿Qué hacen, vecinos?

—Nada, pase usted.

—Gracias.

Entré lentamente, descansé.

—Pues verá usted, hijo mío— dijo “hijo mío”, con esto ya comprendí. Pensé: “Ya me considera su sobrino”. Dijo:

—Ya vino usted, ya vino usted a saber la palabra. Esta palabra ya está en nuestras manos.

—¿Sí?

—Ya, ya. Le dije lo que usted me suplicó que le dijera, sólo eso. ¿Sabe usted lo que ella me contestó?

—Quién sabe. ¿Qué le dijo?

—Dijo: “Bueno, tía, ahora usted ha venido, ¿es que usted y yo debemos hablar? Dígale a ese hombre que ando saliendo. En ocasiones, aquí frente a nuestra casa, viene a sentarse, canta, toca el organillo. Yo ya presiento lo que él desea pero ¿acaso soy yo quien debe hablar? Dígale que venga. Que se lo exponga a mi tío, que cuide cuando él viene, regresa de México.

—Y tú, ¿correspondes?

—Sí.

—Entonces lo envió.

—Mándelo usted.

—¿No negarás tu palabra?

—No.

Nehuatl ayc ipan nonemian onipactinenca quen immanon: Ica itlahtzin ammo mochipa omoyetzaya ichantzincó, nicmochiliaya ihcuac mocueptzinoz.

Ceppa onicmohtili yomaxitico; ohualmouicaya ica cequi mamal-cochtin. "Axcan quema —oniquihto— moztla oc yuac niteihtati." Yeca, yoahcico in tonalli in huel nehuatl nite notzazquiani, ihuan nan, mihtotihtzinoa nanimantzin, ¡ma ye ompa niyezquiani!

Axcan timohtiliz, immanon ye huehca yohualli oninotecac. ¡Zan nicnemilihtaya tlen tlahtolli nictenquixtiz! ¡Ma zan iciuhca tlahuizcalli moquetza! Zan achitoncahuatl onicoch. Onitlahtlachix. "¿Tlen cahuitl ye tiyezque?" —onicnolhui. Hueliz oc huehca yohualli; ammitla mocaquia. Ocucl oninotecac yece ayocmo onicoch. ¡Ah, tocnihutzin, ihcuac oc tiyacaxoxoctin quen ica ticxicoa in ixtlathuiztli.

Oc yuac onineuh, za huilohqueh oninotzotzomahti ihuan oniquiztehuac. Nihciuhtiuh, noyollo chichinaca, zan tequi ninetequetza. "¿Ihuan intla occe tonalli niaz?" —onicnemili—. "Ammo; zazotlen ma mochihua. Onahcito, nitlalcacuahuitequi. Niquihtoa:

—¿Tlen nenmayitia, chanehqueh?

Ammaca nahuati.

—¿Tlen nenmayitia chanehqueh?

Zazanca necochmelahualoc.

—¿Tlen nenmayitia chanehqueh?

—¿Tactehuatzin?

—Nehuatl...

—¿Tlen timonequiltia?

—Onihualla... onihualla... nimechmotlahpalhuico...

—Yece, ¿tactehuatzin?

—Nehuatl...

—¿Tlen timonequiltia?

—Ammitla ica onihualla...

—¿Tlein?

—Ammitla ica onihualla.

—Xinechmochili zan tepitzin.

—¡Axax— oniquihto— axcan nechmocuahhuiliz ihcuac momachitiz tleipampa onihualla".

Omeuhtzino in tlacatzintli, omotlahtlapolhui, oquimotlemiaquili icigarrohtzin ihuan onechmocalaquili.

—¿Tactehuatzin? ¡Ximopanolti, ammo zan ompa ximetequehtzino!

Motlacuauhtlahtoltiaya ihuan nehuatl, yuhquin mochipa, zan nomac in nocuatlpachihua. Calihitic inin oniquihto:

Yo, nunca en mi vida había estado tan feliz como entonces. Como su tío no estaba siempre en su casa, esperaba yo verlo regresar.

Una vez lo vi llegar, venía con unos bultos. "Ahora sí, dije, mañana muy temprano iré a verlo." Ya, ya llegó el día en que yo mismo hablaría, y aquí, mi corazón se regocija. ¡Ojalá ya estuviera yo allá!

Ahora verá usted. En aquella ocasión me acosté ya muy noche. Sólo pensaba en las palabras que pronunciaría yo. ¡Ojalá que pronto amaneciera! Sólo poco tiempo dormí. Desperté. "¿A qué hora ya estaremos?" me dije. Tal vez aún era muy noche, nada se oía. Otra vez me acosté, pero ya no dormí. ¡Ah!, hermano, cuándo todavía somos de narices tiernas cómo soportamos los desvelos.

Todavía de noche (muy temprano) me levanté. Rápidamente me vestí y salí con presteza. Voy con rapidez. Mi corazón palpita. A cada rato me detengo. Y si voy otro día —pienso—, no, que ocurra lo que sea. Fui a llegar, toco la puerta de la casa. Digo:

—¿Qué hacen, vecinos?

Nadie contesta.

—¿Qué hacen, vecinos?

Como que se desperezan.

—¿Qué hacen, vecinos?

—¿Quién es usted?

—Yo.

—¿Qué desea usted?

—Por nada he venido...

—¿Qué...?

—Por nada he venido.

—Espéreme usted un momento.

¡Ay! —dije—. Ahora me va a apalear cuando sepa por qué razón he venido. Se levantó el hombre, abrió, le dio lumbré a su cigarro y me introdujo a la casa.

—¿Quién es usted? ¡Pase, no sólo ahí se quede parado!

Hablaba garbosamente. Yo, como siempre, sólo en mi mano mi sombrero. Dentro de la casa dije esto:

—Xinechmotlapohpolhuili, ammo tlen ica onihualla, onimitzmo-
tlahpalhuico, ma totahtzin Dios techmopili... ammitla ica oni-
hualla...

—¿Ihuan...?

—Timohtiliz, axcan mixpantzinco oninohtitico. Tehuatzin nan
timopilia in moxochitzin, ahquihuatzin nican ticmoxillahuilihtica,
itechtzincacopa nicnequi nimitzmolhuiliz ce tlahtolli. Ipampanon
onihualla.

—Ihuan nan otihualmouicac ¿ahzo yomitmonanquilili?

—Yehon, ca za nelli. Intlacammo, ammo nihuallani.

Oquimotzahtzilili in ichpocatl:

—¿Ticochi?

—Ayocmo.

—¡Xihcihui, ximehua!

—Quema.

Omehualoc ihuan otetlahpaloloc.

—¿Quen otlathuililloc?

—Cualli, tlazohcamati.

—Ma tiquihtacan ¿Quinmach yotitlananquili? —oquimotlahtla-
nili.

—Quema.

—¿Ihuan quemman otimononotz, eh?

—Ayammo huehca.

—¿Melahuac? ¿Ammaca omitzchihualti?

—Ammaca.

—¿Mocenyollocacopa?

—Quema.

—¡Ah...!

Nohuicpa ohualmocueptzino.

—Axcan tehuatzin, nican otihualmouicac... tel, yomahmachix
ceccan timocalaquia.

—Quema, melahuac— onitenanquili—, ye nicalaquia yece ammo
nechpacti inemiliz in ichpocatl ihuan huel imman oninohcuani.

—¿Quen ica nicmatiz melahuac in tlen timihtilhuia?

—Nelli niquihto, ammo nitlaztlacatlalia. Axcan onihualla, mix-
pantzinco oninoquetzaco, nicnequizquiani niccaquiz tlen ticmoyo-
colia.

—Ximohtili— onechmolhuili— axcan domingo, jueves nimitzmo-
chilia. Xiquinmohualhuiquili motahtzitzihuan, ma yehuantzitzin
motlahtoltican.

—Cualli ca. No nicmohualhuiquiliz in no teoticanantzin. ¿Tlen
timihtilhuia? Timohtiliz quen ica ninomalhuia.

—Perdóneme usted, por nada he venido... he venido a saludarlo.
¡Que Dios nos conserve...! Por nada he venido...

—¿Y...?

—Verá, ahora frente a usted me he venido a presentar. Usted guarda aquí a una florecita, la tiene usted en su regazo. Acerca de ella quisiera yo decirle una palabra. Por eso he venido.

—Y usted ha venido aquí, ¿acaso ya le correspondió?

—Eso, en verdad. Si no, no habría venido.

Llamó a la muchacha:

—¿Duermes?

—Ya no.

—¡Apresúrate, levántate!

—Sí.

Se levantó y saludó:

—¿Cómo amanecieron?

Bien, gracias.

—Veamos, ¿dizque ya correspondiste? —le preguntó su tía.

—Sí.

—¿Y cuándo platicaste, eh?

—No hace mucho.

—¿Es cierto? ¿Nadie te ha obligado?

—Nadie.

—¿Es de toda tu voluntad?

—Sí.

—¡Ah...!

Volteó hacia mí:

—Ahora, usted, vino usted aquí, pero... ya se supo que en una parte usted entra (es novio oficial).

—Es cierto, contesté, ya entraba yo, pero no me gustó la manera de ser de la muchacha y mejor me he quitado.

—¿Cómo sabré si es cierto lo que usted dice?

—Digo la verdad, no digo falsedades. Ahora vine, he venido a presentarme ante usted, quisiera escuchar lo que usted piensa.

—Vea usted —me dijo— ahora es domingo, lo espero el jueves. Traiga usted a sus padres, que ellos hablen.

—Está bien. También traeré a mi madrina. ¿Qué dice usted? Verá usted cómo soy una persona seria.

Yuhqui teixpan oninoquetzato. Ammitla oc omihto, onitlanahuati ihuan oniquihquizta.

Oc yuac oninocuep nochan. Oc oninotecac. Zatepan aca onechtzatzili, onicochihlehuac. Nothatzin onechmochiliaya.

—Xiquiqui mocafen, ye tiyazque milla— onechmolhuili.

Onalmazalo, zatepan onihuiya cahuahcalco, onitlatlapechi ihuan onitequitito. Nochi in cemilhuitl ammitla occe onicnemili zan tlen opanoc yohuahtzinco. Omoztlati, zan cuacualcantón onihuia niquinmohtilito notahtzitzihuan incochiantzinco.

—¿Nanmocochitia, totahtzin?— onitenotz.

—Yotitlahtlachixque.

—Cualli ca, zan nihuitz nimechmolhuiliz ce tlahtolli.

—Xiquihto tlen ticnequiz.

—Px. ye huehcauh onechmolhuili nonantzin mach yeimman niquixtemoz in notlaixnamic. Namehuantzitzin yonanmohtilihqueh quen yoniquihquiz, quen yonitetlatlauhti. Occan ammo oquinehqueh. Nehuatl ahhueli nitechihualtiz. Axcán... yonicnexti ce ichpocatintli ihuan mechmonochilia, nanmuicazque ichan nanmotlaneltilizque.

Nonantzin omocualancacaquiti in notlahtol:

—¿Ihuan axcan moprendahhuan?— omotlahueltzatziti.

—Xicmocahuilican, ma ompa mocahuacan.

—Ceccan tomin, occeccan motilma. ¿Tlen zan tixcuauhtic?

—Maciuhqui. ¿Notilma? Ma ompa ica milacatzó. Inon ammo nechtequipachoa.

—¿Yomitztlananquili in icnopilichpocaton?— nechmotlahtlanili notahtzin.

—Quema. Yehuatlo.

—Cuallica, cualli ca, tuz axcan niaz nicmohtiliti moteoticanantzin. Yehon ye huehcauh motlahtlanihtihuitz.

—¿Ihuan quemman omitznahuatihqueh tiaz occeppa?

—Ipan jueves.

—¿Tlen cahuitl?

—Macuilli ihuan tlahco.

—Cuallica, yehon nicmolhuiliz in moteoticanantzin. Titlamochyazque ihcuac ahciz in tonalli. Axcán xalmazaloti ihuan xitequititi.

—Quema, nanmixpantzitzinco.

Nochipa ihcatic, nochipa milla, tequipan. Ammo onyeya itla occe. Oahcic in tonalli. Nehuatl onitlecanaya. Ichan otahcique, ithualco oticalahqueh.

—Xitenotza— nechmolhuili notahtzin.

Así es como fui a presentarme. No se dijo nada más, me despedí y salí lentamente.

Todavía de noche (muy temprano) regresé a mi casa. Todavía me acosté. Después alguien me llamó en voz alta, me levanté precipitadamente. Mi papá me esperaba.

—Ven a tomar tu café, ya nos vamos a ir al campo —me dijo—.

Desayuné, después me fui al corral, aparejé y me fui a trabajar. Durante todo el día no pensé en otra cosa sino en lo que había ocurrido en la mañana. Llegó el día siguiente, tempranito fui a ver a mis padres a su dormitorio.

—¿Duermen, papá? —llamé.

—Ya despertamos.

—Está bien, sólo vengo a decirles una palabra.

—Di lo que quieras.

—Pues... hace ya mucho mi mamá me dijo que ya era tiempo de que buscara yo a mi compañera. Ustedes vieron ya cómo he salido insistentemente, cómo he rogado. En dos lugares no han querido. Yo no puedo obligarlas. Ahora... ya encontré a una muchacha y... los llaman a ustedes, que vayan a su casa a ratificar (lo que yo he expresado).

Mi mamá escuchó con coraje mi palabra.

—¿Y ahora tus prendas? —gritó enojada.

—¡Déjenlas! Que allá se queden.

—En un lugar dinero, en otro lugar tu cobija. ¿Eres tan descarado?

—No importa. ¿Mi cobija? Que con ella se envuelva. Eso no me preocupa.

—¿Ya te correspondió la huerfanita? —me preguntó mi padre.

—Sí. Es ella.

—Está bien, está bien. Entonces iré a ver a tu madrina. Sobre eso hace mucho que ella viene preguntando.

—¿Y para cuándo avisaron que fueras otra vez?

—El jueves.

—¿A qué hora?

—A las cinco y media.

—Está bien, eso le diré a tu madrina. Iremos juntos cuando llegue el día. Ahora desayuna y ve a trabajar.

—Sí, con su permiso.

Siempre igual, siempre en las sementeras, en el trabajo. No había otra cosa. Llegó el día. Yo iba adelante. Llegamos a su casa, entramos al patio.

—Llama —me dijo mi padre.

- ¿Tlen nanmayitia, chanehqueh?— onitetzahztzili.
 —Ammitla, quin titehuazque— otlananquililoc.
 —Xinechmotlapohpolhuili, yonihualla..., tehuatzin otinechmo-
 nahuatili ma nihualla axcan.
 —¿Yotihualmuicac? Cualli ca.
 Omoquixti, oc mocuitlapihtzinohcaya, hualmotlahtlapolhui.
 —Ximopanoltican— otechmolhuili.
 —Ammo zan noyoca nihuitz, nohuan mouicatze notahtzitzihuan,
 noteoticanantzin.
 —Cuallica, cualli ca, ximopanoltican.
 Otechhualmotlalili, hualmotlamiti molpihtzino, mochipa imac-
 tzinco icigarrohtzin.
 —Px, xinechmotlapohpolhuili, ye nican metzticate notahtzitzihuan,
 noteoticanantzin.
 —Topale— omihtilhui noteoticanantzin— otechilhui nan noteoti-
 cacone timitzmohtiliquihue, mach titechmonochilia, quinmach yo-
 tlananquili mopilohtzin...
 —Melahuac, yehon yonictlahtlani intla iyollocopa nozo aca quichi-
 hualtia tetlananquiliz.
 Oquimonochili:
 —Hey, tehuatl, ¡ximehua!
 Omehualoc, techtlatlahpaloa:
 —Axcan, xiquihto— ¿moyollocacopa otitlananquili anozo aca omi-
 tzchihualti?
 —Ammaca nechchihualti.
 —Cualli ca. ¿Nanmocaquitia? Ihuan axcan occe tlamantli nicnequi
 ¡xitlatenehua, xicmelahua motlahtol! ¿Yehuatli mochihuaz in mo-
 tlaixnamic? Anozo quenin...
 —Quema...
 —¡Oppa xiquihto!
 —Quema.
 —Cualli ca. ¿Nanmocaquitia? Ihuan axcan occe tlamantli nicnequi
 nehuatl. Ximohtilican: inintin cocone zan noxillan cate, icnotzitzin.
 Nehuatl nicnequi ma mocencahuacan ica teopixqui. Achto ma yacan
 teopan, zatepan ipan Registro Civil.
 —Xitechmotonalquechili— omihtilhui notahtzin— ximotenehui
 quemman tihuallazque ticmatiquihue quemman timonequiltia mo-
 chihuaz in nenamictilizilhuitl.
 —Tuz xihualmouicacan axcan caxtolli. Immanon ticquixtizque in
 xonacatl.
 —Quen timihtilhuiz.

—¿Qué hacen, vecinos? —Llamé en voz alta.

—Nada, vamos justo a pararnos —contestaron.

—Perdóneme usted, ya vine..., usted me ordenó que viniera hoy...

—¿Ya vino usted? Está bien.

Salió. Todavía estaba amarrándose.

—Pasen —nos dijo.

—No vengo solo, conmigo vienen mis padres y mi madrina.

—Está bien, está bien, pasen ustedes.

Nos sentó, terminó de amarrarse, siempre su cigarro en la mano.

—Pues, perdóneme usted, ya están aquí mis padres, mi madrina —dijo.

—Señor nuestro —dijo mi madrina— nos dijo, aquí, mi sobrino, que lo viniéramos a ver, que nos llama usted, dizque ya correspondió su sobrina.

—Es cierto, eso ya le pregunté, si es con su corazón (de su voluntad) o alguien la ha obligado.

La llamó.

—¡Eh, tú, levántate!

Se levantó, nos saluda.

—Ahora, di, ¿es de tu voluntad o alguien te ha obligado a corresponder?

—Nadie me ha obligado.

—Está bien, entonces, ahora han venido a saber la palabra. ¡Habla, define tu palabral ¿Va a ser esta persona tu compañero? O cómo...

—Sí.

Dilo dos veces.

—Sí.

—Está bien. ¿Escuchan ustedes? Y ahora otra cosa quiero yo. Miren ustedes: a estos niños sólo los tengo en mi regazo, son huerfanitos. Yo quisiera que se casen por la iglesia, que antes vayan a la iglesia y después al Registro Civil.

—Señálenos usted el día —dijo mi padre— diga usted cuándo vendremos a saber cuándo quiere usted que se haga la fiesta de la boda.

—Entonces vengan de aquí en quince. En esa ocasión sacaremos la cebolla.

—Como usted diga.

—Inin nictexpantilia. Axcan caxtolli moquixtiz in xonacatl, tic-
tzinehuazque za huilohqueh.

—Cualli ca, noca nehuatl niquinmachiltiz in occequi nopilhuan.

—Tehuatzin timomachitia tlen timayitiz.

—Esto es lo que yo propongo. De aquí en quince se sacará la cebolla, la arrancaremos rápidamente.

—Está bien, mientras yo les informo a mis otros hijos.

—Usted sabe lo que hará.

SEMPOALXÓCHITL
VEINTE FLORES: UNA SOLA FLOR

JOSÉ ANTONIO XOKOYOTSIJ *

* Seudónimo de Natalio Hernández Hernández.

¡NOKNIUANTSITSINEI

Namechmomakilia inin kuikamatl in okimochiuli in se kualli kuikapikki uan yektli temachtikatsintli. Natalio Hernández Hernández in itokatsin, in okimopikkili inin kuikaj, omotlakatili in Ixhuatlán de Madero, Veracruz ipan in xiuitl 1947.

Nauatl in inantlajtoltsin. Senka mijmatitsino a in ipan totlajtolnemilistli. In Teuktsin Nataliotsin teyakanki katka in OPINAC, kitozneki: "Nechikolistli tlen Nahuatlajtouaj Masehualtlamachtiani". Axcan kimotekitilia in yuh tepaleuianitsin in ika totlakauapauas, in ipan se, in ipan ome tlajtolli, Mexihkatlalpan.

Yeuatsin okse itokatsin nikan kimopielia: José Antonio Xokoyotsij. ¡Manel yeuatsin kimamatlajcuilos oksekintin kuikaj, oksekintin xochimej!

¡AMIGOS MÍOS!

Hago entrega de este libro de cantos que compuso un buen poeta y atinado maestro. Natalio Hernández Hernández, su nombre; el que forjó estos cantos, nació en Ixhuatlán de Madero, Veracruz, en 1947.

El náhuatl es su lengua materna. Mucho se afana en lo que toca a la vida de esta lengua nuestra. El señor Nataliotsin fue presidente de OPINAC (Organización de Profesionistas Indígenas Nahuas A. C.). Ahora trabaja prestando su ayuda en nuestra educación, en una, en dos lenguas, aquí en la tierra mexicana.

Otro nombre tiene aquí también: José Antonio Xokoyotsij. ¡Ojalá que él ponga en el papel otros muchos cantos, otras muchas flores!

* El autor de estos poemas solicitó de M. León-Portilla una presentación, que es la que aquí se publica.

TLAJTOLTEMAKTILISTLI

Ni xochitl uan ni kuikatl nikinmaktilia
nochi nomaseualikniuaj tlen ni yankuik
tlaltipaktli, tlaltipaktli kampa tlakatkej uan xochiojkej,
Sintsij uan Ketsalkoatl.

XOCHIKOSKATL

(Tlen ipeuayaj)

Nijkuikatia nititlachixtokej,
nikinkuikatia noikniuaj iuan tlaltipaktli,
tonana tlaltipaktli;
pampa tlachialistli keuak xochitl
uan keuak kuikatl: xochitl uan kuikatl

OFRECIMIENTO

Entrego esta flor y este canto, a todos
mis hermanos indios de esta tierra nueva;
tierra donde nacieron y florecieron
el Maíz y Quetzalcoatl.

COLLAR DE FLORES (Inicial)

Canto a la vida, al hombre
y a la naturaleza, a la madre tierra;
porque la vida es flor y es canto,
es en fin: flor y canto.

XOKOYOTSIN MOYOLNOJNOTSA

Asijka tonatij timoyolnojnotsas
miak tlamantli kiajokui moyolo;
yeka tipatstlami, yeka tiyokuitlamiki,
kemantika tiiknochoka,
kemantika tiyolpitsauia.

Ayojkana ximokueso
ayojkanaj xiiknochoka,
yejyektsij moyolo
yejyektsij monemilis uan motlajlamikilis.

Sampa xipaki
sampa xiyolpaki;
xitlachia, xiuajatlachia,
yejyektsij xitlachia.

Xikita tlanextli,
xikinita yeyektsij, xochimej
xikinnita totomej, papalomej
uan nochi tlen onkaj ipan ni tlaltipaktli.

Nochi san tipanoj
nochi titlakajteuasej,
tekuesoj nitiyoltokej
temajmatij nititlachixtokej.

Yeka moneki xitekiti
yeka moneki xitlatlepanita;
xinemi ika pakilistli
amo kemaj ximokueso.

XOKOYOTSIN DIALOGA CON SU CORAZÓN

Llegó el día en que debes hablar con tu corazón,
muchas cosas guarda tu corazón;
por eso te irritas, por eso te vuelves colérico,
algunas veces lloras de sentimiento,
otras veces tu corazón se esparce.

Ya no estés triste
ya no llores de sentimiento,
tu corazón es bello
es bello tu sentimiento y tu pensamiento.

Ríe nuevamente
que tu corazón ría nuevamente,
despierta, mira lejos,
mira con alegría.

Mira el amanecer,
contempla la belleza de las flores;
observa los pájaros, las mariposas
y todas las cosas que hay en la naturaleza.

Todos somos fugaces
todos nos iremos;
es triste nuestra vida en la tierra
es difícil nuestra existencia.

Por eso es necesario que trabajes
por eso debes respetar;
vive con alegría
que no te invada la tristeza.

IKNOTLAJTOLI

Ni iknochoka kemantika
ni teikneltij ninentinemi
tekuesoj ken nipanotinemi
koyopaj ni tekipanoua.

Ikanoyolo nijnekiskia
xochitlatsotsontli nij kakiskia
ayakachtli nimijtotiskia
iniuaya nomaseual ikniuaj ni pakiskia.

Tekuesoj tlen tech panti
nochi tlen timaseualtekitinij
koyopaj titekipanouaj
koyopaj timo chantlaliaj.

Koyomej tokapakij kemantika
kemaya tech pinajtiaj
tlen kenijki timokoyotlakentiaj
tlen kenijki inintlajtol tij tekiuiaj.

Asijka tonatij matimoyolchikauakaj
asijka tonatij matiyolpakikaj,
ma sampa tij kakikaj ueuetl uan teponastli
ma sampa tij kakikaj akatlapitsli.

Ma sampa mo echkauikaj ueuetlakamej
ma sampa tij kakikaj ueuetlajtoli
ma sampa tij yolitikaj
xochikali uan kuikakali.

Ma sampa nesikaj toltekamej
ma sampa mo echkauikaj tlajkuiloanej
ma tikin tlalanakaj to amoxuaj
ma sampa tijketsakaj amoxkali.

Ma tlami ni majmajtli
ma tlami ni temiktli
ma kotoni ni kuesiuistli
ma sampa asi pakilistli uan yolchikaualistli.

SENTIMIENTO

Lloro de sentimiento algunas veces
camino huérfano otras veces,
es triste como voy pasando la vida
trabajo en casa de blancos y mestizos.

De todo corazón desearía
escuchar la música de la flor y el canto
bailar la danza de las flores
reír junto con mis hermanos indios.

Es triste lo que nos sucede
a muchos de los trabajadores indios,
trabajamos en casa de blancos y mestizos
habitamos en pueblos de blancos y mestizos.

Los hombres blancos y mestizos
ríen de nosotros algunas veces,
otras veces se mofan de nosotros
de cómo vestimos sus ropas
de cómo usamos su lengua, de cómo hablamos su idioma.

Llegó el día en que nuestros corazones volverán a ser fuertes
llegó el día en que podemos reír nuevamente,
escuchemos otra vez el ueuetl y el teponaztle
escuchemos otra vez el canto de la flauta.

Que acerquen nuevamente los ancianos
escuchemos otra vez el ueuetlajtoli
revivamos la casa de la flor y el canto.

Que surjan nuevamente los artistas indios
que se acerquen otra vez las tlajkuiloanej,
recojamos nuevamente nuestros libros
construyamos la casa de los códices.

Que acabe este miedo
que acabe esta pesadilla,
que se borre esta tristeza
que vuelva la alegría y la fuerza de los corazones.

NA NI INDIO

Na ni indio:
pampa ijkinoy nech tokajtijkej koyomej
kemaj asikoj ipan ni yankuik tlaltipaktli.

Na ni indio:
pampa mokajkayajkej koyomej
kemaj asikoj kampa tlanauatiayaj nokoluaj.

Na ni indio:
pampa ijkinoy nech manextijkej koyomej
para uelis nopan nejnemisej uan nech pinajtisej.

Na ni indio:
pampa ijkinoy tech tokajtijkej koyomej
nochi timaseualmej tlen ni yankuik tlaltipaktli.

Na ni indio:
uan namaj ika nimotlakaneki ni tlajtoli
tlen yaluaya ika nechpinajtiayaj koyomej.

Na ni indio:
uan namaj ayok nij pinauia ma ijkinoy nechilikaj,
pampa nij mati para mokuapolojkej koyomej.

Na ni indio:
uan namaj nij mati para nij pixtok
no neluayo uan no tlajlamikilis.

Na ni indio:
uan namaj nij mati para nij pixtok
no ixayak, no tlachialis uan no nemilis.

Na ni indio:
uan namaj nij mati melauak ni mejikano
pampa ni tlajtoua mejikano, tlen inintlajtol nokoluaj.

Na ni indio:
uan namaj tlauei ni yolpaki
pampa ualaj se yankuik tonatij, se yankuik tlanextli.

YO SOY INDIO

Yo soy indio:
porque me nombraron así los hombres blancos
cuando llegaron a esta tierra nueva.

Yo soy indio:
por error de los hombres blancos
cuando llegaron a la tierra que gobernaban mis abuelos.

Yo soy indio:
porque así me señalaron los hombres blancos
para poderme aplastar y discriminar.

Yo soy indio:
porque así nos llamaron los blancos
a todos los hombres de este continente.

Yo soy indio:
y ahora me enorgullece esta palabra
con la que ayer se mofaban de mí los hombres blancos.

Yo soy indio:
y ahora no me apena que así me llamen,
porque sé del error histórico de los blancos.

Yo soy indio:
y ahora sé que tengo mis propias raíces
y mi propio pensamiento.

Yo soy indio:
y ahora sé que tengo mi propio rostro,
mi propia mirada y mi propio sentimiento.

Yo soy indio:
y ahora sé que soy verdaderamente mexicano
porque hablo el idioma mexicano, la lengua de mis abuelos.

Yo soy indio:
y ahora se alegra mucho mi corazón
porque viene un nuevo día, un nuevo amanecer.

Na ni indio:
uan namaj nij machilia tlamisa kuesoli,
sampa uelis niyolpakis uan nimoyolchikauas.

Na ni indio:
uan namaj sampa yeyeksij nij kaki
ayakachtlatsotsontli uan xochitlatsotsontli.

Na ni indio:
uan namaj sampa nikinita
uan nikintlakakilia ueuetlakamej.

Na ni indio:
uan namaj sampa nech neluayotia tlaltipaktli,
tonana tlaltipaktli.

Yo soy indio:
y ahora siento que pronto acabará esta tristeza,
otra vez podrá reír mi corazón y ser más fuerte.

Yo soy indio:
y ahora puedo contemplar la belleza de la danza,
y escuchar la música y el canto.

Yo soy indio:
y ahora puedo ver y escuchar
nuevamente a los ancianos.

Yo soy indio:
y ahora vuelve a enraizarme la tierra,
nuestra madre tierra.

MASEUALTLAJTOLI IPAN KOYOMEJ ININTLALI

Nijuika sempoali xiuitl
 ninentinemi uan ni tlachixtinemi
 ipan koyomej inin tlali: koyotlalpa, koyoaltepeko.

Miak tlamantli nijpanotok, nech panotok;
 miak tlamantli nech pantitok,
 tekuesoj kanajya, tepaktij kemantika.

Nikijlamiki se tonatij
 ipa nitlamachtijketl,
 iyojyok ni tlakuato ipan se kaltlakualnamakatiloyaj.

Melauak axniuelki, ika noyolo nitlamaseuij;
 nijmachiliaya nochi nechtlachiliayaj,
 kenijki teposmej ika nitlakuayaya.

Nojkia nikijlamiki, kemaj pejki nitekiti,
 ika ne Sakapoastla tlali;
 koyomej tlen nopayoj euaj
 chichimej: "bilingues" kin tokajtijkej.

Pampa ijkinoy kinejkej tech pinajtisej,
 nochi tlen timaseualtlamachtianej
 tlen nopayoj titekipanoyayaj.

Miak tlamantli nech pantitok,
 miak tlamantli nikitstiaualtok
 ipan koyomej inin tlali: koyotlalpa, koyoaltepeko.

Koyomej kiijtojtokej:
 maseualmej axtlajlamikij;
 yeka kineki tech koyokuapasej,
 yeka kineki tech kixtianoj chiuasej.

Ni tlajtoli axmelauak
 pampa koyomej nojkia mokuapolouaj,
 pampa koyomej tlakajkayauaj,
 tech kajkayauaj.

PALABRAS INDIAS EN TIERRA DE BLANCOS

Llevo veinte años
caminando y observando
en tierra de blancos y mestizos: pueblos y ciudades.

Muchas cosas he pasado, me han pasado;
muchas otras me han sucedido,
tristes algunas veces, penosas otras veces.

Recuerdo que un día
ya trabajaba de maestro,
cuando por vez primera comí en un restaurante.

En verdad no pude, comer con el corazón tranquilo;
sentía que todo mundo me observaba,
la forma en que manejaba los fierros para comer.

También recuerdo, cuando empecé a trabajar,
por la región de Zacapoaxtla;
los blancos y mestizos del lugar
a los perros llamaron bilingües.

Porque así quisieron discriminarnos,
a todos los maestros bilingües
que trabajábamos en la región.

Muchas cosas me han sucedido,
muchas cosas he venido observando
en tierra de blancos y mestizos: pueblos y ciudades.

Los hombres blancos y mestizos han dicho:
los indios son tontos;
por eso quieren ladinizarnos
por eso quieren occidentalizarnos.

Esta afirmación no es verdadera
porque los blancos y mestizos se equivocan
porque los blancos y mestizos engañan, nos engañan.

Yeka namaj nikita uan nijmachilia
melauak ax xitlauak tioui,
pampa tij uikaj koyomej in ojui,
pampa timomachtiaj koyomej in tlajlamikilis.

Pampa namaj tlen timaseualmej
tioui kampa youij koyomej
tij chiuaj tlen kichiuaj koyomej.

Yeka namaj moneki matijchiuakajya
tlanauatili tlen kikajtejkej tokoluaj,
moneki matikijtokajya tlen tojuantij tij machiliaj.

Kichiuaya: Tech pinajtijkeya uan topannenkejya koyomej
moneki matimeaukajya, matitlachikajya,
matinejnemikajya tlen tojuantij to ojui.

Por eso ahora veo y siento
que en verdad no vamos bien,
porque llevamos el camino de los blancos y mestizos,
porque aprendemos el pensamiento de ellos.

Porque ahora los indios
caminamos hacia donde van los blancos y mestizos
hacemos lo que ellos hacen.

Por eso ahora necesitamos realizar
el mandato de nuestros abuelos indios,
necesitamos expresar lo que nosotros sentimos y pensamos.

Basta ya: Hemos sido discriminados y aplastados
necesitamos levantarnos, volver a abrir los ojos,
volver a recorrer nuestro propio camino.

NIMITSUIKATIS MASEUALICHPOKATL

Nimits on uikatis
Maseual ichpokatl,
xiseli ika moyolo nikuikatl
mits kuikatia se maseual telpokatl.

Yejyektsij ken tiichpokanesi
miak listo timokuelpia,
siltik kostili timokostia
ika pamitl timokuateposuia.

Niyolpaki uan niyoltomoni
kemaj titsijtsilintsij tionatlakui,
nojkia kemaj tion tiankisoua
san titlapitsajtok tiualtlekoua.

Nikamati nimitsitas
kemaj xochitl timokuatlaluilia,
axochitl ni mits maktilis
ika axochitl ximokuelpia.

Tlauei nikamati mokechtajtsij
miak tlamantli nopayoj ixnesi:
tlajlamikilistli tlen tokoluaj
tlajlamikilistli tlen moneki tij tlepanitas
uan tikajokuis.

Nikamati san titlatlauak
pampa tlatlauak tonana tlaltipaktli,
amo kemaj xijpinaui
tlen kenijki ti asikoj ipan ni tlaltipaktli.

TE CANTARÉ MUJER INDIA

Te cantaré
mujer india,
recibe de corazón este canto
te lo ofrece un joven indio.

Tu juventud resplandece de belleza
muchos listones lucen tus trenzas,
collares menudos adornan tu cuello
muchos pasadores surcan tu cabeza.

Mi corazón salta de alegría y late de emoción
cuando vigorosa vas por agua,
también cuando vas al tianguis
regresas enmedio de risas y de alegría.

Me gusta mucho contemplarte
cuando adornas con flores tu cabeza,
te entregaré flores de agua
con flores de agua adorna tus trenzas.

Me gusta mucho tu blusa bordada
muchas cosas aparecen en ella:
allí está la sabiduría de nuestros abuelos
sabiduría que debes respetar y conservar.

Me gusta mucho tu color moreno
porque moreno es el color de nuestra madre tierra,
nunca te avergüence llevar este color
porque con él llegamos a este mundo, a esta tierra.

*KEMANTIKA NIJMACHILIA NIMIKTOJKA
UAN NOJUA NIYOLTOK*

Kemantika nijmachilia nimiktojka uan nojua niyoltok
pampa ayojkana na:
nijtemoua notlakej uan ayok nikasi.

Kemantika nijmachilia nimiktojka uan nojua niyoltok
pampa ayojkana na:
nijtemoua nomila uan ayok nesi.

Kemantika nijmachilia nimiktojka uan nojua niyoltok
pampa ayojkana na:
nijtemoua xochitlatsotsontli uan ayok nijkaki, kemantika
san uajka kakisti.

Kemantika nijmachilia nimiktojka uan nojua niyoltok
pampa ayojkana na:
nikintemoua noikniuaj uan ayokueli nikin asi,
sekiy motlakenpatlakejya uan sekinok moyolpatlakejya.

Kemantika nijmachilia nimiktojka uan nojua niyoltok,
yoltok noyolo, nijneki nitlachixtos, nijneki nimochikauas,
sampa nimoyolchikauas.

ALGUNAS VECES ME SIENTO MUERTO EN VIDA

Algunas veces me siento muerto en vida
porque ya no soy yo mismo:
busco mis ropas y ya no aparecen.

Algunas veces me siento muerto en vida
porque ya no soy yo mismo:
busco mi milpa y ya no aparece.

Algunas veces me siento muerto en vida
porque ya no soy yo mismo:
busco la música de la flor y ya no la escucho,
algunas veces la percibo en la lejanía.

Algunas veces me siento muerto en vida
porque ya no soy yo mismo:
busco a mis hermanos y ya no los encuentro,
algunos han cambiado de ropa, otros han cambiado su corazón.

Algunas veces me siento muerto en vida
sin embargo, vive mi corazón, quiero vivir,
quiero aliviarme, quiero volver a tener el corazón vigoroso.

TATAMEJ: NIMECHONKAMAUIS

Miak tonatij panojka intlakajtejkej
 miak tonatij panojka intechkajtejkej,
 tlauei timechijlamikij
 axkemaj timechilkauaj.

Miak imopiluj mokoyokuapkejya
 kiijtouaj ayok mech ijlamiki
 tlachiuaj ayok mech matij
 axmelaauak: pampa ipan iniyolo nojia mechmachiliaj.

Ayok kemaj intlachiakij
 kampa yaluaya uejueyi altepemej inikinkajtejkej,
 kampa ueyi Tenochtitla inkiketstejkej
 kampa kalmekak uan Telpochkali inkintekpantejkej.

Nochi imotekij kiixpolojkej koyomej
 kin uelonijkej teokalmej,
 kin payanijkej toteotsitisj
 kin tlatijkej amoxkalmej.

Xochimilko yolik uaktiaj
 yolik ateuakmiktiaj,
 tlauei tekuesoj ken kipasuij
 tlakamej tlen nopayoj ontlamausouaj.

Miak tlamantli tlen inkikajtejkej nempolijki,
 miak imotlajlamikilis kotontiualki;
 yeka timokuesouaj, yeka timechijlamiki,
 yeka moneki tikajokuij uan tijmanauisej
 tlen nojua mokaua.

Miak kaltokajyotl asta kennamaj motekiua
 tlajlamikilistli tlen inkikajtejkej
 asta ken namaj tech neluayotia
 miak sekinok tlamantli ipan motetonia
 ni yankuik Mexko tlatipaktli.

ABUELOS: PERMITANME HABLARLES

Han pasado muchos días desde que se fueron
han pasado muchos días desde que nos abandonaron,
mucho les recordamos
nunca los olvidamos.

Muchos de sus hijos se ladinizaron
dicen que ya no los recuerdan
dicen no saber nada de ustedes;
esto no es verdad: porque en su corazón también los sienten.

Nunca más vendrán a ver
donde ayer dejaron grandes ciudades,
donde ayer edificaron la gran ciudad de Tenochtitlan
donde alguna vez construyeron el Calmecac y el Telpochcali.

Todo su trabajo fue destruido por hombres blancos,
destruyeron los templos,
desmoronaron los dioses
quemaron la casa de los libros, la casa de los códices.

Xochimilco empieza a secarse lentamente
poco a poco va muriéndose de sed,
es triste ver como lo ensucian
los hombres que allí van a divertirse.

Muchas cosas que ustedes dejaron han desaparecido,
mucho de su sabiduría se ha venido interrumpiendo;
por eso nos sentimos tristes, por eso los recordamos,
por eso debemos guardar y defender lo poco que nos queda.

Muchos nombres de nuestros pueblos y ciudades quedan hasta ahora
los conocimientos que nos dejaron siguen siendo nuestras raíces,
muchas otras cosas se apoya en ellas
el México de hoy, el México moderno.

Ni mexko imojuantij inkineluyotijtejkej
imojuantij inkiyolijtijtejkej,
yeka axkemaj timech ilkauasej
mochipa timechijlamikisej.

AMATLAJKUILOLI PARA NOTATA

Tlauel nimitstlepanita notata
pampa tinechmachtij manitekiti
uan manitlatlepanita;
tinechixtlapaniki ipan tekitl,
yeka nikamati nitekitis.

Tlauel nimitstlepanita notata,
pampa kemaj nikuekuetsij ni eliaya
tinech iskaltijki uan tinechtlakentijki;
axkemaj tinech tlauel kajki.

Tlauel nimitsiknelia notata,
namaj niueyixkia uan nimotlakachijkia
uan san ken ipa tinechkamauia,
tinech traijkilia uan tinechtlajlamiktia.

Tlauel nimits tlepanita notata,
pampa tinechnextilij uan tinechmachtij
manijtlepanita nochi tlen onkaj
ipan ni tlaltipaktli.

Este México ustedes lo enraizaron
ustedes lo fundaron
por eso nunca los olvidaremos,
siempre los recordaremos.

CARTA PARA MI PADRE

Padre, te respeto mucho
porque me enseñaste a trabajar
y a respetar a los demás;
me educaste en el trabajo,
por eso amo el trabajo.

Padre, te respeto mucho
porque cuando era pequeño
viste por mí y me protegiste;
nunca me abandonaste.

Padre, te quiero mucho
ahora ya crecí, soy un hombre adulto
y como siempre te diriges a mí
para aconsejarme y educarme.

Padre, te respeto mucho
porque me enseñaste y me preparaste
para respetar y para amar todas las cosas de la naturaleza.

TOSELIKA MATINEMIKAJYA

Kemantika nijmachilia
 tlen timaseualmej tij chiaj
 se tlakatl tlen nochi ueli
 tlen nochi kimati,
 tlen ueliskia tech makixtia.

Ni tlakatl tlen nochi ueli
 uan nochi kimati
 axkemaj asiki;
 pampa touaya itskok
 touaya nemi;
 peuaya tlachia,
 nojua kochtok.

NI TITLACHIXTOKEJ YEJYEKTSIJ UAN TEKUESOJ

Ni titlachixtokej kemantika yajyektsij
 uan kemaya tlauej tejuesoj,
 pampa kemantika tiyolpaki uan tiyoltomoni
 ken se ueyiatl, ken se ueyi atemilt;
 kemantika san tlaeltok
 uan kemaya uajkapa mo atlajtlalana,
 uajka mo atlajtlauiteki.

Ni titlachixtolej kemantika yejyektsij
 uan kemaya tlauej tekuesoj,
 pampa kemantika tiyolpaki uan kemantika tiyokuitlamiki
 ken se kiauitl;
 kemaya kiaui san yamanik
 uan kemantika ualaj ika tesiuitl, ualaj ika ejekatl,
 tlapetlani uan tlatomoni.

Ni titlachixtokej kemantika yejyektsij
 uan kemaya tlauej tekuesoj,
 pampa kemantika tiyolpaki uan kemaya tipatstlami
 ken se ejekatl;
 kemantika ualaj san yamanik, tech sesekamaka,
 yejyektsij kin uisouak kuatini;
 uan kemantika chikauak tech tsouiteki, moketsa ajomalakatl,
 uan kineki kin neluayokotonas kuatinej.

NECESITAMOS CAMINAR SOLOS

Algunas veces siento que los indios
esperamos la llegada de un hombre
que todo lo puede
que todo lo sabe
que nos puede ayudar a resolver
todos nuestros problemas.

Sin embargo, ese hombre que todo lo puede
y que todo lo sabe
nunca llegará;
porque vive en nosotros
se encuentra con nosotros
camina con nosotros;
empieza a querer despertar,
aún duerme.

ES ALEGRE Y ES TRISTE NUESTRA EXISTENCIA

Es alegre y es triste nuestra existencia,
porque algunas veces ríe nuestro corazón
y otras veces explota como un gran río,
o como el mar mismo;
algunas veces es estable,
otras veces se levantan grandes olas,
es fuerte el oleaje.

Es alegre y es triste nuestra existencia,
porque a veces ríe nuestro corazón
y otras veces se convulsiona
como la lluvia misma;
algunas veces la lluvia es suave,
otras veces viene acompañada con granizo,
con tormenta, con relámpagos y truenos.

Es alegre y es triste nuestra existencia,
porque algunas veces ríe nuestro corazón
y otras veces se vuelve colérico como el viento mismo;
algunas veces viene con suavidad, disfrutamos su frescura,
mece con suavidad los árboles;
y otras veces nos azota con violencia,
levanta grandes remolinos,
corre con gran fuerza queriendo arrancar los árboles.

TLAUEL NIMITSIKNELIA NONANTSIJ

Tlauel nimitsiknelia nonantsij
 pampa yejyektsij moyolo
 yejyektsij motlajlamikilis;
 axkemaj titechtlapejpenij tlen ti iknimej
 nochi sejka titech iskaltij
 sejka titechtlachilij
 nochi sejka titech makak moyolo.

Tekuesoj uan tepinajtij
 kenijki tipanotiualki
 kenijki tipanotiualtok;
 miak tonatij timokokojtuialtok
 uan ijikia ijkinoy titechiskaltijtiualki.

Melauak axehikauak motlakayo
 melauak axtichikauia;
 ijikia ijkinoy tipanatiualtok
 ijikia ijkinoy tikajoktiualtok
 motata inemilis
 nototata itlajlamikilis;
 yejyektsij moyolo
 yejyektsij motlajlamikilis.

Titechnextilij maikamaluili tinemikaj
 maaxakaj tijkokolikaj
 maaxtimoxikokaj
 maaxtitlakajkayauakaj
 matitlatlepanitakaj.

Nojkia titechnextilij
 matijtlepanitakaj tonana tlaltipaktli
 pampa tech tlakualtia
 pampa tech chichitia
 pampa ipan timotetonijtokej, ipan titlatskitokej.

Nojkia titechnextilij
 matijtlepanitakaj totata tonatij
 pampa tech tlaulilia,
 tech maka tlanextli,
 kitlaulilia to ojui
 tech tlaulilia.

TE QUIERO MUCHO MADRECITA

Te quiero mucho madrecita
porque es bello tu corazón
porque es hermoso tu pensamiento;
nunca tuviste preferencias entre los hermanos
a todos cuidaste por igual
a todos atendiste por igual
a todos entregaste tu corazón.

Es triste y penoso
de cómo has venido viviendo
en medio de tantas enfermedades
aun así nunca nos descuidaste.

Es verdad que tu cuerpo es débil
es verdad que eres poco fuerte;
así has venido viviendo
así has venido guardando
la sabiduría de tu padre
los conocimientos de mi abuelo;
es bello tu corazón
es hermoso tu pensamiento.

Nos enseñaste a ser prudentes
nos enseñaste a no mirar mal a nadie
a no ser egoístas
a no mentir,
nos enseñaste a ser respetuosos.

También nos enseñaste
a respetar nuestra madre tierra
porque nos da de comer
porque nos amamanta
porque en ella nos apoyamos,
en ella estamos asentados.

También nos enseñaste
a respetar a nuestro padre el sol
porque nos alumbró,
nos proporciona claridad,
alumbró nuestro camino, nos alumbró.

Nojkia tlaue! nimitsiknelia nonantsij
 pampa tiyolpitsauak
 pampa yamanik moyolo, yoltok moyolo;
 pampa tichoka kemantika, choka moyolo kemantika;
 pampa kemantika tekuesoj nititlachixtokej,
 temajmatij nitiyoltokej.

Sanyamanik titlachia
 sanyamanik titlajtoua;
 uajka titlachia
 uajkatlaj timoneluayotia;
 yeka axkemaj nimitsilkauas
 yeka axkemaj timitsilkauasej
 nochipa timitsijlamikisej.

NA NOJKIA NI TLAKATL

Na nojkia ni tlakatl
 nijpia no tlajlamikilis
 nijpia nonemilis;
 uajkakia ni tlachixtok ipan ni tlaltipaktli
 uajkajya nikaj nimochantlalijtok
 nopaya nikaj niyolki
 nopaya nikaj nitlachixki.

Sekij koyomej kijtouaj niyolkatl, ni tlapiali,
 sanmoluij niyoltok, sanmoluij nitlachixtok;
 ni tlajtoli axmeluak
 na nojkia nijpia notlajlamikilis
 na nojkia nijpia nonemilis
 ipatij no tlajtol, yejyektsij no tlajtol.

Asijka tonatij sampa nijpankixtis no tlajlamikilis
 asijka tonatij sampa nipanextis nonemilis,
 sampa nisemoyauas ipan tlaltipaktli,
 ipan nochi tlaltipaktli, ipan nochi semanauak.

También te quiero mucho madrecita
porque tienes el corazón tierno,
porque tienes el corazón blando,
tu corazón está vivo;
porque lloras algunas veces,
llora tu corazón otras veces;
porque es triste nuestra vida,
es difícil nuestra existencia.

Es suave tu mirada
hablas con serenidad;
tu mirar es profundo
tus raíces son antiguas;
por eso nunca te olvidaré
por eso nunca te olvidaremos
siempre te recordaremos.

YO TAMBIÉN SOY HOMBRE

Yo también soy hombre
tengo mi propio pensamiento
mi propia filosofía;
nacé hace mucho tiempo en esta tierra
desde hace mucho tiempo vivo en esta tierra
nacé aquí mismo
aquí mismo vi la claridad.

Algunos hombres blancos y mestizos
dicen que soy un salvaje, un animal,
que es inútil mi existencia,
que mi vida no tiene sentido;
este pensamiento es falso,
tengo mi propia sabiduría
tengo mis propios sentimientos
vale mi palabra, mi lengua es hermosa.

Llegó el día en que debo mostrar mi sabiduría
llegó el día en que debo enseñar mi filosofía,
esparcir en la tierra mis conocimientos,
regarlo en todo el mundo, en todo el universo.

Makimatikaj nochi tlakamej nojua niyoltok
yoltok noyolo;
kemantika paki, kemantika choka;
makimatika nojua niyolchikauak.

KEMAJ NANIMIKIS

Kemaj nanimikis,
manechtlaltokatij ipan petlatl
imako tonana tlaltipaktli maniuetsiti,
manechseli, manechnaua,
itlakayotipaj manechtlali.

Kemaj nanimikis
ma onkaj xochitl uan tlatsotsontli
ika kopali manechpopochuikaj
ika nomaseual kotomitl manechtlakentikaj.

Tlakamej tlen nech tokatij
tlakamej tlen nech makauatij,
ika maseual kotomitl mamotlakentikaj
tekaktli makikalakikaj
yankuik "morral" makimelanikaj
yankuik payoj mamokechilpikaj.

Nojkia nijuikas se maseual amochtli
tlen uelis ne ojtli nij pouati,
nojkia nijuikas se nomachete
tlen nepa ika nitekititi,
se ome tlaxkali tlen ne ojtli nij kuati,
se axili tlen ne ojtli nech amakati.

axkanaj nimokuesoua,
axkanaj nimotekipachoua
kemaj ni tlajtoli nikijkuiloua;
pampa panimaj nochi santipanoj
nochi titlakajteuasej
nochi tikisteuasej.

Que sepan todos los hombres de la tierra que aún vivo,
que vive mi corazón;
algunas veces ríe, otras veces llora;
que sepan que aún tengo el espíritu fuerte.

CUANDO YO MUERA

Cuando yo muera,
que me entierren en un petate
que me entreguen en manos de nuestra madre tierra,
que me reciba, que me abrace,
que me integre a su cuerpo.

Cuando yo muera
que haya música y flores
que me impregnen de copal
que me vistan con mis ropas indias.

Los hombres que vayan a enterrarme
los hombres que me encaminen,
que vistan ropas indias
que calcen guaraches indios
que porten morrales nuevos
que lleven un pañuelo nuevo en el cuello.

También llevaré un libro escrito en mi idioma
para leerlo en el camino,
llevaré también un machete
con el que iré a trabajar,
llevaré tortillas para alimentarme en el camino
un camarón de arroyo que me calme mi sed.

No me siento triste,
no me siento preocupado
cuando escribo estas palabras;
al fin todos somos pasajeros
todos nos alejaremos
todos nos iremos.

NOPILUAJ: XIKONKAKIKAJ UEUETLAJTOLI

Ximoyoltlapokaj nopiluaj
 nijneki nikon ijtos se ome tlajtoli
 nikon tenkixtis se ome uajapantlajtoli
 tlajlamikilistli tlen ika titlachixtialtokej

Melauak axmiak tlajtoli nikon ijtos
 pampa tlen yejyektlajtoli axmiak
 san moneki xikajokuikaj,
 san moneki xijmaluikaj
 uan xijtlepanitakaj.

Moneki xijtlepanitakaj imotlajtol
 xikijtokaj tlajtoli tlen melauak
 xikijtokaj tlajtoli tlen xitlauak,
 pampa tomaseual tlajtol ipatij
 pampa tomaseual tlajtol axmoneki tikijkuilosej,
 ijkinoy tech nextiliaj ueuetlakamej
 ijkinoy tech nextiltejkej uajapantlakamej.

Nojkia moneki xitekitikaj
 pampa tekittl tetlakamati uan tetlakachia;
 tla intekitisej yejyektsij imokatlajtosej
 uan mechtlapanitasej.

Moneki xitepaleuikaj, moneki xitlapaleuikaj;
 tla akajya tleueli kikuesoua xijtlakakilikaj,
 pampa nochi titeikneltijkej
 nochi totechmoneki tleueli,
 yeka moneki matimopaleuikaj,
 yeka moneki matimotlachilikaj.

Nojkia moneki xitlatlepanitakaj,
 xikintlepanitakaj imotatauj, imototatauj;
 xikintlepanitakaj ueuetlakamej,
 xijtlepanitakaj xochitl,
 pampa ni xochitl yaya ika tinemij,
 yaya ika titlachixtokej,
 yaya tonemilis uan tochikaualis.

HIJITOS: ESCUCHEN LA PALABRA DE LOS ANCIANOS

Abran sus corazones hijitos
quiero decirles unas cuantas palabras;
les expresaré algunas palabras antiguas
que contienen la sabiduría de nuestra sobrevivencia.

En verdad no diré muchas,
las palabras bellas no siempre son muchas,
necesitan guardarlas
necesitan tener cuidado de ellas
necesitan respetarlas y preservarlas.

Es necesario que respeten su palabra
expresen siempre la palabra verdadera
expresenla con rectitud,
porque nuestra palabra india vale
no siempre necesitamos escribirla,
así nos enseñaron nuestros abuelos
así nos dejaron dicho nuestros mayores.

También es necesario que trabajen
porque el trabajo dignifica y proyecta al hombre;
si trabajan, se hablará bien de ustedes
serán respetados por los demás.

Es necesario que ayuden a los demás,
si alguien tiene alguna preocupación, escúchenlo;
porque todos somos huérfanos alguna vez
porque todos llegamos a necesitarnos en la vida;
por eso debemos ayudarnos,
por eso debemos vernos entre todos.

También es necesario que sean respetuosos
respeten a sus padres, a sus abuelos;
respeten a los ancianos,
respeten la flor y el canto
porque es la flor y el canto lo que nos da vida
es lo que rige nuestra existencia
es nuestra vida material y espiritual.

San nikaj nitlami
san nikaj nij tlamiltia ni tlajtoli,
melauak amiak
pampa ueuetlajtoli axmoneki miak,
moneki xijtlalanakaj uan xikajokuikaj
xikajokuikaj ipan imoyolo uan imotlajlamikilis.

Aquí nada más termino
aquí concluyo con mis palabras,
en verdad no son muchas
porque las palabras sabias de los ancianos
no siempre son muchas,
es necesario que las recojan y las conserven,
guárdelas en su corazón y en su pensamiento.

XIJKAKIKAJ KOYOMEJ

Miak tonatij panojka kemaj inasikoj
 ipan ni yankuik tlaltipaktli,
 miak tlamantili inkikotonako
 tlen notatauaj intlajlamikilis
 tlen nokoluaj innemilis;
 miak tlamantli imoaxkatikoj,
 imoaxkatikoj totlali
 imoaxkatikoj notatauaj intekitikayo, intlajlamikilis.

Melauak namaj tlauei intlapijpiaj
 melauak namaj inchikauiaj,
 axueli se tlen mech ijlia pampa nimaj intemiktiaj;
 pampa yolik miktialtok imoyolo
 pampa namaj nochi inkitamachiuaj
 namaj nochi inkikouaj
 se tleueli axkanaj imoyolnejnemiliaj.

Melauak tojuantij axtichikauiaj
 melauak tojuantij yolik tiesotlantiualtokej
 esotlantiualtokej notatauaj uan noteixmatkauaj;
 ijatsaj timatlantokej nojuaj tiyoltokej
 pampa yoltok toyolo, nojuaj tiyolchikauakej,
 nojuaj ueli tomoyolnojnotsaj;
 timoyolnejnemiliaj uan timokuanejnemiliaj
 kenijki sampa uelis timeuasej uan tinejnemisej
 kenijki sampa timoyolkuissej
 kenijki tikasisej yankuik tlanextli, yankuik tonatij.

Miak tlakamej tlen imojuantij imoikniuaj
 kinekiskiaj matikilkauakajya totlajlamikilis,
 kinekiskiaj matimoyolpolokajya ken imojuantij mech panti;
 manochi tij kouakaj uan tijpatlakaj ika tomij,
 kinekiskiaj monochi tij tamachiuakaj ika tepostli,
 matijkotonakaj toyolnemilis.

ESCUCHEN HOMBRES BLANCOS Y MESTIZOS

Han pasado muchos días desde que llegaron
a esta tierra nueva;
muchas cosas vinieron a interrumpir;
interrumpieron la sabiduría de mis padres
la filosofía de mis abuelos;
muchas cosas se han venido a apropiar;
se apropiaron de nuestras tierras
se apropiaron del trabajo de mis padres,
de la sabiduría de mis abuelos.

Es verdad que ahora tienen cosas en abundancia
es verdad que ahora son fuertes,
nadie les puede decir nada porque asesinan;
poco a poco se ha venido muriendo su corazón,
ahora todo lo miden
ahora todo lo compran,
no meditan ni dialogan con su corazón.

Es verdad que nosotros somos débiles físicamente
poco a poco se ha venido secando nuestra sangre
han venido perdiendo su sangre mis padres y familiares;
a pesar de ello, seguimos vivos
porque nuestro corazón está vivo, aún es fuerte,
todavía podemos realizar el diálogo interno;
consultamos con nuestro corazón
y meditamos con nuestro pensamiento,
cómo podemos levantarnos y volver a caminar solos,
cómo podemos revivir, cómo volver a tener vida propia,
cómo podemos alcanzar un nuevo día, un nuevo amanecer.

Muchos hombres, hermanos suyos
desearían que olvidáramos nuestra cultura,
desearían que perdiéramos nuestro corazón
como les ha sucedido a ustedes;
que todo lo cambiáramos con dinero,
desearían que todo lo midiéramos con aparatos,
que acabáramos con el diálogo interno,
el diálogo con nuestros corazones.

Imojuantij inkinekiskiaj
 inkitlami esokixtiskiaj tonana tlatipaktli,
 inkitlami omiyokixtiskiaj totlalnantsij
 inkinekiskia inkitlami kuaximaskiaj tonana tlaltipaktli;
 ijatsaj teipaj nochi tichokatinemisej
 pampa ayok onkas kuali atl,
 pampa ayok onkas kuali ejekatl uan ayoutl,
 pampa ayokanaj kuali elis tlatoktli.

Tlaj nelnelia tlauei intlajlamiki
 xijtemokaj kenijki axinki pasuisej atemimej
 kenijki axkokotisej michimej
 ken namaj kinpanti ne Uexotla atemiti
 ken namaj kin panti ne Akapolko,
 Chalchikueyan uan sekinok uejueyi atl.

Uelis ouijtok inechtlakakilisej
 uelis ouijtok inech kuamachilisej
 ouijtok inechneltokasej,
 pampa tlauei imoueyimatij
 pampa tlauei imotlakanekij
 pampa miktialtojka imoyolo

Xijyejyekokaj ika yolik ni kuesoli
 ximoyolnejnemilikaj ni tekipacholi,
 pampa ipan sejkaj ojtli ti eltokejya
 pampa ipan sejkaj tlaltipaktli timochantlaliytokejya
 pampa nojkia ipan notlalnantsij imotetoniytokejya.

Axouijtok namaj nojuaj uelis imoyotlalisej
 axouijtok namaj nojuaj uelis intechtlakakilisej
 axouijtok namaj nojuaj uelis imoyolyamanisej;
 ayojkanaj san tomij xij tepotstokakaj
 ayojkanaj san tlapiali xixixtokakaj,
 seyok tlamantli tlajlamikilistli xijkajteuakaj
 seyok tlamantli tlajlamikilistli imokoneuaj xikinnexitlenuaka
 se ome xochitl uan se ome kuikatl xijkajteuakaj.

Ustedes desearían
quitarle toda la sangre a nuestra madre tierra,
quitarle toda su osamenta
cortarle todos sus cabellos;
aunque después andemos llorando todos
porque todas las aguas estarán contaminadas,
porque ya no habrá aire fresco y puro,
ya no habrá buenas cosechas.

Si es que en verdad son muy sabios
busquen no contaminar más los ríos
busquen cómo dejarán de tener granos los peces
como sucede ahora en un río de Huejutla,
como sucede ahora con los peces de Acapulco,
Veracruz y en muchos otros ríos y mares.

Es posible que sea difícil que me escuchen
posiblemente sea difícil que me entiendan
es más difícil que me crean;
porque se han vuelto vanidosos
porque se han vuelto orgullosos
porque su corazón ya ha muerto.

Mediten con calma estas preocupaciones
analicen con su corazón estas angustias,
porque ustedes y nosotros estamos en el mismo camino
porque estamos en la misma tierra con nuestras familias
porque también en mi madre tierra se han asentado.

Es posible que logren todavía la calma interior
es posible que todavía logren escucharnos
es posible que logren ablandar sus corazones;
ya no busquen sólo dinero
no ambicionen sólo cosas materiales
otro tipo de valores dejen en esta tierra,
otro tipo de sabiduría hereden a sus hijos,
al menos flores, al menos cantos dejen en la vida.

NOMASEULACHINANKO

Axkemaj nimistsilkauas nomaseualchinako
 nochipa nimitsijlamikis ika noyolo
 nimits tokajtis ika nomaseualtlajtol
 “Tlaltolontipaj” ijkinoj momaseualtokaj.

Noyolo mokuesoua kemaj nitlaijlamiki
 kemaj nikijlamiki kalpolmej tlen onkayaya:
 Tsapoyoj, Reyistlaj, Tlapani uan Mankojyoy
 tlen totatauaj ijkinoj tlatokajtlalijtekej.

Axkemaj nikilkuas kampa san noikxipaj ninemiaya
 kuaojmej kampa nionkuajkuauiyaya,
 ojmej kampa niouiyaya mila,
 ueyoymej kampa niouiyaya niontiansoua.

Kuali nikijlamiki kenijki nimopapaleuiaya
 iniuaya sekinok telpokatlakamej,
 ipan se tonatij se ueyi mili tijmeuayayaj
 ika miak pakililistli titokayayaj,
 ika miak pakililistli tokistlakuali tijmaseuiyayaj.

Melauak yejyektsij kenijki nomoskaltijtiaki
 papamej ika kualkaj nex ixitikoj,
 akuajtajmej ika tiotlak nechkuikatikoj,
 kayochi ika tiotlak nech majmatiko,
 sakamistli nojkia ika tiotlak piomajmatiko
 uan kemaya pioichtekiko.

Ika miak pakilistli nikintlachialiaya
 xochimej tlen mojmstla ual kueponiaya
 chimalxochitl tlen iuaya tonatij ual kauaniaya;
 tlatokxochitl, kuettlaxxochitl, xiloxochitl,
 teokuitlaxochitl, oloxochitl, sempoalxochitl
 uan miak sekimok xochimej nikinjlamiki,
 tlen onkaj hasta kemaj ipan nomaseualchinako.

MI PUEBLO INDIO

Nunca te olvidaré mi pueblo indio
siempre te recordaré con el corazón
te nombraré en mi lengua india
"Tlaltolontipa" te llamaré.

Mi corazón entristece con los recuerdos
cuando a mi mente vienen los barrios que existieron:
Zapotal, Reyistla, Tlapani y el Mangal,
Calpolmej que dejaron fundado nuestros abuelos.

Nunca olvidaré cuando descalzo caminaba
veredas para ir a traer leña
camino para ir a la milpa,
camino reales para ir al tianguis.

Recuerdo bien cómo participaba en la ayuda mutua
junto con otros jóvenes indios;
en un día limpiábamos una milpa
con mucha algarabía y alegría sembrábamos,
con mucha felicidad compartíamos la comida de las siembras.

En verdad fue bello como fui creciendo
los papanes temprano me despertaron,
las chichalacas por las tardes me cantaron,
la zorra por las tardes vino a asustarme,
el cacomistle por las tardes llegó a asustar a las gallinas
y otras veces se las robó.

Con mucha alegría contemplaba
las flores que día a día brotaban
el girasol que junto con el sol giraba;
tlatokxochitl, kuetlaxxochitl, xiloxochitl,
tekuitlaxochitl, oloxochitl, sempoalxochitl
y muchas otras flores recuerdo ahora,
de las que hasta la fecha adornan a mi pueblo indio.

Sesen xiuatl ika pakilistli tikin chiayayaj
 mijkatsitsij tlen techualpaxáloyayaj,
 toteixmatkauaj tlen tech ualtlachiliayaj
 ika miak tlakualistli tikin seliyayaj,
 miak silkouetej uan akouetej tij toponiayaj,
 ika miak sempoalxochitl tikinotsayayaj.

Yejeyksij ken tech yekanayayaj ueuetlakamej
 yejeyksij kenijki tij tlepanitayaj xochitl,
 elotlamanilistli sesen siuatl mochiuayaya
 nochi maseualtlakamej tlatlepanitayayaj.

Meluak nimoyolpitsaua kemaj nikijlamiki
 kenijki mochiuayaya se tlatlakualistli,
 kemaj miak koyol xochitl mochiychiuayaya
 kemaj miak koyolxochitl tikijtotiayaj
 kemaj miak xochitlatsotosntli kitekpanayayaj tlatsonanej,
 ika miak tlatlepanitalistli niontlatenamikiyaya.

Miak tonatij panojka,
 namaj mokuesoua nomaseulachinanko
 namaj mokokouaj nochinakoeuanij
 namaj axchikauiaj noiniuaj, notatauaj uan noteixmatkauaj.

Moneki sampa tijtlalanasej xochitl
 moneki sampa timomapañeuissej,
 moneki sampa titlatojtokasej
 moneki sampa tijkakisej xochitlatsotsontli
 ikinoj sampa timoyolkuij uan timoyolchikauasej;
 sampa moyolkuis nomaseualchinanko.

Año con año esperábamos con gusto
los muertos que venían a visitarnos,
nuestros familiares que venían a vernos
con mucha comida los recibíamos,
muchos cohetes quemábamos,
con muchas flores de sempoalxochitl los llamábamos.

Era bello como nos dirigían los ancianos
era maravilloso como respetábamos la flor y el canto,
la ofrenda al elote año con año se realizaba
todos mis hermanos indios eran prudentes y respetuosos.

En verdad mi corazón entristece
cuando recuerdo las ceremonias tradicionales,
cuando recuerdo cómo se hacían los flores de coyol
cuando bailábamos con muchas flores
cuando los músicos interpretaban la flor y el canto
con mucha reverencia y respeto besaba la tierra.

Han pasado muchos días y muchos años,
ahora entristece mi pueblo indio
ahora están enfermos mis paisanos
ahora están débiles mis hermanos,
mis padres y mis familiares.

Necesitamos volver a recoger la flor y el canto,
necesitamos volver al trabajo comunitario,
necesitamos volver a sembrar los campos
volver a escuchar la flor y el canto,
así podremos revivir y volver a tener fuerza en los corazones;
así podrá revivir mi pueblo indio.

NOMASEUALIKNIUAJ TLEN MONELKOYUCHIJKEJ

Tekuesoj kenijki tipanotiualtokej
 tepinajtij kenijki tiitstiualtokej,
 tlen kemanijki tech xexelokoj koyomej
 tlen kemanijki tech pasolmanakoj kixtianotlakamej,
 miak noikniuj mokuapoltiualtokej.

Melauak axtojuantij totlajtlakol
 melauak axintlajtlakol nomaseualikniuj,
 tlen kenijki monelkixtianoj chijtiualtokej
 tlen kenijki timoneluayokotontiualtokej.

Ijkinok tiitstiualtokej
 ijkinok tipanotiualtokej,
 namanok ijkinok topantitiualtok
 namanok ijkinok kinpantitiualtok
 sekij nomaseualikniuj.

Nikijlamiki kenijki ipantik
 se telpotlakatl nochinako eua,
 kemaj moualkuapato yajtoya momachtito
 kemaj tlamachtiltekitl kisenkauato.

Moualkuapato ayok nauati
 kiijtojki ayok kin kakilia itatauj
 ayok momati san kuatitla itstos;
 itatauj nojua tlayejyekoyayaj kikamauij
 ika san se ome koyotlajtoli kinoxnotsayayaj
 "Quiere comel" inana kiijliyaya;
 ijki ikinok noniktilijtekji inana
 ijki ikinok momiktilijteuas itata;
 ayokkemaj yeyeksij kinoxnotski inana
 ayokkemaj yeyeksij iuelis kinoxnotsas itata.

Seyok konetlakatl nojki ikinok ipantik
 kitlamijki chikuasenxiuitl tlamachtilistli
 yajki momachtiti "secundaria"
 nepa kimakake se "beca"
 tlen kentsij uelki ika mopaleuijki.

MIS HERMANOS QUE SE LADINIZARON

Es triste como hemos venido pasando los días
es penoso como hemos venido viviendo,
desde que llegaron a desintegrarnos los hombres blancos
desde que vinieron a confundirnos los occidentales
muchos de mis hermanos indios andan extraviados.

Es verdad que no es nuestra culpa
es verdad que no es culpa de mis hermanos,
de cómo se han venido ladinizando y occidentalizando
de cómo hemos venido deteriorando nuestra raíz.

Así hemos venido viviendo
así hemos venido pasando los días,
recién así nos viene sucediendo
recién así les acontece
a algunos de mis hermanos indios.

Recuerdo lo que le sucedió
a uno de mis coterráneos indios
cuando regresó de sus estudios
cuando regresó de la escuela normal para maestros.

Cuando regresó no quiso hablar más el náhuatl
dijo ya no entender a sus padres
que ya no podía vivir en el campo;
sus padres todavía intentaban comunicarse con él
con muy poco castellano le hablaban
“quiere comer” su madre le decía;
así murió su madre
así dejará de existir su padre;
nunca más pudo hablarle bien su madre
nunca más podrá hablarle su padre.

Así aconteció a otro joven indio;
terminó su educación primaria
se fue a estudiar la secundaria,
allá le otorgaron una beca
para un poco ayudarse.

Kemaj kimachili kiasi kentsij tlaxtlauli
 se koyotepostonatij tamachijketl nomoualkouilij,
 kuajkuali koyotlakemitl nomepansouilij;
 teipaj pejki ayoj youi kaltlamachtilistli
 pejki tlakajkayaua ika iamaauaj
 kinextiaya nojua kuali youi ipan tlamachtilistli.

Kemaj momakatoj "kuentaj" tlanauatianej
 kikotonilikej tlapaleuilistli,
 uankinoj sampa moualkuapato
 imaseualchinako sampa asito.

Kemaj asito iniuaya itatauaj
 mojmotla kuali motlakentiaya,
 ayok kinejki miltekititi
 kijtojki tonaltlatlayaya
 mojmotla san tentoya ichaj
 mojmotla kinekiaya kuali tlakuas.

Itatauaj tlauei mokuesoyayaj
 kenkej kenopa ipantik intelpokaj;
 asik tonatij sesemj kistejki
 uajkakij axkimatiayaj kanij nemiaya
 kaouij momatki "tropa" kalakito
 nopeka uelis astakennamaj tekipanotinemi.

Miak tlamantli mojmotla kejni tech pantituialtok
 miak tlamantli kuesoli kenij topanpanotuialtok,
 miak telpokamej kenij tlakajteuaj
 tijkajteuaj tomaseual chinanko
 tikintajteuaj totatauaj,
 kemantika tikinsenmajkaua, totatauaj uan toikniuaj.

Ayok tijnekij timokoyochiuasej
 ayok tijneki timopinauasej
 tlen kenijki totlajtolt uan totlakej;
 ayok tijnekij timokuapoltinemisej
 ayok tij neki tichokatinemisej
 ayok tij neki timoneneluayokotonasej.

Cuando sintió que podía disponer de dinero
pronto se compró un reloj,
vistió las mejores ropas
empezó también a mentir con sus boletas
mostrando que iba bien en sus clases.

Cuando las autoridades notaron su irregularidad
le retiraron la ayuda,
tuvo que desertar de la escuela
al pueblo indio retornó nuevamente.

Cuando retornó con sus padres
diariamente vestía ropas limpias
nunca más quiso ir al campo
se quejó que el sol le quemaba;
todos los días la pasaba sentado
todos los días exigía suculenta comida.

Sus padres mucho entristecieron
y se preguntaban porqué así aconteció a su hijo;
un buen día éste abandonó a sus padres
mucho tiempo no supieron de él,
al fin se supo que se dio de alta en el ejército
donde continúa prestando sus servicios.

Muchos casos de éstos nos vienen aconteciendo
muchas penas como éstas hemos venido sufriendo,
muchos jóvenes indios desertan
desertamos de nuestros pueblos indios
abandonamos a nuestros padres,
algunas veces dejamos para siempre
a nuestros padres y hermanos.

Ya no queremos ladinizarnos
ya no queremos avergonzarnos
de nuestra lengua y de nuestra ropa;
ya no queremos andar extraviados
ya no queremos andar llorando
ya no queremos destruir nuestra raíz.

Maualousa yankuik tonatij
maualousa yankuik tlanextli,
masapa timonechikokajya iniuaya totatauj
matisenits tokayaj,
matisenuetskakajya
matisenchokakajya
matisentlachixtokajya.

Que venga un nuevo día
que venga un nuevo amanecer,
otra vez vayamos hacia nuestros padres
vivamos juntos nuevamente
riamos juntos nuevamente
lloremos juntos
que nuestras vidas vivan juntas para siempre.

MASEUALSEMANAUAK

Nijmachilia niyamania, axnitetiya;
 kemantika nikuesiui uan nimojnoui;
 tlauei onkaj kualantli, tlauei onkaj majmatli;
 san nochi moxikouaj, san nochi moueyimatij,
 yeka ijatsaj ayok nitlajtoskia,
 yeka ijatsaj ayok nimoketsaskia
 kipia nimoyolchikauaua,
 pampa nijneki nikiptos se ome tlajtoli
 pampa nijneki nimits on ijlis se ome tlajtoli
 tonana tlatlatipaktli,
 nomaseualtlaltipak, nomaseualsemanuak.

Ni koyomej tlen namaj nikaj itstokej,
 ni koyomej tlen nikaj mochantlalijtokej
 miak tlamantli kiaxitikoj,
 sekij kuali, seki axkuali;
 namaj tikitaj kenijki kineki miak moeso
 para uelis in olinisej teposmej,
 kiijtouaj nochi inaxkaj,
 yeka mits uelonij, yeka mitspayaniaj.

Nojkia kiijtouaj tlajlamiki inkoneuaj
 pampa youij koyokalmekak;
 kampa kinnextilia kenjki mits payanisej
 kampa kinnextiliaj kenijki tominkixtisej,
 kampa kinnextiliaj kenijki tlanauatisej;
 axkanaj kinnextilia kenijki mits tlepanitasej,
 kenijki tlapaleusej, kenijki moyolnojnotsasej.

Yeka nijneki nikon iptos se ome tlajtoli
 pampa ta tenonana maseualtlaltipaktli
 tijpia moneluayo,
 tijpia moneltlajlamikilis, monemilis;
 tlajlamikilistli tlen kiajoktiualtokej nomaseualnikniuaj;
 denes, dakotas, jopis, rarámuris, nauas, mayas, kunas,
 kechuas, aymarás, uan miak sekinok nomaseualkniuaj.

AMÉRICA: TIERRA INDIA

Siento debilidad, no tengo fuerzas;
algunas veces siento tristeza y temor, miedo;
hay mucha violencia, hay muchos conflictos;
todos sienten egoísmo, hay mucha vanidad;
por eso, aunque ya no quisiera hablar,
por eso, aunque ya no quisiera levantarme,
tengo que hacerme fuerte,
porque quiero decirte unas cuantas palabras
a tí madre tierra, mi tierra india, mi continente indio.

Los hombres blancos y mestizos que aquí viven
los hombres blancos que aquí se asentaron
trajeron muchas cosas,
algunas buenas, otras malas;
ahora vemos que necesitan sangrarte mucho
para alimentar a los monstruos
dicen que son dueños de todo
por eso te destruyen, por eso te saquean.

También dicen que sus hijos son sabios
porque asisten a las universidades blancas;
donde les enseñan cómo destruirte
donde los preparan para ganar dinero,
donde les enseñan cómo mandar;
no les enseñan cómo deben respetarte,
cómo pueden colaborar, cómo dialogar con su corazón.

Por eso quiero decirte, unas cuantas palabras,
porque tú madre tierra, madre india,
tienes tus raíces,
tienes tu propia sabiduría, tu propia filosofía;
sabiduría que han venido guardando mis hermanos indios:
denes, dakotas, jopis, rarámuris, nauas, mayas, kunas,
kechuas, aymaras y muchos otros hermanos indios.

Ni tlajlamikilistli maseualtlajlamikilistli
 tech nextilia matimitstlepanitakaj,
 pampa ta titechmamajtok, titechtlamaka, titechesotia;
 ni tlajlamikilistli nojkia tech nextilia
 ma tijtlepanitakaj nochi tlen onkaj ipan ni tlaltipaktli.

Tomaseualtlajtlamikilis no tech nextilia
 matijtlepanitakaj totata tonatij
 pampa tech tlautilia
 tech nextilia ojtli, tech nextilia tlen kuali ojtli.

Tomaseualtlajlamikilis tech nextilia matijtlepanitakaj sintsi
 pampa sintsiy yaya ika tiyoltokej
 yaya ika titlachixtokej,
 toeso uan totlajlamikilis.

Nojkia tech nextilia matitekitikaj
 pampa tekittl tetlakamati uan tetlakachiuu;
 se tlakatl tlen tekiti
 jejyektsij ika tlajtouaj uan kitlepanitaj.

Tomaseualtlajlamikilis nojkia tech nextilia matitlatlepanitaj
 matikintlepanitakaj uejuetlakamej,
 matijtlepanitakaj xochitl
 uan nochi tlen onkaj ipan tlaltipaktli.

Tomaseualtlajlamikilis tech nextilia
 matimopaleuikaj, matimomapaleuikaj;
 matimotlachiliakaj, pampa nochi teteikneltijkej;
 mochi tleueli totechmoneki kemaya.

Tomaseualtlajlamikilis technextilia
 matijtlepanitakaj to tlajtol,
 maaxtimotlajtolkuapaka, matikijtokaj se tlajtoli
 tlen xitlual uan tlen melauak.

Nochi yani motlajlamikilis tonana tlaltipaktli
 nochi yani moneluayo,
 chikauak ipan timotlatskilisej
 kuali ipan timotetonisej
 pampa taya tijneluayotia, ni yankuik tlaltipaktli.

Esta sabiduría, la sabiduría india
nos enseña a respetarte,
porque tú nos cargas, nos das de comer, nos das fuerza;
esta sabiduría también nos enseña a respetar todas
las cosas de la naturaleza.

Nuestra sabiduría india también nos enseña
a respetar a nuestro padre el sol
porque nos alumbra, nos señala el camino,
nos conduce por el mejor camino.

Nuestra sabiduría india
nos enseña a respetar el maíz,
porque el maíz nos da vida,
por él existimos
es nuestra sangre y nuestro espíritu.

Nuestra sabiduría india nos enseña también
que debemos trabajar,
porque el trabajo dignifica y proyecta al hombre;
quien trabaja, se habla bien de él en la comunidad,
es respetado y admirado por los demás.

Nuestra sabiduría india
también nos enseña a ser respetuosos
nos enseña a respetar a los ancianos,
nos enseña a amar y a respetar la flor y el canto
y todas las cosas de la naturaleza.

Nuestra sabiduría india nos enseña también
que debemos ayudarnos, que debe haber ayuda mutua,
que debemos vernos entre nosotros,
que debemos decir las cosas verdaderas
nos enseña que debemos hablar con rectitud.

Toda esta sabiduría, es tu sabiduría madre tierra;
todo esto es tu raíz,
nos agarraremos fuertemente de ella
nos apoyaremos bien de ella,
porque tú le das raíces a este nuevo mundo,
a este continente indio.

Yoltok moyolo, xoxouik moneluayo,
ijatsaj koyomej kijtouaj uajkia,
axmeluak pampa yejyektsij, pampa chikauak;
miak tonatij panos,
nochipa titlachixtos,
tonana maseualtlaltipaktli, nomaseualsemanauak.

XOCHIKOSKATL

(tlen itlamiyaj)

Nochi santipanoj,
nochi titlakajteuasej;
yeka moneki matitlatlepanitakaj,
yeka moneki matitekitikaj;
yeka moneki matijtlalanakaj,
matijmaluikaj uan matikajokuikaj
tlen ika titlachixtokej:
xochitl uan kuikatl.

Tu corazón está vivo, está verde tu raíz;
aunque los no indios aseguren que tus raíces están secas,
permaneces bella, porque eres fuerte;
pasarán muchos días, pasarán muchos años,
siempre permanecerás viva, madre tierra;
tierra india: América india.

COLLAR DE FLORES

(final)

Todos somos fugaces,
todos nos iremos;
por eso debemos respetarnos,
por eso debemos trabajar;
por eso debemos recoger,
respetar y conservar
las cosas de la vida: la flor y el canto.

POEMAS NAHUAS DE LA HUASTECA

DELFINO HERNÁNDEZ HERNÁNDEZ

En la ciudad de México, D. F.,
en el mes de mayo de 1964.

En la imprenta de la UNAM.

Se terminó de imprimir en el mes de mayo de 1964.
El tiraje es de mil ejemplares.
Se terminó de imprimir en el mes de mayo de 1964.
El tiraje es de mil ejemplares.

En la ciudad de México, D. F.,
en el mes de mayo de 1964.

En la imprenta de la UNAM.
Se terminó de imprimir en el mes de mayo de 1964.
El tiraje es de mil ejemplares.

En la imprenta de la UNAM.
Se terminó de imprimir en el mes de mayo de 1964.
El tiraje es de mil ejemplares.

En la imprenta de la UNAM.
Se terminó de imprimir en el mes de mayo de 1964.
El tiraje es de mil ejemplares.

SIUAPILTSIN KALYOLOTSIN

Nikuikatis ni pilkokojsij,
in siuapiltsij; selik siuauilotsij,
pampa sanok tlakati nimaj techyolpaktia.
Nijuikatis ni temekatsij,
pampa imako kaultl, mochiuas ichpokatsij, moixsiuakuapas.
Nijuikatis ni koskatlajsojtetsij
tlen mostla uiptla elis ilamatsij, kalyolotsij,
tlauili, teskatl uan nemachiyotili.

MATIMAUILTIAKAIKA TOTLAJTOL

Yaluaya nijkuajki moli
namaj nijkuas pinoli
mostla nikonis atoli.

Se tlajtoli techuetskiltia
se tlajtoli techkuesoltia
se tlajtoli techchoktia

Tlaj tijpia kuesoli
amo mamitspechi tekipacholi
xijnojnotsa moyolo
xijtlajtlani se kuali ojtli
mitsmakas chikaualistli.

MUJERCITA CORAZÓN DE LA CASA

Cantaré a la pequeña tortolita
cantaré a la mujercita, tierna palomita,
porque apenas nace empieza a alegrar nuestro corazón.
Cantaré a la pequeña ajorca
porque en las manos del tiempo
se convertirá en mujer, feminidad en el rostro.
Cantaré a mi pequeño collar de piedras preciosas
porque mañana o pasado será la anciana,
corazón de la casa, luz, espejo y ejemplo.

JUEGO DE PALABRAS

Ayer comí mole
ahora comeré pinole
mañana tomaré atole.

Una palabra nos hace reír
una palabra nos hace entristecer
una palabra nos hace llorar.

Si tienes tristeza
que no te oprima la pesadumbre
háblale a tu corazón
pídele un buen consejo
él te dará fortaleza.

KAUITL IIXAYAK

Yaluaya nimoitak ipan teskatl
 kauitl kiijtłakojtok,
 uajka mokajki telpokayotl.
 Yolik ixmiktiajkej se uan se
 nochí xochitl tlen ipan noyolo kueponiyayaj.
 ¿Nelia ueuekisa ni kauitl?
 Amo, amo neli. Kauitl amo pano.
 Tojuantij kena ax ouij tipanoj.
 Tłaj tijneki tikitas ken tipanoj ipan kauitl,
 xijpoua kexpa tepejtok xiuitl,
 xijpoua kexpa monextijtok sitlalkueyitl eluikak,
 kexpa istak astamej panotokej eluikak,
 kitemouaj kanij momanauisej ipan sekuistłaj,
 ouamili san kej ipa yaluaya uan namaj,
 onkaj tlapatskilistli.
 Yese ayok tlen tlamantli mokaua kej ipa.
 Ichpokamej ueuiyak intsonkal tlen nechnauajkej
 kemaj nipili nieliyaya, namaj nojkia tlaiskaltijkejya.
 Ontlanesi, ontlanesi, sekinok tłakamej ualouij totepotsko,
 nochí moyauualoua uan teipaj nóchi moixpatla.

SEKUISTŁAJ

Asikoya sekuistli
 tepemej tlanexiliaj
 motlakentijtokej ika ayoutl.
 Atl pokejtikaj kej se yamankatotonik
 ayoutl nesi keuak se tłakimiloli ichkatl.
 Totlaimej kisakajya kuatomakmej
 tlen ika mototonisej iniuaya inipiluj.

EL ROSTRO DEL TIEMPO

Ayer me vi en el espejo:
el tiempo ha destruido mi rostro.
Lejos quedó mi juventud,
lentamente fueron perdiendo el rostro,
las flores que abrigaba mi corazón.
¿Es verdad que envejece el tiempo?
No, no es verdad. El tiempo no pasa.
Somos nosotros los que pasamos por el tiempo.
Si quieres ver como pasamos en el tiempo,
cuenta la caída de las hojas,
cuenta las veces en que la Sitlalkueyitl
aparece en el cielo.
Cuenta las veces en que las garzas blancas pasan
por el cielo, en busca de abrigo en el invierno.
El cañaveral parece que sigue igual hoy como ayer.
Pero ya nada es igual.
Las doncellas de trenza larga que me cargaron
cuando era niño, ya poseen también sus retoños.
Amanece una y otra vez; y otros seres empiezan a
caminar detrás de nosotros.
Todo gira, y al girar, las cosas cambian de rostro.

TIEMPO DE FRÍO EN LA MONTAÑA

Ya llegó el tiempo de frío.
Los cerros amanecen vestidos de neblina,
el agua amanece humeante en los arroyos,
en los cerros, la neblina se torna en
figuras de algodón que pasean en hileras.
Los señores de mi pueblo, acarrearán troncos secos
que encenderán en sus casas, para calentarse con
sus hijitos.

KONEOSELOTL

Xiyolpaki namaj nojua yauatsinko
 motlakayo akasotik keuak se oselotl
 moixtiol keuak se kuajtli uajka titlachia
 amo timojmoui, pampa ayikana tikixmati majmajtli
 sanok peua tikueponi, nojua tixochimimili.

Xijtlapo moyolo, makiseli pakilistli
 san kampa tinemi mitsyaualousa teopakilistli
 ipan motlakayo notlaloua yolistli
 kej se atlajtli kemaj yankuik uetstok atl
 amo xijkaua mamoechkaui kuesoli
 nojua tlauei yauatsinko
 ayikanaj xijpilinalti moyolo.

Amo xijkuapolo moojui
 moneki tiasiti asta kampa tlami ojtli uan tonatij
 sankani tinemis xikijlamiki uan xikita
 kenijkatsaj moskaltia se toktli
 ixua, moakayotia, kueponi uan tlaki
 yani ojtli nojkia moneki tijpanos
 yeka, ayikanaj ximokueso, ayikanaj xisiyoui, ayikanaj
 ximokokoxmaka sanok pejtok tinemi,
 mitschia se patlauak uan tlachpanpaj ojtli. Yanopa motonal,
 kiijtosej sekinok.

TEPEUI XIUITL

Sesen xiuitl tepeui xiuitl
 kuauitl ixiiyo payani
 uan imako tlaltipaktli onmokaua
 inik maxoxouiyakaj kuatinij.

EL JOVEN JAGUAR

Sonríe ahora que aún es tiempo
tu cuerpo es ágil como un jaguar
tus ojos son como el águila
que alcanzan a abarcar lugares distantes.
No tienes miedo, porque aún no conoces el miedo,
apenas empiezas a florecer, todavía eres flor de botón.

Abre tu corazón que reciba la alegría
que en tu cuerpo circule la vida
como un río joven.
No permitas que a ti se acerque la tristeza
porque aún es de mañana.
Que no se marchite tu corazón antes de tiempo
con los sinsabores de este mundo.

No extravíes tu camino,
debes llegar hasta donde terminan los caminos y los días.
Donde quiera que andes, recuerda y mira la vida del maíz:
primero se asoma su rostro por el mundo, luego sus plantas
se vuelven firmes como el carrizo, después florece y da
fruto; diríamos que se vuelve hombre. Este es el camino que
tendrás que recorrer. Por eso, aún no te entristezcas,
aún no te canses, no llenes tu cuerpo con enfermedades
imaginarias, porque apenas empiezas a vivir.
Te espera un ancho y hermoso camino. Éste es tu sol.
Tu suerte dirían otros.

LA CAÍDA DE LAS HOJAS

Cada año se caen las hojas
las hojas de los árboles se pulverizan
y retornan a las entrañas de la tierra
para reverdecer a los árboles.

Kauitl ixiiyo nojkia tepeui,
san pampa ya onmoualkaua ipan toajol.
Inik matijmatikaj ietika xiuitl,
pampa amo ueli tikitaj.

Yeka kemaj miak xiuitl
onmotekpichoua toajolpa
nojkia tojuantij titepeuij keuak xiuitl,
inik maxoxouiya ikuitlapaj tlaltipaktli,
pampa xoxoktik kiijtosneki yolistli.

Las hojas del tiempo también se desprenden
cada año
sólo que ellas caen sobre nuestros hombros
para que nos demos cuenta del peso de los años
porque las hojas del tiempo
no las podemos ver con nuestros ojos.

Por eso cuando se acumulan muchos años
sobre nuestros hombros
también nosotros caemos como las hojas
y al retornar a la madre tierra
ella se vuelve a vestir de verde
porque verde es el color de la vida.

MILTZINTLI CUALTZIN

UNA HERMOSA MATA DE MAÍZ
Y OTROS POEMAS

ALFREDO RAMÍREZ C.

PRESENTACIÓN

LEOPOLDO VALIÑAS C.

Se me pidió que hiciera la presentación a estos textos nahuas. Temí al principio llamarlos poemas, pero descubrí que la etiqueta es lo que menos importaba: son, a final de cuentas, una experiencia, un motivo, un deseo, una queja, y, por qué no, hasta quizás un adiós, verbalizados.

Sin embargo, hablar de una presentación a estos poemas nahuas me hace intentar ubicarme en un lugar al que no puedo llegar. Me siento obligado a expresar con palabras escritas lo que, ni con mucho, es descriptible en términos lingüísticos. No soy yo el indicado, y no creo que haya alguien más que el autor mismo, para hablar de ellos, de su decir, de sus sentimientos hechos palabras.

Hablar de estos poemas nahuas implica de cierta manera hablar de muchas otras cosas (lo que no pretendo hacer). Todos los poemas han tenido una razón de ser, no han sido productos bohemios, no han sido resultados de ningún taller. Todos han llevado un mensaje tan profundo para los destinatarios, y tan significativo para el autor, que entenderlos significa vivirlos de nuevo, sentirlos de nuevo, cubrirlos de nuevo y desenterrarlos de nuevo.

¿Qué puedo decir si mi subjetividad se refuerza al saber algunos porqués y algunos a quién de esos poemas? ¿Qué puedo decir yo si no tengo ese sentir nahua, ese decir nahua? Al escribirlos, los poemas han sido fosilizados, atados, esclavizados a lo eterno. No son, como se puede pensar, muestras de la literatura nahua: son manifestaciones (ahora escritas) de lo cotidiano, del sentir propio que produce la lengua viva; son una manera de expresión distinta a la nuestra, con un contenido tan particular, con una forma tan propia que cualquier calificativo nuestro se pierde por inoportuno o incoherente.

Creo que lo más justo es dejar que el lector se enfrente a ellos, sin eso que hay detrás de cada uno, sin esos motivos, sin esas razones, sin esos sentimientos que el autor ha dejado en cada uno de

ellos. Creo que lo más justo es permitirle al lector imaginarse los caminos que cada obra siguió para ser creada. Creo, en pocas palabras, que lo más justo es dejar que los poemas se presenten solos. *

* El apóstrofe (ʔ) que aparece en algunas palabras nahuas, es una consonante conocida como "saltillo" o cierre glotal. Fue registrado en el náhuatl clásico sobre todo porque servía para diferenciar el plural del singular en algunos tiempos verbales, i. e., *choca* "él llora" *versus* *chocaʔ* "ellos lloran". Actualmente funciona al revés (al menos en la gran mayoría de las variantes nahuas), es decir, distingue el singular del plural: *chocaʔ* "él llora" *versus* *choca* "ellos lloran". Sin embargo, en el centro de Guerrero, tal función ya no se cumple y ahora su aparición es automática al final del enunciado. Su presencia al final de algunas palabras en estos textos indica, muy seguramente, pausa.

MILTZINTLI' CUALTZIN

Aman mixco' notech nemi',
 un mixco' cualtzin,
 un mixco' celic quen ce miltzintli cuac ixua',
 mixco ce miltzintli' celic.
 Celic, celic, celic.
 Pampa' cuac ixua'
 ticnequizquia' tiquiztoz,
 uan ticnecetoz
 uan ihcon nicnequizquia'
 nicnecetoz mixco',
 um mixco' celic
 pampa cualtzin quen un miltzintli'
 cua celiztoc uan quemech ixuatoc.
 ce timiltzintli celic
 uan cualtzin.

TLIMOYOTL

Nimitzitaya' cuac nimilli' catca.
 Otitlacat quen ce tlimoyotl
 uan tipatlania' tlapa.
 Tiuetzia' uan ticchichinouaya' nozacau uan notlazol.
 Nopetlauaya' poctli' uan nocuepaya' ayautli'
 tlecouaya' uan quitlapachouaya' tepeme uan atente
 calte uan ote.

Ca yeuahli' titemouaya' uan timopepechouaya' notech
 nochi ticcaquia'
 nochi ticcauaya'
 yolic tinemia' nochan
 yolic ticalaquia' nitic.

UNA HERMOSA MATA DE MAÍZ

Ahora tu rostro anda junto a mí.
Ese bonito rostro.
Ese rostro tierno como una milpita cuando brota,
tu rostro es una milpita tierna,
tierna, tierna, tierna.
Porque cuando brota
quisieras estarla viendo
y acariciándola
y así yo quisiera
acariciar tu rostro,
ese rostro tierno,
porque es bonito como esa milpita
cuando está enterneciéndose y casi brotando.
Tú eres una milpita tierna
y bonita.

CHISPA

Te veía cuando era milpa.
Naciste como una chispa
y volabas alto.
Caías e incendiabas mi zacate y mi basura.
El humo se extendía y se volvía niebla
subía y cubría los montes y ríos
las casas y caminos.

En la noche subías y te me aproximabas
Todo escuchabas
todo abandonabas
despacio andabas en mi casa
despacio te me adentrabas.

No' nimitzitaya' cuac nichichinauia' uan nipocquizaya'
 cuacon ca cualcan tiaya'
 cuacon tiuetzcaya' quen tlixochtli'
 cuacon tipatlania' quen tlimoyotl
 nimitzitaya'.

Aman
 xoc nimitzita'
 xtac pan ayauhtli'
 xtac pan tlimoyotl
 xnimitzita'.

Aman otia
 yotiseuh
 aman
 zan nitliconextlahli'.

ZAN CE' OTLI'

Nocniuhztin,
 ¿tlin topan nochiua?
 xniau, nanunca
 uan xniaznequi',
 quemantica'
 caznonyatiaz.
 ¿Quemanon?
 xnicmati'.
 Amantzin
 niau, ninenemi' uan ninenemi'
 ipan ce' otli' ueyac uan patlauac,
 ¿uan tla quemantica' nipoliui' quen teua'
 ipan un otli' ueyac uan patlauac?,
 iuan tlaquemantica' tinechelnamiqui'
 xnechtetemo' umpa niez.
 Umpa nimitzchixtoz
 xniaz umpa ninemiz.
 Cuac teua' taziz campa ninemiz,
 umpa timoyecnotzazque
 campa neua' nitlayocoxtinemiz.

También te veía cuando me quemaba y humeaba
(y) entonces temprano te ibas
entonces reías como una chispa
entonces volabas como una chispa:
te veía.

Ahora
ya no te veo
ya no estás en la niebla
ya no estás en la chispa
no te veo.

Ahora te fuiste
ya te apagaste
Ahora
sólo soy ceniza de tierra.

UN SOLO CAMINO

Amigo,
¿qué nos sucede?
no me voy, aquí estoy
y no quiero irme.
Pero algún día
quizás me iré yendo.
¿Cuándo?
No lo sé.
Ahorita,
voy, camino y camino,
sobre un camino largo y ancho
y, si algún día me pierdo como tú,
sobre ese camino largo y ancho.
y si tú algún día me recuerdas,
búscame, ahí estaré.
Ahí te estaré esperando,
no me iré, ahí andaré.
Cuando tú llegues por donde yo vaya,
ahí bien platicaremos,
donde yo estaré desgranándome el corazón.

NOYOHLO CHOCA QUEN CE' CENZONTLI

Aman nunca anepantlan
 nicominiztoc noouiuan,
 umpa cate.
 Inipan xocnicnequi ninenemiz
 pampa un otlí' patlauac outhiouac.
 Aman nunca anepantlan
 uan noúi patlauac outhiouac.
 ¡Atl!, xnechatocti'
 uan ueca' xnechquixtiti',
 ma umpa ueca' xnechtlacaliti',
 ma umpa nechyoltlalicán cenzonte
 umpa manichoca' inuan.
 ¡Atl!, umpa xnechcauati'
 inepantlan un tlahli',
 can tlaquin miaque xochime
 uan nocuicatian miaque totome.
 Umpa iminepantlan nieznequi
 campa xocnicchichiwas ote,
 campa zan uelniquimitaz xochime
 pampa nooui patlawac
 outhiouac.

ONICTEMIC CE' PAPALOTL

Nitemictoc
 iuan nimitztemictoc,
 nictemiqui mouetzquiliz
 nictemiqui quen tipaqui',
 nictemiqui quen timauiltia',
 nictemiqui quen timotlalia',
 nimitztemiqui',
 zan nitemiqui'.
 Aman tipanoua'
 ipan notemic

MI CORAZÓN LLORA COMO UNA AVE DE 400 CANTOS

Ahora estoy en medio del agua,
de aquí estoy viendo mis caminos:
allá están,
sobre ellos ya no quiero caminar.

Porque ese camino ancho ya se cubrió de espinos.
Ahora estoy en medio del agua
y mi camino ancho se cubrió de espinos.
¡Agua! Cúbreme bajo tus aguas.

Y lejos veme a sacar,
que allá a lo lejos ve a arrojarme,
que allá me consuelen los centzontles,
que allá llore con ellos.

¡Agua! Allá ve a dejarme,
en medio de esa tierra
dónde se dan muchas flores,
donde cantan muchas aves.
Allá en medio de ellos quiero estar,
donde ya no haré caminos,
donde solamente podré ver flores,
porque mi camino ancho
se cubrió de espinos.

SOÑÉ A UNA MARIPOSA

Estoy soñando
y te estoy soñando;
sueño tu sonrisa,
sueño tu alegría,
sueño tu juego
sueño tu sentar,
te sueño,
solamente sueño.
Ahora pasas
de mi sueño

quen ce' papalotl,
 pampa ipan notemic
 xtle xochime
 campa uelitimotlaliz.
 Aman notemic panoua'
 quen teua' otipanoc papalotl.
 Aman nicnequizquia'
 manipano' ipan motemic,
 pampa' xnicnamiqui'
 campa uelnimotlaliz, papalotl,
 quen nimitztemiqui', papalotl.

ONICTEMIC MOUP

Aman xaca tzatzi',
 xaca tena',
 xaca nococua',
 zan tiaue, can xaca yau
 tinenemin, can xueltinenemin
 xaca uelnenemi',
 uan ticnequin tinenemizque.
 Aman ticazi moui',
 uan nicazi noui',
 aman noui' nicpopoutiu
 pampa miac uiztli' oueiyac,
 umpa oticueili
 uan xaca nenemiznequia,
 aman yenenemilo'.
 Aman xnemi'.
 Uan xnechcauli'
 manicpopua noui',
 xnechcauli' manicxitini'
 nochi' un tlin
 ipan notemic oniquecchiu.
 Aman onizac
 onizac uan oniquitac
 oniquitac un otlí',
 tlin onictemic;
 uan oniquitac ca umpa

como a una mariposa,
porque en mi sueño
no existen flores
donde puedas posarte.
Ahora mi sueño pasa
como tu pasaste, mariposa.
Ahora quisiera
que pasara en tu sueño,
porque no encuentro
dónde posarme mariposa,
cómo te sueño mariposa.

SONÉ TU CAMINO

Ahora nadie grita
nadie se queja
nadie se lastima
sólo vamos donde naiden va,
caminamos donde no podemos caminar,
nadie puede caminar
y queremos caminar.
Ahora tomas tu camino
y tomo mi camino.
Ahora mi camino lo voy limpiando
porque mucha espina creció
ahí le hiciste crecer,
y nadie quería caminar,
ahora ya caminan.
Ahora vive.
Y déjame
que yo limpie mi camino,
déjame destruir,
todo eso que,
en mi sueño construí.
Ahora desperté
desperté y vi
miré ese camino
que yo soñé,
y lo observé que ahí

xqueman ninenemizquia'.
Aman yeuaica' xnechcauli'
manicopua noui'
uan xnechpaleui',
manicxitini' nochi un
tlin ipan notemic oniquecchiu.
Uan tla yonicxitini,
uan yonicpopou noui',
cuacon yeuelnimitzihliz
xnenemi' ipan in otlí',
can zano' neua' oniquecchiu
uan no' moui' yez.
Pampa otinech paleui
cua oczepa oniquecchiu,
cuacon nochi un
tlin onictemic xixitiniz,
uan cuacon xoc queman nictemiquiz
un otlí' can xqueman uelninenemiz.

jamás podría caminar.
Ahora por eso déjame
que yo limpie mi camino,
y ayúdame
a destruir todo eso
que en mi sueño construí.
Y si ya lo destruí
y ya limpié mi camino,
entonces ya te podré decir
camina sobre este camino,
donde yo mismo construí
y también será tu camino
porque me ayudaste
cuando otra vez lo construí.
Entonces todo eso,
que yo soñé se derrumbará
y entonces ya nunca soñaré,
ese camino, donde nunca podré andar.

YANCUIC TLAHTOLLI : PALABRA NUEVA

UNA ANTOLOGÍA DE LA LITERATURA NÁHUATL CONTEMPORÁNEA

MIGUEL LEÓN-PORTILLA

A lo largo de no pocos años he ido reuniendo composiciones en náhuatl de procedencias muy distintas entre sí pero con el denominador común de tratarse de obras forjadas, todas ellas, en el presente siglo. Con tal *xochimāpiclli*, “manejo de flores”, quiero mostrar tres realidades. Una es la pervivencia de una literatura tradicional en que afloran elementos de antigua raíz mesoamericana. Otra, asimismo presente, es la hoy acrecentada realidad de hombres y mujeres, personas de nombres conocidos, que producen nuevas formas de poesía, cantos, relatos y otras expresiones en distintas variantes del náhuatl, en fin de cuentas básicamente comprensibles entre sí. Tercera realidad, que juzgarán quienes se acerquen a la antología, es la del valor y significación de esta nueva palabra mesoamericana, testimonio de la vida y la verdad de rostros y corazones nahuas contemporáneos.

A modo de anticipo, ofrezco aquí la introducción y los dos primeros capítulos de esta que he llamado *Yancuic Tlahtolli* : Palabra nueva, antología de la literatura náhuatl contemporánea.

Frente al desconocimiento y aun desprecio

Quiero responder aquí a la pregunta: ¿cabe hablar de una literatura náhuatl contemporánea? La cuestión para algunos será ociosa. Fuera de unas pocas cancioncillas y algunos cuentos y otros relatos de tradición oral, recogidos y transcritos por etnólogos y lingüistas, no existe —nos dirán— creación literaria alguna, en sentido estricto, entre quienes hasta hoy sobrevive la lengua náhuatl. Más aún, los que se consideran informados añadirán que dicho idioma, como otros muchos también indígenas, está en franca decadencia, se escucha sólo en zonas marginales y en poco tiempo estará al borde de extinguirse. Una especie de contra-pregunta hacen en ocasiones los que así opinan: ¿cómo puede pensarse en una literatura contemporánea en náhuatl cuando sólo subsisten dialectos ya corrompidos de la misma, hablados por gentes de precaria cultura, cuya única escapatoria es integrarse a las formas de vida de la población mayoritaria?

La respuesta que se ofrece en estas páginas no va a ser de índole

teórica. Implica ciertamente la recordación de varios hechos históricos. Pero, aducidos tales antecedentes para comprender y valorar mejor lo que hoy sucede, será la palabra del hombre náhuatl la única que podrá mostrarnos si existe o no una literatura contemporánea en la lengua que en tiempos antiguos hablaron millones de gentes en el mundo de Anáhuac.

Grandes cambios en detrimento del uso y el cultivo del náhuatl

Desde hace ya muchas décadas, probablemente desde principios del siglo XVIII, el empleo de esta lengua fue decreciendo, disminuidos los hablantes de la misma y perdido su papel de *lingua franca* o general ante la difusión cada vez más amplia del castellano. Y si esto ocurrió respecto de la lengua hablada, más notorio vino a ser su desuso en forma escrita. Verdaderas montañas de papeles se habían redactado en náhuatl a lo largo de los siglos XVI y XVII, como puede verse en varias de las secciones o ramos del Archivo General de la Nación y en otros de provincia. En la centuria siguiente fue cada vez menos lo escrito en esta lengua hasta casi reducirse a lo publicado en unos cuantos catecismos y otros opúsculos religiosos.

El náhuatl había sido *lingua franca* en Mesoamérica, no sólo desde el periodo mexica sino desde mucho antes. Su área de vigencia se vio incluso ensanchada en los dos primeros siglos coloniales por obra de los frailes que se hicieron acompañar de hablantes de náhuatl en su penetración por tierras nortañas.

En cuanto trasmisor de alta cultura, el náhuatl desde tiempos antiguos fue objeto de cultivo. Se produjeron composiciones que se conservaron por tradición oral, que se hacían memorizar en los distintos *calpullis* o 'barrios' y de modo especial en las escuelas. También los *tlahcuiloqueh*, 'pintores-escribanos', hacían diversas formas de registro, valiéndose de sus glifos ideográficos y parcialmente fonéticos. Más tarde, desde la década de los años veinte del siglo XVI, se adaptó, con bastante éxito, el alfabeto latino para representar los fonemas de este idioma. Tanto en la etapa prehispánica como en la colonial fue mucho lo que se consignó en códices y libros en el ámbito de los pueblos nahuas. Se preservaron así no pocas producciones de valor literario.

Ahora bien, al incrementarse la difusión y prepotencia del castellano —descuidada ya la enseñanza del náhuatl en las escuelas desde el siglo XVIII— los *nahuatlhtos*, en el sentido de 'intérpretes' y los

escribanos en esta lengua, tuvieron que buscar otras formas de ganarse el sustento. Olvidándose poco a poco, cómo y para qué valerse de las letras, nada o casi nada fue lo que a la postre se escribió en náhuatl.

En tales condiciones difícilmente podían producirse creaciones literarias en esta lengua, al menos en forma escrita. En las escuelas mismas —no ya en las de los siglos XVIII y XIX— sino en las más cercanas en el tiempo, cuando comenzó a hablarse de “alfabetización” en lengua indígena, fue muy raro que alguien mantuviera el empleo de las letras aprendidas para escribir más tarde con ellas un texto en su idioma nativo.

Quienes consideran que es imposible que en tales condiciones haya podido producirse una literatura contemporánea en náhuatl, no ocultan su desdén por lo que ha alcanzado a preservar la tradición oral indígena: las referidas cancioncillas y relatos que, en su opinión, se han salvado del total olvido gracias sólo a que han sido transcritas con nuevas formas de adaptación del alfabeto, pero esta vez por etnólogos y lingüistas. Al decir de los mismos, esas producciones no son otra cosa sino “material folklórico” y, en el mejor de los casos, “testimonios de interés etnográfico”.

Ahora bien, el contacto personal en los últimos años —y a veces la amistad— con personas que hablan distintas variantes contemporáneas del náhuatl, maestros de enseñanza primaria o media y otros de diversas profesiones, me ha sido en este punto muy revelador. Por una parte me ha confirmado algo que, por otros caminos, tenía por cierto: la tradición oral ha hecho posible la preservación de composiciones recientes, y de otras que provienen de tiempos antiguos. Por otra, ese contacto me ha mostrado que el cultivo de la palabra y la producción literaria en náhuatl comienzan a encontrar nuevos cauces. ¿Significa esto que se está produciendo el renacer de una auténtica creatividad literaria en esta lengua? ¿Ha ocurrido esto de manera artificial entre unos pocos sin vinculación real con las comunidades de hablantes de este idioma? ¿Es ésta una mera extravagancia, elaboración de pobres formas de expresión, condenada a caer pronto en el olvido? ¿O cabe hablar de una experiencia en cierto modo paralela a la que se está dando en otros grupos minoritarios, como en el caso de catalanes y vascos en España?

La serie de preguntas podría desde luego ampliarse, incluyendo las que tocan a la existencia de variantes, “dialectos”, y a la consiguiente dificultad de que una composición sea comprendida fuera de un área o ámbito cultural en ocasiones bastante restringidos.

Cabe recordar en este punto que el casi un millón y medio de actuales hablantes de náhuatl no habita en una sola área sin solución de continuidad, sino en comunidades a veces muy aisladas entre sí, en dieciseis estados de México y en varios lugares de Centroamérica, especialmente en la República de El Salvador.

Antes de aducir aquí —como lo mencioné ya— el testimonio de la palabra misma de quienes son poseedores de esta lengua, será de interés mostrar, en visión de conjunto, un hecho a veces no tomado en cuenta: el de la secuencia milenaria y nunca por completo interrumpida de formas de expresión en náhuatl, conservadas escritas o por la tradición, que de un modo o de otro son muestra del *in qualli, in yectli tlahtolli*, “el lenguaje hermoso y recto”. Para poder juzgar acerca de esta secuencia, me referiré en forma sumaria al rico caudal de producciones que se conservan, testimonios todos de la expresión creadora en náhuatl. Aunque hablaré de tres etapas, reitero que el estudio de las fuentes nos muestra que, a pesar de embates y grandes cambios, han perdurado en las composiciones nahuas rasgos y elementos que permiten hablar de una literatura que se desarrolla, como realidad viviente, a lo largo de los siglos.

Etapas del México antiguo

De la tradición prehispánica en náhuatl, además de algunos *amox-tli*, ‘códices o libros’, han llegado hasta nosotros varios conjuntos de *cuicatl*, ‘cantos y poemas’, así como numerosos *tlahtolli*, ‘palabras, narraciones, discursos’. Aunque mucho se perdió, se conserva un considerable caudal de textos. En ellos perduran testimonios de la sabiduría —visión del mundo, historia y arte— de muchos siglos de expresión creadora.

Los *teotlahtolli*, ‘palabras divinas’, hablan de las varias edades que han existido; la creación de nuestro sol en Teotihuacan; el misterio de los dioses y la región de los muertos. Quetzalcóatl, por ejemplo, es asimismo figura central de otros *teotlahtolli*. También hay *teocuicatl*, ‘cantos y poemas divinos’, como los veinte himnos sacros a los dioses.

La gran variedad de *cuicatl* y *tlahtolli*, abarca no pocos *yaocuicatl*, ‘cantos de guerra’, *xochicuicatl*, ‘cantos floridos’, *cuecuechcuicatl*, ‘cantos de cosquilleo’, de tema erótico, *icnocuicatl*, ‘cantos de privación’, de hondo sentido filosófico, como los de Nezahualcóyotl,

Nezahualpilli, Tecayehuatzin, Cuacuauhtzin y otros 'sabios', *tlamatinimeh*.

Los discursos de los ancianos, testimonios de 'la antigua palabra', *huehuehtlahtolli*, son muestra de profunda sabiduría moral, en tanto que los *in huecauh tlahtolli*, 'discursos sobre los tiempos pasados', conservan el recuerdo de la historia.

El conjunto de la palabra de la tradición prehispánica constituye ciertamente el primer gran capítulo de la literatura mexicana. Al conocerse también fuera de México algunas de estas producciones, han despertado muy grande interés. El número de traducciones de textos nahuas a otras lenguas y su publicación es buena prueba de este creciente aprecio. Y sobre todo, para quienes hoy mantienen viva la lengua náhuatl este legado de *tohuehuehtlahtol*, 'nuestra antigua palabra', conocido y valorado en el propio idioma, será siempre raíz de identidad y fuente de inspiración.

Cuando ocurrió el encuentro con los hombres de Castilla

La expresión hermosa y recta —*in cualli, in yectli tlahtolli*— no desapareció con la llegada de los *Caxtiltlacah*, 'los hombres de Castilla'. A algunos de estos interesó conocer la palabra antigua. Hubo así sabios nacidos en el Viejo Mundo, como Andrés de Olmos y Bernardino de Sahagún, que participaron con varios *tlamatinimeh*, sabios nahuas de esta tierra, en el rescate y transcripción de muchos *cuicatl* y *tlahtolli*. Volvió a haber hombres que dedicaron sus vidas a escribir su propia historia en lengua náhuatl, como Chimalpahin, Tezozómoc, Del Castillo y varios más. Entre otras cosas algunos de ellos dejaron su testimonio de lo que fue el enfrentamiento con los invasores venidos de más allá de las aguas inmensas.

Más tarde, a pesar de que se había perdido la antigua *tlahtocayotl*, el propio gobierno, y eran otros los que imperaban, no dejó de cultivarse el arte del buen decir. En el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, fundado en 1536, a la par que se enseñaban las lenguas y literaturas latina y castellana, se atendía a las antiguas composiciones en náhuatl. Se conservan obras de autores de nombres conocidos, nuevos *cuicapicqueh*, 'forjadores de cantos', y de otros *tlahcuiloqueh* que dieron expresión escrita a nuevo caudal de textos: relaciones históricas, alegatos en defensa de los propios derechos, cartas, informes, descripciones de tierras, y, como podría también suponerse, otras obras concebidas ya en función de la nueva cultura que comenzaba

a imponerse en Anáhuac. Entre estas últimas puede recordarse el relato sobre la *cemihcac ichpochtzin*, 'la siempre doncella', *in inantzin in Tloqueh Nahuaqueh*, 'madrecita del Dueño del Cerca y del Junto', Santa María, la *Tonantzin* de Guadalupe.

Sobre todo a lo largo de los siglos xvi, xvii, se produjo así una segunda forma de literatura en lengua náhuatl. En extremo abundantes, y hasta hoy relativamente poco estudiadas, son las producciones de esta etapa. Su interés es muy grande. En ellas se torna visible mucho de lo que ocurrió a los hombres de maíz, en inescapable contacto con los amasados con barro. También perduran en muchos de esos textos otras formas de expresión que muestran cómo en el antiguo sustrato se implantaron nuevas creencias y maneras de vida.

Las composiciones en náhuatl del periodo colonial son —como las concebidas durante ese mismo lapso en castellano y en otras lenguas nativas— parte integrante de la literatura mexicana. Para quienes mantienen viva la lengua de Nezahualcōyotl, estos textos pertenecen a un segundo gran capítulo de *totlahtol*, 'nuestra palabra'.

Cuando la palabra pervivió tan sólo en el corazón

Repetiré de nuevo que, ya desde el siglo xviii, fue cada vez menos lo que se confiaba al papel en la lengua de los antiguos mexicanos. Llegó así un momento en que, con contadas excepciones, la tradición oral vino a ser portadora única de lo que se había preservado y se seguía concibiendo en el ámbito de las comunidades nativas. *Totlahtol*, nuestra palabra, pervivió ya sólo en el corazón de los que veían en ella un tesoro.

En el gran conjunto de lo que abarca *Yancuic Tlahtolli* perduraron los discursos repetidos por los ancianos —auténticas muestras de *huehuehtlahtolli*, testimonios de la antigua palabra—, también relatos que hablan de la presencia y actuación de lo que es realidad divina en el mundo; historias sobre lo que sucedió hace ya mucho tiempo, al igual que recordaciones de acaeceres más cercanos, contemporáneos a aquel que decidió comunicarlos a otros.

También pertenecen a la Palabra nueva, *Yancuic Tlahtolli*, aquellos largos textos bien memorizados por quienes deben pronunciarlos o entonarlos en diversas formas de actuaciones con danzas y música. Ejemplos de esto son las que vulgarmente se conocen como "danzas de los tecuanes", de "los tepehuanes", de "los tlaminques", de "la peregrinación de Aztlán", de "los huehuenches", "del Tepoztécatl",

“de Moctezuma”, “de la Conquista” y otras muchas más. En esas danzas, como en los tiempos antiguos, música, canto y actuación no sólo son ocasión de regocijo para el pueblo sino tiempo de fiesta sagrada en que se toma de nuevo conciencia de hechos con significación primordial para la comunidad.

Debo añadir, en lo que toca a los textos en náhuatl de algunas de estas danzas, que se dan casos en que determinadas personas de entre los que participan en ellas, conservan alguna forma de transcripción a veces en viejos papeles. De esta suerte, por ejemplo, respecto de la que versa acerca de la figura del Tepoztécatl, se conocen varias versiones, algunas de las cuales se han publicado.

En el gran conjunto de lo que ha pervivido en el corazón de los pueblos nahuas, no todo es mera recordación de composiciones antiguas —discursos morales, relatos históricos, leyendas, mitos, conjuros, canciones y textos para ser actuados— sino que existen otras que llamaré creaciones literarias de índole más personal y de más reciente composición. Como muestras mencionaré las muy conocidas canciones y poemas cuyos títulos son *Nonantzín*, “Mi madrecita”; *Xochipitzahua*, “Flor delgadita”; *Notlazohitla*, “Amada mía”; *Tlanecí*, “Amanece”; *Huehca Niaz*, “Me iré lejos”.

A estas composiciones anónimas, que bien merecen el calificativo de pequeñas joyas, ya clásicas, de la literatura náhuatl contemporánea, deben sumarse otras de autores conocidos concebidas y difundidas desde por lo menos la década de los años treinta. Se trata sobre todo de poemas, algunas pequeñas obras para ser representadas y varias narraciones.

Si bien aduciré luego algunas de ellas, citaré ya varias con el nombre de sus respectivos autores: *Maquiztli*, “Ajorca”, obra de teatro en náhuatl, del tepozteco Mariano Jacobo Rojas; *Quenin ca in yolli*, “Cómo es la vida”, de Enrique Villamil, del mismo lugar que el anterior; la colección de poemas *Nahuaxochimilli*, “Jardín nahua”, de Pedro Barra Valenzuela de Amatlán, Veracruz; la obra poética de Santos Acevedo López, de Xochimilco; de Fidencio Villanueva, de Milpa Alta; los cantares y narraciones de Miguel Barrios, oriundo de Hueyapan, Morelos; así como de Arcadio Sahagún de Matlapa, San Luis Potosí; Eloy Álvarez de Huexotzinco, Puebla, y otros que publicaron sus obras en el periódico *Mexihcatl Itonalamá*. Caso excepcional en cierta forma es el de dos elocuentes “manifestos” en náhuatl hechos circular por Emiliano Zapata mucho antes, en 1917, entre grupos de tlaxcaltecas hablantes de náhuatl.

Estas y otras producciones de autores de nombre conocido pueden tenerse como cercano antecedente de las más recientes y copiosas creaciones debidas a rostros y corazones que de modo expreso cultivan *in qualli, in yectli tlahtolli*, 'la hermosa y recta palabra'. Me refiero a las obras de los ya aludidos maestros, autores de una literatura náhuatl contemporánea en la que lo antiguo y lo nuevo se conciertan y hacen germinar otras flores y otros cantos.

La secuencia no se ha roto. Es verdad que hubo un tiempo en que fueron etnólogos, lingüistas y otros estudiosos los que dieron a conocer fuera de las comunidades nahuas la palabra *totlatohtol*, que en ellas pervivía y se creaba. La época en que tales composiciones se miraban como "folklore" o testimonios para información etnográfica, cede la entrada a muy distinta manera de tomar conciencia de lo que ha sido perduración viviente de un legado que ahora, una vez más, reverdece y en nueva primavera, está ya abriendo sus corolas.

Como dije al principio, es la palabra náhuatl la que ofrece la respuesta. Para acercarla a muchos más, he reunido aquí al menos un *xochimapiçtli*, 'manejo de flores', que esto mismo significa en su origen griego la voz *antología*. Abarca ésta, muestras de la que he llamado etapa en que "la palabra pervivió tan sólo en el corazón" y también, por supuesto, de la cosecha de los contemporáneos, rostros amigos, *yancuic cuicapicqueh*, nuevos forjadores de cantos, *yancuic amatlacuilohqueh*, nuevos escritores en la lengua de Anáhuac.

Características y estructura de esta antología

Importa señalar, desde un principio, que en cada una de las composiciones aquí reunidas se reproduce la grafía de que se valió su autor o aquel que la recopiló. En relación con esto volveré la atención a un tema varias veces debatido. Apunta éste a la naturaleza de la lengua en que se expresan estas producciones. En opinión de algunos, en el caso del náhuatl más que hablar de un idioma, debe reconocerse que existe una variedad de dialectos que guardan diversos grados de relación con la antigua lengua clásica.

Y, sin embargo, la lectura y el análisis de los textos aquí reunidos muestra algo que quizás resulte a no pocos sorprendente. A pesar de todas las diferencias que pueden percibirse en este conjunto de composiciones, resulta evidente que todas son comprensibles para quienes tengan un conocimiento adecuado bien sea del náhuatl clásico o de alguna de sus variantes modernas. Las diferencias que

existen entre las variantes contemporáneas de esta lengua pueden ser obviamente fonéticas, léxicas, estructurales y ortográficas. Ahora bien, las variantes no son de tal magnitud que se tornen obstáculos insalvables para la mutua comprensión con los hablantes de otras regiones.

Es necesario insistir aquí en el hecho de que, durante muchos siglos antes del contacto con los españoles y también luego durante el xvi y buena parte del xvii, el náhuatl fue *lingua franca* en un amplio contexto de la geografía de México y de la América Central. En realidad el náhuatl tuvo gran difusión precisamente por haber sido la lengua de regímenes imperiales, por lo menos desde la época tolteca hasta el esplendor final de los mexicas.

Por ello, en vez de hablar de "dialectos", vocablo al que se adjudica vulgarmente una connotación despectiva, considero mucho más adecuado señalar la existencia de variantes contemporáneas en las distintas regiones del país o de fuera de éste, donde pervive este idioma. Como es natural tales variantes están presentes en el conjunto de estas composiciones. Así no he pretendido uniformar ni las grafías adoptadas en las distintas composiciones, ni tampoco sus peculiaridades léxicas o estructurales. Ellas serán evidentes tratándose de textos procedentes de regiones tan apartadas entre sí como el sur de Durango, las Huastecas, varios lugares de Michoacán, el centro y sur de Veracruz, el altiplano central, Guerrero, Oaxaca y la República de El Salvador. Por no ser de la incumbencia de una antología, ni me suscribo a alguna de las clasificaciones que se han hecho de las variantes de esta lengua ni pretendo introducir una nueva.

En lo que toca a las formas de ortografía que aquí se registran, se verá que corresponden a tres tendencias principales. Por una parte está el empleo que han hecho los lingüistas y en menor grado algunos etnólogos, del alfabeto fonético. Por otra, está el criterio asumido principalmente en algunas publicaciones de la Secretaría de Educación Pública en que se han presentado textos sobre todo de la variante del náhuatl de la Huasteca veracruzana, y que consiste en una adaptación del referido alfabeto fonético, eliminando algunos grafemas que se consideran innecesarios. Finalmente, debe señalarse que perdura en otras regiones, principalmente del ámbito central de México, la actitud de conservar el alfabeto tradicional, empleado con pocas variaciones a lo largo de más de cuatro siglos y medio, desde que la escritura latina se adaptó para representar los sonidos de esta

lengua. Sin pronunciarme ahora por las ventajas o deficiencias de estas distintas formas de ortografía, reitero tan sólo que en los textos que aquí se reproducen se ha respetado siempre la forma como los escribieron sus autores o recopiladores.

Volviendo al contenido y estructura de esta antología, señalaré que no ha sido mi propósito entrar en género alguno de análisis literario o de valoración de las distintas composiciones. Dejando a los críticos de la literatura tal forma de acercamiento, me he restringido a breves introducciones a cada una de las partes en que se distribuyen los textos reunidos. Dichas introducciones describen las características de los varios géneros de textos y destacan, en los casos más pertinentes, la relación que pueden tener ellos respecto de composiciones más antiguas, sobre todo de las de tradición prehispánica. Este manojo de flores se ofrece así sin más comentarios. El lector de idioma náhuatl podrá saborear los originales mismos. Los no hablantes de esta lengua al menos tendrán a su alcance una versión al castellano. En muchos casos las traducciones se deben a los mismos autores o recopiladores. Cuando han sido preparadas por quien esto escribe, se indica expresamente.

Del conjunto de composiciones que he reunido, ofrezco aquí, como adelanto, las que pertenecen a los dos primeros capítulos y versan sobre los siguientes temas:

1. Relatos sobre lo que ocurrió en la antigüedad.
2. *Huehuetlahtolli*, testimonios de pervivencia de la antigua palabra.

Al reunir estos textos, mi propósito es contribuir a avivar el interés por la que llamo *Yancuic Tlahtolli*: la nueva palabra. Verdad plena es que existen hoy nuevos forjadores de cantos, nuevos escritores en la lengua de Anáhuac. Son ellos descendientes de grandes maestros de la palabra. En este mismo volumen de *Estudios de Cultura Náhuatl* cuatro autores, Librado Silva Galeana, José Antonio Xocoytzin, Delfino Hernández H. y Alfredo Ramírez nos ofrecen algunas de sus producciones más recientes.

I. RELATOS SOBRE LO QUE OCURRIÓ EN LA ANTIGÜEDAD
—ZAZANILLI IN IPAN OMOCHIUH IN YE HUECAUH—

Muy abundantes son los textos en náhuatl en los que perdura el testimonio de la tradición sobre acontecimientos primordiales de tiempos antiguos. Y es en extremo interesante subrayar que no pocos de estos relatos son renovadas expresiones de aquellos *teotlahtolli*, ‘palabras divinas’, anteriores al contacto con los hombres de Castilla, revelación de los orígenes cósmicos, acción de los dioses, nacimiento de los seres humanos, invención del maíz, ‘nuestro sustento’, y sobre otras muchas viejas creencias que ayudaban a comprender el existir en la tierra.

Aquí se transcriben cuatro de esos relatos, procedentes de otras tantas regiones del ámbito de los pueblos nahuas. El primero, intitulado *Tonatiuh ihuan Meetstli* —el Sol y la Luna—, que ha perdurado en el recuerdo de hablantes del náhuatl de San José Miahuatlán, Puebla, llegó hasta nosotros gracias al empeño del maestro Valentín Ramírez, oriundo de ese lugar. En la parte final de ese *zazanilli* (relato), que es la que aquí se transcribe, perdura la antigua tradición que se conserva en textos clásicos como los de los Códices *Matritenses* y *Florentino*, en los que se habla de los orígenes del sol y la luna en la quinta edad del mundo, cuando los dioses que se arrojaron en una hoguera, allá en Teotihuacan, tuvieron como destino transformarse en esos dos cuerpos celestes.¹

Acerca de los orígenes de los seres humanos y también de la muerte que pone término a sus vidas, versan las palabras que conservó en su corazón doña Luz Jiménez, maestra del saber náhuatl. Oriunda de Milpa Alta, D. F., entre otras muchas cosas, fue inspiración para varios cuadros de Diego Rivera. El *zazanilli* debido a ella ostenta simplemente el título de *In Teotl*, ‘Dios’. Su transcripción se debe

¹ El texto intitulado “Tonatiw iwan Metztli”, transcripción de Valentín Ramírez, apareció originalmente en *Mexihkatl Itonalama*, Periódico semanario de divulgación cultural de la lengua náhuatl, director Miguel Barrios Espinosa, Azcapotzalco, D. F., 20 de octubre de 1950, núm. 24, p. 1-4.

a Fernando Horcasitas que lo incluyó en el libro *Cuentos de doña Luz Jiménez*.²

Sobre la acción de una deidad, Nanahuatzin, que por cierto tuvo papel de suma importancia en la renovación del Sol en Teotihuacan, versa otro relato bastante breve, debido a quien supo recopilarlo y transmitirlo, Vicente Díaz Hernández, de Hueyapan, Puebla. Nanahuatzin aparece en él como dios del rumbo de la costa que actúa asimismo en medio de las aguas inmensas. La preservación de este testimonio de las antiguas creencias arroja luz para comprender más plenamente los atributos de esta deidad.³

Otro *zazanilli*, de un rumbo sumamente apartado, Izalco, en la región pipil de Cuzcatán, en la actual república de El Salvador, tiene como tema el "Hallazgo del maíz". Los textos clásicos del altiplano central de México refieren que, una vez restaurada la tierra en esta edad del Sol de Movimiento, se preocuparon los dioses por dar de comer a los hombres. Correspondió allí a Quetzalcóatl ir en busca de nuestro sustento. El dios, convertido en hormiga negra, se topó con la hormiga roja. Ésta conocía dónde estaba el cerro donde se guardaba el maíz. Cuando al fin la hormiga accedió a llevar a Quetzalcóatl hasta ese lugar, fue muy difícil desgajar el monte para sacar de él las tan buscadas semillas. Un rayo partió entonces la montaña y al fin los dioses pudieron poner el sustento en la boca de los seres humanos.

En el *zazanilli* de Izalco hay una secuencia muy semejante. La principal diferencia es que quienes van allí en busca del maíz se encuentran con un pájaro *cheje*, que es quien conoce dónde está el monte en cuyo interior se conserva el maíz. Cuando el pájaro acepta revelar el lugar, los dioses jóvenes, que cabe identificar como unos *tlaloqueh*, provocan un huracán con un rayo que, hiriendo a la montaña, hace posible el hallazgo del maíz. Como en los otros *zazanilli*, de los que se ha hablado antes, también en éste con facilidad puede percibirse la supervivencia de los *teotlahtolli*, 'las palabras divinas', sobre la acción de los dioses y los orígenes de aquello que en verdad importa a los hombres.⁴

² Fernando Horcasitas, *Cuentos de doña Luz Jiménez*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1979, p. 12-13.

³ Este texto se publicó originalmente en *Tlalocan. Revista de Fuentes para el Conocimiento de las Culturas Indígenas de México*, México, 1945, vol. II, núm. 1, p. 64.

⁴ Este texto fue recogido originalmente por Leonhard Schultze Jena en *Indiana II, Mythen in Muttersprache der pipil von Izalco in El Salvador*, Gustav Fischer, Jena, 1935, p. 30-33.

In Tonatiw iwan Meetstli

Nochi okittakeh in xokotsitsintin iwan niman omokwepkeh; oasikoh inchan. Niman okitlalihkeh weyi tletl; in xokotsintli achi weyi okihto:

—Otikihtohkeh newa niyetos tonatiw iwan tewa tiyetos meetstli. Newa nitsinkisas iwan nipanotikisas nikwikin tleko-yotl, ika nokwepas tonatiw. Tewa titsinkisas satepan iwan tikwitikisas in tleko-nextli totonik, wel ika timokwepas meetstli.

—Kwalli ka, okihto in tsoyotsintli.

Niman otsinkis in xokotsintli weyi iwan owallaya kikwis in tleko-yotl, iwan amo okikwik; omawik ipampa totonik oyiya in tletl. Niman okilwi iknintsin: —Ikyehyeko tewa.

In tsoyotsintli otsinkis iwan niman opanoti-wits, okikwiten tleko-yotl iwan opawets ilwikatikpak. Ihkwak opinawik in xokotsintli weyi; oksepa otsinkis iwan olikwipanotewak in tlakonextli, iwan oilwikatlehhok.

Mihtowa omichi-w tonatiw in tsoyotsintli, iwan itiachkaw omokwep meetstli. Ipampa masatl imeetsowan weweyintin, okiwikakeh itlalnami-kilis. Ipampa inon motta in meetstli ika ome ikwakowan.

In Teotl

doña Luz Jiménez

Teotl itocatzin Ome Tecuicatl: inintzin teotzintli mitohuaya quemenu yehuatzin omocuicaticzinohuaya ilhuicaihtic, ihuan mitohua yehuatzin omotlanic tlaolli iztac ihuan coztic. Occequi tlatcatl mitohua mach yehuatzin omotlanic yehuatl in tlaolli ica tlacualoz.

Huan occetzin teotl itocatzin Ome Ohtli. Yehuatzin in teotzintli tlanonotzalo mach omaxili cente totoltetl, quemenu patox itoltetuh, ihuan omotlamochili acopaticpac. Itic in totoltetl oquize cente tlatcatl ihuan cente cihuatl.

Ye yiman yeca cihuatl ihuan tlatcatl, omotlalili in tlanextli, tonalli,

El sol y la luna

Todo lo vieron los hijos, y en seguida volvieron; llegaron a su casa. Y luego pusieron una gran fogata; el hijo mayor dijo:

—Dijimos que yo sería sol y tú serías luna. Me haré para atrás para coger vuelo y pasaré volando para coger la leña ardiendo con la que me volveré sol. Tú te harás para atrás y cogerás volando los carbones calientes con los que podrás volverte luna.

—Está bien, dijo el menor.

Luego retrocedió el hijo mayor y venía para coger la leña ardiendo, pero no la cogió; se asustó porque el fuego estaba muy caliente. En seguida le dijo a su hermano: —Prueba tú.

El menor reculó y luego pasó volando, cogiendo al paso la leña ardiendo y subió al cielo. Entonces se avergonzó el hijo mayor; otra vez retrocedió y agarró al pasar los carbones encendidos, y subió al cielo.

Se dice que se volvió sol el menor, y que su hermano mayor se volvió luna. Por ser los cuernos del venado largos, se los llevó de recuerdo. Por eso se ve la luna con sus cuernos.

Dios

doña Luz Jiménez

El dios llamado Dos Cantos: se decía que este dios cantaba dentro del cielo y se dice que pidió el maíz blanco y el amarillo. Otra persona dice que pidió el maíz para comer.

El otro dios su nombre: Dos Caminos. Cuentan que este dios partió un huevo, como huevo de pato, y lo arrojó hacia arriba. Un hombre y una mujer salieron de este huevo.

Ya que estaban la mujer y el hombre el Dios puso la luz, el sol,

metztli ihuan cicitlaltin. Zan niman omotlalili tlen tihcuazque: xihuitl, cuanacame, pitzome.

Noihqui omotlalili queni ica timiquizque, campa tiazque. Mito-hua onca chicome temamatlatl campa huilohua inon mimicohua icuac nenecuecuetpotzalo huan inomequiz cihuame mimiqui icuac quimpia ipilhuan nozon piltzitzintin noihqui mimiqui.

Telhuiloque icuac ca miqui noihqui techpanoltia chichitoton can ica tiahue. Icuac yotimihque mach tihpano ce apantlahtli. Ye yiman on chichitoton tla otihtlazotlaque tlatihpac, techpanoltiz. Tla iztac chichi, coza monenequi techpanoltiz. Tla tilitic chichi, nozo coztic teyecanamihtih. Huan quitohua: "Nopan ximotlalitzino nohpac. Nimitzmopanoltiz apantlahtli."

Yotlanqui.

Nanawatsin

In Nanawatsin, in Teokiwit, yetok tech in istayohat. Nochi in sholalpameh, ten mokawa achka; kenami chikuasen tonal se mets nehnemis wan se ahsisya in iteno in istayohat. Motapowiah, kihtowah: kuak kualani in Nanawatsin, kuekuechowa in istayohat. Wan yehwa in mokaiki tech nihin altepemeh: Altotonga, Ver.; Jalisco, Ver.; Tlapacoyan, Ver.; Teziutlán, Pue.; Tlatlahuqui, Pue.; Zacapoaxtla, Pue.; Tetela de Ocampo, Pue.; Zacatlán, Pue.; Huauchinango, Pue.

Kuak kakisti kalkan, ipa ehko in kiawit inel chikawak, kenami chihueyi nosi chiknawi hora. Ihkuakon amo wel aka kisa, ishka-meh, tentsomeh amo wel yameh tahuati in ishtawayo. Pero kimato-kehya kuak takuekuechka, kualkantsin kintapowah nintapialwan. Kuak witseya in kiawit kintsakuahya nintapialwan.

Wetsiki in kiawit konami chihueyi nosi chiknawi hora. Nochi tonaltia kemansa kichwa hasta ome, eyi tonal. Amo nochipa mokaki in Nanawatsin, sano sayo in junio, julio, agosto, septiembre. Kih-towa kochi in itsintan in istayohat in okseki metsme.

¡Tigixpepexnagan ni sinti!

Yaxket muchi san senkak. Uan kanne yawit gatka, gidaket se chekchet gikuancmi se sinti.

Uan gilik ne se, gilik ne seyuk:

la luna y las estrellas. Luego puso lo que hemos de comer: verduras, gallos, puercos.

También dispuso la manera en que hemos de morir y a dónde hemos de ir. Cuentan que hay siete escaleras por donde van los muertos que mueren por armas de fuego y las mujeres que mueren de parto y los niños que mueren también.

Cuentan que cuando alguien muere, nos pasan los perritos por donde vamos. Cuando morimos, dizque pasamos un río. Los perritos, si los quisimos aquí en la tierra, nos pasarán. Si es perro blanco, se hace mucho del rogar para hacernos pasar. Si es negro el perro o amarillo, nos va a encontrar. Y dice: "Siéntate sobre mí. Te haré pasar este río ancho".

Terminó.

Nanahuatzin

Nanahuatzin, el Dios de la Lluvia, está en el mar (golfo de México). Todos los pueblos que se encuentran cerca, están como a seis días de camino a pie y ya llega uno a la orilla del mar. Se cuenta, dicen: cuando se enoja Nanahuatzin, hace temblar el mar. Y eso es lo que viene a oírse en estos lugares: Atotonga, Ver.; Jalacingo, Ver.; Tlapacoyan, Ver.; Teziutlán, Pue.; Tlatlahuqui, Pue.; Zacapoaxtla, Pue.; Tetela de Ocampo, Pue.; Zacatlán, Pue.; Huauchinango, Pue.

Cuando se oye temprano, siempre llega el agua, lluvia muy fuerte, como a las ocho o nueve de la mañana. Entonces nadie puede salir; borregos cabras no pueden ir a comer en los pastizales. Pero ya saben cuando se oye ese ruido, tempranito les abren a sus animales. Cuando ya viene el agua, lluvia, los van a encerrar.

Viene a caer el agua como a las ocho o nueve de la mañana. Sigue todo el día a veces hace hasta dos o tres días. No se oye siempre a Nanahuatzin, nomás en junio, julio, agosto y septiembre. Dicen que duerme en el fondo del mar durante los otros meses.

¡Vamos a sacar las mazorcas de maíz!

De allí todos se fueron lejos a otra parte. Cuando salían a buscar alimento, vieron a un pájaro Cheje que se comía el maíz.

Luego, unos a otros, se dijeron:

—Xi gida, nenemi se tutut, ¡gikuanemi se sinti! Tilpachiuigan, tigidasket kan yugixtia ne sinti! Su tigidat kan gixtia, kiaguni tine-mit yek: temet uelia titajuat nusan.

Uan giaket ga tiknetepet yugixtia ne sinti. Kuaguni muilixket:

—¿Ken tikchiuat pal tigixtiat?

Kuaguni inak ne chixchin: —A, ¡uni nema ueli tikchiuat!

—¿Ken tiutikchiuat?

—¡Tikchagan se mixti! Tikmat se tikuini.

Kuaguni gichiuket, gidgetsket se mixtichin. Yaxki ne achtu uan gimak ne takipini, uan intiarka gichiuki. Kuaguni yaxki ne seyuk, kenaya, intiarka gichiuki. Kan gidak ne chixchi, ga intiarka gichiuket ne uwxuenimet, kuaguni inak yaxa:

—¡Kigidagan! A su annechixtiat, iga naxa se niunikma, niuninka kunaktuk, ¿su annechixtiat?

—E, ¡timetsixtiat!

—¡E, niunikchiua!

Kuaguni, yekchiuki ne kuexekamil uan gimak ne takipini. Kuaguni gitapuk ne tepet uan yaxa nakak kunaktuk, tani ne sinti. Kuaguni inaket ne uexueimet:

—Tigispexpenagan ni sinti, ne uexuei.

Intiuk valgisa ne chixchi, kuak yaxa valgisa, tikuixtuuita ne uexuei.

Uan kan ualgiski ne chixchin: —¿Uan ne nupal naxa, katia vel?

—¡Ne naktuk unkan muchi mupal!

—¡Tetegia tei angichiutiuit!

—Miren, ¡el pájaro se está comiendo una mazorca de maíz! Pongan cuidado, miren a dónde va a traer las mazorcas! Si vemos de dónde las trae, nos irá bien: tendremos también algo de comer.

Y vieron que se metió en la montaña para sacar las mazorcas. Entonces hablaron entre sí:

—¿Cómo hacer para sacarlas nosotros también?

Respondió el pequeño: —Ah, ¡eso ya lo podremos hacer!

(Los muchachos): —¿Cómo lo vamos hacer?

(El pequeño): —¡Hagamos una gran nube! Produzcamos un gran trueno.

Luego la hicieron, pero sólo lograron una nubecita. El mayor se adelantó y pegó un rayazo, pero no pudo hacer nada. Entonces lo siguió el próximo lo mismo; nada pudo hacer. Cuando el pequeño vio que los mayores no podían hacer nada dijo:

—¡Miren! A ver si me sacan (el pequeño con el pedernal golpea como un rayo partiendo la montaña y dio tan fuerte el golpe, que quedó atrapado), yo mismo golpearé con el pedernal pero si quedo entrampado, ¿me sacarán ustedes?

(Los muchachos): —Sí, ¡te sacaremos!

(El pequeño): —¡Sí, lo haré!

Entonces, preparándose con fuerza, causando un huracán, golpeó como un rayo. Partió la montaña; él quedó aprisionado, adentro entre el maíz. Entonces dijeron los mayores:

—Vamos a sacar las mazorcas de maíz, las grandes. Todavía no sale el pequeño, cuando él salga, ya habremos sacado las más grandes.

Cuando salió el pequeño dijo: —¿Y cuál es mi parte?

(Los muchachos): —¡Todo el resto es tuyo!

(El pequeño): —¡Eso sí, lo que han hecho es el colmo!

2. HUEHUEHTLAHTOLLI TESTIMONIOS DE PERVIVENCIA DE LA ANTIGUA PALABRA

Entre los varios géneros de expresión que florecieron en el México antiguo ocupa lugar prominente el de los *huehuehtlahtolli*, testimonios de la “antigua palabra”. En ellos, con abundancia de metáforas y paralelismos y en un estilo noble y preciso, se comunicaba una variedad de ideas, relacionadas todas con la sabiduría enraizada en la más antigua tradición. Fray Bernardino de Sahagún, a quien se debe la recopilación más copiosa de *huehuehtlahtolli*, antepuso a la transcripción de los mismos en el *Códice Florentino* el siguiente título: “De la retórica y filosofía moral y teología de la gente mexicana, donde hay cosas muy curiosas, tocantes a los primores de su lengua, y cosas muy delicadas, tocantes a las virtudes morales”. En opinión del mismo fray Bernardino estos textos recogidos por él en náhuatl se debían a “los sabios, retóricos y virtuosos y esforzados...”, que no eran pocos entre los antiguos mexicanos, como había ocurrido asimismo —según lo nota este gran franciscano— “entre los griegos y latinos, españoles, franceses e italianos...”

Ahora bien, prueba extraordinaria de que no se ha roto el hilo de la antigua tradición que pervive entre los pueblos nahuas contemporáneos, la tenemos en el hecho de que hasta hoy se escuchan entre ellos *huehuehtlahtolli* que guardan gran semejanza con los de la época prehispánica. Como muestra de esto presentaré aquí algunos textos procedentes de lugares muy distintos entre sí.

Debemos primeramente un par de *huehuehtlahtolli* al señor Arcadio Sánchez, de Xaltocan, estado de México que, hacia 1950, tenía 66 años de edad. Don Arcadio comunicó un conjunto de textos sobre las costumbres en relación con el casamiento al profesor Miguel Barrios Espinosa, que colaboraba en esa época con el distinguido nahuatlato Roberto Barlow. Los dos textos que aquí se incluyen íntegramente se intitulan: “Lo que se dice a la joven cuando se casa” y “Se da consejo al joven que se casa”. Lo que expresan en ellos los padres a sus hijos es comparable en alto grado a los consejos y exhortaciones de los antiguos *huehuehtlahtolli*, tanto los que

se hallan en la compilación de fray Andrés de Olmos como en el *Códice Florentino*, resultado de los esfuerzos de fray Bernardino de Sahagún.¹

Textos mucho más breves, pero que también pertenecen a este género de expresión literaria son los que aquí se transcriben, uno de ellos procedente de la región de Los Reyes en Veracruz, intitulado "Palabras a un niño pequeño cuando se le nombra ofrendador de flores". Esta composición fue recopilada por Margarito Ajactle, y fue publicada originalmente en *Uejkauitl Nauauuejtlajtolli, Cuentos nahuas. Tradición oral indígena*.²

Aunque se trata de palabras que se comunican a los niños pequeños en relación con formas de culto cristiano, el lenguaje que se emplea y el tono de la expresión permiten reconocer de inmediato que también en esta producción hay otro ejemplo de *tlahtolli* a la manera antigua. El otro texto, asimismo bastante breve, proviene del pueblo de Chilacachapa, en Guerrero. Una vez más se trata de los consejos que el padre da a su hijo que va a contraer matrimonio. La transcripción se debe a Roberto J. Weitlaner en el año de 1946. El texto fue proporcionado por los señores Macedonio Villegas y Eliseo Plácido, vecinos de Chilacachapa.³

De rumbo muy apartado de los antes mencionados, es el discurso en alto grado comparable con algunos *huehuehtlatolli* prehispánicos. Incluido originalmente en la magna recopilación de textos que, entre 1905 y 1907, llevó a cabo Konrad Theodor Preuss. Convivió éste durante ese tiempo con varios grupos de idiomas cora, huichol y náhuatl, estos últimos del pueblo de San Pedro Jicora, al sur del estado de Durango. En su muy importante trabajo de recopilación se incluyen textos míticos, cantos, oraciones y discursos. El que aquí reproduzco, con la nueva traducción que he preparado del mismo al castellano, es un *tlahtolli* pronunciado ante el cadáver de alguien recién fallecido.⁴ En las palabras que se dirigen al muerto resuena

¹ La transcripción completa de estos textos se halla en Miguel Barrios y Roberto Barlow, editores, "Textos de Xaltocan, Estado de México", *Mesoamerican Notes*, México, Mexico City College 1950, p. 1-25.

² Margarito Ajactle (recopilador), "Tlajtolli tonameyotsintli ipampa kampa se kito-kayotia xochitlachipanka", *Uejkauitl Nauauuejtlajtolli*, México, Conafe, 1982, p. 13.

³ Éste y otros textos fueron publicados por primera vez por Roberto J. Weitlaner y Roberto Barlow, "Todos Santos y otras ceremonias en Chilacachapa, Guerrero", *El México antiguo*, diciembre 1955, t. viii, p. 295-321.

⁴ Texto recogido por Konrad Theodor Preuss, publicado por Elsa Ziehm en *Nahua-Texte aus San Pedro Jicora, Durango*, dritter Teil: Gebete und Gesänge, Gebr. Mann

con toda su fuerza el mensaje de la antigua cultura de Mesoamérica. El Dios supremo, Padre y Madre a la vez, nos prestó su aliento de vida, nosotros no somos dueños de él, nos fue concedido sólo por unos pocos días. El que muere hace entrega a Nuestro Padre, Nuestra Madre, de aquello que se le había confiado; ya no regresará, ya no volverá. Nosotros aquí permaneceremos, pero algún día también nos encaminaremos hacia allá. Queda al menos el consuelo de que el muerto queda libre de sus trabajos y padecimientos aquí en la tierra. Quien recopiló este texto, Konrad Theodor Preuss, tuvo interés por conservar el nombre del mexicanero que se lo comunicó: el señor Félix Martínez.

Otra muestra más de la extraordinaria perduración de este género literario la tenemos en los que, con razón, Cleofas Ramírez y Karen Daken intitularon "Huehuehtlahtolli de Xalitla, Guerrero". En este caso el rescate es de las palabras del *huehuehtlahtolli* de un *huehueh-chihqui*, la persona encargada por los padres del que va a casarse y que va a donde vive la joven para pedirla en matrimonio. Dicha persona hace seis visitas a la casa donde viven los padres de la muchacha. Aquí se transcribe el texto correspondiente a la tercera visita.⁵

Como ya lo indiqué, éste y el anterior apartado o capítulo deben considerarse como apuntamiento a los antecedentes más cercanos de lo que, en años recientes, ha sido el resurgir de "la nueva palabra: *yancuic tlahtolli*". Comentarios y ejemplos de tales producciones de autores nahuas contemporáneos, los ofreceré en el volumen siguiente de estos *Estudios de Cultura Náhuatl*.

verlag, Berlin, 1976, p. 47-50. La traducción al castellano del texto aquí incluido se debe a Miguel León-Portilla.

⁵ Cleofas Ramírez y Karen Dakin, "Huehuehtlahtolli de Xalitla, Guerrero: una visita para pedir la novia", *Tlalocan. Revista de Fuentes para el conocimiento de las Culturas Indígenas de México*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas e Instituto de Investigaciones Históricas, 1980, v. VIII, p. 71-90.

Tlen molwia sowakonetl kwak monamiktis

Tatli: Tla xikihta siwatl: ¿tlen tchiwati tlan okichtle?

Siwatl: (amo nawati).

Tatli: Kwak tias itlan okichtle, ¿tlen tchiwati? ¿Itami mochi para mokosina, titesis, titlapakas, tlatsomis? Tlen mitsnawatis chiwilis, tlen kinekis. Amoh neki ke tinechpinawktis: yonimonotskeh, yotixiximat, xikihta tlen chiwas.

Kwak tias itlan okichtle amo tikwalanis tlen mitsnawatis: tla yas tekititih, was yottlalili tlen kikwas, sa ximochixtie. Yowala xtlamaka; tla koni inek, xkwili iwan xitlakwakan namonewantih iwan ximokolochokan kwalyotika.

Amo kana mostla matis ken amomiktiah, wan newa, ¿mamas in tlatlakoli? ¿Ka amo nimitsilwi tlen chiwas ika nokichtle? Kwalyotika xibibirokan; ximewa kwalkan, xchiwili tlen kikwas, xwikili asta kampa tekiti; wan tla kamo, yewa mitsilwis.

Axan xkaki tlen nimitsilwia, amo kana mostla nechmolwiki, ke teh amo tchiwilia tlen mitsnawatia.

Tla tpie itech in mocha, xikihta tlen tpie; xikintlamaka totolteh, wexolomeh, pitsomeh, tobruwah, kwakwawih, kolelotih wan mochi yoyolimeh; xikimmaka ahtl, amo tikinkawas yonhki yaskeh. Tla unka nakin kinwikah yoyolimeh, xikewalti wan teotlak yoyalakeh, xkinyektlali, xkintsakwa.

Tla yowala ntlakatl, tlatlani: ¿tla yotikinyektlali yolimeh? Tikitos: “kema, ye kateh, yonikinyektlali”.

Tla mitspolowa tomih, xtlatlanilin nokichtle, ma mitsmaka tlen motech moneki.

Axa, itpie se tokoneton noso se topilanton, xiektlali, amo itla konkokos; tla kikokoa itla, xikihta akin kompahtis; pero amo tinechonkawilis yonhki.

Axan xikihta tlen chiwas itla monamik. Nin kateh amonewanteh, xtakan tlen ankichiwaskeh in ikimpieh nammopilwantoton.

Tla iweweyi, ¿tlen ankinchiwaskeh ika yewantih? Namewantih nikimilwiskeh se tlatoli, kemen tewantih otiahkek, ika totatsitsiwan.

Lo que se dice a la muchacha cuando se casa

Padre: Mira, mujer: ¿qué vas a hacer al lado del hombre?

Joven: (No contesta).

P.: Cuando vas al lado del hombre, ¿qué vas a hacer? ya sabes todo para tu cocina, cómo mueles, cómo lavas las cosas, cómo coser? Haces lo que te ordena, lo que desea. No me avergüences, ya hablaban, ya lo conociste, ve lo que haces.

Cuando vayas al lado del hombre, no te enojés con lo que te ordena: si va a trabajar, cuando venga ten lo que comerá, nomás lo esperas. Ya que vino, dale (de comer); si toma su pulque, cómprale y coman los dos y acuéstense en paz.

No mañana o pasado sabré que se pelean y yo cargaré la culpa, porque ¿no te dije lo que vas a hacer con el hombre? En paz vivan ustedes; levántate temprano, hazle lo que va a comer, llévale hasta donde trabaja; y si no, él te dirá.

Ahora, oye lo que te digo, no mañana o pasado vendrá (él) a decírmelo que tú no le haces lo que te dice.

Si tienes (algo) en tu casa, mira lo que tienes; dales de comer a las gallinas, guajolotes, marranos, nuestros burros, los bueyes, borregos y todos los animales; dales (de beber) agua, no los dejarás así que vayan. Si hay quien lleva a los animales, mándalo, y por la tarde ya vinieron, acomódalos, enciérralos (en el corral).

Si ya vino el esposo, pregunta si ya acomodaste los animalitos, dirás: "sí, ya están; ya los acomodé".

Si te falta dinero, pídele al marido, que te dé lo que te hace falta.

Ahora, tienes una criatura o un nuestro niño, acomódalo bien, no vaya a enfermarlo alguna cosa: si le hace daño alguna cosa, mira quien lo cure, pero no me lo abandones así (enfermo).

Ahora, mira lo que vas a hacer con tu esposo. Este... Están los dos, miren lo que van a hacer si ya tienen sus hijos.

Si ya son grandes, ¿qué van a hacer con ellos? Ustedes les dirán un consejo como nosotros fuimos (aconsejados) por nuestros padres.

Nikimmakaskesh se tlatole a kenin namewantih ankinwikakeh tlatole den totawan.

Axa, amo ninkinchiwaskeh keme oksekinth: kixixtiah tlen oka itech in chantle; amo tnekih tewanteh tech pinawktiskeh wan tiaskeh tomanatiweh itlan tewktle, nakin tlatoani.

Xkaki kwale tlen nimitsilwia, amoh nekih tinechpihipipinawktis. Inin nimitsilwia para tewatl wan amonewanteh; xikinwika mopilwan ika se otli kwale; ma amo namechpinawktiskeh, amonewanteh nian tewanteh.

San inon nimitsilwia wan xkakikan tlen namechilwia; amo nankisaskesh kemen oksekinth.

Xana mostla mitsilwis monamik, nimokwalantiskeh: "xiaw mocha", nikan chie, tlen ipampatika omitsaltokak nikmatis.

Tla motlatlakol tewa tpie, was in tlakatl wan nechilwiki tlen ipampa; tla youhki, nikan ka mocha kampa ties; tla monamik kipie itlatlakol, yewatl kitlaxtlawas in itlatlakol.

Tla kwale nanenemih wan nankipieh namopilwah, xtemokah akin yes nipadrino, ma ye tlakatsintle kwale; tla polewi wexolotl, totoli, kolelo, nika onka para mochiwas in ilwitl.

Axan yonimitsilwi, tla otihkak tlen onimitsilwi, wan tla kamo, namonewanteh nankimatih. Yewatsin Dios namechmotawechiwilis.

Momaka tlatoli in piltontli ino mosiwatia

Tatli pan ikone

Tla xikihta tlakatl: ¿kenin twikas in siwatl? Tla xikihta kenin tiaweh nika, amo tchiwas se tontera itla mosiwaw, pampa was ika tewanteh se tlatlakolli ke tewanteh tpieh; xikihta tlen tchiwas para tkitas in mosiwaw: xinemmika kwalyotika.

Kwak nikimpiaskeh namopilwah: ¿tle nakimilwiskeh? nakimmaskesh se tlatole kwale.

Tewatl, kwak kinekis mosiwaw xmaka tomin para tlen tnekis; yewa mitsouikas tlen tnekis. Tla amo tmaka, ¿tlen tneki mitsmakas? Axan, xwika kwalyotika, mitsmakas tlen tnekis.

Xkihta tlakatl: ahmo nekih keh totonewas sowatl tlen kineki; otnamik para tmakas tlen kineki. ¿Tlen tchiwas ika yewatl? Tmakas tlen kinekis.

Les darán un pormenor de cómo ustedes llevaron consejos de nuestros padres.

Ahora, no vayan a hacer como otros: sacan lo que hay de la casa; no queremos nosotros que nos avergüencen y vayamos a pararnos con el juez, quien gobierna.

Oye bien lo que te digo: “no quiero que me avergüences”. Esto que te digo (es) para ti y para los dos de ustedes; lleva a tus hijos por un buen camino; que no los avergüencen a ustedes dos ni a nosotros.

Nomás eso te digo y oigan lo que les digo; no vayan a salir como otras gentes.

Mañana o pasado te dirá tu esposo, (porque) se disgusten: “ve a tu casa”, aquí te espero; sabré las causas por las que te corrió.

Si la culpa tú la tienes, vendrá el hombre y me dirá por qué; si es así, aquí está tu casa donde permanecerás; si tu esposo tiene la culpa, él pagará su culpa.

Si viven bien y llegan a tener hijos, busquen quien pueda ser padrino de ellos, que sea buena persona; si faltan guajolotes, gallinas, carneros, aquí hay para hacer la fiesta.

Hoy ya te dije, si es que oíste lo que te dije y si es que no, ustedes saben. Dios los bendecirá.

*Se da consejo al joven que se casa.
El padre al hijo*

Pues mira, hombre: ¿cómo vas a conducir a la mujer? Pues mira cómo vamos aquí, no vayas a cometer una tontera con tu mujer, porque vendrá (a recaer) en nosotros una culpa que nosotros tendremos; mira lo que vas a hacer para que veas por tu mujer: vivan ustedes en paz.

Cuando lleguen a tener hijos: ¿qué les van a decir? Les deben dar un consejo bueno.

Tú, cuando quiera tu esposa, dale dinero para (todo) lo que tú quieras; ella te llevará lo que quieras. (Pero) si no le das, ¿qué quieres que te dé? Ahora, condúcela en paz, te dará lo que quieras.

Mira, hombre: no quiero que la hagas sufrir a la mujer (por) lo que ella quiera; la encontraste para que le des lo que ella quiere. ¿Qué vas a hacer con ella? Darle lo que quiera.

Axa, otnamik in siwatł; kwak otkatka ika tewanteh, otnekiaya tlen otnekiaya; axan tpie siwatł: ¿tlen tneki ka tewanteh?

Axan xikihta: ¿tlen tchiwas ika tewanteh? Ompa namewanteh nankimatih kenin nanyaskeh.

Axan: xmaka kwawitł, tlen itech monekis, tlen itech monekis tech in chantle; mochi xmaka. Amo xmochiwa ttlatshki, xitekiti wan mitsmakas mosiwaw tlen tnekis, tlen tikitlanis; amo tmaka, awel mitsmakas tlen tneki tewa.

Axa: in ikimpia se, ome, yeyi, nawi namopilwantoto, ¿tlen nakin-chiwah ika yewanteh? Nakimmakaskeh tlen kikwaskeh, porke siwatł awel ik tekitis para kimmakas nipipilwantoton. Axkaki tlen timolwia wan xwika ipan motsonteko, amo tomomalinas tlen nimitsilwia; kana mostla, amo tpie tlen tikinkwaltis.

Siwatł motelwiki itla nitatsi tlen tlatlakoli tpieh tewanteh; otnamik in monamik, xtlasotla, xneki, wan amo xtekili; yonhki anki-wikaskeh tlasotlatoli, tla nikineki noso tkakis tlen nimitsilwia.

Axa, xmaka tlen kineki: kaktle, itsotsomah, ipayo, ikechkeh, ipanikwe, iistakwe; tla kineki ni aniyo kimotlalilis ipan nimapil, xkowili; axan, tla kineki kimotlalilis se liston o kordon ipan itsontekon, tla ye kimati kenin motlalilis, noyonki xkowili. Xkowili mochi tlen kinekis wan man mitstlakamati tlen tnawatia.

Tla kamania, namokwalantiskah namewanteh, yankimateh tlen ipampatika; amoh nekih tinechpasolokin tech nochan: ompa namewanteh nankimatih kenin ompik nankateh.

Kana mostla wallas nosiwamo, motelwiki ika newatł tlen tchiwilia, nimatis tlen chiwas: nimitsmakas in momotlatlakol, tlen tewikilia. Amoh nekih ke tinemiskah intlan tlakatekuhtih; xinemika kwal-yotika, kenin dios motlanawatilia. Ino neki newa: amo ninemiskah kemeh oksekintih kichiwah.

Axa, xikihta tlakatł, xkaki tlen nimitsilwia: amo kana mostla tnechpipinawktis itech tekpankali. ¿Tlen tlatlakoli pieh ke omits-tsakwato?

Ne nimitsilwia: xinemika kwal-yotika; ahmo tnekih nechwikaskeh tekpankali.

Xkaki tlen onimitsilwi: xmaka tlen kinekis: itlakwal, itsotsoma tlen kinekis kimotlalilis; ikak, tla kineki xmaka; xmaka tlen kinekis; tla amo tpia tomin, xkilwi mosiwaw amo tpia ipampa amo tpia tekil.

Tla xta, xikihta tinokonew, xkaki tlen nimitsilwia: tla tpies mokenentoton, xikintlasotla, xikimmaka tlen kinekiske, amo xikinkix-

Ahora, ya encontraste a la mujer; cuando estabas con nosotros, querías lo que querías; hoy tienes mujer: ¿que quieres con nosotros?

Ahora, mira: ¿qué quieres de nosotros? Allá ustedes saben cómo pasar la vida.

Ahora, dale leña, la que necesite, la que necesite en el hogar, dale todo. No te hagas flojo, trabaja y te dará tu esposa lo que tú quieras, lo que pidas; (si) no le das, no podrá darte lo que tú quieras.

Ahora, si ya tienen uno, dos, tres o cuatro hijos, ¿qué es lo que van a hacer con ellos? Les darán lo que deben comer, porque la mujer no puede trabajar por ellos para darles a sus hijos. Oye lo que se te dice y llévalo en tu cabeza; no te vayas a torcer en lo que te dije; no sea que mañana no vayas a tener qué darles de comer.

La mujer vendrá a acusarse con su padre por la culpa que tenemos nosotros; hallaste a tu esposa, ámala, quiérela y no le azotes; así deben llevar el sagrado consejo, si es que quieres, si acaso oyes lo que te digo.

Ahora, dale lo que quiere: sus sandalias, su ropa, su rebozo, su quechquemítl, sus faldas, sus enaguas blancas interiores; si quiere ponerse su anillo en el dedo, cómprale; ahora, si quiere colocarse un listón o cordón en su cabeza, si es que ya sabe ponérselos, también cómprale. Cómprale todo lo que quiera y que te obedezca en lo que le mandas.

Si algún día se llegan a disgustar ustedes, ya saben por qué motivo; no quiero que me vengas a molestar en mi casa; allá ustedes saben cómo están por allá.

No (sea) que mañana o pasado vaya a venir mi nuera, o que vaya a venir a acusarse conmigo por lo que le haces, yo sabré lo que debo hacer: te azotaré por tus culpas, por lo que debas. No quiero que andemos ante los jueces; vivan tranquilamente como Dios manda. Eso es lo que quiero yo: no vivan como hacen otros.

Ahora, mira hombre, oye lo que te digo: no mañana o pasado vayas a avergonzarme en el juzgado. ¿Qué culpa tendré de que te hayan ido a encarcelar?

Yo te digo: vivan contentos; no quieras que me llamen del juzgado.

Oye lo que te dije; dale lo que quiera: sus alimentos, su ropa que desee ponerse; su calzado si quiere dale, dale lo que necesite; si no tienes dinero, dile a tu esposa que no tienes porque no tienes trabajo.

Pues mira, mira hijo mío, escucha lo que te digo: si llegas a tener hijos, aprécialos, dales lo que deséen; no les quites lo que ellos nece-

tili tlen kinekiske yewanteh para mowepawaskeh kwalyotika. Kwak iweweyi techpalewiskeh wan techmakaske itlaton den in tlen kite-kitih yewanteh.

Sa inon nimitsilwia: xtekiti keme se yoyoli para tpiaskeh tlen tkwaskeh, tlen tamasewiskeh senkanton tosowamo ika toixwiktoton.

Ma yewatsin Dios techmotlakwilili para tomasewiskeh tlen Dios techmotlakwililia.

Kwak nammechpolos itla, xiwalakah nikah chanko, nikimpia tlen nakinkwaskeh. Amo ximototonewakan para nantlakwaskeh, xiwalakah nika, nikimatih, ke ni mochan, nikimpie tlen tomasewiskeh; amo xtlatlanilika tlen nikonkwaskeh, san xkanakan, ammoaxka.

*Tlajtoli tonalmeyotsintli ipampa kampa se
kitokayotia xochitlachipanka*

Yējuatsi mamitsmomakili: chikaualistli, iskaltitlistli nemilistli amo tlen namitsyolkoko, ximoskalti, ximonenekilti; yetuatsi omistitlanki tlatikpak; amo san otinenemiko, amo san otipaxaloko. Yējuatsi tikmoxochitlachipanilis mostla uiptla, ximoskalti tikmomakilis se xochitsintli yo timoscaltijtok, ximoskalti; para inon omitstitlanki. Tlaltikpak otiala otikxochitlachipaniko nikan tlatikpak, ikxitlantsintli yejuatsi, ximoskalti ximonenekilti, amitla mamitsyolkoko, amitla mamitstekipacho. Te timonotok se xochitlachipanka.

Tlahtolli in ichpochtli, Chilacalapa, Guerrero

Kwale motlakal, monamiki,
wey motlakal, bueno tekipanoa,
iwan tle yotinamikti yompa tisiwamunta
amo xinemi fiero,
tlachpana iwan tlapaka.
Koh yoya monamik pa tepel,
amo xinemi fiero,
iwa tle yawtika yeyi sentavo o ome sentavo,
ixkiyewa iwan timakis monamik.
Amo xinemi fiero, tla amo mitskuawiske...

siten para su crecimiento lozano; cuando ya sean grandes nos ayudarán algoito con lo que ellos ganen.

Ya nomás esto te recomiendo; trabaja como un animal para que tengamos qué comer, qué tomar, en unión de nuestra nuera (y) nuestros nietos.

Que Dios nos haga regalos para alimentarnos con lo que Dios nos ofrece.

Cuando les llegue a faltar algo, vengan aquí a casa, tengo lo que quieran comer. No se disgusten por la comida, vengan aquí, ya saben que ésta es su casa; tengo qué comer; no me pidan lo que vayan a comer, tómennlo sin permiso, es de ustedes.

*Palabras a un niño pequeño cuando se le
 nombra ofrendador*

Que el que creó todas las cosas te conceda fortaleza, permanencia y vida; que no te entristezca nada. Crece, date a querer, el Creador te envió a la tierra no únicamente a caminar, no únicamente a pasear. Has de ofrendar tus flores al que hizo todas las cosas. Mañana o pasado, conforme vayas creciendo, le darás una florecita. Ya estás creciendo. Crece, para eso te han enviado a la tierra. Viniste a ofrendarle flores aquí en la tierra, en los pequeños pies del Creador. Crece, date a querer, que nada te entristezca, que nada te preocupe. Se te nombra ofrendador de flores.

Consejos a la hija, Chilacapa, Guerrero

Es bueno tu hombre, tu esposo,
es gran hombre y buen trabajador,
y si ya te casaste y eres suegra allá,
no hagas feo,
barre y lava.
Cuando va tu marido al monte,
no hagas feo,
tu agarras tu dinero
y si hay tres centavos, o dos centavos,
los darás a tu esposo.
No hagas feo, o te darán palos . . .

Utiktahtan Muihiu

Ah dios tonantsi,
 utihkixte mukon di nik pa il mundo,
 umixtixmunek muihiu
 i por eso utiktahtan muihiu.
 Tikpi ten tiresiwiros mumeka,
 porke ya di nik utihkixte,
 di nik ipa el mundo kampa katka,
 porke seguramente
 umixtixmunek muihiu.
 Yahmu tihmak lisensia
 aso para nik tamauisuskia,
 ipa in el mundo,
 porke nih kual tanistik,
 nih kual taxuxutatik,
 kual tanistik.
 Porke yaupasar trabahos seguramente,
 pero pus, ¿ten puede tiktxiuaske?
 porke amu toselte tikpial la wida,
 mismo tonantsi tixtaniuiltik,
 pero ya
 di nik utikakortaruil ipasus mukon,
 utiktahtan iihui,
 yautihresiwir.
 Ni modo, kinan tiktxiuaske
 porke utiktaniuil muihiu,
 pero axka ya di nik utiktahtan iihui.

Tehuante utimukauak pobres ipilua
 nik pa el mundo.
 Tehuante tihnikiluskiai
 tixtaniuiliskiai tonantsi iihui,
 pero kinam amo teselte tikpial,
 pero tehuante di nik timukuepal,
 tihrogarol tonantsi,
 il yuh mukistik
 di kampa tamalin tonat,
 yeual lo mismo tixmakatik iihui
 pero kinan tehuante amu tihmatil

Requeriste tu aliento de vida

(San Pedro Jícona, Durango)

Ah, Dios, Madrecita nuestra,
has hecho salir a tu hijo de aquí, del mundo,
mucho requeriste tu aliento de vida
y por eso buscaste tu aliento,
ten, lo que recibirás, tu cordel,
porque ya tú aquí lo has hecho salir,
de aquí para el mundo que está allá,
porque seguramente
has necesitado tu aliento de vida.

Ya no le diste licencia
para vivir aquí, tal vez admirando las cosas,
aquí en el mundo,
porque aquí brilla todo lo que es bueno,
aquí bien verdea.

Porque seguramente ha pasado trabajos,
pero pues, ¿qué podemos hacer?
porque nosotros no somos dueños de la vida,
la misma Madrecita nuestra nos la prestó,
pero ya
tú aquí le cortaste sus pasos a tu hijo,
le pediste su aliento de vida,
ya lo recibiste.

Ni modo, aquí nada podemos hacer
porque tú le habías prestado tu aliento,
pero ahora ya tú aquí se lo pediste.

Nos has dejado pobres, a los hijos de él
aquí en el mundo.

Nosotros quisiéramos
que nuestra madrecita nos preste su aliento de vida,
porque nosotros no somos dueños de él
pero aquí nosotros nos volvemos,
rogamos a Nuestra madrecita
que así está allá
por donde descende el sol,
que ella misma nos conceda su aliento de vida,
pero nosotros no sabemos

kinan tihrogaroske,
 pero yehuante kual kimatil
 yuh kinan axka nik ukikauaya
 in pobre ermano nik ipa el mundo.
 Pero axka ya di nik ukikixte
 ukiuik pa ukse mundo,
 ui upasar ukse trabahos.
 ¿Pero ten puede tiktxiuas?
 porke ya di nik umixkixte tonantsi,
 di nik pa el mundo.

Yautiktaxil tal pa ixayak
 komoker utikit ipampa munantsi,
 yaukikok tonantsi,
 por lo ke yautikit ipampa
 i por eso yaumixnots para tias,
 porke yeual umixtaniuil iihui san,
 aso komoker utikit pampa moprohimo,
 aso pampa morman,
 aso pampa mokompadre,
 aso pampa moti,
 aso pampa mokuñado,
 ika yeual amu kipareser tonantsi,
 yaumixahkok,
 yahmu mixmakas lisensia
 para nik tatamaususkia:
 utitaintregar muihiu,
 porke toselte amu tikpial,
 mas de solamente yehuante.
 Tixtaniulitikat para se tonat,
 ome tonat, yei tonat,
 nauí tonat, makuil.

Aso mal tehuante tihnikiloskiai,
 aso nik yuk tinihnimiloskiai,
 pero kinan toselte amu tikpial la wida,
 porke mismo yehuante tonantsi
 di umpa iluikak yuh mukistik,
 kinmitatik keexke ipilia tonantsi,
 yehuante kem konantikak trabaho,
 por ipilua tonantsi.

cómo le rogaremos,
pero ella bien sabe
cómo así ahora él aquí nos ha abandonado,
a los pobres hermanos aquí en el mundo.
Ahora ya de aquí ha salido,
se fue para ese otro mundo,
después de pasar otros trabajos.
Pero, ¿qué podemos hacer?
porque ya de aquí lo ha sacado la Madrecita nuestra,
de aquí, del mundo.

Tú has manchado su rostro
porque como quiera has hablado,
la Madrecita nuestra se ha entristecido,
por lo que has murmurado
y por eso ya te ha llamado para que vayas,
porque ella te tenía prestado su aliento de vida,
tal vez como quiera hablaste de tus prójimos,
quizás de tus hermanos,
tal vez de tus compadres,
quizás de tus tíos,
tal vez de tus cuñados,
esto no le ha parecido a la Madrecita nuestra,
ya se ha hartado,
ya no te dará licencia
para que aquí sigas maravillándote:
tú le has entregado tu aliento de vida,
porque nosotros no somos dueños de él,
sino solamente ella.
Nos fue prestado para un día,
dos días, tres días,
cuatro días, cinco.

Aun cuando nosotros quisiéramos
aquí así tal vez permanecer vivos,
pero no somos dueños de la vida,
porque ella misma, la Madrecita nuestra,
que allá está en el cielo,
y contempla a sus hijos,
ella te ha quitado el trabajo,
a su hijo, la Madrecita nuestra.

Pero neual di nik nimukuep,
 nimixtahtani fawor,
 tiyas inak tonantsi,
 akil yel yuk umixnots
 umpa la gloria,
 kampa yel mixnots,
 ¿ten puede tiktxiuas?

Yuk tihkrusaros momahua,
 tiobesederos,
 kampa yel mixnots,
 anke tehuante amu tihnikiloskiai,
 pero pus, ¿ten puede tiktxiuaske?

Mas de solamente yehuante di umpa
 tixtaniuiltikat in inihui
 porke seguramente
 ya tonantsi ukital
 para yuk mixsusederos,
 pero ni modo kinan tiktxiuaske
 mas de solamente tiobesederoske,
 por lo ke yeual tomandaros por tehuante.

Porke yehuante tamandarol
 totahua di umpa iluikak
 kampa yehuante yuh mikistikat.
 Pero tehuante amuik tikinmitaske,
 pero yehuante kual titxitatikat
 ipa youal, ipa tonat,
 iua despues
 totata dios
 utihnots seguramente mukon,
 umixtixmunek muihiu,
 yautiktahtan
 yautihkixte di nik pa el mundo,
 kampa katka.
 Lo mismo aso yuk
 tihresiwiros mumeka.

Pero yo de aquí me vuelvo,
pido su favor,
que tú vayas allá junto a la Madrecita nuestra,
que ella así te haya llamado
allá a la gloria,
que allá te haya llamado,
¿qué puedes hacer?

Así tú cruzarás tus brazos,
tú obedecerás
a donde ella te haya llamado,
aun cuando nosotros no quisiéramos,
pero ¿qué podremos hacer?

Mas solamente ella desde allá
nos ha prestado su aliento de vida
porque seguramente
ya la Madrecita nuestra ha visto
para que así te suceda,
pero ni modo, nada podemos hacer
mas solamente tú obedecerás
lo que ella te mande a ti.

Porque él te manda,
nuestro padre que está en el cielo,
donde él se halla.
Pero nosotros no lo vemos,
pero él bien nos contempla
en la noche, en el día
y después
tú, nuestro padre Dios
has llamado seguramente a tu hijo,
requerías su aliento de vida,
ya se lo demandaste,
ya lo hiciste salir del mundo,
de donde estaba.
Lo mismo tal vez así
recibirás su cordel.

¿Aso yuk tikahkokis par umpek?
 Aso mupilua nik umukauak,
 amu tikpi ten tikinkastigaros,
 mas de solamente tikinkauas,
 amu timukuepas,
 tikinitas,
 aso mal tihnekiskiai,
 tikinuikaskiai,
 pero ni modo kinan tiktxiuas
 porke ya dios yahmu mixmak lisensia,
 ya di nik umixkixte
 pa in triste mundo,
 aso mal tihnekiskiai nik yuk tiyeskia.
 Pero ni modo, kinan tiktxiuas,
 ma de solamente di nik tikaminaros
 para kampa tixnots tonantsi.

Tehuante nik timukaua,
 pobres ipilua tonantsi.
 Amu tikpi ten titamatis,
 alkabo san se toot,
 tiaske, timixkaminaroske,
 para kampa tel ti.
 Tehuante nik timukaua,
 tipanoske trabahos,
 lo mismo yuh kinan tel ti tipano trabaho,
 pero ni modo, kinan tiktxiuaske
 porke ya tonantsi
 tixakortaruili topasus,
 pero yuk tinixtaupoluis,
 amu kampa unikas dios
 tonantsi itahtul,
 para nik nimutaliskia,
 nimixmakaskia se walor.

Amu tikpiaskiai ten tiktamatisiskiai,
 porke ya tonantsi umixkixte
 di nik pan reino kampa tikatka.
 Tehuante nik timukaua
 sabe dios los trabahos
 ki tipanoske.

¿Así, tal vez, hacia arriba has ido?
A tus hijos aquí has dejado.
No tienes que castigarlos,
solamente los dejarás.
Ya no regresarás,
ya no los verás,
aun cuando alguna vez lo desearas,
tú quisieras llevártelos,
pero ni modo, tú no lo harás
porque ya Dios no te dará licencia,
ya de aquí te hizo salir,
de este triste mundo,
aun cuando tal vez quisieras aquí así estar.
Pero ni modo, no lo harás,
sólo de aquí te encaminarás
para allá a donde la Madrecita nuestra te ha llamado.

Nosotros aquí nos quedamos,
pobres hijos de la Madrecita nuestra.
No tenemos ya que saber,
al cabo sólo hay un camino,
allá iremos, nos encaminaremos
hacia a donde tú estás.
Nosotros aquí nos quedamos
padeceremos trabajos
lo mismo que tú aquí padeciste trabajos,
pero ni modo, nada podemos hacer.
Porque ya la Madrecita nuestra
cortará nuestros pasos,
pero así, perdóname,
que no me haya acercado allí,
a la palabra de Dios, Madrecita nuestra,
sino que aquí me haya sentado
y te haya dado algo de poco valor.

No guardarás lo que nosotros sabemos,
porque ya la Madrecita nuestra te ha hecho salir
de aquí para el reino donde tú estás.
Nosotros aquí nos quedamos,
sabe Dios los trabajos
que padeceremos.

Tel ti tipanos trabahos,
 lo mismo tel axka
 tehuante mosta uipta
 lo mismo tiaske,
 tipanoske trabahos
 kampa tel ti tipano trabahos.
 Pero ni modo, kinan tiktxiuaske,
 porke ya tonantsi
 yeual tixnots,
 umpa kampa yeual unka,
 umpa kem kual tanistik,
 kual taxutatik miak xotxit.

Kampa tonantsi unka
 amu yuh kinan nik:
 miak tet, miak uiste.
 I por eso yuk tixkixti tonantsi,
 di nik ipa el mundo,
 kampa yeual utixkauaya
 pero ni modo, kinan tiktxiuaske,
 ma de solamente tihkrusaroske tomahua.

Nokoneuh nechmak itlatohtzin

(Xalitla, Guerrero)

Huehuechihqui: Señor don Juanito, señor, tlapoyawiliqueh, tãta.

Don Juan: Poyawilih, señor.

Huehuechihqui: Pus tãta de mi alma, mawistlãcatl, mawistlatoa-wãni, xnechontlapopolwi quen todios techtlapopolwitica ca yewahli ca tonaltzintli, nimecõlti ipan in tonaltzintli pan in santo dia sãbado. No tipãquin wẽi, timoyohtlãlian oticonaxilihqueh yewin tlin tonaltzintli, oticontlãlihqueh, ticonseñalarohqueh para quiamanin timelcualtisqueh, notah de mi corasón. Ma ticmãcan las gracias totãtzin dios, co ticonaxilihqueh i toameh san ticonnemilihqueh, san ticontlãlican para tlin tonaltzintli, pero xticmatian tla melac ticonaxilihqueh pero aman noihqui, ma tihmãcan las gracias bendito sea del señor, nuestro padre, no totãtzin dios iwalmente tãta. Al dios de mi alma. Pues nican otimehcõltihqueh de nuevo tãta.

Tú ya padeces trabajos,
lo mismo que tú ahora
nosotros, mañana, pasado,
lo mismo, nos iremos,
padeceremos trabajos,
allá a donde tú padeciste trabajos.
Pero, ni modo, nada podemos hacer
porque ya la Madrecita nuestra
allá nos llama
allá, donde ella está.
Allá donde mucho resplandece,
mucho relucen las flores.

Allá donde está nuestra Madrecita,
no es como aquí:
muchas piedras, muchas espinas.
Por eso nos da voces la Madrecita nuestra,
en este mundo,
a donde ella nos dejó,
pero ni modo, nada podemos hacer
sino solamente entrelazar nuestros brazos.

Mi hija me dio su palabrita
(Xalitla, Guerrero)

Huehuechihqui: Señor don Juanito, señor, buenas noches, señor.

Don Juan: Buenas noches, señor.

Huehuechihqui: Pues señor de mi alma, honrado señor, respetado señor, que me perdone usted como nuestro Dios nos está perdonando de noche y de día, he llegado en este día, en este santo día sábado. También nos alegramos mucho, nos alegramos que hemos tenido el tiempo en este día que dispusimos, que señalamos para llegar, padre de mi corazón. Que le demos las gracias a nuestro padre Dios, como lo hemos logrado, y nosotros nada más lo habíamos pensado, nada más lo habíamos propuesto para un día, pero no sabíamos si era verdad que lo lograríamos, pero ahora que le demos las gracias, bendito sea del Señor nuestro padre, nuestro padre Dios, señor. Ay Dios de mi alma. Pues aquí hemos llegado de nuevo, señor.

Don Juan: Melāh quine señor, xmosēwīcan te señores.

Huehuechihqui: Pus tāta de mi alma, mawistlācatl, mawistlatowāni, xnechontlapopolwi quen totatzin dios techtlapopolwitica ca yewahli ca tonaltzintli nimecōlti pan de nuevamente pan in isewahlōtl. Xtlatin mas nicuahqui, notah de mi corasón, xnextlapopolwi.

Nicuahqui se sigarrito, noihqui nicuahque noyohlo wēi, noyohlo wan wēi nopāquilis para nicontlālīs, pah nicontlālīs pah iyehcamatzin dios primero, wan después ica nahmewantzinteh, notah de mi corasón.

Don Juan: Yimelāc, señor, pero xquichiwiliaya, señor, xtle tlinon, tla nancuahquin sen sigarrito, pero de que nancuahquian amoyohlo cuacon, ma tihpoquican se sigarrito, señor.

Huehuechihqui: Bendito sia de totatzin dios primero, wan después ica tehwatzin, nota de mi corasón.

Hacon nican ca seriyito, tāta, ma tictliquechisqueh yei iwe in tosigarrito.

Don Juan: Quēmah, señor.

Huehuechihqui: Ay dio, tāta de mi alma, mawistlācatl, mawistlatowāni, pus nican, xtextlapopolwi notah de mi corasón. Teameh sa ticontlālīhqueh yew tonaltzintli, para quiaman in timecōltīsian, pain santo dias sábadō, señor, pero sanoihqui. Xticmatian tla ticonaxilisqueh pero, bendito sia de totatzin dios yoticonaxilihqueh, señor. Toameh siempre xtamechelcawan, tamextepostocan de nuevo. Xome tlin tlaloli ticcuacan, otiicalacticon ipan in sewahlōtl yewa un tictepostocan de nuevo. Ticnequin timomachīltisqueh quenon onanquinemiliqueh, iwan, moconew ose iwan motlasocáticasiwatzin.

Don Juan: Melāh quine, señores, pues. Nican yonicmonōchilih noconéw, Nechmāk itlatōtzin, sancuahli, noseñores. Pus newa aman nican no namechpanōltiā, para noihqui maca nantequipanōsqueh, nanquitōsqueh, namentlamastinimisqueh, señores. Nesi, dios quinequis, narreglaros, nocuahtlālīs quencua quenon ticalistiweh melā iweh, señores, solo xcompiacan se pasénsia, señores. Se buelta tamēchian, wan en seguida tamechmacasqueh ocse tlalōltzintli, melā iwe.

Huehuechihqui: Cuahli unca, tāta tomaeh ica ticahteh; maca, quen quichiwa moyohlo tiquitōsqueh toameh ica timohsiahcawan, tiquitosqueh, toameh tihxiwilisqueh se laditoh mopersonah, maca dios quinequi.

Toameh nican ica ticateh, noihqui tictlasohcamatin wēi de que noihqui titechmácatin momawistlatōltzin, pus ica un tewameh no timocawan como contentos, señor.

Don Juan: Es verdad, pues, señor, que descansen, señores.

Huehuechihqui: Pues, señor de mi alma, honrado señor, respetado señor, que me perdone usted, como nuestro Dios nos está perdonando de noche y de día, que he llegado de nuevo en esta sombra. No le traigo otra cosa, señor de mi corazón, que me perdone usted. Traigo un cigarrito, así como también traigo mi corazón grande, mi gran alegría para ponerlos, ponerlos en la mano derecha de Dios primero, y después con ustedes, padre de mi corazón.

Don Juan: En verdad, señor, pero aunque no trajera nada, señor, si ustedes traen un cigarrito, traen su corazón, entonces, que fumemos un cigarrito, señor.

Huehuechihqui: Bendito sea de nuestro padre Dios primero, y después, con usted, padre de mi corazón.

Entonces aquí está el cerillito, señor, que prendamos este nuestro cigarrito.

Don Juan: Sí, señor.

Huehuechihqui: Ay Dios, señor de mi alma, honrado señor, respetado señor, que nos perdone, padre de mi corazón.

Nosotros nada más pusimos el día para que llegáramos en este santo día sábado, señor; así es. No sabíamos si lo tuviéramos el tiempo, pero, bendito sea de nuestro padre Dios, ya pudimos hacerlo, señor. Nosotros nunca nos olvidamos de ustedes, los perseguimos de nuevo. No son sólo dos palabras que venimos a dejar, que venimos a meter en esta sombra, que lo perseguimos de nuevo. Queremos saber como pensaron ustedes (usted) con su hija y con su adorada esposa.

Don Juan: De veras, pues, señor. Aquí ya hablé con mi hija, y me dio su palabrita, nada más, mis señores.

Pues yo ahora se la paso aquí, para que no vayan a trabajar, que no vayan a decir, que no vayan a andar pensando, señores (que no se la di). Parece, si Dios quiere, que se va a arreglar que se va a componer, como lo vinimos viendo, en verdad, señores, sólo que tengan paciencia, señores.

Para otra vuelta los esperamos, y en seguida les daremos otra palabrita, en verdad.

Huehuechihqui: Está bien, señor, nosotros a eso estamos; que no, como haga su corazón, vayamos a decir que nosotros con eso nos vamos a desesperar, que vamos a decir nosotros que hagamos a un lado su persona, que ni Dios lo quiera. Nosotros con eso estamos; así también agradecemos mucho que usted nos va dando sus honradas palabras, pues con eso nosotros también quedamos contentos, señor.

Don Juan: Ta bien pus, unca bueno pos este, cuacon ico no yenamēchilia, señores.

Huehuechihque: Bueno pus, aman, tāta de mi alma, mawistlācatl, noihqui nicnemilia yewa in se tlatōltzintli de que noihqui welis; xta nican ticuahquin yewa in dios iyaxca se tlatlacolātzintli, se pite-lontzin, melá xtlatlin awiac, xtlatlin tzopelic, xtlatin chiawac, pero noihqui nicnequisquia maca nepa ticmaca, nepan tictlacāli, nepa tictoyawas, señor, nepa ticmactlālis ica sancualtzin xconmalcocho, ca ome, yehcamātzin dios primero, i después ica tehwatzin.

Don Juan: Ay dios de mi alma, tlin cas meláh ihcon nancuahquin no amoyohlo te, de que ihcon cuacon ipam momatzin ticonpixtica, tāta. Ye melác, notah, cuacon de que tla ihcon, ica molisénsia, notah, ma niconahsi yewa in dios iyaxca tlatlacolātzin. Hacon aman xta nican ca newa yonicahsic, aman xta nican ca, ma nicontlāli pa iyehcamatzin dios primero, después ica tehwatzin, yewa iyaxca dios tlatlacolātzin.

Huehuechihqui: Quema, señor, cuacon ica molisénsia, señor. Ticnequisian xtexmaca se tonaltzintli, tonaltzintli para tlin tonaltech tecosqueh ocsepa.

Tāta de mi alma, mawistlācatl, xnechontlapopolwi de nuevamenteh, nican nimisnōtza ica se tlatoli, ome tlatoli, notah. Yewu ca cuahli unca yotitexmācāc motlatōltzin, momawistlatōltzin, pues tewameh no tipāquin wēi, timoyohtlālian, señor. Sancualtzin titechomactlālilitiw, noihqui yewa in tlin tlatoli titexmaca maca tal ves ticnemilis neiha ticchayawtīquisan nehca tictepehtiquisan. San cualtzin no ticonaxitisqueh ipan un sewahlōtl campa tonwalewan, tāta, pero aman noihqui nican nicnequi nimotlatōltis, delante de mopersonah o delante de tehwa, señor don Juanito. Nihnequi nicmatis aman, de que para tlin tonaltzintli sepa we is timecōltisqueh, tziempre tewa titéxmacatiás para māca no tiquerrarotiasqueh, tiquitōsqueh tomehtiwalewasqueh wan tewa xticmatis, señor, wēlis nican ties oso xwēlis nica ties wan toameh no tihnequisián ma timosepaitanin nican pa in lugar, oso pa in sewahlōtl.

Don Juan: Ay dios, meláh quine, señores; pus aman de que tla ihcon, hacon, namexchia para miércoles tiotlac, para titlatōsqueh quenon yes mela iwe, pero mās, in fin, xtcuicāwitisqueh, señores. Maca xnemilican, ticārreglarōsqueh.

Huehuechihqui: Onca bien cuacon, señor, onca bueno. Cuacon de que tla icon, tipāguisqueh wēi, timoyohtlālisqueh, de que tla ihcon titechmaca motlatōltzin, señor. Pus aman yotitexmacac otitexmomactlālilh yewa in momawistlatōltzin, señor. Pus aman noihqui

Don Juan: Está bien, pues, bien; entonces así ya les digo, señores.

Huehuechihqui: Bueno pues, ahora, señor de mi alma, honrado señor, así pienso estas palabras, si se pudiera; mira que aquí traemos esto que es de Dios, una agüita de pecado, que sea un poquito; de veras no es una cosa olorosa, no es dulce, no es gorduroso, pero tampoco quisiera yo que la echara usted para allá, ni que la tirara para allá, ni que para allá la regara, señor con sus dos manitas, que son de Dios primero, y después de usted.

Don Juan: Ay, Dios de mi alma, quizás en verdad así traen ustedes su corazón, pues si es así, entonces en sus manitas, los tiene usted, señor. Es verdad, mi señor, que si es así, con su licencia, mi señor, que yo tome esta agüita de pecado que es de Dios. Entonces, mira, aquí está, que ya la tomé; ahora, mira, aquí está, que la ponga yo en la mano derecha que es de Dios primero, y después de usted, lo que es de Dios, el agüita de pecado.

Huehuechihqui: Sí, señor, entonces con su licencia, señor. Nosotros quisiéramos que nos diera usted un día, un día, para qué día llegamos otra vez. Señor de mi alma, honrado señor, que me perdone usted de nuevo, que aquí le hablo a usted con una palabra, con dos palabras, señor.

Por eso, está bien, ya nos dio usted sus palabras, sus honradas palabras, para que nosotros también nos alegremos mucho, nos alegramos, señor. Así es bonito como usted nos lo arregló; así que también estas palabras que nos dio usted, que no vaya usted a pensar tal vez que para allá las hayamos pasado a tirar, que para allá las hayamos pasado a regar. Es muy bonito también que le hagamos llegar allá en esa sombra de donde venimos, señor, pero ahora quiero preguntar, delante de su persona, o delante de usted, señor don Juanito. Yo quiero saber ahora que para qué día podremos llegar otra vez, que siempre usted nos vaya dando para que tampoco vayamos a errar, que no vayamos a decir nosotros que vamos a venir y usted no va a saber, señor, que usted va a poder estar aquí o no va a poder estar aquí, y nosotros también quisiéramos que nos viéramos iguales aquí en este lugar, o en esta sombra.

Don Juan: Ay, Dios, es verdad pues, señor; pues ahora si es así, entonces los espero para el día miércoles en la tarde para que hablemos de como va a ser en verdad, pero más que eso, en fin, no vamos a hacerles tardar, señores. Que no lo piensen, lo vamos a arreglar.

Huehuechihqui: Está bien, entonces, señor, está bien. Entonces, si es así, nos vamos a alegrar mucho, nos vamos a consolar, si es que así nos da su palabra, señor.

ticnequisiáyan para maca tlacua timitzquixtilisqueh tiempo, señor, no ticonixtlalotoqueh ticonixpepentoqueh tewa no ticpias itla tequitzitzinteh, wan toa no tihcawtoc tiempo nican; timitzquixilitoqueh. San pero sanoihqui xtextlapopolwi quen todios textlapopolwitica ca yewahli ca tonaltzintli, señor. Xsan toameh ticonnēmīlisquiah, xsam pampa de que timitzquixtilisqueh tiempo. Cas noihqui mistoharowa para ticpolos tiempo, señor, tleca pampa timonemítia tewa titlawapahcatzintli, señor.

Tlin ticxiwasqueh, notah de mi corasón, xcompia se pasénsia quen todios techpialhticac pasénsia.

Don Juan: I melāc quine, señores, unca bueno; teh newa namexchia cuacon para miércoles.

Huehuechihqui: Bendito sea del Señor, cuacon, señor. Noihqui ma timacacan las gracias noihqui.

Pero sanoihqui nican nicōntlāia se tlatōltzintli de que dios techmaca lisénsia pān ticonaxilisqueh pam un tonaltzintli nican ticateh wan de que xotechmac lisensia.

Don Juan: Nota de mi corasón, sta ticnequisian, ma ticonaxilican, pero tiquita yewa in tlanwatihli san xweca, onca san chayawtica, san tepewticac.

Huehuechihqui: I melāh quine, señor. Samax dios mas wēi tlapalewis ticomāxilisqueh, tāta. Cuacon, señor, este cuacon, aman nican tamextlālcawian, nota de mi corasón, ma tictlālcawican yewa in sewahlōtl, isewahlōtzin dios primero, wan después ica nahmewan-tzinteh. De que dios texmaca lisénsia ocsepa, nican timecōltisqueh, tatas. Cuacon ma tamechontlālcawican, ica ilisénsia dios primero wan después ica tehwatzin. Cuaconasta maqui mōstla, señor don Juanito.

Pues ahora ya nos la dio usted, ya nos lo arregló con sus honradas palabras, señor. Ahora nosotros tampoco quisiéramos quitarle más tiempo, señor, porque estamos viendo, nos estamos fijando que usted también debe tener algunos trabajos, y que usted está perdiendo el tiempo aquí; le estamos quitando su tiempo. También que nos perdone, como nuestro Dios nos está perdonando de noche y de día, señor. No fue sólo por nosotros que lo veníamos pensando, no fue sólo porque le queríamos quitar su tiempo. Quizás también le toque que pierda su tiempo, señor, porque todavía vive usted que es el padre, señor. Qué vamos a hacer, padre de mi corazón, que tenga paciencia usted, como nuestro señor nos tiene paciencia.

Don Juan: Es verdad, señores, está bien; pues yo los espero entonces para el día miércoles.

Huehuechihqui: Bendito sea del Señor entonces, señor. Así también que le demos las gracias. Nada más aquí explico con unas palabras, que si Dios nos da licencia para ese día, aquí estaremos; si no, no nos dio la licencia.

Don Juan: Padre de mi corazón, quisiéramos que lo lográramos, pero ya ve usted que este mando (de Dios) no anda lejos, nada más anda regado, anda tirado.

Huehuechihqui: Es verdad, señor. Sólo Dios que es más grande nos ayudará para que tengamos la oportunidad, señor. Entonces, señor, entonces, aquí los dejamos, padre de mi corazón, que dejemos esta sombra, la sombra que es de Dios primero, y después de ustedes. Si es que Dios nos da la licencia otra vez, aquí llegaremos, señores. Entonces, que los dejemos en paz a ustedes, con la licencia de Dios primero, y después con la de usted.

Hasta mañana, señor don Juanito.

THE HUEHUEHTLAHTOLLI BANCROFT MANUSCRIPT: THE MISSING PAGES *

FRANCES KARTTUNEN and JAMES LOCKHART

In 1943, in the very first volume of *Tlalocan* (pp. 31-53, 81-107), Angel María Garibay published a transcription and translation of an interesting set of Nahuatl dialogues preserved in Berkeley's Bancroft Library. While Garibay placed the document in the context of the genre of *huēhuehtlahtōlli* or ancestral wisdom, he correctly emphasized its nature as a sample of polite speech on common occasions, in effect a set of colonial-period Nahuatl language lessons.

Garibay judged the hand of the manuscript to be of the seventeenth century, in which we concur, although there is nothing in the calligraphy proper that would keep it from being identified with the late sixteenth century equally well. Following the clue of a posterior note proclaiming the dialogues to have been written by an indigenous aide of "Padre Oracio", Garibay concluded that the dialogues came from the immediate circle of the great Jesuit grammarian Horacio Carochi. Again we are in complete agreement. We can add two further reasons for taking the Carochi connection as certain. In Carochi's *Arte de la lengua mexicana* (México, 1645), f. 124 v, the following passage is to be found:

Auiēdo vno referido al modo degouernar de los antiguos, concluyò diziendo: o, ca ihui in ònemicò, in òtlamanilticò in huēhuetquē òtēhcāuhtihuì, cā cencā huēi inic òmotlacuitlahuicò, mirad, desta manera viuieron, y se portaron los viejos nuestros antepassados, gouernaron con mucho cuidado.

Compare the Nahuatl of the above with the following from the Bancroft manuscript, f. 10v:

* Research on the Bancroft manuscript has been supported by Grant F77-80 from the National Endowment for the Humanities and Grants BNS78-17447 and BNS80-17608 from the National Science Foundation. The authors gratefully acknowledge this support.

Ō, ca ihui yn in ōnēmīcō in ōtlāmānīlticō in huēhuetquē tēchmo-
cāhuilitihui: çā cencā huēȳ inīc ōmōtlācuītlāhuīcō.

Despite slight deviances stemming perhaps from Carochi's freedom in transcribing, perhaps from his use of another copy, the two passages are clearly the same. Moreover, in agreement with Carochi's statement, the Bancroft passage in fact comes toward the end of a discourse on indigenous governance in preconquest times. There can be no doubt that Carochi knew some form of the Bancroft manuscript and had it available to him at the time of composing his grammar.

An equally compelling argument for the Carochi association lies in the Bancroft manuscript's diacritics. Although scattered diacritics occur in numerous older Nahuatl writings, only two known texts, Carochi's *Arte* and the Bancroft manuscript, embody a thorough-going attempt to notate the length of all vowels and indicate the presence of all glottal stops. Essentially the same notation is used in both, with slight variations. A long vowel is indicated by a macron, and an unmarked vowel is understood to be short, though for clarity or special emphasis a short vowel may be specifically marked as such. Here the texts part company, Carochi using an acute accent to mark a short vowel, the Bancroft a true breve. Carochi employs a grave accent over a vowel to indicate a following glottal stop except when it occurs utterance—finally, in which case he uses a circumflex. In the Bancroft the circumflex accent is little used, with most glottal stops, phrase-final and otherwise, uniformly indicated with the grave accent. These differences are so slight that they probably represent nothing more than variations within Carochi's system as it evolved over time and was adapted to printing.

In his publication of the Bancroft manuscript, Garibay omitted the diacritics (except in a facsimile page) because of typographical difficulty, hoping to include them in a later edition which he was never able to carry out. As Garibay himself realized, the diacritics are of great value; they provide independent confirmation of many of Carochi's attestations of vowel length and glottal stop, as well as, in some cases, adding to them or varying from them in interesting ways. Some years ago we prepared a new transcription of the manuscript, complete with all its diacritics; this then became one of the sources of Karttunen's *Analytical Dictionary of Nahuatl* (Austin, Texas, 1983), which repeatedly refers to the Bancroft under indi-

vidual entries. See especially the entry-TZIN-TLI for one of the Bancroft's most notable and informative idiosyncrasies.

To make available a sample of the operation of the Bancroft's diacritic system is one of the reasons for our publishing the present excerpt. Our main purpose, however, is to supply a portion of the text omitted from the original publication. Garibay worked with microfilm sent him from Berkeley; ff. 10 v and 11 r were missing, as he was aware, and consequently he could not include them. It is that portion, plus the beginning of a sentence from f. 10 r, that we here present in literal transcription with an English translation. As it happens, the missing section is the conclusion of the speech on ancient governance and education to which Carochi referred, and it contains the Nahuatl passage quoted above. The speaker is an old lady, the listener the noble mother of two boys, and at the end the speaker devotes a few words specifically to the boys' upbringing.

Garibay's publication made the Bancroft manuscript modestly famous, and his translation has served well over the years. Successors continue to work with the text. Günter Zimmermann transcribed it, and Eike Hinz plans an edition with transcription (including diacritics), facsimile, German translation, and morphological analysis including extensive lists of stems and stem frequencies. We ourselves plan an edition with a full transcription, English translation, discussion of the manuscript's contribution to the attestation of vowel length and glottal stop in Nahuatl words, and analysis of aspects of usage illustrated in the text. Meanwhile, through this supplement to Garibay, the full text will be available in some form to the public.

Oc cēquīn yē in nepāpan tōltēcāyōtl māchtīlō in
 (f. 10v) āmāntēcāyōtl īhuītl quētzálli ic mochichīhua: niman
 yē in xiuhçālōliztli in teōcuitlapitzalitzli in
 chālchīuhtlātēquiliztli, tlāpētālāhualitzli, niman yē in
 tlācuilōliztli, quāuhxīmalitzli, īhuān in oc cequi
 nepāpan tōltēcāyōtl. Oc cēquīn yēhuātl in machtilō in
 cuicapīquiliztli in tlātōlpēpēnāliztli in
 tlāmāchiliztli in mītoa motēnēhua huēhuētl
 āyācāchtli: niman yē in ilhuicatlāmātīliztli, in iuh
 molīnia in tōnatiuh in mēztli īhuān izcīcītaltin in
 mītoa chiucnāuhnēpāniuhqui: ¹ niman yē in motēnēhua
 tēōāmōxtli in ītechpatzīnco ic tlātōāya in tlōquē
 nāhuāquē in tēyōcōyāni: ātēl nō īhuān in ītechpa in
 īztlācātētēō catcā inīc netlāpōlōltīlōya, canel oc
 yōhuāyān catcā, ca āyāmo īmpān huālācīc in
 ītlānēxtzīn in tlācatl in totēcuiyo in
 tlānēltōquiliztli; nēl cēquīn quīmonhuīcā in mīlpan,
 nōcē in xōxōchītlā inīc quīnmachtiāyā in quēnin
 tōcazque quāuhāquīzquē xōchīāquīzquē, nōcē
 ēlīmīquīzquē tlātālhuīzquē. Moch quīnmachtiāya in
 īxquich quēxquich monequia quīmātīzquē in
 tlātēquīpānōliztli in tlāmāchiliztli in
 īxtlāmātīliztli in nēmatcānemīliztli. Çan ye nō ihui in
 calltic in ōmpa moyetzticatcā izcīhuāpīpiltin in
 īnyēyāntzīnco ōmpa machtilōyā in īchpōpōchtin in
 īxquich in nepāpan cihuāyēliztli in tlāchpānalitzli in
 tlāāhuāchīliztli tlāquālchīchīhuāliztli,
 āchīhualitzli, tēxīliztli, tlāxcālmānāliztli,
 tāmālōliztli, in īxquich nēpāpān cīhuāpan
 mochichīhuani. Niman yē in mālācātl tzōtzōpāztli
 nepāpan tlāmāchtli: niman yē in tlāpāliztli ic mopāya
 nepāpan tlāpālli tōchīhuītl, mītoa tōchōmītl. Auh
 çan ye nō ihui inīc cencā tlatzācuītlōyā in

Others were taught the different crafts: featherwork, how (small) feathers and plumes were arranged; also mosaic work, goldsmithery, jewel cutting, and metal polishing; and also codex painting, wood-working, and various other crafts. Others were taught song composition and oratory and the science known as "the drum and the rattle" (i. e., music), and also the science of the heavens, how the sun and moon and stars, called the Ninefold,¹ move; and then what are called divine codices which talk about the Lord of the Near, the creator of humanity, though they also were about the former false gods with whom people used to delude themselves, for it was still the time of darkness, and the light of our Lord, the faith, had not yet reached them. And indeed, some they took to the fields or the flower gardens to teach them how to plant seeds, to raise trees and flowers, and to cultivate and work the land. They taught them all it was needful for them to know by way of service, knowledge, wisdom, and prudent living. Likewise within the houses, where the ladies were in their quarters, the girls were taught all the different things women do: sweeping, sprinkling, preparing food, making beverages, grinding (maize), preparing tortillas, making tamales, all the different things customarily done among women; also (the art of) the spindle and the weaver's reed and various kinds of embroidery; also dyeing, how rabbit down or rabbit fur was dyed different colors. And in the same way (as the boys) those who did something wrong or did not take care were severely punished. And they were all well cared for: no men, no matter who, entered

¹ Although in some versions of Nahua cosmology the heavens had thirteen levels, in others they had nine. The reference, then, seems to be not to the stars themselves, but to the entire realm of astronomical or heavenly phenomena.

āquique ìtlà quìtlācōāya in āmo
 motlācuītlahuiāyā: auh huel necuītlāhuilōyā: āyāc
 huel ācā ōmpa cālāquiā in ōquichtin, huel inyōcā
 catca ilāmātquē cihuāpīpiltin quinmocuītlāhuiā: auh
 nāuhpōhuāltica in ōnhuīā in ōmpa tlācātēcco in
 concāquiā in ināuhpōhuāllātōl in tlācatl tlātoāni
 Ācōlmiztli Neçāhuālcōyōtzin, in ōncān
 quinmonōnōchiliaya quinmāhuiliāya in tlācatl
 Tēcuēpōtzin. Auh çan ye nō ihui inīc mozcaltīyā in
 mēcēhuāltzitzintin in tēlpōchpīpiltōtōntin, ōmpa in
 izcāltīlōyā in cālmēcāc tēlpōchcāli: auh
 izcihuāpīpiltōtōntin ōmpa izcihuātēōpan, in ōmpa
 tzāuctīcatcā cihuātlāmācēuhquē moçāuhquē. Ō, ca
 ihui yn in ōnēmīcō in ōtlāmānilticō in huēhuetquē
 tēchmocāhuilitihui: çā cencā huēy inīc
 ōmōtlācuītlāhuicō. Auh in āxcān ye huel oc centlamantli
 inīc tiquinhuāpāhuā topilhuān, (f. 11r) aocmo mīmācāci in
 tlāhuēlilōcāyōtl, yēica inīc aocmo quīmācāci in
 tētłāxxīmāliztli in ichtēquīliztli in tlāhuānāliztli,
 yīhuān in oc cequī tlāhuēlilōcāyōtl, ipampa in zocmo yuh
 tētzācuītilo, in iuh ōtētzācuītilōyā in oc ye
 huēcāuh in niman ic tēmēcānīlōyā tēpōpōlōlōyā: ca
 huel oc niquittac ca nīxpan mochīuh, in iquāc tētłaxxīn in
 tlācatl Āxāyācātzin Mēxico Tēnōchtitlan tlātoāni
 ichpōchtzin, ihuān in cālī tēçōnyōcān ² Māxtla, ihuān
 Huītzīlīhuītl, ca cencā huel huēy in mochīuh, ca āmo çan
 tlāpōhuāltin in quitzāuctiāquē, in ihuān cihuāpilli
 mēcānīlōquē tētēpāchōlōquē, cēquīn cālpīxquē,
 cēquīn tōltēcā, cēquīn pōchtēcā: niman yē in
 ipīhuān, ihuān in itlānnēcāhuān izcihuāpilli,
 centlālli mōmān, nōhuīān āhuācān tēpēhuācān
 huāluilōac in tlāmāhuīçōcō, quīnhuāluīcāquē
 izcihuāpīpiltin in imichpōchhuān; in mānel yē cōçōlcō
 ōnōquē, inīc quintlachialtiquē: in mānel yē
 Tlāxcāltēcā Huēxōtzīncā Ātlīxā in toyāōhuān
 catcā, huel oc moch tlāchīācō, huel tētēn in īxquich

there; taking care of them was the exclusive domain of the elderly noble ladies. And every eighty days they went to the Tlācatēcco and heard the eighty-day speech of the lord ruler Ācōlmiztli Neçahualcoyōtl, and there the lord Tecuepohtzin admonished them and cautioned them. And the commoners were raised in the same way; the youths were raised in the school at the youths' house, and the girls at the women's temple, where the female penitents were enclosed and fasted. Oh, this is how the ancients who left us behind lived and ordered things; they took very great care. But how we raise our children today is a very different thing; bad behavior is no longer feared, for they no longer fear adultery, theft, drunkenness, and other kinds of bad behavior, because it is no longer punished as it used to be punished long ago, when they forthwith hanged and destroyed people. For I still saw it myself and it happened before my eyes, when the daughter of the lord Āxāyacatl, ruler of Mēxihco Tenochtitlan, committed adultery with Māxtla of the house of Teçonyohcān² and with Huītzilihuītl, that it was done on a grand scale and countless people were arrested, who were hanged and crushed with stones along with the lady: some stewards, some artisans, and some merchants, and also the ladies-in-waiting and dependents of the lady. All the world assembled, people came from the towns all around to behold; the ladies brought along their daughters, even though they might still be in the cradle, to have them see. Even the Tlaxcalans, and the people of Huexōtzīnco and Ātlīxco, although they were our enemies, all came to see; the whole roof of the house of the Cholulans (merchants' or foreigners' quarters?)³ was brimful. And as to how the lord ruler Neçahualpilli fed people, there were

² Don Fernando de Alva Ixtlilxochitl, *Obras históricas*, ed. by Edmundo O'Gorman, II (México, 1977), 164-65, makes it clear that the place referred to is Tezayuca and throws light on some other aspects of the incidents related in the Bancroft manuscript at this point.

³ A Nahuatl document written in Texcoco in 1585 refers to the "choloitecacalli" as a still existing structure, part of the remains of the royal complex in the center of

chölöltēcācālli³ in tlāpāntli. Auh inīc tētlāquāltī
 in tlācātl tlātoānī Nēcāhuālpiltzintli moch
 tlatzincōyōnīlli in ācāchīquīhuītl in mōlcāxītli: ⁴
 huel ic mopīnāuhtiquē in Mēxicā: auh çan ye nō ihui
 niquittac inīc conmomēcānīliquē in tlācātl
 Huēxōtzincātzin in iyācāpān catca tlācātl tlātoānī
 Nēcāhuālpiltzintli: izçan huel iyò conmotzācuīltitiā
 inīc quimocuicāpīquīlī in Tōllan cihuāpilli in
 ichāhuānāntzin izcihuāhuān tlācātl: auh huālmōtzāuc
 in itēcpanchāntzīnco, quimotōcāyōtīli in tlācātl
 Nēcāhuālpīlli in tēcpancālli ixxāyōc, ipampa izcencā
 quimochōquīlī in imiquiz itlaçōpiltzin. Çan ye no ihui
 niquittac inīc conmotzācuīltitiā in Quāuhtlīztāctzin izçan
 huel itēiccāuhtzin Huēxōtzincātzin izçan iyò ipampa
 monòmāhuītzinò mocāltitzinò in àmo itēncopa in
 tlācatl: yhuān oc cequīn oniquimittac in pipiltin, ihuan
 cihuāpīpiltin in niman ōquimotzācuīltitiāquē in tlein
 ōquimītlācāluīquē: niman yē yēhuan āltēpēpan
 tlātōquē. O in Quauhtitlan Tzōtzōmātzin tlāhuānālīztlī
 in conmotzācuīltitiā. Intlā moch iz ōniquintēnhuani, ca
 huel huēcāuh in ōnitlamizquia ic nitlānōnōtzaz. Auh inin
 nocihuāpiltzin, mā çā huel onnecuītlāhuīlōcān in
 toxhuīhuān, ca ohuicān in tlālticpac ōnmātōyāhuīzquē
 ōnmōtēpēxīhuīzquē; Nocē niman ye quimōnmocnīuhtiā
 ācāmē tēlpōchtlāhuēlilōquē, itlā intech ōntlāmiz
 contzāuctiāzquē. Mā huel īxquich motlāpaltzin
 xocōnmochīhuīli notēcuiyo cīhuātl nocīhuāpiltzin,
 tlaçōtli tlācātzintli. ⁵

all the containers with hollow bases, the reed baskets, and the sauce bowls,⁴ by which the Mēxihcan were very much put to shame. And likewise I saw how they hanged the lord Huexōtzīncatzin, who was the eldest son of the lord Neçahualpilli; they punished him just for composing songs to the lady of Tōllān (Tula), his stepmother, one of the wives of the lord. And he (Neçahualpilli) shut himself up in his palace; the lord Neçahualpilli named the palace "the place of tears", because he wept greatly over the death of his beloved son. Likewise I saw how he (Neçahualpilli) punished Quāuhtliztāctzin, younger brother of Huexōtzīncatzin, just because he built himself a residence of his own, not by order of the lord. And I saw other noblemen and ladies whose wrongdoings they forthwith punished, as well as the rulers of towns (subject to Texcoco). He (Neçahualpilli?) punished Tzotzomahtzin of Quauhtitlan for drunkenness. If I mentioned all of it here, it would be a very long time before I finished telling it. And so, my lady, let our grandchildren be very well taken care of, for the world is a difficult place; they will fall into misdeeds (lit., fall in the river) and descend to the abyss, or they may have made friends with some delinquent boys and they will be suspected of something and locked up. Make every effort, my mistress and lady, precious personage.⁵

town, facing the marketplace and on the road to Huejotla. Archivo Histórico of the Museo Nacional de Antropología e Historia, Tercera serie de papeles sueltos, registro núm. 10, caja núm. 7, legajo 30, doc. 11. Juan López Magaña brought the document to our attention and supplied the reference.

⁴ Although *mōlcaxitl* and the corresponding Spanish *molcajete* today refer to a type of mortar for grinding food, Molina and Siméon take the word to mean container for sauces and the like, surely the meaning here.

⁵ F. 11r ends with the heading of the next speech, Responde la madre a la vieja.

SAHAGÚN'S *TLAUCULCUICATL*, A NAHUATL LAMENT

LOUISE M. BURKHART

Fray Bernardino de Sahagún's *Psalmodia christiana* (1583) was the only component of his massive ethnographic and doctrinal corpus to be published during the friar's lifetime. Its purpose, as Sahagún states in his prologue to the book (reproduced in García Icazbalceta 1954:323), was to adapt the Nahuas' custom of praising their deities through song to the colonial situation by replacing their old songs with new ones of Christian content. To Sahagún the traditional songs, the esoteric language of which was incomprehensible to him and his fellow friars, resembled a forest of thick brambles planted by the devil to conceal his worship (Sahagún 1981: I, 225). In 1576 he observed that Indians continued to sing some of the old songs, as well as others that they had composed after conversion in which Christian elements were mixed with many "errors and heresies" (1981: III, 166). But since the custom of singing praises was in itself laudable, Sahagún sought to change the songs rather than to eliminate the custom.

Sahagún's songbook contains four unnumbered and 236 numbered leaves in quarto, some illustrated with engravings. The prologue is followed by a brief "Christian Doctrine" listing basic prayers, commandments and the like. The songs begin on folio 15 and follow the Church calendar year from the festival of Circumcision through Christmas, including a total of 54 entries.

This work was composed in 1558-60 while Sahagún was at Tepapulco. At this time he was also engaged, with the help of his trilingual students from the Colegio de Santa Cruz, in collecting material for his *Historia General* (Nicolau D'Olwer 1952: 109). In the Prologue to Book Two of the *Historia* Sahagún states that he dictated the songs and the students wrote them (Sahagún 1981: I, 106). After gaining Viceroy Luis de Velasco's authorization (sometime before Velasco's death in 1564), Sahagún spread the text among the Indians (Sahagún 1583: Prologue). The work was revised in 1569, approved for publication in 1578 and finally issued from

Pedro Ocharte's printing press in 1583 (Nicolau D'Olwer 1952: 109).

Dibble and Mikkelsen (1971 : 232), followed by Anderson (1983: 111), have observed that Sahagún's doctrinal works contain only limited usage of the parallel structures and figures of speech that characterize the Nahuatl literary style. These works are dominated by a straightforward narrative style intended to teach rather than to entertain or impress. But within the doctrinal corpus, the *Psalmodia* displays a relatively high degree of consistency with traditional forms of expression. Anderson (1983 : 112-3) quotes a few passages in which this text waxes poetic with imagery reminiscent of the *Cantares Mexicanos* or the songs in Book Two of the *Florentine Codex*. In general, the text is characterized by frequent parallel constructions and occasional metaphors.

Garibay (1953-4: II, 100) noted similarities between the *Psalmodia* and the *Cantares Mexicanos* in material, tone, and the occasional use of song titles. However, he dismissed the *Psalmodia* as of little literary significance compared to the *Cantares* since in the latter text it is Indians who speak while in the *Psalmodia* it is Sahagún. Indeed, Sahagún did tell his Nahua students what to write, though they presumably did the actual composition of the Nahuatl text. But even if it is not "pure" Nahuatl literature, the *Psalmodia* is a noteworthy example of the doctrinal literature in Nahuatl. It is distinctive in that it was composed as songs for the Indians to sing on their own, rather than as sermons or admonitions for the friars to expound from pulpit or confessional.

On the whole, the *Psalmodia's* content reflects its calendrical organization. Accounts of the lives of various saints and Christ and of events such as Epiphany and Pentecost are presented on their respective feast days in the form of several brief verses titled "psalms". Most of this material derives from the Bible and from medieval hagiography. Since most of the songs tell of events basic to Christian religion, such as Christ's birth and death, or of saints who went off to foreign lands and converted heathens, their appropriateness to the New World context is obvious.

Two texts diverge from the general pattern. Both have Nahuatl titles which Garibay found reminiscent of the types of song titles employed in the *Cantares Mexicanos* (Garibay 1953-4 : II, 100). These titles act to unite into a single song the numerous short verses that make up each text. Both correspond not to an actual festival, as do all other entries, but to ordinary Sundays. In both cases they

are added on at the end of a month for which only two other texts have been included, as if to round out these uneventful times of year, and have little direct connection to the time of year where they appear. Thus, they give the impression of having been composed for their own sake rather than to illuminate the significance of particular festivals, and having been fitted into the book where other material was sparse.

The first of these, entitled *Tlauculcuicatl* or "compassion song" (folios 32r-41r) is assigned to *septuagessima*, the seventh Sunday before Easter, and is placed at the end of February. It incorporates material from the Book of Genesis and laments the sins which have brought travails upon mankind. The second, called *Xochicuicatl* or "flower song", is placed at the end of April for the Sundays following Easter (folios 71r-78r). It is based on the description of the "City of God" found in the Book of Revelation.

It is quite likely that the two songs were intended to complement one another. The lamentation *Tlauculcuicatl* opens with a description of the Church's sadness and closes with Christ's death; the joyous *Xochicuicatl* opens by describing how the Church rejoices at Christ's resurrection. The first song deals with the trials of earthly life and the sins committed at the beginning of human existence, the second with the glories of heaven and the ultimate triumph of good over evil.

The *Tlauculcuicatl* is the subject of the following discussion, accompanied by a transcription and translation of the text.

The Function of Sadness

Molina (1970 : 129v) defines *tlacolcuicatl* as "sad and plaintive chant". The term derives from *tlacolli*, "pity" or "compassion", and *cuicatl*, "song". The song begins by describing how sad the Church is because of the injuries brought on by her enemy, the devil. The Church's weeping is precious, like turquoise or quetzal feathers. The Christian listeners, as good children of the Church, are told to weep along with her (lines 2-6).

One of Sahagún's sermons encourages people to experience "good sadness" (*qualli tlaocuyaliztli*), of which he distinguishes three varieties: sadness because of one's sins, sadness because of Christ's suffering, and sadness caused by the longing to see Christ in heaven (Sahagún 1563:61r-61v). Another sermon lists several reasons why sadness and weeping are necessary. Among these are things which

are lamented in the *Tlauculcuicatl*: the bad, afflicting nature of the earth; our sins; that we may go to hell (*mictlan*) when we die; and the suffering of our lord (Sahagún 1563:77v).

The *Apéndice* to the *Postilla* (Sahagún 1579) describes and denounces certain aspects of indigenous religion. One of these is the sadness and weeping that the old men encouraged as service to the gods. Sahagún condemns this as a teaching of the devil, for sadness is bad for people's hearts and God despises it (13v-14r). However, there is a distinction between this type of sadness, which is "earthly" (*tlalticpac tlaucuyaliztlj*), and "spiritual" sadness *tevyutica tlaucuyaliztlj*). "Spiritual" sadness, which was unknown to the old men, is sadness for the sake of sins and offenses to God (14r). This type of sadness pleases God and displeases the devil, who wants people to be miserable but only in his service and not on account of their sins (1v).

"Earthly" sadness, as condoned by the old men, included the singing of songs in the Telpochcalli, songs which provoked people to weeping and sighing. Lucifer established this kind of singing; hence it is *mictlan cuicatl*, "hell song", and *diabloyutl*, "deviltry". According to this text, written in 1579, such songs were still being sung (13r).

The *Tlauculcuicatl* also aims to induce weeping, but the sadness spoken of here is clearly "good" or "spiritual" sadness. Thus, the weeping it condones serves the positive function of pleasing God through contrition for human sins. In Sahagún's view, this would distinguish his song from the traditional laments it was intended to replace. Earlier songs may have been sung (or were still sung) to the gods with great shows of weeping and sighing, but since the sadness was "earthly" it served only the devil.

Biblical Translation

The *Tlauculcuicatl* recounts three events from the Book of Genesis: the fall of Adam and Eve, Noah's flood and the tower of Babel. The material is very similar to its Biblical prototype and in many instances is directly translated from the Bible.

Translating the Bible into Native American languages constituted a thorny problem for the 16th-century missionaries. Much translation was done early in the missionary program, but in the latter part of the century it became a subject of dispute. In 1564 the Council of Trent, reacting against Protestantism, decreed that access to

translations of the Bible into vulgar tongues be severely restricted (Brownlee 1842:100). In 1576 the General Office of the Inquisition ordered its New Spain branch to prohibit such translations into indigenous languages. The friars, including Sahagún, protested, stressing that such texts were necessary if only for their own reference, since many lacked real fluency in the native languages. However, it was agreed that Indian access could be limited to doctrinal and devotional works, allowing only priests to use translations of the Bible (Nicolau D'Oliver 1952:103-7 describes in more detail this dispute and Sahagún's role in it).

Given this restriction, the inclusion of translated Biblical material in a book published in 1583 is striking. The fact that this material was intended for dissemination among the Indians rather than for priestly use makes its publication even more surprising. Furthermore, even in the Biblical translations circulating among priests, Old Testament material is limited. These translations generally take the form of New Testament excerpts arranged as brief texts for each Sunday's sermon and each Church festival. Sahagún's own such work incorporates occasional Old Testament excerpts but includes no material from Genesis (Sahagún 1858). His sermons make occasional mention of events described in the *Tlauculcuicatl* but never in such detail or with such faithfulness to the Biblical model (Sahagún 1563).¹

When license was granted in 1578 for the *Psalmodia's* publication, its reviewers may not have realized the extent to which this book of "songs" incorporated Biblical material. However, in the following century the Franciscan librarian Francisco de la Rosa Figueroa, book reviewer for the Inquisition, denounced the book and attempted to eliminate it. While historian and bibliographer García Icazbalceta (1954:327) found little basis for such condemnation, the Nahuatl scholar Garibay correctly attributed this to the many Biblical texts in Nahuatl found in the book (1953-4: II, 100).

The *Tlauculcuicatl* incorporates, at least in part or in summary, all of the following Biblical verses: Genesis chapter 2:8-9, 17; chapter 3:1-6, 8-14, 16-19, 21-24; chapter 6:4-9, 11-17, 19, 21-22; chapter 7:1, 7-9, 16-18, 20-24; chapter 8:1-2, 4-13, 15-22; and chapter 11:1,

¹ A comparable account of the tower of Babel occurs elsewhere in the *Psalmodia* (176r-v) for St. Matthew's day. Here the division of the languages is used to explain the origin of idolatry. This serves as background for New Testament material: a description of the Pentecostal "speaking in tongues" and Matthew's conversion of idolaters.

4, 6-9. Brief Biblical excerpts in Latin along the margins provide an outline of this material, though precise citations are not given. The text's omissions, additions, emphases and adaptations demonstrate how Biblical material was re-interpreted in the New World context for presentation to Native Americans.

Indigenous Parallels

The Biblical events described in the *Tlauculcuicatl* were all of special interest to 16th-century friars not only as moral lessons but also because of real or imagined parallels with Nahua beliefs. The fall of Adam and Eve resulted in original sin, a Christian dogma which the friars were at pains to impress upon their converts. But the Garden of Eden had parallels in the indigenous Tlalocan and Tamoanchan; Eve's sin corresponded to Xochiquetzal's plucking of forbidden flowers. The surviving 16th-century versions of this myth in *Codices Telleriano-Remensis* (1964:190,222) and *Ríos* (1964:58-9,102-3) are heavily distorted by Christian interpretation, demonstrating the awareness of and interest in this Nahua-Christian parallelism of the priests who collected this material.

Priests were also struck by the Nahua belief in destruction of past eras, once by water as in the tale of Noah. Of course, they had to insist that the Flood was the only such cataclysm; thus, God's decision never again to destroy life on earth is included in the *Tlauculcuicatl* (lines 204-205). The merging of the Nahua and Biblical versions is evident in the *Codex Ríos* (1964:18-9), where the first age is destroyed by flood but one man and one woman escape in a cypress tree (in less Christianized versions there are no survivors).

The giants of Genesis 6:4 are mentioned in the *Tlauculcuicatl* account of the Flood (lines 98-99). They are referred to again toward the song's end where human decline from a superior state is lamented (lines 249-250). Since they really have nothing to do with Noah, their inclusion seems curious until one recalls the frequent allusions to giants in the chronicles. The Nahua apparently believed that giants had preceded them in the world, though their chronological placement varies. According to the *Historia de los Mexicanos por sus Pinturas* (in Garibay 1973:27), the *Histoire du Mechique* (in Garibay 1973:106) and the *Codex Ríos* (1964:18-9), giants pertained to the first creation, which in the *Ríos* is the one destroyed by flood. The *Ríos* illustration of this flood features a

picture of a giant. Motolinía places the giants in the second age (1971:388). Durán (1967:I,14; II,24-5) makes them successors of the Toltecs and inhabitants of the Puebla-Tlaxcala area before the coming of the Tlaxcalteca. Acosta (1940:323) and Torquemada (1975-83:I,51-5) agree that giants preceded the Tlaxcalteca but Torquemada claims that giants also preceded the Toltecs. Friars Motolinía, Olmos (1979:65), Ríos (in *Codex Ríos*), Acosta, Durán, Mendieta (1870:96) and Torquemada all attest to the discovery in their own time of various large bones and teeth they attributed to these ancient giants. Mendieta also mentions two extremely tall Indians brought to Mexico City during his career.

The idea of human reduction in stature also appears to be indigenous. The *Histoire du Mechique* account of Quetzalcoatl's theft from the underworld of bones with which to re-create human beings has him steal only one very long bone, a relic of one of the giants of the first age. He drops this bone and it breaks; hence, the people he creates from the pieces are small in stature (in Garibay (1973:I,106). The *Florentine Codex* asserts that the Toltecs as all make this idealized by their Mexica successors, were very tall (Sahagún 1952-83 Book 10,169).

It is this fascination with giants, on the part of both the Nahua and their conquerors, which causes a passing Biblical reference to find its way into the *Tlauculcuicatl*.

The tale of the tower of Babel explains linguistic diversity, something of interest to the missionaries as they struggled to learn the many languages of their proselytes. But they also saw a similarity between the huge pyramid mound at Cholula and the Biblical tower. Motolinía (1941:75-6, copied by Mendieta 1870:86-7), Durán (1967:I,166) and the *Codex Ríos* (1964:18-21) all make this identification.

Thus, one factor influencing the choice of Biblical texts for dissemination in Nahuatl appears to have been this awareness of indigenous parallelism. The friars themselves were intrigued by such parallels and could expect their converts to react with greatest interest to material which was a little bit familiar.

Genesis in New Spain

Doctrinal texts in Nahuatl vary in their use of introduced Spanish or Latin terms. The *Tlauculcuicatl* displays an emphasis on Nahuatl: few Spanish words are used and where they do appear they

generally are paired with a Nahuatl equivalent that clarifies their meaning. Thus, terrestrial Paradise can be understood as a "great flower garden" (line 13); giants are *quinameti* [n] (line 98), the Nahuatl name for the towering inhabitants of former times (used, for example, by Durán 1967:II,24). Noah's dove is called both *vilutl* and *paloma* (lines 175, 181-182); the altar he builds is referred to as *tlalmumuztli* as well as *Altar* (lines 198-199). The tower of Babel is defined as a "long house" (lines 212-213, 219). Purgatory is defined as "the place of suffering, the place where one is purified" (line 269).

God and Christ are referred to by name but also in Nahuatl as "our lord" (line 13, *passim*), the "ruler" (lines 50, 83, 86), the "deity" (line 86), "our helper" (line 271) and in one instance with the indigenous deity epithet *tloque naoaque* (line 118). Adam and Eve are explained as "our first father" (lines 84-5, 95, 231) and "our first mother" (line 32, *passim*).

The Nahuatlized *christianome* used for "Christians" in line 1 surely required no explanation. The Nahuatlized Spanish term for angels, *Angeloti*[n] is also used with no Nahuatl counterpart (line 87). However, this Spanish word was in broad usage and probably was familiar to most people. Karttunen and Lockhart (1976:59) note its appearance in nondoctrinal texts of indigenous authorship by 1555.² "Saint" appears in such texts even earlier, by 1551 (Karttunen and Lockhart 1976:58). Perhaps Noah is called a "saint" (line 173) rather than the more accurate "Patriarch" because "saint" would have been more widely recognized. The olive tree had no indigenous counterpart but had been introduced to New Spain. Describing the dove's burden as pertaining to a tree of that name had to suffice (line 184).³ *Anima* for "soul" is used in line 229. This, rather than the Nahuatl approximation *teyolia*, is typical of Sahagún's usage. It also was a widely introduced term. Karttunen and Lockhart list its appearance in their texts as 1550 (1976:57).

² Molina defines "angel" as "lo mesmo", giving no Nahuatl counterpart (1970:10v). Sahagún's trilingual vocabulary defines "Angel mensagero de dios" as *yangel in dios* and "Angel bueno" as *qualli angel* (n.l.: 18r). A 1598 vocabulary by Francisco Araoz renders "Angel" as *Aztlacapalle*, "possessor of bird wings", but this is highly unusual (25).

³ Molina (1970:90r) defines olive as "oil tree", *azeyte quauitl*, using the Spanish word for oil. In his *Confessionario Mayor* (1569:93r) Molina describes the olive oil used in the confirmation rite as similar to chia oil (*chiamatl*), a substance familiar to the Nahua, and says its tree is called "oliua". Acosta (1940:197) reports that olive trees were grown in 16th century Mexico. Since the plant was of religious and economic importance, its introduction into a Nahuatl text is not surprising.

A Nahuatl speaker whose Christian vocabulary extended only to such basic concepts as Church, God, Christ, angel, saint and soul, and who could follow the occasional use of non-Nahuatl personal and place names (Noah, Armenia, Babylon), would have been able to understand this text. Its potential audience could therefore include persons whose level of indoctrination was but rudimentary.

Other Christian concepts are rendered solely in Nahuatl even though correspondence of meaning is imperfect. *Tlacatecolotl*, as in many other doctrinal texts, is used for "devil" rather than introducing the Spanish *diablo* or *demonio* (lines 28, 38, 67). Sahagún recognized that this word more properly refers to a sorcerer or witch (1981: I, 334) yet, in practice, he used it frequently for want of a better Nahuatl term. For "hell" the *Tlauculcuicatl* uses *mictlan*, the term for the old Aztec "place of the dead" which was not overtly a place of punishment (lines 232, 259, 262, 266).

This emphasis on Nahuatl expression extends to non-religious vocabulary as well. The text is adapted to the Nahuatl language and to the Mexican environment. When God curses the earth he makes it bring forth thistles and datura (line 81) rather than simply the "thorns and thistles" of Genesis 3:18.⁴ *Tlapatl* refers specifically to *Datura stramonium* (Sahagún 1981: IV, 364). The Aztecs considered this plant dangerously intoxicating and a cause of anti-social or immoral behavior. Its inclusion enriches the meaning of the Biblical passage: the damaged earth produces not only inedible plants but also plants which drive people to commit further offenses.

The corruption of the earth prior to the Flood is described as the people's stench and rotteness, which rises to heaven and offends God (line 115). This is a Nahuatl way of graphically expressing the impurity caused by immoral behavior. In the indigenous confession rite as recounted in the *Florentine Codex*, the misdeeds of the penitent are repeatedly described as his or her stench and rotteness (Sahagún 1952-83: Book 1 ch. 12; Book 6 ch. 7). Thus, a familiar metaphor is employed to illustrate Genesis 6:11.

Noah's ark appears here as a wooden box and as a boat (or canoe): recognizable words are preferred to the introduction of the unfamiliar "ark" (lines 123, 127, *passim*). "Cubit", a unit of measure derived from the Latin word for "elbow", is rendered in Nahuatl as *molicpiltl*, "elbow" (line 128, *passim*). There did exist an indigenous unit of measure cognate with the cubit: *cemmolicpiltl* or "one elbow". Castillo F. (1972: 217-8) notes its appearance in Molina's dictionary

⁴ Biblical quotations in this article are from the King James translation.

(1970 : 16v) and in chronicles. Like its Old World counterpart, it was measured from the elbow to the tip of the middle finger. Hence "cubit" posed no problem—the *cem*— was simply dropped off for measurements of more than one "elbow". But Noah constructs the ark with a chimney or smokehole (line 130) rather than the window of Genesis 6 : 16.

After the Flood, God promises Noah that he will not again inundate the world, that the alternation between dry season and wet season will continue (lines 206-207). The "cold and heat, and summer and winter" of Genesis 8 : 22 is thus adapted to a tropical climate.

Many details of the Biblical prototype are omitted simply because the *Tlauculcuicatl* is a more condensed telling. The wearisome list of "begats" that fills Chapter 10 of Genesis is reduced to the statement "Again the people in the world increased" (line 209).

Omissions could lead to ambiguity. For example, the "tree of life" of Genesis 2:9 is omitted at the beginning, since it is not involved in Adam's and Eve's sin, but is mentioned later in line 92 in correspondence with Genesis 3:22. But here the text reads "So that he never *again* eat the fruit of the tree of life" as if the two trees were the same and he had already eaten it once.

Some omissions were surely deliberate. The Hebrew distinction between clean and unclean animals appears in the Biblical account of Noah (Genesis 7:2, 8:20) but had no relevance to the Nahuatl. Since the Catholic Church was fearful of any Jewish influence spreading to the colony, the imparting of such ideas to the Indians was to be avoided. A passage in the *Apéndice* indicates that Sahagún shared this fear. Here he exhorts the Indians to stay away from Jews (as well as Moors, Turks and heretics) because they "kill people's souls" and want everyone to live as they do (Sahagún 1579:6v). In the *Tlauculcuicatl* the Biblical usage survives only in line 199's vague reference to Noah's sacrifice of "good" birds and beasts.

This sacrifice is an interesting inclusion. The principal objection to allowing Indians access to the Bible, particularly to the Old Testament, was that they would read of customs which the priests sought to suppress. Yet here Noah sacrifices animals, at an altar described by the indigenous term *tlalmumuztli*, for the purpose of placating an angry deity. And he is successful—God promises not to annihilate the earth's inhabitants (lines 197-205). Here Noah is permitted to behave like an Aztec priest, yet is called a saint (line 173). It is no great wonder that the book was eventually denounced.

An occasional element is embellished to make the text more colorful, more visually evocative, as befits what is meant to be a song. Thus, the serpent is given human face and voice and placed around the tree of knowledge, as was common in contemporary artistic portrayals (lines 26-27). God's instructions to Noah (lines 124-126) describe how he must cut and plane the wood and fit the pieces together, a more detailed procedure than in Genesis 6:14.

The most significant addition to the Biblical model is the statement that the *tlacateculutl* entered the serpent (line 28). It was necessary to specify this in order to implicate the devil in Eve's fall. Since in indigenous religion serpents lacked the negative connotations of their Old World cousins, the evil nature of a serpent character would not be taken for granted. Sahagún's other accounts of this event (for example, in the 1563 *Sermonario* and the 1579 *Apéndice*) mention the devil with no reference to his serpent disguise.

Another noteworthy addition appears in lines 207-208: the changing seasons will endure until the world ends, not indefinitely as in Genesis 8:22. Some of the Franciscan missionaries in Mexico felt that the end of the world was imminent. The Final Judgment was a popular theme in the didactic religious art produced by and for Indians. It was also enacted in Nahuatl theatrical productions (Garibay 1953-4: II, 131). Though Sahagún was less prone than some of his fellows to apocalyptic fantasies (as described by Phelan 1970), this reference may well reflect the eschatological currents of the day. The Nahuas' own belief in the inevitability of world destruction could also have influenced the text. The aforementioned *Xochicuilcatl*, based on the Book of Revelation, would be another expression of this interest in apocalypse.

Human Decline and Deliverance

Beginning with the third paragraph of the twelfth psalm, the *Tlauculcuicatl* concludes with an interesting summary of the three Biblical events. The common thread running through these events is presented as human decline from a more perfect state. The fall of Adam and Eve resulted in mortality and, for many, the punishments in hell that follow death. Prior to the Flood, the human life span was eight hundred years and people lived who were tall, strong giants (lines 241-242, 249-250). Afterwards, the life span diminished so that eighty years is an age attained only by a few, and the length

of a generation dwindled to twenty years (lines 245-246). The human body shrank in size and strength (lines 248-249). Thus, the soul, the life span and the body all were damaged. Finally, the division of the languages further worsened the situation— now these inferior creatures cannot even understand one another (lines 251-254). All of these conditions were brought on by human sins which offended God.

The text continues by describing how wretched people now are. Many go to hell, either because they died as idolaters (this was still a concern when the text was written) or, though Christians, died in mortal sin (lines 261-266). Others are spared that fate but linger long in Purgatory (lines 267-269). The fortunate few who might go straight to heaven are omitted from this mournful account.

The situation would be utterly hopeless but for the coming of Christ. Thus, the lament ends on a more positive note, though even here the emphasis is on Christ's suffering and death (lines 275-279). As mentioned previously, Sahagún considered this the second motivation for "good sadness". The account of Old Testament woes, so unusual in its length and detail, is ultimately brought into the Christian sphere by this more typical reference to Christ's mission.

DOMINICA IN SEPTUAGESIMA
TLAUCULCUICATL

*

SEVENTH SUNDAY BEFORE EASTER
COMPASSION SONG

(32v)

PRIMERO Psalmo

Tlaxiccaquican inantepilhoa, in an christianome:
onteuxiuh aoachpixauī, on quetzal maquitzetzeliui
inichoquiz initlaocul in tonantzi sancta Iglesia:
no yoā xīcchocāca, mā icnotlamati in amoiollo.
5 In qualti iecti tepilhoa, iniquac choca tlaocuia in naoa
in taoa, ca noyoan icnoioa ini iollo.

Quimitalhuia in tonantzi sancta Iglesia.
Onechiaiaaoalo initecococaio miquiztli, ic nichoca,
icnitlaocuia, in niquilnamiqui, ca onicpolo, ca onicuiloc
10 in notlanes, in nonecuiltonol.

In noiaouh, in notecocolicauh, onoca mocacaiauh,
onechiztlacauī.

Vei suchitla oquimuchiui in totecuiō Dios, in vmpa
initocaioca Parayso terrenal, in vncan tinemizquia titlaca,
15 cēca quālca, cenca iecca, acan iuhca in nican
tlalticpac.

In tlalnepantla, vncan oquimoquechili (33r) li
cequauitl in iehoatzi totecuiō Dios, inica suchiquallquauitl:
auh in y, itoca tlamatilizquauitl, quitemachtia in qualli,
20 yoan in amo qualli.

Auh in iehoatzi totecuiō Dios, quimonaoatili in Adā,
quimolhuili. Adane, intla ticquaz y, inisuchiquallo
tlatatilizquauitl, timiquiz.

In vncani, iectlalpa, vncā nenca coatl, inic mimati
25 quimpanauiaia in occequinti iulque.

In iehoatly coatl tlacaxaiaque, auh iequene
tlacatlatoaia, auh itech icuisticaca in tlatatilizquauitl.

First Psalm

Please hear, you children, you Christians. The weeping, the compassion of our mother holy Church goes drizzling like turquoise, goes raining gently like quetzal feather bracelets. And you also weep! Let your hearts be saddened. Good, righteous children, when their mothers, their fathers weep, are sad, indeed their hearts also are compassionate.

Our mother holy Church says: "The pain of death encircled me. Thus I weep, thus I am sad. I remember that I lost, that I had taken from me my light, my wealth.

"My enemy, my abhorrer mocked me, deceived me."

Our lord God made a great flower garden, there in the place called terrestrial Paradise. We people would live there. It was a very good place, a very fine place. There is no place like it here on earth.

In the middle of the earth, there he, our lord God, raised a tree, as a fruit tree. And this, its name is knowledge-tree. It makes people know the good and the bad.

And he, our lord God, commanded Adam. He said to him: "Oh Adam, if you eat this, the fruit of the knowledge-tree, you will die."

There on the good land there dwelt a serpent, which was more cunning than the other living things.

It, the serpent, had a human face, and moreover it spoke like a person, and it stood wrapped around the knowledge-tree.

SEGVNDO Psalmo.

INin coatl, yitic calac in tlacateculutl, quinozt in
achto tona in Eua, quilhui.

30 Tleica in amo amechquallani in Dios inizquitlamantli
suchiqualli, nican muchiua.

Tlananquili in achto tona, quito. Ca muchi
ticquazque inisquich isuchiqual (33v) lo in nican
Parayso onoc, auh in tlamatilizquauitl isuchiquallo,
35 techmocaaltilia in totecuiio, amo ticquazque.

Yoan techmonaoatili, in amo itech tacizque, inic amo
timiquizque, auh intla ticquazque, aço timiquizque.

In tlacateculutl, quilhui in Eua. Ca niman amo
ammiquizque, intla xicquaca: çan ipampa inamo
40 amechquallani, inic amo anquineneuilizque, ã
tlamatiliztica.

In çaçoquẽma anquiquazque inin suchiqualli, ca niman
tlapouiz in amis in amoiollo, iuhquin anteteu ammocuepazque,
anquimatizque in qualli, in aqualli.

TERCERO Psalmo.

45 YN oiuh quicac y, initlatol coatl in Eua, niman oquimauizco
in suchiqualli, ocontec, auh niman ic oquiqua.

Inin achto tona in Eua, amo çan izel in oquiqua,
occequi quimacac ininamic in Adam, imumexti in
oquiquaque.

50 Niman ooalmotemoui in totecuiio (34r) Dios, in tlatoani,
in vmpa Parayso, quimonochili, quimotatzilili in iehoatzi
totecuiio in Adam, quimolhuili. Adane, cantica, ticatli?

Quito, iniquac oniccac motlatoltzi, onininax,
oninotlati: iehica ca oninottac, ca çan nipetlauhticac.

Second Psalm

The *tlacatecolotl* (sorcerer or demon) entered within this serpent. He called our first mother Eve, he said to her:

"Why does God not wish you to eat as many fruits as grow here?"

Our first mother answered, she said: "Indeed we will eat all, all his fruits that lie here in Paradise. But our lord makes us abstain from the fruit of the knowledge-tree. We will not eat it.

"And he commanded us not to approach it, in order that we not die. But if we eat it, perhaps we will die."

The *tlacatecolotl* said to Eve: "Indeed, not at all will you die if you eat it. He only wishes you not to eat it for this reason: in order that you not equal him by means of knowledge.

"Whenever you eat this fruit, indeed then your eyes, your hearts will open. You will become like gods. You will know the good, the bad."

Third Psalm

When Eve in this way heard the serpent's words, then she marvelled at the fruit, she cut it, and thereupon she ate it.

This one, our first mother Eve, not just she alone ate it. She gave it to the other one, her spouse Adam. Both ate it.

Then our lord God, the ruler, descended there to Paradise. He, our lord, called, cried out to Adam. He said to him, "Oh Adam, where are you? In what place are you?"

(Adam) said, "When I heard your words, I took refuge, I hid myself because indeed I saw myself, indeed I am just standing naked."

- 55 In totecuiio quimolhuili in Adã. Auh ac omitzmacht
ac omitzilhui in çan tipetlauhtica, ca oticqua in
suchiqualli, in onimitzcaoalti ic otitlachis.

- Ic otiquittac in mopinauiz, timomatia qualli iectli
in ticmatiz, in tiquittaz, çan monetoliniliz in ie
60 tiquitta.

QVARTO Psalmo.

- 65 Quito ī Eua, onechiztlacauī, onehcui (34v) tlauilti,
auh iequene onechtlapololti in coatl.

Auh in iehoatzi totecuiio, quimolhuili in achto tona
in Eua: tleica in iuhqui oticchiuh, ciuatle?

- 65 Quito ī Eua, onechiztlacauī, onehcui (34v) tlauilti,
auh iequene onechtlapololti in coatl.

In totecuiio quimolhuili in coatl, in tlacateculutl
yitic catca. Nimitzcemixnaoatia, nimitzcentelchiua
inipāpa iuhqui oticchiuh y.

- 70 In iehoatzi totecuiio, quimolhuili in Eua. Ciuatle
nicueiliz in motlaihiouiliz, in monetoliniliz:
tlaihiouiliztica in titlacachiuaz, motecuiio iez in monamic,
monaoatil, ticlacamatiz.

- Auh in iehoatl Adam quimolhuili in totecuiio. Iehica
75 in otictlacama monamic, in oticqua suchiqualli, in
onimitzcaoalti.

QVINTO Psalmo.

Niquisnaoatia in tlalticpactli, in mopampa
nictetzacatilia in tlalli, mopampa, amo tlamuchiuaia
iez.

Our lord said to Adam, "But who taught you, who told you that you are just naked? Indeed, you ate the fruit from which I made you abstain. Thus you looked.

"Thus you saw your shame. You wondered if you would know, if you would see the good, the right. Already you see only your affliction."

Fourth Psalm

Adam said, "She, the woman whom you made accompany me, indeed she provoked me to eat it."

And he, our lord, said to our first mother Eve, "Why did you act like this, oh woman?"

Eve said, "The serpent deceived me, provoked me, and moreover it confused me."

Our lord said to the serpent, within which was the *tlacatecolotl*, "I utterly condemn you, I utterly despise you because you acted in this way."

He, our lord, said to Eve, "Oh woman, I will increase your suffering, your affliction. With suffering you will bear children. Your spouse will be your lord, your law. You will obey him."

And our lord said to him, Adam, "Because you obeyed your spouse, you ate the fruit from which I made you abstain,

Fifth Psalm

"I condemn the earth. Because of you I make the land sterile. Because of you it will not be a place where things grow.

80 Motlatequipanoliztica, mitonaltica ticnestiz in
motechmonequi: auh in chicalutl in tlapatl, inomatca
quixoaltiz, (35r) quioapaoaz in tlalli.

In iehoatzi totecuiio Dios in tlatoani, maçaeoatica
oquimmotlapachilhui, maçaeoatl oquimmoquentili in achto
85 tota, in achto tona.

In iehoatzi totecuiio Dios, in teutl, tlatoani,
quimopinauhtili in Adam, oquĩmonochili in Angeloti,
oquimmolhuili.

Tlaxiquittaca in Adam, ie otechneneuili, ie oistlama,
90 ieisquich quimati, ie tlamatini, iequimati in qualli,
yoan in amo qualli.

Auh inaxca, inic aoquic quiquaz in nemiliz quauitl
isuchiquallo, inic cemicac nemiz: maxicquistica
xictotocaca.

SEXTO Psalmo.

95 AVh niman ic oalquistiloque inachto tota, in achto tona,
in Adam in Eua, in vmpa Parayso: oaltotocoque innicã
tlalticpac, oquicauhque, oquipoloque inintlatocacal.

Inoc itzineca, ca quinameti in nẽca in (35v) toca
Gigantes: auh iniquac otlapiuisque in cemanaoac tlaca,
100 mieclamantli tlatlaculli muchiuh.

Auh iniquac oquimottili in totecuiio Dios, ỹ cẽca
miec tlaueillocaiutl peoa, ỹ cẽca ietlaueililoti i
cemanaoactlaca, in ie tlaueililocaliutl itechvetztinemi
inĩjollo.

105 Ic omotequipachotzino, ỹoquimuchiui, ỹ oquimoĩocolili
tlacatl, maceoalli.

Auh inic amo veixtiaz in tlaueililocaliutl, oquimitalhui
, in iehoatzi totecuiio. Niquĩpopoloznequi ỹ cemanaoac
tlaca yoan ie muchi inisquich iulqui, niqũncẽpopoloz.

"With your labor, with your sweat you will cause to appear that which is necessary for you. But by itself the land will cause to sprout, will raise up thistles, datura.

He, our lord God, the ruler, covered them with deerskins. He made our first father, our first mother wear deerskins.

He, our lord God, the deity, the ruler, shamed Adam. He called the angels, he said to them:

"Would you look at Adam. Already he has equalled us, already he has become prudent. Already he knows everything, already he is a wise man. Already he knows the good and the bad.

"But now, so that he never again eat the fruit of the tree of life by which he would live forever, make him leave, pursue him!"

Sixth Psalm

And thereupon our first father, our first mother, Adam, Eve, were made to come out from there in Paradise. They were pursued here on earth. They left, they lost their royal house.

Still in the beginning, indeed there lived giants, their name was "Giants". And when the people in the world increased, many transgressions were done.

And then our lord saw that very many wickednesses began, that already the people in the world were very wicked, that already their hearts went about falling into wickedness.

Thus he was distressed that he had made, that he had created the human, the vassal.

And in orden that the wickedness not increase, he, our lord, said, "I want to destroy the people in the world and all others, every living thing. I will utterly destroy them."

- 110 Auh in iehoatl Noe, oquimocnoittili in iehoatzi
totecuio, auh oquimopieli, ça izel in qualli yiollo
catca, ça izel īquimotlaçotiliaia totecuiō, in
nouia cemañoac aocmo ce ònēca ī quineneuiliaia.

SEPTIMO Psalmo.

- 115 IN cemañoac tlaca, cēca quimoiolitlacalhuique in totecuiō,
vel ilhuicac aciti (36r) imoquetz inimijaca inimpalaca,
īc centca quīmotlaelittili in iehoatzi totecuiō, inipampa
in tlatlacul.

In iehoatzi totecuiō, in floque, naoque quimonochili
in Noe, quimolhuili.

- 120 Xiccaqui, auh xicmati īti Noe: ca niquīpopoloznequi
īcemañoac tlaca: muchi niquicempopoloz inisquich
maceoalli.

- 125 Xicmuchiuili vei quappetlacalli, tzaccaio, vel
xiciecxima īquauitl, xiccanaoa, vel motēnamictiaz,
mieccā tiq̄ltzaquaz, auhvel ticocotzouiz,
velticocotzoaltiz.

Auh inī acalli ticchioaz, inic veiac iez,
castolpoalmolicpitl: auh inic patlaoac, vmpoalmolicpitl
ommatlactli, auh inic vecapa, cempoalmolicpitl ommatlactli.

- 130 Tictlecallotiz, ticpochquiaoaiotiz: auh
quapatlactic iez, auhiniquanepantla, inic tlapatlaoaz,
çan cēmolicpitl iez.

- 135 Auh yiomotla in ticquijaoaiotiz in quappetlacalli.
Ca nicapachoznequi in cemañoac, inic miqizque inisquichti
cemañoac tlaca.

OCTAVO Psalmo.

AVh inisquichti iulque, in cemañoac nemi, muchinti ounteme
tiquimanaz, tiquincalaquiz in acalco: ce ciuatl ce ouichtli
in ticcalaquiz.

But he, our lord, had mercy on him, Noah, and he kept him. Just he alone was of good heart, just him alone our lord cherished. Everywhere in the world not one other lived who equaled him.

Seventh Psalm

The people in the world greatly offended our lord. Right to heaven their stench, their rottenness rose reaching. Thus he, our lord, greatly reviled them, because of their transgressions.

He, our lord, the possessor of the near, the possessor of the surrounding called Noah, he said to him:

"Hear and know, you, Noah: Indeed, I want to destroy the people in the world. I will utterly destroy all, every vassal.

"Make a great wooden box, covered. Cut the wood properly, make it thin and flat. The edges will join together well. In many places you will close it. And you will smear it well with pine resin, you will spread it well with pine resin.

"And this boat you will make, it will be three hundred elbows long, and fifty elbows wide, and thirty elbows high.

"You will make a chimney in it, you will make a smokehole in it. And it will be broad-topped, but in the middle of its top it will be only one elbow wide.

"And you will make a door in the side of the wooden box. Indeed, I want to inundate the world, in order that all the people in the world die.

Eighth Psalm

"But all the living things that dwell in the world, two by two you will take them all, you will put them in the boat. You will put in one female, one male.

Auh inisquich qualoni, inamotlaqual, yoan inintlaqual
 140 muchi ticcalaquiz in quappetlacalco.

In Noe oquichiuh, inic oquimonaoatili in totecuiio
 Dios, vel oquimocuitlaui ininaoatil.

Auh iniquac ie omuchi muchiuh, in omocēcauh Noe,
 quimolhuili ī totecuiio. Noene, xicalaqui in quappetlacalco
 145 tehoatl, yoā in monamic, yoā ī motelpuchoa, yoan muchinti
 in amocioamoa.

Auh iniquac ieocalac in Noe in acalco, yoa ininamic,
 yoan inipilhoa, yoā inīnanamicoa, yoan in iemuchi
 ocalacque iulque in patlantīnemi, in manenemi.

In iehoatzi totecuiio, quijaoacpa impan oquimotzacuili,
 150 vel oquimopepe (37r) chilhui in quappetlacalli.

IX. PSALMO

NIman ic opeuh in quiaui in nouiā cemanauac, yoan onouian
 momolo in atl, temamauhti in omuchiuh: vmpoalilhuitl
 in māca quiauitl, ic muchinti omicque in cemanaoac
 155 tlaca.

Auh in iehoatl quappetlacalli, atocotinenca: auh in
 Noe, yoan ininamic in ie muchiti inipilhoa, yoan inicioamoa,
 yoan inisquichti iulque, vncan ietinenca in quappetlacalco.

Inin atl, inic omacoc, inic ouecapaniuh, castolmolicpitl,
 160 inic oquimpanauī tetepe.

In apachiuhhtimanca cemanaoac chiquacempoalilhuitl,
 ipan matlaquilhuitl, ic ouellalpoliuh.

In ieiuhqui in iehoatzi totecuiio dios, oquimolnamiquili
 in Noe, yoan inisquichti, in muchinti in quappetlacalco catca.

Niman oquimonequilti in iehoatzi totecuiio, cenca
 165 ohecac in nouia cemanaoac, ic omocauh in quiauitl, auh in
 vncan momolonia atl, omotzatzacu.

"And all that is edible, your food and their food, you will put it all in the wooden box."

Noah did as our lord God commanded him. He attended well to his commands.

And after everything was done, was gathered, our lord said to Noah, "Oh Noah, enter into the wooden box, you, and your spouse, and your youths, and all your daughters-in-law."

And after Noah entered the boat, and his spouse, and his children, and their spouses, and all the others entered, the living things, they that go about flying and they that go about on their hands,

he, our lord, closed the door on them. He sealed the wooden box well.

Ninth Psalm

Thereupon it began to rain everywhere in the world, and everywhere the water gushed. It became frightening. For forty days the rain spread; thus all the people in the world died.

But it, the wooden box, went about carried by the water. And Noah, and his spouse and all his children, and his daughters-in-law and all the living things went about being in the wooden box.

This water, as it became high, as it rose, it was fifteen elbows, so it surpassed the mountains.

It spread inundating in the world for one hundred and thirty days, thus the land was quite destroyed.

At last he, our lord God, remembered Noah, and all, all who were in the wooden box.

Then he, our lord, wanted the wind to blow greatly everywhere in the world. Thus the rain ceased, and where the water was gushing it was closed up.

Auh in ieiuh chicuntetl metztli peuh in quiaui, cēccā
tepeticpac omotecac in quappetlacalli itocaioca Armēnia.

- 170 Auh inipan icemilhuioc, inīc matlactli mēztli,
oquiquacoioni ī iehoatl Noe in petlacalli: auh oquittāc
ininquauitzauhca tetepe.

- Auh in iehoatl sancto Noe, nimā oquiquīsti, oquipatlanalti
centetl cacalutl: auh in y, çan ocenia, auh nīman oc
175 iequiquisti vilutl in paloma, inic quittaz, in aço icoac
tlalli.

Auh iniehoatl vilutl, aca vel moquetz ca nouian atla,
çoquitla catca, occeppa omocuep in petlactalco: auh in iehoatl,
Noe, onoceppa quicalaqui.

- 180 Auh in Noe, occeppa chicomilhuitl otlatlatolchis, inic
oaquiz tlalli, auh in ieiuhq, onoceppa qquisti ī vilutl
īpaloma.

- Auh in iehoatl vilutl, ieteutlac in oalmocuep, icamac
oalactia, quioallanquatia initzmolinca initoca Oliua
185 quauitl.

X. PSALMO.

IC oquima in Noe, ca ieiuhqui ca otlaoc, ca oceuh in atl,
auh occeppa chicomilhuitl otlatlatolchis.

Auh in iehoatl Noe, oquiquatlapo in quappetlacalli in
otlachis, ie otlaoc in tlalticpac.

- 190 Auh in iehoatzi ī totecuiō Dios, oquimonochili Noe,
quimmelhuīli: xiquīça in quappetlactalco in tehoatl, yoan
in monamic, yoan in mopilhoa, yoan ininnanamicoa, yoan
muchinti oalquīçazque inisquichti iulque, in vmpa onoque.

- Ximomiequilica, ximotlapiuica in tlalticpac. Iniquac
195 y, oquiz in Noe, yoan inipilhoa, yoan ininnanamicoa, yoan
muchinti inisquichti iulque, in acaltentoca, in
quappetlalcaltentoca.

And seven months after it began to rain, the wooden box settled in a place on top of a mountain, in the place called Armenia.

And on the first day of the tenth month, he, Noah, perforated the top of the box, and he saw the peaks of the mountains.

And he, Saint Noah, then caused to go out, caused to fly, a crow. But this, it just went altogether. But at once he caused a dove, a "dove", to go out, in order to see if perhaps there was land standing.

But it, the dove, nowhere was able to stand, for everyplace was watery, muddy. Again it turned back to the wooden box and he, Noah, put it inside again.

And Noah waited another seven days for the land to dry, and afterwards he again caused the dove, the "dove", to go out.

And it, the dove, came back in the evening. In its mouth went contained, it went gripping in its teeth, a shoot; its name is Olive tree.

Tenth Psalm

Thus Noah knew that finally it was indeed dry, the water had indeed abated, but he waited another seven days.

And he, Noah, opened the top of the wooden box. He saw that already it was dry on the earth.

And he, our lord, called Noah, he said to him, "Go out of the wooden box, you, and your spouse, and your children, and their spouses, and all will come out, all the living things that lie there.

"Multiply, increase on the earth." Then Noah went, out, and his children, and their spouses, and all, all the living things with which the boat was filled, the wooden box was filled.

Auh in iehoatl Noe oquichiuh, oquitlali in tlalmumuztli
 in Altar, vncan ispātzinco otlaman in totecuiō, in qualti
 200 iulque in patlantīnemi, in manenemi, iuenoa omuchiuhque.

Auh in iehoatzi totecuiō, oquimopaccacelili iniuen
 Noe, auh quimonaoatili, quimolhuili. Aoquic ceppa nicapachoz
 in cemanaoac.

XII. PSALMO

IE nicmati in quenami inijollo in tlalticpac tlaca, aoquic
 205 ceppa niqincempoloz in tlalticpac nemi.

Muchipa muchiuhtimaniz in tonalli, in xopaniztli,
 tlatonallatiz, tloxopantiatiz, aic mocaōaz inisquichica
 tlamiz cemanaoac.

Onoceppa tlapiuixque in cemanaoac tlaca, iece ca çã
 210 occētlamātli in tlatolli catca, inic tlatoaia in nouiã
 cemanaoac.

Omononotzq̃ ĩ cemanaoac tlaca, inic quichiuazque in viac
 calli, itoca Torre.

(39r) Niman ic quipeoalti in vei altepetl, initoca
 215 Babilonia, niman no ic quipeoaltique, quiuicaltique in
 Torre.

Auh in iehoatzi in totecuiō Dios, ic omoiōlitlacotzino,
 oquimitalhui. Ca miequinti in tlatequipanoa, in quiquetza
 vijac calli Torre: auh caçã centlamātli inintlatol, inic
 220 monotza, monequi quicaōazque.

XII. PSALMO.

IC oalmotemoui in totecuiō, quimitlacalhui in tlatolli,
 oquimomiectlamantilili, ic omotlapololtique in tlatequipanoque,
 ipampa ca aocmo mocaquia.

And he, Noah, made, placed an earth altar, an "Altar".
There he spread before our lord the good living things, they
that go about flying, they that go about on their hands.
They became his offerings.

And he, our lord, happily received Noah's offering, and
he commanded him, he said to him, "Never again will I
inundate the world.

Twelfth (*sic.* for Eleventh) Psalm

"Already I know of what manner are the hearts of the people
of earth. Never again will I utterly destroy them that live
on earth.

"The sunshine, the green time always will remain happening.
It will become the dry season, it will become the rainy season.
It will never cease until the world ends."

Again the people in the world increased, but indeed
there was still only one language, which they used to speak
everywhere in the world.

The people in the world agreed to build a long house,
its name is "Tower".

Thereupon they began the great city, its name is Babylon.
Thereupon they also began to put together the "Tower".

But he, our lord God, thus was offended. He said,
"Indeed, many labor, they raise a long house, a "Tower".
And indeed only one is their language, thus they call each
other. It is necessary that they abandon it."

Twelfth Psalm

Thus our lord descended hither, he damaged the language,
he multiplied it. Thus the laborers were confused because
indeed they no longer understood each other.

225 Niman oquicauhque in tlatequipanoliztli, oxitinquē,
omomoiaoaque, in quecizquintli motencacque, cececcampa
iaque, canapa ihitztiague, ic miectlamantli tlatolli
omuchiuh in noiuan cemanaoac.

230 Ototlaueilitic in tipilhoa Adã, ca inipampa in achto
tlatlaculli, in achto quichiuh Adam, oitlacauh in tanima,
oitla (39v) cauh intonacaio, oticpologue in tonecuiltonol.

Intlacamo tlatlacoani achto tota, aic timiquizquia,
amo tiazquia, in mictla, timuchĩti vmpa titonemitizquia in
Parayso terrenal, tlatlacultica omuchiticpologue, inisquich
tlaçotli ĩ tonemac catca.

235 In ipãpa tlatlaculli, in cemanaoac tlaca quichiuhque,
inic moqualanalti in totecuiō, oquimapachilhui in cemanaoac
ic omuchinti atlan micque in cemanaoac tlaca, yoan in iulque.

240 Ic oitlacauh in cemanaoatl, in tlalticpactli, ca
otequixquiquiz, otezcat, aocmo vel muchiua in tonacaiutl,
aocmono qualli initlaaquillo.

XIII. PSALMO

CA noiehoatl oitlacauh intonemiliz, ca vntzōxiuitl in nemia
cemanaoac tlaca, ĩ aiamo tlaapachiui tlalticpac, auh ca
iuiān oaltepitonauhtia ĩ tonemiliz: inaxca çaiequene
quezquixiuhtzi in tlalticpac nemoa.

245 (40r) Auh inaxca cequi cana nappoalxiuitl in tioalnemi,
auh in nel cequi, çaiequene cecempoalxiuitl in oalquixua,
çan iuiān itlacauhtiu, tepitonauhtiu in nemiliztli,
yoan itlacauhtiu in tonacaio, ca aocmo tiquaquauhtique,
aocmono tichicaoague: ca in ienepa quinameti, tlaçauiaç
250 in nenca, cenca chicaoague catca.

Inic expa in quimoiolitlacalhuiç ĩ totecuiō in
cemanaoac tlaca, vellalacauh ĩ cemanaoac, ca ça centlamãtli
in tlatolli catca, auh omiectlamantic, ie aocmonecaco in
cemanaoac.

Then they abandoned their labor, they tore it down, they dispersed. However many understood each other's words went to a separate place, they went looking around someplace. Thus many languages were made everywhere in the world.

Oh how wretched we are, we children of Adam! For because of the first transgression the first one which Adam did our soul was damaged, our body was damaged. We lost our wealth.

If our first father had not transgressed we would never die. We would not go to Mictlan. We all would live there in terrestrial Paradise. By means of transgression we lost it all, all the precious things that were our gifts.

Because of transgressions that the people in the world did, so our lord became angry. He inundated the world. Thus all died in the water, the people in the world and the living things.

Thus the world, the earth, was damaged. Indeed it came out nitrous, it became sterile. No longer can sustenance grow, nor any longer is its produce good.

Thirteenth Psalm

Indeed, our life was also damaged. For the people in the world used to live for eight hundred years, before the earth was inundated. But indeed, gradually our life diminished. Today, moreover, one lives only for a few little years on earth.

And today some of us somewhere live for eighty years, but truly (only) some. Moreover, people come out only every twenty years. Just gradually life is damaged, diminishes, and our body is damaged. Indeed, no longer are we tall, nor any longer are we strong. Indeed, once upon a time there lived giants, long people, who were very strong.

The third time that the people in the world offended our lord, he really damaged the world. For there was only one language, but it multiplied. No longer is there understanding in the world.

255 Inizquitlamātli tonetoliniliz muchiuhtica in tipilhoa
Adam, amo qualca in tinemi, titotolinitinemi.

Cēca miectlamātli netoliniliztli topā muchiua,
inisqhcacuitl tlalticpac tinemi auh iniquac timiq, cequīti
mictlā calaq, miequīti amo ɕā quexquichti isnaoatilo: auh
260 ieḡne vei in vmpa īpā muchiuatiah.

Miequīti tlaiouaiā nemi, in isquichcacuitl tlalticpac
nemi, tlateutoqliztli, ipan miqui: ic mictlan tlamelaoa,
cemicac vmpa tlaihiouia.

XIII. PSALMO.

CEquinti ieoquiximatque in tlaneltoquiliztli: auh
265 ietlatlaculli ipan nemi inisquichcacuitl tlalticpac nemi:
auh no ipan miqui, ic mictlan vi, cemicac vmpa tlaihiouia.

Auh miequinti amo ipan miqui, in temictiani tlatlaculli,
auh inipampa amo vellamaceuhque in octlalticpac nemi, cēca
vecaoa in tlaihiouilao, in nechipaoaloia in Purgatorio.

270 Ototlaueilitic in tipilhoa Adā, intlacamo
quioalmioaliani in totecuiō dīos, in totepaleuicatzi
in totecuiō Iesu Christo, timuchinti ticempoliuizquia.

Oquimomamaltitzino in totlatlacul otechmotlamaceuīlico,
iehoatzī quimiihiouilti in totlatzacuiltiloca iezquia.

275 In totlatlacul, inetolinilitzi omuchiuh miecpa ipampa
omochoquili in totlatlacul: auh inic monemiti tlalticpac,
co (41r) coc, teopouhqui quimomachiti, itztic cecec
itechztzinco eoac, inic techmotlaiolceuilili.

Initlaihiouilitzi, inimiquiliztzi, ocenta
280 totechmonec, nic poliuz totlatlacul.

So many are our afflictions becoming, we children of Adam. We do not live in a good place. We go about afflicted.

Very many afflictions befall us all the time we live on earth. And when we die, some enter Mictlan. Many, not just a few, are condemned. And moreover, grave (things) go happening to them.

Many live in darkness all the time they live on earth. They die in the following of things as gods, thus they go straight to Mictlan where they suffer forever.

Fourteenth Psalm

Some have already become familiar with the faith but already they live in transgression all the time they live on earth. And they also die in it, thus they go to Mictlan where they suffer forever.

And many do not die in mortal transgression, but because they did not do penance well while they still lived on earth, for a long time they stay in the place of suffering, the place where one is purified, Purgatory.

Oh how wretched we are, we children of Adam! If our lord God had not sent hither our helper, our lord Jesus Christ, we would all perish forever.

He assumed the burden of our transgressions. He came to do penance for us. He suffered what would have been our punishment.

Our transgressions became his afflictions. Many times he wept because of our transgressions. And as he lived on earth, he knew pain, travail. The cold, the icy rose against him as he pacified things for us.

His suffering, his death were very necessary for us in order that our transgressions disappear.

NOTES

Line number

- 1 *Tlaxiccaquitican* ... *an christianome*: read *Tla xiccaquitican* ... *anchristianome*. The transcription preserves the word divisions of the original.
- 3 *tonantzi*: read *tonantzin*. Omission of final *n* occurs frequently throughout text. This term is commonly used in Nahuatl doctrinal text in reference to the Church.
- 27 *icuisticaca*: from *icuiya*, one of whose meanings Molina gives as "ceñirse la culebra por el árbol arriba" (1970: 34r), plus *icac*.
- 28 *tlacateculutl*: literally "human owl", a type of indigenous sorcerer. The term is common in doctrinal texts for "devil".
- 30 *amechquallani*: from *qua*, "to eat", plus *tlani*, verbal suffix expressing wish or desire.
- 46 *oquiqua*: *sic.* for *oquiquac* throughout.
- 58 *mopinauiz*: Molina (1970:117r) defines "verguenças de varon o muger" as *tepinauiz*, "one's shame", but this is likely to be a result of Spanish influence and not an indigenous manner of referring to the genitals.
- 65 *Qoito*: *sic.* for *Quito*.
- 100 *tlatlaculli*: literally, "the harming of things". This term was adopted by the missionaries to refer to "sin" but actually refers to any type of wrongdoing, moral, ethical, legal or social.
- 116 *centca*: *sic.* for *cenca*.
- 123 *quappetlacalli*: *petlacalli*, "mat house", refers to the indigenous style of woven reed box or chest. By prefixing *quauitl*, "wood", the idea of an enclosed wooden box is conveyed.
- 128 *molicpil*: literally, "elbow". It corresponds to the Biblical "cubit" (see discussion).
- 136 *ounteme*: *o-onte (tl) -me*, "two by two".
- 144 *Noene*: *sic.* for *Noe* plus vocative *-e*.
- 145 *amocioamoa*: *i.e.*, *amocihuamohuan*.
- 149 *in patlantlinemi*, *in manenemi*: birds and four-footed animals.
- 159 *omacoc*: verbalized form of *aco*, "high".
- 161-2 *chiquacem:poatilhuil*, *ipan matlaquilhuil*: $6 \times 20 + 10 = 130$, though Genesis 7:24 specifies 150.

- 174 *ocenia*: from *cenyauh*, "to go together", but here with the sense of "leave entirely".
- 175 *icoac*: preterite impersonal of *icac*.
- 206 *tonalli*: alternatively, "heat", "hot time", "dry season".
- 206 *xopaniztli*: alternatively, "the wet season", "spring" or "summer".
- 207 *tlatonallatiz*, *tlaxopantlatiz*: for the second term, the verb *tlaxopantlati* was presumably intended. This is defined in Andrews (1975:484) as "to become the time of the rainy season". By extension, the first term would here mean "to become the time of the hot (or dry) season."
- 207 *isquichica*: read *ixquichca*, "until" (Molina 1970:47r).
- 214 *quipecoaltli*: plural, rather than singular, subject is probably intended.
- 215 *quiuicaltique*: Molina defines *vicaltia* as "to make one thing go accompanied with another" (1970:157r). An alternative interpretation to "put together" would be that they make the tower to accompany the city. The corresponding Biblical verse has "let us build us a city and a tower" (Genesis 11:4).
- 225 *motencacque*: literally, "they heard each other's lips".
- 239 *otequixquiquiz*: from *tequixquiltl*, niter or saltpeter, and *quiza*.
- 246 *caiequene cccempoalxiuitl in oalquixua*: i.e., a generation is now only twenty years long.
- 247 *tepitonauhtih*: read *tepitoniuhitih*, "yrse tornando pequeño" (Molina 1970: 103r).
- 262 *tlateotlitzli*: "the following of things as gods", i.e., idolatry.
- 280 *inic poliuz totlatlacul*: "that our transgressions disappear", "be lost" or "be destroyed", i.e., forgiven or taken away.

REFERENCES CITED

- ACOSTA, Joseph de
 1940 *Historia natural y moral de las Indias*. Edmundo O'Gorman, ed. México: Fondo de Cultura Económica.
- ANDERSON, Arthur J. O.
 1983 "Sahagún's Doctrinal Enciclopedia". *Estudios de Cultura Náhuatl* 16:109-122.
- ANDREWS, J. Richard
 1975 *Introduction to Classical Nahuatl*. Austin: University of Texas Press.
- ARAOZ, Francisco
 1598 *Vocabulario mexicano*. Ayer MS 1492, The Newberry Library, Chicago (photograph by William Gates).
- BROWNLEE, W. C.
 1842 The doctrinal decrees and canons of the Council of Trent, translated from the first edition printed at Rome, in 1564. New York: Charles K. Moore.
- CASTILLO F., Víctor M.
 1972 "Unidades nahuas de medidas". *Estudios de Cultura Náhuatl* 10: 195-223.
- CODEx RÍOS
 1964 "Códice Vaticano Latino 3738". In *Antigüedades de México* basadas en la recopilación de Lord Kingsborough, Volume 3. México: Secretaría de Hacienda y Crédito Público.
- CODEx TELLERIANO-REMENSIS
 1964 Códice Telleriano-Remensis. In *Antigüedades de México* basadas en la recopilación de Lord Kingsborough, Volume 1. México: Secretaría de Hacienda y Crédito Público.
- DIBBLE, Charles E. and Norma B. Mikkelson
 1971 "La olografía de fray Bernardino de Sahagún". *Estudios de Cultura Náhuatl* 9:231-6.

DURÁN, Diego

- 1967 *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*. Ángel María Garibay K., ed. México: Editorial Porrúa.

GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín

- 1954 *Bibliografía mexicana del siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Económica.

GARIBAY K., Ángel María

- 1953 4 *Historia de la literatura náhuatl*. México: Editorial Porrúa.

- 1973 *Teogonía e historia de los mexicanos: Tres opúsculos del siglo XVI*. México: Editorial Porrúa.

KARTTUNEN, Frances and James Lockhart

- 1976 *Nahuatl in the middle years: Language contact phenomena in texts of the Colonial Period*. Los Angeles: University of California Publications, Linguistics 85.

MENDIETA, Gerónimo de

- 1870 *Historia eclesiástica indiana*. Joaquín García Icazbalceta, ed. México: Antigua Librería.

MOLINA, Alonso de

- 1569 *Confessionario mayor, en la lengua mexicana y castellana*. México: Antonio de Espinosa.

- 1970 *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. México: Editorial Porrúa.

MOTOLINIA, Toribio (de Benavente)

- 1971 *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*. Edmundo O'Gorman, ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

NICOLAU D'OLWER, Luis

- 1952 *Fray Bernardino de Sahagún*. Instituto Panamericano de Geografía e Historia, Publicación 142.

OLMOS, Andrés de

- 1979 *Tratado de hechicerías y sortilegios*. Georges Baudot, ed. and trans. Mexico: Mission Archéologique et Ethnologique Française au Méchique, Études Mésoaméricaines série 11.

PHELAN, John Leddy

- 1970 *The millennial kingdom of the Franciscans in the New World*. Berkeley: University of California Press.

SAHAGÚN, Bernardino de

1563 Sermonario, Ayer MS 1485, The Newberry Library, Chicago.

1579 Apéndice de la postilla, Ayer MS 1486c and 1486d, The Newberry Library, Chicago.

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

1858 Evangeliarium, epistolarium et lectionarium Aztecum sive mexicanum ex antiquo codice mexicano nuper reperto. Bernardinus Biondelli, ed. and trans. Mediolani: Typis Jos. Bernardoni Qm Johannis.

1952-83 *Florentine Codex, General history of the things of New Spain*. Arthur J. O. Anderson and Charles E. Dibble, eds. and trans. Santa Fe: School of American Research and University of Utah.

1981 *Historia general de las cosas de Nueva España*. Ángel María Garibay K., ed. México: Editorial Porrúa.

n. d. *Vocabulario trilingüe*. Ayer MS 1478, The Newberry Library, Chicago.

TORQUEMADA, Juan de

1975-83 *Monarquía Indiana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

UN PRIMERÍSIMO ENSAYO DE ANÁLISIS ETIMOLÓGICO
DE TOPONIMIAS Y OTROS VOCABLOS NAHUAS,
EN 1520-1523

ASCENSIÓN H. DE LEÓN-PORTILLA

A cuantos atrae esclarecer la significación de los centenares de vocablos derivados del náhuatl y de los miles de topónimos que en dicha lengua perduran en México y varios países de Centroamérica, resultará de interés tomar conciencia de que, precisamente desde 1520, tuvieron ya un ilustre antecesor. Antes de referirme a él y a su limitada pero curiosa aportación recordaré que, por otra parte, hay indicios en los textos de la tradición prehispánica de cierta forma de paralelo empeño entre algunos sabios *tlamatinimeh*.

El que sea el náhuatl una lengua en la que con gran frecuencia se emplean vocablos compuestos, en cuya estructuración entran diversos prefijos y sufijos, hace comprensible que quienes podían formar esas palabras a veces de gran complejidad, fueran también capaces de percibir sus distintos elementos o partes. Existen de hecho en los antiguos textos nahuas algunas referencias tocantes al significado de vocablos compuestos, en ocasiones un topónimo. Así, por ejemplo, en el relato acerca de la huida de Quetzalcóatl, se menciona el lugar llamado Huehuehcuauhtitlan, y se dice que “había allí un árbol muy grueso...” donde se detuvo el sacerdote y señor de Tula. Se contempló él allí en un espejo y vio que era ya muy viejo. “Entonces —añade el texto— nombró a ese lugar *Huehuehcuauhtitlan*, ‘junto al árbol viejo’” (*Niman ye ic uncan tlatocayoti Huehuehquauhtitlan*).¹

En otro sitio, para cruzar un río, tuvo Quetzalcóatl que hacer un puente. En seguida dio por nombre al lugar *Tepanoayan*. “Donde se pasa sobre las piedras” (*Niman ic tlatocayoti Tepanoayan*).²

En la *Historia tolteca-chichimeca*, cuando se habla acerca del lugar donde los *cuauhtinchantlakah* hicieron conquista para estable-

¹ *Códice Florentino*, reproducción facsimilar dispuesta por el gobierno mexicano del manuscrito preservado en la Biblioteca Medicea Laurenciana, Colección Palatina 218-220, 3 v., Florencia, 1980, t. I, libro III, fol. 20 r.-v.

² *Ibid.*, t. I, libro III, fol. 21 r.

cerse en él, se dice que su nombre fue *Cuauhtli ichan*, *Ocellotl ichan*, “Casa de águilas, Casa de tigres”, lugar de conquistadores. De allí provino el nombre de *Cuauhtlichan*.³

Una última muestra la tenemos en la etimología, que se da en el *Códice florentino*, acerca del nombre en náhuatl de los tarascos o purépechas:

Estos se llaman michuaques su nombre viene de que allá se obtiene mucho pescado. [*Michin*: pescado; *-hua* sufijo de posesión]. (*Iniqueh in inic mihtoa michhoaqueh; itech quiza in intoca in, ipampa in umpa tlaquauhquiza in mimichtin.*)⁴

Ahora bien, así como hay indicios de que atrajo a algunos de entre los nahuas esclarecer el origen de nombres propios y otros vocablos, consta también que —desde poco antes de la toma de México-Tenochtitlan— hubo un personaje de curiosidad muy amplia que, no obstante residir en España, se atrevió a formular un primerísimo intento de análisis etimológico de topónimos y otras voces de la lengua mexicana. Diré algo sobre este escudriñador, el modo cómo obtuvo sus informes y su curiosa aportación.

Pedro Mártir de Anglería (c. 1457-1526)

No voy a repetir aquí cuanto se ha dado ya a conocer sobre este humanista.⁵ Brevemente recordaré que había nacido en Arona, junto al lago Mayor en Lombardía, Italia. Siendo todavía muy joven se trasladó a Roma, donde estuvo al servicio de personajes prominentes, entre ellos del cardenal Ascanio Sforza y luego el embajador de España, conde de Tendilla. Acompañando a éste, viajó en 1488 a España, en donde pasaría casi todo el resto de su vida.

Vinculado a la corte de los reyes católicos, Pedro Mártir de Anglería —que hizo suyo ese apelativo pretendiendo parentesco con los legendarios condes de Anglería— fue testigo de sucesos importantes.

³ *Historia Tolteca-chichimeca*, traducción del náhuatl por Lina Odena Güemes y Luis Reyes García, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1968, p. 193.

⁴ *Códice Florentino*, op. cit., t. III, libro X, fol. 138 r.

⁵ Véase por ejemplo: Alberto Mario Salas, *Tres cronistas de Indias: Pedro Mártir de Anglería, Gonzalo Fernández de Oviedo, Bartolomé de las Casas*, Buenos Aires, 1959.

Asimismo: el Estudio Introductorio de Edmundo O'Gorman en Pedro Mártir de Anglería, *Décadas del Nuevo Mundo*, 2 v., México, José Porrúa e Hijos, 1964-1965, t. I, p. 9-71.

Entre otros, contempló en 1492 la toma de Granada. Ese mismo año recibió las órdenes sacerdotales.

Ya desde 1488, y casi hasta el tiempo de su muerte, Pedro Mártir escribió gran número de cartas en latín, destinadas a informar acerca de sucesos importantes a personas de gran prominencia, incluyendo a varios romanos pontífices cuyo reinado coincidió con el lapso de su propia vida. En algunas de esas cartas Pedro Mártir habla de hombres nada comunes que conoció personalmente y que le proporcionaron noticias de sumo interés, entre otros Cristóbal Colón, Sebastián Caboto, Américo Vespucio, al igual que, más tarde, algunos de los primeros enviados de Cortés en 1520. El afán de Pedro Mártir por saber acerca de las nuevas tierras recién descubiertas refleja su personalidad de hombre del Renacimiento, interesado en cuanto acontecía en el mundo. Como lo ha señalado Edmundo O'Gorman, el De Anglería hizo aportación significativa para la comprensión de lo que eran, en última instancia las islas y tierras descubiertas:

Lo verdaderamente positivo de la posición del humanista está en la inteligente y a la vez respetuosa actitud de desconfianza que guardó, desde un principio, acerca de la identificación asiática pretendida por Colón y por otros, y además en la apertura de su espíritu para admitir la novedosa posibilidad real de un continente hasta entonces desconocido.⁶

Ello es evidente tanto en sus numerosas cartas, reunidas más tarde en un volumen póstumo, *Opus epistolarium*, publicado en Alcalá de Henares en 1530, así como en otros escritos suyos. Otro encargo importante desempeñó Pedro Mártir, de 1501 a 1503, el de embajador de España en Egipto. De sus experiencias allí hizo tema para escribir su obra *Legatio Babilonica* que vio la luz en Sevilla, 1511. De regreso en la península ocupó varios cargos de relieve, entre ellos el de miembro de la Junta de Indias, desde 1518, y el de cronista de Castilla en 1520.

Sus empeños de escritor fueron fecundos a lo largo de todos esos años. Desde 1494 había iniciado otro trabajo más ambicioso, el de llevar el registro de cuanto le parecía más importante, distribuyendo tales noticias por décadas. La primera de éstas que abarcó acontecimientos de 1493 a 1502, la concluyó en 1510. Otros siete escritos de igual índole pudo terminar, también con el título de décadas que obviamente no abarcaron ya setenta años más puesto que Pedro

⁶ Edmundo O'Gorman, *op. cit.*, t. I, p. 35.

Mártir murió en 1526. En realidad en sus escritos, concebidos también como comunicaciones dirigidas a algún personaje famoso, dio entrada a sucesos acaecidos hasta 1525.

Es precisamente en las décadas iv y v, escritas en 1520 y 1521-1523, donde ofrece sus intentos de primerísima elucidación etimológica de algunos topónimos y otros vocablos nahuas. Antes de referir quién fue el que le proporcionó la materia prima y ciertas explicaciones para tal propósito, recordaré cómo transcurrieron los últimos años de su vida.

Más honores recayeron sobre él. En 1523 el papa lo nombró arcipreste de Ocaña. Un año después el emperador Carlos hizo su presentación para una remota abadía en Jamaica a la que nunca se trasladó. En el mismo 1524 fue nombrado miembro del recién creado Supremo Consejo de Indias. Menos de dos años más tarde, en octubre de 1526, moría Pedro Mártir en Granada.

*El modo como conoció Pedro Mártir los vocablos nahuas
cuya estructura y sentido quiso esclarecer*

Nueve de los diez "libros" que integran la Década cuarta, en lo que vino a ser las *Décadas del Nuevo Mundo* de Pedro Mártir, se dedican a los descubrimientos y conquista de México. Ahora bien, precisamente en el libro viii, al hablar de los regalos que habían llevado a Carlos V los procuradores de Cortés en 1520, es donde, tras describir uno de los libros (códices) de los habitantes de la nueva tierra recién descubierta, cita algunos vocablos nahuas y mayas. Sin embargo, no es sino hasta el libro x de la Década quinta donde proporciona el nombre de uno de los enviados de Cortés con quien ha conversado y se ha informado acerca de términos indígenas y otras varias cosas. El individuo en cuestión era "un secretario de Cortés, llamado Juan de Rivera".⁷ De él nos dice Pedro Mártir que

trae el encargo de ofrecer al emperador, en nombre de Cortés, los presentes por éste seleccionados...

Conoce Rivera muy bien la lengua tenustitana y ha estado durante la guerra entera al lado de su amo, interviniendo en todo. Enviólo Cortés muchos días después de la partida de sus compañeros en razón de lo cual puede darnos noticias más claras acerca de todos los sucesos"...⁸

⁷ Pedro Mártir de Anglería, *Décadas del Nuevo Mundo*, edición preparada por Edmundo O'Gorman, *op. cit.*, t. II, p. 537.

⁸ *Loc. cit.*

En efecto, se sabe que Cortés, además de haber despachado a España en 1520 un primer navío con regalos y para informar al monarca de sus hechos —entre otras cosas acerca de la erección del ayuntamiento en Veracruz y del nombramiento de que fue objeto para quedar al frente de la expedición— envió, después ya de la toma de Tenochtitlan, a otros emisarios suyos asimismo con presentes para el emperador. Entre los que entonces viajaron a España estaban Diego de Soto y Juan de Rivera.

De este último fue de quien “habiéndole preguntado acerca del origen y etimología del nombre de Temistitán...”,⁹ obtuvo Pedro Mártir los testimonios que reúne en sus décadas cuarta y quinta.

Veamos ahora, acudiendo a Bernal Díaz del Castillo, quién era el dicho Juan de Rivera. Los informes sobre el mismo no son precisamente edificantes. Aludiendo al nuevo envío de Cortés, escribe Bernal:

Y no me acuerdo bien si fue en aquella sazón un Juan de Ribera, que era tuerto de un ojo [en otro lugar dice que le apodaban “el Tuerto”], que tenía una nube, que había sido secretario de Cortés; a lo que yo sentí de Ribera, era una mala herbeta, porque, cuando jugaba a naipes y a dados, no me parecía que jugaba bien, y además de esto tenía muchos malos reveses, y esto digo porque, llegado a Castilla, se alzó con los pesos de oro, que le dio Cortés para su padre, Martín Cortés...¹⁰

Líneas adelante añade Bernal que este Rivera “tenía gran retórica”, y mantuvo luego pleito con don Martín Cortés. Del triste fin de Rivera da asimismo cuenta el cronista:

Y digamos en qué paró el pleito de Martín Cortés con Ribera sobre los tantos mil pesos que enviaba Cortés a su padre, y es que, andando en el pleito, pasando Ribera por la villa de Cadahalso, comió o almorzó unos torreznos, y así como los comió, murió súbitamente y sin confesión. Perdónele Dios, amén.¹¹

Este era, al decir de Bernal, el Juan de Rivera, tramposo y gran retórico que a los ojos de Pedro Mártir apareció como quien “conocía la lengua tenustitana”. Presentado ya así el informante, veamos

⁹ *Loc. cit.*

¹⁰ Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de Nueva España*, introducción y notas de Joaquín Ramírez Cabañas, 2 v., México, Editorial Porrúa, 1955, t. II, p. 174.

¹¹ *Ibid.*, t. II, p. 175.

lo que de él obtuvo Pedro Mártir y lo que por su cuenta expresó a propósito de etimologías de vocablos nahuas.

Los topónimos y otras palabras cuya etimología ofrece Pedro Mártir

Diez son las principales voces nahuas y varias más las de otras lenguas, entre ellas el maya de Yucatán, en las que se fijó la atención del esclarecido autor de las *Décadas del Nuevo Mundo*. De ellas cinco son topónimos, una es nombre de persona y cuatro denotan objetos o conceptos pertenecientes al ámbito cultural del México antiguo.

Comenzaré con los topónimos. Estos son los siguientes: Tenustitán, Tlascala, Popocatepec, Cachtepec y [C]ihuatla. Veamos las elucidaciones que ofrece de cada uno.

Respecto de Tenustitán (Tenochtitlan), tras describir su carácter de isla “en medio de una laguna” y compararla con “la ilustrísima de Venecia”, escribe:

El nombre está formado de tres vocablos reunidos. Lllaman “ten” [probable mala transcripción por *teu*] lo que se tiene por divino; “nucil”, al fruto y “titán”, a lo que está en el agua. De modo que Tenustitán equivale a “fruto divino puesto en el agua”. En efecto, sobre el citado escollo [islote] encontraron un árbol nativo, cargado de una fruta delicada y muy a propósito para comer... Por eso, en prueba de gratitud, llevan tejido en sus enseñas ese árbol... ¹²

Casi huelga un comentario a esta etimología. En parte acertó Pedro Mártir, tras escuchar al gran retórico Ribera, en lo del fruto, “nocil”, es decir el *nochtli*, tuna o higo chumbo. No anduvo completamente errado en lo tocante al sufijo *-tan* (“titán”), “lo que está en...”, sólo que no necesariamente en el agua como quiere él. Muestra además haber visto o tenido noticia del signo o jeroglífico del nopal, del que nos dice lo “llevan tejido en sus enseñas”, es decir en sus estandartes y escudos.

Un poco más afortunado anduvo con el topónimo de la patria de los que llama ya “los tlascaltecas”. De estos nota que en sus enseñas

tienen dos manos juntas amasando unas tortas, ya que se glorían de poseer campos más ricos en cereales que los restantes comarcas. ¹³

¹² Pedro Mártir de Anglería, *op. cit.*, t. II, p. 538.

¹³ *Loc. cit.*

La elucidación etimológica que proporciona sin perder de vista el jeroglífico, expresa que “en su lengua la comida de pan” se llama “tescal” (*tlaxcalli*) y “teca” quiere decir “señora”.¹⁴ En lo primero acierta; en lo segundo “teca”, “señora”, se desvía inducido tal vez por Rivera que, al parecer, le había dicho que Tescala significaba “Señora del pan”.¹⁵

El topónimo Popocatépec aparece más de una vez. En un sitio está escrito correctamente y en otro Popocatépech. El análisis es aquí casi del todo atinado:

En los pendones de guerra llevan representado un monte humeante al que llaman Popocatépec, dado que “popoca” es “humo” [*popoca*: echar humo y *poctli*: humo] y “tépec”, “monte” [*tépec*: en el monte]¹⁶

Despistado, en cambio, se muestra nuestro renacentista autor, al hablar de otro monte que nombra Cachutépec. De la etimología de este topónimo escribe:

Cachutépec o sea “monte de los conejos”, porque “cachu” es el apelativo de este animal.¹⁷ (¿Trastocaría Rivera *tochin* en cachu o escuchó mal Pedro Mártir?).

Interesante en extremo es el quinto topónimo porque, a propósito de él, trae a cuento la leyenda de la isla o tierra habitada sólo por mujeres:

Ribera nos contó haber oído no sé qué acerca de una región habitada sólo por mujeres, en los montes situados hacia el norte, pero nada de cierto. Como prueba de la veracidad de ese rumor, invocan el nombre de Iguatla [¿mala grafía por *C-iguatla(n)*?], que en lengua del país quiere decir “región de mujeres”, de [c]iguatl “mujer” y “lan”, “región.”¹⁸

Como único comentario recordaré que, apenas conquistada Tenochtitlan, Cortés que había enviado unos capitanes con rumbo al poniente, había obtenido de ellos a su regreso (1522), la noticia de que por esas partes existía una tierra habitada sólo por mujeres.¹⁹

¹⁴ *Loc. cit.*

¹⁵ *Loc. cit.*

¹⁶ *Ibid.*, t. II, p. 538.

¹⁷ *Loc. cit.*

¹⁸ *Ibid.*, t. II, p. 546.

¹⁹ Hernán Cortés, *Cartas de Relación*, edición de Mario Hernández Sánchez-Barba, México, Editorial Porrúa, 1963, p. 213.

La alusión correspondía al concepto prehispánico de *Cihuatlan*, “el lugar de las mujeres”, el poniente, dado que se creía que era ese sector del universo el de las *cihuateteo*, las mujeres divinas que habían muerto de parto, con un guerrero en su seno. Ellas se convertían en acompañantes del sol, desde el zenit hasta el ocaso, es decir en el poniente.²⁰

El único vocablo de connotación antroponímica analizado por Pedro Mártir es *Nahuatecal* que, según él, era un título que se daba al llamado Catamatzin (Cacamatzin) señor de la provincia, “cuya capital es Tezcuco”. La etimología que ofrece de Nahuatécatl es bastante afortunada:

Dominaba Cacamatzin cuatro ciudades, por lo cual se le llamaba Nahuatécatl de “nahuauh” cuatro y “tecatl” señor...²¹

Como puede verse, en este caso las alteraciones son mínimas: nahuauh por *nahui* y tecal por *tecatl*.

Pasando ya a los cuatro vocablos que definen objetos o conceptos del ámbito cultural del México antiguo, me fijaré en primer lugar en lo que consigna tocante al nombre de los templos:

La casa de la religión es “teucale”, de “teu”, dios y “cali”, casa.²²

Fuera de haber alterado la desinencia de *cal-li*, la etimología es perfecta. Notaré que, según lo insinué a propósito del análisis que hace Pedro Mártir de la palabra Tenustitán, la transcripción que allí ofrece de la raíz que connota “lo que es divino”, *ten*, debió ser una mala transcripción de *teu*, que aquí se reconoce y escribe adecuadamente.

Una consideración complementaria hace Pedro Mártir después de haber elucidado la estructura de teucale. Escribe: “como se ve, definen sus cosas por los efectos. Alguna vez trataremos de este asunto con más detención”.²³

También otros estudiosos, como el célebre protomédico Francisco Hernández, mucho se admiraron de la precisión del náhuatl, hasta llegar a decir que “en el étimo de sus palabras se encontraba la

²⁰ Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, 3ª edición, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones históricas, 1966, p. 111-112.

²¹ Pedro Mártir de Anglería, *op. cit.*, t. II, p. 471.

²² *Ibid.*, t. II, p. 538.

²³ *Loc. cit.*

esencia de las cosas".²⁴ Nuestro humanista, antes que ningún otro, se sorprendió al ver que "definen sus cosas por los efectos", es decir por aquello que pertenece a las mismas. Los afanes del hombre del Renacimiento quedan de nuevo al descubierto en su promesa de rastrear alguna vez, con mayor detenimiento, cuestión que le parece tan interesante.

A dos vocablos más, analizados por el De Anglería, atenderé ahora conjuntamente. Los registra él en el libro octavo de su *Década* cuarta que terminó de escribir hacia fines de 1520. Comienza allí por ofrecer una descripción bastante precisa de los libros o códices indígenas que había podido ver entre los regalos remitidos por Cortés a Carlos V ese mismo año de 1520. Fue éste primer empeño de nuestro autor por rastrear etimologías del náhuatl, en este caso antes de haber hablado con su informante Juan de Rivera. Los vocablos en cuestión aparecen cuando, al describir el contenido de esos libros, expresa que en ellos "hay anotaciones astrológicas y los modos y tiempos para sembrar".²⁵ Después de referirse al principio del año, señala que "los distribuyen en meses lunares, a los cuales dan los nombres de 'tonas' que en su lengua quieren decir lunas. El día recibe su nombre del sol que entre ellos se llama tonatico".²⁶

Como puede verse, por haber recibido información equivocada o porque trastocó lo que escuchó, interpreta el vocablo "tona" (*tonalli*), que efectivamente es de connotación calendárica, no en su sentido de "día" sino atribuyéndole el de "luna". En cambio acertó con bastante aproximación respecto del nombre del sol ya que, en vez de *tonatiuh*, escribió *tonatico*, vocablo que más parece un topónimo por su desinencia en -co.

Una última voz, también de la lengua náhuatl, *cacao*, registra Pedro Mártir con varios géneros de comentarios que parecen dignos de atención. Aunque lo que expresa no es un esbozo de etimología, es muy pertinente. De los varios lugares en que habla del cacao me fijaré aquí en dos, el primero del libro cuarto, de la *Década* cuarta y el segundo, más tardío, en el libro cuarto de la *Década* octava. Atendamos a la primera referencia:

Ya he dicho que la moneda corriente entre ellos es cierto fruto de unos árboles a que dan el nombre de "cacao". Su utilidad es doble, pues a más de servir para el uso indicado, se fabrica con él una bebida.

²⁴ Francisco Hernández, *Antigüedades de la Nueva España*, traducción del latín y notas por Joaquín García Pimentel, México, Editorial Pedro Robredo, 1945, p. 132.

²⁵ Pedro Mártir de Anglería, *op. cit.*, t. I, p. 426.

²⁶ *Loc. cit.*

De por sí no es comestible, por ser amarguilla, aunque tierna como la almendra mondada, pero triturada se la reserva para dicha fabricación; echando en agua un poco de ese polvo y revolviéndolo un tanto, resulta una bebida digna de un rey. ¡Oh, feliz moneda, que proporcionas al linaje humano tan deliciosa y útil poción y mantienes a sus poseedores libres de la infernal peste de la avaricia, ya que no se te puede enterrar ni conservar mucho tiempo! ²⁷

A no dudarlo es ésta la más temprana descripción (1520) de las virtudes de esa semilla a la que tanto alaba Pedro Mártir porque, como dice, utilizada para ser la bebida digna de los reyes, es a la vez moneda.

La otra referencia, a la que al menos brevemente aludiré, versa sobre la forma de preparar la deliciosa bebida hecha del cacao. Para los amantes del arte culinario es ésta la primerísima descripción hecha por un europeo renacentista de una receta digna de recordación. Por su interés la transcribo aquí:

Obtiénese de ellos [de los granos del cacao] una bebida propia de gente rica y noble; una vez secos y reducidos a una especie de harina, los criados, al tiempo del almuerzo o de la cena, cogen orzas, hidrias o cántaros, toman el agua necesaria, y echan en aquéllos la cantidad de polvo proporcionada a la bebida que quieren preparar.

Trasvasan luego, desde lo alto de un recipiente a otro, la mezcla, elevando los brazos lo más posible, dejándola caer en manera de lluvia y agitándola de igual modo repetidas veces hasta que echa espuma; mientras mayor es ésta, tanto más rica es la bebida, según dicen. Después de revolver la porción por espacio casi de una hora, se deja reposar un poco, para que las heces y materia más crasa se deposite en el fondo de la vasija. La bebida resultante es suave y no embriaga, si bien tomada en exceso, produce perturbación en los sentidos, como nuestros vinos espumosos. Lllaman "cacao" al árbol y al fruto, como nosotros avellana y almendra a uno y otro. La aludida espuma —que a un tiempo tiene cualidades de comida y bebida— es semejante a la grosura comestible de la leche, que los españoles nombran nata. ²⁸

Estos son los vocablos nahuas de cuya significación trata Pedro Mártir, acertando unas veces y errando otras. Añadiré tan sólo que también le atrajeron palabras de otras lenguas. Aducirlas aquí está fuera de mi propósito. Como una muestra citaré sólo lo que consignó respecto del nombre de algunos sacerdotes mayas, precisamente del

²⁷ *Ibid.*, t. II, p. 477.

²⁸ *Ibid.*, t. II, p. 675.

ámbito yucateco. He aquí lo que nos dice: "a sus sacerdotes los llaman 'quines' y en singular 'quin' ".²⁹ En maya yucateco *k'in* significa "sol, día, fiesta, edad tiempo". De dicha voz se derivó la de *ah-k'in* que significa, "el del sol, el del tiempo", es decir el sacerdote o persona que tenía a su cargo el culto del sol y la complejidad de los cómputos calendáricos.

Lo aquí expuesto permite afirmar que, entre los numerosos méritos de Pedro Mártir de Anglería, sobresale también su interés, que hoy calificaríamos de filológico, y que lo llevó a producir un primerísimo ensayo de elucidación etimológica de algunos topónimos y otros vocablos nahuas. Su aportación, aunque pequeña, llevada a cabo entre 1520 y 1523, marca el principio de una larga serie de esfuerzos. Estos se continúan hasta el presente en busca de los orígenes y significaciones de ese gran caudal de nombres de montañas, ríos, pueblos, ciudades, y asimismo de no pocos y variados objetos, vocablos todos que se siguen pronunciando a diario en México y, también muchas veces, fuera de él.

²⁹ Véase Miguel León-Portilla, *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, 1ª edición, México, UNAM, 1963.

FRONTERAS FONOLÓGICAS DE LA SIERRA
DE ZONGOLICA Y LA
HISTORIA TOLTECA-CHICHIMECA *

CRISTINA MONZÓN Y A. ROTH SENEFF

La historia tolteca-chichimeca o Anales de *Quauhtinchan* fue escrita probablemente entre los años 1547 y 1560 (P. Kirchhoff, *et al*, pág. 15). En sus párrafos 11 a 78 (fojas 1-4 en el manuscrito) se encuentra una descripción en glifos con texto en náhuatl sobre la migración de los nonohualca desde su partida de Tollan (Tula, Hidalgo) hasta su asentamiento en el Valle de Tehuacán y las sierras cercanas. En los párrafos 57 a 60 donde se relata el desplazamiento en subgrupos de los nonohualcas después de su llegada al Valle de Tehuacán:

[57] Luego ya se van a Tenpatzacapan, allá van a dividirse, a separarse, los nonohualca.

[58] Luego ya se van los teouaque: Ueuetzon, Xelhuan.

[59] Luego ya se van los cozcateca, fueron a fundar su pueblo y la función de *teuhctli*: Cotzin, Coyotzin, Tozpan, Otepe.

[60] Luego ya se van los Chalchiuhcalca, los Tzoncolihque, van a merecer su pueblo: Quahtzin, Xochiua, Nancotimal, Coxil." (*Historia tolteca-chichimeca*, L. Reyes, trad. pág. 138).

Sabemos que Tenpatzacapan, el punto de desplazamiento mencionado en el párrafo 57, se localiza en el Valle de Tehuacán y muy probablemente es el pueblo actual de Tecpanzacualco (Aguirre Beltrán, comunicación personal); pero el número de subgrupos que partieron de allá es todavía un punto de controversia entre los estudiosos.

Los párrafos 58 y 59 respectivamente distinguen dos subgrupos, los teouaques (ocupantes del territorio cercano a lo que hoy en día es

* Queremos expresar nuestro agradecimiento por sus valiosas sugerencias al doctor Aguirre Beltrán, a la doctora Lastra de Suárez y al doctor López Austin. A este último así como a Fernando Salmerón, les agradecemos sus observaciones sobre la forma y el estilo, las cuales beneficiaron grandemente a este artículo.

Tehuacán, Puebla] y los cozcatecas (el grupo que controla una zona administrada desde el actual sitio de Coxcatlán, Puebla); pero, en el párrafo 60 se señalan otros dos nombres: los chalchiuhcalcas y los tzoncolihques, que “van a merecer su pueblo” (pág. 138).

Entonces nos preguntamos si los nonohualcas en “Tenpatzacapan” se dividieron en tres o en cuatro subgrupos básicos. El manuscrito de Luis Reyes, “La tierra en el desarrollo histórico en Zongolica, Ver.”, toma la siguiente posición

Según asientan los ‘Anales de Cuauhtinchan’ los ‘tolteca-chichimeca’ tenían preeminencia sobre los ‘nonohualca-chichimeca’ y dentro de este grupo los ‘Teovaque’ constituían el grupo que representaba a los tres restantes —Cozcateca, Tzoncolihque y Chalchiuhcalca... (1963, p. 2).

Por otro lado, la traducción alemana de la *Historia tolteca-chichimeca* (Preuss y Mengin, 1937) modifica su presentación del párrafo sobre los tzoncolihque/chalchiuhcalca de la siguiente manera:

[60] Luego ya se van los chalchiuhcalca, los [¿que ahora son?] tzoncolihque .

Luis Reyes, como traductor de la edición de 1976 de la *Historia tolteca-chichimeca*, notó esta diferencia en la edición alemana e hizo el siguiente comentario:

Probablemente se trata de un solo grupo con dos nombres o bien de dos grupos diferentes, como lo sugiere el párrafo 61, donde se enumera exclusivamente a los que se establecen en Tzoncolihcan (nota 4, p. 138).

Ahora bien, nosotros queremos considerar aquí hasta qué punto los datos fonológicos apoyan o refutan las dos posibles interpretaciones del texto citado. Aunque la fecha exacta de la migración nonohualca-chichimeca de Tollan y el año de su separación en “Tenpanzacapan” probablemente nunca serán conocidas, existe una estimación (Kirchhoff, 1940, pág. 79) que sitúa la llegada de los nonohualca-chichimecas a Tollan hacia principios del siglo XII, que, según Vaillant, corresponde aproximadamente al inicio de la caída de Tula y a una serie de migraciones de nahua-hablantes (G. Vaillant, 1973, pág. 29). Por lo tanto los nonohualca chichimeca que se establecieron en el área del Valle de Tehuacán y sus sierras circundantes por lo menos desde el siglo XIII, tienen quizás 700 años de estar subdivi-

didos. Existe, por ello, la posibilidad de que en las áreas más aisladas de la zona, todavía se reflejen estas divisiones en la diferenciación fonológica del náhuatl.

Obviamente los rasgos de diferenciación entre los subgrupos nonohualcas chichimecas podrían ser totalmente extra-lingüísticos. Sin embargo, hay algunas observaciones que apoyan la posición de que cierto nivel de variación dialectal acompaña las divisiones territoriales. La observación más general es la norma mesoamericana de endogamia dentro de subgrupos territoriales que tuvo como consecuencia una restricción de la interacción social prolongada (fuente de cambios lingüísticos) con grupos foráneos. También, si consideramos solamente el área de la zona fría de la Sierra de Zongolica, nos encontramos con un área de aislamiento geográfico. Esta zona se vio menos afectada por los cambios sociobiológicos, consecuencia, por ejemplo, de las epidemias del siglo xvi, de los cambios que comenzaron con la Colonia en las formas de explotación, que pasaron de intensivas a extensivas, y de los programas de asimilación experimentados durante el último siglo.

En la búsqueda de diferencias fonológicas del náhuatl, investigamos en 10 de las 11 cabeceras y en 7 congregaciones estratégicas de la zona templada-fría y fría de la Sierra de Zongolica. El trabajo con 54 informantes de uno u otro sexo que representan cuatro generaciones de hablantes del náhuatl, dio 40 horas de grabación. El análisis de *estos* datos indicó que es posible distinguir procesos dialectales actualmente en cambio, por una parte y, por otra, examinar puntos subdialectales de diferenciación que pueden ser relevantes para el problema de la distinción chalchiuhcalca-tzongoliuhque.

Procesos dialectales en la actualidad

Existen tres cambios fonológicos generales en la zona de Zongolica: la oclusiva velar sorda, *k*, tiende a cambiar a una fricativa velar sonora, *g*, en posición intervocálica.

[nogat]	mi casa
[abagat]	aguacate
[ye kikagis]	él lo oye
[tečbiga]	el nos lleva
[tegiwa]	señor presidente

y a una fricativa velar sorda, h ante consonante, cuando su función es el del morfema de objeto: *

[ne nihbiga]	yo lo llevo
[ne nihmamas]	yo lo cargaré
[onihtok ~ onihtoke]	yo lo sembré
[ken tihciba?]	¿cómo lo haces?
[ne nihtlatia]	yo lo quemo

La oclusiva velar sorda labiolizada, k^w, tiende a cambiar a una semivozal bilabial no redondeada en posición intervocálica (véase Cuadro I).

[owili]	gusano
[tláwale]	la comida

Estos cambios son generales en toda la tierra caliente al sur-este, este y noroeste de la zona. Por ejemplo los pueblos de Xonamanca, San Sebastián y Xochiojca son representativos de toda la región sur-este y este (cuya altitud es menor de 1000 metros s.n.m.) entre Zongolica, Tezonapa, y al noroeste, Zoquiapa, en el municipio de Coetzalan, indica que estos cambios se extienden hacia la tierra caliente en dirección a Córdoba.

Estos cambios ya están en proceso en la parte templada y templada fría de la zona. Es notable que las comunidades con mayor contacto con la tierra caliente (fuente de trabajo agrícola) han sufrido más la tendencia; éstas son Mixtla, con su congregación Ayahualulco en la zona fría, y Reyes, Magdalena y Tequila, en la zona templada-fría. También Astacinga (una cabecera alta y aislada no autosuficiente y, por ello, con alto índice de migración en ciertas estaciones) y la congregación de Xoquiapan en el municipio de Reyes apuntan hacia la correlación entre estos cambios fonológicos y los grados de contacto entre nahuahablantes de la zona fría/templada-fría con sus hablantes vecinos en las zonas agrícolas (café y caña) de la zona caliente/templada-caliente.

Estos cambios disminuyen en las partes de la zona templada fría con menor contacto actual con la tierra caliente. La única excepción es Zongolica, pero su aparente bajo índice de cambio es probable-

* Una excepción general a todas las comunidades del área es la asimilación del morfema +k+ a la consonante velar de la raíz, proceso que se dio antes de que empezarse el cambio +k+ ——— +h+. Esta interpretación es quizás la más correcta ya que la k a la cual se asimiló el morfema se resiste al cambio k ——— g y k^w ——— w: [ne nikagi] 'yo lo oigo'; [teban, tikwa čile] 'nosotros comemos Chile'.

CUADRO I:
AGRUPACIONES POR TENDENCIAS DIALECTALES GENERALES

GRUPO	CABECERAS	METROS * s. n. m.	CAMBIOS FONOLÓGICOS EN PROCESO			CONGREGACIONES	METROS s. n. m.	MUNICIPIO
			V $\frac{g}{s}$ V	+ h +	V w V			
I	ATLAHUILCO	1 743	Raro	Ausente	Ausente	ZACAMIOLA	Aprox. 2 000	ATLAHUILCO
	TEXHUACAN	1 750	Raro	Ausente	Ausente			
	XOXOCOTLA	Aprox. 1 000	Raro	Ausente	Ausente			
INTERMEDIO	ZONGOLICA	1 252	Raro	Alternancia	Ausente	ATLANCA	Menos de 1 500	REYES
A	TLAQUILPA	1 800	Raro	Alternancia	Ausente			
B	ASTACINGA	2 284	Alternancia	Alternancia	Raro	XOQUIAPA	Aprox. 2 000	REYES
II	REYES	1 300	General	General	General	XONAMANCA	Aprox. 1 000	ZONGOLICA
						S. SEBASTIÁN	Menos de 1 000	ZONGOLICA
	MAGDALENA	1 300 / 500	General	General	General	XOCHIOJCA	Aprox. 500	ZONGOLICA
	TEQUILA	1 644	General	General	General	ZOQUIAPAN	1 000-500	COETZALA
	MIXTLA	2 230	General	General	General	AYAHUALULCO	Aprox. 2 000	MIXTLA

* FUENTES: 1) IX Censo General de Población
2) Estimaciones personales durante Trabajo de campo
3) *Breviario Municipal*

mente resultado del escaso número de hijos nativos nahuahablantes; tienen casi todos más de sesenta años de edad. Tlaquilpa, por otro lado, es una cabecera en alto grado bilingüe pero su contacto con el exterior se lleva a cabo al oeste y noroeste de la Sierra, con los castellano-hablantes de Orizaba. Ciudad Mendoza y Tehuacán, con el fin de vender su carbón y madera. Atlanca, un pueblo en el municipio de Los Reyes, también exhibe menos contacto con las áreas marcadas por estos cambios fonológicos; es un área dedicada al cultivo de café que se comunica mediante un camino asfaltado tanto con Zongolica (donde INMECAFE tiene su oficina y bodegas) como con Orizaba.

Finalmente, en tres cabeceras y una congregación se encuentra rara vez la presencia de la fricativa velar sonora, *g*, en posición intervocálica. Todas ellas están en tierra fría y la mayoría se localiza en dos lomas paralelas en el centro de la Sierra: una comienza al oeste-noroeste de la cabecera de Texhuacan y corre hacia el norte hasta pasar la congregación de Zacamilola terminando un poco antes del pueblo de Tequila; la otra comienza al oeste noroeste de Atlahuilco pasando por Quechulingo y bajando hacia la cabecera de Xoxocotla. Solamente Texhuacan se encuentra del lado de la Sierra que hace frente al triángulo de tierra caliente-templada con cultivo extensivo (café y caña) que exhibe la culminación total de los tres cambios fonológicos. Se trata, sin embargo, de la comunidad de la Sierra que tiene mayor fama por su conservativismo frente a los cambios y préstamos que está sufriendo el náhuatl: el ejemplo más citado por los zongoliqueños es el uso en Texhuacan del honorífico *-tzin* en el saludo *panoltzino* que en otras partes de la Sierra es normalmente *panolte*. En este grupo incluimos a Xoxocotla cuya cabecera es efectivamente monolingüe castellano, aunque sus congregaciones son en gran parte bilingüe y monolingüe nahuas. Como en el caso de Tlaquilpa toda esta área se ha dedicado al comercio de madera y, por ello, está menos en contacto con las áreas donde los cambios fonológicos ya se han llevado a cabo (véase Mapa 1). Sin embargo, actualmente está aumentando el contacto de estas comunidades (excepción hecha de Xoxocotla) con las áreas donde los procesos fonológicos ya están en proceso.

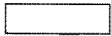
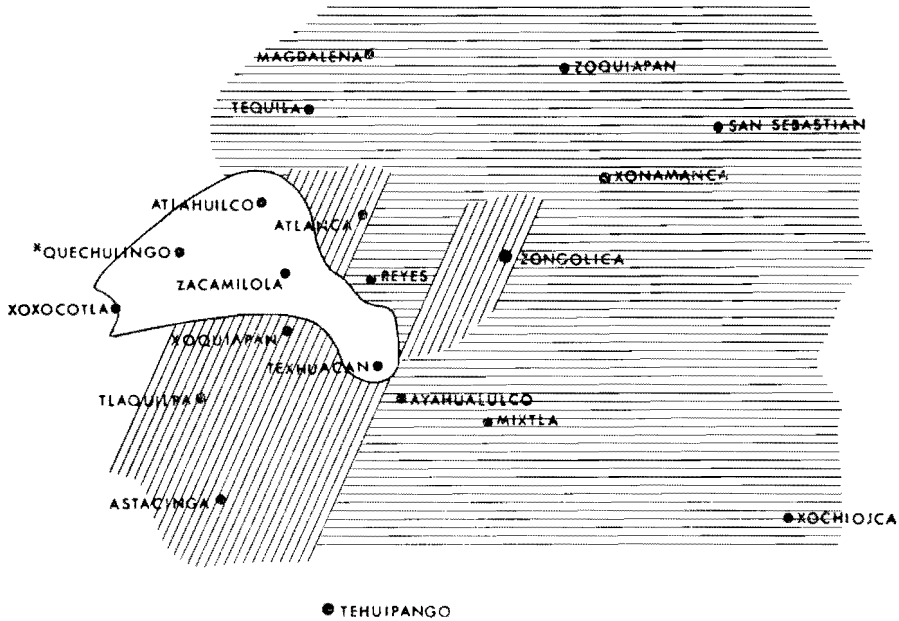
Se encontró, también una variación actual en el uso de los morfemas discontinuos de los pronombres posesivos en náhuatl (véase Cuadro 11). Al considerar las dos clases de sustantivos (los que terminan en *-tl* y los que terminan en *-tli*) encontramos la siguiente variación:

MAPA I.- TENDENCIAS DIALECTALES GENERALES

$$k \rightarrow g/V_V; +k+ \rightarrow +h+/_C; k^w \rightarrow w/V_V$$

CORDOBA ●

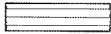
ORIZABA ●



Grupo I



Intermedios A y B



Grupo II

* Sin datos



-tl		
Castellano	+ Pron ... + Suf.	+ Pron Pos. ...
mī carne	nonakāb	nonaka
mī agua	noaḃ	noak
		noaḃe
		noaška n aṭl
tli		
Castellano	+ Pron ... + Suf.	+ Pron. ... Suf.
mī camino	noohbib	noohbi

Establecemos como hipótesis de trabajo que la ausencia del morfema discontinuo está asociada con la influencia del castellano. El grupo que consistentemente modifica o no utiliza el morfema discontinuo del pronombre posesivo (grupo III en Cuadro II y en Mapa II) corresponde a las zonas de mayor penetración castellana dentro de la Sierra. Como ya hemos anotado, Xoxocotla es casi monolingüe castellana, mientras que en Tequila el castellano es, sin duda, la lengua predominante. Magdalena, Atlanca y Zoquiapa apoyan menos esta hipótesis; sin embargo, todos son en gran medida bilingües, en contraste, por ejemplo, con Mixtla o Zacamilola, donde la mayoría de la población sigue siendo monolingüe náhuatl. Debemos añadir que todas estas comunidades están bien comunicadas con áreas monolingües castellano: Zoquiapan está cerca de Naranjal (una población castellano dominante con autotransporte diario a Córdoba); Magdalena está cerca de Orizaba (bajando a Rafael Delgado hay autotransporte suburbano, y subiendo a Tequila hay autotransporte diario); y Atlanca está conectada al camino asfaltado Zongolica-Tequila-Orizaba.

En el otro extremo se encuentran las poblaciones donde el morfema discontinuo está presente sin que haya variación. Todas estas poblaciones se localizan en tierra fría-templada o fría; la mayoría de sus miembros son bilingües o monolingües nahuas y en sus alrededores existen comunidades básicamente monolingües nahuas: Texhuacan, Tlaquilpa, Mixtla, Astacinga, Atlahuilco y Zacamilola.

Entre estos dos extremos existen siete comunidades, todas al oeste-suroeste de la Sierra, que tienen el uso del morfema discontinuo pero con variación en algunos sustantivos de la clase *-tli*. No hay ninguna indicación de que esta variación esté asociada con una penetración del castellano; por el contrario, la asociación en este caso parece estar relacionada con los cambios fonológicos detallados en el cuadro. I. Las siete comunidades son Reyes, Xoquiapa, Xonamanca,

CUADRO II:
AGRUPACIONES POR TENDENCIAS MORFOLÓGICAS GENERALES

Morfema discontinuo de posesión							
GRUPO	CABECERA	Grupo -tl		Grupo -tli		CONGREGACIÓN	MUNICIPIO
		+ Pron...+ Suf.	+ Pron	+ Pron...+ Suf ₁	+ Pron...+ Suf ₂		
I	Zongolica	—		—			
	Texhuacan	x		x			
	Tlaquilpa	x		x			
	Mixtla	x		x			
	Astacinga	x		x			
	Atlahuilco	x		x		Zacamilola	Atlahuilco
INTERMEDIO	Reyes	x			x	Xoquiapa	Reyes
		x			x	Xonamanca	Zongolica
		x			x	S. Sebastián	Zongolica
		x			x	Xochiojca	Zongolica
		x	x		x	Ayahualulco	Mixtla
II	Tequila		x		x		
	Magdalena		x		x		
			x		x	Atlanca	Reyes
			x		x	Zoquiapa	Coetzala
	Xoxocotla		x		x		

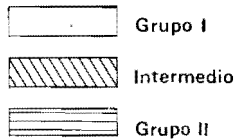
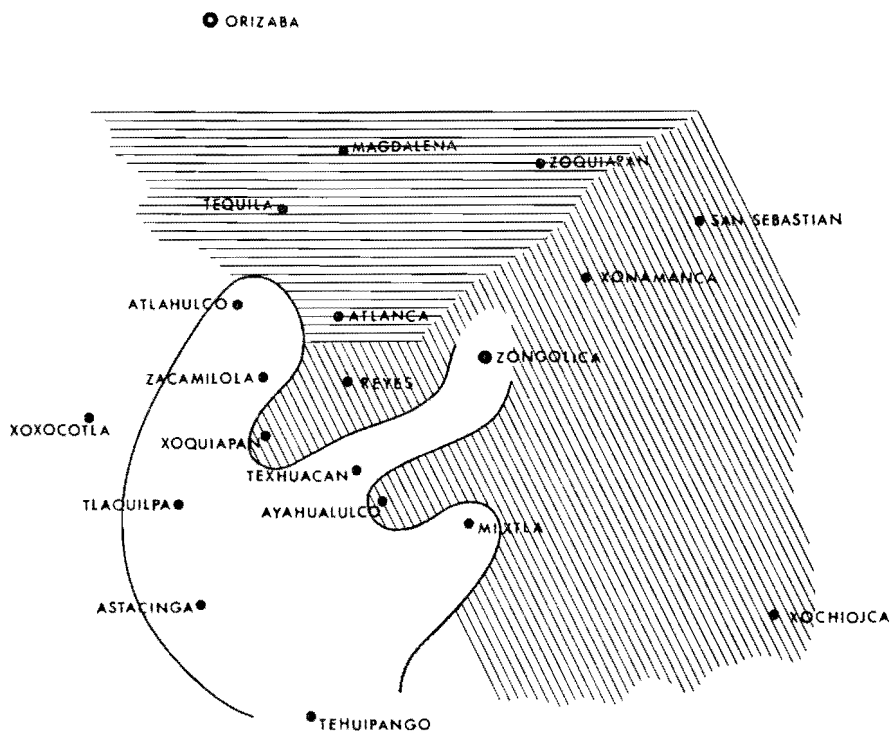
CUADRO III: PUNTOS DE DIFERENCIACIÓN MORFOLÓGICAS

GRUPO	CABECERA	Diferencias				CONGREGACIÓN	MUNICIPIO
		Dialectales		Subdialectales			
		Sustantivizador		Orden morfológico			
		-tl	-l	hoŋtla	tlankof		
I	Zongolica	x		x			
	Texhuacan	x		x			
	Tlaquilpa	x		x			
	Mixtla	x		x			
	Astacinga	x		x			
I	Atlahuilco	x			x		
		x			—	Zacamilola	Atlahuilco
	Reyes	x			x	Xoquiapa	Reyes
		x			x	Xonamanca	Zongolica
		x			x	S. Sebastián	Zongolica
		x			x	Xochiojca	Zongolica
		x			x	Ayahualulco	Mixtla
	Tequila	x			x		
	Magdalena	x			x		
		x			x	Atlanca	Reyes
	x			x	Zoquiapa	Coetzala	
II	Xoxocotla		x		x		

MAPA II.- TENDENCIAS MORFOLÓGICAS GENERALES

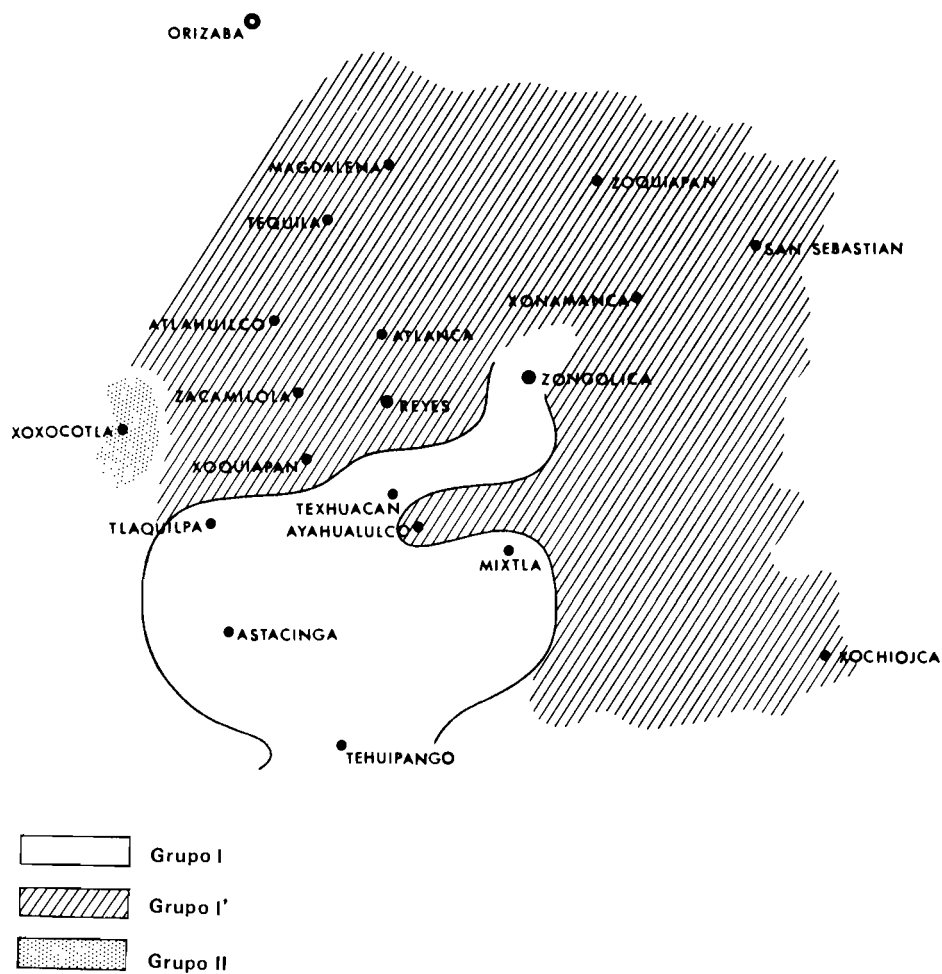
Sustantivos -tl + pronombres posesivos + sufijo $\dot{b}$ / + pronombres posesivos

Sustantivos -tli + pronombres posesivos + sufijo $\dot{b}i\dot{b}$ / + pronom. pos. + sufijo $\dot{b}i$

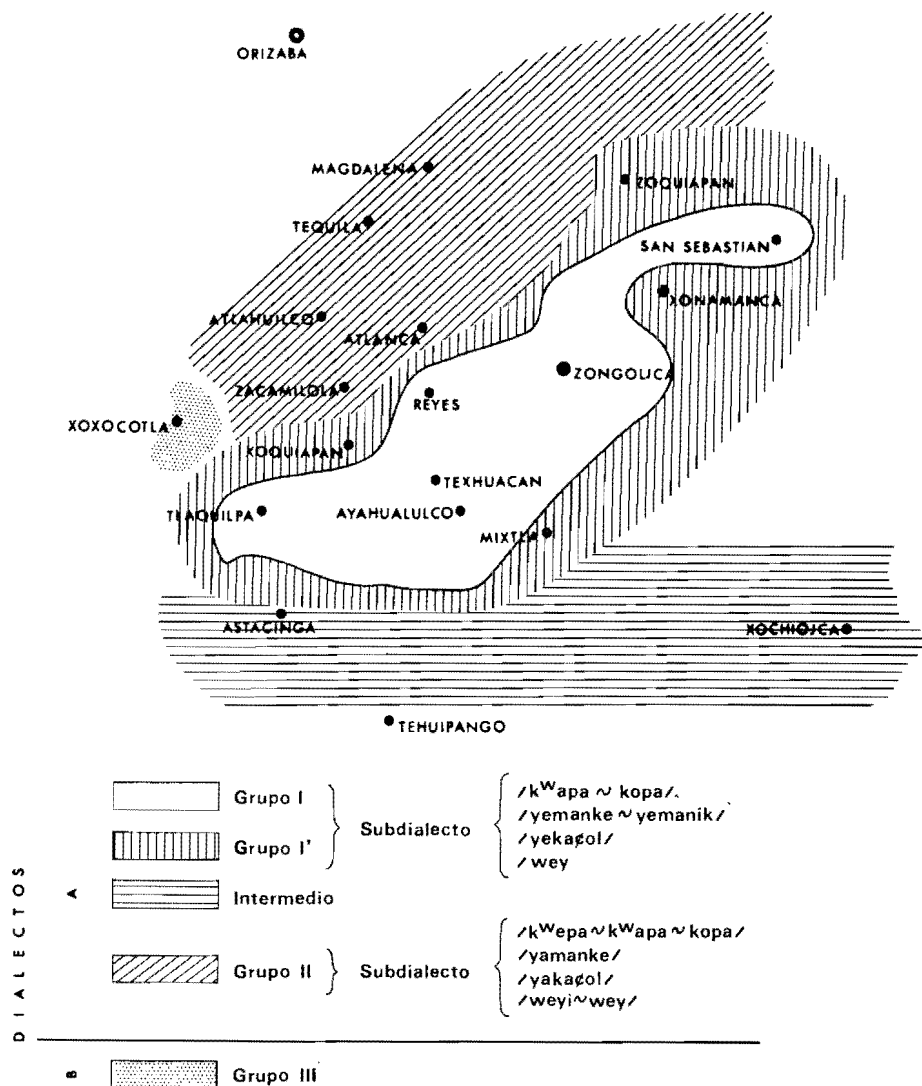


MAPA III.- PUNTOS DE DIFERENCIACION MORFOLÓGICA

-tl versus -l
koćtla versus tlankoć



MAPA IV.-AGRUPACIONES DIALECTALES Y SUBDIALECTALES



Xochiojca, San Sebastián y Ayahualulco. Tanto éstas como las otras comunidades que han sufrido los cambios fonológicos V g V, +h+ C, V w V, tienen esta variación en el pronombre posesivo. La única excepción es Atlanca, que exhibe la variación, pero está en una etapa intermedia en estos cambios fonológicos generales (véanse Mapas I y II).

Puntos subdialectales de variación

Hemos indicado cambios tanto fonológicos como morfológicos que se encuentran en proceso de generalización en una gran parte de la región y que parecen estar asociados con contactos entre nahuahablantes de distintas zonas (tierra fría/templada-fría con tierra caliente) y contactos entre lenguas (penetración del castellano en el área y ausencia del morfema discontinuo en ciertas comunidades bilingües). Existen, también, puntos de diferenciación entre los nahuahablantes de la Sierra que no muestran patrones de expansión, ni asociación con una interacción social a nivel regional nahuahablante o nacional castellano hablante; es decir, que no parecen ser producto de procesos de cambio actuales. Por ejemplo, Xoxocotla exhibe la forma *-l* como sustantivizador mientras que el náhuatl de la Sierra de Zongolica tiene la forma *-tl*. Esto sugiere una posible diferenciación a nivel dialectal entre Xoxocotla y la Sierra de Zongolica que es reforzada por la diferenciación consonántica (véase Cuadro IV).

Encontramos otra variación en el orden de los morfemas que constituyen la palabra "molar". En la parte sur central fría de la Sierra se dice *koʔtla* (Texhuacan, Tlaquilpa, Astacinga) y en el resto del área se dice *tlankóʔ* (Cuadro III, Mapa III).

Sin embargo, la diferenciación más notable en la región de Zongolica es la vocálica. Las cabeceras de Reyes, Texhuacan, Tlaquilpa y Mixtla; la zona templada caliente al este y noroeste de la Sierra (San Sebastián, Xonamanca, Zoquiapa); y dos congregaciones (indicadoras de la situación vocálica en los *hinterlands* conservadores de esta subzona), comparten los mismos patrones vocálicos. Lo mismo sucede con las cabeceras de Tequila, Atlahuilco y Magdalena, y, probablemente, con la congregación de Zacamilola, donde se hace evidente otro patrón vocálico (véase Cuadro IV).

Esta diferenciación vocálica indica una clara división entre la zona norte y la zona sur-central de la Sierra (véase Mapa IV). Al mismo

CUADRO IV

GRUPO	CABECERAS	Diferenciación Vocálica				Diferenciación Consonántica				CONGREGACIÓN	MUNICIPIO							
		k ^w -pa		y-manik		y-kačol		wey-				yawí-tla wi-tla		yal-a		-etl		
		e	a	e	a	e	a	ø	i			k	p	w	ø	y	ø	
I	Zongolica		—	—		—					x		x		x	S. Sebastián	Zongolica	
	Reyes		x	x		x		x		x		x		x		Ayahualulco	Mixtla	
	Texhuacan		x	x		x		x		x		x		x				
	Tlaquilpa		x	x		x		x		x		x		x				
I'	Mixtla		x	x			x	x		x		x		x		Xoquiapa	Reyes	
			x	—			x	x		x		x		x		Xonamanca	Zongolica	
			x	—			x		x		x		x		x		Zoquiapan	Coetzala
I N T E R	M E D I O	Astacinga		x	x			x		x		x		x		Atlanca	Reyes	
					x			x	x							Xochiojca	Zongolica	
				x	x	x		x		x								
II	Tequila		x	x		x		x	x		x		x		x			
	Atlahuilco		x	x		x		x		x		x		x				
	Magdalena			x		x		x	x		x		x		x			
			x			x		x	x		x		x		x			
III	Xoxocotla		x			x		x		x		x		x		Zacamilola	Atlahuilco	

tiempo Xoxocotla queda, de nuevo, separada lingüísticamente de la Sierra de Zongolica donde, a pesar de la diferencia vocálica, todos comparten un mismo patrón consonántico que es distinto al de Xoxocotla.

Conclusión

En los *Papeles de Nueva España* se encuentra la descripción más temprana de la organización territorial de la Sierra de Zongolica (Tomo v, 2ª serie, págs. 230-31). La Sierra está dividida en dos mitades con dos centros: uno es "*San Pedro Tequillan*" que "tiene ocho estancias, las cinco en tierra fría y las tres en tierra caliente", y ocupa el área norte de la Sierra; el otro, "*San Francisco de Zongolica* tiene catorce estancias, las seis en tierra fría y las ocho en tierra caliente..." y está ubicado en el área sur-central hasta sur y suroeste, oeste, noroeste de la Sierra. Según el autor de la memoria, los habitantes de las dos mitades, "...hablan todos la lengua mexicana nonoalca..."

La división Tequila-Zongolica es, entonces, la primera distinción sociopolítica que encontramos en las descripciones españolas después de la Conquista. Puesto que todas las fuentes más antiguas que se ocupan de la Sierra de Zongolica reconocen esta división, es razonable extrapolar que la dicotomía regional Tequila-Zongolica es una separación prehispánica en la que, probablemente el área de Tequila fue ocupada por los "chalchiuhcalca" mencionados en la *Historia tolteca-chichimeca* y, obviamente, el área de Zongolica fue el asentamiento de los "tzoncolihque" (Aguirre Beltrán, comunicación personal).

Los datos de diferenciación vocálica concuerdan con esta interpretación de las fuentes históricas. La diferencia entre la zona norte y la zona sur-central (Mapa iv) corresponde a la división Tequila-Zongolica. Por ello, es muy probable que la diferenciación vocálica sea el reflejo de una división de subgrupos nonohualcas que ocuparon la Sierra hace aproximadamente 700 años. También el hecho de que la división subdialectal Tequila/Zongolica se distinga, como un todo, de aquellos usos consonánticos y la forma *-l* que caracterizan a Xoxocotla, sugiere que los habitantes de la Sierra de Zongolica posiblemente tenían un parentesco interétnico más estrecho que los nonohualcas que quedaron en el valle de Tehuacan.

BIBLIOGRAFÍA

KIRCHHOFF, Paul

"Los pueblos de la cultura tolteca-chichimeca: sus migraciones y parentesco", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, iv, 1940, págs. 77-104.

KIRCHHOFF, Paul *et al.*

Historia tolteca-chichimeca, CISINAH-INAH-SEP, México 1976 (trad. de Luis Reyes).

PASO Y TRONCOSO, Francisco del (comp.)

Papeles de Nueva España, Est. Tipográficos "Sucesores de Rivadeneyra", tomo v, segunda serie, Madrid, 1905.

PREUSS: K. Th. y Ernest Mengin

Die Mexicanische Bilderhandschrift Historia Tolteca-Chichimeca, Teil I, Die Bilderschrift nebst Uebersetzung. Baessler Archiv., Berlin 1937, Beiheft ix.

REYES, Luis

"La tierra en el desarrollo histórico de Zongolica, Ver." Manuscrito, 1963.

VAILLANT, George C.

La civilización azteca, Fondo de Cultura Económica, México, 1973.

LA ARQUEOLOGÍA DE ALTA MONTAÑA EN MÉXICO Y SU ESTADO ACTUAL

STANISLAW IWANISZEWSKI

Consideraciones Teóricas

Una de las recientes subdisciplinas arqueológicas iniciadas en las últimas décadas es la “arqueología de alta montaña”. Esta actividad se ha desarrollado en América Latina (en los países andinos) en forma más o menos sistemática a partir de 1954 cuando fue descubierta la llamada “Momia del Cerro el Plomo”, cerca de Santiago de Chile (véanse Mostny 1957, Medina Rojas, Reyes C. y Figueroa 1958). El concepto de “arqueología de alta montaña” fue introducido por J. Schobinger (1965) y significa “la investigación (arqueológica) basada en los aportes de las técnicas y las exploraciones montañosas, o sea del andinismo orientado hacia la investigación de restos del pasado en las inhóspitas alturas cordilleranas. Esta actividad sólo existe en Sudamérica; ello se debe a que sólo en este continente existen vestigios o ruinas a una altura mayor de 5 000 metros” (Schobinger 1969:429).

Este artículo pretende demostrar que en México se puede también desarrollar este tipo de estudios arqueológicos. En México contamos por lo menos con un sitio arqueológico cuya altura sobrepasa 5 000 metros. Los demás se ubican en alturas menores. Sin embargo, debido a las condiciones climáticas semejantes a las de los sitios sudamericanos, se puede desarrollar el concepto de “arqueología de alta montaña” en México refiriéndose a los sitios arqueológicos ubicados arriba del nivel del límite natural de los cultivos. En los Andes peruanos (ubicados en las latitudes que corresponden a las de México) este límite es mayor (ca. 4 000 metros) que en la Cuenca de México (ca. 2 800 metros), entonces las condiciones climático-meteorológicas que se producen en las alturas mayores en los Andes pueden de alguna manera corresponder a las condiciones que ocurren en la montaña de México.

De todas las montañas de México dos atraen inmediatamente la atención: Iztaccíhuatl y Popocatepetl. Desde siglos pasados las cum-

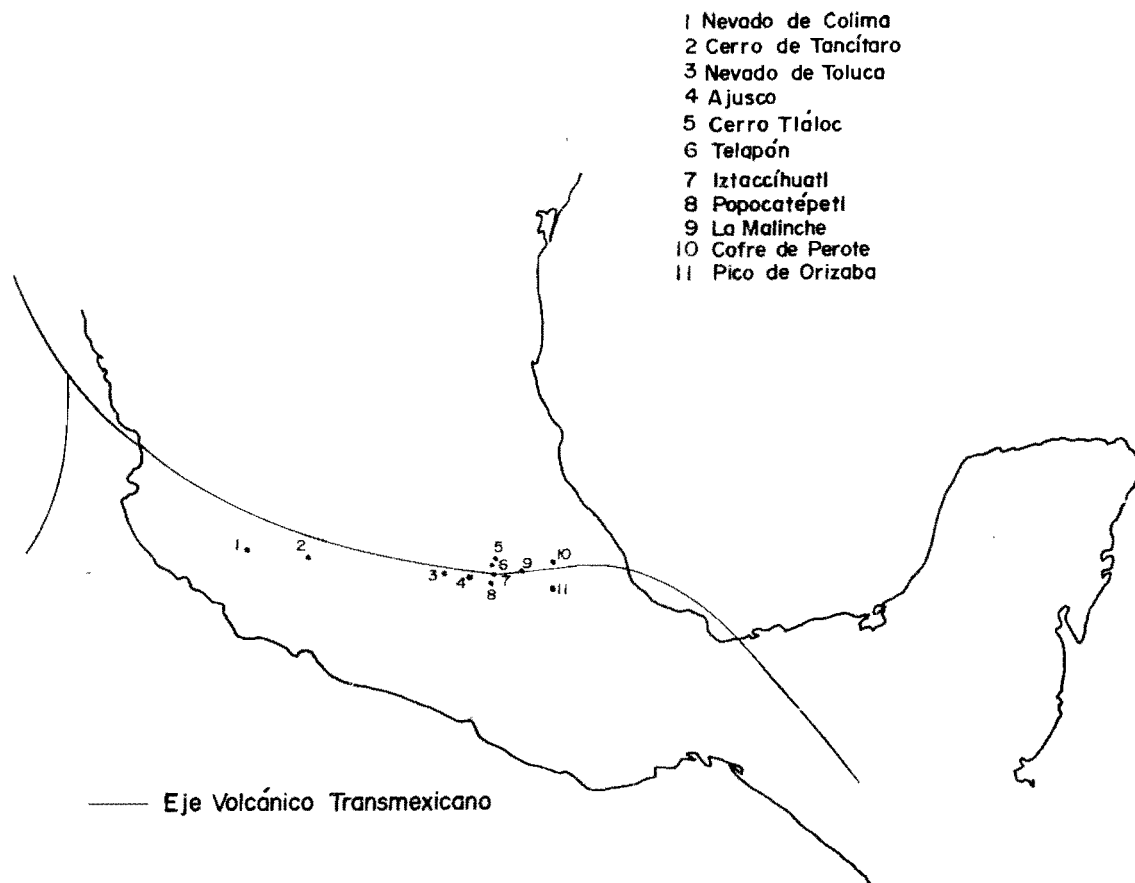


Fig. 1 Las Montañas del Eje Volcánico Transmexicano

bres de estos volcanes habían impresionado a los viajeros, artistas y poetas. Ellos son responsables en cierta manera de crear y mantener una especie de atmósfera mágico-sensacionalista que hasta la fecha forma un ambiente específico, mezclado con la pseudosimbología nacional. Desgraciadamente, esa atmósfera también se manifiesta a nivel científico influyendo actualmente tanto en los trabajos científicos de la zona como en la exploración alpinista. Este artículo mostrará que es posible estudiar la presencia del hombre prehispánico en la alta montaña de México de manera seria y sistemática.

La zona de los volcanes forma la parte del eje volcánico mexicano que se extiende desde la costa del Pacífico (Estado de Nayarit) hacia la costa del Atlántico (Estado de Veracruz) (Mooser 1963:242) y continúa hacia la República de Guatemala sin unirse a la franja volcánica guatemalteca (Lorenzo 1969: 18). El eje volcánico mexicano se divide en tres partes significativas (véase la fig. 1): Sierra de Anáhuac (con las culminaciones del Nevado de Colima, Cerro de Tancitaro, Zinantépetl —Nevado de Toluca— y Ajusco), Sierra Nevada (con las culminaciones de Popocatepetl, Iztaccíhuatl, Cerro Tláloc y Telapón) y la Sierra del Citlaltépetl (con las culminaciones de Citlaltépetl —Pico de Orizaba— y Naucampatécatl —Cofre de Perote—). Entre la Sierra Nevada y la Sierra de Citlaltépetl, en el Valle de Puebla, se encuentra el volcán aislado de Matlalcueitl (La Malinche de Tlaxcala).

La formación del eje volcánico mexicano se debe a la intensa actividad volcánica desde el Terciario Medio hasta el Cuaternario mostrando a su vez los fuertes rasgos de las glaciaciones. La posición elevada, la ubicación latitudinal y las oscilaciones del clima frecuentes causaron que todas las montañas mencionadas y otras más estuvieran bajo las condiciones periglaciares que son responsables de la forma actual de ellas. El límite inferior de las nieves en las latitudes geográficas del Eje (entre 19 N y 21 N) es bajo la cota de 5 000 metros (véase Lorenzo 1969:14), entonces no es extraño que algunas cumbres menores de 5 000 metros se cubran por la nieve en los meses invernales.

El eje volcánico mexicano limita el lado sur de la Meseta Central y se entrelaza con las mesetas australes de ella, la Cuenca de México y los Valles de Puebla, Tehuacán y Toluca. La formación de estas mesetas se debe especialmente al tectonismo y vulcanismo.

La altura media de 2 000 metros es la que determina el clima de las mesetas. En general el clima es templado-semihúmedo (Lauer 1979, Sanders *et al.* 1979:225) que se caracteriza por la existencia de

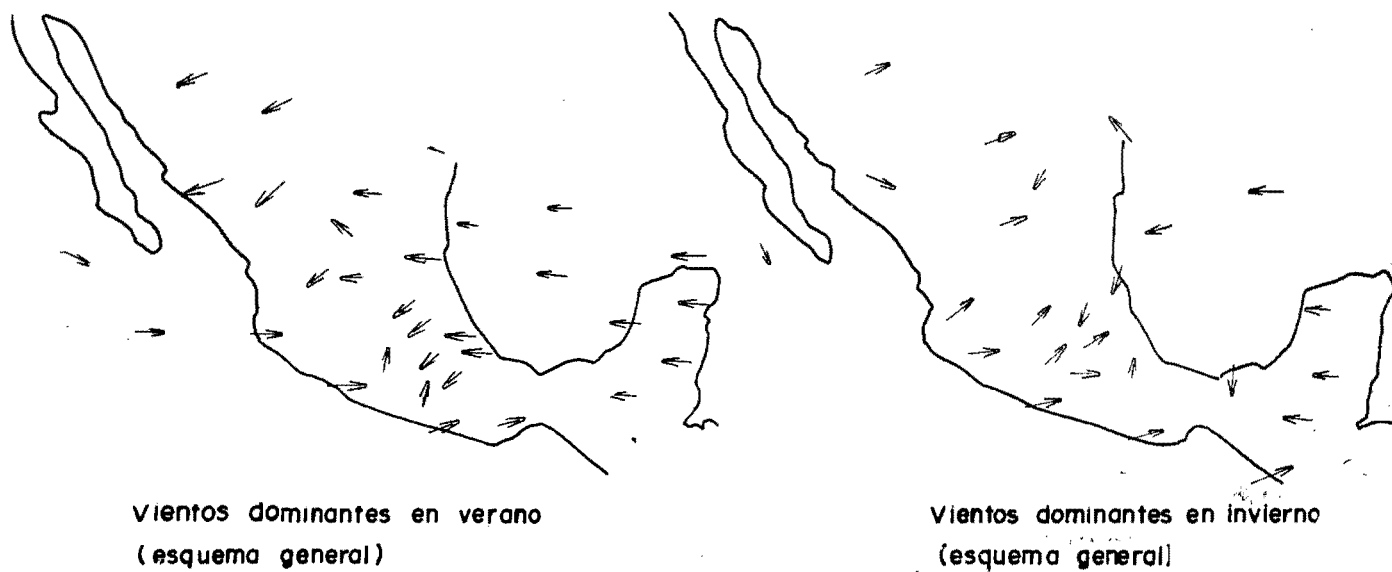


Fig. 2 Vientos dominantes en México.

dos estaciones: de la sequía, que a su vez se divide en el periodo frío y el seco; y de la lluvia debido a la periodicidad de los monzones.

Durante la estación de lluvias la humedad es introducida por los vientos del noreste y del norte (fig. 2) procedentes del anticiclón de las Bermudas. Las masas del aire húmedo de alta presión experimentan un caldeamiento al subir a la Meseta Central (véase la fig. 3), entonces forman las nubes (de tipo cúmulus) que rodean los conos volcánicos que la encierran. Debido a los vientos superiores (o alisios) orientales, estas nubes llegan sobre el plano de valles, los cuales se caracterizan por el aire más frío. Entonces las masas del aire traídas por los vientos orientales sufren un enfriamiento en las primeras horas de la tarde provocando las fuertes precipitaciones vespertinas (García 1968:19-20; Mosiño Alemán 1966:13-14).

Durante el invierno los vientos occidentales dominan la superficie del altiplano (fig. 2). Estos vientos introducen la sequía. Entre los meses de diciembre y febrero suelen aparecer las vaguadas polares que además de ocasionar intensos fríos, se responsabilizan por las precipitaciones en la sierra. Es entonces cuando los conos volcánicos que rodean la Cuenca de México y los Valles de Toluca y Puebla se cubren de nieve y aparecen los vientos del norte.

La mayor parte de estas cumbres se encuentra en las cercanías de antiguos centros públicos y culturales de esta región de Mesoamérica. Algunas relaciones arqueológicas (Charnay 1973 (1887), García Moll 1968, Guzmán Peredo 1983, Howart 1897, Lorenzo 1957, Müller 1978, Navarrete 1957, 1968, , Pérez Elías 1956, Piho y Hernández 1972, Rickards 1929, Wicke y Horcasitas (1957) señalan el sorprendentemente alto número de hallazgos situados arriba de la cota de 3 200 metros. Parece que ninguno de los sitios encontrados sirvió como una habitación permanente, al contrario todos ellos fueron ocupados por un corto periodo de tiempo y de una u otra manera están vinculados con el culto a Tláloc.

Los estudios acerca de la naturaleza y la complejidad del culto a Tláloc y a la montaña (Broda 1971, 1982, 1983a; Klein 1980; Pasztory 1974; Sullivan 1974), las descripciones de las peticiones de lluvias de los nahuas contemporáneos (Olivera 1979, Sepúlveda 1973, 1978; Suárez Jácome 1978 y la observación personal) y las investigaciones arqueológicas realizadas en el Templo Mayor (Matos 1981, Broda 1983b) y en el Cerro Tetzcotzingo (Townsend 1982) permitieron corregir las informaciones sobre el culto al dios.

Por otro lado, algunos estudios acerca de los calendarios y rituales prehispánicos (Carrasco 1979, Broda 1983a) y otros sobre los ali-

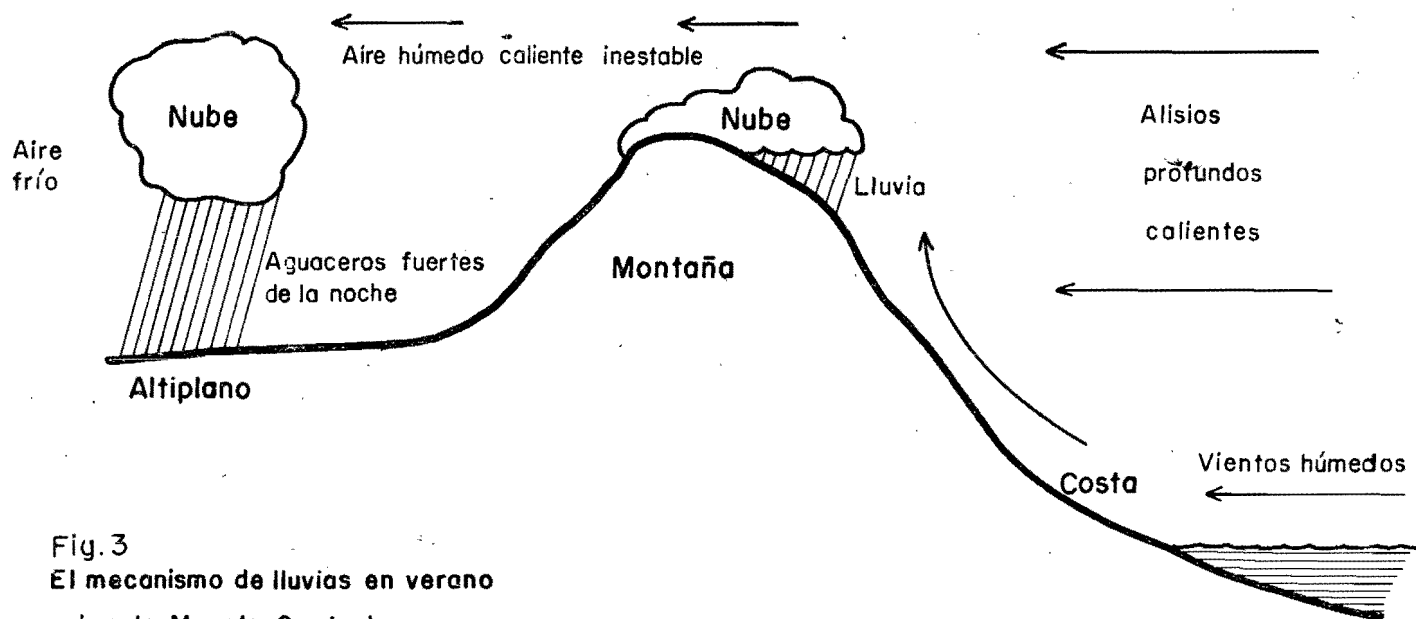


Fig. 3
El mecanismo de lluvias en verano
sobre la Meseta Central.

(según Mosiño Alemán 1966, cambiado)

neamientos de los edificios y conjuntos arquitectónicos (Tichy 1982, 1983) subrayaron la importancia del ciclo de fiestas de los dioses de la lluvia, montaña, cueva, tierra, agua, etcétera y sus vinculaciones con los ciclos vegetales, agrícolas, sociales y, astronómicos en la Meseta Central en la época prehispánica.

La breve historia de la arqueología de alta montaña en México

A pesar de la altura, la zona de los volcanes había sido explorada arqueológicamente ya en el siglo pasado. D. Charnay (1973) llevó a cabo sus exploraciones en 1857 y 1880 excavando los sitios Tenenepanco y las cuevas de la barranca de Nexpayantla en las laderas del Popocatepetl y en Nahualac en las faldas del Iztaccíhuatl. Charnay descubrió el sitio de Tenenepanco por casualidad, pues precisamente en el lugar donde había puesto su cámara para fotografiar el Popocatepetl encontró abundante cerámica (Charnay 1973:152-153). Parece ser que los indígenas no conocían este lugar, y cuando Charnay regresó al sitio en 1880 éste ya había sido saqueado (Charnay, *ibid.* 167). Los indígenas conocían, en cambio, las cuevas de Nexpayantla y el sitio de Nahualac y Charnay llegó a explorarlos con ayuda de guías. A las cuevas de Nexpayantla llegó posteriormente Howart (Howart 1897).

Es interesante el hecho de que en México la actividad arqueológica en alta montaña se había desarrollado muy temprano; porque los primeros hallazgos (anotados en la literatura arqueológica) de altura en los Andes se realizaron en 1905, cuando en el Nevado de Chani (6 000 metros), en la provincia de Jujuy (Argentina) se encontró un entierro de un cuerpo momificado de un niño de 5 años con su ajuar funerario (Schobinger 1965:23-24; 1966:12).

El material excavado por Charnay fue analizado por algunos investigadores, entre ellos por Noguera y Ekholm. En su trabajo (1932:10-11, 23) Noguera introduce el concepto de la "cerámica de los Volcanes" para referirse a la cerámica excavada por Charnay y caracterizada por la presencia de vasos antropomorfos negros con las representaciones de Tláloc. Al lado de ellos la "cerámica de los Volcanes" constaba —según Noguera— de la cerámica de tipo cloisonné que el autor asoció con la de Teotihuacan y Chalchihuites. Debido a las excavaciones posteriores en la Cuenca de México, se hizo obvio que la introducción del concepto de "cerámica de los Volcanes" fue incorrecto (para la discusión véase Lorenzo 1957: 33-34) y tampoco se pudo relacionarla con Teotihuacan. Algunos objetos como perritos con ruedas de Tenenepanco fueron analizados

por Ekholm (1945-46). Este material es, de alguna manera, diagnóstico, pues Ekholm (*ibid.*:225) y Vaillant (1938:545) lo atribuyeron al periodo Mazapan. También la cerámica cloisonné relacionada con Tenenepanco fue analizada por los investigadores.

La exploración arqueológica más sistemática de la zona se debe al trabajo de José Luis Lorenzo (Lorenzo 1957) quien participó en el proyecto sobre los estudios del glaciario que realizó el Instituto Nacional de Antropología e Historia en colaboración con el Instituto de Geología de la Universidad Nacional Autónoma de México y con Ohio State University (Mooser, White y Lorenzo 1956, White 1962:11-12). Durante los años 1949-1955 descubrieron otros sitios arqueológicos en las lomas de Nexpayantla (dos), el sitio llamado Nexpayantla, en Popocatepetl y Milpulco, El Caracol, El Solitario y el Llano Chico el Alto en las laderas del Iztaccíhuatl.

En la misma época se investigaron las cuevas de Calucá, también en las faldas del Iztaccíhuatl (Navarrete 1957, Pérez Elías 1956).

En 1967 M. Gaytán descubrió un abrigo rocoso en la Barranca Grande del Popocatepetl con la pintura rupestre (Piho y Hernández 1972). Sin embargo, estos descubrimientos son accidentales, en parte se deben a la actividad alpinista de la región. Müller (1978) analizó el material recogido por los excursionistas del grupo El Ánfora. Desgraciadamente se ignora de donde proviene el material. El sitio arqueológico ubicado en la cumbre del Iztaccíhuatl ("El Pecho") fue descubierto en 1983 por los miembros del Club Alpino Mexicano (Guzmán Peredo 1983 e información personal). En una de las revistas dedicadas al montañismo en México se habla de los restos arqueológicos y de un basamento (*sic*) en el collado de Teopixcalco en el Popocatepetl (Casanova 1984). El autor de este artículo posee la información de uno o dos sitios más ubicados al oriente del Iztaccíhuatl reportados por algunos alpinistas. Sin duda, el registro de los sitios arqueológicos en la zona de los volcanes no es completo.

En 1984 el autor de este artículo visitó, con un grupo de investigadores y estudiantes, algunos de los sitios arriba mencionados con el propósito de obtener los datos arqueoastronómicos. El estudio arqueoastronómico es de interés particular, ya que revela que la ubicación de los sitios y su orientación no es accidental.

Otra cumbre de la Sierra Nevada que atrae la atención es naturalmente el Cerro Tláloc. Alrededor de 1929 la cumbre del Cerro fue visitada por Rickards (1929), posteriormente en 1953 estuvieron allí Wicke y Horcasitas con varios compañeros (1957). A estas actividades se debe la descripción y la elaboración de los planos del

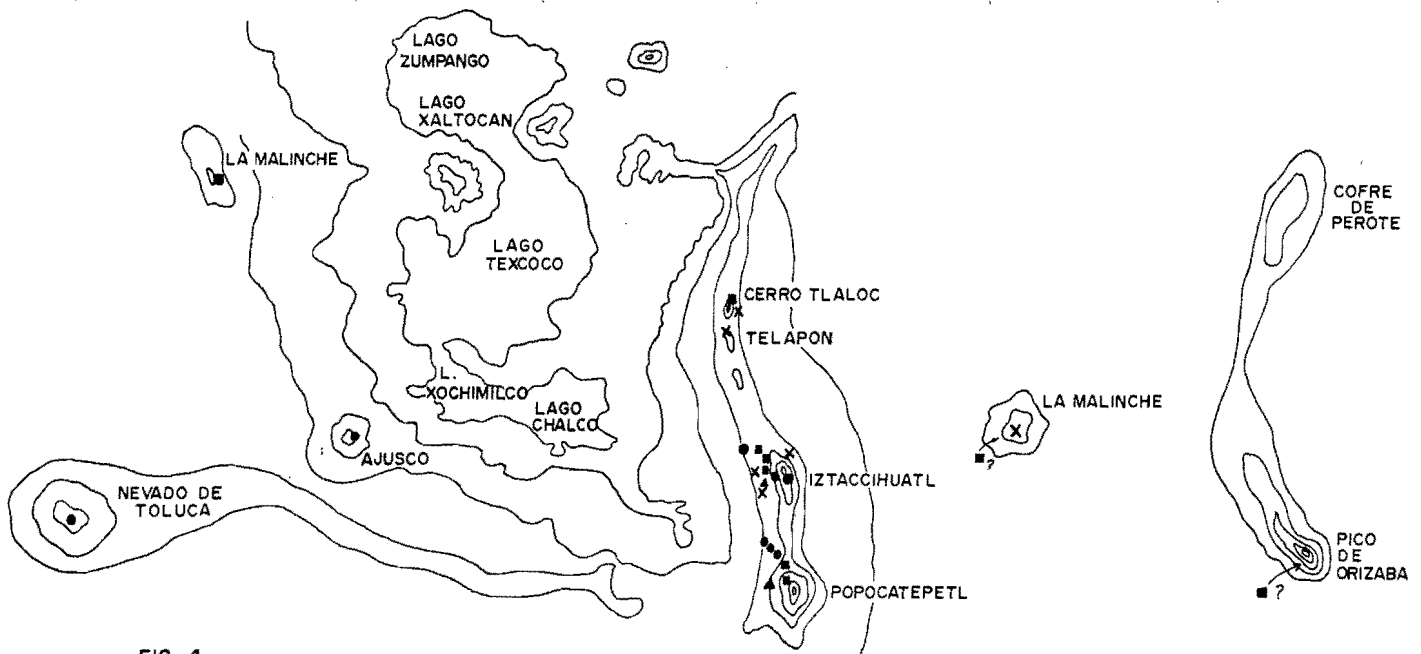


FIG. 4

LA DISTRIBUCION DE LOS HALLAZGOS ARQUEOLOGICOS Y DE LOS SITIOS CONTEMPORANEOS EN LA ALTA MONTAÑA EN MEXICO

- SITIO ARQUEOLOGICO
- SITIO ARQUEOLOGICO CON ELEMENTOS ARQUITECTONICOS
- ▲ SITIO ARQUEOLOGICO CON EL ARTE RUPESTRE
- × SITIOS DEL USO CONTEMPORANEO

ATENCIÓN: SE LOCALIZARON SOLO LOS SITIOS ARRIBA DE 3200 M.S.N.M

sitio. Las informaciones recogidas señalan que varios arqueólogos mexicanos visitaron la cumbre. En 1984 se efectuaron también los estudios arqueoastronómicos del sitio.

Existen también datos sobre otros hallazgos realizados en cumbres mayores que 3 700 metros. El Grupo Alpino de Investigaciones Subacuáticas recogió el material de ambos lagos del Nevado de Toluca (Guzmán Peredo 1983:11; Navarrete 1968:42 y Tibón 1981:185-186). En 1949 o 1950 (Silva Castillo, información personal) se habían descubierto los artefactos arqueológicos en el Pico de Aguila, que es una de las cumbres del Ajusco. En 1968 García Moll (1968) con algunos compañeros descubrió el nuevo sitio arqueológico cerca de la cumbre del Cerro de la Malinche en la Sierra de las Cruces. Lorenzo (1957:16, 25) y Guzmán Peredo (1983:8) aluden que también en el Pico de Orizaba se encuentra el sitio arqueológico. De acuerdo con la relación de Hobgood de 1954 (Durán, 1977: nota al pie de página 466), a medio camino al subir a La Malinche de Tlaxcala se encuentra una terraza, al parecer otro sitio arqueológico.

Naturalmente se pueden localizar más sitios en las cumbres de montañas (p. e. Cerro Gordo de Teotihuacan, véase Müller 1978), sin embargo, en este artículo me limito a las alturas mayores.

La discusión del material

En la figura 4 se ven los sitios arqueológicos ubicados en las cotas mayores de 3 200 metros. En la zona de los volcanes se encuentran trece sitios, en el Cerro Tláloc, en el Ajusco, Nevado de Toluca, La Malinche de la Sierra de las Cruces, la Malinche de Tlaxcala y el Pico de Orizaba solamente hay un sitio en cada uno. Creo que esto refleja el estado actual de la arqueología de alta montaña, ya que la zona de los volcanes es la más visitada por los alpinistas. Sin duda, otras montañas no son tan atractivas para los excursionistas o alpinistas como el Iztaccíhuatl y Popocatepetl, aunque normalmente otras montañas sirven para prepararse a las ascensiones a los volcanes de la Sierra Nevada.

He aquí la lista de los sitios con la breve descripción del material arqueológico.

IZTACCÍHUATL

El Pecho (5 260 metros): tepalcates, artefactos de madera, obsidiana, jade y cera, puntas de maguey, carrizos atados con hilos, hue-

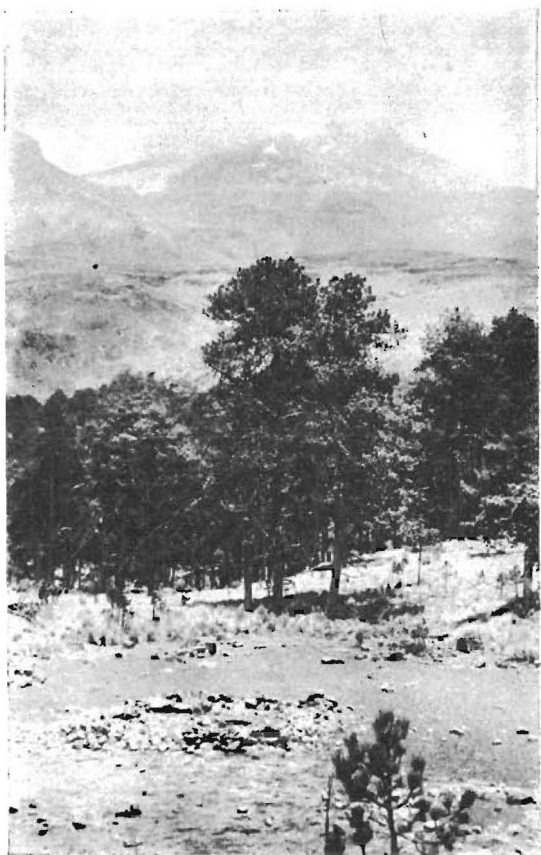


Foto 1. *Nahualac en abril.*

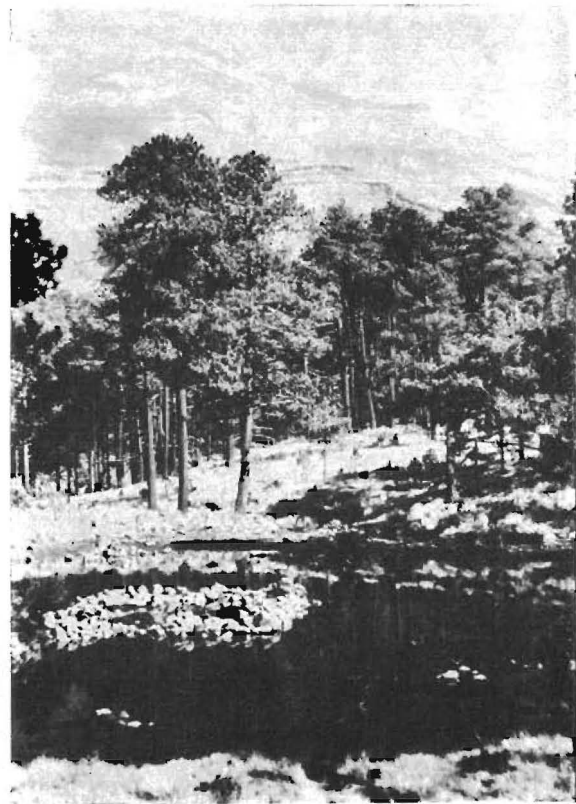


Foto 2. *Nahualac en noviembre.*



Foto 3. *El Caracol.*



Foto 4. *El Solitario.*

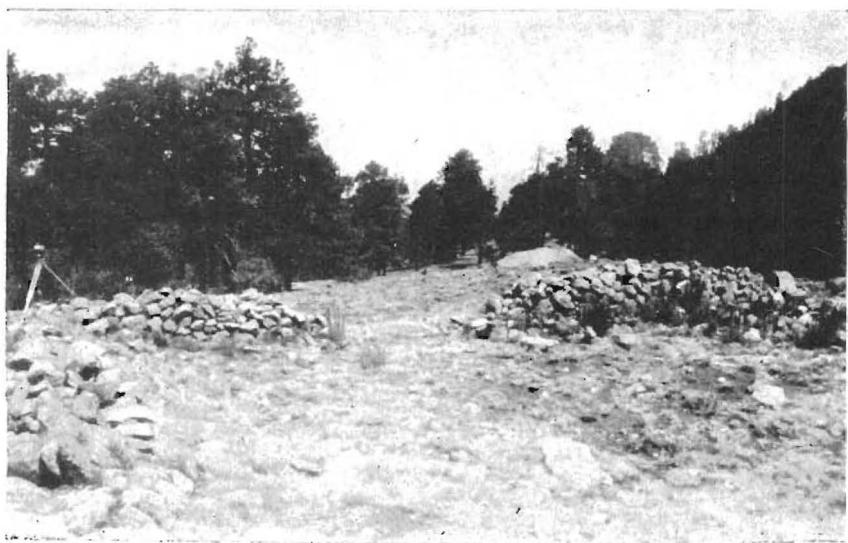


Foto 5. *El Solitario.*



Foto 6. *Tenenepanco.*



Foto 7. *El collado de Nexpayanlla.*

sos; desde la época tolteca hasta la colonial (Guzmán Peredo 1983, García Cook, información personal y la observación propia del autor).

El Caracol (4 320 metros): tepalcates, navajas de obsidiana, restos arquitectónicos (Lorenzo 1957:20, 24-25 y la observación personal).

El Solitario (3 980 metros): tepalcates, navajas de obsidiana, piedra verde, restos arquitectónicos (Lorenzo 1957:25, 42 y la observación personal).

Nahualac (3 820 metros): consta de dos sitios: de la zona de ofrendas y del estanque. En la zona de ofrendas se encuentran los tepalcates (entre otros de Mazapan) y fragmentos de obsidiana (Lorenzo 1957:15, 20 y la observación personal), en el estanque se habían descubierto casi ochocientos fragmentos de cerámica (entre otros las vasijas antropomorfas con la cara de Tláloc), algunas joyas, sin piedras preciosas (Charnay 1973:180-181), también los restos arquitectónicos (Lorenzo 1957:20 y la observación personal).

Llano Chico el Alto (3 800 metros): cerámica (Lorenzo 1957:25 pero actualmente no se la puede encontrar).

Milpulco (3 800 metros): pinturas rupestres y cerámica (Lorenzo 1957:19-20).

Caluca (3 200 - 3 600 metros): tepalcates (época azteca I, II), artefactos de jade, obsidiana (Pérez Elías 1956:38, Navarrete 1957).

POPOCATÉPETL

Teopixcalco (4 900 metros): tepalcates, navajas de obsidiana y restos arquitectónicos (Casanova 1984:35).

Nexpayantla = *el collado* (4 250 metros): tepalcates, obsidiana, piedra verde, pizarra y restos arquitectónicos (Lorenzo 1957:16 y la observación personal).

Tenenepanco (4 020 metros): lajas de piedra, tepalcates (vasijas antropomórficas con caras de Tláloc), piedras verdes, metales, huesos humanos (el sitio es el cementerio), (Charnay 1973:152-153, 164-178; Lorenzo 1957:16 y la observación personal).

Lomas de Nexpayantla (3 900 metros) = *dos sitios*: tepalcates (Lorenzo 1957:16).

Lado poniente de la Barranca Grande (? metros): pinturas rupestres dedicadas a Tláloc, Quetzalcóatl, Ehécatl, Chalchiuhtlicue, Xipe, etcétera (Piho y Hernández 1972).

Además en la zona de los volcanes se han encontrado las figuras

de Tlálloc y Chalchiuhtlicue de resina (Navarrete 1968) y varios objetos de barro (vasijas, instrumentos musicales, de la época tolteca), piedra volcánica y madera (Müller 1978).

CERRO TLÁLOC (4 150 metros)

La cumbre: ruinas de piedra, tepalcates (Tula-Mazapan y Azteca), obsidiana, piedra verde (turquesa), pozo artificial (Rickards 1929; Wicke y Horcasitas 1957 y observación personal).

NEVADO DE TOLUCA (4 561 metros)

Lagunas de la Luna y del Sol: artefactos de resina y de madera (Navarrete 1968:42, Guzmán Peredo 1983:11 y Tibón 1981:185-186).

CERRO DE LA MALINCHE (3 800 metros)

La cumbre: restos arquitectónicos, esculturas de Tlálloc y Chalchiuhtlicue, tepalcates (García Moll 1968).

AJUSCO (3 984 metros)

Pico de Aguila: vasijas antropomorfas con las caras de Tlálloc (información personal de Silva Castillo).

LA MALINCHE DE TLAXCALA (4 461 metros)

Posiblemente restos arquitectónicos (véase en Durán 1977, nota a pie de página 466).

PICO DE ORIZABA (5 700 metros)

Posiblemente restos arquitectónicos al oeste de la cumbre (Lorenzo 1957:16, 25; Guzmán Peredo 1983:8).

Analizando el material arqueológico de los sitios enumerados arriba se pueden presentar algunas conclusiones, aunque parece prematuro considerarlas como finales:

a) *Todos los sitios mencionados se ubican en el Posclásico*, el inicio de algunos de ellos cae en el periodo tolteca (Lorenzo 1957), algunos de ellos empiezan a funcionar en la época de la transición entre el periodo tolteca y el azteca (Navarrete 1957). Lorenzo (1957:

49-52) relaciona esto con los cambios climáticos. Los datos del Valle de Teotihuacán (Sanders 1965:30, Sanders *et al.* 1979:406-408) señalan, que durante la época tolteca temprana el clima mostraba la reducción de precipitaciones, en cambio la época tolteca tardía vio el aumento de precipitaciones. Los datos provenientes del Valle de Puebla (Lauer 1979:40-41,43,46) indican que, durante el Posclásico Temprano y Medio, se observa que —en comparación con el actual— el clima era más cálido. Las precipitaciones siendo un poco mayores que las de hoy. El material arqueológico indica que en este óptimo climático posclásico (entre 650 y 1100 d. C.) ocurre la expansión de la ocupación en la región Puebla-Tlaxcala, incluso a alturas superiores a 2 700 metros. Después de 1300 d. C. la temperatura bajó y siguió la fase de despoblamiento. Todo esto parece apoyar la hipótesis de que la expansión humana a la alta montaña en la Meseta Central se debe al mejoramiento climático que a su vez corresponde a la expansión tolteca.

b) *Todos estos sitios funcionaron como centros ceremoniales (quizás como ayauhcalli — las casas de niebla) de Tláloc.* Los hallazgos de fragmentos de vasijas con representaciones de caras de Tláloc y las esculturas o las pinturas rupestres con imágenes semejantes hacen suponer esto. Sin embargo, no es fácil decidir si los sitios fueron usados para las ceremonias de lluvia o para las ceremonias de los dioses de la montaña; ambas ceremonias fueron muy semejantes (Durán, Libro de los Dioses y Ritos, cap. 17).

A su vez existen, varias relaciones sobre la significación religiosa de las montañas y se encuentra la información acerca de las fiestas que se hacían a favor de los dioses de la lluvia, agua, relámpagos y truenos, montaña, cueva y la tierra —lo que ya discutió Broda (1971, 1982)— y analizando el material histórico, reconoce ella tres grupos de fiestas a Tláloc:

1) el ciclo de los sacrificios de niños desde el mes I Atlcahualo hasta el mes IV Huey tozotli (entre febrero y abril);

2) las fiestas del maíz tierno y los sacrificios de Tláloc y Chalchihuitlicue en el mes VI Etzalcualiztli (mayo-junio);

3) las ceremonias de los tepictoton en las fiestas de XIII Tepeilhuitl y XVI Atemoztli (octubre y diciembre).

De estos tres ciclos de ceremonias, dos parecen ser importantes para la interpretación de los artefactos arqueológicos encontrados en la alta montaña. Se trata aquí del primero y tercero de los ciclos.

El primer ciclo pertenece a la estación de la sequía. Para este ciclo son muy característicos los sacrificios de niños con el objeto de asegurarse de la llegada de las lluvias. Los niños sacrificados representaban a los tlaloque, los pequeños ayudantes o servidores de Tláloc. Sahagún (H. G. cap. 2.20) menciona siete lugares sagrados a donde se hacían los sacrificios de niños, seis de ellos son los cerros ubicados cerca de Tenochtitlan. Los niños recibían los nombres de los cerros convirtiéndose así en los representantes de los tepeme, o sea, los tlaloque.

Este ciclo de fiestas culminaba en el mes iv Huey totoztli (abril-mayo), todavía antes de la llegada de lluvias. Las observaciones de las "peticiones de lluvias" contemporáneas del Estado de Guerrero (Sepúlveda 1972, 1973; Suárez Jácome 1978; Olivera 1979 y la observación del autor en 1983) relacionadas con las fiestas de San Marcos y de la Santa Cruz (25 de abril y 2 de mayo respectivamente) indican que esta fiesta se relaciona con la de Huey totoztli. Mis propias observaciones de Petlacala, Guerrero señalan que aquí se trata sobre todo de la "bendición del maíz" antes de sembrar y la "petición de lluvia" queda en el lugar secundario y después, en junio, se "pide el agua". Los datos etnográficos subrayan (Olivera 1979:144, Sepúlveda 1973:15) que, en algunos lugares, las ceremonias de preparación empiezan ya el 24 de abril, día de San Marcos (Ostotempa y Citlala, Guerrero) y en otros, la ceremonia se realiza el 25 de abril (Petlacala, Guerrero, observación propia). El hecho de que exista un periodo de ocho días y que en Citlala su patrón San Nicolás sustituye a Venus en su aspecto de la Estrella de la Tarde subraya el aspecto relacionado con la bendición de semillas antes de la siembra, ya que en la mitología nahua (*Leyenda de los Soles* III:121) existe la conexión Quetzalcóatl (o Xólotl = Estrella de la Tarde) — maíz — montaña — tlaloque. Últimamente Closs, Aveni y Crowley (1984) demostraron que algunos edificios (el Templo 22 de Copán) fueron alineados con las posiciones de Venus Vespertina sobre el horizonte entre el 25 de abril y el 3 de mayo. La orientación del altar ceremonial en Petlacala y de la estructura central en Nahualac apuntan la posición del Sol sobre el horizonte poniente en el mismo periodo. El sitio de El Caracol puede ser asociado al ciclo solar, ya que su orientación se relaciona con las fechas cercanas al equinoccio. Piho y Hernández (1972:88) relacionan las pinturas rupestres de la Barranca Grande con las ceremonias del mes i Atlcahualo. Ya que —hoy en día— las condiciones climáticas son favorables a fines de abril, ya que la capa de la nieve es muy escasa, supongo

que la zona ceremonial en El Pecho fue visitada durante el mes iv Huey totoztli. Durán (Libro de los Dioses y sus Fiestas, cap. 8:9) dice directamente que la ceremonia en la cumbre del Cerro Tláloc se efectuaba en el mes iv Huey totoztli, o sea, el 29 de abril.

El otro ciclo de fiestas se relaciona con los cerros. En xiii Tepeilhuitl y xvi Atemoztli se hacían imágenes de los cerros (llamadas tepictoton o tepeme) de masa de tzoalli que llevaban los nombres de las montañas cercanas. Es posible que los centros ceremoniales de Petlacala y Nahualac (Iwaniszewski 1984b) están también relacionados con la fiesta de xiii Tepeilhuitl por su orientación hacia el este.

c) *Los sitios arqueológicos que se colocan cerca de las cumbres de las montañas (Iztacihuatl, Cerro Tláloc, La Malinche de la Sierra de las Cruces, Ajusco, Tetzcotzingo) están ubicados al oriente o al sureste de la cumbre.* Según Broda (1971:323) todas las ceremonias principales en las fiestas de los dos ciclos mencionados se hacían durante la noche, esto hace suponer que los sacrificios humanos (el punto central de las ceremonias) se llevaban a cabo a la medianoche o al amanecer. En donde estaban colocadas las estatuas de los dioses, sus caras miraban hacia el oriente (Pomar 1975:15).

d) *Otros sitios están ubicados en las cuevas (Caluca, Milpulco, cuevas de Nexpayantla, Tetzcotzingo), o contienen las grietas (El Pecho, Cerro Tláloc), o se encuentran en los lagos (Nahualac, Nevado de Toluca), o se hallan cerca de manantiales o arroyos (Llano Chico el Alto, Caluca, El Caracol, El Solitario).*

e) *Los planos de algunos sitios revelan que el adoratorio principal lleva la forma cuadrada o rectangular (collado de Nexpayantla, El Caracol, El Solitario, Nahualac, Cerro Tláloc y Tetzcotzingo) que a su vez se asemejan a los dibujos del Códice Matritense (véase en Broda 1971, fig. 8).*

Además de las regularidades arriba mencionadas aparecen otros elementos que es necesario incluir en este estudio:

1) *El estudio de las orientaciones de los cerros en donde se celebraban las fiestas pertenecientes a los ciclos rituales y su relación.* Los trabajos de Tichy (especialmente 1983) sugieren la existencia del patrón de asentamiento con sistema radial en toda la meseta central, con centros (entre otros) en lugares donde se celebraban cultos a los dioses de la lluvia y de la tierra, montaña y vegetación. Como se ve (Tichy 1983, fig. 4) una gran parte de los puntos de referencia se apoya en las cumbres de las montañas, entre ellas en las montañas mencionadas arriba. Uno de estos centros parece estar en Tez-

coco, otros en Chalco, Tenochtitlan, Cerro de Tlapacoya, Xochimilco, (Cui) Tláhuac, Amecameca y Huejotzingo. Se sabe bien que en Tezcoco y Tenochtitlan se celebraban fiestas a Tláloc y en la región "chinampaneca" (las ciudades como Colhuacán, Xochimilco, Cuitláhuac, Chalco véase Klein 1979:2-3) el culto de Cihuacóatl, la diosa de la tierra y la fertilidad fue dominante. Es entonces muy tentativo relacionar los centros ceremoniales del culto a la tierra, fertilidad, lluvia y montaña con los sistemas visuales radiales de Tichy que conducen desde los mismos centros hasta las montañas adoradas en el marco del culto de la lluvia y montaña.

Es entonces obvio, que si Tichy tiene la razón y es cierto que existieron los sistemas visuales radiales que habían relacionado los centros ceremoniales con las montañas sagradas que se vieron alrededor de ellos, estas últimas formaban la parte del paisaje cultural siendo uno de los elementos de la antigua cosmovisión. Se trata aquí no solamente de la relación visual entre el pueblo y la montaña sagrada, sino también de la relación entre los mismos sitios montañosos. Como un buen ejemplo, puede servir Nahualac que apunta al sitio colocado en el Pecho, o Cerro Tláloc que señala al Templo Mayor.

Sin duda, los centros ceremoniales se vinculan con los sitios montañosos situados cerca de ellos, por ejemplo, el hecho señalado por Cortés, de que los tlaxcaltecas decían que nadie había subido a los volcanes de la Sierra Nevada. Los tlaxcaltecas no tenían que subir a los volcanes lejanos, ya que La Malinche fue el cerro venerado y visitado por ellos.

2) *El estudio del significado calendárico de los alineamientos mencionados arriba relacionándolos con los fenómenos astronómicos.* El aspecto calendárico proveniente del estudio de la orientación espacial del sitio ceremonial montañoso con respecto al horizonte todavía no ha sido estudiado suficientemente. Sin embargo, se puede suponer que el desarrollo de las ideas acerca de los vínculos entre el sitio o lugar ceremonial, el paisaje y el calendario se debe a la cultura teotihuacana; me refiero en este lugar a las asociaciones del dios Tláloc con el signo del año (Pasztory 1974:10, Heyden 1978:61) al simbolismo calendárico de Tláloc detectado en las épocas posteriores (Klein 1980:179-184) y al significado astronómico de toda la familia de los alineamientos de 15 a 17 grados (Aveni y Gibbs 1976, Aveni 1977:3-9, Tichy 1974, 1983 e Iwaniszewski 1984a). Este último estudio parece contribuir significativamente al problema de las orientaciones, ya que los sitios orientados entre 15 y 17 grados apuntan al Sol sobre el horizonte en los primeros diez días de

febrero, mayo, agosto y noviembre dividiendo de esta manera el año solar en cuatro partes. Entonces es probable que los tlaloque puedan corresponder a las cuatro partes del año. Las alineaciones de 15 hacia 17 grados ofrecen cuatro fechas solares: el primer día del mes I Atlcahualo (8.02 — Tichy 1982), el último día del mes IV Huey tozoztli (2.05 — Tichy 1982) y el último día del mes XIII Tepeilhuitl (31.10 — Tichy 1982). Después de lo que he presentado arriba, la importancia de estas fechas para los ciclos relacionados con las ceremonias a los tlaloque y tepeme es obvia. El sitio Nahualac se ubica perfectamente en esta familia de orientaciones, El Pecho siendo visitado a finales de abril. El Solitario —que señala el equinoccio— se ubica entre los sitios visitados durante las fiestas del primer ciclo relacionado con los sacrificio a los tlaloque. Cabe mencionar que el número de días que transcurren entre el primer día del mes I Atlcahualo hasta el último día del mes XIII Tepeilhuitl es igual a 260 (Iwaniszewski 1984a) y posiblemente este ciclo se deba a la cultura teotihuacana. Existe también el otro factor astronómico que posiblemente es mucho más importante y que se refiere a Venus.

Últimamente Ponce de León (1983) desarrolló la idea de que algunos de los alineamientos que juntan un centro ceremonial con una montaña puedan referirse a las fechas de las celebraciones del Fuego Nuevo y, entonces, no se relacionan con el culto a Tláloc.

3) *El estudio de la topografía local del sitio* arriba mencionado revela que el lugar escogido para la ubicación no es accidental, ya que en este sentido es siempre cercano al agua y a alguna especie de cueva o gruta. Todos estos elementos fueron importantes para los objetivos del ritual durante fiestas.

4) *El estudio del significado de los tlaloque* como dioses de los cerros locales (Broda 1983:155-157) relacionados con los cuatro rumbos universales y con las diferentes clases de lluvia. Los tlaloque correspondieron también a los dioses del pulque y de los cerros (Broda, *ibid.*). Entonces es tentativo sugerir (los datos etnológicos lo justifican —véase Iwaniszewski 1984b) que las mojoneras de piedra en Nahualac pueden representar a los tepictoton o sea, las figuritas modeladas de tzaolli que a su vez representaban simbólicamente a Ehécatl, Chalchiuhtlicue, Tláloc, Popocatépetl, Iztaccíhuatl, Poiauhatécatl, Citlaltépetl y los demás cerros sagrados o dioses de los cerros y ellos se relacionaban con los tlaloque. La imagen de la montaña cubierta por la nieve durante el invierno o por la nube que traía la lluvia en la estación de lluvias (fig. 3) se interpretaba

como la manifestación de los dioses de la montaña que guardaban el agua. Los tlaloque guardaban también el maíz (*Leyenda de los Soles* III).

Al estudio de los tlaloque se acerca el del dios Ehécatl. Este dios relacionado con el viento oriental que traía la lluvia en mayo (Spence 1923:138) tenía también cuatro ayudantes, los ehecatonitín que correspondían a los cuatro tipos diferentes de vientos. Ehécatl siendo una de las advocaciones de Quetzalcóatl recuerda de nuevo el aspecto venusino.

Conclusiones

El concepto de la arqueología de alta montaña formado en la zona andina puede adaptarse con modificaciones al estudio arqueológico de las montañas mexicanas. Hasta la fecha se conocen varios lugares donde se han encontrado restos arqueológicos. Este estudio puede explicar mejor la relación entre el hombre y la naturaleza en la Mesoamérica prehispánica. Teóricamente existen cuatro razones que pudieron “empujar” al hombre antiguo hacia la montaña:

- a) el acceso a las minas (de piedras o de metales);
- b) la caza (hasta el límite superior arbóreo);
- c) el establecimiento de rutas de intercambio (limitado a las zonas de pasos);
- d) la religión.

En mi opinión sería bastante simple relacionar la formación de los centros del culto en la alta montaña con el óptimo climático posclásico. Naturalmente el mejoramiento climático pudo desempeñar un papel importante en la expansión del hombre hacia las cumbreras. Sin embargo, la edificación de los centros ceremoniales en la montaña *en lugares cuidadosamente escogidos* se debe principalmente al desarrollo de los conceptos religiosos, ya que las semejantes condiciones climáticas existieron a finales del Preclásico y no sucedió la misma expansión hacia la montaña. Posiblemente la formación del complejo religioso: cueva — montaña — lluvia — tierra — fertilidad — tiempo — calendario se deba a la cultura teotihuacana y cuando ésta declinó, este concepto religioso limitado al paisaje del Valle de Teotihuacán (véase el problema de los “pecked cross”) fue bien cimentado en la religión divulgada más tarde por los toltecas en el Posclásico Temprano por toda la meseta central. Posiblemente

este complejo religioso fue apoyado también por los aztecas siendo uno de los elementos de la religión estatal celebrada en el Templo Mayor. Parece que en la América del Sur se puede observar un desarrollo semejante. El culto a la montaña originado en la región de Cuzco se divulgó junto con la expansión incaica adquiriendo el valor de una especie de religión estatal.

Todo esto sugiere que los estudios arqueológicos de los sitios de la alta montaña en México, contribuyen en el desarrollo de los estudios sobre la relación entre el hombre y la naturaleza ofreciendo además abundantes datos sobre la expansión humana hacia las cumbres y sobre la formación de un importante complejo religioso apoyado por el estado, siendo al mismo tiempo uno de los más importantes elementos de la cosmovisión antigua.

BIBLIOGRAFÍA

AVENI, Anthony F.

- 1977 "Concepts of Positional Astronomy Employed in Ancient Mesoamerican Architecture." *Native American Astronomy*. Editor A. F. Aveni. University of Texas Press. Austin y London: 3-19.

AVENI, Anthony F. y Sharon L. Gibbs

- 1976 "On the Orientation of PreColumbian Buildings in Central Mexico", *American Antiquity*, 41,4:510-517.

BRODA, Johanna

- 1971 "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia", *Revista Española de Antropología Americana*, 6:245-327.

- 1982 "El culto mexica de los cerros y del agua", *Multidisciplina*, 3,7:45-56.

- 1983a "Ciclos agrícolas en el culto: un problema de la correlación del calendario mexica", *Calendars in Mesoamerica and Peru. Native American Computations of Time*, editores: Anthony F. Aveni y Gordon Brotherston. Proceedings of the 44th International Congress of Americanists. BAR International Series 174. Oxford.

- 1983b "The Provenience of the Offerings: Tribute and 'Cosmovision' ", *Paper presented at the Dumbarton Oaks Conference on the Aztec Templo Mayor, October 8-9*.

CHARNAY, Desire

- 1973 *The Ancient Cities of the New World Being Voyages and Explorations in Mexico and Central America from 1857-1882*. Anti-

quities of the New World, vol. 10. Early Explorations in Archaeology. Published by AMS Press, Inc. for Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University. Cambridge, Mass. (publicado originalmente en 1887).

CARRASCO, Pedro

- 1979 "Las fiestas de los meses mexicanos", *Mesoamérica. Homenaje al doctor Paul Kirchhoff*. Coordinadora Barbro Dahlgren. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.

CASANOVA, José Manuel

- 1984 "Ascensiones históricas al Popocatepetl", *Montañismo y Exploración* 3, 6:35-41.

CLOSS, Michael P. Anthony F. AVENI y Bruce CROWLEY

- 1984 "The Planet Venus and Temple 22 at Copan", *Indiana*, 9, 1:221-247.

CÓDICE CHIMALPOPOCA

- 1975 *Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

DURÁN, fray Diego

- 1967 *Historia de las Indias de Nueva España y Islas de Tierra Firme*. México, D. F. Editorial Porrúa.

- 1977 *Book of the Gods and Rites and The Ancient Calendar*. University of Oklahoma Press. Norman.

EKHOLM, Gordon F.

- 1945-46 "Wheeled Toys in Mexico", *American Antiquity*, 11:222-228.

GARCÍA, Enriqueta

- 1968 "Clima actual de Teotihuacan", *Materiales para la arqueología de Teotihuacan*. Editor, José Luis Lorenzo. México, D. F. Instituto Nacional de Antropología e Historia.

GARCÍA MOLL, Roberto

- 1968 "Un adoratorio a Tláloc en la Cuenca de México", *Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, 34:24-27.

GUZMÁN PEREDO, Miguel

- 1983 "Hallazgos arqueológicos en el Iztaccihuatl", *México desconocido*, 83:8-11.

HEYDEN, Doris

- 1976 "Los ritos de paso en las cuevas", *Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, II, 19:17-26.
- 1979 "El 'signo del año' en Teotihuacán, su supervivencia y el sentido sociopolítico del símbolo", *Mesoamérica. Homenaje al doctor Paul Kirchhoff*. Coordinadora Barbro Dahlgren. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 61-86.

IWANISZEWSKI, Stanislaw

- 1984a "La astronomía y la arqueología es Teotihuacán", Ponencia presentada al Simposio: *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*. México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Astronomía. Universidad Nacional Autónoma de México.
- 1984b "De Nahualac al Cerro Ehecatl: una tradición prehispánica más en Petlacala, Guerrero?", Ponencia presentada al *Primer Coloquio de Antropología y Etnohistoria del Estado de Guerrero*. Chilpancingo.

KLEIN, Cecilia

- 1979 "Rethinking Cihuacoatl: Aztec Political Imaginery of the Conquered Woman", *Paper Presented at the 43th International Congress of Americanists*, Vancouver.
- 1980 "Who Was Tlaloc?", *Journal of Latin American Lore*, 6, 2:155-204.

LAUER, Wilhelm

- 1979 "Medio ambiente y desarrollo cultural en la región de Puebla-Tlaxcala", *Comunicaciones Proyecto Puebla-Tlaxcala*, 16:29-53.

LORENZO, José Luis

- 1957 *Las zonas arqueológicas de los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Dirección de Prehistoria.
- 1969 *Condiciones periglaciares de las altas montañas de México*. México. Instituto Nacional de Antropología e Historia. Departamento de Prehistoria. (Serie: Paleoecología N° 4).

MARTÍNEZ MARÍN, Carlos

- 1972 "Santuarios y peregrinaciones en el México prehispánico", *Religión en Mesoamérica. XII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*. Editores: Jaime Litvak King y Noemí Castillo Tejero. México, D. F.

- MEDINA ROJAS, Alberto, Francisco Reyes C. y Gonzalo Figueroa G. H.
 1958 "Expedición al Cerro el Plomo", *Arqueología Chilena*, Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad de Chile, Santiago de Chile. (Publicación N° 4:43-83).
- MOSINA ALEMÁN, Pedro
 1966 *Factores determinantes del clima en la República Mexicana con referencia especial a las zonas áridas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Departamento de Prehistoria. (Serie: Publicación N° 19).
- MOOSER, Federico
 1963 "Historia tectónica de la Cuenca de México", *Boletín de la Asociación Mexicana de Geólogos Petroleros*, 15, 11-12:239-245.
- MOOSER, Federico, Sidney E. WHITE y José Luis Lorenzo
 1956 *La Cuenca de México. Consideraciones geológicas y arqueológicas*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia. (Serie: Publicaciones N° 2.)
- MOSTNY, Grete (editora)
 1957 "La momia del Cerro el Plomo", *Boletín del Museo Nacional de Historia Natural*, Santiago de Chile, 27, 1.
- MÜLLER, Florencia
 1978 "Material arqueológico de los Volcanes", *Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, México época III, 22: 21-26.
- NAVARRETE, Carlos
 1957 "El material arqueológico de la Cueva de Calucan. Un sitio posclásico en el Iztaccíhuatl", *Tlatoani*, 11:14-18.
 1968 "Dos deidades de las aguas modeladas en resina de árbol", *Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, México, 33:39-42.
- NOGUERA, Eduardo
 1932 *Extensiones cronológico-culturales y geográficas de las cerámicas de México*. Contribución al xxv Congreso Internacional de Americanistas. México, Talleres Gráficos de la Nación.
- OLIVERA, Mercedes
 1979 "Huemitl de mayo en Citlala. Ofrenda para Chicomecóatl ¿o para la Santa Cruz?", *Mesoamérica. Homenaje al doctor Paul Kirchhoff*. Editora Barbro Dahlgren, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 143-158.

PASZTORY, Esther

- 1974 *The Iconography of the Teotihuacan Tlaloc*. Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology, Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University, Washington D. C. Nº 15.

PÉREZ ELÍAS, Antonio

- 1956 "Las cuevas del Valle de México", *Tlatoani* 10, México, 2a. época: 34-38.

PIHO, Virve y Carlos Hernández

- 1972 "Pinturas rupestres aztecas en el Popocatepetl", *Religión en Mesoamérica. XII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*. Editores: Jaime Litvak King y Noemí Castillo Tejero. México.

POMAR, Juan Bautista

- 1975 *Relación de Tezcoco*. Edición facsimilar de la de 1891, con advertencia preliminar y notas de Joaquín García Icazbalceta. (Biblioteca Enciclopédica del Estado de México).

PONCE DE LEÓN, Arturo

- 1983 "Fechamiento arqueoastronómico en el altiplano de México", *Calendars in Mesoamerica and Peru: Native American computations of time*. Compiladores A. F. Aveni y G. Brotherston. Reprinted from Proceedings of 44 International Congress of Americanists, Manchester 1982. BAR International Series 174. Oxford: 73-99.

RICKARDS, Constantine G.

- 1929 "The Ruins of Tlaloc, State of Mexico", *Journal de la Société des Américanistes*, 21: 197-199.

SAHAGÚN, fray Bernardino de

- 1979 *Historia General de las Cosas de Nueva España*. México, Editorial Porrúa.

SANDERS, William T.

- 1965 *The Cultural Ecology of the Teotihuacan Valley*. The Pennsylvania State University.

SANDERS, William T., Jeffrey R. Parsons y Robert S. Santley

- 1979 *The Basin of Mexico*, New York-San Francisco-London, Academic Press.

SCHOBINGER, Juan.

- 1965 "Breve historia de la arqueología de alta montaña en los Andes Meridionales", *Boletín de la Sociedad Arqueológica de Santiago*, 4:23-34.

- 1966 "Breve historia de la arqueología de alta montaña en los Andes Meridionales", *La "Momia" del Cerro El Toro. Anales de Arqueología y Etnología*. Suplemento al tomo 21 dedicado al 37 Congreso Internacional de Americanistas.

- 1969 Ruinas Incaicas en el Cerro Mercedario (6 770 metros): Informe sobre la Expedición de Alta Montaña 1968. *Verhandlungen des XXXVIII Internationalen Americanistenkongresses*. Stuttgart-München 1968. Band 1:429-434. Klaus Renner, München.

SEPÚLVEDA, María Teresa

- 1972 "Ritos y ceremonias paganas en el ciclo agrícola: la petición de lluvias", *Religión en Mesoamérica. XII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*. Editores Jaime Litvak King y Noemí Castillo Tejero. México, 537-541.

- 1973 "Petición de lluvias en Ostotempa", *Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, México, 11, 4:9-20.

SPENCE, Lewis

- 1923 *The Gods of Mexico*, T. Fisher Unwin Ltd. London.

SUÁREZ JÁCOME, Cruz

- 1978 "Petición de lluvia en Zitlala, Guerrero", *Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, México, época III, 22:3-13.

SULLIVAN, Thelma D.

- 1974 "Tlaloc: A new etymological interpretation of the God's name and what it reveals of his essence and nature", *XL Congresso Internazionale degli Americanisti*. Roma-Genova 1972. v. II: 147-151, Tilgher. Genova.

TIBÓN, Gutierre

- 1981 *El ombligo, como centro cósmico*. México, Fondo de Cultura Económica.

TICHY, Franz

- 1976 "Orientación de las pirámides e iglesias en el Altiplano Mexicano", *Suplemento a las Comunicaciones. Proyecto Puebla-Tlaxcala IV*, Puebla. Fundación Alemana para la Investigación Científica.

- 1982 "The Axial Direction of Mesoamerican Ceremonial Centers on 17 degree North of West and their Associations to Calendar and Cosmovision", *Lateinamerika Studien*, 10:63-83.

- 1983 "El patrón de asentamientos con sistema radial en la Meseta Central de México: 'Sistemas ceque' en Mesoamérica?", *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, 20:61-84.

TOWNSEND, Richard Fraser

- 1982 "Pyramid and Sacred Mountain", *Ethnoastronomy and Archaeoastronomy in the American Tropics*. Editores Anthony F. Aveni y Gary Urton. Annals of the New York Academy of Sciences, v. 385. New York.

VAILLANT, G. C.

- 1938 "A Correlation of Archaeological and Historical Sequences in the Valley of Mexico", *American Anthropologist*, 40:535-573.

WHITE, Sidney E.

- 1962 *El Iztaccihuatl*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia. (Serie: Publicaciones N° 6).

WICKE, Charles y Fernando Horcasitas

- 1957 "Archaeological Investigations on Monte Tlaloc, Mexico", *Mesoamerican Notes*, 5:83-96.

HOUSEHOLD AND FAMILY STRUCTURE IN EARLY COLONIAL TEPETLAOZTOC:

AN ANALYSIS OF THE CÓDICE SANTA MARÍA ASUNCIÓN

Herbert R. HARVEY

The *Códice de Santa María Asunción*, together with the closely related *Codex Vergara*, constitute the most detailed and extensive house record of náhuatl speaking communities in the Valley of Mexico in early post-conquest times. Although organized somewhat differently, both códices contain three distinct registers of information: a census by household (*tlacatlacuiloli*); a description of each household's landholdings, which includes perimeter measurement, general shape, and soil type (*milcocoli*); a second register of the same lands which records the quantity of land in each parcel depicted (*tlahuelmantli*). Both documents have been known to scholars for more than a century, but only recently has systematic analysis been undertaken on the economic and social implication of their contents. This paper is concerned with an analysis of household composition in the *Códice de Santa María Asunción*, the more ample of the two census-cadastral documents.

As had long been thought, both codices pertain to Tepetlaoztoc, a few kilometers northeast of Texcoco, but now definitively established by ethnographic fieldwork and research in local archives (Williams and Harvey n. d.). The name Tepetlaoztoc was written on two folios of the *Codex Vergara* (f. 21r, f. 22r), thus providing the most direct evidence suggesting its relationship to that jurisdiction. There is no comparable notation in the *Códice de Santa María Asunción*, but the later, like the *Codex Vergara*, also contains the signatures of Pedro Vázquez de Vergara, the colonial official involved in the Oztoticpac land litigation (Cline, 1966) and who, as Gibson noted (1964:543), had been ordered to go to Tepetlaoztoc in 1543. The Indians of that jurisdiction were restive under their avaricious and oppressive encomendero Gonzalo de Salazar. By Indian account, it was Vergara's responsibility to adjust their heavy burden of tribute. His picture and name glyphs appear in the Codex Kingsborough

(Paso y Troncoso 1912: f. 229r), recalling his earlier appearance in another native pictorial manuscript from the Acolhua area, Humboldt Fragment vi (Seler 1904: Plate xi; Cline 1966: 107).

Pictorial records of lands and their proprietors appear to have been routine components of the paperwork of preconquest Mexico that continued well into the colonial period. Their maintenance was the responsibility of the *calpulli* (ward) head. According to Zorita, "This principal... has pictures on which are shown all the parcels, and the boundaries, and where and with whose fields the lots meet, and who cultivates what field, and what land each one has. ...The Indians continually alter these pictures according to the changes worked by time..." (Zorita 1963:110).

Both codices are drawn on European paper, which measures approximately thirty-one by twenty-two centimeters, and record their census and cadastral information in native hieroglyphs. Both were updated by the addition of Spanish and Nahuatl glosses. These notations sometimes contain dates for the modifications noted, thus providing some empirical information as to how long the documents continued to be used as originally intended. The latest date recorded is 1575 on the *Asunción Codex* in association with notations in Nahuatl of the barrio of Asunción Cuauhtepoztla's boundaries. At this point in time, the codex appears to have served as or in conjunction with a title document. The earliest date reported, also in the *Asunción Codex* is 1521 (f. 1v and 35v). However, the *Asunción Codex* was probably drafted circa 1545 (Harvey and Williams 1980:499).

The *Códice de Santa María Asunción* was once part of the Olaúibel collection and cited by Peñafiel as a source for place glyphs (Glass 1975:88). The document is presently in the Biblioteca Nacional of Mexico and consists of 80 leaves. The *Codex Vergara*, once part of the Boturini collection, is now in the Bibliothèque Nationale of Paris. The first leaf of the *Asunción Codex* is missing, but it is preserved on microfilm. It contains the interesting directive that the document is to be kept in Chimalpan. The barrio of San Jerónimo Chimalpa was once very prominent in Tepetlaoztoc, but seems to have disappeared as an operational entity by the latter 19th century.

The *Asunción Codex* contains census and cadastral information on eleven localities: Cuauhtepoztla, Tlancomulco, Tecontla, Tlanchiuhca, Tlancozac, Chiauhtenco, Chiauhtlan, Cuitlahuac, Tlattecahuacan, Concotlan, and Zapotlan. A twelfth locality, Huiznahuac, was included in the scope of the codex, but is missing a census and

milcocoli section. The milcocoli and one page of the tlahueltmantli sections are also missing from Tlancomulco. It is perhaps not fortuitous that two complete milcocoli cadastral sections dominate the list of missing pages, since it is in those sections that individual properties are described in detail. The *Codex Vergara*, by contrast, appears more complete with its 55 leaves of census and cadastral coverage of five localities, but it, too, is missing some pages.

The format of these códices is consistent with the vigesimal system which dominated arithmetical thinking in ancient Mexico. That is, five households are enumerated on each leaf, so that four leaves constitute an administrative unit of twenty households. (Figure 1) The functionally significant economic unit among the commoners was invariably the household, rather than the individual or family. The household head was responsible for payment of tribute assessed his/her domestic unit. Usually, it is only the household head whose personal name glyphs are noted. His or her name glyph(s) appears beside the household's property in the milcocoli and tlahueltmantli sections. Thus, the household head is the common link between the separate registers of information.

In the census register, much information is effectively communicated with a minimum of hieroglyphs. In the left margin are the name glyph(s) of the head connected by a line to a house (*calli*) glyph. Glyphs for persons include adult or tribute-paying males, married women (shown with braids), boys (short hair), girls (with *huipil* or upper section of torso), infants (with the cradle board). Sex is distinguished among infants by adding a *huipil* glyph to the cradle board glyph. Affinity and consanguinity are indicated by red or black lines connecting various individuals. Spouses are indicated by the conjugal pair facing each other. Elderly persons are shown with wrinkled faces; deceased, by blackened faces. Dots indicate sick, and occasionally, widows/ers are indicated by a tear. A difference in roof type may convey ethnicity, and a footprint can indicate migration (Williams 1984; Offner 1984).

The system's primary efficiency is in simply and effectively denoting the household head and his/her nuclear family of procreation. The system is weakest in its inability to indicate the precise relationship of persons other than the nuclear family members to the household head or his/her spouse. The fact that some of these were later glossed in Náhuatl points to the inadequacy of glyphic writing in this respect. In the *Asunción Codex*, forty consanguinal or affinal relatives of the household head were glossed, 4.1% of the total

population included in the Codex. The most frequent relative glossed (thirteen) was brother (*teicauh*), followed by mother, *nantzin* (nine), and nephew/niece, *machtli* (seven). Proportionately more individuals, forty-seven or 8.4%, were glossed in the *Codex Vergara*. In this codex, the most frequent were nephew/niece (eight) and mother-in-law, *ymona* (eight), closely followed by brother (seven) and mother (six). Clearly, the age group, sex, civil status and number of persons that constituted the household was of primary interest to the census taker.

Two other types of information were also added at a later time. The most extensive class of information consists of Spanish glosses of Christian names, indicating that virtually everyone censused in the two códices had been baptised. Perhaps this sacrament had not been performed when the códices were initially compiled or the scribe was illiterate in cursive writing. Secondly, deceased persons, as previously noted, were indicated by blackened faces. Over half of the persons depicted in the two documents were blackened, a dramatic statement of Tepetlaoztoc's high mortality after the documents were drawn. Fray Domingo de Betanzos' letter of September, 1545 stating 14,000 had died suggests that the epidemic that began in that year hit Tepetlaoztoc particularly hard (García Icazbalceta 1971:200). There is no direct evidence as to when the mortality factor was added to the códices, but some time depth in the updating is evident from the glossed individuals. Many have blackened faces, which strongly suggests that they died after they were glossed. Thus, three general time horizons based on the analysis of the glyphs and glosses can be discerned: 1) survey of the sixteen communities resulting in the preparation of at least the census sections (tlacatlacuiloli); 2) glossing of Christian names following or at the time of baptism. Analysis of the handwriting suggests the glosses of relatives and various remarks in Náhuatl, e.g. "ypalnemi"—"he lives with him" (Vergara, f. 3v; Offner 1984:135) were added at the same time; 3) blackening the faces of individuals in the sample, but possibly on a continuous or routine basis as they died. There appears to be variation in the intensity of the pigment suggesting that faces were not all blackened at the same time. Occasional dates from 1550 to 1575, when specific properties were reassigned, indicate that the *Asunción Codex* continued in use on a somewhat regular basis for three decades after it was drawn. There are no such helpful indicators of continuing land transfers in the *Codex Vergara*, although a notation beside the house lot (*callalli*) of Pedro Teçihuauh de Cas-

tila, 12r:1, "terra del litigio de Chavería" (land of Chavería's litigation) demonstrates that the *Codex Vergara* had some use long after it was drawn. A notation on a 1607 map of a portion of Tepetlaoztoc states Chavería's claim to Cala Tlaxoxiuhco, not just Pedro Teçihuaauh de Castila's parcel(s) (AGN Tierras 2739; Williams, 1983). The differential use of the two códices may explain why mortality is significantly greater in the *Asunción* document (69.4%) than in the *Vergara* (46.2%). Judging by the physical condition of the two pictorial manuscripts, the *Codex Vergara* does not appear to have been consulted as frequently as the *Asunción Codex*, whose pages, for example, show wear in the lower right hand corner of the recto side from repeated turning of pages.

Pictorial documents similar to the Tepetlaoztoc cadastrals quite possibly preceded the Tepoztlan materials translated from the Náhuatl and analyzed by Pedro Carrasco (Carrasco 1964, 1966, 1972, 1976). These documents contain a community by community, house by house listing of all the occupants and state their relationship to the household head. They also give the quantity of land possessed by each in *quauitl*, the most frequent native land measure in Acolhuacan cadastrals. They occasionally include miscellaneous information on "deaths, new births, marriages, additions to or departures from the household, and breakups of the family into separate households" (Carrasco 1964:186). The foregoing recalls the information contained in the census and tlahueltmantli registers of the *Asunción* and *Vergara* códices, including the later addition of miscellaneous notes. But, the Morelos documents are significantly different in that they give the precise kinship connection with the household head for a very broad range of consanguinal and affinal relatives, the status of unrelated dependents, the age of the eldest child of each couple, and the tribute paid by the households. Although the Tepetlaoztoc cadastrals contain many of the critical facts for the estimation of tribute assessed (males and females of tribute age with the amount of land held and their marital status), the actual tribute paid in product and service is not included.

Household Organization in the Asunción Codex:

There are 186 households in the census sections of the *Asunción Codex*. In analyzing these, I have used the same typology employed by Offner in his careful analysis of household composition in the *Codex Vergara*. This not only facilitates comparison between seg-

ments of Tepetlaoztoc's population, but also with other localities where early quantitative data on household composition are available (Table 1).

The basic unit in the household was the household head's nuclear family of procreation. To this might be added "adopted and/or stepchildren, or the remnants of such families" (Offner 1984:136). It should be recalled that mortality was high in Tepetlaoztoc even before the onset of the 1545 epidemic. Remarriages of people whose spouses had died were probably commonplace. These remarriages, and hence the status of any children shown, are not specifically stated in native glyphs but can sometimes be inferred from the connecting line indicating probable parenthood. For example, in Toribio Tecolotl's household, the child Ana would appear to be the daughter of María, Toribio's wife, and hence Toribio's stepchild, while the boy Antonio is the issue of the conjugal pair (47r:4). We can call this household assemblage Type 1. There are a total of 87 Type 1 households, nearly half (47%) of the sample.

Type 2 households consist of the head's nuclear family plus nephews and/or nieces with one of their surviving parents. It appears from other data that it was not uncommon for persons to join the household of a sibling or sibling-in-law when their spouse died and their children with them. But, there are only 5 Type 2 households in the sample. There is only one instance of Type 2a, a variant which contains married nephews/nieces with or without offspring. The evidence necessary to distinguish Type 2 and its variant from other Types consists of Náhuatl glosses which, as noted, were added after the document was originally drawn. For example, Juan Nehualecatl, household head (4r:5), is shown having three children in his nuclear family. The first child Pedro, who would be the eldest of three because of the convention of following an older to younger sequence in such a context, is glossed as nephew (*ymach*). In another instance, Damian Techahua's household (55r:1) contains three single tribute age consanguinal relatives. One, Diego is glossed as a nephew and, except for the footprint indicating that he had recently joined the household or else had left the household, is otherwise indistinguishable in kinship status relative to the head than is Juana and Juan, who precede him in the sequence. Type 2 households are only 3% of the total.

Type 3 households are made up of the head's nuclear family plus single (unmarried or widowed) consanguinal or affinal relatives and/or non-relatives not included in Type 2. For example, Luís Oce-

Table 1: TYPES OF HOUSEHOLD ORGANIZATION IN THE ASUNCIÓN CODEX

<i>Type 1</i>	<i>Type 2</i>	<i>Type 3</i>	<i>Type 4</i>	<i>Type 5</i>	<i>Type 6</i>	<i>Type 7</i>	<i>Type 8</i>
1r:1 34r:1	4r:5	1r:2	4r:4	2r:5	1r:4	48v:3	1v:3
1r:5 34r:4	40v:4	1v:4	4v:3	47v:1	3r:1		5v:3
1v:1 34v:1	47r:1	2r:2	5v:4	47v:2	3r:3		6r:5
1v:2 34v:2	55r:1	2r:4	6r:3	48r:3	3v:3		7r:3
1v:4 34v:3	55r:3	2v:1	42r:4	49r:1	4v:2		32v:4
2r:1 34v:4		2v:2	49r:4		5r:4		34r:2
2r:3 34v:5	Type 2a	3v:5	51v:2		5v:2		40v:5
2v:3 35r:1		4r:2			7r:4		41r:3
2v:4 35r:4	33v:4	4r:3			32v:1		48r:1
2v:5 40v:1		4v:4			33r:3		48r:2
3r:2 40v:2		4v:5			33r:5		48r:5
3r:4 41r:1		5v:1			33v:1		48v:2
3r:5 41r:2		6r:1			33v:2		48v:5
3v:1 41r:4		6v:2			34r:3		49r:3
3v:2 41r:5		7v:5			34r:5		51r:5
3v:4 41v:1		8r:2			35r:2		52r:1
4r:1 41v:2		8r:3			35r:3		52r:5
4v:1 41v:4		33r:2			47r:2		53r:5
5r:1 41v:5		40v:3			47v:4		
5r:2 42r:2		41v:3			50r:2		
5r:3 42r:3		42r:1			51r:1		
5r:5 42v:2		42v:1			51r:3		
5v:5 42v:3		47r:5			51v:3		
6r:2 47r:3		50r:1			52r:2		
6r:4 47r:4		50r:3			53r:1		
6v:1 47v:3		50v:2			53r:4		
6v:3 47v:5		50v:3			54r:2		
6v:4 48r:4		51r:2			54r:4		
6v:5 48v:1		54r:3			54r:5		
7r:1 48v:4							
7r:2 49r:2							
7r:5 49r:5					Type 6a		
7v:1 49v:1							
7v:2 50r:4					1r:3		
7v:3 50r:5							
7v:4 50v:1							
8r:1 51r:4							
32v:2 51v:1							
32v:3 52r:3							
32v:5 52r:4							
33r:1 53r:2							
33r:4 53r:3							
33v:3 54r:1							
33v:5 54v:2							
Total 88	6	30	7	5	31	1	18
Total 47.4%	3.3%	16.2%	3.8%	2.7%	16.7%	.6%	9.7%

lotl and his wife María (?) have a son, Domingo, plus Luís' younger unmarried adult brother (teicauh) and the unrelated boy, Juan, living in the household with them (4r:3). Type 3 households total 31 and are 17% of the sample.

Type 4 households consist of an unmarried or widowed household head plus one or more related and/or unrelated nuclear families. Many of the dependent nuclear family heads, five, are single also. The seven Type 4 households are 3% of the total.

Households in which married siblings and their spouses reside together total only five (2.7%) and are proportionally even rarer than the three in the Vergara communities (3.2%). These are the Type 5 households.

The Type 6 households contain two or more consanguinally related families. Most appear to be extended families, composed of the married child or children of the household head who sometimes have their own children. A variant, which can be considered Type 6a consists of a dependent couple plus a single adult male who is shown as related to the wife of the household head, perhaps her siblings, but maybe parents. A few in the group classified as Type 6 may actually be Type 5 households, but not definitely discernable without the clarification of Náhuatl glosses. Type 6 includes a total of 31 households and represents 16.7% of the household sample. This is in marked contrast to the Vergara sample in which only 7% are Type 6 households.

Offner found only three households in the *Codex Vergara* that he would classify as Type 7. These are households in which another nuclear family is only apparently related to the household head. This type is even rarer in the *Asunción Codex* where only one household fits this description.

Type 8 households contain the head's nuclear family plus another nuclear family whose relationship to the household head is not indicated by either a connecting line or a Náhuatl gloss. In the absence of positive evidence of a consanguinal or affinal connection, it must be assumed that none existed. Seventeen or 9.3% households are Type 8, a significant difference in frequency from the 21.1% in the Vergara sample.

Marriage and Residence of Married Couples:

There is not one instance of polygyny recorded in either the *Asunción Codex* or the *Codex Vergara*. While rare among com-

moners (*macehualtin*), it was not unknown since Carrasco reported five cases in Tlacateopan (Carrasco 1964:188). Remarriage after the death of a spouse was not uncommon. There is unequivocal evidence in both of the Tepetlaoztoc cadastrals that widows and widowers remarried.

Neolocal residence was the predominant pattern in the communities of the *Asunción Codex*. When a couple did marry and join another household, patrilocal residence prevailed, with 77.2% having patrivirilocal preferences and 19.3% patriuxorilocal ones. The latter is stated glyphically when the wife occupies the left position in the depiction of a conjugal pair, rather than the normal sequence of husband-wife, when her links are clearly with her male consanguinal relative, who is household head.

Non-family Households:

There is only one non-family household in the sixteen communities for which we have census records in Tepetlaoztoc (Table 2). This occurs in Cala Tlaxoxiuhco, 4r:4, and is a single woman, unquestionably a widow, who is shown with facial blemishes indicating that she was sick at the time the census was taken. The low incidence of such households is not surprising in terms of Carrasco's data. In Tlacateopan, there were only four non-family households, .2% of the total. Death of a spouse or abandonment could create such a situation, but as Carrasco says, these were "clearly unstable situations" (Carrasco 1964:191).

Consanguinal Households:

There are nine households with no married couples in the *Asunción Codex*. They are 4.9% of the total, and involve 3.5% of the population, just as in the Vergara communities. Two-thirds are small, with three persons or less. They average 3.667, and three have no adult women. In two, the dependent females are glossed as mothers (*nantzin*) of the single male head of household (49r:4; 49r:5). In one (42r:3), the female household head is glossed "widow" and the two consanguinally related males, one of tributary age, are probably her sons. The head of household 6r:3 is shown with a tear, possibly indicating that his wife died recently. Two of the other six members of that household are tributary-age males, perhaps the head's two eldest children. Purely consanguinal family households

were even rarer in Tlacateopan with only 2.5% of the households and 2.2% of the total population of that community.

Nuclear family households:

Although household organization included a broad range of basic types, it is obvious that nuclear family households prevailed in Tepetlaoztoc in the 1540's. They accounted for 62% of the total domestic units and 51.2% of the population. These figures are very close to Carrasco's findings among the Ward people in Tlacateopan, 63.8% and 52.6% respectively, and they contrast sharply with the preference in household composition expressed by the Cacique's subjects in that community, as well as in neighboring Molotla (Carrasco 1964:191; 1976:47). Considering the relatively small sample size in Tepetlaoztoc, the differences with Tlacateopan and Molotla are negligible, but the similarity in organization is even more striking when only the *Asunción Codex* communities, with 66.2% of their households and 54.2% of their population, are compared with Tlacateopan's Ward people. The common denominator between the two populations is the calpulli. The Cacique's subjects were renters (mayeques), perhaps the status shared by the land holders of some or most of the households in the Vergara.

There is a notation on the tlahueltmantli section of Topotitla (f. 21r) that the lands and houses of that community belonged to one Agustín de Rosas. Perhaps the same ownership status of lands and houses prevailed in other communities of the Vergara group. In 1551, the Indians of Tepetlaoztoc showed Doctor Quesada a tribute document which listed 1667 people, 26% of Tepetlaoztoc's population, as renters of the governor and principal men (AGI: Justicia, leg. 151, f. 68r-75r; leg. 159, f. 41v-45v). This also helps to explain why there are no land reassignments in the Vergara, as previously noted, and why genealogical relationships are in red ink in the Vergara, while the vast majority in the *Asunción Codex* are drawn in black ink. Red lines, in other words, may be the scribe's way of glyphically stating the tenant (mayeque) status of the household.

Not only did nuclear family households prevail in the communities of the *Asunción Codex*, but they were small. Eleven households (6%) consisted of a conjugal pair only. The other 112 nuclear family households averaged only 4.429 persons per unit. This is significantly smaller than the average, 5.447, in the Vergara group

Table 2: HOUSEHOLD AND FAMILY TYPES

<i>Family Types</i>	Combined Total				<i>Asunción Codex</i>				<i>Codex Vergara</i>			
	number of households	percentage	population	percentage	number of households	percentage	population	percentage	number of households	percentage	population	percentage
I. Non-family households	1	.35							1	1.1	1	
II. Purely consanguinal families	14	5.0	53	3.5	9	4.9	33	3.5	5	5.3	20	3.5
III. Nuclear families-Total	174	62.0	782	51.2	123	66.2	518	54.2	51	53.7	264	46.2
<i>a.</i> purely conjugal	15	5.9	30	2.0	11	6.0	22	2.3	4	4.3	8	1.4
<i>b.</i> couple with children and/or other relatives	159	56.6	752	49.3	112	60.3	496	51.9	47	49.5	256	44.8
IV. Joint families-Total	92	32.8	692	45.3	54	29.1	405	42.4	38	40.0	287	50.2
<i>a.</i> with 2 couples	81	28.9	582	38.1	47	25.3	331	34.7	34	35.8	251	43.9
<i>b.</i> with 3 couples	11	4.0	110	7.2	7	3.8	74	7.8	4	4.3	36	6.3
TOTAL	281		1528		186		956		95		572	

of communities, but it does compare closely with Tlacateopan's 4.386 persons per nuclear family household.

Joint family households:

Half of the population (50.2%) in the communities of the *Codex Vergara* lived in joint family households, but only 42.4% of those in the *Asunción Codex* lived in joint family units. This recalls the situation among the Ward people of Tlacateopan, where 44.7% of the population lived in joint family households (Carrasco 1964:191). It is in marked contrast to the predominance of multi-family units among the cacique's subjects in Tlacateopan which accounted for 71.8% of the population in that community and the strong preference for such household organization in Molotla where 81% of the population lived in joint family units (Carrasco 1976:62).

In the *Asunción Codex*, fifty-four households had two or more nuclear families, but even these joint family units were small, averaging 7.5 persons per unit. There is no appreciable difference in the Vergara communities in this regard with 7.553 persons per unit, nor with Tlacateopan with an average of 7.349 (Carrasco 1964:191). Molotla's joint families, however, were appreciably larger with an average of 9.326 persons per unit (Carrasco 1976:62). For Tenochtitlan, Calnek feels that households contained even more persons per unit, perhaps averaging 10 to 15 individuals of all ages (Calnek 1972:111).

The overwhelming majority of joint family households in the *Asunción Codex* had only two couples (87.1%), about the same frequency as in the Vergara group (89.5%). Perhaps of greater significance, however, is the fact that the remaining multifamily households were limited to three couples per unit. Contrasting with this pattern, fifty households or 21.3% of the sample in Tlacateopan contained more than two married couples, while eight households contained four couples, and one had five (Carrasco 1976: 62). In Molotla where 36.7% of all joint families contained three or more married couples, the range was even greater, with one household having six married couples (Carrasco 1976:49). For Tenochtitlan, Calnek reports the same range in married couples per unit 1972:111.

As Table 3 indicates, the overall average in the communities of the *Asunción Codex* is 1.275 couples per household and there is little range of variation in those eleven localities. The Vergara group averages 1.39 married couples per unit overall, reflecting the

Table 3

HOUSEHOLD ORGANIZATION STATISTICS

Código de Santa María Asunción:

LOCALITY	Hshlds	Pop	Married Couples	Pop/ hshld	Couples/ hshld
Cuahtepoztla	73	365	85	5	1.165
Tlancomulco	29	159	40	5.48	1.38
Tecontla	22	92	22	4.18	1.00
Tlanchiuhca	15	91	25	6.06	1.667
Tlancozac	11	63	13	5.72	1.182
Chiauhenco	8	45	9	5.625	1.125
Chiauhatlan	8	45	11	5.625	1.375
Cuitlahuac	5	33	9	6.6	1.8
Tlaltecahuacan	5	28	8	5.6	1.6
Concotlan	6	31	8	5.16	1.334
Zapotlan	4	34	7	8.5	1.75
TOTALS	186	986	237	5.273	1.275

Codex Vergara:

Callatlaxoxiuhco	32	175	43	5.47	1.34
Topotitla	9	59	10	6.56	1.11
Teocaltitla	(a) 7	59	14	8.43	2.00
	(b) 7	49	11	7.00	1.57
Patlachiuhca	12	64	15	5.33	1.25
Texcalticpac	35	238	50	6.80	1.43
TOTALS	(a) *	95	566	132	6.26
	(b)	95	555	129	6.16

* Row (a), both for Teocaltitla and for the totals, results from an assumption that 27r:2,3,4, and 5 are all one household; row (b) is the result of excluding 27r:3,4, and 5 from the analysis altogether. (Offner 1984:144)

significantly larger mean number of persons per household, and, in turn, its relatively stronger preference for joint family domestic units.

Status of household members:

Most of the household heads in the Asunción communities were married males (93.1%). Two households, however, had married

female heads (1.1%). The remaining households had single heads, of which nine were males, and two were females. The latter were clearly widows, while most of the single males were probably also widowed.

The households with married female heads (34v:5; 52r:4) were nuclear family units. In one, Cecilia, the head and land holder, and her husband Lucas Chochol, had five children who ranged in age from an unmarried tributeage daughter to an infant daughter. On the other, while the land is held by Lucía, the household and family head, her husband Toribio is apparently landless, but is shown with a name glyph. Perhaps he does have land, but in another community. Two other households with female heads (42r:3, 4) are each glossed widows (yncocihuatl) and both contain an adult male, head's son and son-in-law (?).

Most dependent family heads in the larger joint family households were land holders. One dependent family head in this group, Luis Tecuani (48r:4), had a name gloss as if he were a land owner, but he is not listed in either the milcocoli or tlahuelmantli. He is, however, connected by a dotted line to Pedro Techama's house, suggesting that he had recently joined that household and if he did not already have his own lands in another locality, he was in line to be assigned property in Tlanchiuhca.

There is one case of a female head of a dependent nuclear family who is a land holder (32v:1). In a similar instance of patriuxorilocal residence involving a female head of a dependent nuclear family with separate lands, it is the husband that is recorded as the land holder (1r:4). In this same household, the male head of another dependent nuclear family holds land, as does an unmarried adult male. With fourteen members, this is also the largest household in the *Asunción Codex* (Table 4). Neither household nor nuclear family size appears to account for the reason some dependent family heads and, at times, even unmarried adults are land holders (1r:4; 51r:5; 53r:1; 53r:5; 54r:5), while some are not.

Of the sixty-two dependent nuclear families, 79.1% have male heads, and 44.9% of these male heads are land holders, with lands that are clearly separate from those of the household head. The remaining thirteen (21%) have female heads, but as previously noted, only one of them is a land holder. In those instances of patriuxorilocal residence, we do not know the land status of the husband's family of orientation or with whom he resided before marriage, but inadequate land resources at home could have been

Table 4

SIZE OF HOUSEHOLDS

<i>Number of Households</i>	<i>Persons per Households</i>
0	1
13	2
24	3
37	4
41	5
23	6
19	7
12	8
11	9
1	10
0	11
3	12
1	13
1	14

a factor influencing a male's decision to reside with his wife's agnatic kin.

Twenty-seven households (11.6%) contain dependent childless couples. Of these, five (18.6%) have their own lands: 1r:4; 3v:3; 32v:1; 54r:4; 55r:1. This, together with those instances of unmarried land-holding adults, suggests that land assignments were not primarily dependent on marital status or the fact of having children to support, nor on the establishment of a new independent household.

Most of the dependent land holders, married or single, a relative of the household head or not, probably gave their portion of the household's tribute assessment to the head. But, as Carrasco reported for Molotla, a few households in Tepetlaoztoc may have had two or more persons who directly paid their tribute (1976:56).

Altogether, there were 583 persons of tribute-age in the communities constituting the *Asunción Codex*. This represents 59.2% of the total population of those communities. As Table 5 indicates, the mean of tributeage persons was 3.135 per household. Most remarkable in this sample, they were equally split between the two sexes.

Four households (2.2%) have dependent families with callis (houses) and separate lands (1v:3; 48r:2; 48r:4; 52r:1). This may be a way of glyphically stating the Nahuatl term *cemithualtin* ("people

Table 5

TRIBUTE AGE PERSONS PER HOUSEHOLD

Locality	Total Males	Average per Hh	Total Females	Average per Hh	Total	Average per Hh	Percent Total
Cuauhtepoztla	108	1.48	106	1.452	214	2.932	58.7
Tlancomulco	43	1.48	46	1.587	89	3.067	56.0
Tecontla	28	1.27	32	1.43	60	2.7	65.3
Tlanchiuhca	30	2.0	28	1.867	58	3.867	63.8
Tlancozcac	16	1.45	19	1.728	35	3.178	55.6
Chiauhtenco	12	1.5	13	1.625	25	3.125	55.6
Chiauhtlan	14	1.75	13	1.625	27	3.375	60.0
Cuitlahuac	10	2.0	9	1.8	19	3.8	57.6
Tlaltecahuacan	10	2.0	8	1.6	18	3.6	64.3
Concotlan	10	1.667	9	1.5	19	3.167	61.3
Zapotlan	11	2.2	8	1.6	19	3.8	55.9
	292	1.57	291	1.565	583	3.135	59.2

of one yard"), what Carrasco has called a compound (Carrasco 1976: 58). If so, the .6% incidence in the Asunción communities is in striking contrast to the 31% occurrence in Molotla.

In one of the four households with two callis (48r:2), the dependent family's house is shown with a thatched roof, whereas the household head's house is the standard flat roofed house. While it is a rare example of a multifamily household with two callis, it is a unique occurrence of the two variants appearing in the same household, and quite likely indicates families with different ethnic affinities. Twenty-two households, 11.9%, clustered in four localities of the *Asunción Codex* have such roofs: Cuauhtepoztla, Tlanchiuhca, Tlancozcac and Chiauhtenco. In Huiznahuac, the frequency of occurrence of this house type, 42.2%, is even greater. This type of house also occurs in two communities of the *Codex Vergara*: Patlachihua (58.4%) and Texcalticpac (22.9%) (Offner 1984:143). It is most significant that when thatched roofed houses occur, they are clustered together in the community. In the *Asunción Codex*, the 118 people who live in such houses average 5.13 persons per household, about the same as the overall average in the eleven communities. Offner also found that the households with thatched roofs averaged 6.9 persons, which closely approximated the overall average in the *Codex Vergara*. He felt that these distinctive houses might

huc magi magi magi magi



magi legimus Iam magi legimus magi



magi legimus Iam magi legimus magi legimus magi legimus magi legimus



pablo magi legimus magi legimus magi legimus magi legimus



huc magi magi magi magi magi



Juan maguñami
Juan maguñami
Juan maguñami



resaca
resaca
resaca
resaca
resaca
resaca



EDIFICIOS DE MEXICO

marcos del mar
marcos del mar
marcos del mar
marcos del mar
marcos del mar



la colina
la colina
la colina
la colina
la colina



p. de co. g. m. a. u. s.
p. de co. g. m. a. u. s.
p. de co. g. m. a. u. s.
p. de co. g. m. a. u. s.
p. de co. g. m. a. u. s.
p. de co. g. m. a. u. s.
p. de co. g. m. a. u. s.
p. de co. g. m. a. u. s.
p. de co. g. m. a. u. s.
p. de co. g. m. a. u. s.



Figure 1. Ten households from the *Códice de Santa María Asunción*, ff. 1v-2r. The first two households on Folio 1v are typical nuclear family households. In the first, Luis Huiciti is shown with his wife Magdalena, their son Antonio and an unmarried adult daughter Antonia. In the second, the head Marcos Hezmali and his wife Juana have three children: Marcos, Cecilia, and Martha. Both households are Type 1. The third household, that of Antonio Oyobal, his wife Juana and their three daughters, Cecilia, Martha, and Ynes constitute one nuclear family. Also listed as part of their household is an unrelated nuclear family headed by Juan Xochitonal, with his wife and daughter who are shown with a separate *calli* (house). This is Type 8. A nuclear family household follows. It contains the head, Pablo Macuilcoatl, and his wife Magdalena, their tribute-age son Diego and two small children. What is interesting is that Diego's surname "Cocyatl" is glossed, but the younger children are not. It is a Type 1 household. The last household on Folio 1v contains a nuclear family household headed by Juan Teqsol, that includes not only his wife María and their two children, Diego and Juana, but also a single, tribute-age male of unspecified relationship to him. This is a Type 3 household. The first household on Folio 2r is a nuclear family household headed by Juan Maçiuhnemi. He and his wife Ana have an unmarried adult son, Antonio, and two small children, a girl Juana, and a boy Marcos. It is a Type 1 household. The next household contains the head Antonio Hecachoca, his wife María, their son Albino and his single adult brother Juan Tequicalla (teicauh). It is a Type 3 household. The third household consists of Marcos Chilhua's nuclear family. It is Type 1. The fourth household contains the head, Juan Acalhuiz, his wife María, their son Gabriel, and his brother Diego. As in the previous instance, 2r:2, the gloss "teicauh" reveals the fraternal relationship. Finally, in the last household, Pedro Tlacochquiah's nuclear family forms a joint household with his brother's (Juan Pantla) nuclear family. This illustrates the relatively rare occurrence of the fraternal joint family in the *Asunción Codex* and is a Type 5 household.

have reflected the Otomí component of the Tepetlaoztoc population (Offner 1984:143).

Three households are listed without callis. The household head of one, 54v:2, is shown with the place glyph of Texcoco, thus indicating out-migration. Neither does that person, Toribio Cohuana, have land. A second household, 7v:5, consisting of a nuclear family of three persons, is shown with a calli on the milcocoli (17r:4). Its omission on the census may be due to scribal error. Finally, the third case (51v:3) may also be scribal error either in forgetting to draw the calli beside Alonso Cuicatl, the household head, or possibly a dotted line showing his connection with the preceding household. There are, in fact, some scribal errors in the *Asunción Codex*, as Offner had noted in the Vergara (Offner 1984:134). One glaring error (51r:4) happened when the scribe drew the household head in place of the calli.

Conclusions:

In his analysis of the detailed house-by-house census data from Tepoztlan, Carrasco found that relatively small households of both nuclear and joint family types prevailed in the 1530's. A reading of some chroniclers such as López de Gómara and Las Casas would have indicated otherwise, and Carrasco cautiously suggested that "perhaps Tepoztlan had a simpler family structure than other areas" (1964:209). He noted that there were no other data sets available for comparison at the time. The *Asunción* and *Vergara* códices provide that comparative opportunity for approximately the same time period.

In the two Tepetlaoztoc códices, the majority of households, both nuclear and joint family types, are small, just as in Tepoztlán.

Carrasco's data also show that free commoners (calpuleque) had a more prevalent pattern of nuclear family households while the cacique's subjects (renters or mayeques) tended to have joint families. A similar pattern may have prevailed in Tepetlaoztoc also. The *Asunción Codex* is a census of ward people, and small nuclear family households predominate. In fact, the average family size is exactly the same as Carrasco's ward people. The relative importance of joint families in the Vergara households, while not as great as among the cacique's subjects of the Tlacateopan barrio of Tepoztlan, is significantly greater than in the *Asunción Codex* and a majority of the Vergara's population lives in joint family units. This suggests

a considerable portion of the Vergara's population was of renter status. The houses and lands of Topotitla, claimed Agustín de Rosas, is a case in point.

All communities in both samples had a mix of nuclear family and joint family households, but the latter type appears to have been more stable among members of the mayequé class. Some joint family units among renters and non-renters may be, as Carrasco has suggested, a reflection of temporary residence status following marriage. That is, dependent couples in joint family domestic units would establish a new household when circumstances (such as house and land) would permit and/or bride service requirements were met. Cook and Borah (1979:130) point out that the mean ratios of Carrasco's 14 communities in Morelos, 1.59 casados and 6.03 persons per household, closely correspond to those of the 278 communities of the Suma de Visitas that they analyzed. While the mean number of married couples per household is somewhat less in the Tepetlaoztoc communities than in the Morelos ones and the Suma, the mean number of persons per unit is about the same. The Tepetlaoztoc and Morelos data combined suggest that the dominant domestic unit of the free commoner was the nuclear family household, while joint family households were the prevalent domestic unit among the renters.

REFERENCES

- AGI (Archivo General de Indias, Seville)
Justicia, leg. 151; leg. 159.
- AGN (Archivo General de la Nación, México)
Tierras 2739
- CALNEK, Edward E.
1972 "Settlement Pattern and Chinampa Agriculture at Tenochtitlan." *American Antiquity* 37: 104-115.
- CARRASCO, Pedro
1962 "Tres libros de tributos del Museo Nacional de México y su importancia para los estudios demográficos." *Internacional Congress of Americanists*, xxxiv, Mexico City, 1962. *Actas y memorias* 111: 373-378.

- 1964 "Family structure of sixteenth century Tepoztlan." In *Process and Pattern in Culture: Essays in honor of Julian H. Steward*. Robert A. Manners, ed. p. 185-210. Chicago: Aldine Publishing Company.
- 1966 "Sobre algunos términos de parentesco en el náhuatl clásico." *Estudios de Cultura Náhuatl*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, vi: 149-66.
- 1872 "La Casa y la Hacienda de un Señor Tlalhuica." *Estudios de Cultura Náhuatl*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, x: 225-244.
- 1976 "The Joint Family in Ancient Mexico: The Case of Molotla." In *Essays on Mexican Kinship*. Hugo C. Nutini, Pedro Carrasco, James Taggart, eds. p. 45-64. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- CLINE, Howard F.
1966 "The Oztoticpac Lands Map of Texcoco, 1540." *Quarterly Journal of the Library of Congress* 23: 2: 77-115.
- CODEx VERGARA
Codex Vergara. Mss. Mexicains 37-39. Paris: Bibliothèque Nationale.
- CÓDICE DE SANTA MARÍA ASUNCIÓN
Código de Santa María Asunción. Apeo y deslinde de tierras (de los terrenos) de Santa María Asunción. Mss. 1497 bis. México: Biblioteca Nacional.
- COOK, Sherburne F. and Woodrow Borah
1971 *Essays in Population History: Mexico and the Caribbean*, Vol. I. Berkeley, Los Angeles, and London: University of California Press.
- GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín
1971 *Colección de Documentos para la Historia de México*, Vol. II. México: Editorial Porrúa, S. A.
- GIBSON, Charles
1964 *The Aztecs Under Spanish Rule: A History of the Indians of the Valley of Mexico, 1519-1810*. Stanford: Stanford University Press.

GLASS, John B.

- 1975 "A Survey of Native Middle American Pictorial Manuscripts." In *Handbook of Middle American Indians*. Vol. 14: 3-80. Robert Wauchope, ed. Austin: University of Texas Press.

HARVEY, H. R. and Barbara J. Williams

- 1980 "Aztec Arithmetic: Positional Notation and Area Calculation." *Science* 210: 499-505.

OFFNER, Jerome

- 1984 "Household Organization in the Texcocan Heartland: The Evidence in the *Codex Vergara*." In *Explorations in Ethnohistory: Indians of Central Mexico in the Sixteenth Century*. H. R. Harvey and Hanns J. Prem, eds. Albuquerque: University of New Mexico Press, p. 127-146.

PASO Y TRONCOSO, Francisco del

- 1912 *Códice Kingsborough. Memorial de los Indios de Tepetlaoztoc al monarca español contra los encomenderos del pueblo*. Madrid: Hauser y Menet.

SELER, Eduard

- 1904 *The Mexican Picture Writings of Alexander von Humboldt*. Bureau of American Ethnology, Bulletin 28: 127-229.

WILLIAMS, Barbara J. and H. R. Harvey

- n. d. *Provenience and Significance of the Codex Vergara and the Códice de Santa María Asunción*. Ms. 20 p.

WILLIAMS, Barbara J.

- 1983 "Mid-16th Century and Contemporary Agricultural Fields in Tepetlaoztoc," Mexico. Poster Paper Session, 79th Annual Meeting of the AAG, 8 p.
- 1984 "Pictorial Cadastral Registers." In *Explorations in Ethnohistory: Indians of Central Mexico in the Sixteenth Century*. H. R. Harvey and Hanns J. Prem, eds. Albuquerque: University of New Mexico Press, p. 103-125.

ZORITA, Alonso de

- 1963 *Life and Labor in Ancient Mexico: The Brief and Summary Relation of the Lords of New Spain*. Benjamin Keen, trans. and intro. New Brunswick: Rutgers University Press.

POSIBILIDADES PARA ABORDAR EL ESTUDIO DE LA MEDICINA NÁHUATL

CARLOS VIESCA TREVIÑO

Mucho se ha dicho y escrito sobre la medicina náhuatl en los últimos años, tratándose de cernir su realidad desde diferentes ángulos y distintos puntos de vista. Como resultado, se han ofrecido imágenes diversas que, pretendiendo establecer las bases fundamentales de ella, reflejan realmente factores resultantes de la formación, tendencias ideológicas y áreas e intereses de los investigadores; de manera que si bien, buena parte de dichos trabajos aportan conceptos y conocimientos específicos cuyo valor está más allá de toda discusión, queda por efectuarse la labor de análisis y síntesis que concrete qué era y qué representaba la medicina náhuatl para los individuos que la practicaban o recurrían a ella para curarse en los distintos momentos de su evolución, por una parte, y establecer, por otra, los aspectos que pertenecientes o derivados de ella, pueden ofrecer perspectivas que resulten atractivas para la ciencia o el desarrollo de la sociedad actuales.

No pretendo, ni con mucho, ofrecer tal visión de conjunto. Mi intención es la de exponer la problemática que plantea su estudio, considerado desde el punto de vista de la complementariedad que obligatoriamente debe regir la interpretación de los datos obtenidos por medio de métodos consagrados como legítimos en los varios campos de la actividad científica y expresar algunos resultados concretos y planteamiento de problemas.

Considerando que para que sea factible el conferir tal dimensión a un estudio en origen y esencia histórico, se hace imperioso el insistir en el valor formativo y de prospección al que debe conducir toda investigación y aun especulación histórica genuinamente llevada a cabo.¹ Hablando de medicina náhuatl, de la historia de los reyes del antiguo Dahomey o de cualquier otro tema que pudiera en un momento dado tener interés histórico y fuera a la vez ajeno al pro-

¹ Karl Jaspers, "Origen y meta de la historia". *Revista de Occidente*, Madrid, 1965.

ceso evolutivo de la cultura occidental, esto es mucho más difícil porque, ¿qué valor, independientemente del que tuviera como conocimiento histórico en sí podría representar para un individuo moldeado según los patrones de la cultura occidental y para quien todas las singularidades y características de la historia que no se refieren a momentos evolutivos de su propia cultura están teñidas con el más profundo tinte de lo exótico y le son absolutamente remotos y extraños, y en realidad, aunque al mexicano de hoy genéricamente considerado resulte curioso, son más asequibles a su modo de pensar los problemas científicos, sociales, políticos, económicos, etcétera, relacionados con la Revolución Francesa, que los fenómenos equivalentes tal y como se presentaron en el imperio azteca en la época inmediatamente anterior a la conquista española.

La medicina náhuatl y los primeros historiadores de la medicina mexicana

Sin embargo, en el caso concreto que nos ocupa, que es el estudio de la medicina náhuatl y sus repercusiones e implicaciones, el primer aspecto que se hizo evidente a los médicos mexicanos que centraron su atención sobre ella fue el de continuidad espacial; la medicina náhuatl no es otra cosa sino la primera fase documentada de una Historia de la Medicina en México. Restaba el problema de la continuidad temporal del cual, como obviamente se desprende de lo anterior, se basa el planteamiento en la correspondencia, considerada entonces como necesaria, entre las líneas de desarrollo del pensamiento y la evolución política del país, ambas perfectamente encuadradas y distribuidas por épocas, periodos, etcétera. Así, una fase prehispánica es simplemente sucedida por un periodo colonial, éste a su vez por una época independiente y así sucesivamente,² formulándose de esa manera un discurso de carácter narrativo que nos relata cómo se enseñaba y practicaba la medicina en cada una de estas diferentes épocas y atribuyendo a cada una de ellas un carácter definitivo, tanto desde el punto de vista de su propia conformación y su morfología fenomenológica, como de su situación específica y ascendente dentro de esa gran línea de estirpe positiva que conduce de la superstición a la ciencia y que finalmente se encarna en el mito de progreso *ad infinitum* que conducirá

² Francisco Flores, *Historia de la medicina en México*, 3 v., México, Secretaría de Fomento, 1886. La misma orientación observa Nicolás León, *Historia de la Obstetricia en México*, México, 1910.

a la humanidad hasta la perfección; perfección basada ésta vez en la utopía del conocimiento absoluto de la verdad acerca del mundo y sus fenómenos basada en la experimentación.³

Dentro de tal esquema, ¿tendría la medicina náhuatl otra función que la de llenar un hueco en la historia cultural de México? ¿Sería válida solamente en virtud de la exaltación de un fuerte espíritu de orgullo nacional? Creo, tal vez a la ligera, que la posibilidad de mostrar una añeja genealogía cultural base de una conciencia nacional que a la vez le distinguiera de la gran mayoría de los países que entonces —en la segunda mitad del siglo XIX— se asomaban a la historia, y le permitieran equipararse en su tradición a los pueblos cultos de la vieja Europa, ha sido uno de los principales alicientes explicativos del interés expresado desde entonces hacia las culturas prehispánicas. Frente al impreciso infinito en pueblos sin historia era necesario individualizarse a partir de tradiciones seculares que poco a poco se fueron revelando milenarias.

Ahora bien, en cuanto al elemento europeizante estos primeros historiadores de la medicina mexicana no tuvieron ningún problema en incorporarlo al proceso evolutivo de la medicina occidental —el que no era sino una rama, a lo más una variante. Salamanca a través de sus estatutos era al fin y al cabo el *alma mater* de la Real y Pontificia Universidad de México, y los textos de Galeno estudiados en ella eran, dejado aparte su latín renacentista, las mismas obras con que éste subyugara quince centurias de cultura médica europea.

No era lo mismo con la medicina indígena. No obstante y ser milenaria, rica en tradiciones, amplia y exitosamente usada en la época de la conquista, no cabía dentro de lo que el pensamiento positivista entendía como racional y mucho menos como científico. Fue entonces menester, para hacerla digna antecesora del pensamiento médico mexicano, ahora ya en vías de superación continua tras haberse sacudido los últimos visos de galenismo y haberse incorporado en pie de igualdad a la comunidad científica europea, dotarla de un carácter de ciencia entendida en el sentido más estricto de la palabra, del que en realidad carecía. La medicina náhuatl fue vestida con ropajes científicos y lo resultante es toda una serie de narraciones de apariencia impersonal y objetiva en las que el autor relata aspectos de las prácticas médicas indígenas, a veces tal y como

³ Auguste Comte. *Cours de Philosophie positive*, Scheicher. París, 1907. La aplicación del método positivista en la medicina: Claude Bernard. *Introduction a l'étude de la Médecine Experimentale*, París, 1865.

se los transmiten los códices, a veces forzando su imaginación interpretativa, pero siempre destacando un carácter premonitorio de racionalidad científica, ya comparable, ya superior al de la Europa del siglo xvi, pero siempre anunciante del positivismo científico tan caro al médico de la segunda mitad del siglo xix.

Historicistas en su forma de proceder, aunque sin llegar nunca a las magistrales caracterizaciones de un von Ranke o un Droysen, positivistas en sus criterios rectores, estos primeros historiadores de la medicina mexicana, como Francisco Flores y Nicolás León extrapolan conceptos, teorías, problemas que son propios de las ciencias médicas de su época y cuyo planteamiento al menos embrionario insisten en detectar en los textos y tradiciones de origen prehispanico.

Así tenemos, como producto de este método interpretativo, largas listas de palabras expresando los conocimientos que nuestros antepasados nahuas tenían sobre las partes del cuerpo humano, sobre sus funciones, sus enfermedades, los elementos terapéuticos. Listas integradas en su mayoría por términos extraídos ya de diccionarios de la lengua náhuatl como el de Alonso de Molina o el de Rémi Siméon, ya de las fuentes documentales que remontándose al siglo xvi, empezaron a ser difundidas por la labor incansable de un García Icazbalceta, de un Alfredo Chavero, de un Nicolás León, por no citar sino los principales. Estas enumeraciones de términos —cuya utilidad es innegable— adolecen de idéntico problema que el resto de la labor interpretativa que acerca de la medicina indígena se hiciera, y su traducción, asimismo indispensable pierde mucho de su valor al buscar parangones que, totalmente ajenos a criterios semánticos, establecen símiles e identidades con términos propios de la nomenclatura médica de la época. Se habló por ejemplo de padecimientos quirúrgicos, enfermedades de los tejidos en general, como la gangrena y el cáncer;⁴ de enfermedades de ciertos tejidos en particular, tales como los aneurismas;⁵ o de problemas médicos como las fiebres biliosas;⁶ o bien el grupo que Flores llama “enfermedades constitucionales”, rubro en el que engloba las escrófulas, la caquexia, el escorbuto y la anemia.⁷ Particularmente demostrativas de esta actitud que comentamos son las referencias hechas por el mismo Flores sobre las enfermedades del aparato nervioso que

⁴ Flores, *Op. cit.*, I, 88.

⁵ *Ibid.* I, 162.

⁶ *Ibid.* I, 151.

⁷ *Ibid.* I, 153.

comenta: "Del sistema nervioso conocieron y trataron muchos padecimientos, ya del encéfalo, ya de la médula, ya de los nervios".⁸ O, al tratar de las enfermedades del encéfalo: "El delirio fue uno de los estados anómalos del sistema nervioso que siempre preocupó a los médicos indios...",⁹ pasajes ambos en que se evidencia la necesidad de colocar los padecimientos descritos o mencionados en los textos referentes a la medicina prehispánica dentro de los moldes basados en el organicismo anatomopatológico tan característico del pensamiento médico de hace cien años y que tanta importancia continúa revistiendo en la actualidad, sin tomar en cuenta que los médicos nahuas no tenían ni noticias ni el menor interés en estructuraciones con base en aparatos y sistemas y mucho menos asociaban los conceptos de delirio y sistema nervioso o encéfalo, ya que, como es bien sabido en la actualidad, los nahuas consideraban al corazón como fuente del pensamiento y de sus alteraciones.¹⁰

Similares reflexiones pudiéramos hacer en relación con la aseveración de Flores, en relación con la causa que los indígenas atribuían a la locura, ya que señala que era debida a un envenenamiento sobrevenido por ingerir las hojas de *tlapatl* (*Datura* Sp.) o de *toloztzin* (*Datura* *Stramonium*), y que, si bien está basada en fuentes auténticas del siglo xvi, se detiene en lo que a sus ojos pudiera representar una evidencia farmacológica, pasando por encima y al parecer sin darse cuenta, o al menos sin atribuir importancia, a la rica información existente acerca de las enfermedades mentales, el significado de los elementos psicotrópicos y su relación con lo divino, la acción de hechiceros, espíritus y seres sobrenaturales, la influencia de actos mágicos, el desequilibrio entre el calor y el frío, etcétera.¹¹

Sin embargo no todo son limitaciones. Precisamente en historiadores como Flores y León es donde encontramos los primeros intentos de integrar la imagen y de comprender la medicina náhuatl, por lo que no debe extrañarnos la abundancia de párrafos descriptivos, como por ejemplo los relacionados con el cuidado de la embarazada y la atención del parto, en buena parte procedentes de los textos

⁸ *Ibid.* I, 120.

⁹ *Ibid.* I, 121.

¹⁰ Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, 2v., México, UNAM, 1980, v. I, p. 10.

¹¹ I. de la Peña y Carlos Viesca, "El tratamiento de las enfermedades mentales en el Códice Badiano", en Carlos Viesca, ed. *Estudios de Etnobotánica y Antropología Médica II*, México, IMEPLAM, 1977, p. 21-26.

de Sahagún recién puestos entonces en relieve por los estudios y ediciones de del Paso y Troncoso.¹²

Tampoco faltan las obvias comparaciones entre la evolución de las ciencias médicas entre los aztecas y en los pueblos del Viejo Continente, y el nivel alcanzado por ambas en el siglo xvi, pero siempre dentro de un esquema de desarrollo cuya evolución conduce hacia la medicina de fines del siglo xix, concepto que claramente fue expresado por Porfirio Parra al decir que

lejos de ser la ciencia la obra de una centuria o el sazonado fruto, sembrado, cultivado y recogido por los esfuerzos de una generación, es la magna empresa acometida por las centurias todas, el áureo fruto a cuya madurez concurren todas las generaciones... considérese en cualquiera de sus fases y se la encontrará como un conjunto perfectible...¹³

El estudio del legado de la medicina náhuatl

Esta aproximación, en cierta forma literaria, a la antigua medicina mexicana tiene a la vez su contrapartida y complemento con los trabajos emprendidos por un grupo de médicos, todos ellos con un buen renombre académico, que, integrando el Instituto Médico Nacional, llevó adelante el estudio ya no de la medicina náhuatl en sí, sino de su legado a través de fuentes tanto orales como escritas. Se procedió a establecer los largos listados de plantas y otros elementos terapéuticos en las diferentes zonas ecológicas y culturales de la República y se llegó a la gran confrontación entre los maravillosos logros científicos que románticamente se habían atribuido a los antepasados indígenas y la cruda realidad representada por el laboratorio de investigación farmacológica.

En un trabajo sobre la transculturación médica recientemente publicado, Francisco Guerra habla del "inmenso y rotundo fracaso" que representaron las investigaciones del Instituto Médico Nacional, así como las de tantos otros investigadores posteriores.¹⁴ Creo que existe exageración al respecto, ya que un buen número de fármacos fueron incluidos en la farmacopea mexicana a raíz justamente de

¹² Francisco Flores, *op. cit.*, I, p. 121; Nicolás León, *op. cit.*, p. 15-31.

¹³ Porfirio Parra, Prólogo a la *Historia de la Medicina en México*, en Francisco Flores, *op. cit.*, v. I, p. viii.

¹⁴ Francisco Guerra, "Los errores de interpretación histórica en la transculturación de la materia médica americana", *Asclepio*, xxviii, 1976, p. 409-410.

dichos estudios y se prescribieron abundantemente a lo largo de la primera mitad de este siglo, continuando algunos de ellos en uso oficialmente reconocido hasta la actualidad; en otros se han aislado principios activos de utilidad innegable; pero el fracaso subyacente considero que es debido, más que a la falta de actividad de las plantas, a la falta de correspondencia entre la acción buscada por el científico moderno y los fines que perseguía el médico indígena.¹⁵

Pero, insensiblemente, nos hemos ya salido del terreno de la medicina náhuatl para entrar en el campo de la utilización actual de los recursos naturales mexicanos en medicina y de sus posibilidades de uso desde el punto de vista científico. En lo personal dudo que a ningún médico náhuatl del siglo xvi le interesara tal planteamiento.

Sin embargo, para mis propósitos del momento esto tiene un gran interés, ya que nos da el índice preciso de por qué la medicina náhuatl se convirtió, a los ojos de sus primeros historiadores en una precursora altamente calificada de las ciencias médicas de fines del siglo xix. Nunca interesó realmente el conocer los conceptos en que se basaba, el universo intelectual de que se derivaba ni lo que esperaban de ella los individuos que recibían sus beneficios, sino cuáles de sus elementos pudieran ser empleados en la terapéutica de entonces.

El abordaje antropológico

Ahora, desde el punto de vista de la experimentación reviste gran interés el recordar que, al menos en lo relativo a la ciencia occidental actual es lícito el mantener la idea de progreso y que los ilustres médicos del Instituto Médico Nacional solamente efectuaban estudios químicos y de farmacognosia, que, comparados con los medios actualmente disponibles apenas podemos calificar de embrionarios. Pero inclusive no creo que sea ésta la causa de que, de un número relativamente grande de elementos terapéuticos, pocos hayan tenido importancia, ya que las sustancias aisladas y las formas de empleo por ellos propuestas iban de acuerdo con la tónica de la época. Lo que condiciona las más de las veces la falta de actividad de los extractos y las sustancias aisladas se debe, independientemente del inmenso desarrollo logrado en el análisis fitoquímico y el estudio de la fisiología vegetal, radica en razones de índole cultural:

¹⁵ Bernardo Ortiz de Montellano, "Empirical aztec medicine", *Science*, 1975, 188: 215-220.

nunca se puso cuidado en comparar objetiva y racionalmente las enfermedades a tratar dentro de clasificaciones científicas vigentes y los padecimientos que creemos son sus equivalentes en el sistema náhuatl, de manera que muchas veces queremos tratar un determinado problema con elementos terapéuticos que no tienen ninguna relación con él y mucho menos las acciones farmacológicas esperadas. Pero aún considerando que la enfermedad fuera la misma, existe un abismo entre la concepción que de ella tenía el *ticitl* mexica y la que tiene el médico actual y, por lo tanto, si tenemos en cuenta que ambos intentan tratar la causa de la enfermedad, pero que el medio usado para ello será totalmente distinto; por ejemplo, para tratar una gastritis, actualmente se intentará proteger la mucosa del estómago y disminuir la secreción de ácido por parte del mismo, en tanto que el médico nahua para un paciente con síntomas que ahora podríamos interpretar como motivados por tal padecimiento intentaría disminuir el calor del estómago, o, en el caso de una faringoamigdalitis a la que ahora atribuimos una etiología microbiana y por ende tratamos con antibióticos, él planteaba la necesidad de refrescar la zona afectada y restablecer el equilibrio interno perdido, calentando por diversos medios los pies del paciente, o bien emplear elementos totalmente contrarios si pensaba que la causa fuera fría.

Desde el punto de vista de la investigación moderna, si queremos saber qué esperamos encontrar en el estudio de los elementos curativos nahuas, debemos asimismo saber qué esperaban de ellos los *titici* que los empleaban, y esto nos conduce obligatoriamente a pensar que apenas vislumbramos cómo clasificaba el médico nahua a las enfermedades y menos entendemos cuáles eran los mecanismos que buscaba modificar para obtener su curación. Estamos pretendiendo parafraseando, la expresión shakespeariana, tañer una cultura y escuchar y asimilar sus secretos, sus logros intelectuales, sin saber nada acerca de cómo hacer sonar el instrumento.

La etnofarmacología

Pero el problema no termina aquí. La mayor parte de los estudios realizados o en curso de realización se han llevado a cabo con la intención de encontrar remedios utilizables, por ejemplo, en padecimientos que como la diabetes o la hipertensión arterial, no tenían equivalente ni siquiera sintomático en el pensamiento médico de los nahuas y sobre las cuales, careciendo de fuentes documenta-

les, los curanderos que en cierto grado han mantenido viva la tradición oral, han tenido que recurrir a diversos expedientes, de la charlatanería y la intuición en adelante, para llenar la laguna que ante ellos se presentaba, tratando así de encontrar medicamentos útiles para tratar padecimientos para los cuales su sistema no tiene explicaciones, recurriendo a procesos basados fundamentalmente en la manipulación de lo imaginario dentro del esquema conceptual del paciente y que, por supuesto no pueden correlacionarse ni sujetarse a parámetros dependientes del pensamiento occidental. Con esto quiero decir que al estudiar un medicamento empleado para la diabetes no nos vamos a encontrar necesariamente con un hipoglicemiante, y esto es uno de los grandes problemas con que se ha enfrentado la investigación al respecto: simplemente no coincide lo que se busca con lo que se cree que se debe encontrar.¹⁶

Este esquema, que en el caso de la búsqueda de elementos farmacológicamente activos resulta fácilmente detectable, es idéntico al que condujo en su tiempo a relatos históricos como los que he venido mencionando. La medicina náhuatl se nos ofrece como un antepasado relativamente desarrollado de las ciencias médicas occidentales, lo cual ni siempre, ni necesariamente es verdad. Es menester reconocer que el resultado de todo esto ha dado logros positivos, el primero de ellos el llamar la atención acerca de la existencia de una medicina indígena comparable por su eficacia a otros sistemas médicos de la época incluyendo el galeno-hipocrático. Sin embargo, estos resultados no son concluyentes por sí mismos. El investigador moderno requiere más que un acúmulo de datos cuyo origen incluso no está adecuadamente autenticado. Esta época fructífera, que es la de recopilación y publicación de las fuentes originales fue iniciada en México hace poco más de un siglo por García Icazbalceta, en lo tocante a textos importantes para el estudio de la medicina náhuatl, apenas se está haciendo accesible hoy en día un material que comprende los textos de fray Bernardino de Sahagún y sus informantes,¹⁷ el *Libellus de medicinalibus Indorum herbis* de Mar-

¹⁶ *Ibid.* También Carlos Viesca, "La herbolaria del México Prehispánico", en Xavier Lozoya, ed. *Estado actual del conocimiento de las plantas medicinales mexicanas*, México, IMEPLAM, 1976; Viesca, "Las terapéuticas, en Historia General de la Medicina en México", *México Prehispánico*, México, UNAM, 1985, v. I.

¹⁷ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia General de las cosas de la Nueva España*, 4 v., México, Porrúa, 1956. En los libros x, capítulo 28 y xi, capítulo 5, habla de las enfermedades y de las plantas medicinales respectivamente, aunque a lo largo de toda la obra se encuentran dispersos datos de suma importancia para el estudio de la medicina náhuatl. Los textos médicos de sus informantes nahuas con traducción caste-

tín de la Cruz y Juan Badiano,¹⁸ el *Thesaurus* y los *Comentarios a Plinio* de Francisco Hernández,¹⁹ los textos médicos de los siglos XVI y XVII que incluyen en sus prescripciones muchos remedios indígenas²⁰ las crónicas que hacen referencia a prácticas médicas, etcétera. Asimismo los progresos llevados a cabo en el estudio de otros campos han permitido establecer el trasfondo cultural sobre el que se desarrollara el hombre prehispánico y, especialmente dada la cantidad de información, el náhuatl.

Análisis de textos y su confrontación con la evidencia arqueológica

La imagen de la medicina náhuatl que este enriquecimiento documental ofrece es aún fragmentaria, no existiendo hasta la actualidad trabajos sintéticos al respecto. Encontramos, tal vez aprovechando la coyuntura ofrecida por tal fragmentación, estudios relativos a los dioses y sus acciones ya curativas, ya enfermantes; otras acerca de tal o cual tipo de adelantos técnicos; otros, en fin, tratando de analizar características particulares de algún tipo de enfermedades o medicamentos.

Con todo y aun en su conjunto todos estos estudios no nos dan sino un esquema con múltiples huecos por llenar. No podemos hablar del desarrollo en el tiempo de la medicina náhuatl y de hecho, todas las historias escritas acerca de ella se refieren a la época inmediatamente anterior a la conquista española. De sus antecedentes, si bien sabemos que se pierden en la oscuridad de los siglos pretéritos, sólo podemos intuir algunos de sus componentes, y eso basándonos en la evidencia arqueológica constituida principalmente

llana por Alfredo López Austin se encuentran publicados por él en: "De las enfermedades del cuerpo humano y de las medicinas contra ellas", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1969, v. VIII, p. 51-122; "De las plantas medicinales y otras cosas medicinales", *Estudios de Cultura Náhuatl*, 1971, IX, p. 125-130; Descripción de medicinas en textos dispersos del libro XI de los Códices *Matritense* y *Florentino*. Estudios de Cultura náhuatl-inglés, completa, es la de Ch. Dibble y O. Anderson. *Florentine Codex*. 11 vols. Santa Fe y Utah. 1957-1979.

¹⁸ Martín de la Cruz y Juan Badiano, *Libellus de Medicinalibus Indorum Herbis*, edición facsimilar, México, IMSS, 1964.

¹⁹ Francisco Hernández, *Obras Completas* 5 v., México, UNAM, 1959-1977. Los volúmenes II y III comprenden la Historia Natural de la Nueva España.

²⁰ Los principales son: Alonso López de Hinojosos, *Summa y recopilación de chirugía*. México, 1576; Agustín Farfán, *Tractado breve de anathomía y chirugía*, México, 1595; Juan de Cárdenas *Primera parte de los secretos maravillosos de las Indias*, México, 1592; Juan de Barrios, *Verdadera medicina, cirugía y astrología*, México, 1606; Gregorio López, *Tesoro de medicina*, México, 1672.

por el hallazgo de obras de drenaje, de cisternas o de representaciones patológicas.²¹ Ya el padre Sahagún decía expresamente que los legendarios toltecas habían sido los inventores de todas las artes y por ende de la medicina; pero esto, lo más que puede indicarnos, es precisamente la antigüedad de la medicina mesoamericana y la convergencia hacia el mundo náhuatl de un rico pasado cultural, mas nunca quiere decir que conociéramos con precisión cómo eran y en qué conceptos se basaban dichos sistemas. Incluso en el terreno mismo de la cultura náhuatl no obstante la relativa abundancia de fuentes escritas, las referencias a aspectos médicos son incidentales y los datos que podemos obtener de ellas indirectos, como serían los relatos sobre alimentación, alcoholismo, epidemias, legislación sanitaria, enfermedades sufridas por algún personaje, etcétera, dispersas en las páginas de las diferentes historias.

En lo tocante a la medicina posterior al violento contacto con la cultura europea que constituyó la conquista, podemos hablar y disponemos de una buena documentación para ello, de los intentos para reconstruir y plasmar la imagen íntegra de los conocimientos médicos de los antepasados prehispánicos, como fueron los textos sahumunianos y el *Libellus* . . . , mal llamado *Código Badiano*, de la enseñanza de lo que, forzando un poco el término pudiéramos llamar una medicina indígena académica en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco;²² de la creación de hospitales para indios en donde al menos una parte de la atención era proporcionada por médicos indígenas educados con un patrón mixto cristiano-mexica, pero al menos dentro de las técnicas de sus antepasados.

Después nos encontramos ante la transformación de *ticiotl* en curanderismo, de un sistema curativo en una tradición, riquísima por cierto en elementos y procedimientos para tratar las enfermedades comunes, tradición que además también recoge buen número de remedios de procedencia europea o aun africana; es decir, podríamos hablar de fenómenos socioculturales de un gran interés, de los componentes amalgamados de una medicina tradicional, pero en relación con el sistema médico náhuatl sólo podríamos referirnos a supervivencias, muy abundantes en cuanto a plantas animales o minerales empleados se refiere, pero escasísimas en lo tocante a los conceptos de los que su uso se deriva. Podemos con cierta facilidad

²¹ Uno de los pocos estudios al respecto es el de Germán Somolinos, "La Medicina teotihuacana", *Gaceta Médica Mexicana*.

²² Fray Juan de Torquemada, *Monarchia Indiana*. 3 v., México, Chávez Hayhoe, 1944, v. III fol. 113. Ver también M. de la Cruz, *Libellus*, Prólogo.

seguir las líneas de dicha evolución en forma narrativa a nivel de técnicas curativas, pero, en términos generales las ideas rectoras de dichos cambios y los conceptos indígenas subyacentes han permanecido ocultos.

Esto nos permite considerar como factible, y de hecho lo es, la elaboración de trabajos en los que se describen los diferentes rasgos de la medicina náhuatl del siglo xvi con base en las fuentes originales, así como hurgar, siquiera en forma fragmentaria, en sus antecedentes y reconstruir la imagen del curanderismo en la época colonial. De esta manera se han elaborado estudios cuyo método resiste la más rigurosa crítica y cuyo contenido nos describe cómo era la medicina indígena en esta primera fase de la dominación española, llenando los requisitos de las ciencias históricas al llevar a cabo todas sus observaciones con la objetividad más precisa.

En este punto se hace necesario para el historiador actual ampliar su campo de visión e incluir en su arsenal un concepto derivado de la antropología y al cual sólo ha sido posible llegar tras el descubrimiento de múltiples culturas representativas de desarrollos complejos, como las de la India, China o la misma Mesoamérica prehispánica a que nos estamos refiriendo, totalmente ajenas al patrón europeo. Este concepto es el de cosmovisión o *imago mundi* y se refiere a la necesidad de que en todo estudio en el que el objeto sean de una u otra manera grupos humanos, se trate de establecer cuáles son sus criterios en lo tocante a la estructuración del universo, a las relaciones existentes entre sus partes constitutivas, al papel que se asigna al propio hombre dentro de éste esquema. Se ha empezado a investigar la cosmovisión de los pueblos nahuas y esto ha conducido a plantear el problema de la comprensión de su medicina desde un ángulo totalmente diferente; se ha preguntado ¿qué significaba la medicina para el hombre nahua? ¿Qué funciones sociales se le asignaban, y cómo las cumplía?, ¿quién era el médico, y cómo desarrollaba su trabajo?, en una palabra, se ha cambiado el planteamiento de la necesidad de estudiar un fenómeno que, como es la medicina, engloba conceptos filosóficos, ideas científicas, criterios tecnológicos, funciones sociales, etcétera, en una forma objetiva, es decir situándonos fuera de esa sociedad, por la de tratar de comprender cuál es el significado y el valor que todos estos aspectos encarnan para el hombre que los está viviendo, intentando colocarnos en su propio punto de vista y con esto quiero insistir en lo imperativo que es en un momento dado el paso de una actitud histórica, objetiva, apegada a la idea actual de investigación científica,

a una posición sociológica, que toma como punto de referencia el mismo que adoptan los individuos pertenecientes a esa misma sociedad.²³ Creo que esta transformación es especialmente factible al tratar la medicina, ya que ésta abarca en sus implicaciones los campos de la ciencia y del arte, del humanismo y la tecnología, de la historia y las ciencias sociales.

Ahora bien, para que esta nueva perspectiva tenga un objeto y una razón de ser es indispensable primero tratar de abordar el problema planteado en toda su magnitud es decir, trazar el bosquejo integral de la narrativa histórica de la medicina náhuatl tal y como se nos ofrece a través de todas las fuentes actualmente accesibles, exponiendo así nuestro material y nuestras conclusiones a la crítica objetiva que confiere el pleno carácter de validez científica a la historia. Sin este trabajo previo todo intento de socialización, por decirlo así, de la interpretación y valorización de los hechos y datos históricos caería tarde o temprano en el terreno de la subjetividad, de lo especulativo. Pero también, de lo contrario, toda historia que perdiera de vista lo que los hechos consignados representaron para el hombre que los vivió y disfrutó de las ventajas que le ofrecieron o sufrió sus consecuencias, forzosamente se convertirá en una simple crónica o se verá ante la necesidad de aplicar a los fenómenos expuestos la propia escala valorativa del historiador que la elabora, no importando que en una buena cantidad de casos, éste pertenezca a una cultura totalmente diferente de la que está estudiando y desconocerá y privará de valor a toda la escala axiológica propia de la cultura estudiada.

Por otra parte esta relación de complementariedad que un enfoque estrictamente histórico y otro histórico-social deben guardar entre sí, acarrea consecuentemente, al introducir consideraciones acerca de la relevancia de símbolos, de sistemas de pensamiento, de escalas de valores que en un momento dado pueden ser totalmente diferentes de las nuestras, la ampliación del concepto veladamente etnocéntrico que hasta ahora ha nutrido a la cultura occidental al extender el absoluto respeto que el hombre y lo humano merecen, a pueblos cuyo único crimen ha sido el de no compartir nuestra forma de pensar. Así, la historia, que es la ciencia que, en última instancia, más conocimientos aporta sobre el hombre, podría proporcionar los elementos básicos con que construir un humanismo que, además de ser antropológico en la más rica acepción de la palabra,

²³ Claude Levi Strauss, *Anthropologie Structurale Deux*. Plan Paris, 1974, p. 360.

extienda sus raíces al pasado y proyecte sus lineamientos y sus frutos hacia el porvenir. La historia así entendida debe ser la ciencia del hombre por excelencia, y en el caso particular que nos ocupa, la historia de la medicina náhuatl vendría a ser el estudio objetivo del hombre náhuatl considerando básicamente qué es lo que él consideraba como salud, qué cosas podrían alterarla y cómo y con qué medios le fue posible conservarla o recuperarla dado el caso; y luego, inquiriendo en cómo entendía tales procesos y qué explicaciones daba sobre el origen, desarrollo y manifestaciones de los diversos padecimientos, habría que preguntarnos, ¿qué significancia social tenía? y ¿cómo se desenvolvía y qué papel social y profesional jugaba el médico?

Este tipo de investigaciones empieza a rendir sus frutos en la actualidad y se ha podido, por ejemplo, establecer la importancia de la dualidad frío-calor y sus variables dinámicas para comprender los conceptos nahuas acerca de la fisiopatología;²⁴ la existencia de sustancias tales como la *aláhuac*, palabra que se ha traducido no con toda propiedad como flema y que permiten la explicación de los posibles mecanismos de múltiples enfermedades;²⁵ o bien, poner en relieve el papel de medios de comunicación que las plantas psicotrópicas permiten mantener con el mundo de los dioses, y así esclarecer una serie de costumbres y rituales que a simple vista parecerían orgiásticos o simplemente carentes de sentido.²⁶

El problema de sincronía versus diacronía

Dejando a un lado el contenido en sí de las investigaciones, nos quedaría por hacer un breve comentario en relación con ciertos aspectos metodológicos. Es clásica ya en la antropología actual la división, derivada del "Curso de lingüística general" de Saussure, de los elementos culturales en sincrónicos y diacrónicos, refiriéndose a

²⁴ López Austin, *Cuerpo humano, op. cit.*, v. I, p. 303-317.

²⁵ Ortiz de Montellano, "Aztec Medicine: Empirical drug Paper", presented of the 1st. Chemical Congress of the North America Continent, México, December 15, 1975, p. 4-5.

²⁶ Al respecto puede verse: José Luis Díaz. Ed. *Etno farmacología de las plantas alucinógenas mexicanas*, México, CEMEF, 1975. José Luis Díaz, *Ethnopharmacology*; Viesca, *Los psicotrópicos y la medicina de los gobernantes entre los aztecas*; Viesca, ed. *Estudios de Etnobotánica y Antropología Médica*, México, IMEPLAN, II, p. 121-136. El trabajo más amplio actualmente al respecto es el de R. E. Schultes y A. Hoffmann. *Las plantas de los dioses*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982; Peter Furst. *Alucinógenos y cultura*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980, ofrece interesante información.

su instantaneidad o a su permanencia a través del tiempo respectivamente. Se ha hablado inclusive de su oposición prácticamente absoluta, personificando lo sincrónico el estudio de momento, propio de la etnografía y por ende antropológico, en tanto que lo diacrónico constituiría el objeto de la historia. Así antropología e historia quedan colocadas en polos opuestos, aunque quizá solamente en realidad esto corresponda a momentos diferentes de un mismo proceso dialéctico. Si analizamos objetivamente el caso, podremos notar sin dificultad que los aspectos de la medicina náhuatl que he venido comentando y cuyas posibilidades de investigación son el objeto del presente trabajo, constituyen una visión sincrónica de lo que sucedía a mediados del siglo xvi, es decir, sería histórica desde el punto de vista de su referencia a un pasado distante cuatro siglos de nosotros, pero sería estrictamente sincrónica, es decir etnográfica en cuanto a su metodología y forma de integración. En cambio, si queremos estudiar las supervivencias de la medicina náhuatl, es decir su proceso diacrónico, llegaremos necesariamente a estudiar la tradición médica de las comunidades indígenas actuales y aún podremos observar directamente sus procedimientos curativos; o sea, que procediendo históricamente caeremos, inversamente al caso previo, en la elaboración de un material antropológico. Si olvidamos como pretendo, el criterio de oposición irreductible entre antropología e historia y los reemplazamos por la necesidad de su complementariedad tendremos como último acto de la historia de la medicina náhuatl la a veces cruda realidad de la medicina tradicional del altiplano mexicano, con toda su carga de recuerdos y sincretismos, con sus drogas milagrosas y sus deficiencias espectaculares; incorporaremos a su ya nutrida problemática ese laberinto intelectual de la transculturación médica hipocrática que se iniciara en el siglo xvi, occidental-tradicional en la actualidad, las diversas tendencias del indigenismo, el problema humano de los grupos marginados.

El estudio actual de la medicina náhuatl nos coloca en una encrucijada en la que confluyen los caminos de la historia y la antropología, de las ciencias sociales y las históricas. Lo que nos obliga a enfocarla con una variedad de puntos de vista cuya visión complementaria y de conjunto nos podrá ofrecer una justa perspectiva que revalore por igual al hombre y sus obras, y que basándose en el principio rector del respeto al ser humano, contribuya a plantear soluciones adecuadas para los problemas que aún aquejan a los indígenas que siguen viviendo en el mismo mundo de sus antepasados prehispánicos.

Expuestos así los dos principales problemas metodológicos que han, a la vez, conducido y desvirtuado los resultados del estudio de la medicina nahua, el europeocentrismo científico, de carácter estrictamente positivista y la carencia de una doble perspectiva histórica y antropológica, diacrónica y sincrónica, en el enfoque de los problemas tratados, considero importante exponer algunas de las posibilidades y campos que recién se abren a la investigación.

Infraestructura y salud

Una posición crítica que se antoja rica en perspectivas es la de la aplicación de los conceptos del materialismo dialéctico a los fenómenos de la historia prehispánica. La detección y el análisis de las relaciones de producción y las características de la sociedad prehispánica indudablemente están proporcionando un marco de referencia totalizante e integrador que ya no permite más considerar a la medicina en forma aislada e independiente de la cultura en la que se origina.²⁷

Quedan por estudiar las situaciones específicas de las actividades profesionales relacionadas con la salud dentro de las sociedades concretas y el papel desempeñado por aquellas y los profesionistas que las ejercían en el mantenimiento o transformación de las relaciones sociales. La coexistencia, en Tenochtitlan al menos, de *titici* y sacerdotes que cumplieran con funciones curativas, sería un ejemplo interesante para escudriñar los cambios que se gestaban en las sociedades indígenas en el momento del contacto con los europeos y aventurar teorías explicativas sobre sus mecanismos.²⁸

El manejo exclusivo, por parte de grupos de élite, de cierto tipo de sustancias, algunas de ellas a las que se atribuían efectos curativos; los modos de obtención y distribución de los medicamentos; la repercusión social de la enfermedad, ofrecen entre otros múltiples temas buenas perspectivas de estudios.

Un problema verdaderamente difícil de resolver es el de conservar una objetividad científica por una parte, y, proporcionar a la vez una imagen cercana a la realidad tal y como la percibían los pueblos estudiados. Es, por otra, preciso mantener una clara con-

²⁷ Con esta perspectiva se está preparando actualmente la publicación de una gran obra: *Historia General de la Medicina en México*, en 5 v., bajo la coordinación del doctor Fernando Martínez Cortés. El primer volumen, referente a México Prehispánico, está editado por Alfredo López Austin y Carlos Viesca. México, UNAM, 1984.

²⁸ Viesca, "El médico náhuatl", en Fernando Martínez Cortés, *Historia General de la Medicina en México*, v. I, México prehispánico, p. 217-230.

ciencia de esto y separar bien ambas visiones sin confundir sus implicaciones ni cerrar las vías a un entrecruce e intercambio de resultados.

Hecha esta consideración previa esbozaré otras cuantas de las líneas de investigación que a mi parecer resulta obligado tomar en la actualidad.

Técnicas modernas están haciendo posible efectuar cálculos demográficos en base a datos indirectos, como serían concentración de restos de cerámica por unidad espacial o análisis de nóminas de tributos, por ejemplo.²⁹

Poco se ha trabajado acerca de la relación entre concentración de población y enfermedades, incluyendo esto tanto aspectos extra-médicos, como las características del patrón mismo de asentamiento y los problemas de producción y consumo de alimentos de ellos derivados, o las patologías diferenciales a que estaban expuestos los distintos grupos de población. Todos estos factores se entretajan en una malla de la cual es preciso distinguir e individualizar las estructuras sociales y sus relaciones, el imperativo que representan el propio fenómeno humano y sus tensiones. Ahora bien, este tipo de estudios previos conducen a plantear situaciones concretas de salud cuya expresión estaría ya no dada por cifras sino por restos humanos.

Paleopatología y representación de las enfermedades

Esto por supuesto no significa el descubrimiento de la paleopatología, ciencia que hace años ha adquirido derechos propios de existencia, sino la aplicación a los restos humanos de la metodología más moderna empleada para la detección y análisis de la enfermedad en el vivo:

Estudios radiológicos, tomográficos en el caso de momias; estudios histológicos e histopatológicos; determinación de genotipo cuando pudieran recuperarse eritrocitos, análisis químicos buscando establecer una imagen del estado nutricional...³⁰ Debe hacerse, sin

²⁹ Sherburne Cock y Woodrow Borah, *Essays in population history*, 3 v., Berkeley y Los Angeles, 1977-1979.

³⁰ D. C. Brothwell y A. T. Sandison, *Diseases in Antiquity*, Charles C. Thomas, 1967. La obra más reciente e importante al respecto es la de Donald J. Ortner y Walter G. H. Putschar, *Identification of Pathological conditions in human skeletal remains* Smithsonian Institut Press, Washington, 1981. En relación con material mexicano prehispánico puede consultarse: Eusebio Dávalos Hurtado, *Temas de Antropología Física*, México, INAH, 1965, especialmente los capítulos "La alimentación entre los mexica", p. 201-206; "El hombre azteca", p. 247-262; "La plástica indígena y la patolo-

embargo, una observación: dicho tipo de estudios corren el riesgo de ofrecer datos discordes con la realidad dependiendo del hallazgo del que por diversas circunstancias de azar se disponga. El encontrar una lesión determinada no significa que esta haya sido frecuente ni represente una patología que revista una importancia específica; para poder afirmar cualquiera de estas cosas se hace necesario el contar con series de restos que en su conjunto pudieran ser o hacerse estadísticamente representativas de un grupo humano en un lugar y época determinados. Estas dos series de datos —el hallazgo incluso ocasional y el análisis de grupos de población— nos permiten tratar de reconstruir dos aspectos diferentes de salud: el de la existencia de un padecimiento específico, sin poderse precisar su significado real para esa población, y el de su frecuencia y su probable repercusión sobre ella. De tal manera se puede intentar la diferenciación, en cuanto a estado de salud se trata, entre enfermedades frecuentes, endémicas en el grupo estudiado; aquellas muy impactantes por su forma de presentación o la manera en que afectan violentamente a la población susceptible, y, finalmente, las que no siendo comunes, dada la estructuración de relaciones simbólicas, adquieren un significado especial. La correlación de datos obtenidos a partir de series de esqueletos o fragmentos de ellos de los que, por cierto, disponemos de un amplísimo material prehispánico aún sin estudiar, con las representaciones plásticas de enfermedad y, cuando éste existe, con material escrito, cobra una importancia muy particular al proporcionarnos indicadores que impidan la desviación a conceder, sin bases sólidas, demasiada importancia a uno u otro de los tipos de material.

Asimismo, y por obvio a veces se olvida, debe considerarse la necesidad de estudiar el contexto arqueológico de los restos en su integridad, siendo esta la única posibilidad con que contamos para ubicarlos en su cultura.

Por otra parte, la posibilidad de cotejar la información proveniente de restos humanos o representaciones plásticas de enfermedad con el testimonio escrito de gentes que vivieron en esa época y en ese contexto cultural, permite intentar adentrarnos en las formas específicas de percepción de la enfermedad y la salud que se desarrolla

gía", p. 143-150; "Investigaciones óseas prehispánicas en México", p. 151-154; "Un ejemplo de patología ósea", p. 155-166. E. Dávalos. "Prehispanic osteopathology in Wauchope". *Handbook of Middle American Indians*, University of Texas Press, 1970, v. 9, p. 68-80. Varios *Antropología Física*. SEP/INAH. México, 1974, v. I, Época Prehispánica.

en dicha cultura y así establecer un puente entre una aproximación estrictamente objetiva a los procesos mórbidos y el estudio de las bases ideológicas en las que descansa una interpretación concreta, en este caso la sustentada por las poblaciones cultural o lingüísticamente nahuas que vivieron en el México prehispánico.

El análisis semántico

Consecuencia directa del método lexicográfico utilizado por los primeros historiadores de la medicina mexicana, y cuyas limitaciones comentamos previamente, se desprende una forma de abordar las fuentes que no quiero dejar de comentar dada la importancia que le atribuyo: se trata del estudio semántico de los términos relacionados con el cuerpo humano, sus estructuras y funciones, sus enfermedades y los tratamientos propuestos para combatirlas. A primera vista podría parecer que esto significa lo mismo que hicieran Flores, Ocaranza y muchos otros, puesto que todos ellos ofrecieron largos listados de cada uno de dichos rubros. Sin embargo, el primer punto de divergencia consiste en que pensamos que el investigador actual debe tratar de despojarse de todo etnocentrismo y de toda deformación profesional y enfoque su estudio de la medicina náhuatl de manera que la imagen que de ella establezca sea compatible con la forma de ver e interpretar el mundo de los nahuas que la practicaron. Si además los paralelismos y diferencias establecidos de acuerdo a nuestro modo de pensar facilitan nuestra comprensión del tema, mejor para nosotros, pero ante todo, debemos comprender que la medicina náhuatl es un fenómeno histórico y antropológico que existió —y existe aún fuertemente arraigado en nuestra población indígena— independientemente de que nosotros lo estudiáramos y pretendiéramos comprenderla. El desplazar la necesidad de demostrar que la medicina náhuatl era científica y precursora en ciertos aspectos de la que practicamos hoy en día, del centro de nuestra atención es el primer resultado positivo de esta manera de abordar el problema. Ya con esta actitud mental los listados de términos a que me refería cambian radicalmente en su sentido, pues no interesa ahora la traducción de ellos a nuestro idioma, sino su análisis para tratar de llegar a las experiencias y conceptos que contribuyeron en su formación y que, al menos para algunos hombres prehispánicos, significaran algo. Por ejemplo, es muy distinto hablar de “epilepsia” que de “amortecimiento de la carne del corazón”, ambas traducción del término náhuatl *yolmiquiliztli*; y así vemos que Sahagún definiti-

vamente no tradujo algunos vocablos que significaban enfermedades y cuyos nombres mismos denotaban conceptos indígenas que no tenían paralelo europeo.³¹ La correlación de todos los listados así analizados y el establecimiento de relaciones —sea semánticas, sea conceptuales, sea en el uso práctico— entre ellos, seguramente permitirá formar series afines en diversos sentidos que ampliarán nuestras posibilidades de abordaje a problemas por ahora sin solución. La importante obra de López Austin *Cuerpo Humano e Ideología*,³² es un anticipo de la inmensa riqueza que nos aguarda en este género de trabajos.

Como bien puede entenderse, el estudio serio de la medicina náhuatl dista mucho de ser algo sencillo. Requiere de herramientas y materiales provenientes de muchas y diversas disciplinas que impiden que una sola persona se desempeñe adecuadamente en todas ellas; pero a la vez requiere de una labor de síntesis y de una visión de conjunto aún más difíciles de lograr sin perder el sentido de lo particular. En México nos enfrentamos actualmente a la responsabilidad de responder académicamente a problemas como éste, en el que sólo la formación de equipos interdisciplinarios y el estricto manejo simultáneo de la metodología propia de la historia, la antropología y la medicina podrá obtener los resultados apetecidos.

³¹ Sahagún, *op. cit.*, libro x, c. 28, comparar con los textos correspondientes del *Códice Florentino*.

³² López Austin. *Cuerpo humano...* *op. cit.*, v. 1.

GUÍAS DE MANUSCRITOS EN NAHUATL
CONSERVADOS EN

THE NEWBERRY LIBRARY (CHICAGO)

THE LATIN AMERICAN LIBRARY OF
TULANE UNIVERSITY

THE BANCROFT LIBRARY, UNIVERSITY OF
CALIFORNIA, BERKELEY

JOHN FREDERICK SCHWALLER *

* The research upon which these guides are based was funded through several sources. A Library Associates Fellowship of the Newberry Library aided study at that institution. Work at the Latin American Library of Tulane was made possible through an Andrew W. Mellon Foundation Fellowship. The investigations at the Bancroft Library of the University of California, Berkeley, were pursued while attending a Semmer Seminar of the National Endowment for the Humanities.

NAHUATL MANUSCRIPTS IN THE NEWBERRY LIBRARY (CHICAGO)

The collection of Nahuatl manuscripts held by the Newberry Library, in Chicago, while not being the largest of its kind in the United States, certainly contains some of the most important individual works. All of the pieces are part of the Edward E. Ayer collection and were acquired before 1911. Many of these pieces have long been recognized as truly exceptional works, while others have only recently been identified. As a whole, the Ayer collection of books and manuscripts is one of the finest dealing with the North American Indian and colonial Latin America, Mexico in particular.

Edward E. Ayer was a tycoon of the late nineteenth century who made his fortune supplying ties to the growing railway companies. Early in his life he discovered the fascinating history of cultural contact between the native peoples of North America and the European colonizers. This interest dictated the course of his acquisitions. The collection, when incorporated in the library, numbered about 14 000 volumes of books and manuscripts. The endowment established at that time has allowed for the subsequent purchase of an additional 65 000 volumes; 6 000 more volumes were added by Mr. Ayer following the formal donation in 1911. The bulk of the Nahuatl manuscripts entered the Ayer collections before 1900, and the provenance of many is simply unknown.

The Newberry Library, itself, is incorporated in the state of Illinois as a free public library. It is open to all interested users, although the patrons of the library have historically been scholars. The materials are freely available within the library, and many are available on microfilm, thus facilitating their use.

The Nahuatl materials can be classified into several distinct types. One is Christian didactic works cast in the native language. Another is Spanish legal records written in Nahuatl. Grammatical or linguistic works, such as the various "Artes de la lengua mexicana" or "Vocabularios" constitute a third type. The Ayer collection is particularly strong in early imprints of this type, but holds only one manuscript. A fourth type, native pictorial manuscripts, is well

represented, but has already been catalogued in the *Handbook of Middle American Indians*.¹

While it is difficult to rate the Nahuatl manuscripts against one another, certain items have achieved a great reputation by virtue of their content or author. Included among these must be the three pieces known to have been written by Fr. Bernardino de Sahagún, plus two others which are either his works or attributable to the Indian students working as his assistants. Another important piece consists of fragments of a devotional work written either by the Jesuit Father Horacio Carochoi or by one of his school under his tutelage. The last two are collections of papers concerning the Indian communities of Cuitlahuac and Santiago Tlatelolco. A complete, annotated guide to all the manuscripts follows this essay.

Because of Sahagún's standing among scholars of the Aztec world, his manuscripts must rank among the prizes of the collection. Within Sahagún's conception of his overall *obra*, the well-known *Historia general* and *Florentine Codex*, were to be merely one part of the general undertaking. Matching them in importance were his linguistic and doctrinal efforts. Representative of the former was a tri-lingual dictionary of Nahuatl, Spanish and Latin, and an "Arte de la lengua". The *Postilla* was to be his contribution in the missionary realm.²

For Sahagún there were three basic necessities for the missionary in the field. First was a knowledge of the language, as represented by his dictionary and grammar. Second was a thorough understanding of the pre-conquest culture and religious system, as presented in the *Historia general*, in order to better fight continuing idolatry. Last was an exposition of the Christian doctrine using vocabulary and concepts the natives could understand, as embodied in the *Postilla*. Within this century the culmination of two of these endeavors have finally reached print. Notably in the various editions of the *Historia general*, and definitive studies of the *Florentine Codex*.³

¹ John B. Glass, "A Survey of Native Middle American Pictorial Manuscripts", *Handbook of Middle American Indians*, 16 vols. (Austin, 1964-75), vol. 14, 3-80.

² For discussions of Sahagún's didactic intent see: Luis Nicolau d'Olwer, *Fray Bernardino de Sahagún* (México, 1952); Munro Edmonson, *Sixteenth-Century Mexico* (Albuquerque, 1974); Luis Nicolau d'Olwer and Howard F. Cline, "Bernardino de Sahagún", *HMAI*, vol. 13, 186-239.

³ The standard editions of each are: Ángel María Garibay, ed., *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, 4 vols. (México, 1956); and Charles E. Dibble and Arthur J. O. Anderson, *Florentine Codex*, 13 vols. (Salt Lake City, 1960-1982).

In the late nineteenth century, Bernardo Biondelli published the tri-lingual Aztec, Spanish, and Latin dictionary, and the Biblical selections of the canonical year cast in Nahuatl, a lectionary.⁴ Nevertheless, the sermons and other didactic, moral philosophic works remain unprinted, and are largely unknown at the present. These form the core of the Sahagún manuscripts of the Newberry Library.

Specifically four manuscripts in the Ayer collection come from Sahagún's *Postilla*. These are the sermons, the "Exercicios quotidianos", the "Veynte y seis addiciones", and the Appendix. One other manuscript, a series of admonitions, remains in very fragmentary condition, although it is undoubtedly a continuation of the Appendix. These four pieces, and one fragment, are catalogued under three entries, Ayer Ms. 1484-6. All are unquestionably by Sahagún, since two bear the friar's autograph, another an inscription attributing authorship to him, while the last piece and fragment are in the same hand as other known Sahagún works.

Before dealing with an analysis of these works a few comments on their provenance are in order. The first known holder of the manuscripts was the noted Mexican collector and bibliophile José Fernando Ramírez. In the middle decades of the nineteenth century he acquired these, and other, manuscripts from the Franciscan monastery library of Mexico City. At one point he offered his collection of books and manuscripts to the Mexican nation to form the basis of a National Library, on the condition that he be appointed as curator-librarian with a government salary. When this offer was rejected, and political conditions proved dangerous, he fled to Europe, in 1851, selling his house in Durango and many books, retaining some 20 boxes of other material.⁵ He continued to collect, and upon his death in 1871 part of his collection returned to Mexico to Alfredo Chavero, who purchased it from the Ramírez estate. Chavero was an equally famous historian and collector. In his piece on Sahagún, Chavero described these, and other Sahagún manuscripts in some detail.⁶ From Chavero many of the works passed to Manuel Fernández del Castillo, yet another historian and bibliophile, on the condition that they not be sold abroad. Nevertheless, most of the collection went on the auction block in London,

⁴ Bernardo Biondelli, *Evangelium epistolarium et lectionarium Aztecum sive Mexicanum* (Mediolani, 1858) and *Glossarium Azteco-Latinum et Latino-Aztecum* (Mediolani, 1869).

⁵ Howard F. Cline, "Selected Nineteenth-Century Mexican Writers on Ethnohistory", *HMAI*, vol. 13, p. 375.

⁶ Alfredo Chavero, *Sahagún* (México, 1877).

in 1880, contrary to the earlier stipulation. Most of the pieces from this collection which would end up in Ayer's possession were purchased at the auction as part of a block speculative acquisition by Bernard Quaritch, a London rare book dealer. In 1886, Quaritch offered these, and other pieces, for sale at fixed prices. At that time they passed into the Ayer collection, along with several other pieces, as will be seen later.

The center piece of the Sahagún manuscripts is the *sermonario*. The exact title is "Siguense unos sermones de dominicas y de santos. . ." The work has Sahagún's signature at the beginning, following an explanatory paragraph in Spanish, and another at the end of the series of Sunday sermons. As noted in the title, there are two parts to the work, around of regular Sunday sermons, plus a collection of sermons for important saints' days. Neither of the parts is complete in the manuscript. The large (24 cm. x 39.5 cm.) pages are made of maguey paper. The text is in a copyist's hand, probably an Indian student of Sahagún, while there are holograph comments, additions, and explanations in the margins by Sahagún. According to the introductory paragraph Sahagún began the sermons in 1540, but it was not until 1563 that he revised and corrected them.

The sermons begin with the first Sunday of Advent, the beginning of the canonical year, and should run to the 28th Sunday after Pentecost. But the regular dominical sermonary is incomplete, ending one of the sermons for the 19th Sunday after Pentecost and picking up again with the last sermon of the last Sunday before Advent. For each Sunday there are four pieces. The first of these selections is probably common to all, consisting of a general exposition on the readings of the day. The subsequent three selections were probably meant to be rotated on a three year cycle. Thus, every year the parishioners would hear the same introductory section with a varying second half in accordance with some rotating cycle. It might also merely present four variant sermons on each theme. Either insures that certain basic philosophical points were constantly imparted, with some variation from year to year to avoid repetition. Each selection begins with a one-line quote in Latin from the Gospel reading for the day. The "Santoral" or annual cycle of sermons for saints' days is also fragmentary. It begins with the feast of Saint Andrew and ends during the third sermon for the feast of Saint John, a total of only seven leaves.

The work is still in the original soft leather binding with traces of lettering on the cover. This collection of sermons is essential in

understanding Sahagún's didactic principles. He was committed to the spreading of the Gospel in a form and manner which would be understandable and intelligible to the Aztecs. Thus the sermons are a careful interweaving of Aztec moral philosophy and belief with Catholic dogma and belief. In spite of the friar's clear affinity for the Aztecs to whom he ministered and dedicated his life, he felt them to be less capable than Spaniards to embrace the Gospel, and always prone to apostasy. These two notions form the essential justifications for his work. The sermons were written "a la medida de la capacidad de los indios".

The second piece of this group, which might have occupied the first place in the organization of the *Postilla*, is the "Exercicios quotidianos". The primacy of these exercises within the *Postilla* can be shown by the opening line: "Comienç^a un exercicio en lengua mexicana..." All of the other components of the work begin with "siguense". Still unknown to us is the placement of Sahagún's Bible translations published by Biondelli. Logically they would have preceded the sermonary, following the exercises. The exercises are not entirely of Sahagún's own creation. In the introductory paragraph he states: "Este exercicio hallé entre los yndios". He goes on to comment that he neither knew who the author was, nor how it came to the Indians. Seeing the errors within the exposition he set about rewriting it, and, in effect, composed the piece anew. It is dated 1574. Specifically the work consists of Biblical readings and meditations for each day of the week. There is an introductory section of three leaves. Each day, then, has from four to twelve leaves devoted to it. Although the piece is predominantly written in Nahuatl, the opening line of each Bible selection is given in Latin, as usual. There is a limited use of Spanish, specifically in the section dealing with the Eucharist. In this part, Sahagún quotes the Latin liturgy, gives a Spanish gloss, and then explains the ceremony and significance in Nahuatl. This, more than any other section, clearly demonstrates the tri-lingual nature of his early work in the language, as will be discussed more fully later.

Following the exercises, lectionary, and sermons, come the "Addiciones" to the *Postilla*. Within the Ayer collection there are two copies of the additions. One complete, the other a fragment. The complete version bears "sissors and paste" corrections to create a nearly totally Nahuatl work. The incomplete version maintains vestiges of Spanish in the chapter headings. This work is entitled "Siguense veynte y seis addiciones desta Postilla" and carries Saha-

gún's signature. According to the prologue it was concluded in 1579 after many years of polishing. Specifically the additions is an exposition of the three theological virtues: Faith, Hope, and Charity. Chapters 1-3 deal with faith; Chapter 4 with hope, Chapters 5-9 with charity. The subsequent chapters deal with more specific topics following this scheme: Chapter 10, charity towards one's neighbor (*prójimo*); Chapters 11-13, self-charity; Chapters 14-17, neighborly love; Chapters 18-20, the order of love; Chapters 21-24, love of one's enemies; Chapter 25, the pains of hell; Chapter 26, the glory of heaven; and Chapter 27, death and judgement.

In the prologue to the "Adiciones," Sahagún states his belief that these chapters/contain all the necessary moral philosophy for the good Christian. Secondly their simple presentation will explain the theological virtues, plus the heavenly and infernal expectations. The friar believes that these selections could also be beneficial to the missionary providing additional subjects for sermons, without having to search endlessly through doctrinal works. The parishioners would likewise benefit by receiving more doctrine, by developing a yearning for truth, and by gaining satisfaction at understanding what was preached to them.

The last piece which can conclusively be included within the *Postilla* is the "Apéndice". This work is a general condemnation of pre-Columbian religious beliefs, and especially a treatise on the role of the devil in pre-conquest life. While it is not signed, or otherwise explicitly attributed to Sahagún, it is clearly a part of the *Postilla*. On leaves 4 and 4 verso are the headings "De la Postilla". Furthermore the work is written in the hand of one of Sahagún's scribes, Alonso Vegerano.⁷

The piece is the conclusion of a larger series of admonitions, *teno-notzaliztli*, a fragment of which is included with it. According to Chavero, Sahagún wrote a "Tratado de siete colaciones muy Doctrinales y Morales", a thorough condemnation of pre-Columbian ritual. The fragment which accompanies the appendix contains parts of the fifth and seventh admonitions and all of the sixth. The appendix and the admonitions are certainly just fragments of a single piece.⁸ Dibble has compared these with sections of the *Florentine Codex* and found that the sixth admonition corresponds to Chapter 22 of Book 6, while the seventh corresponds to Chapter 40 of the same

⁷ *Ibid.*, p. 84; Nicolau d'Olwer, *Sahagún*, p. 108.

⁸ Nicolau d'Olwer supports the notion that the "colaciones" was a part of the Appendix. Furthermore, the text is continuous.

book.⁹ This is the book dealing with Moral Rhetoric, or the famous *Huehuetlatolli*. But there is an important difference. In the appendix, Sahagún changed the declarations from the second person singular to the third person, and in the revision discredited the former rhetoric. Viewed this way, the appendix takes on tremendous importance within the overall *obra* of Sahagún. One must envision the beginning of the total work as the *Historia General-Florentine Codex*, followed by the *Postilla*, as outlined ending with the appendix, which rejects the moral, philosophical basis of the *Florentine Codex* in favor of the Christian system.

There are, however, some disquieting aspects about the appendix. Dibble argues that Sahagún avoided the term "Tonantzin" especially in referring to the Virgen Mary, "...not Tonantzin, but *dios ynantzin*; this satanic invention appears in the order to palliate idolatry..."¹⁰ This is all the more clear since Tonantzin was a popular name for a pre-Columbian goddess. Nevertheless, in the appendix, Sahagún refers to the Mother Catholic Church as "tonantzin santa yglesia romana". Likewise, in the sermons he does refer to Mary as *Tonantzin*.

Sahagún is clearly accepted as the author of the manuscripts discussed above. Nevertheless, there are other manuscripts in the Ayer collection which do not enjoy this certainty. Two pieces in particular were acquired from Ramírez, via Chavero, Fernández del Castillo, Quaritch, and Ayer, which have only been generally identified. One of these is a selection of *Bible* readings in Nahuatl. The manuscript, Number 1467 in the Ayer collection, was initially attributed to Fr. Alonso de Molina, but at some point either Ayer or a curator noted, "There is no evidence that Molina translated this." Many authorities credit Molina with having translated the dominical *Bible* selections into Nahuatl, no copy of which is known to exist. Likewise, as we know, Sahagún also translated these selections, available in a modern publication by Biondelli. The Ayer manuscript under consideration here differs significantly from the Biondelli piece. The actual translations differ as does the organization. As with various sermonaries, Ms. 1467 follows the canonical year, beginning with Advent, passing through the 28th Sunday after Pentecost, and followed by various important Saints' days. Furthermore, the manuscript contains more selections for the important

⁹ Charles E. Dibble, "The Nahuatlization of Christianity", in Edmonson, *Sixteenth-Century*, pp. 225-33. ,

¹⁰ *Ibid.*, pp. 226-7.

feasts of the year, including not only the Sunday readings but daily passages for such holidays as Holy Week. Ascencion, Pentecost, etc. On the other hand, Sahagún's known lectionary begins with special holidays, such as the daily readings for Lent, Holy Week, etc., then the normal calendrical series beginning with the First Sunday of Advent, continuing by Sundays, followed by the major Saints' days.¹¹ Thus, the organization of the two works is somewhat different. Furthermore, the actual translation of the Biblical passages differs between the Biondelli text and the Ayer manuscript. (See Chart) Nevertheless, there is reason to believe that the Ayer lectionary is in fact a Sahagún manuscript.

Romans 13

Biondelli

Noteiccahuane, yeanquimomachítia, cayeimman yequalcan inti-taque, intoquetzazque. Auh inaxcan cacenca yeizca intomaquixtiloca, inamoyuh yehuecauh iniquac canoc titlaneltocaya.

Ayer Ms. 1467

Noteyccauane, yeanquimomachtin, cayeimman ye qualcan inticazque, intitoquetcazq̃. Auh ynaxcan cacenca yeizuitz intomaquixtilloca, yn amo yuh titomatia, yeoquiz in youalli: otlatuic.

The strongest evidence in favor of such an attribution is the testimony of other scholars. Luis Nicolau d'Olwer and Chavero consider this to be an early version of Sahagún's *Epistola et Evangelium* which was published by Biondelli.¹² The history of the manuscript tends to bear this out.

The exact history of Ayer manuscript 1467 is unknown. Very few of the pieces in the Ayer collection have well established provenances. The only thing known for certain about the lectionary is that Ayer purchased it before his general gift to the library, and that he purchased it in the belief that it was a Molina translation of the lectionary. It possibly came from the Ramírez collection. Ramírez and Chavero both describe a work very much like this one. That

¹¹ Joaquín García Icazbalceta: *Bibliografía Mexicana del siglo XVI* (México, 1954), pp. 287-91, 486.

¹² Chavero, *Sahagún*, p. 30; Nicolau d'Olwer and Cline, "Sahagún", p. 204.

manuscript was sold along with so many others in the London sale of 1880 and Quaritch purchased it. The work never appeared in a subsequent Quaritch catalogue, implying that he sold it privately. Ayer, if he did keep records of his purchases, did not provide the Newberry with acquisition records of his gifts. One major flaw mars this possible line of accession. The manuscript described in detail by Ramírez, Chavero, and the 1880 sale catalogue reputedly had 74 leaves. The manuscript in the Ayer collection has just over 274 leaves. Other than that the descriptions are exact: a manuscript in "quarto menor" written in red and black ink; the initial Biblical citations in red, the Nahuatl translations in black, with ornate initials even the title, within reasonable limits, is exactly the same. The best possible explanation is that for some reason the three sources copied from one another and never bothered to change the glaring mistake. In fact, it is difficult to imagine the possibility of an entire lectionary being written in 74 leaves of *quarto menor*. It would require a very small hand.

The Ayer lectionary has some inscriptions on one of the initial leaves, beyond Ayer's own disgruntled phrase: "I purchased this as a Molina manuscript. Edward E. Ayer." The work was owned at one point by Phelipe de Baldes who, nearing his death, gave it to Adán Inquaci, an Indian. The inscription is touching, in that Baldes hoped that as God spoke through Adam to later generations so Adán Inquaci would receive God's word not only for his line but for all believers. This, however, does not preclude that this is the manuscript which Ramírez took from the convent library of San Francisco in Mexico.

While the piece is neither signed, dated, nor carries any other ostensible notice of authorship, there are some marginal notes. Many are of a rounded "gothic" hand similar to other scribal hands of the sixteenth century. Nahuatl manuscripts, with an eye to publication, tended to be written in an "italic" hand, as was Latin. In most instances this "italic" hand did not differ from what later scholars called "gothic". But one set of marginalia in the Ayer lectionary is quite unique, lacking the roundness of the others, and are quite linear and squared. Upon close examination, they can be seen to be identical with Sahagún's own hand in the period up to about 1563, before a palsy caused a subsequent deterioration. There is further evidence supporting this argument. The manuscript is written in a style in which all instances of the letter "i" are written as "i". A distinctive feature of Sahagún's hand is that many "i"s are written

as "j" in specific environments. The marginalia considered here, on f. 130, commenting on the passage from John 20 reads: "auh incacotlein tiqujlpiz injcantlalticpac." The use of the "j" in "tiquilpiz inican tlalticpac" is a distinctive Sahagún trait. Thus, the weight of the evidence tends to push this manuscript under the authorship of Sahagún. The differences with the Biondelli *Evangelium*, however, lead one to believe that this was an early, unrevised and unrefined, attempt at translation of the lectionary.

A companion piece to the Ayer lectionary is a dictionary of Nahuatl, Latin, and Spanish, or so it seems to be at first glance. The manuscript, entitled *Dictionarium ex bismensi in latinum sermonem, interprete Aelio Antonio Nebrissensi . . .*, is attributed a date of 1590. As the title indicates it is taken from the universally famous, in the sixteenth century, Latin-Spanish dictionary of Elio Antonio Nebrija, published in Salamanca in 1492. This work, and Nebrija's other studies of Spanish, set the basis for grammatical studies of the language up until modern times. Upon closer examination, the *Dictionarium* is an exact manuscript copy of the Spanish-Latin dictionary. For many of the entries a Nahuatl gloss is included in red ink. The piece came to the Ayer collection from Ramírez in the manner already described. Both Chavero and Nicolau d'Olwer believe this to be a Sahagún work.¹³ Both describe the work exactly, including the two pages of later notes in front. Furthermore, Chavero believes that among the several hands participating in the marginalia is Sahagún's, "una de estas letras, en la primera página es de Sahagún." He furthermore attributes the copy to one of the friar's scribes, Martín Jacobita. Nicolau d'Olwer interprets Chavero's authentication as suggesting an actual signature on the first page, but in fact there is none. More precisely, none of the marginalia on the first page seem to be Sahagún's at all. Nevertheless, further on in the work there are several instances of a hand like Sahagún's. One other difficulty restrains the full attribution of the *Dictionarium* to Sahagún. Again, Biondelli did acquire an authentic Sahagún dictionary, published in 1869 as the *Glossarium Azteco-Latinum et Latino-Aztecum*. The organization of that work does not exactly reflect Nebrija, but sets out on a different course. Unlike the Ayer manuscript it is simply bilingual. No Spanish glosses are included. Indeed, many of the entries differ markedly between the two pieces. The Ayer piece lists only the reflexive "Quedarse. maneo.

¹³ *Ibid.*

es — remaneo.es . . . ninocaua” The Biondelli gives the following: “Maneo.es, v. *mani*. Praet. *omanca*, — *chantya* (nino). Praet. *onino-chanti* —.” Thus the two take a single concept and interpret it in quite distinct fashions.

Much evidence, however, does support attributing this work to Sahagún. Ramírez states that this piece was acquired from the library of the Franciscan monastery of Mexico City. Furthermore the work was described in the early seventeenth century, by Torquemada, who ascribed it to Sahagún, a near contemporary, and it was described later by Vetancurt, who concurred. The unbroken line of ownership and attribution thus must weigh heavily in Sahagún’s favor. The differences with the published Biondelli version are not sufficient to discredit the work. The format is similar to other Sahagún works, such as the *Epistola* seen above, in which he also used red and black ink, a favorite procedure of the time, and of pre-Columbian times as well. The two works are also of similar size and on similar paper.

It is known that one of Sahagún’s first assignments in Mexico was as a teacher of Latin at the famous College of Tlatelolco. The college was founded by the Franciscans for the purpose of educating the sons of the Aztec nobility in Christianity and European culture. Sahagún’s impetus for much of his later work came from this experience. He was doubtless well familiar with the works of Nebrija, and in teaching Latin probably had his students copy that author’s works into their own copybooks, a medieval tradition which withstood the introduction of the printing press. Since printed books at this time were limited and prohibitively expensive, and Nebrija was not published in Mexico, the copybook offered a good alternative. The student could then assimilate the material all that faster. Interested, as he was, in the Nahuatl language, it is equally reasonable to assume that he and his students, as a further didactic exercise, set about ascribing Nahuatl glosses for the entries in the Nebrija dictionary. This is in fact what the *Dictionarium* is. Thus the Ayer manuscript is a very early attempt on Sahagún’s part to create a tri-lingual dictionary, probably dating from before 1540. The Biondelli *Glossarium* is yet another step along this path, leaving the Spanish aspect aside. Finally, most authors, based on Sahagún’s own comments, believe that he did finally perfect a tri-lingual dictionary, the manuscript of which is still unknown.

Taken as a whole, the Newberry collection of Sahaguniana is rich indeed. It contains formative early attempts at two important

works, the Lectionary and Tri-lingual dictionary, plus later revised copies of critical doctrinal works, the Exercises, Sermonary, and Additions and Appendix of the *Postilla*. If these are joined to the collection of printed material, the overall holdings of known and reputed Sahagún works is nearly complete.

Another Nahuatl manuscript in the Ayer collection of the Newberry Library, has a similarly unclear authorship. In both the Ramírez and Quaritch sale catalogues it was given the title of "Camino del Cielo", the same as the famous work of Fr. Martín de León. Yet even in the Ramírez catalogue is the note "After a most diligent comparison with the printed book of Father León, which has that title, we have been unable to discover any relation between the one and the other."¹⁴ The work seems to consist of two parts: one a *confesionario*, the other a collection of sermons. Specifically the confessional focuses on the Ten Commandments. Since the Ayer manuscript is fragmentary only the first, and third through sixth commandments are included. The remaining pieces, disordered in their present state, are sermons and fragments, along with other commentary on Biblical texts. The work is too incomplete and disorganized to allow for further evaluation without significant research.

Clearly the title was given in a moment of fancy since indeed there is little in common between León's book and the manuscript, save the use of the grave accent. This in itself is an important feature, since few writers dealing with Nahuatl used diacritics of any sort; Olmos, Sahagún, and Molina did not. In fact it is the use of a complicated system of diacritics which facilitates the attribution of this manuscript. The key clue is given on the back of one of the fragments, part "B. 10", in the current arrangement. It reads: "al Pe Oracio Carochi." Carochi, a Jesuit, was famous in the mid-seventeenth century for his *Arte de la Lengua Mexicana* (Mexico, 1645). In that work he outlined his use of diacritics. The accute accent (´) denotes a short vowel, the macron (-) denotes a long vowel, the grave accent (`) is the saltillo, or glottal stop, while the circumflex (^) denotes a glottal stop in phrase-final position. In general, short vowels were marked by him for contrast only. The combination of the inscription and the use of the diacritics certainly links the manuscript in question firmly with Carochi. Not all of the fragments are fully analyzed. The inscription does not read "by Father Carochi", but "to Father Carochi". This would indicate that if Carochi wrote

¹⁴ José Fernando Ramírez, *Bibliotheca americana* (London, 1880), item num. 510.

it, he did so without diacritics, handing it to some other collaborator before final revision. The reverse is equally possible. A student or collaborator of Carochi might have written the piece and then handed it to the master for the inclusion of diacritics. At one point the marginalia indicate a discussion over the placement of the glottal stop. It reads, "Don Fernando pone saltillo en teòcal, no se porque y dudo que se deva poner". In the text one sees "Teòcalmalque in Mexicâ".

Writers studying Carochi have attributed several works to him. Beristain credited him with a "Sermones en lengua mexicana" which was held in the library of the Colegio de San Gregorio, along with a "Confesionario, doctrina y sermones..."¹⁵ Lecina the bibliographer of the Jesuits, likewise indicated that Carochi wrote doctrinal works in addition to his grammatical endeavors. Lecina went so far as to describe the work in question: "Camino del cielo, en mexicano . . . en 4^{to}. 34 pp. mas 190 hojas. Tal vez del P. Carochi".¹⁶ A noted biographer of the colonial Mexican Jesuits discredited this attribution, however, suggesting that Carochi only owned the work.¹⁷ It is possible that a Carochi student composed the collection. One famous student, Don Bartolomé Alva, curate of the village of Chiapa de Mota translated three classical Spanish plays into Nahuatl, dedicating his labor to Carochi. Beristain also saw this work in the library of the Colegio de San Gregorio.

Given all of this it is clear that the "Camino del cielo" can easily be attributed to Carochi's school, and quite possibly to the master himself. The Don Fernando referred to above could be Don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, Don Bartolomé de Alva's brother. The crucial points in this determination are the diacritics and the inscription.

Carochi was born in Florence around 1579. His early training was in Italy, entering the Jesuits in 1601. Four years later he was sent to Mexico, where he pursued a very successful career in the Jesuit colleges, including service as rector of the colleges in Tepotzotlan, the Colegio Máximo and Colegio de San Pedro y San Pablo, both in Mexico. It was in Tepotzotlan that he learned both Nahuatl

¹⁵ José Mariano Beristain de Souza, *Biblioteca Hispano-americana Septentrional*, 5 vols. (México, 1947), vol. 2, pp. 50-1.

¹⁶ Mariano Lecina, *Biblioteca de escritores de la Compañía de Jesús...* (Madrid, 1925).

¹⁷ Francisco Zambrano. *Diccionario Bio-bibliográfico de la Compañía de Jesús en México* (México, 1961-73), vol. 4, 653-69.

and Otomi, while serving in parochial duties attached to the college. It is only fitting that he died there in 1662.

Another manuscript held in the Ayer collection seems to have been prepared for publication, a Nahuatl grammar written in the eighteenth century. A Jesuit, Juan Francisco Iragorri (1728-1783), wrote the work. Rather than being a narrative exposition on the structure of the Aztec language, Iragorri composed a rather extended vocabulary. Particals and words are listed according to grammatical function and glossed in Spanish. In addition to the grammatical section, Iragorri borrowed heavily from Carochi, and another earlier Nahuatl scholar Antonio Vázquez Gastelu, including whole sections of phrases taken from their works. The phrases are written in parallel columns.

The history of the manuscript is clear, except for a brief period before its acquisition by Ayer. Ayer purchased it from the Mexico City bookdealer W. W. Blake in 1899. Beristain described the work while it still resided in the University of Mexico Library, and gave it the title "Vocabularios y Diálogos mexicanos".¹⁸ The current title is "Vocabulario y notas gramaticales". The whereabouts of the work between the early nineteenth century, and its sale by Blake are a mystery.

Iragorri was a native son of the Society of Jesus in Mexico, born in the Sierra de Pinos, in the diocese of Guadalajara, in 1728. He entered the order in 1751, studying at the novitiate monastery in Tepotzotlan. He was ordained in 1758, and shortly thereafter moved to Mexico City. His most important teaching position was as professor at the Colegio de San Ildefonso in Puebla. For one six-month period he was the tutor of the children of the viceroy the Marqués de Cruillas. He took his final vows as a Jesuit in 1765, just two years before the order was expelled from the Spanish empire. With the expulsion, Iragorri left his homeland for Italy. In Bologna he served as the *procurador* for the expelled Jesuits. In 1776 he moved to Rome, and died in 1783 at Castel Madama, near Rome. This grammar was, then, probably composed before 1767.¹⁹

The Ayer collection of Nahuatl manuscripts also contains several sets of legal instruments originally written in that language, rather than Spanish. In the original catalogue of the Ayer collection two were given the title of "Deeds of Property". A third carried the title given it in the Ramírez sale, "Manuscritos en Mexicano". In

¹⁸ Beristain de Souza, *Biblioteca*, vol. 3, p. 57.

¹⁹ Zambrano, *Diccionario*, vol. 15, pp. 775-6.

spite of the title "Deeds of Property", only one of the two sets of manuscripts actually deals with titles to property. That group has titles, wills, petitions, and plans dealing with property in Teocaltitlan, a barrio of Mexico, and San Pedro de Calimaya, in the Toluca Valley. The Teocaltitlan property belonged to Juan de la Cruz and his wife María de los Angeles, both Indians. Included among the seventeen leaves of documents pertaining to their house lot, from 1678-1748, is a pictorial representation of the house and lot, with measurements and legends in Nahuatl. Some of the other pieces of the set are badly waterstained. It contains the wills of both Juan and María.

The remaining ten leaves all deal with parcels of land in various barrios of San Pedro de Calimaya. The documents date from the middle decades of the eighteenth century, 1738-1781, and seem to have no internal relationship other than location. This part consists of five separate items, all in Nahuatl, two of which have official Spanish translations. Of the five documents three are wills, and the other two, petitions and claims. All of the participants seem to be Indians, coming from the villages of Tiopantongo, Tlamilapan, and Paxiotla. The properties about which the pieces are written are all house lots, with one possible exception.

Far more interesting, and extensive, is the mis-labeled collection of so-called property deeds. In actual fact this group of 84 documents, 158 pages, is an entire range of records for the community of Cuitlahuac, in the southern part of the modern Federal District, for the period 1571-1679. The earliest document is a collection of "cartas de pago", payment receipts, drawn up by the Indian government of Cuitlahuac to prove its payment of tribute. Cuitlahuac perhaps, first fell under the jurisdiction of Cortés. Sometime in the late 1530's or early 1540's it was granted in encomienda to Juan de Cuevas, the "escribano mayor de minas", or secretary in the royal treasury office. In spite of the New Laws, Cuevas was able to keep his encomienda while still serving as an important royal functionary. The fiction was that the encomienda was attached to the office and not the man, although that was also illegal. This argument, not with standing, upon his death, sometime before 1568, the encomienda passed to his son, Alonso de Cuevas.²⁰ The records considered here are of tribute remittances to the son, Alonso, from 1573-1579. The payment,

²⁰ Peter Gerhard, *A Guide to the Historical Geography of New Spain* (Cambridge, 1972), p. 103.

made regularly three times a year, was 115 pesos 5 tomines, or an annual rate of 346 pesos 7 tomines. This part of the collection is very reminiscent of the *Codex Sierra*, in that the tribute payment is represented in pictographs as well as the written, Nahuatl, account. Furthermore, entries after April, 1576, also contain a pictograph of the quarter-moon. On the last two leaves of this section are miscellaneous entries with corresponding pictographs, including one which is probably a portrait of Cuevas.

The second group of manuscripts in this set is written totally in Spanish and deals with community accounts for Cuitlahuac and its subsidiary communities for the period 1634-81. Included are accounts of expenses incurred in religious festivities, and accounts of costs of litigation over land and limits. The third group consists of tribute accounts paid to the encomendero from 1633-1637, including tithe payments for 1633-1634. Lastly is another set of tithe accounts for the village for 1623-1635. Three sets of documents completes the set. One deals with lawsuits over property against Xochimilco, and is totally in Spanish. Another is a group of miscellaneous documents, of which three single leaves are in Nahuatl. The last group are three property deeds in Spanish dealing with Chimalcoyoc. Thus, while the only significant Nahuatl content of the set is the initial account, because of its unique quality, and the wealth of supporting material in the rest of the set, the Cuitlahuac group is a truly valuable set of documents relating to a single Indian community.

The Ayer collection contains one additional group of assorted Nahuatl manuscripts. This assortment is entitled "Manuscritos en Mexicano", and contains pieces from the sixteenth through nineteenth centuries. This group was acquired by Ayer from Quaritch, from the auction of Ramírez' collection. Thus, we know that these pieces were at one time owned by Fernández del Castillo, or Chavero, or Ramírez himself. This is an important consideration, since the first three pieces in the collection were copied by hand in 1855-56.

The group contains three miracle plays written in Nahuatl earlier in the colonial period, translated into Spanish by the noted nineteenth-century *nahuatlato* Faustino Chimalpopoca Galicia. The first of these is "Las almas y las albaceas" copied from an original which Chimalpopoca Galicia felt was from the seventeenth century. The copy and translation date from July 1855. The second piece, "Del nacimiento de Isaac, del sacrificio que Abraham su Padre quiso por mandado de Dios hacer", was written in 1678, according to details

supplied by Chimalpopoca Galicia. The first copy of the manuscript was made by Bernabé Vázquez in February, 1760. That copy passed to Chimalpopoca Galicia, "sobrino nieto" of Vázquez, who in turn translated it into Spanish in June, 1856. The story of Abraham and Issac was very popular because of parallels seen between the sacrifice of Isaac and the sacrifice of Jesus Christ. The third play, "Coloquio sobre el modo con que Santa Elena halló la Santa Cruz", according to internal evidence was commissioned by the cura beneficiado Br. D. Manuel de Santo y Salazar, of the village of Santa Cruz Cozacauhatlauhticpac, a barrio of Tlaxcala, 31 May 1714. Although the copy and translation are neither dated nor signed, it is reasonable to assume that both were made by Chimalpopoca Galicia at about the same time as the other two plays, since they are written in identical hands on identical paper. All of these plays have been translated into English by John H. Cornyn. His papers, including additional copies of these works are held in the Library of Congress. He acquired copies of the plays from Chimalpopoca Galicia. He translated other Nahuatl works into English, including, "In pochteca", "The merchants".

The rest of the group of "Manuscritos en Mexicano" is divided into five sections, according to the place of origin of the manuscript, including two sections for the Mexico City neighborhood of Santa María la Redonda, and one miscellaneous. Some of the most interesting of these pieces come from Tlatelolco. The Tlatelolco papers contain six contracts, various wills, and some documents from auctions pertaining to pieces of property acquired by Pasqual Hernández, a Spaniard and blacksmith. This series runs from 1581, the date of the first will, to 1599, the date of the purchase at auction of a house by Hernández.

Two marriage registers kept by the Franciscan friars of Santiago Tlatelolco complement these papers. Although in two pieces, the register is continuous from 1631 to 1633, with a possible gap in 1632. As was common, many parochial registers of vital statistics were kept in Nahuatl. As will be seen later, many examples of this type of document reached U. S. repositories. Many more are available on microfilm, thanks to the genealogical interest of the Church of Jesus Christ and Latter Day Saints.

The set of papers from Santa María la Redonda, in Mexico City, are mostly wills, written in Nahuatl, dating from 1657-1742. Several of the pieces, however, are written in Spanish. They all relate to donations and bequests made to the church and its religious sodali-

ties, *cofradías*, specifically Nuestra Señora de la Candelaria. To this day the association of La Candelaria with the Santa María la Redonda barrio is still intimate. In addition one can include two other documents with those from Santa María la Redonda. These are Nahuatl pieces written by the then curate of the parish, Fr. Francisco Antonio de la Rosa y Figueroa, one dated 1739. The most important piece is an explanation of Christian doctrine in Nahuatl, based on the method of Juan Martínez de la Parra, and on the official Mexican catechism written by the well known Jesuit Gerónimo de Ripalda.

Father Rosa Figueroa was described by Beristain. In that work his name appears as Antonio Rosa López Figueroa.²¹ Nevertheless, the other details of his life correspond. According to that biography, the Franciscan was born in New Spain, taking his early training at San Cosme, "estramuros de México", where he became the "maestro de novicios". His teaching specialties were Latin and rhetoric. His longest parochial assignment was at Huaquechula, where he soon became known as a Nahuatl scholar. Following that he was assigned to the Mexico City parish of Santa María la Redonda, also a Nahuatl speaking region, as we have seen. After eighteen years there, he retired to live in the home monastery of the province, San Francisco de Mexico, where he still taught. In these later years he served as a consultant to both the Holy Office of the Inquisition and to the archiepiscopal court of Mexico. He catalogued some of the more important works held by the mother monastery during his administration as archivist and librarian.

Another area represented in this collection is the Valley of Puebla. Both Cholula and Tehuacan are represented by examples. From Cholula comes a baptismal register from 1624-25 for the Convento de San Andrés. From Tehuacan comes an interesting pair of documents from the 1670s. One is a power of attorney from the Indian government of the village to the provincial authorities of the Franciscans, individuals at court in Spain, and others. The power of attorney is clarified by a fragment of the petition they sent along in which they outlined their request to stay under the administrative control of the Franciscans, rather than the parish being secularized. The parish had been secularized in 1641, but the Franciscans had retained some parochial functions. Nearly thirty years later the natives, and the order, were still fighting to have the parish back.

²¹ Beristain de Souza, *Biblioteca*, vol. 4, pp. 258-9.

The last set of papers in the "Manuscritos en Mexicano" group are miscellaneous. Included in these are two more Nahuatl wills, several petitions and protests, mostly dealing with ecclesiastical matters. One of the most interesting is a petition drawn up by the Indian leaders of Texcoco. The intent of the petition, never finished, was to have various grievances put into a letter to the King. The Indians would take advantage of the fact that two leading Franciscans, Fr. Gerónimo de Mendieta and Fr. Miguel de Navarro, were travelling from Mexico to court, in 1570. The petition, drafted in Texcoco, was supposed to be signed by the Indian leaders of Mexico City, Tacuba, Tlaxcala, and Huexotzingo, certainly the leading native communities of the time. The document, insofar as the petition was drafted in Texcoco, probably recognizes the reputation of the high degree of oratorical elegance practiced by Nahuatl speakers of that city. Nevertheless, the petition was not drafted in time for the departing Franciscans to carry it. In fact, one of the friars noted that upon their return, it was still incomplete, having been handed over to another famous Franciscan, Fr. Alonso de Molina. The Ayer collection has two copies: one, fragmentary in a clear sixteenth-century hand; the other, a copy and translation of the fragment made by Chimalpopoca Galicia in the nineteenth century.

The Ayer collection of the Newberry contains two more important Nahuatl documents. Both of these are vital statistics registers kept by parish clergy in Nahuatl. Both of them are burial records. One is far more tragic than the other, since it lists the children who died in the village of San Francisco Otlazapan (Otlazpa) between 1611-1615. The village was administered by the Franciscans, as part of the larger province of Tula, Otlazapa being located near Tepexi del Río. The entries are spare, giving only the names of the parents, the child, and the date, probably of burial. The other register comes from Tepexi itself, covering, it seems, all deaths, or more properly burials, between 1605-1643. The record is interesting in that on some twenty-six of the leaves little glyphs accompany each entry showing the sex of the person listed. The register was acquired by Ayer in 1899, possibly in a sale from Willison Blake in Mexico.

The preceding has been a descriptive analysis of some of the more interesting pieces of Nahuatl manuscript in the Newberry Library. As one can see from the accompanying guide, the list is far longer. While the total number of pieces is relatively limited, the over-all quality and importance of the collection cannot be discounted. In

wealth of Sahagún material, the Newberry is surely one of the richest in the United States. Moreover, these pieces have, thus far, not been consistently or thoroughly analyzed. Far more research needs to be done in Sahagún bibliography, and analysis of these, and his other works to reconstruct the total *obra* of the Franciscan. Likewise the Carochi piece has been totally unknown by scholars in the field. It offers an excellent insight into the Italian Jesuit's methodology since, as noted, not all of the piece received his final diacritical markings. Those parts which have been marked must be studied in depth to see how they relate to other well-known Carochi manuscripts. In this context the materials held at the Bancroft Library play an important role, since that repository houses the known "Huehuetlatolli" manuscript by Carochi, and the Golden Age plays translated into Nahuatl by his student D. Bartolomé de Alva.

The more general Nahuatl manuscripts of wills, petitions, and land records, form integral pieces of a growing *corpus* of such documents. Taken as a whole, they clearly show the vitality of the language in the face of increasing Hispanization. If they are studied closely within the context of their era and place of origin, these documents can give us new and rewarding insights into both Aztec and Spanish societies. Several young investigators are doing just this. Likewise, the grammatical and Christian didactic works probably show as much about Spanish perceptions of Aztec culture as they do of Spanish interest in transmitting their own culture. Thus, as some scholars have recently begun to acknowledge, various *sermonarios* and *doctrinas cristianas* can be important tools for revealing the enigmatic colonial Aztec.

NAHUATL MANUSCRIPTS

Ayer Ms. 1467

Incipiūt Epte et Evāgelia, que in diebus dominicis anni totius circum legūt̃r. Traducta in linguā Mexicanā . . .

16th cen. 553 pp. 10 x 14.5 cm. Translation attributed to Alonso de Molina.

In spite of the original catalogue entry for this piece, it is unlikely that it was translated by Molina, and in fact is probably an early Sahagún translation of the Lectionary.

Written in red and black ink: Latin (red) introductions to selections in Nahuatl (black).

Ayer Ms. 1468

[*Burial record*] 1611-1615. 1612-1615 entries are signed by Fr. Miguel de Cuenca and Fr. Alonso de Paz.

18 pp. 20.5 cm. Register of children of San Francisco Ontlazapan.

Example of entry: 14 June 1611, "Cencillia yntatzin bar^{me} tlachinotl yn natzin Antonia xoco anguiztla poliui."

Ayer Ms. 1470

Camino del cielo [binder's title].

These mss. comprise 21 items in three series, a total of 195 leaves, 20 cm., all in Nahuatl written in different hands. Pertains to the circle of Horacio Carochi. [Late 16th or early 17th cen.]

A) Confesionario — Questions and answers by priest and penitent. 5 mss dealing with the First to the Sixth Commandments, etc.

1. 3 ff. "1^r Mandam^{to}."

2. 17 ff. [2nd and] "3, Mand^o, 4, 5, 6."

Questions divided between those for men and those for women, especially for the Third Commandment.

3. 1 ff.

4. 2 ff.

5. 7 ff. [pp. 31-44]

B) 11 ms. Explanations of Scriptural passages, in Nahuatl, with titles (Biblical chapter headings) in Latin.

6. 3 ff. "Hic est filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui ipsu audite."

7. 10 ff. [Pages numbered 1-22, Latin text missing; pp. 7-8 missing; p. 9 catechistic form resumes.] "Yn ye izquipa timoyolcui^{tia}, in ye ic tinemi, cuix omochtiquito, cuix omoch tictexpatli?"

8. 3 ff. [Contains some Latin text in the middle of a Nahuatl gloss] "Jacob geniut Joseph virum Marie. Math 1 cap."

9. 4 ff. [One page blank] "... no est bonum hominem esse solum, quimitalhui in tlacatl tote^o ynic quimo chihuili in achtopa..."

10. 12 ff. [On verso of last leaf: "Al p^e Oracio Carochi."] "Vani aũt sunt omnes homines, in quibus ñ subest^{scia} Dei. Sa p^e cap 13.

11. 8 ff. "Caro mea vere ē ciu et sanguis meu, vere ē postris est[~]. Joannis 60."

12. 8 ff. "Mathei 17 / Assumpsit iesus Petrum jacobrim et Ioannem ett^a."

13. 10 ff. "Clamidem coccinam circum dederunrei, et plutentes coronam despinis posuerunt super caput eius, et arundinem in dextera lius. Math 27."

14. 8 ff. "Oracion del huerto / Factus in agonia prolixius orabat: . . . Lucas 22 q v."

15. 10 ff. "Gratiam fiderustoris tui ne obliuis caris, deditenim pro te animam sua."

16. 3 ff. "Achi huel con nenehuilia huel mopotia . . ."

C) Miscellaneous. 5 mss. in Nahuatl.

17. 3 ff. "Yehuatl in inteo tlanetoquiliz tezcatl, inon ce ceiacā mota momati yntlentic neltocazque yn huel . . ."

18. 3 ff. "Initolocacxtolli onpueytla manipan ynitechpa ma tlactla tecpantli yn mitohua y popololoca tlalitlacolli."

19. 2 ff. [Numbered 27-29] "Huel cenca nitlamahuiza yhuā namechno-tētzaquia ī amēhuantin nicasamocha N^a Ep^a . . ."

20. 13 ff. "Nican motecpana ynquenin moneltocaz, yn matlactetl in nahui Articulos . . ."

21. 70 ff. [Made up of 18 numbered signatures; the last is incomplete] "Nican ompēhua ynquēnin domingotica tēcaquītīloz yn teō tlātōlli metēhua doctrina cristiana . . ."

Ayer Ms. 1476

Deeds of Property, 1571-1679

Documents pertaining to several pueblos of the Provincia de Chalco in Aztec and Spanish.

84 documents. 158 pp. Various sizes, many mutilated. Each leaf in a plastic sleeve; bound in two volumes. 21 x 22 cm., approx.

A) Cuitlahuac. "Cartas de pago" concerning payment of tribute, 1573-1578 [1579]

10 ff. Written in Nahuatl, from a mixed codex containing pictographs and a Nahuatl text in Latin characters.

B) — E) Written in Spanish.

F) Cuitlahuac, D. F. Miscellaneous documents: appointment of an *alguacil*; "amparos de justicia"; license to open irrigation canals, etc. . . . 1551-1777.

11 ff.; 8 written in Spanish; 3 in Nahuatl.

G) In Spanish.

Ayer Ms. 1477

Deeds of Property, 1678-1751.

Documents pertaining to deeds of land in Metepec of San Pedro de Calimaya.

19 documents. 40 pp. 21 x 31 cm approx.

A) Teocaltitlan, parcialidad de San Juan, D. F.

1. Plan of a house in Teocaltitlan.

One pictorial leaf with Indian measurements and legends in Nahuatl.

2. Land titles, wills, etc., 1678-1748.

16 ff. Written in Nahuatl and Spanish.

B) Calimaya, San Pedro de; Metepec, Estado de Mexico. Testaments and petitions.

1. Testament of Felix de Santiago, an Indian; Tiopantongo de San Pedro de Calimaya, 5 April 1738. 1 f. written in Nahuatl.

2. Testament of Pascuala de la Cruz, an Indian. Tlamimilapan de San Pedro de Calimaya, 19 May 1739. 2 ff. written in Nahuatl.

3. Petition of Juan de Dios, an Indian. Paxiotitla, San Pedro de Calimaya, October 1748. 1 f. written in Nahuatl.

4. Testament of Martina Maria, an Indian, wife of Juan de Dios. San Pedro de Calimaya, 3 May 1751.

5. Spanish translations of 3 & 4, dated 21 November 1772.

6. Petition of Antonio de Santiago and his wife, Andrea Antonia, Indians, Tlamimilapa, San Pedro Calimaya, 6 May 1781. 2 ff. written in Nahuatl.

Ayer Ms. 1478

Dictionarium ex bismensi [sic] *in latinum sermonem*, interprete Aelio Antonio Nebrissenci Lege foeliciter . . . [1590]

314 pp. [158 ff.] 20 cm. Attributed to B. Sahagún.

The Spanish terms are translated into Latin, and Nahuatl renderings have been added in red ink. This manuscript corresponds to the second (Spanish-Latin) part of Nebrija's famous dictionary.

Ayer Ms. 1480

Iragorri, Juan Francisco (1728-1783)

[*Vocabulario y notas grammaticales*]

82 pp [59 ff.] 21 cm. Original binding.

Ayer Ms. 1481

[*Manuscritos en Mexicano*], 1580-1847

A volume containing 14 manuscripts . . . 409 pp. 21 x 32 cm.

A) Nahuatl Language. Plays.

1. Anonymous. "Las Almas y las Albaceas."

Copy in Nahuatl and translations into Spanish in parallel columns by Lic. Faustino Chimalpopoca Galicia. July 1855. Chimalpopoca Galicia states that in 1855 he had in his possession the original which he thought was of the 17th century. 48 pp.

2. Anonymous. "Del Nacimiento de Isaac, del Sacrificio que Abraham su Padre Quiso por Mandado de Dios Hacer."

Copy in Nahuatl and Spanish, parallel columns, by Chimalpopoca Galicia. He states that his copy was made in 1760 by Bernabé Vázquez. 36 pp.

3. Anonymous. "Coloquio sobre el modo con que Santa Elena halló la Santa Cruz."

Copy of the Nahuatl original and translation into Spanish, parallel columns [by Chimalpopoca Galicia]. Original dated 31 May 1714. 23 ff.

B) Ciudad de México.

1. Santiago Tlatelolco.

a. 6 January 1581

Testament, written in Nahuatl, of Elena Angelina, an Indian. 2 ff.

b. 14 April 1589.

Carta de venta and *escritura*, written in Nahuatl, of purchase of property by Pasqual Hernández, Spaniard. 1 f.

c. 1 August-26 September 1596.

Documents pertaining to the purchase of property by Pasqual Hernández, Spaniard: *Permiso para vender, remate, pregones, carta de venta, carta de posesión*. Written in Nahuatl. 6 ff.

d. 2-30 August 1599.

Documents pertaining to the purchase of property by Pasqual Hernández, Spaniard: *Permiso para vender, pregones, remate, carta de venta, carta de posesión*. Written in Nahuatl. 8 ff.

e. 1631-1632.

[*Registro de matrimonios*] kept by Fr. Juan Bautista de la Barrera. Written in Nahuatl. 4 ff.

f. 1632-1633.

[*Registro de matrimonios*] kept by Fr. Juan Bautista de la Barrera. Written in Nahuatl. 23 ff.

g. 13 February 1645.

Carta de Posesión, by Josepa Nicolasa, seller, for Francisco Eugenio, buyer. 10 ff.

2. San Juan; 6 February-16 May 1589.

Documents pertaining to the sale of a house to Pasqual Hernández, Spaniard. 10 numbered ff. In Spanish.

3. Santa María la Redonda.

a. 17 June 1657.

Testament of Gerónima Verónica, written in Nahuatl. 1 f.

b. 4 March 1659.

Testament of D. Matias Xuárez, written in Nahuatl. 1 f.

c. 14 May 1669.

Documents pertaining to property given for masses for the souls of Francisco Miguel and María Juana, written in Nahuatl. 1 f.

d. 8 March 1675.

Testament of Juan de la Cruz, written in Nahuatl. 1½ ff.

e. 15 July 1677.

Testament of Michaela Angelina, written in Nahuatl. 3 ff.

f. 4 December 1683.

Testament of Diega Nicolasa, written in Nahuatl. 1 f.

g. 10 March 1688.

Carta de posesión of a house bought by Pasqual Nicolás and Magdalena María, written in Nahuatl. 1 f.

h. 10 March 1688.

Sale contract for property to Pasqual Nicolás and Magdalena María, written in Nahuatl. 1 f.

i. 10 February 1693.

Donation by Isabel María, written in Spanish. 2 ff.

k. 21 January 1721.

Testament of Rosa Gertrudis, written in Nahuatl. 2 ff.

l. 10 November 1742.

Copies of testaments of Don Juan de Santiago and Melchora de Santiago, Indians, in Nahuatl, including translations into Spanish. 10 ff.

m. Draft of testament of María de S. Nicolás, written in Nahuatl, with translation into Spanish. 3 ff.

C) Cholula, Puebla.

1. [*Registro de Bautizos*] Entries for 1624-1625 from the baptismal register at the convento de San Andrés. 17 ff.

2. Declarations of property ownership by the Convento de San Andrés, written in Nahuatl. 1 f. [Pertains to Santiago Xicotencia].

D) Tehuacan, Puebla.

1. *Carta de poder*, written in Nahuatl. 2 ff.

2. *Carta de poder*, written in Nahuatl. 2 ff.

3. Petition to the king by town officials (Indians) that Franciscan friars continue their work in Cuixtlaxcoapan, written in Nahuatl, 2 ff. [Probably a *borrador*].

E) Rosa y Figueroa, Fr. Francisco Antonio de la, O. F. M., cura of the parish of Santa María la Redonda.

1. "Explicación de la doctrina christiana en lengua mexicana." 28 April 1739. Written in Spanish with translations into Nahuatl. 23 ff.

2. Fragment of the "Primera Plática Proemial." After 23 December 1744. Written in Spanish. 3 ff.

F) Miscellaneous manuscripts.

1. Document containing extracts from a papal bull concerning jubilees and indulgences granted to Jesuit missions. Written in Nahuatl. 2 ff.

2. *Carta suplicatoria* from the Indians of San Francisco de Totocamihuacan. Written in Nahuatl. 1 f.

3. Protest by Indian nobles against conditions in Mexico written at the suggestion of Fr. Miguel Navarro and Fr. Gerónimo de Mendieta, 1570-72. Written in Nahuatl. Incomplete. Preceded by an autograph note in Spanish [by Mendieta?]. [Texcoco, 1570-72]. 2 ff.

4. Petition from the Indians of the villages of San Andrés, San Juan Aquiyauac, San Felipe Xolloc, Santiago Xicotenco. Written in Nahuatl with a note in Spanish at the end. 14 June 1620. 1 f.

5. Testament of Ana Melchora. Barrio de Tecpalcaltitlan, Capilla de San José. 12 May 1642. Written in Nahuatl. 1 f.

6. Protest against the Franciscans by the Indians of San Buenaventura Tezonyocan, Santa María Asunción, San Antonio Tetzuco. Written in Nahuatl. 26 June 1662. 2 ff.

7. Juana Micaela, Barrio de Santa Cruz.

a. Testament. Written in Nahuatl. 14 April 1685. 1 f.

b. Document relating to the above. Written in Nahuatl. 22 July 1688. 1 f.

c. Document relating to the above. Written in Nahuatl. 12 May 1689. 1 f.

8. Certificate signed by Indian officials of the village of Santa María Atlitxco. Written in Nahuatl. 2 December 1669. 1 f.

Ayer Ms. 1484

Sahagún, Bernardino de

Comienza un Exercicio en lengua mexicana sacado del Sancto Evang^o y distribuido por todos los días del a semana contiene meditaciones deuotas muy prouechosas para qualquier xp^oiano que se quiere llegar a dios.

[1574] 86 pp. [43 ff.] 15 x 21 cm.

Ayer Ms. 1485

Sahagún, Bernardino de

Siguense unos sermones de dominicas y de sanctos... no traduzidos de sermonario alguno sino cõpuestas nuevamente a la medida de la capacidad de los indios...

1540-1563. 202 pp. [97 ff.] 24 x 39.5 cm.

Ayer Ms. 1486

Sahagún, Bernardino de

Tratado... siguense veynte y seis addiciones Desta Postilla... [Decla-

racion breve de las tres virtudes theologales] 3 items written in Nahuatl. 21.5 x 30 cm.

A) "Nican unpeoa, ynnemachtiliztlatolli: uncan momelaoa ynetlamantli nemalonj: injtoca virtudes theologales..." 16 ff.

B) "Siguense veynte y seis addiciones desta Postilla..." 13 ff. [An incomplete version of A.]

C) "...yenci camotlapololtique..." 11 ff.

D) Apendiz. 4 ff.

Ayer Ms. 1491

Tepexic. Libro, donde se asientan los que se mueren en este pueblo de Tepexic desde marzo, de 1605, en adelante...

1605-1643. 190 pp [103 ff.] 15 x 20.5 cm.

NAHUATL MANUSCRIPTS IN THE LATIN AMERICAN LIBRARY OF TULANE UNIVERSITY

The collection of Nahuatl manuscripts held in the Latin American Library of Tulane University, New Orleans, Louisiana, is one of the largest in the United States. It has a representative of nearly every type of manuscript commonly found written in Nahuatl. This depth means that the library offers the investigator a unique opportunity to study the language in all of its many and varied contexts. Beyond this, it holds several unique and very important items, which make it an important center for the study of Nahuatl.

The Latin American Library at Tulane has gone through several incarnations before its current status. Initially the collection formed part of the Department of Middle American Research, endowed by Samuel Zemurray, President of the Cuyamel Fruit Company. With his financial backing, Tulane offered to create the research department and have William E. Gates as its head.¹ The purchase of Gates's private collection of Meso American materials and the endowment for the on-going work of the department was guaranteed by Mr. Zemurray. Between 1924 (when Gates had originally put his collection up for auction) and 1926, there were extensive negotiations between Gates and representatives of Tulane. The collection was moved to New Orleans, and Gates installed as director. Yet in the ensuing months there was a serious falling out. Gates became intransigent in his dealings with the University, and in the end the arrangement fell apart. Gates was paid for his collection, but relieved of his post as director of the research department.²

The Gates Collection deals with the wide range of Middle American Indian cultures, and with the history of the region. Gates had spent the early part of his career acquiring all the materials he could on Middle American languages and linguistics, focusing on the

¹ William E. Gates, *A Gage of Honor: The Development and Disruption of the Department of Middle American Research of Tulane University at New Orleans* (N. P., 1926).

² Howard F. Cline, "Gates Working Papers", *Handbook of Middle American Indians*, Working Papers.

Mayan languages, but also including Nahuatl. Several of these manuscripts were purchased from the mammoth Phillipps collection. At its acquisition, Tulane believed itself to be the sole recipient of the collection. Later the realization came that Gates had parcelled off several parts of his collection to other institutions. Original pieces from the Gates collection are housed in the Manuscripts Division of the Library of Congress, the Robert Garrett Collection of Princeton University, and other places. Along with his manuscripts, Gates had made a very successful career at selling photographic copies of many documents. Many libraries hold various numbers of the Gates Photographic copies, the bulk of them are at Tulane and Brigham Young Universities.

While the Gates collection remained the heart of the new Middle American Research Library, the Department continued to grow, under Mr. Zemurray's largesse, ultimately becoming the Middle American Research Institute (MARI), a center of investigations well known to scholars in the field. Nevertheless, the tremendous growth in the field of Latin American Studies in the late 1950s and early 1960s demanded that MARI keep apace. No longer could the original benefactor provide all the assistance necessary, and the Institute sought and received grants from the Carnegie and Rockefeller Foundations to continue book acquisitions. The continued growth in publications ultimately demanded that the library be separated from MARI and incorporated into the Tulane University Library system, which was accomplished in 1962. At the same time the University established a Center for Latin American Studies which has increasingly provided for the development of the library collection.

Since 1962 grants from the Federal government and private foundations have provided important funding for the continued growth of the Library. The Library has also grown far beyond its original limits, while still maintaining an important collection for Meso-America. The manuscript collections, nevertheless, more nearly reflect the original Meso-American orientation.

Within the Latin American Library there are six discrete collections which hold Nahuatl material. Leading this group are two which constituted part of the original Gates Collection. A portion of those materials were catalogued and shelved as rare books, although in reality they are manuscripts. The other part of the Gates manuscripts remained catalogued as such and can be found in the special manus-

cripts catalogue, as separate from the general card catalogue. One of the largest parts of the general manuscript collection is the impressive Viceregal and Ecclesiastical Mexican Collection. This collection includes some 3 000 *expedientes* from the 16th to the 19th century. These papers include some pieces in Nahuatl. As the general manuscript collection was being organized, catalogued, and sorted, some pieces were pulled out to create a small Indian language collection.

Beyond these collections there are three others which contain some Nahuatl materials, but whose contents fall beyond the scope of this study. These collections all hold pieces which date from the late 19th and early 20th century. The Nicolás León Collection contains many items which pertained to León, including Mexican materials, official documents, copies of León's own studies, photographs, maps, drawings, and personal papers. One of the more curious pieces is a multi-lingual dictionary of Spanish, Otomí, Pame, Nahuatl, and Tona, written on the backs of envelopes, which were in turn glued to stubs and then sewn together as booklet. Many of the envelopes were addressed to Canon Vicente de Paula Andrade, known for his own interest in Mexican ephemera.

Another very interesting collection which holds more modern Nahuatl pieces is the Rudolph R. Schuller Collection. This collection, about 2,000 items from Schuller's career, including books, modern manuscripts, notes, and maps relating to linguistics with an emphasis on Mexico and Central America, but holding some South American items as well. Specifically of interest to the student of Nahuatl are several sets of field notes and studies dealing with Nahuatl and other Uto-Aztecan languages.

The last manuscript collection to be considered here is the Fernando Horcasitas Collection. The most recent acquisition to the library, this collection focuses on the modern Nahuatl language and people, containing personal and business papers of Horcasitas. Also included are published works, drafts of works, research notes, field notes, texts of Nahuatl plays and stories, and more. Of great interest are Horcasitas's notes and collection of texts ready for the writing of the second volume of his *Teatro Nahuatl*.³ While the collection does not contain all of Horcasitas's private papers, what it does hold is of tremendous importance. As is known, many of the plays of which he held copies were otherwise lost to scholars.

³ Fernando Horcasitas, *Teatro Náhuatl* (México, 1978).

Three published works can provide the scholar with a look at the Nahuatl collection. First among these is the sale catalogue published at the time Tulane acquired most of Gates's collection.⁴ It suffers from many flaws, the seller's hyperbole among them. In the 1930s the Library Director Arthur E. Gropp made a detailed catalogue of the manuscript collection of the time, which serves to expand on the Gates catalogue.⁵ Lastly, in recent years Michele Nathan compiled an annotated bibliography of the Nahuatl sources in the library.⁶ Her work contains the many important printed works from across the centuries which are not included in this guide. Although all three of these works have served their purpose well, they are none of them exhaustive. Many important materials have remained out of catalogues and unknown. Partially this was due to Gates's legacy and partially due to the fact that the Library had a very large collection and inadequate number of staff to properly catalogue it. This last problem has been resolved, thanks to a grant from the National Endowment for the Humanities, and thus many of these pieces are at last being made known.

While the importance of the Nahuatl manuscripts at the Latin American Library of Tulane University lies in its size and diversity, there are several manuscripts which warrant an individual description. As with most collections, the unique works come from the pens of some of the masters of Nahuatl. The Tulane collection has pieces by Fray Alonso de Molina and Fray Andrés de Olmos, two of the leading figures of Nahuatl in the sixteenth century. By Olmos, the library holds a manuscript copy of his "Gramática y vocabulario de la lengua mexicana." This is one of five or six contemporary manuscripts of Olmos's time. The best known of these are held, in addition to Tulane, by the Library of Congress, the Bancroft Library, Berkeley, California, and the Bibliothèque Nationale in Paris.

In his introduction to the first publication of this work, in 1875, the French Nahuatl scholar Rémi Siméon reported that there were at least four copies of the manuscript, and that he had two in his possession, upon which his edition was based.⁷ Gates had two copies

⁴ William E. Gates, *The Gates Collection* (New York, 1924).

⁵ Arthur E. Gropp, "Manuscripts in the Department of Middle American Research", *Publications*, Tulane University, Department of Middle American Research, 5 (1933), 217-97.

⁶ Michel Nathan, *Nahuatl Sources in the Tulane University Latin American Library: An Annotated Bibliography* (New Orleans, N. D.).

⁷ Andrés de Olmos, *Grammaire de la langue nahuatl ou mexicaine*, trans. Rémi Siméon (Paris, 1875).

of the manuscript. The more complete of the two went to Tulane. The other copy consisted of only five leaves from the beginning of the work. The copy of the manuscript held by Tulane is extremely important because it contains not only Olmos's treatise on Nahuatl grammar, but his dictionary as well. Conversely, it is missing the famous "Huehuetlatolli" which has made this work so famous. Gates acquired his copy from the collection of Sir Thomas Phillipps. Embossing on the flyleaves indicates that prior to Phillipps, the manuscript was owned by Basilio Pérez Gallardo of Mexico. Phillipps purchased the piece at auction in London in 1869 from the so-called Fischer, or Andrade, collection. The work is incomplete, lacking several introductory leaves and at least one leaf of text. This is based upon a comparison of the work with the printed edition edited by Siméon. The work is lovely to look at, written, as was common, in a Gothic hand in red and black inks. There is some worming, later marginalia, and some minor water staining, but on the whole a fine copy.

Of interest in this particular manuscript is Olmos's "Vocabulario". This section is introduced in the following manner: "Y acaba aqui porque adelante esta son todos los verbos o casi todos los que ay en la lengua tambien si los quieren sacar son provechosos et vales." The dictionary contains both Nahuatl to Spanish and Spanish to Nahuatl. The existence of this piece is of great importance since it means that we have at least one copy of a dictionary from all of the major Nahuatl scholars of the sixteenth century.

The second important piece in the Tulane collection is a set of ordinances written by Fr. Alonso de Molina for use by religious sodalities, *cofradías*, attached to church hospitals. It is entitled: "Ordenanças para prouechar los cofrarias allos que an de servir en estas ospitalles", and dates from 1552. The importance of this piece is indicated by the fact that in addition to being one of the more famous students of Nahuatl, Molina's "Ordenanças" became the standard in the sixteenth century. Dr. Miguel León-Portilla, in studying this manuscript, noted that he knew of at least two other copies in Mexico, one held at the Biblioteca del Museo Nacional de Antropología, and the other at the Biblioteca Pública of Guadalajara, Jalisco. In addition to these, another copy is held by the Bancroft Library. The dates of the two copies held in the U. S. differ slightly. The Tulane copy is dated September 15, 1552, while the Bancroft copy is dated September 18, 1552. Dr. León-Portilla

discusses this work in his introduction to the facsimile edition of the Molina dictionary.⁸

The Tulane copy of the Molina "Ordenanças" has also suffered at the hand of the salesman's hyperbole. In his catalogue, Gates represented the piece as being in the friar's very own hand, "Original AUTOGRAPH Manuscript". Nevertheless, in the few years after its acquisition by Tulane, the manuscript was inspected by Benjamin Lee Whorf (1930). He recognized the authenticity of the piece, yet expressed doubts about whether it was copied by Molina.⁹ At this point, there is no evidence that it is a Molina holograph, and seems to be a copyist's hand.

The major drawback of the Tulane copy of this piece is that it is incomplete. Although integral at the beginning it is missing text between ff. 13-14, which corresponds to part of chapter 15, all of chapter 16, and part of chapter 17. Likewise, between ff. 15-16 it is quite likely that part of chapter 19 is missing. The piece ends abruptly in the middle of chapter 24. Comparison of the document with the copy held at the Bancroft Library indicates that probably the last leaf of the Tulane copy is missing, since the complete version also has 24 chapters. The manuscript is in brittle condition and some edges have been badly damaged with loss of text. It also suffers from water stains.

The third manuscript of some importance has a bit of mystery surrounding it. Gates in his catalogue, described it as being a Migration Map of the Aztecs, referring to the various "mapas" or "tiras de peregrinación". The piece consists of three leaves of *amate* paper. One is written on both sides, two have one blank side. All the pages are decorated with pictograms, but one in particular is covered with drawing, and very little text. Because the figures on this page carried markings and labels, such as "Quāuhtemoctzin Tlacatecuhtli", it seemed to be a genealogical discussion. This identification was corroborated by Von Hagen. Nevertheless, Silvia Rendón has indentified the piece as actually containing evidence for a land dispute, which harked back to the days of the Triple Alliance.¹⁰

The document probably dates from the latter part of the sixteenth century. As Rendon has shown, it was part of a larger *expediente*

⁸ Alonso de Molina, *Vocabulario en Lengua Castellana y Mexicana y Mexicana y Castellana*, prol. by Miguel León-Portilla (México, 1970), xxviii-xxix.

⁹ Gropp, "Manuscripts", 274.

¹⁰ Silvia Rendón, "Ordenanza del Señor Cuauhtémoc", *Publications*, Tulane University, Middle American Research Institute, 2 (1952), 15-42.

dents of Santiago Tlatelolco in Mexico City. In his will he granted property in Atenaxomolco to his son Migeli Montez.

The remaining documents, in the same hand, appear to be a copy of an instrument dated 5 May, 1537, which is probably the original concession of title

Rare [*Aztec Grammar and Doctrina*] [18th century]
497.2017 38 ff + 1 leaf, folded 10 x 15.2 cm.
A997
LAL

Gates (1924) 782

The piece begins with an index: "Índice a las cosas contenidas en este tomito." The index is in a different hand from the remainder of the work, but clearly contemporary.

The grammatical treatise begins immediately after the index, running to p. 53.

On p. 55 the Doctrina begins: "Para signarse. Ipampa in Imachio + in Cruz." It contains the various principles of the faith, including the Pater Noster, Ave María, Credo, and more.

A new section begins on p. 70, in a smaller hand: "—Doctrina pequeña— Dispuesta por el P. Bartolome Castañón de la Compañía de Jesús." This latter work was first published in the mid-seventeenth century and in second edition by 1744.

Rare *Compendio de Doctrina Cristiana en idioma mejicano...*
497.2001 68 ff. 10.5 x 14.5 [19th century]
C737d
LAL

Gates (1924) 796

Verso of the title page has a quote from Ecclesiastes, 24:44. The Dedication opens: "Dios mio: Bien sabe V. Magestad Smma." Beyond these opening pages the rest of the work is in Nahuatl.

Capítulo 1: Sobre los misterios de nuestra Santa Fe

Capítulo 2: Sobre la oracion Dominical o Padre Nuestro

Capítulo 3: Sobre los mandamientos de Dios y de su Yglesia

Capítulo 4: Sobre los Santos Sacramentos

Rare *Dominica paçio de ramus pehuas*
497.2011 116 pp [16th century?]
D6712a
LAL

The original of the manuscript has been lost from the Tulane collection. It is included here because the Library does have a photogra-

phic copy of the piece. The work is a passion play intended for use on Palm Sunday.

Gropp's notes indicate that it was written in red and black inks.

On p. 31 there is an illustration of Caiphaz the High Priest: "Caybas Pontifises Sacerdotes."

Rare	<i>Fragments of Doctrina Cristiana en lengua Mexicana</i>		
497.2011	30 ff.	15.5 x 21.5	[17th century]
F811o			
LAL			

Pepper Collection

Various fragments all of the same hand. Some parts have text on both sides, some are blank on the verso. Heavy pencil (?) lining for text. Several of the versos have extraneous text, e. g., 12v and 13v mention Sr. D. José Andrés, Sr. D. Antonio Gregorio, the pueblos of Coyotepec, Ixquantulan, barrio Tlalpanatlaco, and Jose María Beristain.

There are two basic sections. The first is the presentation of the bases of the faith, the second a catechistic exposition.

The piece is probably misbound. Logically f. 6 should go at the beginning since it deals with the Salve and Credo.

Furthermore, f. 5 is numbered 17 and 18, while f. 7 carries 19 and 20. This is further complicated by the fact that f. 6 is reversed with the Credo beginning on the verso and ending on the recto. Quite possibly f. 1 should follow f. 6 since it seems to include part of the Salve: "ahuiaya catzintli; çohuapille Santa María; ma topan ximotlatoltzino in Dios."

Rare	Gamboa, Andrés de		
497.2017	<i>Bocabulario de los Nombres y Bervos Pretencyentes</i>		
G192	<i>a el Ydioma Mexycano</i> (1769)		
LAL	60 ff.	15 x 21 cm	

Original vellum binding. On the leaf after the title page there is a coat of arms consisting of two lunettes under a coronet.

The first page is missing the upper quarter, possibly a dedication. The text begins: "Ay como es fortuna el dar, quando se da con fortuna?" He goes on to indicate that the work was intended as a recompense to the recipient. It carries his signature and is dated 3 September, 1769.

Following this introductory material is a prologue in which he discusses the structure of the language, the absence of declension, and what he perceived to be a paucity of articles and prepositions.

Included in the work are useful phrases, such as what a foreman might use with a laborer:

"Para parar en el palo, o sobre la piedra los pies, diremos: Ynic moquitazo ytechí inquahuilt [*sic*]; noso ypan telt [*sic*] in Ycxichuan." Curiously throughout he alternates the use of the singular absolutive ending -tl with -lt. It is clearly just an oversight. He uses the verb "machítia" as the frame for presenting verb conjugations.

The last section is a dictionary, in which he continues his curious confusion of -tl and -lt.

VEMC *Grant of privilege of coat of arms.* [17th century?]
 Leg. 24 6 ff. (1 blank) 21.5 x 31 cm.
 exp. 3

This is a Nahuatl presentation of a *real cédula* dated 6 January, 1534, conceding the privileges of a coat of arms and lands to the caciques of S. Nicolás and S. Pedro for their participation in the conquest in support of the Spanish. While the introductory and concluding material is in Nahuatl, the text of the decree is in Spanish. The Nahuatl sections form a rough paraphrase of the Spanish.

The nobles include: Don Miguel Nezahualquiltzintli and Don Pedro Tenocatzin of San Nicolás and Don Tomás Popocateuhtli and Don Juan Chimalpopocatzin of San Pedro. The lands granted neighbor Calpan and Otumba.

The document was copied in Huexocingo.

VEMA *The Governor and natives of San Juan Tenanco Tepopola,*
 Leg. 64 *in the province of Chalco, petition for the return of*
 exp. 30 *land which belonged to them by royal decree.*
 34 ff. 21.5 x 31 cm. 1550-1610

The manuscript includes a painted map of the disputed territory. There are basically two parts to the document. The first is an exposition in Spanish of events up to 1532. In that year the elders of the community gathered to record their history and traditions and to select new leaders, a situation brought on by the pressure of widespread pestilence. To clearly demonstrate their claim to the land, with notary and witness they formally visited the limits of their territory declaring their authority and calling for anyone holding to the contrary to step forward. The second section is the original of all of the above in Nahuatl.

It is an excellent example of the coming together of the native oral and pictorial tradition with the new testimonial legal procedure.

- Rare *Libro de matrimonios y casamientos del pueblo de*
 A972 *Chiautla San Andres*
 (929.3) 194 ff. 28 x 42.5 cm. (1585-1678)
 L697
 LAL Original binding. Cover title: "Matri/Monios"

This parish marriage record contains entries in Nahuatl up until 1669, after which they appear in Spanish.

The introductory material appears as follows:

"Libro de matrimonios y casamientos del pueblo de Chiautla de San Andres: 1585 annos: e començose en viente y uno de agosto; siendo guar-dian deste convento el padre fray Fran[cis]co de Reynoso."

- VEMC *Litigation documents between Indians of San Gaspar and*
 Leg. 69 *Metepec with different priests on Church obligations.*
 exp. 1 63 ff. 21.5 x 31 cm. 1749-1774

There is only one small bit of Nahuatl in this document, a bit of marginalia on the inside fly leaf introduced by the following: "Catecismo breve en lengua mexicana con el Acto de Contricion," with nine lines of Nahuatl.

- Rare Manuscript, 18th century.
 497.2017 *Aztec Grammar containing a treatise on the nouns*
 A997az *and pronouns.*
 LAL 9 ff. 16 x 21 cm. [18th century]

Gates (1924) 780

Written in two or three hands, this piece has alterations and correc-tions throughout. The pages show no sign of having been sewn or bound. In all probability this includes fragments from two pieces. One is a Nahuatl grammar, the other a Latin treatise on the existence and essence of God.

- Rare Manuscript in Nahuatl, written on maguey paper [sic].
 PM4068 *A record of money given every Sunday to a list of people.*
 .M3
 LAL 2 ff. 20 x 47 cm. [16th or 17th century]

This long, narrow, document written on *amate*, carries the title "Me-mollia." Both leaves are in deteriorating condition. It is clearly a payment record of some sort with Nahuatl text and pictograms of money, pieces of eight. The surface and absorbency of the fibre makes the piece extremely difficult to read.

Rare *Metodo facil y breve para aprender el Ydioma Mexicano.*
 497.2017 25 ff. 14 x 19.5 cm. [18th century]
 M593
 LAL

Gates (1924) 781
 Phillipps 21292

The Tulane collection contains two variants of this work: this manuscript and the one which follows. This work lacks some of the minor additions to the actual grammar of the subsequent piece, but does contain several vocabulary sections at the end, including a "Vocabulario — Fuente de Verbos Mexicanos," a similar dictionary of nouns, with a concluding section on numbers.

In the middle is an interesting prayer: "Yo Pecador — Nehuatl nitlacoani ninoyomelahua ic ninoyocuitia ixpantzinco cemhuelitini Dios."

Rare *Modo facil y breve para aprender el Idioma Mexicano*
 497.2011 12 ff. 10 x 14.5 cm [19th century?]
 M692
 LAL

Gates (1924) 790
 Phillipps 23207

This is a variant copy of the preceding piece. It contains several minor additions in the body of the text, including a larger section on the formation of the progressive as a special "Mexicanismo".

It bears the inscription: "Quaderno de Juan Fran[cis]co Regis Calzado."

Rare Molina, Alonso de
 497.2011 *Ordenançaz para prouuechar los cofrarias allos que an de*
 M722 *servir enestas ospitallos.*
 LAL 23 ff. 15 x 21 cm 15 September, 1552

Gates (1924) 759a

This piece was discussed more fully in the introduction to this catalogue. The title page has the monograms of Christ and Mary: IHS and MA. Gropp identified the latter as Molina's own monogram, which while literally correct, is lamentably probably not the case.

In his study of the piece, León-Portilla has concluded that it was in fact probably written nearer 1545, and that several copies were then

made. Changes were adopted and this resulted in the copies held here and at the Bancroft, both from 1552. This chronology would make this one of Molina's first written attempts in the language, along with the *Doctrina breve* printed in 1545.

MS. Coll. 49 Nahuatl. *Land Documents from Tulancingo.*
(6) 27 ff. 21.5 x 31 cm. 1569-1660

Doc. 1. A declaration, in Spanish, by Don Andrés de Tapia Carvajal that all of the lands sold from the estate of Don Diego Alexandrino, deceased, pertain to Diego de Peredo Suárez, dated 22 June, 1607.

Doc. 2. The last will and testament, in Nahuatl, of Don Miguel Alexandrino, Indian governor of Tulancingo, dated in Mexico, 27 May, 1577.

Doc. 3. A Spanish translation of Doc. 2, dated 1659.

Doc. 4. Nahuatl original and Spanish translation of a payment receipt stating that Don Pedro de Mendoza received three and one half pesos from Don Diego Alexandrino. No date for the receipt, translated in 1659.

Doc. 5. The last will and testament, in Nahuatl, of Andrés Tohcuiltcatl, resident of the San Juan Bautista section of Tepanecapan, dated in Tulancingo, 8 July, 1572.

Doc. 6. Spanish translation of Doc. 5, from 1660.

Doc. 7. A sales contract, in Nahuatl, in which Julián de San Francisco sold a garden to Don Miguel Alexandrino, dated 10 February, 1569.

Doc. 8. Spanish translation of Doc. 7, from 1660.

Doc. 9. An obligation, in Spanish, that Diego de Peredo Suárez pay Pedro de Ontiveros, guardian of Diego, son of Juan Cevada, 140 pesos, owed on the purchase of some land, dated 14 June, 1612.

Doc. 10. Nahuatl original and Spanish translation of the sales contract for a small garden in Sayula from Agata de Santa Ana and her sons to Diego Suárez Peredo for 15 pesos, dated 8 January, 1603, and translated in 1659.

Doc. 11. Nahuatl original and Spanish translation of a sales contract for a piece of land in Tepetitlan, from Joseph de Santiago to Don Diego Alexandrino for seven pesos, dated 10 April, 1584, and translated in 1659.

Doc. 12. Rental contract, in Spanish, from Don Diego Alexandrino allowing Juan Cevada use of a piece of land in Tulancingo for two years at thirty pesos per year, dated 25 October, 1594.

MS Coll. 49 Nahuatl. *Last will and Testament.*

(1) 2 ff. 21.5 x 31 cm 5 January, 1663

The last will and testament of Francisca de los Ángeles, made in 1663 and copied in 1743 on stamped paper from 1740. Francisca was a resident of San Luis Chalco Tlalmanalco.

Rare Olmos, Andrés de

497.2017 *Gramatica y vocabulario de la lengua mexicana.*

O51 288 ff. 11 x 15.5 cm 1547

LAL

Gates (1924) 760

Phillipps 21355

This piece was more fully described above, in the introductory section.

Gates *Ordenanza del Senor Cuautemoc. A chronicle of the*
Box 10 *Aztec empire.*

Folder A 3 ff. 29 x 37 cm [16th century]
oversize

Gates (1924) 758

This piece has been discussed above and an excellent study of it has been written by Silvia Rendón. The work consists of three leaves of *amate*. Rendón has shown that this is a historical account of the granting of lands, forests, etc. from the rulers and community of Tlatelolco to the increasingly powerful Mexica of Tenochtitlan, Mexico. This is a part of a larger work, the rest of which is seemingly lost.

Rare Palma, Miguel Trinidad

407.2017 *Ejercicios de Idioma Azteca...*

P171 70 ff. 17 x 22.5 cm 19th century

LAL

Gates (1924) 787

Palma was a professor at the Teacher's Normal School of Puebla when he composed this work. Either the copyist or a student who took down Palma's lessons was Felipe Iranco, who was earlier credited with this

work. Because of pencil corrections throughout one is led to believe the Iranco was a student and that these are his copy books. Likewise they might merely indicate that this is a work in progress. Some sections which lack Spanish, as if in lessons, tend to support the copy book theory.

The work is divided into four sections:

- I. Phrases in Spanish and Nahuatl.
- II. Word lists in Spanish and Nahuatl.
- III. Grammar, dealing with orthography, pronunciation, nouns verbs, adverbs, and numbers [possibly missing a page].
- IV. "Vocabulario". A Spanish to Nahuatl dictionary.

Rare Pasion en Lengua Mexicana.
497.2011 72ff 10.5 x 15.5 cm. [16th century?]

P282

LAL

Gates (1924) 763

Phillipps 21401

The first five leaves are damaged in the upper right with some loss of text. There are two physical parts to the piece, divided at f. 40. They are seemingly of two different hands in two different formats. The first section is incomplete at beginning and end, while the second section seems to be missing an opening leaf, but complete at the end.

Textually the work contains three basic stories:

- I. The birth and life of St. John the Baptist.
- II. The Passion of Christ.
- III. Stories from the Acts of the Apostles.

In his preliminary survey of the work, Benjamin L. Whorf wrote: "A paraphrase of certain parts of the gospels in Nahuatl of very ancient type, similar to that of Sahagún and the very early historical annals." 28 January, 1930.

Rare Ramírez, José Fernando
497.2017 *Silabario mexicano.*
R173 17 ff. 11 x 16 cm. 1856

LAL

Gates (1924) 794

Ramírez systematically listed all of the possible syllables possible in Nahuatl. It contains three sets of papers of varying size. Some are written on scraps of paper or the backs of envelopes.

The wrapper is a note to Ramírez from the Colegio de Abogados calling for a meeting at 6 PM, Monday, 21 July, 1856, to discuss a proposed law.

Rare Reyna, Manuel Joseph de [sic].
 497.2011 *Este Bocabulario lo hizo y cordino de su original...*
 R459 38 ff. 9.5 x 14.5 1770
 LAL

Gates (1924) 776
 Phillipps 21425 and 23208

The actual author of this work was Bachiller Don Carlos Celedonio Velázquez de Cárdenas y León. In all likelihood Reyna was the copyist. Indeed the decoration of the work is a triumph, using red, black and green inks. Likewise the book is not a "Vocabulario", dictionary, but rather a "Doctrina Cristiana" and "Confessionario".

Velázquez was a graduate of the Royal and Pontifical Seminary of Mexico, serving as Vice-Rector of that institution, and as Professor of Advanced Philosophy, Rhetoric, and Humane Letters. He also served as curate of Otumba.

Rare [Sermones en lengua mexicana].
 497.2011 42 ff. 15.5 x 21.5 cm. [18th century]
 S486
 LAL

Gates (1924) 792
 Phillipps 21347

This work is a collection of related fragments in about five different hands, or styles of one hand.

Section 1. Begins with a passage in Latin from Zacharias 13. It consists of at least five parts, with additions, corrections, partially blank leaves, and Latin marginalia.

Section 2. Opening invocation: "Jesus ma. Joseph S. Michael cum sibus Angelis Virgenes Apostoli cum sibus..." Still has corrections and marginalia.

Section 3. Opening line in Latin from Matthew 19. The second sermon of this section begins with a Latin line from Matthew 22.

Section 4. Probably has parts of two sermons with citations from Psalms 47 and 32. While the orthography might utilize a system of diacritics, the hand is very difficult to read.

Section 5. "Platica De la institución del SSmo. Sacram[en]to de su real presencia en ambas especies". Written in a much easier hand than Section 4.

VEMC *Quexa del Comun de Naturales del pueblo de San Juan*
Leg. 68 *Atlistaca contra el cura de aquel partido*
exp. 9 1795-97

This long file contains two small pieces in Nahuatl: two half page petitions from the Indian governor, Don Pedro Santiago to the Subdelegado of Chilapan, written in 1796.

Gates Vocabulario Mexicano - Castellano
Box 8 12 ff. 11 x 16 cm. [19th century]
Folder 83

Gates (1924) 798

The piece is incomplete, going from A to Cuetuetzoa. It could be either unfinished or missing the remainder.

NAHUATL MANUSCRIPTS HELD BY THE BANCROFT
LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF
CALIFORNIA, BERKELEY

The Bancroft Library is part of the legacy left to scholars by Hubert Howe Bancroft. His career in books was formed by the California goldrush, where he came with a consignment of books to sell for an Eastern dealer. In his success, he expanded his operations until they came to include not just the sale of books, but nearly everything having to do with books, from paper, to presses, a bindery, and a staff of researchers, clerks, and scholars who wrote the sections of his mammoth histories dealing with all aspects of North America. An important part of this incredibly complex literary empire, which he called his "literary industry", was the acquisition of rare books and manuscripts dealing with North America, from the Arctic to Panama. In his passion for collecting, Bancroft amassed one of the finest libraries of its kind. A significant part of this collection is its holdings in Nahuatl, both manuscript and in print.

The bulk of Bancroft's Nahuatl manuscripts came from the sale by Manuel Fernández del Castillo of the collection begun by José Fernando Ramírez, which had then been held by Alfredo Chavero.¹ The Newberry Library, of Chicago, also acquired many of its prize Nahuatl manuscripts from the same auction, through the intermediary bookdealer Bernard Quaritch. At the 1880 auction in London at Puttick's, Bancroft was represented by Henry Stevens, noted scholar and acquirer of books. Stevens, in that auction, was also purchasing for the British Museum Library, and had collected many items of Americana for the Smithsonian. The third major participant in the Ramírez auction was Count Heredia. Among these three, Stevens, Quaritch, and Heredia, the collection was divided.²

The creation of the Ramírez collection was described in the earlier

¹ For a good, if self-serving, description of the acquisition of the Bancroft collection see Hubert Howe Bancroft's *Literary Industries*, vol. 39 of his *Works* (San Francisco, 1890).

² José Fernando Ramírez, *Bibliotheca mexicana* (London, 1880). The Bancroft holds a companion piece to this which lists each of the items along with the name of the purchaser and the price.

catalogue of the Newberry Library.³ Beyond those details, there are other salient features of which one should be aware. Ramírez, while collecting for himself, and in an attempt to create a permanent post for himself, was also working with the Mexican Empire of Maximilian von Hapsburg. When that monarchical adventure came to an end Ramírez was in a difficult situation, ultimately leading to the diaspora of his collection abroad. This situation, forced by the French intervention, also brought about the ultimate auction of yet more "Mexicana" on the London auction block. While Ramírez was collecting so was José María Andrade, a noted bibliophile and political conservative.⁴ He collected for himself, and with an eye to creating an Imperial Library for Maximilian. When the empire crumbled, and Maximilian was executed, Andrade was imprisoned for complicity with the monarchy. He was ultimately released and successfully smuggled his collection, some two hundred crates on burro back, out of the country, with the help of the priest Agustín Fischer.

Probably as a result of Fischer's contacts in Europe, the Andrade collection was put up for auction in 1869 in two distinct lots, part in Leipzig, part slightly later in London with Puttick. The London consignment is often called the Fischer collection, due to the Austrian-Mexican priest's assistance. While the Leipzig group contained most of the valuable books and imprints, the manuscripts were sold in London. The jewels of that sale were the bull of erection of the Bishopric of Mexico (1536) and the papers and decrees of the Third Mexican Provincial Council (1585). These last two, along with other books and manuscripts passed to Bancroft. In fact the Andrade lots provided him with some 6,000 volumes of books and manuscripts, in one year.⁵ Eleven years later, in 1880, Bancroft rounded out his Mexican collection with the Ramírez sale.

While the rare book and manuscript collection benefitted from the Andrade sales, the Nahuatl pieces, by an large, came from the Ramírez collection. Included in this number are works by Molina and Olmos, and a very large collection of materials copied by Faustino Chimalpopoca Galicia. Chimalpopoca Galicia was the noted "nahuatlato" of the intellectual circles of Mexico at the middle of

³ John F. Schwaller, "A Guide to the Nahuatl Holdings of the Newberry Library", *Vid. supra*.

⁴ Bancroft, *Literary Industries*, 185-97.

⁵ José María Andrade, *Catalogue de la Riche Bibliothèque* (Leipzig and Paris, 1869); Puttick and Simpson, *Bibliotheca mejicana* (London, 1869).

the 19th century. He and Ramírez developed a friendly relationship in which the latter would find old documents in Nahuatl and the former would copy, often translating them into Spanish. The Bancroft Library has fifteen different pieces by Chimalpopoca. Thirteen of these are in a single box, catalogued under his name. The other two include a version of Motolinia's story of the Tlaxcalan noble children martyred for the Christian faith, translated into Nahuatl by Juan Bautista, and printed. The original manuscript and the very rare imprint were found by Ramírez in the National Museum, and he ordered Chimalpopoca Galicia to copy the piece. Likewise, Ramírez and Chimalpopoca Galicia corroborated on the piece ascribed to Lucas Mateo the "Catecismo Hispano-Mexicano."

Two of the important Bancroft manuscripts can also be found in the Latin American Library of Tulane University. The Bancroft holds a complete version of Alonso de Molina's "Ordinanças para proverchar los cofradías". The Tulane copy lacks the conclusion. Likewise the two carry different dates: the Bancroft's copy is dated September 18, 1552, the Tulane copy September 15, 1552. This could be just a copyists error. The Bancroft copy was catalogued under the date 3 September. What has happened is that "caxtolli ypan yei" has been incorrectly read as either "caxtolli" or "yei".

The Molina hospital *cofradía* ordinances is a very complex work. Miguel León-Portilla has suggested that Molina wrote the work before 1545, making it one of his earliest efforts.⁶ The 1552 date carried by the two copies in the U. S. is the date the Franciscans formally adopted it for use in their establishments. Josefina Muriel in her work on hospitals in New Spain consulted a copy of the ordinances in a bi-lingual edition made by Carlos Martínez Marín who was preparing it for publication.⁷

Both the Tulane and Bancroft copies are the same size, have similar hands, and are currently in fragile condition. The Bancroft copy, by virtue of being complete, is nearly twice as long. Additional copies are held in Guadalajara, Jalisco, and the Library of the National Anthropology Museum.

The Bancroft and Tulane also both hold copies of Andrés de Olmos "Arte para aprender la lengua mexicana..." There are more significant differences between the two manuscripts. In this instance

⁶ Alonso de Molina, *Vocabulario en Lengua Castellana y Mexicana y Mexicana y Castellana*, prol. by Miguel León-Portilla (México, 1970), xxviii-xxix.

⁷ Josefina Muriel, *Los Hospitales de la Nueva España* (México, 1956-60), vol. I, 81-6.

the Bancroft copy is missing more leaves at the beginning than Tulane's. The Bancroft copy starts in Capítulo 5, or on page 24 for the printed Rémi Siméon edition.⁸ The rest of the work is largely complete. The actual grammar ends on page 131 of the manuscript, after the discussion of orthography. Again, the Bancroft copy is slightly less complete than the Tulane, with regard to the grammar. Nevertheless, following the grammar, the Bancroft copy has two additional sections, one a declaration of the Ten Commandments in Nahuatl, the other spiritual preparation for receiving the sacrament, both dated 1563. At the end the Bancroft copy does have what seems to be a complete "Huehuetlatolli". On the other hand the Tulane has the "Vocabulario" which none other includes. Of the various manuscript copies of the Olmos "Arte" Garibay felt that the Library of Congress version was the text upon which Siméon based his printed version.⁹

The large number of Olmos items, and the number of different versions of the "Arte" need further research. At this point it would be possible to go back to the various texts to form a definitive work. Likewise the various "Huehuetlatolli" need to be compared. His other works, the "Vocabulario" and devotional pieces also can provide vital information about early colonial Nahuatl and missionary activity. There is still no modern definitive study of Olmos.

One of the true jewels of the Bancroft Nahuatl collection is the "Huehuetlatolli" which was traditionally ascribed to Juan Bautista. Several years ago Garibay worked with the piece, calling it "Huehuetlatolli, Documento A".¹⁰ It is now clearly recognized as the work of Horacio Carocho, the famous seventeenth century Jesuit Nahuatl scholar. The work is written according to the system of diacritics which he elaborated to mark long vowel length, short vowel length, and the glottal stop, both within a word and in phrase final position. Frances Karttunen has used this manuscript, along with Carocho's "Arte", and two modern Nahuatl studies as the basis for her *Analytical Dictionary of Nahuatl*.¹¹ Beyond this, there is much work still to be done on the "Huehuetlatolli" as a literary form, a field of study which León-Portilla has long championed.

⁸ Andrés de Olmos, *Grammaire de la langue nahuatl ou mexicaine*, trans. and ed. Rémi Siméon (Paris, 1875).

⁹ Ángel María Garibay, *Historia de la literatura náhuatl* (México, 1953-5), vol. I, 404.

¹⁰ Ángel María Garibay, "Huehuetlatolli, Documento A", *Tlalocan*, 1 (1943), 31-53, 81-107.

¹¹ Frances Karttunen, *An Analytical Dictionary of Nahuatl* (Austin, 1983).

The last manuscript to be considered here falls within the school of Carochi. A student and colleague of his, Bartolomé de Alba worked on several bi-lingual projects. One of these written in the same system of diacritics is held at the Newberry Library. At one point in his career, Alba set to translating three Golden Age Spanish theatrical pieces, and an *entremés*, into Nahuatl. This collection of works was initially thought to consist of only works by Calderón de la Barca or Lope de Vega. Now we know that in addition to these two authors there is a work by Antonio Mira de Amescua. These three plays and one *entremés* have been discussed in two places. Garibay in his history of Nahuatl literature devoted several pages to their analysis, including the observation that the *entremés* was a satire on judicial and clerical abuses.¹² The first of the three plays, Calderón de la Barca's "Comedia del Gran Teatro del Mundo" has been analyzed and compared against the original by William A. Hunter.¹³ In addition to his reputation as a Nahuatl scholar, Bernardo de Alba, is well known through the works of his brother Fernando de Alva Ixtlilxóchitl.

Although not a Nahuatl document as such, one further piece in the collection bears description. As will be seen in the catalogue, some of the materials held by the Bancroft were collected by the French intellectual Alfonse Louise Pinart. One of the more curious of these is a copy of several Testerian catechisms. Pinart copied them by hand into a small notebook, in 1881. The famous Mexican bibliophile, Joaquín García Icazbalceta, owned the original documents, and Pinart wished to have copies for his own study. The García Icazbalceta collection ultimately passed to the University of Texas Library. But by that time the three Testerian catechisms claimed by García Icazbalceta had disappeared. In the census of Testerian catechisms, John Glass merely listed the documents as presumed lost.¹⁴ Yet the description of the three catechisms held by García Icazbalceta corresponds exactly to three of the four pieces copied by Pinart. Thus the copies made by Pinart, held by the Bancroft, are now the only copies of the Testेरians originally held by García Icazbalceta.

In the following catalogue, I have maintained the original catalo-

¹² Garibay, *Historia*, II, 339-69.

¹³ William A. Hunter, "The Calderonian *Auto Sacramental* 'El Gran Teatro del Mundo'", *Publications*, Tulane University, Middle American Research Institute, vol. 27, 105-201.

¹⁴ John B. Glass, "A Census of Middle American Testerian Manuscripts", *Handbook of Middle American Indians*, vol. 14, p. 292.

guing and descriptions as found in the catalogue to the collection. Some corrections have been made to the entries, but on a very minimal level. The catalogue descriptions follow the main entry and are found in quotation. They have been taken from George P. Hammond, *Guide to the Manuscript Collections of the Bancroft Library*, vol. 2 (Berkeley, 1972). Following that I have made observations on the piece and author. The Ramírez catalogue number is also included where possible.

M-M 430 Acatlán, México
 [*Registro de entierros*]
 122 pp. 15 x 21 cm 1632-1714

"Incomplete (at beginning and end); errors or omissions in original foliation.

Burial register (in Spanish and Nahuatl) for the parish of Acatlán. With a note on inspection by Archbishop Fransisco Manso y Zuñiga (signed, April 25, 1663, in Tulancingo by Alonso de Carvajal, notary). Entries by Francisco Garco [*sic.*] de la Cruz, Mateo Camacho, Hernando López, Diego Fajardo, and other officiating friars (mainly Augustinians)."

The pueblo referred to here is north of the valley of Mexico, not far from the Pachuca mining district, in the northern reaches of what was the zone of Texcocan authority in the late pre-Columbian period.

The manuscript is badly waterstained, especially on the edges. Several leaves, at beginning and end, are torn. On the edge are remnants of the original binding with leather reinforcement.

M-M 429 Acatlán, México
 [*Registros de matrimonios y de bautismos*]
 192 pp. 21.5 x 31.5-32.5 1569-1621

"Baptismal and marriage records kept in Acatlán and vicinity. With an introductory statement for the first marriage register, dated 1569 and signed Fray Tomás de Santa Caterina; a 1588 count of marriages signed by Ignacio de Barrientos (p. 173); and the signatures of officiating ministers.

"Entries prior to 1595 are written for the most part in Nahuatl; later entries in Spanish."

This register is a companion of the previous one. It also comes from Acatlán near Tulancingo. This is corroborated by the listings in the register which indicate that the region was administered by the Augustinians.

These are fragments of a disbound registry of marriages and baptisms. There are three sections: marriage register, 1569-1593; baptism, 1579-1606; mixed marriage and baptism, 1607-1621.

The registry was begun to comply with decrees of the Council of Trent. Notes indicate that the priests can allow dispensation to marry any day of the year, whether a feast day or not, thanks to a papal bull of Pius IV, dated August 12, 1562. This bull, and the decrees of Trent, were proclaimed in Acatlán on January 15, 1565. Thirty days following that, clandestine marriages were invalid.

M-M 458 [Bautista, Juan]
 [*Discursos en Mexicano*]
 26 pp. 15.5 x 22 [17th century]

Ramírez 521

"A collection of speeches and conversations in Nahuatl, with headings in Spanish, presenting social formulas and moral precepts. The speakers include a woman on her way to market, a bridal party, various officials, two young nobles, and others of their household. Described in the Ramírez Catalogue as probably fragments from the Huehuetla (h) tolli published in 1600, and now largely lost, by the Franciscan, Juan Bautista. Also known as 'Huehuetlatolli, Documento A'."

This important work has been described earlier.

M-M 457 Bible. Selections.
 Sacras Lectiones.
 318 pp. 14 x 18.3 February 21, 1596

Ramírez 529

"Scriptural passages selected for reading on weekdays, Sundays, and feast days; translated into Nahuatl, with Latin headings and citations. It is preceded by a Church calendar and related material in Nahuatl and Latin."

Modern binding. Pages have been trimmed and marbled on the edge. Written in a square "gothic" hand in red and black inks.

Consists of four sections:

I. "Inipan calendario tonalpoualli yn tlapaltian ycuiliuhlica quinez-cayotia ynilhuitl ympieiloni." 8 ff.

A Church calendar giving solar and lunar counts plus astrological movements; calculation of Easter uses 1541 as a base.

II. "Incipiunt Epistole et evangeli a feria quarta cinerum." 57 ff.

The selections from the Gospels and epistles include the Lenten season, from Ash Wednesday to Holy Week. This is followed by readings for the Pentacostal Vigil, the Vigil of the Nativity of Christ, and the Vigil of the Nativity of John the Baptist. The last part is incomplete, stopping part way through the epistle reading of the Baptist, without any Gospel reading.

III. "Dñica 1a. adventis. Incipiunt Epistole et evangelia Dominicalibus officiis cõ gruētiās per an nitotius discursus leguuntur traductam in lingua Mexicana." 46 ff.

This section is the Sunday Lectionary which runs from the First Sunday of Advent through the Church year to the 24th Sunday After Pentecost.

IV. "Incipiuntur evangelia que per añ totius fractum leguuntur indiebus festis." 46 ff.

These are the readings for the special Church feast days, beginning with the Nativity, St. Stephen Protomartyr, St. John the Apostle, the Innocents, the Circumcision, etc., ending with various special services such as marriage and burial.

Concludings lines: "Axcan miercoles a xxi días del mes de febrero de 1596 años otlān ŷ micuillon a Sancto Evangelio."

Some inscriptions indicate that the book was held by the Monastery of Santo Domingo: "Este libro pertese a la casa de novisios de Santo Domingo."

M-M 462 Calderón de la Barca, Pedro and others.

Three Comedies.

142 pp.

16 x 22

17th century

Ramírez 515

"Nahuatl translations or adaptations of Three Spanish plays:

1. Pedro Calderón de la Barca (1600-1681) *Comedia del gran teatro del mundo* . . . 30 p. N. p., n. d. Translated by Bartolomé de Alba and dedicated to Father Jacome Basilio (mistakenly ascribed to Lope de Vega in the Ramírez catalogue).
2. Antonio Mira de Amescua (fl. 1600) *Comedia famosa . . . del animal propheta y dichosa patricida* . . . 78 p. Np. Translated by Bartolomé de Alba (mistakenly ascribed in the heading and in the Ramírez catalogue to Lope de Vega).
3. Lope Félix de Vega Carpio (1562-1635) *Comedia . . . intitulada la madre de la mejor* . . . 30 p. N. p., n. d. Anonymous translation, dedicated to the Jesuit, Horacio Carocho.

As noted in the introduction, there is an "entremés" between the first and second work.

- M-M 474 Chimalpopocatl Galicia, Faustino, comp. (fl. 1840's-1850's)
Nahuatl, Otomi, and Other Manuscripts.
 13 folders varying sizes.

"Manuscripts either translated or transcribed by Chimalpopocatl".

1. Santos y Salazar, Manuel de los
Coloquio de la invención de la Santa Cruz por la virtuosa Sta. Elena.
 26 pp. 16 x 21.5 cm. 1859

"A play dealing with the legend of the discovery of the True Cross by Saint Helena; arranged by Santos y Salazar in Spanish, a Tlaxcalan priest, and here combined with a translation into Nahuatl made by Faustino Chimalpopocatl Galicia. With the signatures of the translator under the dates June 1 and May 27, 1859."

Mostly in Spanish, with occasional passages rendered in Nahuatl: "Constantino: O! reino cuanto me turbas (tinechacomana)."

Santos y Salazar was Vicario of Santa Cruz Cozcaquauh Altalauhticpac of Tlaxcala.

The original work was finished May 31, 1714.

The copy has a seal embossed on several pages: "Carrillo Benefield y Orozco."

2. *El evangelio según San Mateo puesto en el idioma náhuatl conforme a la traducción del Rmo. Padre Phelipe Icio de S. Miguel, por el Lic. Faustino Chimalpopoca.*
 116 pp. 16.5 x 23.5 1866

A Nahuatl rendering of the Gospel according to Matthew, translated by Chimalpopoca Galicia.

It has an embossed national seal of Mexico, with the legend: "Imperio Mexicano".

3. *El evangelio según San Marcos puesto en el idioma náhuatl.*
 47 pp. 16.5 x 23.5

Work begins: "Yancuic iyec tenonotzatzin in Jesu Christo Quename oquimoicuilhui in San Marcos."

It is written on the same paper and in the same format as 2) above, but is incomplete, ending with 11:1. It is probably a working draft and not a final copy since it does contain several corrections and additions.

4. *Catecismo histórico que contiene en resumen la historia santa*, por Claudio Fleury presbítero prior y ahora puesto en el idioma mexicano por Faustino Chimalpopoca.
39 pp. 22 x 17

The work begins with the following notice: "Algunos niños y jóvenes estudiosos del pueblo de Santa María, la Asunción de la Milpalta, están aprendiendo en idioma mexicano en un establecimiento particular del pueblo, el resumen de la historia santa y la Doctrina cristiana de Claudio Fleury . . . me determine inmedia[ta]menta a hacer la versión en el mismo idioma nahuatl los diálogos del resumen."

Milpa Alta, of course, is well known as a center of Nahuatl studies. Curiously enough, it is possible that Luz Jiménez' mother might have attended one of the catechism classes referred to by Chimalpopoca.

This seems to be a complete copy of the first section, containing 29 lessons. It is written in purple ink in two columns, in Spanish and Nahuatl. It is embossed with the Mexican national seal with the legend: "Republica Mexicana".

5. *Lógica en el idioma mexicano por Chimalpopoca / Elementa Logica Jo Gottl. Hein. versa in idiomate Nahuatl ad usum indorum (vulgo dicto) de Tenochtitlan a Faustino Jov. Chimalpopoca . . .*
58 pp. 17 x 22 1876

This piece is cast totally in Nahuatl, with some words in Spanish or Latin for clarification. It comprises a total of 256 paragraphs.

Curiously Chimalpopoca Galicia uses both the term "mexicano" and "Nahuatl" for the language.

6. *Borradores para la Virgen Sma.* por el Lic. Faustino Chimalpopocatzin Galicia.
3 ff. 21 x 32 August 10, 1855

Trilingual verses in praise of the Virgin: Latin, Nahuatl, and Spanish.

7. [Copias de artículos 8 y 9 de *El Centaro de Nuestra Señora de Guadalupe* (Sociedad Católica de México); capítulos sacados del libro del Ecclesiástico; y información de la bebida atolle y el árbol Granados traducidos en la lengua Nahuatl.]
8 pp. 22.5 x 33 cm 1869

Internally dated September 15, 1869. All of the pieces seem to be complete, but the significance of them and their relationship to one another is not clear.

8. *El catequista en el pueblo de Sta. Maria la Milpalta por Nombroamiento del Illmo. Señor Arzobispo de Mexico Dor. D. Anto. Pelagio Labastida, Lic. Chimalpopoca.*

16 pp. 17 x 21.5 cm.

Admonitions to the people pronounced by Archbishop Labastida and translated into Nahuatl by Chimalpopoca. Has an embossed Mexican seal with the legend: "Republica Mexicana."

9. *Apuntes por Faustino J. Chimalpopoca.*

8 pp. 17 x 21.5 cm.

There are three sections to this selection:

- A) "Profesia del sabio Quilaztli natural de Xochimilco, sobre la llegada de Hernan Cortes al territorio mexicano." A conversation between Moteuzoma and Quilaztli, in Spanish.
- B) A comparison of various Latin, Greek, and Nahuatl words. A list of the Greek Alphabet, in Greek and corresponding Latin characters, and with Latin sound values, in Italian.
- C) Latin and Greek exposition on Indian writing.

10. [Manuscript written in Nahuatl language, in the handwriting of Faustino Galicia Chimalpopoca.]

8 pp. 15.5 x 21.5 cm 1863-64

A narrative which begins, June, 1863, in the National Assembly, calling on the Indians to accept the monarchy. It continues through May 22, 1864, in the form of a chronicle, ending incomplete on 23 May, 1864.

11. [Forward written for "Esta Coleccion de Muchos Dialectos Indigenos"?] by Faustino Chimalpopoca Galicia.

5 ff. 23 x 33.5

An invocation to the Virgin following the proclamation of the dogma of the Immaculate Conception, as an opening for his collection of works. Three variants in Nahuatl, Spanish, and Latin.

12. Copia simple de una gramática de la lengua Otomí.

13. [Misc. notes on Aztec Kings, religious drawings, and genealogical information on the Mendoza family.]

4 pieces varying sizes

One piece is a Testerian drawing with three frames, depicting the Trinity. Some bits of vocabulary. The Aztec succession. The genealogy of the Mendoza family, caciques of Tula, completed on September 10, 1866.

M-M 461 Cofradía de Santa María de la Soledad.
Ordinances. Oaxaca, Mexico.
26 pp. 15.5 x 21.5 December 23, 1619

Ramírez 530

"A compilation of rules, written in Nahuatl and signed by Diego Marcos, apparently containing regulations for the government of the cofradía and its hospital, situated near San Miguel Coatlan."

The *cofradía* was based in the Hospital of Nuestra Señora de la Concepción of San Miguel Coyotlan. Since the text of the ordinances does not specifically refer to any religious order, the mention of the bishop and of his provisor would indicate that the village was under the doctrinal control of the secular clergy. There is no indication, however, that it was in Oaxaca.

70/41 López, Francisco
m *Documents concerning Title of Property.*
374 pp. 20.5 x 31.5 cm 1563-1728

"Collection of documents (originals and contemporary copies) relating to the title of the Haciendas of Hueyapam, Rocaferro, and Isclaguacan, near Tulancingo."

The bulk of the piece consists of documents in Spanish, there are, however, several sales contracts and receipts in Nahuatl: ff. 28-30, 130.

M-M 466 *Manuscripts relating to linguistics studies, chiefly in Nahuatl*
54 pp. 15-15.5 x 20.5-21.5 [1793?-1844?]

Ramírez 517

1. "Letters in Spanish [and some limited Nahuatl], apparently for social and business usage, possibly compiled for Indian students of Spanish. Written in Coyotepec (Cuauhtitlan) and Mexico City, from 1793-1814." 14 pp.

It seems to be incomplete at the end. The earliest date is 1779. There is limited use of Nahuatl usually as a minor gloss: "carnal deleite — in Nacayopapaquilizotl".

2. "A Spanish-Nahuatl vocabulary with a concluding note signed by Martín José, possibly the compiler, on August 12, 1812." 26 pp.

In the same hand as 1), it is a collection of phrases, many of which are examples of *difrasismo*: "Hambre-in yhuicpa in apizmiquilistli." The phrases might have been used in conjunction with the earlier form letters: "llevas en tu falda-ximohuiquili mocuixanco; llevaba en su capa-oquicuxanoticatca." It carries the following conclusion: "Juan de la Cruz, muy Sr. mio... se concluye en este Bocabulario para qe. se estingue en qualquier cosa en algunas personas y lo firme Martín José."

3. "A manuscript written in alternating Nahuatl and Spanish phrases, dealing with the Mexican calendar and the early Mexican tribes; evidently an exercise in translation." 5 pp.
4. "Definitions of a few Nahuatl terms." 2 pp.

This and 3) are written in the same hand, different from 1) and 2). Seems to date from the early 19th century. Clearly a work in progress, the Nahuatl text includes some Spanish, usually written in pencil.

5. "Bibliography of works on various Indian languages, ranging in date from 1555 to 1844." 2 pp.

Probably a list of books owned by someone or a specialized catalogue since it includes size and other descriptive elements.

6. "A Nahuatl-Spanish vocabulary." 2 pp.

Titled "Codex Lingue Mexicana", it probably dates from the late 18th century.

M-M 465 Mateo, Lucas
Catecismo Hispano-Mexicano...
 48 pp. 15.5 x 21.5 cm August 19, 1714

Ramírez 513

"A catechism of Christian doctrine for the instruction of children and young people, with Spanish and Nahuatl texts in parallel columns. Transcribed by Faustino Chimalpopocatl Galicia."

The conclusion of the work is as follows: "En 19 de Agosto de 1714 acabe de escribir este papel... y pongo aqui mi nombre y mi firma yo Don Lucas Mateo." This could imply that Mateo was not the author

but the copyist of the original work. He is not mentioned in Beristain de Souza, and his name suggests that he might be part of the Indian nobility.

The work opens with four pages of introductory material, including the translation into Nahuatl of a poem which stresses to children the importance of making the sign of the cross. The actual "Doctrina" begins on page 5. It also contains prayers for various occasions. It seems that the original document, from which Chimalpopoca Galicia copied was damaged with some loss of text.

M-M 139 *Metodo facil y breve para aprender el ydioma mexicano.*
18 pp. 15 x 21.5 cm [late 17th-early 18th cen.]

Ramírez 535

"A primer for Spanish students of the Aztec language in Mexico, explaining pronunciation, parts of speech, conjugation of verbs, and other fundamental points."

As usual the author of this grammar uses the verb "tlazotla" as the example for conjugation. He then discusses compound verbs with -to, -co, -huetzi, and the various progressive tenses. The work ends with reverentials and passives.

M-M 452 *Missions, Mexico.*
Register of Baptisms
48 pp. 15 x 21.5 July, 1597-December, 1610

Ramírez 508

"A baptismal register written in Nahuatl, with the signatures of officiating missionaries, apparently incomplete at beginning and end.

"Signatures include those of Sebastian de Aguilar... and Juan de Vargas."

This piece comes from the region of Apa and Tepeapulco, probably from the village of San Francisco Tlalanapan, a sub-*cabecera* under Tepeapulco. This town, and region, was administered by the Franciscans, and indeed all of the priests whose signatures are conserved were friars. The catalogue entry, above, lists twelve friars, which reflects only a small part of the total in the register.

On p. 21 there is the following introduction: "1599. En tiempo que aqui fue G[ua]r[d]ian el Pe. Frai Juan de Vargas se baptizaron los siguientes: Jullio 15..."

- M-M 455 Molina, Alonso de
*Ordinanças para proverchar los cofradias allos que an de
 servir en estas Ospitalles*
 54 pp. 15 x 21.5 September 3, 1552

Ramírez 538

"A set of rules in Nahuatl drawn up by the Franciscan, Molina, for the guidance of members of brotherhoods serving certain hospitals."

Molina's Nahuatl inscription reads: "nican motenehua Axcan ya caxtollí ypan tonalli ypan meztli setiembre. Auh in xihuitl ycmotlacatilli yntotaçotemaquixticatzin Jesu Christo de 1552 annos." Thus the date should correctly read September 18, not 3. Other than the date, this copy seems to be the same as the incomplete copy held at Tulane University. For further information see the introduction to this catalogue.

- M-M 456 Motolinía, Toribio de, d. 1568
*La vida, y muerte, de tres niños de Tlaxcala que murieron
 por la confession de la fee . . . traducida al Mexicano . . .*
 67 pp. 15.5 x 20.5 cm. [19th cen. copy]

Ramírez 536

"The story of the Tlaxcalan child martyrs, Cristobal, Antonio, and Juan, as written in Spanish by the missionary Motolinía in the 16th century, and translated into Nahuatl by the Franciscan Juan Bautista in 1601. This copy, in Nahuatl, was made from the original Bautista ms. in 1859 by Chimalpopocatl Galicia, at the request of J. F. Ramírez, and under his supervision."

This work was published in 1601 in Mexico under Juan Bautista's name, by the house of Dávalos. The original manuscript from which both the printed edition and this one were taken is housed in the Library of the Museum of Anthropology in Mexico City, as part of the Boturini collection. Ramírez reports that after identifying the manuscript and checking it with a Spanish copy in the National Archive, he entrusted it to Chimalpopoca Galicia for copying. The work is complete in 11 chapters.

Following the Nahuatl version there are three pages containing a summary in Spanish and the beginning of a synopsis of chapter 1-8, also in Spanish.

García Icazbalceta, in his *Bibliografía mexicana* gives a brief history of the work (pp. 471-2). Most sources indicate that the printed version of this work is extremely rare.

- M-M 454 Olmos, Andrés de (ca. 1491-1571).
Arte para aprender la lengua mexicana . . .
 182 pp. 15.5 x 21.5 [1547?-1563?]

Ramírez 604

"A collection of copies, including an incomplete Spanish grammar of the Nahuatl languages (1547?); a Nahuatl treatise (1563?) on the Ten Commandments, designed for Indian neophytes and containing a Spanish prologue which refers to the author's earlier work on the subject; a Nahuatl treatise and dialogue (1563) on preparation for the Sacrament of the Eucharist, also with a prologue mentioning an earlier similar work; a monologue in Nahuatl, representing Spiritual advice from an Indian father to his son; and two pages in Spanish containing a cosmographical chart with Spanish explanations."

This important collection of materials by Olmos is discussed further in the introduction.

- . . M-M 467 *Ordenaçion*
 48 pp. 15 x 21 cm. [June, 1629?]

"An incomplete document in Nahuatl, apparently an ordinance on the administration, primarily judicial, of Mexico City and neighboring regions, based upon a decree issued by Philip I in 1500. An appended notation, dated June, 1629, bears several signatures, evidently of Indian municipal officials."

This piece deals with regulation of municipal government in Mexico and its juridical proceedings, mentioning the *alcalde mayor*, *corregidor*, *alcalde ordinario*. The decree of D. Felipe and Da. Juana deals with the taking of testimony. It is probably a copy of an earlier decree which was later re-issued to the *audiencia* of Mexico.

It is incomplete and in fragile condition. There is some loss of text due to excessive wear on the lower right corner.

- M-M 460 *Ordenanças de su magestad*
 10 pp. and 10 pp. blank 16 x 20.5 [16th century]

Ramírez 539

"A digest, in Nahuatl, of Spanish laws for the government of the Indies. Issued in the reign of Philip II."

The document is decorated with intricate initials in red, black and silver. The ordinance dates from the early reign of Philip II, since he

still mentions his mother. While on the surface it seems to be complete, there is no date near the end, even though the last paragraph begins: "Oca yzquitlamantli," in conclusion.

There is some marginalia in Spanish, which along with the text in Nahuatl, indicate that the decree deals with the extirpation of old religious customs among the Indians and the importance of Church attendance.

- M-MM 484 Pinart, Alfonse Louise (1852-1911) comp.
Linguistic Material pertaining to the Indians of Mexico.
 Nahuatl Manuscript.
 3 pp. 10:5 x 15.5 [17th century?]

"Unidentified Ms. in Nahuatl; ascribed by Dr. Wigberto Jiménez Moreno as early 17th cen."

Removed from the field notebook of Alphonse Pinart. It is a declaration by the Indian governor and *alcaldes*, of an unstated town concerning the travel of Francisco de la Cruz, perhaps one of their members.

- M-M 93 Ramírez, José Fernando
Documentos Historicos sobre Durango.
 626 pp. Ms. and printed 20.5 x 31 1560-1847

"A collection of 31 items (originals, copies, summaries and translations) relating chiefly to the religious and civil history of Durango and other portions of the Provincias Internas, from 1553 to the early nineteenth century; compiled under the personal direction of Ramírez, a native of Durango.

"...[I]ncluding two Mss. by Faustino Chimalpopocatl Galicia on Aztec participation in the 1563 expedition into New Vizcaya and distribution of duties among the Indians of Nombre de Dios..."

This description of the foundation of Nombre de Dios has been published, edited, and translated with an accompanying explanation and documentation by Robert H. Barlow and George T. Smisor, *Nombre de Dios, Durango: Two Documents in Nahuatl Concerning its Foundation* (Sacramento, 1943). The Spanish translation was done by Chimalpopocatl, the translation to English, from Nahuatl, by Smisor.

The manuscript carries the following final inscription: "Aqui para el manuscrito antiguo que he traducido graciosam[en]te p[o]r encargo especial del Señor Licdo. Dn. Juan Rodriguez Puebla. Mexico 31 de 1845. Faustino Chimalpopocatl Galicia."

- M-M 100 Rosa Figueroa, Francisco Antonio de la
*Tesoro catequístico Yndiano. Espejo de Doctrina cristiana
 y política para la instruccion de los Yndios en el idioma
 castellano y mexicano . . .*
 602 pp. 15.5 x 21.5 cm. [1744-1770]

Ramírez 317

"Spanish text and Indian translation of a catechism and manual of religious instruction for Indians, prepared by the Franciscan friar and Inquisition familiar, Rosa Figueroa, and based in part upon the short catechism of the Jesuit, Bartolomé Castaño; with introductory material in Spanish for both language versions.

"Begun in December, 1744, in the settlement of Ixpetaltzinco of the Federal District; corrected and expanded in 1770."

The general content of this work fits one ascribed to him by Beristain: "un tomo en 4o muy grueso, intitulado: Tesoro Indiano dogmático, moral, ascético y político: o Diálogos entre un Párroco y un Indio," in two columns, Spanish and Nahuatl.

This piece is not bi-columnar, but does have contents similar to those described. In the introduction to this work, Rosa Figueroa tells how he incorporated all of his manuscripts and books into the collection of the Franciscan monastery of Mexico. The present work was prepared for publication in 1744, but was not published. It was considered by him to be a companion piece to his *Florilegio de Artes del Ydioma*.

It is a complicated work, covering much more than just pure questions of doctrine and moral theology. It contains prayers, descriptions of rituals and ceremonies, and the dialogue referred to by Beristain.

- M-M 463 *Sagradas escrituras en latino-Mexicano*
 78 pp. 14.5 x 19.5 [17th century?]

Ramírez 507

"Selected passages from the Old and New Testaments. Latin texts followed by translations into Nahuatl, with marginal citations."

The work is incomplete at beginning and end, with no noticeable gaps internally. It contains a wide variety of short selections from scripture in Latin followed by Nahuatl. The passages jump from one section of the *Bible* to another seemingly at random. The Nahuatl glosses always begin with "quitoznequi" a rough equivalent of the Spanish "quiere decir", it wants to say. In the latter parts of the manuscript this is abbreviated to "q. n." The last three pages lack Biblical citations, and consist of very short words or phrases from the liturgy: "Miserere q. n. nechtlaoctia."

- M-M 453 *Santa María La Redonda. Mexico*
Record of land distribution.
 5 pp. 15.5 x 21.5 cm. [18th century]

Ramírez 508 (part)

"A record in Nahuatl of lands distributed among the Indians of the *doctrina* of Santa María la Redonda, which apparently included the ward of Teocaltitlan in Mexico City. A *doctrina* was an Indian village consecrated to the Christian religion."

This work probably pertains to other documents from the *barrio* of Santa María la Redonda, which was administered for eighteen years by Fr. Francisco Antonio de la Rosa Figueroa. In addition to this piece, and the other by Rosa Figueroa in the Bancroft, several are held by the Newberry Library of Chicago.

This particular work is a memorial of a distribution of land made around the turn of the eighteenth century, some fifty years before the writing of the manuscript. In the Spanish conclusion to the work, the author indicates that the memorial has been written in an attempt to clarify land titles, since the region described had grown in population in the ensuing fifty years.

- M-M 464 *Santoral en Mexicano.*
 498 pp. 11 x 15.5 cm. [17th century?]

Ramírez 542

"A collection in Nahuatl containing biographies of saints and miscellaneous items of a religious nature. Also Included are Indian proverbs and metaphors, with Spanish translations, several Aesop's fables, and other tales."

The following are notes typewritten by María Teresa Miranda: [the manuscript begins on f. 197]

- ff. 197-244 Santoral
- ff. 245-251 oraciones diversas
- ff. 253-260 publicación de la bula
- ff. 261-266 pláticas diversas
- ff. 270-289 pláticas y oraciones diversas
- ff. 290-295 explicación de la misa y ornamentos que se usan
- ff. 296-303 oraciones
- ff. 307-345 ejemplos diversos sobre los santos
- ff. 347-412 más ejemplos tomados de vidas de santos
- ff. 413-417 algunos refranes de la lengua mexicana con traducción al español

- ff. 418-420 metáforas muy elegantes de esta lengua mexicana, con traducción al español
- ff. 421-426 algunas fábulas de Esopo
- ff. 427-46 cuentos diversos en mexicano

Clearly this is the second half of a larger collection. Although written in different hands throughout, it seems to be a single piece. In binding and trimming the pages there has been some minor loss of text. It is overwhelmingly written in Nahuatl, except for the last few bi-lingual selections. In brief it is a collection of popular or folk literature in the Western tradition cast in Nahuatl, complimented by a very short section on native folk traditions, which are translated into Spanish.

- M-M 459 *Sermones en Mexicano.*
1224 pp. 10.2 x 14.5 [16th century?]

Ramírez 543

"A collection of sermons designed to include one or more for each Sunday of the year, incomplete. It is written in Nahuatl, with Latin headings and citations."

The Latin phrases are written in red ink, the text in black. The red ink is water soluble, and had run and faded in the past. The collections begins, as usual, with the First Sunday of Advent, but ends incomplete with the third sermon of Proper 22.

It carries the following title: "In nomine domini incipiunt sermões dominicales per totum anni circuituz in lingua mexicana."

- M-M 231 Soria, Francisco de
Ystoria y Fundacion de la Ciudad de Tlaxcala y sus quatro caveseras sacada por Francisco de Soria de lengua castellana a esta Mexicana . . .
96 pp. 16 x 22 cm. [19th century copy]

Ramírez 810

"A Nahuatl translation, Mexico 1718, of a treatise in Spanish on the founding and history of the city of Tlaxcala. Authorship of the original variously ascribed to an early Christian cacique, to Juan de Torquemada, and to Diego Muñoz Camargo. This translation was copied by José Magdaleno Rosales from a 12 folio Ms. in the Archivo General del Imperio [sic., Archivo General de las Indias?]. Beristain, *Bibliotheca Hispano Americana Septentrional*, vol. III, p. 134, refers to a very simi-

lar work written originally in Nahuatl and translated into Spanish by Francisco de Loaysa. For a more detailed bibliographical discussion see Charles Gibson, *Tlaxcala in the Sixteenth Century*, p. 257-258."

- 73/91 *A Spanish-Aztec Dictionary with a few notes on semantics.*
m
Photocopy 232 pp. [13 x 20 cm?] [17-18th cen.]

"Interesting manuscript of an early anonymous Aztec dictionary. The author says he disagrees on several points as to the connotation of certain Aztec words with Alonso de Molina . . ."

The manuscript was offered for sale with Sotheby Parke Bernet, New York, on November 14, 1972, Sale 3436, *item* 351. The Bancroft received a photocopy of the piece, but does not know the current place of ownership.

The piece carries the following inscription: "This manuscript was taken from the archives in the Palace of the City of Mexico by the guerrillas and recaptured by the undersigned in the city when offered for sale in the Portillo. City of Mexico 5th May 1848 J. Foster Marshall. Capt. Compy. E. P. Regt."

- 84/116 *Titulos Mercedes, escrituras y demas Documentos que pertenecen a las Haz[ienda]s nombradas antiguamente Yoyocotlan y Tlayoc y reducidas hoy a una que se nombra Sta. Theresa y Nrtra. Sra. de Guadalupe sita en Jurisdiccion de la villa de Coyoacan que es propia de Dn. Juan Jose de Otieza.*
m
1956 pp. 21.5 x 31 cm. 1556-1784

"Bound in 18th century vellum. Some leaves a little stained, but none seriously. Some very minor worming to the inner margins of about 75 leaves. Partially loose in binding.

"This volume documents the growth of a family's landholdings in the region of Coyoacan, Mexico, during the 16th century, the family's vicissitudes during the early 17th century, its encumbering the land with mortgages in the middle of that century, and the subsequent problems of inheritance and consolidation in the 18th century.

"While the vast bulk of the material is in Spanish, there are approximately seventy or eighty documents in Nahuatl and two Indian-style maps on European paper. The material in Nahuatl is virtually all land sales, but there is one lengthy document relating to debts. The Nahuatl documents are all originals, signed by the Indians involved."

(From William H. Allen, Bookseller, Catalogue 262, Latin America, by David M. Szewczyk and Lawrie H. Merz, Spring, 1984, pp. 10-11).

This newly acquired piece contains the documents pertaining to the haciendas of D. Juan José Otieza in Coyoacan. Scattered throughout the collection are various sales contracts and receipts in Nahuatl, dealing with land transfer from Indians to Spaniards in the consolidation of the estate. It also contains two maps of the territory encompassed by the hacienda, f. 281 from the sixteenth century, and f. 868 from the eighteenth.

71/20 Tlaltizapan, Morelos.
 Libro de casamientos y entierros...
 66 pp. 21.5 x 31 cm. 1660-1673

"Register of marriages and deaths for the town of Tlaltizapan, signed by various parish priests."

The town of Tlaltizapan is located southeast of Cuernavaca, and south of Yautepec in the modern state of Morelos. In the period covered by this manuscript it was ecclesiastically administered by Dominicans from Yautepec, after 1591.

The document was bound in *amate* paper. The register consists of two sections. Pages 1-42 contain marriages, 44-65 burials. In addition all entries before December 13, 1663 are in Nahuatl.

The opening inscription in Spanish: "Libro de casamientos y entierros del pueblo de Tlaltizapan y sus barrios, desde el año de 1660 se comenzo a 15 dias del mes de enero, siendo Provincial N. Muy Rdo. O. Mo. fray Diego de Arellano y vicario el Rdo. Pe. Fray Jhoan de Pastrana."

The Nahuatl inscription: "Libro nican San Miguel Tlaltizapan omcan mi cuilohua ynix quichtin momamictia yhuan ynix quichtin momiquilia huehueytlaca yhuan pipiltzintzintin nican motecpana. Axcan nipan metztli Ennero de 1660 Años."

The entries began to be written in 1663 when the religious order commanded that only the parish priest write entries in the vital statistics registers. This implies that before that date Indian scribes had been writing the entries.

M-M 1733 Tlaxcala.
 Legal Documents
 126 folders in 9 boxes 21.5 x 31 cm 1568-1770

"Miscellaneous legal papers, mostly signed originals dealing with both civil and criminal cases, arranged in chronological order. The collection consists mainly of records from Tlaxcalan administrative tribunals, with

some documents from the Real Audiencia de Mexico, and its criminal court, from the Santa Hermandad, and from the tribunal of the Santa Cruzada. Includes records of criminal, land, and inheritances cases in Tlaxcala and its environs; enlistment provisions; and one genealogical records. Many cases involve the treatment of the Indians."

The bulk of these materials come from the period 1600-45, only the first box, and the last three items of the last box date from before or after. Most items are in Spanish. Possibly small amounts of Nahuatl scattered within files. An example is three receipts from 1616 in folder num. 38, box 3.

¿UNA NUEVA INTERPRETACIÓN DE LOS CANTARES MEXICANOS?

LA OBRA DE JOHN BIERHORST

Comentario por MIGUEL LEÓN-PORTILLA

Cantares Mexicanos, Songs of the Aztecs. Translated from the Nahuatl with an Introduction and Commentary by John Bierhorst, Stanford University Press, Stanford California, 1985, XIV + 559 p.

A Nahuatl-English Dictionary and Concordance to the Cantares Mexicanos with an Analytical Transcription and Grammatical Notes [by] John Bierhorst, Stanford University Press, Stanford, California, 1985, 751 p.

En dos gruesos volúmenes presenta el señor John Bierhorst el conjunto de su trabajo en torno al manuscrito de los *Cantares Mexicanos* conservado en la Biblioteca Nacional de México. El volumen intitulado *Cantares mexicanos, Songs of the Aztecs*, abarca tres partes: 1a), una amplia "Introducción general"; 2a), la paleografía o transcripción del texto en náhuatl con traducción al inglés pareada, página por página, y 3a), un "Comentario" en el que se ofrece una sinopsis de cada canto y se formulan diversas consideraciones en relación con el sentido que se cree percibir en él. Como apéndice, se incluyen listas de los supremos gobernantes de México-Tenochtitlan, Tlatelolco, Tetzaco, Azcapotzalco, Tlacopan y Coyohuacan.

El otro volumen, *A Nahuatl-English Dictionary and Concordance to the Cantares Mexicanos...*, puede considerarse como complemento del ya descrito. En él, tras atender a los sistemas ortográficos que se emplean en la obra, se ofrece un "Diccionario-concordancia" que abarca todo el léxico usado en los *Cantares* con versiones al inglés (literales y de sentido figurado), así como un elenco de referencias no exhaustivas —la concordancia— con respecto a los múltiples lugares de los *Cantares* en que aparecen las distintas palabras. Al diccionario y concordancia sigue otra transcripción "analítica" del texto náhuatl de los *Cantares*, en la que, entre otras cosas, se

registran las sílabas largas y las oclusivas glotales o saltillos. Dos secciones más completan la obra. Una la constituyen las "Notas gramaticales", concebidas para dar cuenta de las peculiaridades estructurales del náhuatl según aparece en los *Cantares* y que el autor describe como complementarias ("additive") y a la vez correctivas con respecto a la *Introduction to Classical Nahuatl* de J. Richard Andrews (Austin, University of Texas, 1981). La otra sección, a modo de apéndice, es otra concordancia de los que se nombran allí "vocablos" o palabras no-léxicas (exclamaciones o elementos para completar el ritmo...) que con grande frecuencia aparecen acompañando a los distintos cantares.

Los dos volúmenes incluyen además sus correspondientes bibliografías, y el que se ha descrito primeramente, un índice analítico.

La aparición de esta obra —que es la primera en que se ofrece la versión completa a una lengua europea del contenido del manuscrito de los *Cantares Mexicanos*—, debería recibirse con el máximo beneplácito, si no fuera por lo que a continuación me siento obligado a exponer. Antes, sin embargo, citaré los juicios que el propio señor Bierhorst formula de quienes le precedieron como traductores de una parte importante de estos cantares. De las versiones de Daniel G. Brinton nos dice que, si "desafortunadamente el texto, obtenido de Brasseur [el célebre abate] es defectuoso, las versiones al inglés lo son más." (p. 119). De lo intentado luego por Benjamín L. Whorf y John H. Cornyn, asienta que "caen mucho más bajo en el nivel de gusto o apreciación establecidos por Brinton, sin mejorar el profesionalismo (scholarship)" (p. 119). Pasando a la aportación de Leonhard Schultze Jena señala que "la traducción, útil en algunos lugares, es en lo general inaceptable..." (p. 120). A propósito de los trabajos de Garibay opina que "mejor preparado que Schultze Jena, Garibay no produjo traducciones coherentes... Como intérprete de todo el género, enfatizó en exceso su antigüedad..." (p. 120).

Finalmente, respecto de traductores que continuamos laborando, sobre todo de Willard Gingerich, Birgitta Leander, Michel Launey, Frances Karttunen, James Lockhart, Georges Baudot y quien esto escribe, el señor Bierhorst se limita a mencionar los títulos de algunas obras publicadas por ellos y a comentar que

Después de los estudios de Garibay, numerosos investigadores, traductores y poetas han alabado su obra, resumiendo, refinando o ampliando sobre la base de las interpretaciones de éste, pero sin intentar someter a crítica sus postulados básicos. (p. 121)

A continuación me fijaré ya en algunos puntos que considero claves para valorar esta obra. Lo primero es el significado que básicamente atribuye Bierhorst al conjunto de los cantares. A ello dedica todo el capítulo 2 de la "Introducción general", intitulado "The Ghost-Song Rituals" (el ritual de los cantos de los espíritus). Insistiendo en la oscuridad de la significación de los cantares, percibida por hombres como fray Diego Durán y fray Bernardino de Sahagún, afirma luego haber encontrado él la clave para su comprensión más honda:

En años recientes el *xochitl cuicatl* de los cantares mexicanos ha sido definido repetidamente como poema o poesía. Pero esta definición parece haber sido inventada por el desaparecido Ángel Ma. Garibay y, hasta donde lo sé, no tiene otra autoridad. Aunque es enteramente apropiado, desde un punto de vista moderno, hablar de los *Cantares* como poesía, y ver a los antiguos cantores como poeta, la definición "*xochitl/cuicatl* = poesía", es un concepto flácido en el mejor de los casos, y en el peor una mala designación (p. 17).

Citando luego algunas frases de varios *Cantares*, como "Soy un canto . . .", "Del cielo vienen las bellas flores, los bellos cantos . . ." "Como un canto has nacido, oh Moctezuma, como una flor has venido a brillar en la tierra . . .", concluye Bierhorst que "estos ejemplos particulares no son nada ambiguos . . . De este material queda claro que cantos o flores son personas" (p. 18). Y para persuadir de lo correcto de esta afirmación añade que en el *Arte* de fray Andrés de Olmos, se registran otras varias palabras, como *chalchihuitl* (jade), *quetzalli* (plumas), *cuítlacozcatl* (collar de metal precioso) . . . para connotar asimismo la idea de "persona".

Expuesto lo anterior, enuncia luego su tesis, la que reiterará, a todo lo largo de su obra, interpretando los poemas en función de ella:

Además de notar que los cantos pueden ser personas —más correctamente, personas muertas o espíritus— nos enteramos por las frases citadas que los cantos son reyes que regresan [*revenants*], como Moctezuma y Axayácatl. Bajan del mundo celeste, más aún, y vuelven a la vida en la tierra gracias a los esfuerzos aunados del cantor y su dios. Estos son, en resumen, los puntos esenciales. Una vez entendidos, el lector encontrará que se refuerzan en grados distintos a lo largo del manuscrito." (p. 18).

Así, sin más, dando por demostrado que *cantos y flores* designan a los espíritus que, al ser invocados por los cantores con sus esfuerzos aunados a los de su dios, descienden, para Bierhorst todo el sentido de los textos se vuelve ya patente. En ocasiones se trata de un "Song trip", viajes que el cantor dice está haciendo al más allá. En los cantos hay, entre otras cosas, afirmaciones de "reciprocidad", "los que descienden, los espíritus que regresan", participan también en el canto, son ellos los que muchas veces desempeñan "el papel de musas", en cuanto que inspiran al cantor; éste "llora, anhela los cantos, es decir busca a los espíritus; los trae a la tierra "recordándolos"; los entretiene con la música, y entonces llueven; van llegando ya flores y cantos, es decir ocurre el regreso de los espíritus.

El propósito de tales cantares, o mejor del "*Ghost-Song Ritual*"—como en el caso de otros indígenas de Norteamérica, por ejemplo los Klamathes y Modoc de Oregon o los Sioux de las llanuras— lo explica así Bierhorst:

La llegada de los espíritus aliados o enemigos permite la reactualización de las batallas de la historia o, si es necesario, la manipulación de los hechos recordados, de suerte que el cantor y sus compañeros surjan victoriosos. Tal es el escenario de muchos cantos de espíritus; y si alguno de estos se presentó en tiempos anteriores a la Conquista, como varios tal vez lo fueron, se puede suponer con seguridad que al menos un propósito fue elevar el prestigio de México. (p. 32).

Los otros temas sobre los que discurre Bierhorst en su *Introducción general* están relacionados en gran parte con su idea clave, es decir que estas composiciones son "cantos de espíritus". Así, por ejemplo, sostiene que la práctica de estos cantares era "pasivamente subversiva" (p. 63), en el sentido de un movimiento nativista. Igualmente trata de correlacionar su interpretación con actuaciones como la de los "voladores" en los que ve otra representación de los espíritus que descienden. Y cuando se pregunta acerca de los autores a que hay que atribuir estos cantares, fuera de aquellos de la etapa colonial cuyos nombres se consignan expresamente en el manuscrito como los de Francisco Plácido o Baltasar Toquezcuauihyo, vuelve al tema de los espíritus. Así al encontrar expresiones como "yo, Nezahualcōyotl" o "yo Totoquihuatzin", lo que, según él, ocurre es

que [el cantor] habla con la voz del rey nombrado, bien sea reconociendo al espíritu del mismo como su musa [su inspiración] o sola-

mente en cuanto que llena la parte que se requiere en el monólogo dramático (p. 101).

Según Bierhorst, “la noción de que los cantos de espíritus fueron compuestos por grandes reyes puede encontrarse en Ixtlilxóchitl y su círculo [*sic*]... y con menos certeza en Muñoz Camargo...” (p. 101). Al negar la validez de tales atribuciones concluye que “no hay razón para creer que estos reyes fueron los autores de los cantares y que no hay evidencia real de que compusieran ningún género de cantos” (p. 102). Para él, siendo que

la compilación entera consiste en cantares de espíritus; en otras palabras, cantares para invocar los espíritus de los ancestros... todo este género, incluyendo la música y la estructura poética, podían ser algo nuevo —como los cantos de la religión de la danza de los espíritus entre los indios de las llanuras... (p. 106).

Las citas que he aducido y toda la concepción de la obra de Bierhorst, incluyendo por supuesto su forma de traducir los cantares, convergen en la misma idea: se trata de manifestaciones de un “*Ghost-Song Ritual*”. Resulta obvio que tal tesis, de ser cierta, pondría en entredicho casi todo lo que hasta ahora se ha pensado y escrito acerca de estos cantares, incluyendo, por supuesto, la pretensión del señor R. Gordon Wasson para quien las mismas palabras “flores y cantos” deben entenderse como alusiones a los hongos alucinógenos consumidos en otro género de ceremonias (Wasson, *The Wondrous Mushroom Mycolatry in Mesoamerica*, San Francisco, Mc Grow-Hill 1980, 82-92, 94-98 y *passim*).

Para valorar la tesis de Bierhorst comenzaré citando varias afirmaciones contenidas precisamente en el mismo manuscrito de *Cantares mexicanos* y en el que se conoce como *Romances de los señores de Nueva España*, así como en el *Códice Florentino*. En el folio 13 r. de *Cantares mexicanos* se expresa:

Sólo los busco, los recuerdos
a nuestros amigos.
¿Acaso vendrán una vez más?
¿Tal vez volverán a vivir?
Sólo por completo perecemos,
Sólo por una vez aquí en la tierra...

O este otro fragmento (fol. 25 r.-v.), en que se reitera la idea de que cualquier forma de retorno es imposible.

Nunca perecerá tu fama,
 príncipe mío Tezozomocztin,
 así de este modo es tu canto,
 por ésto lloro, vengo afligido,
 solo pienso, me entristezco,
 nunca más, no algunas veces,
 vendrás a vernos en la tierra . . .

La afirmación de que nadie puede volver a la tierra se matiza en el siguiente texto de *Romances de los señores* . . . (fol. 25 r.) con la idea de que las flores y los cantos no pueden llevarse al más allá:

Sólo me entristezco,
 me pongo blanco como la tiza,
 allá, de su casa, a donde vamos,
 ya no hay regreso,
 por completo nos vamos
 allá a donde vamos.
 ¡Ojalá pudieran llevarse a su casa,
 las flores, los cantos!

Y, para no alargar la serie de citas, traeré a cuento tan sólo otro fragmento de las palabras que, según el *Códice Florentino*, se decían ante el bulto funerario, antes de proceder a quemarlo:

En verdad te has ido al lugar donde de algún modo se encuentra uno (*quenamican*), a la región de los descarnados, al lugar del descenso, a donde no hay agujeros para el humo, a donde no hay chimeneas, [donde no hay puertas ni ventanas], porque ya no podrás regresar, volver atrás (*Códice Florentino*, libro III, apéndice, cap. 1).

Como puede verse por estos testimonios, la creencia prevalente entre los antiguos nahuas era que el retorno de los muertos es imposible. Por otra parte, Bierhorst no presenta testimonio alguno que afirme que "los espíritus" de los muertos pueden volver a la tierra. Su apoyo en realidad lo ha tomado atendiendo a los llamados *Ghost Songs*, entonados entre algunos indígenas norteamericanos. Y aquí ha hecho gratuita aplicación de ello al ámbito cultural de los antiguos nahuas. Su aplicación, casi obsesiva, tiene tanta base como la del señor Wasson que, al encontrar la expresión flores y cantos, la correlaciona con las ceremonias en que se consumen hongos alucinógenos.

Pasando ahora a la afirmación de que fue el doctor Garibay quien “inventó” que *xochitl*, *cuicatl* se relaciona con la poesía en su sentido más amplio, es decir con el universo de la celebración con canto, música y baile, en donde se invoca a los dioses y se buscan palabras verdaderas, considero que hay antiguos murales y representaciones de códices que muestran que no se trata de una invención. Específicamente existe el glifo de la voluta florida, que aparece ya en algunos murales de Teotihuacan como la palabra que es canto con flores y proviene de la boca de sacerdotes ricamente ataviados. Y también, para sólo dar otro ejemplo, en la página 4 del *Códice Borbónico*, encontramos al dios *Xochipilli*, patrono de cantores, danzantes y, en general, del “entendido en su corazón” —*yoyolizmatqui*—, del que obra como tolteca, *ca much huel quichihuaz in toltecayotl*, *huel totoltecatiz*, “porque todo lo tocante a los Tolte-cáyotl lo hará bien, así obrará como tolteca”, (*Códice Matritense*, fol. 286). En el código de la boca del dios sale la voluta florida —el canto con flores— y en la voluta misma se ve el glifo de *ilhuil*, el día, o más precisamente de *xochilhuil*, “el día y la fiesta florida”. Con lo así expresado pictográficamente guardan relación no pocos cantares en los que se emplean los vocablos *xochitl*, *cuicatl*, por ejemplo:

¿Dónde vives?
Eres regocijado Dador de la vida,
eres esperado en tu sitial de plumas rojas,
con flores el sol recibe placer,
con flores es pintado su canto,
con el que yo cantor
te doy alegría...

(*Cantares*, fol. 21 r.)

La expresión *o xochiicuiliuhctoc zan can ye mocuic* que literalmente significa “está pintado con flores allí ya tu canto”, correlaciona, como el glifo de la voluta florida, lo que connotan la flor y el canto. En otro lugar del mismo manuscrito se dice:

Ipalnemoa, moyol ahuia, i
i peehuaya coyachichinaya
tlacuilo(xochil, ihcuilihuin cuicatl.

Dador de la vida, tu corazón se alegra,
él anda libando miel,
la flor de la pintura, el canto está pintado...

(fol. 23 r.)

Que los cantos y las flores pueden ser unas veces inspiración de los dioses y otras creación de los humanos —lo en verdad valioso que pueden dejar en la tierra— bien lo muestran los siguientes textos:

Zan o nicuicanitl huiya,
xochitl in noyollo ya,
nicmana nocuic, a ohuaya, ohuaya.

Sólo soy un cantor,
flor es mi corazón,
ofrezco mi canto.

(fol. 19 r.)

O este otro en el que se expresa que poco es lo que el hombre logra forjar, pero ello es lo que queda en la tierra:

In zan icnoxochitl, in zan icnocuicatl.
nimitz on ehuilian,
in tlacatl, in icelteotl,
Ypalnemoa ohuaya, ohuaya.
Yan nonanica yan y on manic xochitl,
in no manic cuicatl...

Sólo flores tristes, cantos tristes,
te elevo,
Señor, dios único, Dador de la vida,
mis cantos ya,
allá quedan las flores,
allá también quedan los cantos.

(fol. 23 r.)

Para quienes, libres de la obsesión de los espíritus que vuelven, lean estos cantares, será difícil si no es que imposible, interpretar a la luz de tales imaginarios rituales lo que en ellos se expresa. Si “sólo soy un cantor,/flor es mi corazón,/ofrezco un canto”, por ningún lado se vislumbra que el canto que se ofrece, ¡sea un *ghost* que retorna! O cuando se dice que flores y cantos tristes son los que se elevan al Dador de la vida y son los que “allá quedan”, tendría que suponerse ahora, al revés, que el cantor, es nada menos quien envía a los espíritus al más allá o que luego les deja abando-

nados en la tierra. Y además de todo esto que sería incoherente, no debemos olvidar las ya citadas reiteraciones en el sentido de que “ya no hay regreso”, “nunca más vendrás a vernos en la tierra...”

Quedan finalmente las cuestiones de la antigüedad y de los autores de estos cantares. Bierhorst manifiesta que en general los considera de la época colonial y fruto de un supuesto movimiento nativista en la tercera mitad del siglo xvi. Tal afirmación no la documenta con testimonio alguno. En cambio, cuando en varios poemas hay atribuciones expresas a forjadores de cantos como Nezahualcóyotl, Cuacuauhtzin de Tepechpan y Aquiauhtzin de Ayapanco en las inmediaciones de Amecameca —y en otras fuentes independientes se reitera la atribución de determinados cantares a esos mismos personajes— el señor Bierhorst simplemente niega la validez de esos testimonios. Daré ejemplos específicos de su modo de proceder

Comenzaré atendiendo a la cuestión de la antigüedad y el autor del canto intitulado *Chalcacihuacuicatl*, incluido en los folios 72 r. al 73 v. del manuscrito de *Cantares Mexicanos*. Aparece allí una glosa en náhuatl que, traducida, dice así: “Composición de los chalcas, con la cual vinieron a dar contento al señor Axayacatzin. Él los conquistó, pero sólo a las mujercitas”. Ahora bien, como lo señala el mismo Bierhorst (p. 502), al publicar yo este cantar lo relacioné con un texto del cronista Chimalpahin en su *Séptima Relación*, folios 174 v.-176 r. Chimalpahin refiere allí que en el año 13-Caña (1479) fue cuando los chalcas tlalmanalcas, con los de Amecameca, fueron a México y allí le cantaron a Axayácatl el canto de las mujeres de Chalco. Refiere luego las circunstancias en que se entonó delante del gran *tlahtoani* y al final asienta que había compuesto ese cantar “un noble llamado Aquiauhtzin Cuauhquiyahuacatzintli, hombre que era gran forjador de cantos...” Señala además Chimalpahin que, “tanto agradó a Axayacatl este canto, que lo hizo propiedad suya”, y añade: “porque en verdad era maravilloso y por este cantar la ciudad de Amecameca, que es ahora tan sólo un pequeño poblado, alcanzó renombre”. Como puede verse, dos fuentes del todo independientes convergen con respecto al *Chalcacihuacuicatl*. En el manuscrito de *Cantares mexicanos* se conserva su texto y en la obra de Chimalpahin se dan noticias acerca de su origen y de quien lo compuso.

Ante estos testimonios Bierhorst no puede menos que reconocer lo siguiente:

León-Portilla (en "Chalca cihuacuicatl") llama la atención sobre los paralelos notables que existen entre esta composición y la descripción que hace Chimalpahin de este canto guerrero de mujeres que supuestamente se ejecutó ante el rey Axayácatl por unos chalcas que lo visitaron en 1479. La comparación [*sic*, sería mejor decir la correlación] es sin duda correcta. Chimalpahin sólo puede estarse refiriendo a este canto (p. 502).

Ahora bien, como aceptar que éste es un canto prehispánico, de autor conocido, y que nada tiene que ver con retorno de espíritus, contraría la hipótesis de Bierhorst, añade éste en seguida:

Pero Chimalpahin expresa demasiadas cosas. En un relato de grandes minucias, en su *Séptima Relación*, explica que los músicos chalcas se colocaron fuera del palacio en tanto que Axayácatl permanecía en el interior... (p. 502).

Y en seguida hace Bierhorst un breve resumen de todo lo que refiere Chimalpahin sobre las circunstancias en que se entonó este cantar. Luego añade:

Para describir la fuente de esta débil historia, debemos atender de cerca al texto de los *Cantares* que Chimalpahin, que escribió en los años 1600, pudo muy bien haber visto. Aparentemente él cometió el mismo género de error en que cayó trescientos años después Ángel María Garibay que interpretó los textos de los cantares aztecas como si hubieran sido relatos de testigos oculares respecto de ejecuciones que realmente sucedieron, descuidadamente haciendo a un lado las oscuridades poéticas... (p. 502-503).

Para acabar de destruir la autoridad de Chimalpahin como cronista, dedica luego Bierhorst un largo párrafo en que trata de explicar cómo fue que Chimalpahin falsificó toda la historia después de haber visto el manuscrito de *Cantares Mexicanos*. Ante tal forma de despachar la autoridad de un cronista, inventando Bierhorst una serie de acontecimientos de los que no hay prueba alguna, para pasar luego a interpretar el canto a la luz de los espíritus guerreros que retornan (¡etcétera, etcétera!), sólo queda sonreír o más bien temer que, con un procedimiento parecido, podríamos tal vez negar que Platón fue el autor de los diálogos que todos conocemos.

El otro caso particular en que me fijaré es el de la composición incluida en el folio 26 r. del manuscrito de *Cantares Mexicanos*,

repetida, con algunos cambios, en el folio 49 v. del mismo manuscrito y también con variantes en el texto de los *Romances*... (fol. 26 r.-v.). En este cantar aparece hablando un personaje llamado Cuacuauhtzin. En el caso de la transcripción en los *Romances* hay también una glosa en castellano antes del texto que dice: "De Cuacuauhtzin de Tepechpan". Ahora bien, acudiendo al testimonio de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, nos enteramos de que Cuacuauhtzin, que gobernaba en ese señorío tetzcocano, tenía consigo a una joven doncella con la que pensaba contraer matrimonio. En una ocasión en que Nezahualcōyotl pasó por su casa, conoció a la prometida de Cuacuauhtzin. Enamorándose de ella, concibió la idea de deshacerse de Cuacuauhtzin para poder poseer a la joven. Con tal propósito envió Nezahualcōyotl a Cuacuauhtzin a combatir contra Tlaxcala. Dos capitanes tetzcocanos tenían instrucciones de ponerlo en el lugar de más peligro para que allí pereciera. Cuacuauhtzin, fiel a su señor, perdió allí la vida. Alva Ixtlilxóchitl refiere que Cuacuauhtzin;

Así sospechó su daño y compuso unos cantos lastimosos que cantó en un despedimiento y convite que hizo de todos sus deudos y amigos (Alva Ixtlilxóchitl, *Obras Históricas*, 2 v., México, 1891-1892, t. II, p. 215).

Además de las noticias que sobre Cuacuauhtzin proporciona Alva Ixtlilxóchitl, se conservan también acerca de él otras en los *Códices Quinatzin* y de *Tepechpan*. Pues bien, ante este conjunto de testimonios que se relacionan con el origen del canto triste atribuido a Cuacuauhtzin, el señor Bierhorst en sus comentarios al folio 26 r. comienza por decirnos cuál es, a su juicio, el contenido del cantar:

La musa [*sic*] Cuacuauhtzin que llega, produce espíritus enemigos que sirven como pago por su resurrección (p. 446).

Y a continuación, bajo el rubro de "Consideraciones", no obstante la referida convergencia de testimonios e incluso la anotación expresa de que se trata de una composición de Cuacuauhtzin de Tepechpan, sostiene Bierhorst que, "en vista de la obvia orientación mexicana [mexica] de estas piezas, parecería que el cantar en cuestión se refiere a Cuacuauhtzin, el primer rey de Tlatelolco" (p. 446). Y para explicar cómo es posible entonces la anotación en el manuscrito de los *Romances* en que se señala que el cantar se debe a Cuacuauhtzin de Tepechpan, sin más añade que "es éste pro-

bablemente un error debido al glosador pro-Texcoco de los *Romances* (*ibid.*). Entrando luego en contradicción consigo mismo, añade que los “cantos tristes” que, según Alva Ixtlilxóchitl, compuso Cuacuauhtzin de Tepechpan, “son tal vez la obra a la mano, o más probablemente el correspondiente texto en *Romances de los Señores de la Nueva España*, totalmente mal interpretado por Ixtlilxóchitl” (p. 446).

Como en el caso del cronista Chimalpahin, también aquí la solución que adopta Bierhorst consiste en negar autoridad a Alva Ixtlilxóchitl, precisamente en un punto respecto del cual son varios los testimonios —sobre todo el *Mapa de Tepechpan*— los que corroboran y probablemente dieron apoyo a lo sostenido por el cronista tetzcocano. Respecto de otros forjadores de cantos, a los que por medio de glosas o en otras formas, se atribuyen determinados cantares, bien sea en el manuscrito de la Biblioteca Nacional o en los *Romances*, cabe decir que el autor de este libro, dedicando al asunto el segundo capítulo de su Introducción, con un enfoque más bien general, concluye en resumen negando la posibilidad de correlacionar composiciones con autores determinados. Fijándose en el caso de personas a las que se atribuyen cantares, que claramente son de origen colonial e incluyen temas cristianos, como Francisco Plácido y Baltasar Toquezcuauihyo, concluye que, aun cuando eventualmente tales referencias puedan ser verdaderas, cabe preguntarse si tal información fue proporcionada libremente por los informantes nativos o si fue “tal vez distorsionada por alguno que tenía la preocupación europea de encontrar los autores” (p. 98). En lo que toca a otros cantares en los que determinadas personas —históricamente conocidas, de los tiempos prehispánicos o del contacto con los españoles— aparecen hablando con fórmulas como las de “yo soy Totoquihuatzin”, “yo soy Nezahualcóyotl...”, tiene también Bierhorst una explicación que deriva de su obsesionada persuasión de que estamos ante *Ghost Songs*, cantos de espíritus...

Ya Garibay, mucho más cauto de lo que Bierhorst supone, había notado en su Introducción al volumen III de *Poesía Náhuatl* (Universidad Nacional, México, 1968, p. xxxiii-xxxix, que varios de los cantares constituyen el texto que se entonaba en representaciones dramáticas en las que los actuantes emplean con frecuencia el pronombre de primera persona (xxviii-xxix). Obvio es que las alusiones a la propia persona pueden explicarse, en muchos casos, como diálogos en tales representaciones, sin que precisamente se requie-

ra traer a cuento la favorita tesis de Bierhorst de que se trata de los espíritus que han descendido y, al hablar, lo hacen en calidad de “musas inspiradoras”, o para dar valor a los que los han invocado, o para otros propósitos, muy variados, de los que da cuenta la gran imaginación del autor de este libro.

En este mismo contexto importa decir algo del tratamiento que concede Bierhorst a la información de que Nezahualcóyotl fue uno de los más notables forjadores de cantos. Insiste, primeramente, en que tan sólo hasta que Torquemada publicó en 1615 su *Monarquía Indiana* se encuentra una referencia a un cantar compuesto por Nezahualcóyotl. Sin entrar aquí a discutir si hay o no otras tempranas alusiones —fuera de las de Torquemada y Alva Ixtlilxóchitl— respecto de composiciones atribuidas a Nezahualcóyotl, considero que amerita siquiera un breve examen el modo cómo Bierhorst niega todo valor a lo afirmado por el autor de la *Monarquía* en el libro II, capítulo XLV de la misma.

En primer lugar Bierhorst no resiste decir que “el texto citado por Torquemada es obviamente un *ghost song* (canto de espíritus) malamente traducido” (p. 104). Semejante aseveración, apoyada en lo que consignan las únicas cuatro palabras en náhuatl que transcribe el fraile —*xochitl mahmani in huehuetitlan*— se antoja temeraria. ¿Cómo es posible que el empleo de la sola palabra *xochitl* sea prueba definitiva de que se está invocando espíritus? Por otra parte el que la versión que da Torquemada sea inadecuada no desvirtúa la posibilidad de que éste conociera tal cantar como composición atribuida a Nezahualcóyotl. Más aún el hecho de que esas cuatro palabras y lo que enseguida nota Torquemada acerca de que en tal canto se proclamaba que las flores luego se secan y “que todos los presentes habían de acabar y no habían de tornar a reinar y que todas sus grandezas habían de tener fin...” (Torquemada, *Loc. cit.*), puedan o no haber influido en la ulterior producción de obras fantasiosas atribuidas al mismo señor tetzcocano, no prueba nada en contra de que el franciscano pudo tener noticia de la fama del compositor de Nezahualcóyotl.

Y algo semejante puede decirse del modo como Bierhorst niega valor a lo expresado sobre Nezahualcóyotl, como forjador de cantos, por Alva Ixtlilxóchitl. Bierhorst insiste en que “como Torquemada y Chimalpahin, Ixtlilxóchitl evidentemente conoció los *Cantares*. Pudo él conocer también los *Romances*...” (p. 115). Con esta aseveración, que no demuestra aquí, como tampoco en los otros

dos casos, niega ya valor de fuentes independientes a lo que manifiestan los tres cronistas. Pero, descuidándose, afirma más adelante que Alva Ixtlilxóchitl, al citar textos en náhuatl de diversos cantos, “deja entrever que o tuvo acceso a otros manuscritos que desde entonces han desaparecido, o espigó su material directamente de fuentes orales, o tal vez de ambas” (p. 115).

Si verosímilmente consultó otros testimonios —escritos u orales— como los que de hecho enumera en otro lugar Alva Ixtlilxóchitl, ¿qué es lo que tal cosa puede probar? La respuesta no es tan difícil: prueba que había fama pública de que Nezahualcóyotl componía cantares y que algunos de ellos se conservaron. A no ser que, desdiciendo el valor de las fuentes, se prefiera reiterar la suposición, sin apoyo documental alguno, de un movimiento nativista, del último tercio del siglo xvi, precisamente empeñado en componer cantares y precisamente para invocar espíritus que debían descender a la tierra y auxiliar a quienes se dirigían a los tales *ghosts* y así los forzaban a retornar a la tierra. Las suposiciones de Bierhorst quedan al descubierto y más cuando se piensa que en los mismos cantares y en textos como los del *Códice Florentino*, se reitera que los que mueren no pueden retornar a la tierra.

Voy a ofrecer ahora un ejemplo del modo como suele traducir Bierhorst estos cantares en función, por supuesto, de sus obsesiones de los espíritus. Obvias limitaciones de espacio me impiden multiplicar aquí las muestras. El procedimiento que seguiré consiste en transcribir una pequeña parte del cantar intitulado *Ycuic Axayacatzin Ytzcoatl Mexico tlatohuani*, “Canto de Axayacatzin Itzcoatl, gobernante de México”, incluido en *Cantares mexicanos*, fol. 30 r. y en la obra de Bierhorst *Songs of the Aztecs* (p. 228-231).

Pareándola con el texto náhuatl, transcribiré la traducción de Bierhorst y, en una tercera línea, la versión al castellano que he preparado, tratando de ser lo más fiel posible al cantar en náhuatl. Después de hacer esta triple presentación, ofrezco un comentario en el que describo con bastante detalle el modo de proceder de Bierhorst. Aunque, desde luego, hay otros cantares en los que traduce apegándose de mejor manera al náhuatl, en el caso que aquí considero se ejemplifica bastante el modo como se guía en su propósito de descubrir cómo se está expresando la invocación a los espíritus. He aquí el fragmento del cantar que en el manuscrito se relaciona con el huey *tlahtoani* Axayacatl:

Can nican temoc y xochimiquitzli tlalpan
Flower mortals have descended,

Aquí ha bajado la muerte florida a la tierra,

aci yehua ye nican, in tlapallan
quichihuan tonahuac onoque, ohuace . . .

Our comrades who create them in
Tlapallan are arriving here on earth.

se acerca ya aquí, en Tlapallan
la inventan los que a nuestro lado están.

Comento brevemente la versión de Bierhorst. Antes que nada cito lo que él ofrece como sinopsis: "Pesar por los ancestros desaparecidos, el cantor trata de llamar a sus espíritus" (p. 450).

En la primera línea que aquí se transcribe del texto en náhuatl, no aparece expresión alguna que equivalga a "Flower mortals" (mortales floridos o mortales-flor). La palabra que así es traducida por Bierhorst es *xochimiquitzli* que significa "muerte florida", que puede entenderse como "muerte preciosa" o "muerte que ocurre en la guerra florida". En seguida traduce Bierhorst "have descended" (han descendido), para denotar, según sus suposiciones, que los espíritus, "los floridos mortales", han descendido. En náhuatl se lee *can nican temoc*, que literalmente, con un verbo en singular, significa "en donde, aquí, descendió o ha bajado". Y el sujeto en singular de tal verbo no son "mortales floridos" sino la "muerte florida", probablemente la obtenida en la guerra.

La siguiente línea que, a mi parecer, conlleva dos ideas, Bierhorst la traduce, de acuerdo con "sus espíritus". El náhuatl dice: *aci yehua ye nican*, que, a la letra quiere decir "se acerca él, ella o ello ya aquí". En seguida viene la otra idea: *in tlapallan quichihua[i]n tonahuac onoque*, cuyo sentido es: en Tlapallan la hacen (inventan o causan, a la muerte), los que a nuestro lado están. Bierhorst expresa: "Our comrades (nuestros camaradas), traducido así *tonahuac onoque*, que significa 'los que a nuestro lado están'", y luego, correlacionando esto con la primera frase, *aci yehua ye nican*, dice que esos camaradas, "who created them, in Tlapallan, are arriving here on the earth" (los que los crearon a ellos, a los "mortales floridos", están llegando aquí a la tierra). La intención de que vengan los espíritus está bien clara pero no así la traducción de Bierhorst. El verbo *aci* (llegar), está acompañado de un pronombre

en singular *yehua* (“él, ella, ello”). Por la cercanía de éste con la frase que lo precede y que tiene un sentido paralelo, debe entenderse como señalamiento (pronombre) que se refiere a aquello que “bajó” (*temoc*) y *aci*, “se acerca”: es decir “la muerte florida”. ¡Los camaradas están en plural y el pronombre *yehua* (ella) está en singular! Bierhorst adjudica luego a los tales camaradas haber creado a los “Flower mortals”, descuidando el hecho de que el verbo *chihua* no va precedido de *quin-* (marcador de relación con objetos o personas en plural) sino de *qui-* que denota singular. Finalmente, para dar entrada a su hipótesis del descenso de los espíritus, se desentiende del ya referido pronombre *yehua* que en singular acompaña al verbo *aci*, “se acerca”, y adjudicando al dicho verbo como sujeto a los “camaradas”, nos dice que “are arriving here on earth” (están llegando aquí a la tierra). Respecto de “los que a nuestro lado están” (*tonahuac anoque*), podrían entenderse como los dioses que actúan y ejercen su influencia en la tierra y son los que “la hacen” [la inventan causan “la muerte florida”) en *Tlapallan*, es decir en el “Lugar del Color Rojo”, símbolo del saber. Así, no son los tales “camaradas-espíritus” los que están llegando aquí a la tierra”, sino aquello que es sujeto de los verbos en singular *temoc* y *aci* (con el pronombre *yehua* en singular). “la muerte florida”.

Obviamente se necesitaría escribir otros libros, casi tan gruesos como estos dos de Bierhorst, para mostrar los muchos lugares de su traducción en que “invocando espíritus”, sigue caminos como los aquí descritos. A modo de conclusión de este largo comentario diré, por una parte, que me causa extrañeza que los especialistas en literatura náhuatl —que seguramente consultó Stanford University Press— no hayan percibido y objetado el gran conjunto de suposiciones, sin apoyo testimonial, en que basa Bierhorst la presentación de su trabajo y las traducciones que ha elaborado. Por otra, manifestaré también que resulta penoso que tanto trabajo llevado a cabo por Bierhorst, estimable en varios aspectos, esté guiado o tal vez mejor desviado por suposiciones tan gratuitas. Ya he recordado que el señor Gordon Wasson vio en flores y cantos, evocaciones de los hongos alucinantes. Ahora Bierhorst nos dice que se trata de invocaciones para hacer que desciendan y vuelvan los espíritus de los grandes señores, los que gobernaron, los guerreros famosos. ¿Habrá alguien que en el futuro sostenga que estos cantares fueron inspirados a los nahuas por seres poseedores de gran sabiduría, venidos del espacio extraterrestre?

PUBLICACIONES RECIENTES SOBRE LENGUA Y LITERATURA NAHUAS

ASCENSIÓN H. DE LEÓN-PORTILLA

Al igual que en el v. 14, p. 419-432; v. 15, p. 291-296, v. 16, p. 349-373; v. 17, p. 355-368, también en éste de *Estudios de Cultura Náhuatl* daré cuenta de los principales libros, folletos y artículos impresos recientemente, tocantes a la lengua y la literatura nahuas.

Artes, gramáticas y vocabularios

Carochi, Horacio, *Arte de la lengua mexicana con la declaración de los adverbios della*, reproducción facsimilar de la edición de 1645, con un estudio introductorio y notas de Miguel León-Portilla, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas e Instituto de Investigaciones Históricas, 1983, LXVIII + 134 p. (Facsímiles de Lingüística y Filología Nahuas 2.).

Es ésta la primera y única reimpresión facsimilar que se ha hecho del valioso *Arte* de Carochi. Resalta su importancia debido a que en la edición que publicó en 1892 el Museo Nacional de México hubo numerosas erratas sobre todo en lo tocante a las anotaciones fonológicas. La edición va precedida de un amplio estudio introductorio de Miguel León-Portilla, en el que se ocupa de la biografía de Carochi y analiza su *Arte* fijándose en su estructura, las fuentes que emplea, su interés fonológico y el modo como abarca la morfología, la sintaxis y los temas relacionados con la derivación y composición y el empleo de adverbios y conjunciones.

Bartolomew, Doris A. and Louise C., Schoenhals, *Bilingual Dictionaries for Indigenous Languages, Mexico*, Summer Institute of Linguistics, 1983, t. xiv, 370 p.

Amplio tratado acerca de la naturaleza, el método y las categorías lingüísticas usadas en la redacción de diccionarios bilingües. En varias ocasiones los autores de una lengua indígena de América y

una indoeuropea toman el náhuatl como ejemplo de determinados aspectos y matices lingüísticos. Dentro del capítulo consagrado a los diccionarios de lenguas indígenas, de época colonial, el de Molina ocupa lugar destacado y sobre él se hacen diversas consideraciones de carácter morfológico. También se incluyen en este capítulo una breve descripción del diccionario trilingüe —latín, mexicano y castellano— de Sahagún, inédito hasta ahora, y de la gramática de Carochi. Como ejemplo de diccionario de la época moderna, Doris y Louise analizan brevemente el de Rémi Siméon.

Castillo Farreras, Víctor Manuel, "Glosario de voces indígenas", en Torquemada, fray Juan, *Monarquía Indiana*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1983, t. VII, p. 471-503.

Se recogen en orden alfabético todas las voces nahuas y nahuatlismos que aparecen en la edición de la *Monarquía Indiana* hecha en el Seminario de Miguel León-Portilla y publicada por la UNAM entre 1975 y 1983. En cada una de las voces Castillo Farreras indica la acepción que de ella da el propio Torquemada y ofrece además algunas explicaciones sobre el significado de la palabra.

Macazaga Ordoño, César, *Diccionario de geografía náhuatl*, México, Editorial Innovación, S. A., 1983, 126 p., ils.

Diccionario de topónimos, y vocablos que tienen alguna connotación geográfica. Está redactado tomando como base el *Vocabulario* de Molina y diversas fuentes como los escritos de Sahagún, Motolinia, Durán, Carochi, Vetancurt, Clavijero, etcétera. Forma parte de una colección de cuatro diccionarios monográficos de la cultura náhuatl, todos de este mismo autor.

Macazaga Ordoño, César, *Diccionario de indumentaria náhuatl*, México, Editorial Innovación, S. A., 1983, 167 p., ils.

Se recogen en este diccionario un buen número de vocablos que tienen que ver con la indumentaria y el aderezo personal de los nahuas, tanto de los dioses como de los hombres. Para la redacción de este trabajo, Macazaga ha tomado como base el *Vocabulario* de Molina, algunos códices pre y posthispánicos y los textos de los más famosos cronistas de los tres siglos novohispanos. El diccionario va precedido de una introducción en la que se aborda el tema de la indumentaria prehispánica.

López Mar Alonso, Hermenegildo Martínez y Delfino Hernández y Hernández, *Naua tlajtolmelaualistli eyi xiuitt tlamachtistli*. Gramática nauatl. Tercer grado, México, Secretaría de Educación Pública, 1983, 49 p., ils.

Es éste el primero de una serie de cuatro libros de texto para los grados tercero, cuarto, quinto y sexto de primaria. Todos ellos están redactados en náhuatl de la huasteca y español. La meta de estos libros, es, según los autores, "el estudio sistemático y objetivo" del náhuatl en vistas a hacer realidad la educación bicultural de los grupos indígenas.

En el presente volumen, se ofrece una visión de conjunto, breve, sencilla, de los principales aspectos de la gramática. La parte principal del texto la constituye la morfología, el estudio de las partes de la oración, aunque también se esbozan algunos conceptos sintácticos en torno al enunciado. Al final del libro los autores incluyen un apéndice en el cual además de un vocabulario de conceptos gramaticales, se hacen algunas consideraciones acerca de la fonémica náhuatl. Destacan los autores que el objetivo principal de este trabajo es el de que los alumnos logren fluidez en la lectura y la escritura de la lengua mexicana y se familiaricen con las principales categorías gramaticales.

López Mar, Alonso, Hermenegildo Martínez R. y Delfino Hernández y Hernández, *Nauatlahtolmelaualistli naui xiuitt tlamachtistli*. Gramática náhuatl cuarto grado, México, Secretaría de Educación Pública, 1983, 79 p., ils.

En este cuarto grado se profundiza en el estudio de las partes de la oración, y se ahonda un poco más en el conocimiento de la estructura de la lengua.

Como apéndice, los autores incluyen un vocabulario de términos gramaticales y consideraciones de carácter fonético. Objetivo del libro, según los autores, es que los alumnos, además de lograr fluidez en la lectura y escritura de la lengua, conozcan la estructura de ésta y la función de las categorías gramaticales.

López Mar, Alonso, Hermenegildo Martínez R. y Delfino Hernández y Hernández, *Nauatlahtolmelaualistli makuili xiuitt tlamachtistli*. Gramática náhuatl. Quinto grado, México, Secretaría de Educación Pública, 1983, 107 p., ils.

Constituye este quinto grado una ampliación de los dos anteriores. En realidad el índice de este volumen es el mismo del cuarto,

aunque los temas son tratados con más profundidad y los textos utilizados como ejemplos son más difíciles. Como en los libros de tercero y cuarto grado, en éste también hay un apéndice final con un vocabulario de palabras referentes a categorías gramaticales y algunas reflexiones de carácter fonético.

López Mar, Hermenegildo Martínez R. y Delfino Hernández y Hernández, *Nauatlajtolmelaualistli makuili xiuitl tlamachtistli. Gramática nauatl. Sexto grado*, México, Secretaría de Educación Pública, 1983, 117 p., ils.

En este sexto grado, se sigue el mismo método y estructura gramatical que en los anteriores. Los temas de morfología son expuestos con amplitud, especialmente las conjugaciones. Parte importante del libro es adentrar al alumno en el conocimiento de las categorías gramaticales. Como en los tres grados anteriores, también aquí se incluye un apéndice con vocabulario y comentarios de carácter prosódico. Con el nombre de "ueuejtlahtoli" se ofrece un texto de la tradición náhuatl clásica entresacado del libro *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares* de Miguel León-Portilla. El texto es del historiador Chimalpahin. Aquí se presentan en náhuatl moderno de la huasteca.

Vásquez, Feliciano Nepomuceno y Noé López Lazcano, *Tla'tolpamitl nauatl kojchinankokayotl uan haxtilantla'toli*, Pátzcuaro, Programa de Etnolingüística, SEP, CIESAS, INI, 1982, 253 p.

Diccionario náhuatl-español redactado en forma sencilla para ser usado en las escuelas bilingües. El mexicano que aquí aparece es el de la variante de Cuauhchinango, Sierra de Puebla.

Vázquez Chamorro, Germán y José Luis de Rojas y Gutiérrez de Gandarilla, "Gramática náhuatl en cuadros esquemáticos", *Revista Española de Antropología Americana*, Madrid, Universidad Complutense, Facultad de Geografía e Historia, 1982, v. XII, p. 181-213.

Breve síntesis gramatical pensada en forma de una guía para el que quiere acercarse al conocimiento del mexicano. La atención del trabajo se centra en la morfología. En cuadros esquemáticos se explican los principales rasgos de las partes de la oración. Al final los autores incluyen un índice de los prefijos, sufijos e infijos que aparecen en la obra.

Textos nahuas (narraciones, poemas, traducciones al náhuatl, etc.)

Cline, S. L., and Miguel León-Portilla, *The Testaments of Culhuacan*, Los Angeles, University of California, UCLA, Latin American Center Publications, 1984, xii + 281 p. (Nahuatl Series number 1.).

Conjunto de ochenta y tres documentos de los cuales sesenta y cinco son testamentos. Todos ellos provienen de un manuscrito, libro de testamentos obtenido por el jesuita Manuel Pérez Alonso, quien a su vez lo ha donado a la Universidad Iberoamericana. El manuscrito perteneció al convento agustino de San Juan Evangelista en Culhuacán. Los testamentos están redactados en náhuatl, con algunas anotaciones en español. En la presente edición, además de la paleografía se ofrece traducción al inglés. Todos ellos son de fines del siglo xvi y constituyen una fuente de gran valor para conocer la sociedad náhuatl.

Cuentos nahuas, México, Archivo Etnográfico Audiovisual del Instituto Nacional Indigenista, c. 1980, 2 discos, libreto de 12 p.

Narración de siete cuentos populares en náhuatl y en español. Los cuentos son: "El alacrán y el zanate", "El dios del fuego", "El juramento", "La muerte", "La diosa de la sal", "El hijo del trueno" y "San Juan". A los discos acompaña un libreto en el que se ofrece el texto bilingüe y una nota introductoria acerca de los cuentos y de los mitos en diversas culturas. Entre los que participan en la edición de estos cuentos citaré a Bonifacio Hernández, informante y narrador en náhuatl, a Gilberto Díaz, transcriptor y traductor, y a Pedro Olea, autor de la introducción.

Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, Domingo Francisco de San Antón Muñón, *Octava relación*, introducción, estudio, paleografía, versión castellana y notas de José Rubén Romero Galván, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1983, 199 p. (Serie de Cultura Náhuatl, Fuentes 8).

Estudios y traducción al español de la *Octava relación* de Chimalpahin. Esta relación constituye la última de un conjunto de ocho que se conoce con el nombre de *Diferentes historias originales* y que es en realidad el esbozo de una historia universal desde la creación hasta el presente de Chimalpahin, siglo xvii. La *Octava relación* se refiere concretamente a la genealogía del autor y a la historia de

Amecameca en los siglos XVI y XVII. Es un tratado de historia local. El texto de Chimalpahin aparece en la presente edición en náhuatl y español y va precedido de un estudio introductorio de 71 páginas en el que Romero Galván da a conocer la vida y la obra del autor de Amecameca.

Díaz Cadena, Ismael, *Libro de Tributos del Marquesado*, texto en español y náhuatl, México, Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, INAH, 1978, VIII + 44 p., numeradas + 54 sin numerar. (Cuadernos de la Biblioteca, Serie: Investigación, N. 5).

Texto en español y mexicano de un documento conservado en el Archivo del Museo de Antropología de la ciudad de México. El documento describe la relación de los tributos que pagaban al Marquesado del Valle cada una de las familias que vivían en los nueve barrios de Tepoztlán, Morelos. La traducción del náhuatl al castellano es de Ismael Díaz Cadena así como una breve introducción. La presentación corre a cargo de Yolanda Mercader.

Díaz Rubio, Elena y Jesús Bustamante García, "Carta de Pedro de San Buenaventura a fray Bernardino de Sahagún acerca del calendario solar mexicano", *Revista Española de Antropología Americana*, Madrid, Universidad Complutense, Facultad de Geografía e Historia, 1983, v. XVIII, p. 109-120.

Paleografía náhuatl y traducción al español de las cartas que Buenaventura dirigió a Sahagún explicándole la duración de las 18 veintenas del año náhuatl. Esta carta forma parte de los *Códices Matritenses*. Los autores acompañan su trabajo con un comentario histórico acerca de la redacción de la carta y de su significado en el contexto de las correlaciones calendáricas que se han hecho.

Hinz, Eike, Claudine Hartav und Marie-Luise Hermann-Koenen (ed) *Aztekischer Zensus. Zur Indianische Wirtschaft und Gesellschaft in Marquesado um 1540*, Hannover, Verlag für Ethnologie, 1983, 2 Band. Band I: Molotla, LXI + 140 p.; Band II, Tepetenchic, v, 137 p.

Incluye el texto náhuatl con traducción al alemán del censo que se llevó a cabo en las jurisdicciones de Molotla y Tepetenchic, en territorio del marquesado de Hernán Cortés, dentro del actual estado de Morelos, para precisar el número de sus tributarios y aquello que tributaban. La publicación de estos textos va precedida de un

estudio introductorio por Eike Hinz y de una interpretación demográfica por Hanns Prem.

López Avila, Carlos, "Tlacotenco. Tlahmachzanilin ihuan Tecuicame, Cuentos y canciones de mi pueblo. Contes et chansons de mon village. Textes nahuatl et espagnol de l'auteur. Preface et traduction française d'après la version nahuatl: Michael Launey", *Amerindia*, Paris Association d'Ethnolinguistique Amérindienne, 1984, número special 5, xxi + 191 p. + 1 map.

Edición trilingüe —náhuatl, español, francés— de un conjunto de textos de Santa Ana Tlacotenco, región de Milpa Alta. Los textos se refieren a leyendas, canciones, poemas y relatos de contenido histórico de esta villa de Tlacotenco, recopilados por Carlos López Avila. Están precedidos de una introducción de Michel Launey, quien es también el traductor de todos ellos al francés.

Peñafiel, Antonio, *La ciudad virreinal de Tlaxcala*, México, Editorial Cosmos, 1980, 216 p., ils.

Edición facsimilar de la de 1909 enriquecida con algunas ilustraciones. Es un estudio histórico de Tlaxcala en la época prehispánica y en el siglo xvi principalmente. El autor incluye textos de Muñoz Camargo, Bernal Díaz del Castillo, *Lienzo de Tlaxcala* y Manuel Orozco y Berra. Como apéndice, Peñafiel ofrece un conjunto de "Cantares tlaxcaltecas" en náhuatl y castellano, según traducción de Seler. Los cantares están tomados del manuscrito de *Cantares Mexicanos*.

Toponimia y gentilicios nahuas

Buelna, Eustaquio, *Peregrinación de los aztecas y nombres geográficos indígenas del Estado de Sinaloa*, México, Editorial Innovación, 1983, 140 p.

Edición facsimilar de la obra de Buelna aparecida en 1887, impresa en la Tipografía Literaria de Filomeno Mata. El libro fue editado por segunda vez en 1892. En este mismo año Buelna lo reimprimió en el *Boletín de la Sociedad de Geografía y Estadística*, t. 2, p. 315-464. Y en este mismo año también presentó una ponencia con este mismo título al noveno Congreso Internacional de Ameri-

canistas reunido en Huelva con motivo del cuarto centenario del primer viaje de Colón a América. Es esta pues, la cuarta edición.

Chirino Castillo, Joel, *Aztahuacán, ¿Dónde ya no volverán las garzas!*, 1983, 132 p., ils.

Monografía geográfico-histórica sobre el pueblo de Aztahuacan, situado en el sureste del Valle de México y hoy día parte de la capital de la República. Al final de la obra, el autor incluye un vocabulario en el que explica en orden alfabético doscientos diez y ocho términos nahuas usados a lo largo del libro.

Marx, Carlos, "Los aztecas", *El Buscón*, México, 1984, v. 7, p. 6-26.

Reflexiones de Marx acerca de la organización política y social de los aztecas, según aparecen en la versión alemana de los Cuadernos *Die ethnologischen Exzerpthefte*, Frankfurt am Main, 1976, p. 274-289. Explica el significado etimológico de siete gentilicios nahuas.

Munguía Martínez, Jorge, *Nueva toponimia náhuatl de Jalisco*, Guadalajara, Gobierno del Estado de Jalisco, 1984, 44 p.

Por cuarta vez se edita el libro del profesor Munguía acerca de los nombres de lugar nahuas del Estado de Jalisco. Dispuestos en orden alfabético, de cada uno de ellos se explica su composición y significado. La edición presente va precedida de una nota titulada "Apuntamientos sobre la enseñanza del idioma Náhuatl" original del licenciado Francisco Ayón Zéster.

Spencer, Herbert, *Los antiguos mexicanos*, traducción de David y Genaro García, México, Editorial Innovación, 1983, t. VI, p. 229.

Reproducción facsimilar de la obra aparecida en México en 1896, con este mismo título. Es una monografía sobre la vida social y cultural del México antiguo en la que hay un capítulo sobre varias lenguas mesoamericanas, entre ellas la náhuatl. En realidad, esta monografía forma parte de la obra más amplia titulada *Descriptive Sociology of the Mexicans, Central Americans, Chibchas and Peruvians*, que apareció en Nueva York entre 1873 y 1881.

Aspectos fonéticos, morfológicos o léxicos en relación con el náhuatl

Corzo Espinosa, César, *Palabras de origen indígena en el español de Chiapas*, México, Costa Amic Editores, 1978, 326 p.

Entre los muchos indigenismos que Corzo recoge en esta obra, hay un buen número de nahuatlismos. El autor los analiza y explica su significado tomando como base el *Vocabulario* de Molina, el *Diccionario de Aztequismos* de Robelo, el *Diccionario* de Rémi Siméon, trabajos de Barra y Valenzuela y Garibay principalmente.

Lope Blanch, Juan M., *Estudios sobre el español de México*, 2ª edición, México, UNAM, 1983, 176 p.

En este conjunto de trabajos, publicados por primera vez en 1972, se incluyen tres que tratan de temas muy relacionados con la lengua náhuatl. Son los siguientes:

"La influencia del sustrato en la fonética del español de México", p. 97-111.

"La influencia del sustrato en la gramática del español mexicano", p. 161-168, y

"Sobre el origen del sufijo *-eco* como designador de defectos", p. 169-176.

Suárez, Jorge A., *The Mesoamerican Indian Languages*, Cambridge University Press, 1983, xvii + 206 p., 3 maps., ils.

Visión de conjunto acerca de las lenguas mesoamericanas. El primer capítulo está dedicado a esbozar una microhistoria de los estudios que se han llevado a cabo acerca de estas lenguas desde el siglo xvi hasta nuestros días. La parte más larga e importante, son los seis capítulos en los que se estudia la fonología, morfología y sintaxis de las principales familias lingüísticas de Mesoamérica. Los tres últimos apartados recogen diversas consideraciones acerca de la vida de estas lenguas antes y después de la Conquista, como son sus tradiciones literarias, contactos y préstamos entre ellas, etcétera.

Periódicos en náhuatl o textos en dicho lengua

Denuncia, Teluilis. Un periódico diferente, vocero de los oprimidos, Puebla, Editado por el grupo periodístico de información regional de

Puebla, Veracruz y México, 2ª época, agosto de 1983 a junio de 1984, n. 1-11.

Periódico mensual, bilingüe de castellano y náhuatl. Aparecen como editores Martha Josefina Franco García y Francisco Cabrera Huerta. Como traductores Andrés Nieves Patoni, José Francisco Flores Candelaria y Domitila Benavides. El contenido de estos once números es variado. Además de información sobre sucesos internacionales y nacionales, el periódico recoge denuncias de injusticias a comunidades indígenas. Ofrece también una sección cultural en que se publican cuentos, crucigramas y textos del *Códice Florentino* o comentarios a libros que tratan de la lengua y cultura náhuatl como *Los manifiestos en náhuatl de Emiliano Zapata* de Miguel León-Portilla. La última página recoge noticias sobre deportes.

Hernández y Hernández, Delfino, "Xochitlajtoani, El poeta", *Ixtoc. Voz de México libre*. Órgano de información nacional e internacional hecho por trabajadores petroleros para los trabajadores del mundo, México, 2 de diciembre de 1982, p. 5.

Se reproduce en náhuatl y castellano el breve cuento de Delfino Hernández titulado "El poeta", que fue premiado en el primer concurso de cuentos en mexicano celebrado en Hueyapan, Puebla, en 1982.

El texto es una breve meditación acerca de la brevedad de la vida siguiendo el estilo de las narraciones nahuas clásicas.

"Telegrama ordinario al licenciado Miguel de la Madrid, presidente constitucional de los Estados Unidos Mexicanos", *Ixtoc. Voz de México libre*. Órgano de información nacional e internacional hecho por trabajadores petroleros para los trabajadores del mundo, México, enero de 1983, p. 1.

En náhuatl y español se reproduce aquí un telegrama enviado a Miguel de la Madrid poco después de su toma de posesión como presidente de México. El texto del telegrama contiene una salutación y un deseo de larga vida y buen gobierno al presidente y está firmado por un grupo de personas pertenecientes al "Centro de la Cultura Pre-Americana", A. C.

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

James M. Taggart. *Nahuat Myth and Social Structure*. Austin: University of Texas Press, 1983. Tables. Map. Ils. Notas. Bibliografía. Índice. 287 pp.

Contra lo que pudiera suponerse, no son muy numerosas las publicaciones en las que se han dado a conocer textos de la narrativa tradicional, que hasta hoy perdura en comunidades de habla nahua. Fernando Horcasitas en su ensayo sobre "La narrativa oral náhuatl, 1920-1975" (*Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, 1978, v. 13, p. 178-209) registró tan sólo ciento cinco textos, a partir de los transcritos y estudiados por Franz Boas y Pablo González Casanova, hasta el momento en que elaboró su artículo. A ellos sumó, como caso excepcional, el de la colección recogida a principios de este siglo por Konrad Theodor Preuss, con textos de los llamados "mexicaneros" de San Pedro Jícora en Durango, y editados por Elsa Ziehm, (*Nahua-Texte aus San Pedro Jícora in Durango*, 3 v., Berlin, 1968-1976). Ahora bien, quienes han trabajado en comunidades de habla náhuatl saben que en ellas perdura, muchas veces con gran fuerza, la tradición que se expresa a través de la narrativa popular. En esos relatos sobreviven mitos e ideas de origen prehispánico y se expresan además preocupaciones e intereses de los grupos actuales.

La obra, de James M. Taggart, *Nahuatl Myth and Social Structure*, es valiosa aportación en este contexto de investigaciones. El autor pasó cerca de tres años, en distintos periodos, en dos comunidades de la sierra norte de Puebla, Huitzilán de Serdán y Yaonáhuac. Fruto de sus trabajos en esos lugares fue la obtención de un considerable número de textos en *náhuatl* (una de las variantes del náhuatl), cuya traducción al inglés proporciona en su libro. Pero el trabajo llevado a cabo por Taggart es más que el de un mero recopilador. Se interesó sobre todo en buscar y precisar las posibles interrelaciones entre los relatos nahuas de contenido mítico y la estructura social de las dos comunidades en que hizo su investigación.

En tanto que en Yaonáhuac los indígenas tienen preponderante participación en la jerarquía civil, y religiosa y mantienen un mode-

lo cultural en el que las tradiciones prehispánicas ostentan mayor vigencia, los de Huitzilán de Serdán se hallan en un *status* de más plena subordinación respecto de los no-indígenas y, en sus tradiciones, han dado mucho mayor entrada a elementos de origen judeo-cristiano-español.

Enmarcando los textos que estudia en función de los conceptos de espacio y tiempo prevalentes en esas comunidades, y tomando en cuenta las relaciones entre indígenas y no-indígenas, de modo especial Taggart analiza y valora en los textos las atribuciones que en ellos se hacen en función de las diferencias de sexo, en particular sobre la significación y papel de la mujer en una y otra de esas comunidades.

Para quienes se interesen por la narrativa náhuatl y las formas de organización social es ésta una obra digna de tomarse en cuenta. Es lamentable que en ella no se incluyan los textos en su original náhuatl. El autor expresa (p. 11) que ello hubiera aumentado la extensión y el costo del libro. Ofrece, sin embargo, proporcionarlos a quienes le pidan copia de los originales en náhuatl. Una última consideración: el empleo del vocablo *Hispanics* para referirse a los no-indígenas, no me parece afortunado. ¿Por qué no valerse de términos como "mestizos", "mexicanos" (de la sociedad mayoritaria), "no-indígenas" o algún otro de los varios que han usado los etnólogos y antropólogos? Fuera de esta consideración, quiero concluir reiterando que es esta una importante contribución, tanto por los muchos textos que reúne, como por los análisis, comparaciones con la tradición prehispánica e interpretaciones socio-culturales que de ellos ofrece.

Georges Baudot, "Nezahualcoyotl: Vingt-deux chants tristes", *Poesie*, Revue trimestrelle, publié avec le concours du Centre National des Lettres, N° 28, Paris, premiere trimestre 1984, p. 41-69.

La reciente publicación de varios poemas de Nezahualcōyotl en la revista francesa *Poesie* amplía a la literatura de inspiración prehispánica un nuevo horizonte en Francia, que le ayudará a salir del marco estrecho donde la habían confinado los doctos historiadores, lingüistas y antropólogos, para quienes, generalmente, no pasaba de ser un documento, un corpus lingüístico o una fuente de información. En esta publicación, "22 cantos tristes" seleccionados y traducidos por el francés Georges Baudot, se sustraen a la árida óptica

diacrónica y filológica para buscar deleitar al lector francés contemporáneo con la fragancia de sus "palabras floridas", o lo que puede quedar de ellas tras la delicada operación que supone una traducción.

En un breve estudio introductorio, G. Baudot ubica a los "cantos" en el pasado histórico e intenta revelar los nexos psicoculturales propios de la mentalidad náhuatl tezcocana, sin dejar de señalar la novedad que constituye su versión francesa de los poemas del "más brillante de los reyezuelos de México" (*sic*). De hecho, pretende ser el primero en traducirlos directamente del náhuatl al francés. Esperamos esta vez que su aseveración resulte más acertada que la que encontramos en la presentación de *Récits Aztèques de la conquête* (Ed. Du Seuil 1983), donde el mismo Georges Baudot lamenta la inexistencia de traducciones de varios textos prehispánicos, entre ellos del *Códice Florentino* (!), ignorando la gigantesca traducción al inglés del mismo por Dibble y Anderson, la obra del alemán Eduard Seler, y la versión española del libro 12 de dicho *Códice*, realizada por A. M. Garibay. De hecho también existen ya en francés dos publicaciones de M. León-Portilla en las que una parte de ese mismo libro se ha publicado: *Le crépuscule des Aztèques*, Recits indigenes de la Conquête, Casterman, 1965 y *L'Envers de la Conquête*, les Editions Federop, Lyon, 1977.

En lo que concierne a la traducción de los poemas publicados, ésta se inclina hacia el sentido literal de los términos nahuas en detrimento del ritmo y los efectos paronomásticos tan peculiares de esta poesía. En el "Canto de huida" la suma afectividad de *In ma on nel nonquiz*, donde los sonidos sincopados revelan la angustiosa y titubeante incertidumbre del poeta, la versión francesa se reduce a una ponderada aserción ajena a los moldes de la expresión náhuatl: "En verité, je n'aurais jamais dû paraître".

¡Cómo comparar, en el mismo poema el *Nicnehnequi*, *niquelehuia*, donde suspira el anhelo, con el cerebral "avec force je veux, je désire"! Si bien se trasmite el sentido lexical de las palabras, el soplo poético se extingue en la versión de Baudot donde el complemento circunstancial "avec force" no puede asumir la función de la duplicación intensificadora de *nehnequi*. Podríamos multiplicar los ejemplos pero en términos generales Georges Baudot debería haber violentado un poco la lengua receptora para poder expresar el llanto metafísico que sacude a los *Incnuicatl*.

Por otra parte es patente, en ciertos poemas, una filiación respecto de otros investigadores que abrieron una brecha en estos textos

tan difíciles. Baudot podría haber señalado en su introducción la indudable ayuda que le proporcionaron las traducciones al español de Ángel Ma. Garibay y Miguel León-Portilla de estos mismos poemas.

De hecho en el "canto de huida", el "que souhaite donc ton coeur" de Baudot, reproduce el "Como lo determina tu corazón" de la versión española, con el mismo posesivo de segunda persona del singular, cuando el original tiene "Noyollo" (mi corazón).

En el mismo poema, para traducir:

*A icnopillotl ma oc timalihui
monahuac, titeotl.*

Baudot escribe:

"que ta colère s'apaise
répands donc ta pitié,
je suis tout près de toi, tu es Dieu".

A la par de León-Portilla que interpretó:

"Salga ya tu disgusto
extiende tu compasión
estoy a tu lado, tú eres Dios"

mientras que una traducción más literal sería:

"Ne répands pas la misère
autour de toi, toi le Dieu. (Tu es Dieu)

El *A* privativo de *A icnopillotl* le da a la frase su forma negativa e *icnopillotl* es miseria más que piedad.

En el sintagma:

Azamo ye nelli tipaqui

La traducción interrogativo-afirmativa de Baudot

"Sommes nous vraiment heureux?"

reproduce la versión española:

“¿Es verdad que nos alegramos?”

Sin embargo, el texto náhuatl, con el adverbio *Azamo* (contracción de *Azo amo*) tiene una índole interrogativo-negativa:

“Ne sommes nous pas vraiment heureux?”

Para *Ninentlamatia*, Miguel León-Portilla propone:

“Vana sabiduría tenía yo”, Baudot: “Je souffrais de mon vain savoir”, cuando la traducción más cercana es: “yo me afligía (Je m’affligeais) .

En otro poema: “Con flores escribes . . .” el sintagma verbal *Tictli-lania* es traducido como: “Tu vas effacer à l’encre noire” al unísono de León-Portilla: “con tinta negra borrarás”, mientras que otra interpretación, bastante posible, es la de “escribes con tinta negra”.

Estos ejemplos tanto respecto de lo que presentó en ese libro, como en este trabajo sobre la poesía de Nezahualcóyotl los ejemplos aducidos bastan para evidenciar la deuda que tiene Baudot con sus antecesores, y si bien una traducción concienzuda debe apoyarse sobre las versiones ya existentes de los textos, conviene, sin embargo, que el afán protagonista del “innovador” no eclipse los esfuerzos de los que lo precedieron, sino que los reconozca y cuando sea necesario, los mejore. No resisto recordar que G. Baudot en su afán de presentarse siempre como “el primero que descubre o publica algo” llegó a afirmar en el prefacio de su libro *Utopía e Historia de México, los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)* Madrid, Espasa Calpe, 1983, que “Por extraño que pueda parecer, las fuentes auténticas de la mayor parte de nuestros conocimientos sobre la civilización precolombina del México central no han sido nunca estudiadas” (1), (p. xx). Desde luego que la mejor prueba de lo falso de esta afirmación es la bibliografía que incluye el mismo Baudot, con decenas de valiosas aportaciones como las de Chavero, Boban, Caso, Siméon, García Icazbalceta, Garibay, Dibble, Anderson, Gómez de Orozco, Jiménez Moreno, Jonghe, Lander, León-Portilla, Meade, Mendizábal, Millares, J. F. Ramírez, Nicolau D’Olwer, Orozco y Berra, Paso y Troncoso, Reyes García, Robertson, Selser, Wilkerson, etcétera. Creo que no hace falta decir más.

Volviendo a este número 28 de la revista literaria *Poésie*, diré tan

sólo que Nezahualcóyotl viene ya a ocupar allí un lugar prominente junto a Hölderlin, R. M. Rilke y otros destacados poetas de varios horizontes literarios. Gracias a esta publicación la poesía mexicana prehispánica se “esparce” más allá de los límites del tiempo y del espacio; hace “caer lluvia de su florido rocío sobre la tierra”. La “flor y el canto” elevan su voz en la sincronía de nuestros tiempos; pero una voz algo ensordecida por una traducción en la que no siempre vibra el eco del atabal y los cascabeles.

PATRICK JOHANSSON

Offner, Jerome A. *Law and Politics in Aztec Texcoco*, Cambridge University Press, Cambridge, London, New York, 1983, xvi + 338 p. ill. (Cambridge Latin American Studies, vol. 44).

Los pueblos nahuas de la región central de México, en particular los mexicas, tal vez más que otras antiguas sociedades han sido en nuestra época, como lo expresa Jerome A. Offner, “las mayores víctimas de las modas y predilecciones ideológicas y culturales que dominan en algunos círculos de etnólogos y arqueólogos” (p. xiv). Ciertamente es una ironía que los mexicas, de quienes entre otras cosas se ha dicho que la razón última de sus sacrificios humanos fue un “canibalismo nutricional”, han llegado a ser también víctimas propicias de no “muchos investigadores” que se adhieren a diversos géneros de esquemas o marcos de referencia, principalmente de índole marxistoide.

Es, por tanto, refrescante toparse con este libro cuyo autor proclama desde un principio: “no me adhiero a ninguno de estos esquemas” (p. xv). De modo muy diferente su preocupación principal ha sido concentrarse en un aspecto clave hasta ahora relativamente poco investigado: el significado sociocultural de los sistemas legales de un señorío aliado de los mexicas, el muy importante de Tezcoco. El hecho de que las fuentes más numerosas al alcance sobre los sistemas legales del México antiguo se encuentren en la documentación tezcocana de la tradición prehispánica, incrementa el interés de esta obra. Además, lo que en esa documentación se muestra como específico de la legislación tezcocana en contraposición con lo que se conoce respecto de otros señoríos o estados nahuas, puede abrir nuevas perspectivas para establecer comparaciones en estos estudios. El libro incluye un prefacio, seis capítulos

y una conclusión. Después de describir en el primer capítulo "El medio geográfico y la historia temprana del desarrollo imperial de Tetzcoco", pasa el autor a ocuparse de lo que es realmente su tema: los asuntos legales, leyes, reformas y política en Tezcoco. Entre otras cosas investiga cómo los sistemas legales de este señorío contribuyeron tan hondamente a estructurar lo que llama él "el imperio en sus niveles superior e inferiores, dentro de su organización política y social". Para quienes se especializan en lo que cabe describir como etnohistoria social de Mesoamérica, los capítulos del 2 al 5 son ricos en nuevas formas de indagación, con apoyo siempre en fuentes documentales de primera mano. Para los estudiosos de la "antropología del derecho" y para aquellos que se ocupan de la "jurisprudencia comparada" resultará particularmente atrayente el capítulo sexto, intitulado "Los desarrollos y maduración del sistema legal tetzcocano: principios de la jurisprudencia tetzcocana".

Como lo muestra el autor, la legislación tezcocana, sobre todo después de las reformas introducidas por el sabio gobernante Nezahualcōyotl, regulaban el comportamiento de muchas formas de proceder, y establecían además cómo podían resolverse en los tribunales diversos géneros de pleitos y disputas. En opinión de Offner, este sistema legal tan cuidadosamente estructurado fue factor determinante en los principales aspectos de la interrelación social: organización de los calpulli, diferencias de clase, relaciones de parentesco, tenencia de la tierra, patrones de asentamiento, mercados y comercio, disposiciones de procedimiento y, en general, otros muchos aspectos vinculados con las estructuras y procesos sociopolíticos.

En esta obra, cuyo contenido guarda estrecha correspondencia con lo que se anuncia en su título, se someten a una evaluación crítica no pocos de los clichés que han tenido cierta vigencia en lo que toca al conocimiento de las estructuras sociales del México prehispánico. El empleo cuidadoso de las fuentes al alcance ha llevado a Jerome A. Offner a elaborar un libro que sin duda será leído y discutido por no pocos estudiosos y por otras muchas personas interesadas también en las antiguas culturas del Nuevo Mundo.

Gussinyer i Alfonso, Jordi, *Los aztecas. Un pueblo de guerreros*, Barcelona, Publicacions i edicions de la Universitat de Barcelona, 1984, 142 p. + ilustraciones.

Dada la vinculación existente entre la Antropología y el colonialismo, no resulta extraño que la independencia de la Nueva España provo-

vocara la desaparición de las investigaciones españolas en el campo de la cultura náhuatl. Por fortuna, esta situación tiende a desaparecer, puesto que, hoy en día, son muchos los antropólogos hispanos que se interesan por las antiguas civilizaciones del Anáhuac. *Los aztecas. Un pueblo de guerreros* se enmarca, pues, dentro del resurgir de la mexicanística en la Península Ibérica.

La obra del doctor Gussinyer estudia la historia política de los tenochca, una de las facetas más interesantes y menos investigadas de esta brillante civilización precortesiana. La elección del tema me parece acertada por dos razones: Primero, ha sido abordado por pocos autores, y, segundo, los acontecimientos políticos permiten explicar numerosos fenómenos que escapan a la interpretación económica (v. gr.: exigencias tributarias diferentes para ciudades asentadas en el mismo ecosistema).

El libro se divide en siete partes bien diferenciadas. Las dos primeras, de carácter introductorio, describen someramente los rasgos culturales de Mesoamérica y la historia pre-azteca del Altiplano Mexicano. Las cinco restantes están dedicadas a narrar el ascenso, auge y caída del Pueblo del Sol. La periodificación empleada por el estudioso catalán difiere algo de la utilizada por la mayoría de los aztequistas, porque si bien respeta las etapas tepaneca, expansionista y cortesiana, divide la más antigua —la fase migratoria— en dos subperiodos, intitulados *La Peregrinación* y *El asentamiento definitivo de Anáhuac* (sic). La Peregrinación englobaría los años transcurridos entre la salida de Aztlán y la llegada a Tollan; el asentamiento, que finaliza con la fundación de Tenochtitlan, comprendería las aventuras y desventuras de los mexica en sus vagabundeos por el Valle de México.

A mi entender, el principal mérito del trabajo reside en esta clasificación. La estructuración de la historia preurbana en dos grandes estadios posee un gran valor operativo, pues no sólo permite diferenciar los sucesos claramente míticos de los “probablemente” históricos, sino que también proporciona el marco tempo-espacial necesario para interpretar el paso de una economía cazadora-recolectora a otra de tipo agrario y mercantil. Sin embargo, pienso que el autor debería haber explicado las razones que le impulsaron a adoptar esta periodificación.

Ahora bien, *Los aztecas. Un pueblo de guerreros* presenta bastantes errores de índole tipográfica, metodológica y de información.

El sistema de notación se limita a la mención del autor, ignorando

los restantes datos. Omisión tanto más imperdonable cuanto que los títulos no se recogen en la bibliografía final.

Los vocablos nahuas, por su parte, reciben un pésimo tratamiento, ya que, sea por errata o por desconocimiento lingüístico, la mayor parte de los nahuatlismos se reproducen de manera errónea. Por ejemplo, el doctor Gussinyer no sigue ninguna regla con los plurales nahuas, utilizando, anárquica e indiscriminadamente, las formas correctas (mexica, macehualtin...) y las corruptas o castellanizadas (mexicas, colhuaques...)

Otro de los aspectos discutibles de la obra reside en la visión dicotómica, casi maniquea, que el profesor barcelonés nos ofrece de la historia precortesiana. Aunque la investigación arqueológica y etnohistórica ha demostrado la debilidad de algunos conceptos tradicionales de la Mesoamericanística, estas ideas siguen siendo el hilo conductor del libro publicado por la Universidad barcelonesa.

El centralismo militarista e imperialista no se limita, como apunta el doctor Gussinyer, a las Tierras Altas. Por desgracia, la guerra y sus trágicas secuelas también se manifiestan con fuerza en las Tierras Bajas, a pesar de que éstas estuvieran gobernadas por "una teocracia sabia, culta e inteligente" (pág. 19) partidaria de la descentralización política.

Por lo que respecta a la Conquista, las páginas dedicadas a ella se asemejan más a los panfletos producidos por la Leyenda Negra que a las modernas interpretaciones de la crítica histórica.

La empresa cortesiana no es una aventura caballeresca, como pretendiera W. H. Prescott en su magistral *Historia de la Conquista de México*, pero tampoco esa sucesión de "rapiñas, saqueos, destrucciones y matanzas" (pág. 132) descritas por el antiguo arqueólogo del I. N. A. H.

La postura que el doctor Gussinyer atribuye a los tenochca tampoco se ajusta a la realidad. Basta con ojear las crónicas para refutar la hipótesis de que los señores mexicanos pretendían "llegar a soluciones beneficiosas para ambas partes" (pág. 134). La prueba de ello se encuentra en la ejecución, mencionada por varios cronistas, de los nobles que propugnaba un pacto con los castellanos.

No hay duda de que las simpatías del profesor catalán están más cerca de los cultos teócratas costeros que de los militaristas pobladores del interior, de aquellos que, al decir del tezcocano Pomar, andaban siempre "arreados a la soldadesca y fanfarronamente". Asimismo, el autor adopta una apasionada actitud filomexica —muy

loable, pero poco científica— en el conflicto que enfrentó a los habitantes de Tenochtitlan con los hombres del Pendón Carmesí.

Personalmente, no puedo evitar relacionar estas ideas con la interpretación que se hace de la historia de España en la periferia de la Península Ibérica. Estaré equivocado, pero tengo la impresión de que el doctor Gussinyer identifica —de manera inconsciente, por supuesto— situaciones tempo-espaciales diferentes.

Una lectura rápida de *Los aztecas. Un pueblo de guerreros* proporciona una visión negativa. Hay —y esto es indiscutible— demasiados defectos y errores de toda índole. Sin embargo, tal interpretación no sería del todo justa, pues también se encuentran en sus páginas observaciones muy brillantes. Semejante contradicción podría explicarse si suponemos que el doctor Gussinyer, presionado por razones editoriales o de otra índole, no efectuó una segunda lectura del manuscrito. Esta conjetura, de ser cierta, permite disculpar las vacilaciones lingüísticas, el centenar de erratas, la nerviosa e imperfecta redacción y otros muchos aspectos criticables. Desgraciadamente, los fallos de documentación carecen de justificación posible.

GERMÁN VÁZQUEZ CHAMORRO
(Universidad Complutense. Madrid)

González Torres Yolotl: *El sacrificio humano entre los Mexicanos*. Instituto Nacional de Antropología e Historia y Fondo de Cultura Económica, México, 1985. 329 p.

Las cruentas prácticas sacrificiales mexicas siguen llamando la atención de los investigadores pese a los siglos transcurridos desde su erradicación. Y no debe sorprendernos. Conforme avanza el estado de nuestros conocimientos sobre otros aspectos de la cultura, se hace más necesario revisar este ritual. La tribu, de organización poco evolucionada, que Bandelier describiera, aparece ahora como un complejo estado, con una organización social elaborada y una amplia y diversificada base económica. Conocemos mejor el imperio y su capital, Tenochtitlan. Hemos progresado en la comprensión del sistema tributario, del comercio, tanto local como de larga distancia, de la tenencia de la tierra. Sabemos más sobre la ciencia mexicana: medicina, astronomía, matemáticas, filosofía. Y también conocemos mejor el ritual: quienes participan en él, qué actividades realizan... Y justo ahí entra el sacrificio humano.

En el curso de la lectura del trabajo de Yolotl González compren-

demostramos que antes de poder hablar de él en singular debemos hacerlo de los sacrificios, así en plural. Responden a propósitos diferentes y se realizan mediante distintos procedimientos. Nosotros tomamos en abstracto el hecho de que sacrificaban cruelmente seres humanos a sus dioses, pero ése no es el punto de vista de un mexica. Ellos sabían perfectamente que no era lo mismo dar muerte y desollar un hombre en honor a Xipe Totec, que realizar un sacrificio gladiatorio u ofrendar un niño a Tláloc.

Yólotl González nos describe minuciosamente los diferentes aspectos de los sacrificios. Nos va introduciendo en el tema a través de un breve repaso de la situación en otras partes del mundo y de la precisión del contexto cultural mexica. Después entra al mundo sacrificial y nos guía por él mostrándonos los dioses a quienes se dedicaban, los lugares en que se realizaban, los momentos en que eran llevados a cabo, los sacrificadores, tanto los autores del hecho físico como los ofrendantes, los objetos ceremoniales empleados, los ritos mismos del sacrificio y los que se hacían después, y las víctimas. El capítulo dedicado a estas últimas se nos antojó breve, demasiado breve, quizás porque era un punto que nos interesaba especialmente. Es importante la procedencia de las víctimas; su lugar de origen y su extracción social, pero también lo es el medio por el que alcanzan la muerte sacrificial y si la forma de ésta está relacionada con la procedencia de la víctima. Además es interesante saber qué relación hay entre edad, sexo y dios destinatario. Pero es posible que estemos anticipando acontecimientos.

El volumen es, en conjunto, una descripción. Y esto no es en absoluto un demérito. Antes de buscar los porqués debemos conocer bien el cómo, el cuándo, el quién, el a quién, etcétera. Y en ellos vamos a encontrar las claves para poder determinar las causas que llevaron a la práctica de la muerte ritual. Por ello este libro es importante. Proporciona, metódicamente recopilado y ordenado un excelente material de estudio y reflexión. Yólotl González nos presenta una realidad, y su lectura se hace indispensable para comprender el sistema. En esto radica su diferencia con otras obras dedicadas al mismo tema. Duverger [1979] y Davies [1983] constituyen focos que se proyectan sobre el objeto para, con su luz, discernirlo mejor. Ahora tenemos también ese objeto y con él podemos entrar al análisis de las diferentes hipótesis que se han emitido, o tratar de elaborar una propia.

JOSÉ LUIS DE ROJAS
El Colegio de Michoacán

Estudios de cultura náhuatl, vol. 18, 1986, editado por la Dirección General de Publicaciones, se terminó de imprimir en la Imprenta Universitaria el 31 de octubre de 1986. Su composición se hizo en tipo Baskerville de 11:12, 10:11 y 8:9 puntos. La edición consta de 2 000 ejemplares.

PORTADA: *Guacamaya estilizada*. Procede de la zona arqueológica de Xochicalco, Morelos. Se conserva en el Museo Nacional de Antropología en la ciudad de México.