ISSN 0071-1675

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

34



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

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

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

Toda correspondencia relacionada con esta revista, dirigirla a:

Estudios de Cultura Náhuatl

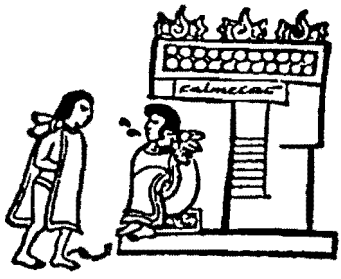
Instituto de Investigaciones Históricas

Ciudad de Investigación en Humanidades
3er Circuito Cultural Universitario
Ciudad Universitaria

04510 México, D. F.

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

Volumen 34 2003



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

Primera edición: 2003

DR © 2003, Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, 04510, México, D. F.

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

ISSN: 0071-1675

Certificado de licitud de título: 10480
Certificado de licitud de contenido: 7394

CONSEJO EDITORIAL

GORDON BROTHERSTON (Universidad de Essex)

KAREN DAKIN (Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM)

JACQUELINE DE DURAND-FOREST (Centro Nacional de Investigación Científica de París)

PATRICK JOHANSSON K. (Instituto de Investigaciones Históricas UNAM)

FRANCES KARTTUNEN (Universidad de Texas, Austin)

ASCENSIÓN H. DE LEÓN-PORTILLA (Instituto de Investigaciones Filológicas)

JANET LONG-SOLIS (Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM)

EDUARDO MATOS MOCTEZUMA (Instituto Nacional de Antropología e Historia)

PILAR MÁYNEZ VIDAL (ENEP-ACATLÁN, UNAM)

FRANCISCO MORALES (Centro de Estudios Fray Bernardino de Sahagún)

FEDERICO NAVARRETE LINARES (Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM)

GUILHEM OLIVIER (Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM)

HANNS J. PREM (Universidad de Bonn)

FREDERICK SCHWALLER (Academy of American Franciscan History)

RUDOLF VAN ZANTWIJK (Universidad de Amsterdam)

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

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

Editor: Miguel León-Portilla

Editora asociada: Guadalupe Borgonio

SUMARIO

Volumen 34: Continuando con la ya larga tradición 13

El antiguo calendario totonaco y sus probables vínculos con el de Teotihuacan
Guy Stresser-Péan 15

The year in the Mexican codices: the nature and structure of the eighteen Feasts
Gordon Brotherston 67

Escrituras y lecturas del *xiuhtlalpilli* o ligadura de los años
Marc Thouvenot y Celia Villejuif 99

Los materiales constructivos del Templo Mayor de Tenochtitlan
Leonardo López Luján, Jaime Torres y Aurora Montúfar 137

Días de muertos en el mundo náhuatl prehispánico
Patrick Johansson 169

La construcción de una comunidad nahua/española en las *Relaciones* de Chimalpahin
Valérie Benoist 205

Some interesting observations on Chimalpahin by us of his Diferents Historias Originales
S. A.D. Messiaen 219

Chapultepec prehispánico en las fuentes históricas
Eduardo Matos Moctezuma 257

"Traduçida en lengua mex.^{na} y dirig.^{da} al P.^{e} oraçio Carochi" Jesuit-Inspired nahuatl Scholarship in Seventeenth Century Mexico
Barry D. Sell, Elizabeth R. Wright and Louise M. Burkhar 277

Tepeyácac en el *Códice de Tlatelolco*
Rodrigo Martínez Baracs 291

El "Coloquio de Tlaxcala" de Diego Muñoz Camargo
Salvador Velasco 307

Efectos del contacto náhuatl-español en la región del Balsas, Guerrero. Desplazamiento, mantenimiento y resistencia lingüística
José Antonio Flores Farfán 331

Descripción de la sociedad y política mexicas en la obra de Bernardino de Sahagún
Ana Laura Díaz Mireles 349

El nacimiento en el mundo prehispánico
Ernesto de la Torre 369

Reflexiones en torno de los graniceros, planetnicy y renuberos
Stanislaw Iwaniszewski 391

Un cuento y cuatro rezos de los nahuas de la región de Cuetzalan, Puebla
Claude Stresser-Péan 423

Tenamiquiliztli. Reencuentro
Notlahtol: mis palabras
Francisco Morales Baranda 443

Publicaciones recientes sobre lengua y cultura nahuas
Ascensión H. de León-Portilla 447

Reseñas bibliográficas 475

Normas editoriales para la publicación de artículos y reseñas bibliográficas en *Estudios de Cultura Náhuatl* 537

COLABORADORES

GUY STRESSER-PÉAN. Francés. Doctor por la Universidad de la Sorbona de París. Ha dedicado su vida al estudio de varios grupos indígenas de México, tanto en relación con su pasado prehispánico como en la actualidad. Entre dichos grupos sobresalen los nahuas, huastecos, totonacas y otomíes. De sus publicaciones puede mencionarse una de las más recientes el *Códice de Xilotepec*.

GORDON BROTHERSTON. Inglés. Doctor en Filosofía por la Universidad de Cambridge. Profesor del Departamento de Literatura de la Universidad de Essex, Inglaterra. Ha publicado: *Nezahualcóyotl "lamentaciones" and their nahuatl origins*; "Las cuatro vidas de Tepoztecatl"; "Los textos de varios inscritos en el templo del Tepozteco".

MARC THOUVENOT. Francés. Doctor por la Universidad de París, Sorbona. Miembro del Centre Nationale de la Recherche Scientifique. Entre sus publicaciones se cuentan: *Chalchihuitl*; así como diversos artículos aparecidos en revistas especializadas.

LEONARDO LÓPEZ LUJÁN. Mexicano. Doctor en arqueología por la Universidad de París, Nanterre. Investigador invitado de la Princeton University y profesor invitado de la Sorbone de París. Desde 1980 miembro del Proyecto Templo Mayor del INAH. Autor de: *La recuperación mexica del pasado teotihuacano; Nómadas y sedentarios; Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan; Xochicalco y Tula y el pasado indígena*, en colaboración con Alfredo López Austin.

JAIME TORRES TREJO. Mexicano. Ingeniero geólogo por el IPN. Investigador por la Subdirección de Laboratorios y Apoyo Académico del INAH. Su campo de trabajo es la geología aplicada a la arqueología. De sus estudios destaca la *Introducción al estudio del pedernal.*

AURORA MONTÚFAR LÓPEZ. Mexicana. Maestra en Ciencias por la UNAM. Investigadora de la Subdirección de Laboratorios y Apoyo

Académico del INAH. De sus publicaciones citaremos: "Arqueobotánica del centro ceremonial de Tenochtitlan"; "Arcaeobotanical Study of the Caves II and III, Teotihuacan"; *Estudio polínico de la alta Babícora, Chihuahua*

PATRICK JOHANSSON K., Mexicano. Doctor en letras por la Universidad de París, Sorbona. Maestro en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM e investigador del Instituto de Investigaciones Históricas de la misma Universidad. Ha publicado: "La imagen en los códices nahuas: consideraciones semiológicas"; *La palabra de los aztecas; La civilización azteca; Ahnelhuayoxochitl flor sin raíz, fleur sans racine rootless flower;* "La redención sacrificial del envejecimiento en la fiesta de Tititl".

VALÉRIE BENOIST. Doctora en literatura moderna americana por la Emory University, Atlanta, Iowa, Estados Unidos. Ha hecho aportaciones en torno a la cultura náhuatl.

SAM MESSIAEN. Belga. Licenciado en historia moderna por la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica. Hizo estudios de Arqueología Mesoamericana y literatura azteca en la Universidad de Leyden, Holanda. De sus trabajos recordaremos: *Grandeza mexicana: Een beeld van Mexico-Stad aan het begin van de 17 de eeuw aan de hand van Chimalpahin's bronnen voor zijn.*

EDUARDO MATOS MOCTEZUMA. Mexicano. Maestro en arqueología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia: fue director de dicha Escuela. Tuvo a su cargo los trabajos de excavación en el Templo Mayor. Su bibliografía incluye aportaciones en el campo de la arqueología. De sus publicaciones podemos mencionar: *La pirámide del Sol de Teotihuacan; Muerte al filo de obsidiana*; "Tlaltecuhtli: señor de la tierra".

BARRY D. SELL. Norteamericano. Profesor e investigador de la Universidad de Los Angeles, California. Research Felow in the History Department at the University of Calgary. Entre sus publicaciones cabe citar: "The Good Government of Ancients"; "Some Colonial Altitudes about Precontact nahua society"; "Bead -Prayers and the Spiritual Conquest of Nahua Mexico: Gante's 'Coronas' of 1553"

RODRIGO MARTÍNEZ BARACS. Mexicano. Doctor en historia y etnohistoria por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Investi-

gador de la Dirección de Estudios Históricos del INAH. De sus escritos mencionaremos: "Orígenes del culto a Nuestra Señora de Ocotlán"; "Tepeyac en la conquista de México: problemas historiográficos"; "Enigmas michoacanos".

SALVADOR VELAZCO. Norteamericano. Doctor en literatura mexicana por la Universidad de Michigan. Ha dado a la imprenta una serie de artículos sobre algunos de los más importantes cronistas indígenas y mestizos del México Colonial, uno de ellos fue sobre el cronista de Tezcoco Fernando de Alva Ixtlilxóchitl.

JOSÉ ANTONIO FLORES FARFÁN. Mexicano. Doctor. Investigador del CIESAS. Se interesa por el estudio sociolingüístico del náhuatl. Es autor de: *Sociolingüística del náhuatl*; *Conservación y cambio de la lengua mexicana en el Alto Balsas,* así como de numerosos relatos en náhuatl de la Huasteca Veracruzana.

ERNESTO DE LA TORRE. Mexicano. Doctor en historia por la Universidad de París, Sorbona. Maestro de la Facultad de Filosofía y Letras e investigador del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM. Entre sus publicaciones se cuentan: *Lecturas históricas mexicanas; Testimonios guadalupanos; Fray Pedro de Gante.*

STANISLAW IWANISZEWSKI. Polaco. Doctor en antropología por la UNAM. Profesor e investigador en la División de Posgrado de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. De sus publicaciones citaremos: "Ciclos lunares en Tikal"; "Los ciclos en el desarrollo sociocultural en Mesoamérica: estudios de casos en las tierras bajas mayas"; *La montaña en el paisaje ritual,* en colaboración con la doctora Johanna Broda.

CLAUDE STRESSER-PÉAN. Francesa. Etnóloga. Ha colaborado en varias de las investigaciones de su esposo el doctor Guy Stresser-Péan, particularmente atendiendo a actividades y prácticas de la mujer indígena nahua y huasteca.

FRANCISCO MORALES BARANDA. Mexicano. Maestro normalista. Cultiva la lengua náhuatl, que es suya materna y lucha por la supervivencia de este idioma en el ámbito regional en que trabaja: la Delegación de Milpa Alta. Ha publicado: *Título sobre la fundación de Coatepec de las Bateas,* en colaboración con Pilar Máynez y Paciano Blancas; "Maliahtzin Ochpantenco. María Ochpantenco"; "Ixochitlahtol".

ASCENSIÓN H. DE LEÓN-PORTILLA. Mexicana. Doctora por la Universidad Complutense de Madrid. Investigadora del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM. Entre sus obras pueden citarse: "De la palabra hablada a la palabra escrita. Las primeras gramáticas del náhuatl"; "Jornadas Antonio del Rincón en el IV Centenario de la aparición de su Arte Mexicana"; *Bibliografía lingüística nahua y estudios de lingüística y filología nahuas; Tepuztlahcuilolli: Impresos nahuas, historia y bibliografía*.

VOLUMEN 34

Continuando con la ya larga tradición de *Estudios de Cultura Náhuatl* en este volumen se publican aportaciones referidas a fuentes arqueológicas y documentales en relación con los pueblos nahuas del Altiplano central de México. En algunos casos se establecen también correlaciones con lo que fue la creatividad de otros mesoamericanos, como en el estudio sobre los probables vínculos del calendario teotihuacano con el de los totonacas. En el campo de la arqueología se sitúa un trabajo dirigido a describir los materiales constructivos del Templo Mayor de Tenochtitlan. Una correlación entre arqueología y testimonios escritos la proporciona el estudio que versa sobre Chapultepec prehispánico en las fuentes históricas y el que trata del Tepeyácac en el *Códice de Tlatelolco*.

La atención se dirige a las fuentes documentales, tanto códices como textos en náhuatl escritos ya con el alfabeto, en las aportaciones acerca del año en los códices mexicanos; el que trata de las escrituras y lecturas del *xiuhtlalpilli*, las referentes a las "Historias originales" del cronista Chimalpahin, así como sobre una comunicación en náhuatl dirigida al célebre Horacio Carochi.

Se incluyen también varios trabajos de índole etnológica. Entre ellos están uno en torno a los graniceros, así como otro acerca del contacto náhuatl-español en la región del Balsas en Guerrero.

Se da entrada así mismo a un cuento y algunos rezos de los nahuas de la región de Cuetzalan en Puebla.

La literatura náhuatl contemporánea se enriquece con una creación de un escritor que tiene por lengua materna al náhuatl en una variante muy cercana al que se conoce como "clásica".

Como en otros volúmenes, se ofrece también aquí un elenco con breve comentario, de publicaciones recientes sobre lenguas y cultura náhuatl. El volumen se cierra con algunas reseñas bibliográficas.

EL ANTIGUO CALENDARIO TOTONACO Y SUS PROBABLES VÍNCULOS CON EL DE TEOTIHUACÁN

GUY STRESSER-PÉAN

I. LO QUE ERA EL ANTIGUO CALENDARIO MESOAMERICANO

Entre los elementos culturales considerados por Kirchhoff (1943) como característicos de la civilización mesoamericana, uno de los más importantes era el uso de un calendario particular que, a grandes rasgos, era común en todos los pueblos evolucionados de esta civilización. Los datos históricos o etnológicos que se han conservado, nos permiten conocer, por lo menos en forma parcial, el vocabulario de este antiguo calendario en una veintena de lenguas indígenas de México y de Guatemala. Estos datos dan fe de una gran unidad a pesar de que existen algunas particularidades regionales de importancia relativamente secundaria. La única versión más o menos conocida en forma completa es la de los antiguos aztecas y sus vecinos del México central que hablaban la lengua náhuatl. El calendario mesoamericano en su conjunto, está formado, esencialmente, por el empleo combinado de dos ciclos de tiempo: el ciclo de los días y el de los "meses" de 20 días o "veintenas".

1) *El calendario de los días y de sus numerales*

El ciclo de los días en náhuatl era llamado *tonalpohualli*, que significa "la cuenta de los días". Estaba constituido por el empleo combinado de una secuencia de veinte nombres de días y de una secuencia de 13 números que iban del 1 al 13. Las secuencias de 20 nombres de días se sucedían regularmente una tras otra. Pero cada nombre del día estaba precedido por un número (o numeral) y estos números sólo iban del 1 al 13, para volver después al 1. El 14º día de la primera veintena estaba, pues, precedido por el número 1 y los siguientes días estaban precedidos por los números siguientes, hasta el número 7 que precedía al nombre del vigésimo día. Entonces volvía a empezar la secuencia de los 20 nombres de los días, pero cada uno de estos nombres de

los días estaba precedido por un número que formaba parte de una secuencia que comenzaba por el número 8, que seguía hasta el 13. Las dos secuencias de 20 nombres de días y de 13 números continúan sucediéndose así hasta el día 260, en que habían terminado de combinarse, puesto que 260 es el producto de multiplicar 20 por 13.

LOS DÍAS DEL CALENDARIO AZTECA Y SUS NUMERALES (COMIENZO)

1 *cipactli*	8 *cipactli*	2 *cipactli*	9 *cipactli*
2 *ehecatl*	9 *ehecatl*	3 *ehecatl*	10 *ehecatl*
3 *calli*	10 *calli*	4 *calli*	11 *calli*
4 *cuetzpallin*	11 *cuetzpallin*	5 *cuetzpallin*	12 *cuetzpallin*
5 *coatl*	12 *coatl*	6 *coatl*	13 *coatl*
6 *miquiztli*	13 *miquiztli*	7 *miquiztli*	1 *miquiztli*
7 *mazatl*	1 *mazatl*	8 *mazatl*	2 *mazatl*
8 *tochtli*	2 *tochtli*	9 *tochtli*	3 *tochtli*
9 *atl*	3 *atl*	10 *atl*	4 *atl*
10 *itzcuintli*	4 *itzcuintli*	11 *itzcuintli*	5 *itzcuintli*
11 *ozomatli*	5 *ozomatli*	12 *ozomatli*	6 *ozomatli*
12 *malinalli*	6 *malinalli*	13 *malinalli*	7 *malinalli*
13 *acatl*	7 *acatl*	1 *acatl*	8 *acatl*
1 *ocelotl*	8 *ocelotl*	2 *ocelotl*	9 *ocelotl*
2 *cuauhtli*	9 *cuauhtli*	3 *cuauhtli*	10 *cuauhtli*
3 *cozcacuauhtli*	10 *cozcacuauhtli*	4 *cozcacuauhtli*	11 *cozcacuauhtli*
4 *ollin*	11 *ollin*	5 *ollin*	12 *ollin*
5 *tecpatl*	12 *tecpatl*	6 *tecpatl*	13 *tecpatl*
6 *quiauitl*	13 *quiauitl*	7 *quiauitl*	1 *quiauitl*
7 *xochitl*	1 *xochitl*	8 *xochitl*	2 *xochitl* ... (etc.)

Cada día así designado por su nombre y por su número, tenía su propio carácter y su valor adivinatorio. A veces recibía un culto. Así, el día 13-Venado era considerado muy favorable, mientras que el 3-Perro se consideraba especialmente nefasto. Todo individuo llevaba normalmente el nombre del día de su nacimiento y se consideraba que su destino tanto en este mundo como en el otro (después de su muerte) dependía del carácter adivinatorio atribuido a ese día. Además, cada día, según su nombre y su número, podía ser favorable o desfavorable para ejercer tal o cual actividad o para realizar tal o cual empresa. De ahí la frecuente necesidad de consultar a este respecto, a un adivino competente. En virtud de que el calendario de los días se empleaba para la adivinación, con frecuencia lo llamaban "calendario adivinatorio".

2) *El calendario de los "meses" de 20 días*

El calendario de los "meses", por lo contrario, tenía más bien un carácter ritual y ceremonial. Era el año que constaba de 365 días, formado por 18 "meses" de 20 días cada uno, más un suplemento anual final de 5 días. Mucho antes de la llegada de los españoles, los astrónomos indios (entre los cuales los mayas fueron sin duda los más distinguidos) pudieron darse cuenta de que la duración real de un año solar era de 365 días más un cuarto de día. Pero finalmente decidieron no tomar esto en cuenta, con el fin de no tener que modificar los diversos ciclos de su calendario. Por este hecho, el calendario indígena de los meses tomaba, en cuatro años, un retraso de un día completo en relación con el ciclo real de las estaciones, lo que ha sido bien estudiado por Graulich (1987).

Los "meses" de 20 días tenían un valor ceremonial y antiguamente, se celebraba una fiesta al término de cada uno de ellos. Estas fiestas, que eran evidentemente de tradición prehispánica, fueron prohibidas en la época de la evangelización, y desaparecieron o se celebraron en la clandestinidad. A principios del siglo XVII, en la Sierra de Puebla, todavía había otomís que celebraban algunas de ellas en secreto. Pero éstas fueron condenadas y al fin, abandonadas. Sus ritos se olvidaron y a menudo también sus nombres que se volvieron incomprensibles. En esa misma época, los indios de la Sierra se sintieron obligados a adoptar el sistema de los años bisiestos para evitar que los "meses" de su calendario se desfasaran un día cada cuatro años con relación al calendario católico oficial. Esto se realizó en diversos puntos de la Sierra a costa de una adaptación discreta de la cual no conocemos los datos con detalle.

II. DESCUBRIMIENTO DE LAS SUPERVIVENCIAS DEL ANTIGUO CALENDARIO MESOAMERICANO

1) *Datos del siglo XVI de fray Andrés de Olmos*

No hablaremos aquí de las circunstancias que permitieron a Fray Andrés de Olmos informarse, en 1539, de que los totonacos de Matlatlán, que él mismo había convertido, practicaban todavía tanto los ritos del calendario de los "meses" como los del calendario de los días. En efecto, habían celebrado la gran fiesta del mes de *calcusot*, equivalente al *panquetzaliztli* de los aztecas. Pero también habían festejado el día llamado *chicuey ozomatli*, "8-Mono", del calendario adivinatorio. Todo esto pronto fue prohibido y parcialmente olvidado.

2) *Datos del siglo XVII, de fray Esteban García*

En 1627-1630, una circunstancia fortuita permitió a los religiosos agustinos de Tutotepec, descubrir que el calendario prehispánico sobrevivía en secreto en algunos de los pueblos otomís que dependían de su jurisdicción eclesiástica. Estos indios, en pequeños oratorios escondidos en la maleza, continuaban celebrando las antiguas fiestas del final de cada uno de los "meses" de veinte días. La crónica de Esteban García (1918, pp. 299-301) no da los nombres de los 18 meses, pero sí menciona los cinco "días muertos" llamados *dupa*, que completan el año. En ella se precisa que el primer día del año era siempre el 2 de febrero, día de la Candelaria, fiesta católica de la Purificación de la Virgen María. Este calendario había, pues, sido modificado, puesto que se había fijado amoldándose al calendario católico de la época. Cabe, pues, suponer que, entre estos otomís aculturados, cada cuatro años era preciso contar seis "días muertos" en lugar de cinco, para tomar en cuenta los años bisiestos. La represión ejercida por los padres agustinos en contra de sus indios de Tutotepec debió de ser eficaz, pues actualmente los otomís de la Sierra han olvidado por completo el antiguo calendario, mientras que éste ha sobrevivido, al menos parcialmente, entre los totonacos y los nahuas de los alrededores. No cabe duda que en el siglo XVII estos tres pueblos conocían todavía tanto el calendario de los meses como el de los días. Lo que fue descubierto entre los otomís de los alrededores de Tutotepec, debió de escapar, en aquel entonces, a la vigilancia de los otros padres agustinos, los de los conventos de Huauchinango y de Xicotepec, donde los indios, que habían sido más discretos, hablan náhuatl, totonaco o tepehua.

3) *En 1985, se descubrió en Tepetzintla la supervivencia del calendario de los totonacos*

En junio de 1985, por primera vez, nos fue posible llegar al pueblo totonaco de Tepetzintla, por un camino de montaña recientemente terminado, pero todavía difícil e incluso peligroso. En un pueblo vecino llamado Cuahueyatla, nos habían hablado de una gran ceremonia que se celebraba anualmente en Tepetzintla, y era conocida con el nombre español de "costumbre". Una vez llegados al lugar, hicimos preguntas a este respecto. Nos llevaron a la casa de una anciana curandera llamada María de los Ángeles que se encargaba de organizar este tipo de ceremonias, pero que no hablaba español. Por mediación

de su nieta, que iba a la escuela, preguntamos sobre las posibilidades de asistir a esta "costumbre". Nos contestaron que ese año no se iba a celebrar, debido a la falta de recursos. Ante nuestro ofrecimiento de colaborar con los gastos, la anciana respondió que ya era un poco tarde para organizar una fiesta así, cuya fecha no estaba determinada en nuestro calendario, sino que dependía de días y de "meses (de 20 días) que no tenían nombres más que en lengua totonaca. Era la revelación de un tema apasionante, pero que demandaba un largo estudio que era difícil de realizar entonces en el sitio debido al problema de la lengua, al aislamiento del pueblo y a su dificultad de acceso. Como la temporada de lluvias ya iba a comenzar, decidimos posponer esta investigación para más tarde y, después, otras investigaciones nos apartaron durante bastante tiempo de Tepetzintla.

En 1965, Ichon, que había estudiado a fondo a los totonacas que vivían al norte del Río Pahuatlán, llegó a caballo hasta Tepetzintla y Ozomatlán. Hasta entonces había investigado con facilidad, usando la lengua española, pero aquí se topó con la ausencia casi total de informantes bilingües. No pudo darse cuenta de la existencia del calendario totonaco.

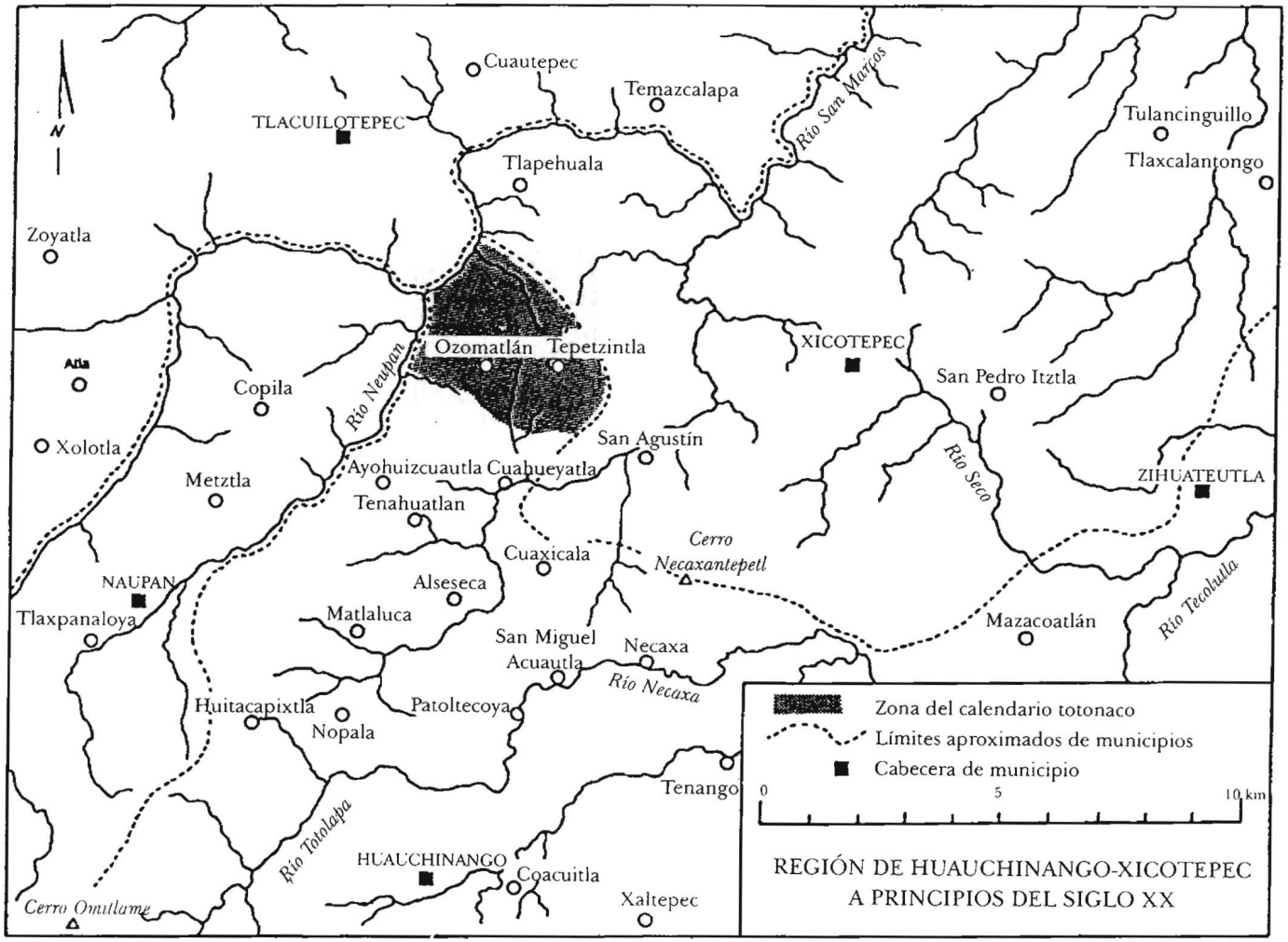
4) *En marzo de 1991, se descubre la supervivencia y el reciente abandono del calendario náhuatl*

En marzo de 1991, durante una conversación casual, supimos que el calendario mesoamericano había igualmente sobrevivido hasta una época reciente entre los nahuas de la región de Huauchinango, pero que actualmente ya estaba abandonado. Este descubrimiento nos llevó otra vez al estudio del calendario totonaco de Tepetzintla, que todavía estaba vivo.

5) *El calendario totonaco de Tepetzintla y la gran fiesta de 1991*

Cuando en marzo de 1991 regresamos a Tepetzintla, la anciana María de los Ángeles ya había muerto, pero había transmitido sus funciones a otra curandera llamada María Ignacia. Ella aceptó abordar con nosotros la idea de organizar una gran fiesta anual o "costumbre", como las de antaño. Pero era preciso marcar primero la fecha ritual para esta fiesta, tema que fue largamente discutido.

Resultó que la gran ceremonia sólo se podía celebrar en un día llamado en totonaco *a'k na'jatza yūn*, es decir, "9-Viento". Pronto apren-


N
Cuautepec
Temazcalapa
TLACUILOTEPEC
Río San Marcos
Tulancinguillo
Tlaxcalantongo
Tlapehuala
Zoyatla
Ozomatlán
Tepetzintla
XICOTEPEC
Atla
Copila
Río Neutpan
San Pedro Itztla
Xolotla
San Agustín
Río Seco
Metztla
Ayohuizcuautla
Cuahueyatla
ZIHUATEUTLA
Tenahuatlan
Cerro
Necaxantepetl
Cuaxicala
NAUPAN
Alseseca
Río Tecolutla
Tlaxpanaloya
Matlaluca
Mazacoatlán
San Miguel
Acuautla
Necaxa
Río Necaxa
Huitacapixtla
Patoltecoya
Nopala
Tenango
Río Totolapa
HUAUCHINANGO
Coacuitla
Xaltepec
Cerro Omitlame
Zona del calendario totonaco
Límites aproximados de municipios
Cabecera de municipio
0
5
10 km
REGIÓN DE HUAUCHINANGO-XICOTEPEC
A PRINCIPIOS DEL SIGLO XX

dimos que este día era el del nacimiento de un ser sobrenatural particularmente venerado, héroe cultural de los indios, que también llevaba el nombre de 9-Viento. Este nombre de 9-Viento, en los tiempos prehispánicos había sido uno de los nombres de calendario del gran dios azteca Quetzalcóatl. En 1991, el día 9-Viento era el 12 de diciembre y fue entonces cuando se celebró la ceremonia esencial y final. Pero esta ceremonia había sido precedida por diez ceremonias preliminares que habían tenido lugar cada veinte días, entre mayo y diciembre. La primera y la más importante de estas ceremonias preparatorias se realizó el 21 de mayo en la iglesia local, en honor al Cristo-Sol, es decir al propio Dios, en un día llamado en totonaco *qui Dios cā'*, es decir "el día de Dios", que correspondía al día *ollin* de los antiguos aztecas.

Así, nos fue posible, en 1992, obtener en Tepetzintla, una versión bastante completa del calendario totonaco, versión proporcionada sobre todo por Enrique Cruz. Pero esta versión tuvo que ser posteriormente corregida.

6) *El calendario totonaco de Ozomatlán y de otros lugares*

Nuestros datos sobre el calendario totonaco de Tepetzintla fueron confirmados, en mayo de 1992 en Ozomatlán, pueblo de antigua importancia religiosa. Tepetzintla había sido en otros tiempos una dependencia de Ozomatlán, pero los dos pueblos se habían separado en 1930 y sus relaciones llegaron a ser hostiles en la segunda mitad del siglo XX. En efecto, Ozomatlán rechazó entonces su pasado indígena, mientras que Tepetzintla trataba de conservar una parte de sus antiguas tradiciones. Sin embargo fue en Ozomatlán donde encontramos a una informante llamada Teresa Vargas, que en agosto de 1992 nos proporcionó otra lista bien comentada de los nombres de los días y de los meses, lista que confirmaba y completaba la de Tepeztintla. Pero Teresa Vargas apenas hablaba un poco de español y no se le podía hacer venir de Tepetzintla a un intérprete para conversar con ella. En un principio, los notables locales nos ayudaron, pero tomaban nuestra encuesta con desconfianza debido a los vínculos que teníamos con Tepetzintla. Se volvieron hostiles a raíz de un incidente de pura susceptibilidad, lo cual nos dejó aislados y sin intérprete. A pesar de algunas tentativas de retomar el contacto, esta situación tensa se prolongó y Teresa Vargas, que estaba enferma, murió sin haber podido comunicarnos todos sus conocimientos.

No fue sino hasta marzo de 1998, cuando nos fue posible retomar nuestra investigación en Ozomatlán, esto gracias a la intervención del

"padre" Ernesto Hernández, cura de Canadita, quien a pesar de la distancia que tiene que recorrer, viene a Ozomatlán con bastante regularidad a decir la misa. Tuvo a bien recomendarnos a una vieja familia india católica, pero tradicionalista, a la que le pidió nos diera la información más completa posible. Fuimos recibidos por Félix Cardona quien nos proporcionó algunas precisiones complementarias importantes para nuestro estudio de los meses y de los días totonacos.

En los pueblos de Copila, de Cuahueyatla y de San Agustín nos proporcionaron alguna información más. El conjunto de estos datos así recopilados a partir de 1992 parecía formar un cuadro general del calendario totonaco, admitido por todos en 1998. Pero esta versión se modificó y se completó mediante una encuesta complementaria, realizada en Tepetzintla en octubre de 2002, con la participación de María Ignacia II, la tejedora, y de la madre de Félix Cardona, en Ozomatlán.

7) *Nuestros informantes sobre el calendario totonaco*

Nuestros datos sobre el calendario totonaco fueron, pues, recopilados, ante todo, en Tepetzintla, único pueblo donde todavía está vigente este calendario. Encontramos ahí informantes competentes, pero ninguno de ellos era un verdadero "sabio" según la concepción indígena. La mayoría de ellos eran mujeres curanderas o parteras. En marzo de 1991, María Teresa Santiago, una anciana viuda, nos proporcionó una primera lista de nombres de días y cuatro nombres de meses. Pero nuestra informante principal fue después María Ignacia I, que había sucedido a María de los Ángeles para organizar la gran ceremonia anual y que contaba para ello con tres colaboradoras: entre ellas estaba María Teresa Santiago, que acabamos de mencionar, y María Ignacia II que tenía una personalidad muy fuerte y era la última tejedora del pueblo. Pero ésta en un principio habló muy poco. La tercera, María Bonifacia, en 1991 tan sólo representó un papel bastante insignificante, pero más tarde, en 1997, nos dio además una lista de nombres de días y de meses con útiles comentarios.

Nicolás Torres fue el que, ante todo, prestó su casa para la ejecución de las ceremonias. Pero también nos ayudó por su prestigio y por la amplitud de sus conocimientos, su hijo, Juan Torres, fue un valioso informante e intérprete pues era capaz de redactar en español e incluso, aunque con dificultad, en lengua totonaca. Enrique Cruz, por último, fue el primero que pudo proporcionarnos, en 1992, con datos y comentarios, la lista completa de los veinte nombres de días y de los

18 nombres de meses. Era un hombre de buena voluntad, inteligente, que hablaba bien el español y que había participado, con sincera convicción, en los ritos y las danzas de la gran "costumbre". Aun cuando no era curandero, sabía mucho de mitos y cuentos y tenía una idea bastante completa y precisa del calendario.

En Ozomatlán, María Teresa Vargas, que fue nuestra mejor informante, era una viuda muy inteligente de unos sesenta años, que desde hacía mucho tiempo ejercía la profesión de curandera, partera y adivinadora. Nos declaró con insistencia, que se había formado ella sola, gracias a revelaciones divinas recibidas en visiones o sueños cuando salía de una grave enfermedad que fue la que originó su vocación mística. De hecho, es probable que, además, también haya sido informada por uno o varios ancianos "sabios" indígenas, pues tenía un amplio conocimiento y una buena comprensión de los mitos y de todas las antiguas tradiciones.

En Ozomatlán, Félix Cardona fue nuestro informante, en 1998 y 1999. Católico sincero, no era ni adivino ni curandero, pero había vivido siempre junto a su madre, Guadalupe de los Ángeles, quien le había transmitido muchos de los conocimientos y de las convicciones personales de su propio padre. Éste, abuelo de Félix, había sido un verdadero "sabio" indígena y había podido mantener en Ozomatlán, hasta mediados del siglo XIX, lo fundamental de las antiguas creencias y de las antiguas ceremonias. Este hombre excepcional había sido también un cristiano místico, que se hacía llamar Juan Diego. Félix Cardona y su madre nos proporcionaron su versión de los días y de los meses del antiguo calendario. Pero nos hablaron sobre todo del milagroso nacimiento y del papel providencial de 9-Viento, el héroe cultural, quien, en la región de Huauchinango, todavía en nuestros días lleva uno de los nombres de calendario del gran dios azteca Quetzalcóatl. Al parecer, creían que 9-Viento, considerado a menudo como un precursor de Cristo, había finalmente reencarnado en la persona de Juan Diego, el indio que fue confidente de la Virgen de Guadalupe. El contacto de esta familia a veces nos produjo la impresión de encontrarnos en un cierto ambiente de sincretismo místico.

En Tepetzintla, por último, María Ignacia II, la tejedora, fue la informante principal de la reunión final del 19 de octubre de 2002. Nos mostró que era preciso distinguir el 11° día, llamado *Ca'Stajko* del 19° llamado *Ca' Tajko*. Pero fue ella quien nos enseñó que del decimoséptimo día, generalmente conocido con el nombre casi hispano de *Qui Dios Ca'*, tenía un nombre totonaco *Ca' Molok*.

Nuestro conocimiento del calendario totonaco se basa, pues, en los testimonios, a veces un poco inciertos, de una decena de personas

de ambos sexos y de diversas edades. Estos testimonios se recogieron en dos pueblos rivales, durante un periodo de ocho años. Dado que presentaban algunas dudas y ciertas contradicciones, tuvieron que ser sometidos a una crítica severa.

8) *Problemas de transcripción de la lengua totonaca*

En 1991, nuestro conocimiento de la lengua totonaca era casi nulo, pero teníamos a nuestra disposición un *Vocabulario totonaco de la Sierra* que le debemos a Pedro Aschmann, publicado en 1962 por el Instituto Lingüístico de Verano. Este vocabulario fue redactado en Zapotitlán de Méndez, cerca de Hueytlalpan, en un sector cuyo dialecto es más o menos el mismo que el de Tepetzintla y de Ozomatlán, aunque separado de él, bastante recientemente, por la avanzada hacia el noreste de los indios nahuas de Huauchinango. Siguiendo el ejemplo que nos había dado Ichon en 1969, adoptamos el modo de transcripción que empleó Aschmann y que presentó en el apéndice 1 de su *Vocabulario...* (pp. 139-142). Esta transcripción, cuyo fin era permitir a los totonacos leer y escribir en su propia lengua, está basada en el alfabeto español del que emplea las siguientes letras o dobles letras, con algunas adiciones:

a, c, ch, hu, i j ("jota"), *k. l, lh, m, n, o, p, qu, s, t, tl, tz, u, x, y.*

La *j*, cuando precede a una vocal, se pronuncia como la "jota" española, pero al final de palabra se convierte en una aspiración apenas audible. La letra *k* corresponde a una oclusiva posterior, casi gutural, pronunciada en el fondo de la boca y opuesta a la oclusiva anterior, representada por *c* o por *qu*. La *tz* se pronuncia como en español. La letra *x* se emplea con el sonido que tenía en el español del siglo XVI, y que corresponde al sonido de la *ch* francesa de "chou" y al sonido de *sh* inglés de "shell". La combinación de las dos letras *lh* representa un fonema totonaco particular que se opone al de la letra *l*. Se pronuncia con la lengua en posición para formar la *l*, pero sin sonoridad, con una voz cuchicheada. El sonido de la *w* se trascribe como *hu*.

Se emplean dos signos diacríticos. Uno de ellos el ' es el que representa la oclusión de la glotis que los especialistas de la lengua náhuatl llaman "saltillo". El otro es un rasgo horizontal que se pone arriba de las vocales largas para distinguirlas de las vocales breves. Ejemplo *nān* o *nāna* "mamá". Es el signo de la longitud de la vocal que se emplea en la prosodia latina.

Los otros diccionarios o vocabularios totonacos nos fueron útiles sobre todo para tratar de dilucidar o de mejor comprender el sentido de determinadas palabras, en especial nombres de días o de "meses" del antiguo calendario. El *Diccionario totonaco de Papantla*, publicado en 1973 por el Instituto Lingüístico de Verano, presenta el vocabulario recogido por Pedro Aschmann en Escolin, cerca de Papantla, en las llanuras costeras del estado de Veracruz. El dialecto de Papantla es, en general, el mismo que el de Zapotitlán de Méndez, pero a veces presenta diferencias interesantes en el sentido de determinadas palabras. En 1974, el mismo editor publicó un *Diccionario totonaco de Xicotepec de Juárez*, muy completo, escrito por las señoras Aileen A. Reid y Ruth G. Bishop. Este diccionario nos presentó un problema de referencia bibliográfica debido a su título. En efecto, actualmente ya no se habla el totonaco en Xicotepec y al parecer, las dos autoras trabajaron sobre todo con los indios totonacos de Apapantilla, pueblo del municipio de Jalpan, donde se habla el dialecto del noroeste. Por último, en 1990, la Universidad de México publicó una *Gramática de la lengua totonaca* del gran lingüista Norman McQuown, partiendo de los datos por él recopilados en Coatepec desde 1938. Esta gramática contiene también un vocabulario totonaco. Poco pudimos aprovechar del *Arte de la lengua totonaca* (México, UNAM, 1990) escrito en el siglo XVII por un autor anónimo.

La lengua totonaca se presenta en forma de tres dialectos comprensibles entre sí y su distribución geográfica fue presentada por Stresser-Péan en su libro *Los Lienzos de Acaxochitlán* (1998, pp. 43-50, con mapa fuera del texto y mapas 11-13). El dialecto del sureste, mal conocido, es el de la región de Misantla. El dialecto del noreste se habla sobre todo al norte del Río Pahuatlán y también un poco más al sureste, en siete pueblos del sector de Zihuateutla-Chicontla. El dialecto del suroeste más difundido es ante todo el del antiguo reino de Hueytlalpan, en el corazón de la Sierra de Puebla, pero se extiende también por todas las tierras bajas tropicales, hasta Papantla y Nautla, cerca de la costa del Golfo de México. Este dialecto se hablaba antaño en el noroeste hasta el Río Pahuatlán, pero de este lado ya no subsiste más que en los pueblos de Ozomatlán, Tepetzintla, Copila, Cuahueyatla y San Agustín que fueron el centro de nuestras investigaciones.

Estos vocabularios publicados muestran que la lengua totonaca está bastante diversificada. Varía en la morfología de las palabras y a menudo en el sentido que se les atribuye. Muchas palabras no difieren entre sí más que por la longitud de las vocales o por lo gutural de las consonantes. Para el estudio de los nombres de días y de meses del calendario, hemos presentado primero las palabras tal como creímos

oírlas, después con los detalles de pronunciación obtenidos por comparación con los susodichos vocabularios. Pero posteriormente, en un estudio comparativo con los calendarios de otros pueblos indígenas, hemos presentado a menudo una grafía simplificada que reduce el empleo de signos diacríticos.

III. EL CALENDARIO TOTONACO DE LOS DÍAS

1) *Lista (corregida) de los veinte nombres de los días totonacos comparados con los nombres de los días aztecas*

Lista recogida en Tepetzintla y posteriormente confirmada en Ozomatlán. En la conversación informal, el nombre del día siempre va precedido por la preposición locativa *ca'*, que significa "en" o "durante". Por ejemplo, *cā' yūn*, "en (el tiempo) del viento" (*yūn*). Cuando nos es posible, damos el sentido de cada nombre del día, pero muchos de estos nombres de días ya no los entienden los totonacos. Presentamos a continuación la lista de nombres de los días aztecas con su traducción en español.

NOMBRES DE LOS DÍAS TOTONACOS		NOMBRES DE LOS DÍAS CORRESPONDIENTES EN NÁHUATL	
1 *lho'cxmul*	(Palabra no comprendida)	*cipactli*	Monstruo de la tierra
2 *yūn*	Viento, aire	*ehecatl*	Viento, aire
3 *chicla*	(Palabra no comprendida)	*calli*	Casa
4 *tāxo*	(Palabra no comprendida)	*cuetzpallin*	Lagartija
5 *lūhua'*	Serpiente	*coatl*	Serpiente
6 *nɪnɪn*	Muerte	*miquiztli*	Muerte
7 *jūqui'*	Venado	*mazatl*	Venado
8 *scauj*	Conejo	*tochtli*	Conejo
9 *chu'chut*	Agua	*atl*	Agua
10 *chichi'*	Perro	*itzcuintli*	Perro
11 *stajku*	(Palabra no comprendida)	*ozomatli*	Mono
12 *tāskō'*	(Palabra no comprendida)	*malinalli*	Hierba torcida
13 *kā'tīt*	Carrizo	*acatl*	Carrizo
14 *nisin*	Jaguar (tigre)	*ocelotl*	Jaguar
15 *pichahua'*	Águila	*cuauhtli*	Águila
16 *ta'jna'*	Pavo o guajolote	*cozcacuauhtli*	Buitre real
17 *qui-Dios cā' (o molok)*	(Día de) nuestro Dios	*ollin*	Movimiento
18 *tzi'sna'*	Noche	*tecpatl*	Pedernal
19 *t'ajkuj*	(Palabra no comprendida)	*quiauitl*	Lluvia
20 *nihuana*	(Palabra no comprendida)	*xochitl*	Flor

2) *Carácter y valor adivinatorio del numeral de cada día*

Entre los totonacos así como entre los otros pueblos mesoamericanos, el nombre de cada uno de los días del antiguo calendario está normalmente precedido por un numeral, comprendido entre 1 y 13, que tiene su carácter particular y su valor adivinatorio esencial. Pero el simbolismo de cada numeral no es el mismo en todas partes: varía según las regiones e incluso según los autores. En la Sierra, Teresa Vargas, la adivinadora de Ozomatlán, nos proporcionó en 1992, lo que ella juzgaba era el carácter adivinatorio de cada uno de los 13 numerales. Estos datos fueron confirmados posteriormente, en general, en Tepetzintla, por las otras informantes y por Enrique Cruz. He aquí el cuadro, comparado con los datos aztecas del siglo XVI proporcionados por Sahagún y por Motolinía. Como en la mayoría de los textos antiguos, la palabra "bueno" es equivalente a "fasto" y la palabra "malo" es equivalente a "nefasto".

VALORES ADIVINATORIOS DE LOS NUMERALES DE LOS DÍAS

	Entre los actuales totonacos de Tepetzintla o de Ozomatlán		*Entre los aztecas del siglo XVI*	
			Según Sahagún	*Según Motolinía*
Numerales				
1	*a'ktum*	Variable	Variable	Bueno
2	*a'ktu'y*	Bueno	Indiferente	Malo
3	*a'ktu'tu*	Malo	Bueno	Bueno
4	*a'ktu'ti'*	Bueno	Malo	Malo
5	*a'kquitzis*	Malo	Malo	Bueno
6	*a'kchaxan*	Bueno	Malo	Malo
7	*a'ktujun*	Malo	Bueno	Bueno
8	*a'ktzayan*	Bueno	Malo	Malo
9	*a'kna'jatza*	Bueno	Malo	Bueno
10	*a'kcau*	Bueno	Bueno	Malo
11	*a'kcahuitu*	Malo	Bueno	Bueno
12	*a'kcutu'y*	Bueno	Bueno	Malo
13	*a'kcutu'tu*	Bueno	Bueno	Bueno

Para los actuales totonacos, todos los días de numeral par son buenos y la mayor parte de los días de numeral impar son malos, a excepción de 1 que es variable, y de los numerales 9 y 13 que son buenos. El numeral 7 es particularmente nefasto. El valor adivinatorio atribuido a cada numeral difiere del de los aztecas de Sahagún en 53% de los casos y del de Motolinía, en 76% de los casos.

Para Motolinía (*Memoriales*, 1996, p. 474), todos los días de numeral par eran malos. Sahagún (1956, libro 4), cuyos informantes le otorgaban una influencia esencial a los numerales, parece no diferenciar sistemáticamente los pares de los impares. Durán parece haberle dado poca importancia adivinatoria a los numerales. Los indios de los tiempos prehispánicos atribuían a cada día un vínculo simbólico con un color, lo que no parece preocupar a nuestros actuales informantes.

3) *Nombre y naturaleza de cada uno de los veinte días del calendario totonaco*

1er *día*

Lho'cxmūl, palabra no comprendida por los indios actuales. Nosotros creemos haber transcrito bien la pronunciación del principio de esta palabra. A nuestro entender, evocaba la de la palabra *lhu'cu'*, que significa "agujero, cosa hueca, caverna". Este día corresponde al náhuatl *cipactli,* "monstruo de la tierra".

La mayoría de los totonacos actuales no comprenden la palabra *lho'cxmūl* y no le atribuyen ningún significado. Sin embargo, Venancio Morales, nuestro excelente intérprete de Cuahueyatla, nos aseguró (el 23 de agosto de 1992) que *lhocxmūl* era el nombre del remate del techo de una casa. María Ignacia consideraba que esta palabra quería decir "asiento de hombres", lugar donde se instalan, se establecen los hombres. Sea lo que fuere, *lho'cxmūl* está considerado como "un día de la Tierra" relacionado con las ideas de comienzo, de origen, de nacimiento. En el aspecto de los ritos, es un buen día para "crear una familia" y para festejar la purificación religiosa de una mujer que acaba de traer al mundo a un infante, sobre todo si es un varón. En el aspecto de la adivinación, *lho'cxmūl* es un buen día, un día fasto, salvo si está precedido por un numeral malo como es el 7.

El primer día azteca, correspondiente a *lho'cxmūl* era *cipactli*. Esta palabra designaba a un ser mítico, una especie de inmenso cocodrilo que se suponía flotaba en las aguas del océano mundial en los tiempos de los orígenes y que sirvió para formar la Tierra. El primer día maya *imix* era también un símbolo de la Tierra. Cástulo Luna, informante trilingüe de San Agustín (cerca de Xicotepec) nos afirmó el 24 de agosto de 1991, que el nombre del día náhuatl *cipactli* era equivalente a *tlalticpactli,* nombre de la Tierra.

2º día

Yūn "viento" o "aire". Equivalente del náhuatl *ehecatl*, del mismo significado. La palabra *yūn* la comprenden todos los totonacos. Está ligada a las ideas de respiración y de vida. *Yūn* es un día fasto, pero puede volverse incierto o incluso nefasto con un mal numeral. Es un buen día para celebrar todas las ceremonias tradicionales llamadas en español "costumbres" y sobre todo, para celebrar la mayor de todas que es la del día 9-Viento *a'knajatza yūn*.

En todos o en casi todos los calendarios mesoamericanos, el nombre del segundo día quiere decir "viento" o "aire". En Tepetzintla y en Ozomatlán, 9-*Yūn* es el nombre de un poderoso personaje mítico, héroe cultural y espíritu del maíz, que se dice remodeló el mundo después del diluvio y enseñó después a los hombres la práctica de la agricultura y de los ritos religiosos. 9-Viento, que es el protector del pueblo totonaco de Tepetzintla, también es conocido y venerado por los nahuas de los alrededores. En Ozomatlán, donde también ocupa un lugar en el culto, se dice que es el hijo de otro personaje mítico llamado 13-Viento. Recordemos que 9-Viento era uno de los nombres que los aztecas le daban al gran dios del viento Quetzalcóatl.

3er día

Chicla (a veces pronunciado *chictla*). Equivale al día azteca *calli*, "casa". No cabe duda que el nombre totonaco de este tercer día significa "casa", pero algunos de nuestros informantes no estaban conscientes de eso o incluso lo negaban categóricamente. La palabra "casa" se traduce en totonaco como *chiqui* en Zapotitlán, como *chiqu'i* en Papantla y como *chic* en el diccionario llamado de Xicotepec.

Los totonacos, en general, parecen estimar que *chicla* es un "día de la Tierra" y sobre todo un día vinculado a los trabajos del campo productores de maíz, frijol y otros alimentos. Según Enrique Cruz y según Juan Torres, ambos de Tepetzintla, existiría un espíritu llamado *chicja* que sería "el señor de los cultivos", el maestro del cultivo de los campos. *Chicla* está considerado como un buen día para la siembra y para celebrar todas las ceremonias de ofrendas con el fin de obtener buenas cosechas. En el aspecto adivinatorio en general, *chicla* es un buen día, un día fasto.

El tercer día de los aztecas *calli*, casa, era un día del oeste, es decir de la dirección del poniente, del occidente en la que el sol de la tarde

penetra al interior de la Tierra, como en una casa. Una vez plantadas las semillas en la tierra, se consideraba que éstas se encontraban en un espacio cerrado, oscuro, como el interior de una casa. El nombre del tercer día de los zapotecas también quería decir "casa". El nombre maya del tercer día, *akbal*, significaba "oscuridad". Sus equivalentes, en la mayoría de las otras lenguas mayas, tenían generalmente el mismo simbolismo.

4° día

Tāxo, palabra que los indios no comprenden. Es equivalente al día azteca *cuetzpallin*, "lagartija". La mayoría de los totonacos actuales ignoran lo que quiere decir la palabra *tāxo*. Pero el informante Julián Ortiz, totonaco de San Agustín Atlihuacán, nos dijo que, en el dialecto de su pueblo, *tāxo* era una palabra grosera, empleada para hablar del miembro viril, el pene. Los vocabularios totonacos no aportan muchas luces a este respecto. En el de Zapotitlán de Méndez, *taxcui'qui* quiere decir "rabadilla" y en el llamado de Xicotepec, *taxū* es un verbo que significa "pelarse, despellejarse".

Tāxo se considera generalmente como un día de la Tierra. María Teresa Vargas, de Ozomatlán, estimaba que el día *tāxo* era el de un espíritu o personaje mítico masculino, terrestre, esposo del águila hembra *pichahua* (del 15° día) a su vez mal espíritu femenino de la Tierra. Para la adivinación, *tāxo* es un día incierto.

Según los antiguos aztecas, la palabra *cuetzpallin*, nombre del cuarto día, que significaba "lagartija", tenía un doble simbolismo: sexual y agrario, en relación con el maíz y con el miembro sexual masculino. La página 54 R del *Codex Vaticanus Ríos*, que muestra las diferentes partes del cuerpo humano en relación con los días del calendario, señala que el pene está vinculado con el día *cuetzpallin*, "lagartija", pero precisa que "si no se ve ese pene en el dibujo es porque está introducido en el vientre de una mujer". En el *Códice Borgia*, el signo *cuetzpallin* está también en relación con el pene, tal como lo demostró Seler (*Códice Borgia*, t. 1, láms. 17, 51 y 72). Y en el antiguo calendario náhuatl de Metztitlán, el nombre del cuarto día es *xilotl*, que quiere decir "espiga tierna de maíz" ("jilote").

5º día

Lāhua' "serpiente". Equivalente al día azteca *coatl*, que tiene el mismo significado. Palabra bien conocida y comprendida por todos los totonacos.

Lāhua' es el día del maíz y de los jilotes. El nombre de calendario del maíz es el del día 5-Serpiente *a'kquitzis-lāhua'*. Los totonacos del noroeste, que Ichón estudió (1969, p. 137), no conservan el recuerdo del antiguo calendario, pero todavía emplean el nombre 5-Serpiente *kitsis-lāwa* para designar el maíz o al Dueño del Maíz. Se dice que si uno se duerme en un campo de maíz, se sueña con serpientes. Las ofrendas para el éxito del cultivo del maíz se deben celebrar en un día "serpiente" y sobre todo en un día "5-Serpiente". Estas ofrendas también permiten asegurar la buena conservación de los jilotes, pues evitan los destrozos del gorgojo. *Lāhua'* es un día fasto, sobre todo para el cultivo del maíz.

El nombre de la diosa del maíz de los aztecas era *chicome coatl*, 7-Serpiente. El nombre del quinto día del calendario significaba "serpiente" en un buen número de lenguas de México, en especial en las lenguas de los aztecas, de los otomís, de los matlatzincas, de los mixtecos, de los zapotecos y de los mixes. Entre los antiguos mayas de Yucatán, este día se llamaba *chicchan*, nombre de ciertas serpientes celestes míticas.

6º día

Nīnīn "muerte". Equivale al día azteca *miquiztli*, que tiene el mismo significado. En los tres vocabularios totonacos publicados, *nīn* quiere decir muerte y *linīn* (la) muerte. Pero en Papantla, la palabra *nīnīn* es empleada para hablar de la fiesta de los muertos, que se celebra a principios de noviembre.

Nīnīn es el día de los muertos. Está dominado sobre todo por las almas sin descanso de los que murieron asesinados y que no cesan de atormentar a los vivos. Las personas así atormentadas por estos difuntos necesitan ritos de purificación ("limpias") y tienen ventaja de escoger para ello un día *nīnīn*.

Para la adivinación, *nīnīn* es un día nefasto. Pero se dice también que las niñas nacidas en ese día estarán predispuestas a saber hacer carrizos para fumar llamados *liskulli*.

El nombre del sexto día quiere decir "muerte" en náhuatl, en otomí, en maya de Yucatán y en otras diversas lenguas de la familia maya.

7º día

Jūqui', "ciervo" (o "cierva"). Es equivalente al día azteca *mazatl*, que tiene el mismo significado. Palabra conocida por todos los totonacos, con ligeras diferencias de pronunciación: *jūqui'* o *jūqu'i*

Según Enrique Cruz, *jūqui* es el día de una cierva joven. En el aspecto de la adivinación, es un "buen día", un día fasto, sobre todo con el numeral 12, *a'kcutux jūqui'*; 12-Cierva.

Todos los informantes estuvieron de acuerdo en decir que *jūqui'* es el día de "nuestra Madre que está en el cielo", la Virgen María. María Ignacia pensaba en la Virgen de Guadalupe y Teresa Vargas en la Virgen de la Natividad. *Jūqui'* y sobre todo *12-jūqui'* son buenos días para rezarle a la Virgen María, especialmente para obtener la curación de los niños enfermos. En el siglo XVI, el nombre del séptimo día del calendario significaba ciervo (venado) entre los aztecas, los otomís, los matlatzincas, los mixtecos, los zapotecos y los mixes, y también en diversos pueblos mayas (salvo entre los mayas de Yucatán). Para los aztecas, era un buen día, un día fasto.

Puede parecer bastante extraño constatar que los actuales totonacos vean una relación estrecha entre el día "ciervo" (o más bien "cierva") y la Virgen María. Esto parece poder explicarse por los mitos indígenas de la región. Estos mitos tienen como héroe principal al espíritu o dios del maíz, que enseñó a los hombres la agricultura, la vida sedentaria y la práctica de la religión. Este héroe nació en tiempos remotos, en un ambiente humano arcaico de cazadores-recolectores, y por tanto matadores de ciervos. Pero sus padres, ya eran seres excepcionales que se habían colocado por su voluntad en el límite entre la vida salvaje y la vida civilizada. Su padre, por una inspiración personal y por su propio placer, inventó la música, arte que más tarde se encontrará en el origen de los ritos religiosos. Esta innovación lo hizo sospechoso en su propio medio y fue condenado a muerte. Cuando el joven espíritu del maíz alcanzó la edad adulta, resucitó a este padre que había sido su precursor y emprendió la tarea de convertirlo a la vida agrícola y sedentaria. Pero el resucitado, que seguía siendo un cazador inveterado, prefirió continuar con su antigua vida, huyó entre la maleza y se transformó en ciervo, símbolo del mundo salvaje.

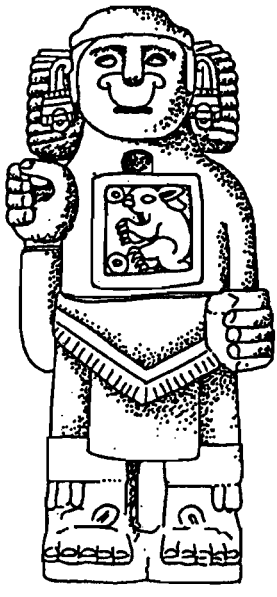
Por otra parte, los mitos totonacos y tepehuas cuentan también, de maneras muy diversas, cuál fue el destino final de la madre del joven dios o espíritu del maíz. Nosotros recogimos por nuestra cuenta, en Cuahueyatla, una versión en la que esta madre permanece fiel a la vida salvaje de sus orígenes y se transforma en cierva. Por lo contrario, en el mito tepehua, publicado por R. Williams (1972, pp. 92-129), esta mujer acepta civilizarse tomando parte en los ritos religiosos. Su hijo la transforma entonces en una planta, el cáñamo indio *Cannabis indica* (marihuana o haschich) que, bajo el nombre de "Flor de Santa Rosa" permite a los hombres entrar fácilmente en éxtasis para participar en las ceremonias tradicionales. Por último, en la versión de los totonacos del noroeste publicada por Ichon (1969, p. 97), el joven dios del maíz logra asociar verdaderamente a su madre con su obra civilizadora. Dirigiéndose a ella, le dijo: "Tú eres mi madre, pero en lo sucesivo, serás la abuela de todos los hombres. Sabrás curarlos ritualmente de todos sus males. Te venerarán y te harán ofrendas. Les enseñarás la música y los cantos de todas las ceremonias". Con un violín y un arpa, comenzó a tocar y a cantar ante su madre, enseñándole así la música religiosa que los hombres no conocen todavía.

Probablemente, esta madre del héroe del maíz, así convertida en bienhechora de la humanidad, después se cristianizó asimilándose a la Virgen María, como el propio Ichon pensó acertadamente (1969, p.81). Pero para la leyenda india, esta mujer divina, nacida en un medio de cazadores salvajes, permaneció siendo una cierva, la del séptimo día del calendario adivinatorio. Cabe añadir aquí que, en las versiones muy sincretistas, el héroe-maíz a veces llega a ser asimilado a Cristo, del cual fue su precursor y que, en esta función, todavía tiene a su madre cerca de él.

8º día

Scauj, "conejo. Equivalente al día azteca *tochtli*, del mismo significado. La palabra *scauj*, que se emplea en Tepetzintla y en Ozomatlán para designar al conejo, aparece también en el diccionario totonaco llamado de Xicotepec. Pero los totonacos del noroeste para hablar de los conejos dicen más bien *smajan* (Ichon, 1969, p. 51) y los de Papantla dicen *tampanamac*, lo cual evoca el algodón llamado *panamac*.

Los totonacos, al igual que los aztecas, atribuyen a los conejos una gran despreocupación y una extrema ligereza de espíritu. Los consideran como el símbolo de la embriaguez, quizá porque se considera que se conducen en todo, como borrachos sin razón. Cerca de Papantla



El dios azteca
de la embriaguez
Ome-tochtti, 2-Conejo (cerca
de Papantla, Ver.)

(Veracruz) fue encontrada una hermosa estatua del dios azteca de la embriaguez, llamado en náhuatl *ome-tochtli*, 2-Conejo. El adorno de su nariz tiene la forma de una luna en cuarto creciente pues las manchas de la luna llena se supone que representan un conejo sentado. En toda la Sierra, se dice que los días "conejo" son los que convienen para purificar a los borrachos (haciéndoles una limpia) con miras a curarles de su vicio. Enrique Cruz pensaba que *scauj* era el día de los enterradores porque los conejos cavan madrigueras y llevan una vida en parte subterránea. Pero no se llegaba a decir que los conejos se comen los cadáveres, lo que es, sin embargo una creencia muy extendida todavía en nuestros días, en todo el centro de México e incluso en la capital. María Teresa Santiago, de Tepetzintla, nos confirmó sin comentario, que tiempo atrás la cuenta de los días comenzaba por el día "conejo". Esto parece confirmarlo Motolinía (1903, p. 347) quien nos dice que el actual sol *nahui ollin* fue creado en un día *ce tochtli* (1-Conejo). Por último, en el campo de la adivinación, Teresa Vargas estimaba que el día *scauj* "conejo" era fasto y que era un "día de agua". Cabe añadir que en el siglo XVI, para poder teñir el algodón, lo hilaban con pelo de conejo, y de ahí, sin duda el hecho de que en Papantla se emplee el nombre *panamac* para designar el algodón y el nombre *tampanamac* para el conejo.

El nombre del octavo día significaba "conejo" entre los otomís, los mixtecos, los mixes, los quichés y los cakchiqueles.

9º día

Chu'chut, "Agua". Equivalente al día azteca *atl*, con el mismo significado. La palabra *chut'chut* se emplea en el sentido de "agua" en Zapotitlán y en Papantla, así como en Tepetzintla y en Ozomatlán. Pero en el diccionario totonaco llamado de Xicotepec, "agua" se dice *xcan*.

Chu'chut es un día del agua y del mar, pero también un día de las mujeres, pues el agua es de naturaleza femenina. Además, se dice que

las mujeres trabajan sin cesar con el agua. Este noveno día es favorable para hacer todas las ceremonias de purificación comúnmente llamadas en español "limpias", puesto que uno se lava normalmente con agua. *Chu'chut* es un día fasto, incluso un día muy bueno con el numeral 8: *aktzayan-chu'chut*, 8-Agua. El nombre del noveno día significa "agua" entre los nahuas, otomís, matlatzincas, zapotecas y mixes. El nombre maya de este día, *muluc*, tiene un significado incierto, pero su glifo es el de la jadeíta, símbolo del agua.

10º día

Chichi', "perro". Es equivalente al día azteca *itzcuintli*, que tiene el mismo significado. En los tres diccionarios totonacos se encuentra la palabra *chichi*, con el sentido de "perro" y *chi'chi* con el sentido de "caliente". *Chi'chini* o *ch'ichini* es el sol. La palabra *chichi* se emplea en náhuatl y en totonaco en el sentido de "perro". El verdadero nombre náhuatl del décimo día, *itzcuintli*, es una palabra ritual y simbólica, y la palabra *chichi* es de uso común, más realista y más vulgar. La hipersexualidad que dicen ser "caliente" la atribuyen al perro en toda Mesoamérica. El simbolismo del perro ha sido estudiado por Mercedes de la Garza (1998) entre los nahuas y los mayas.

El día *chichi'* está considerado en la Sierra como dominado por el espíritu nefasto del fuego. Todos los informantes estuvieron de acuerdo en decir que el destino de aquellos que nacen en este día es tener apetitos sexuales incontrolables. De estos hombres y estas mujeres se dice que están obsesionados por el acto sexual, tal como los perros. Pero es posible tratar de curarlos o permitirles controlarse mejor, practicando para ellos ritos de purificación, "limpias", de preferencia en un día "perro".

El nombre del décimo día significa "perro" en náhuatl, otomí, matlatzinca, mixe, quiché, cakchiquel, tzutuhil, ixil y pocomchi. Su nombre maya, *oc*, ya no quiere decir "perro" en el maya actual de Yucatán, pero ha conservado este sentido en el dialecto maya de Palenque y en huasteco significa "zorra".

Los indios de la Sierra, al igual que los de la mayor parte de México, creen que en el otro mundo, el perro ayuda a su amo a atravesar el río de los infiernos, pero esta creencia, que está muy difundida, no fue mencionada por nuestros informantes respecto al día "perro".

11° día

Stajku o *staku*. La mayoría de nuestros informantes confundieron durante mucho tiempo el día 11 con el 19.

Confusión frecuente entre los días 11 y 19

En la primera lista de días totonacos proporcionada en 1991 por Enrique Cruz y otros en Tepetzintla, nos aseguraron sobre la identidad de los días 11 y 19, ambos llamados *Tajku* y que se decía eran, tanto uno como otro, "un día de nuestra madre y de la fecundidad de las mujeres" y también "un día del rayo y de la lluvia de tormenta". En diversas ocasiones, nosotros objetamos que debió de haber habido ahí algunos recuerdos mal transmitidos, pues era poco probable que dos días diferentes se pudieran confundir así. Nuestros argumentos fueron escuchados con interés, pero la mayoría de nuestros informantes mantuvieron sus posiciones. Sin embargo hubo algunos titubeos. Fue así como el 22 de febrero de 1997, María Bonifacia nos dijo que el verdadero nombre del día 11 era *ca'stajku* y no *ca'tajku*.

Reconocimiento de la oposición entre los días 11 y 19

El problema de la confusión entre los días 11 y 19 fue retomado y resuelto en una discusión organizada por nosotros en Tepetzintla el 19 de octubre de 2002. María Ignacia II, la tejedora, tomó la palabra y dijo con autoridad que estos dos días se habían confundido por error, porque sus nombres, que se parecían, habían sido pronunciados con negligencia. El 11° día se llamaba realmente *ca' stajku* y era el día de la fecundidad femenina. El nombre de *ca'tajcuj* era el del día 19° que estaba consagrado a las lluvias tormentosas. El problema se resolvió así y la denuncia tardía de este error, aceptado durante varios años, demostró la fragilidad de la memoria de los indios y la necesidad de acudir a informantes diversos.

Tajkuj y *Stajku* son palabras que los actuales totonacos no comprenden y que los vocabularios publicados no explican bien incluso si *sta'cu* quiere decir "estrella".

Carácter o naturaleza del 11° día

Cualquiera que sea su nombre, el decimoprimer día es un día fasto e incluso un día muy bueno con los numerales 4 y 12. En octubre de 2002, María Ignacia II confirmó que este día "es el de nuestra madre y de las mujeres fecundas".

Es el día más favorable para celebrar la ceremonia de purificación de una mujer que acaba de traer al mundo un niño, sobre todo si se trata de una niña.

En lengua náhuatl, el nombre del día 11 es *ozomatli*, que quiere decir "mono" Ahora bien, el nombre de este 11° día tiene el mismo significado en casi todas las lenguas indias de México y de Guatemala, como lo demostró A. Caso (1967, p. 32, y cuadro IX), Es, pues, de extrañar, no haber encontrado, para este día, la palabra totonaca *mūxni'*, que significa "mono". Es aún más sorprendente, ya que todavía existían monos en la Sierra de Puebla en la época colonial. Además, sabemos, por un informe de fray Andrés de Olmos (1912, p. 211) que en 1539, los totonacos de Matlatlán todavía hacían una fiesta para celebrar el día llamado en náhuatl *chicuey ozomatli*, es decir "8-Mono". Cabe, pues, pensar que en una fecha posterior a 1539, el antiguo nombre totonaco del 11° día, que probablemente era *mūxni*, haya sido eliminado y reemplazado por *t'ajcuj* al menos en la pequeña región que abarcó nuestra investigación, región cuyo pueblo principal se llama *Ozomatlan* en náhuatl y *Cā mūxni*, "lugar de monos", en totonaco.

Esto nos da la ocasión de mostrar la antigüedad prehispánica del carácter femenino que le atribuyen los actuales totonacos al día 11. En efecto, el *Códice Magliabecchiano* (1983, t. 1, p. 10 v.), que menciona este 11° día con el nombre náhuatl de *ozomatli*, "mono", precisa que este día *ce ozomatli* quiere decir "una mona", es decir un mono de sexo femenino.

12° día

Tāskō. Corresponde al día azteca *malinalli*, "hierba torcida". La palabra *tāskō* no la comprenden los totonacos actuales y su grafía es un poco incierta. Puede ser que *tasko* tenga alguna relación con la palabra *tāskō'yū't* que aparece en el vocabulario de Zapotitlán con el sentido de "duende". Pero esta palabra recuerda un poco la palabra *taqsjoyut* que Ichon (1969, p. 135) emplea para designar al dios del fuego o señor del fuego. *Tāskō* está considerado un día de muertos o al menos de ciertos muertos.

María Ignacia y Teresa Vargas estuvieron de acuerdo al afirmar que *tāskō* es el día de las almas de aquellos que en su vida fueron "jueces" o titulares de un puesto de autoridad pública, lo cual evoca, quizá el recuerdo de los dignatarios ("principales") o incluso de los nobles de antaño. Esto parece confirmarlo el diccionario totonaco de Papantla, que da la palabra *tascujni* para designar a todos los dignatarios, comprendido el cura del pueblo. De hecho, el día *tāskō* es el que conviene para ejecutar ciertos ritos o "limpias" con el fin de protegerse de las fechorías de las almas de estos notables muertos cuando se han vuelto hostiles.

María Santiago, de Tepetzintla, nos aseguró que *tāskō* o *tatasko* es un día que proviene de la Tierra, o con más precisión, de un espíritu masculino de la Tierra, a su vez dependiente del águila femenina mala del día *pichāhua*. Esto nos recuerda algunos rasgos del cuarto día *taxo*. En general *tāskō* es un día nefasto, un día de muerte.

El nombre del 12° día azteca *malinalli* evocaba la idea de una cosa torcida y de una especie de hierba. Era un día nefasto, un día de muerte. Su glifo asociaba el dibujo de una mata de hierba y el dibujo de un cráneo humano o de una mandíbula descarnada, lo que evoca aparentemente, la alternancia entre la vida y la muerte.

13° día

Kā'tīt, "carrizo". Corresponde al día azteca *acatl*, que tiene el mismo significado. El carrizo se llama *kā'tīt* en Zapotitlán, *k'atit* en Papantla, *kā'ti'yāt* en el diccionario llamado de Xicotepec y por último *qatiyat* en el norte, según Ichon (1969, p. 78). Pero María Ignacia y María Teresa Vargas no encontraban relación entre el nombre del día *kā'tīt* y la idea de "carrizo".

Kā'tīt es un día del fuego y un día nefasto. En este día es conveniente refrescar la tierra del hogar doméstico cuando el fuego ya la ha quemado demasiado. Por ello, se va ritualmente a depositar esta tierra a la cima de un "Cerro Tlaloc", de las cercanías, lugar de frescura por excelencia.

En Tepetzintla y en Ozomatlán, se dice que *kā'tīt* es el día de los magos-brujos que vuelan en el aire de la noche y que aparecen como bólidos porque llevan fuego sobre ellos y dentro de ellos. María Ignacia llamaba a estos magos *tepitzkoyat*. Decía que antes de lanzarse a volar para ir a hacer sus maleficios, tragan brasas y dejan su pie izquierdo sobre la tierra. El día *kā'tīt* es el que conviene para hacer ofrendas y realizar ritos de purificación ("limpias") con el fin de protegerse de las fechorías de estos magos.

El nombre del decimotercer día tiene el sentido de "carrizo" en casi todos los calendarios mesoamericanos. Pero el asta de las flechas o de las jabalinas estaba esencialmente hecho con carrizo; de ahí quizá el vínculo entre el nombre del día 13 y la idea de proyectiles y en especial de bólidos, considerados como especies de flechas de fuego. El carrizo, por otra parte, tenía otros poderes, puesto que con él se podía fabricar la flauta, fuente de poder musical sobrenatural. Recordemos por último, que se puede atizar con fuerza un fuego soplando con un carrizo, que es lo que se hacía en el siglo XVI para obtener las altas temperaturas necesarias para la metalurgia.

14° día

Nisin, "jaguar" ("tigre"). Correspondiente al día azteca *ocelotl* con el mismo significado. En Tepetzintla, al jaguar le llaman *nisin*. Lo mismo sucedía en Misantla, según Ramírez Lavoignet (1959, p. 24). Al norte del Río Pahuatlán, se encuentra a veces *nisin* (Ichon, 1969, p. 377) y a veces *misin* (Diccionario llamado de Xicotepec). Pero la forma *misin* es la de Papantla.

Hasta hace poco, el jaguar era todavía el animal hostil por excelencia, el devorador de hombres. El día *nisin* es el de todos los que son malos o envidiosos, que tratan de hacer el mal a los demás por la violencia o por maleficios. Para evitar estos males o para curarse de ellos, conviene hacer en ese día *nisin*, ritos de ofrendas o de purificación ("limpias"). Todavía se cree que los brujos, llamados "naguales" tienen el poder de transformarse en jaguares, reales o irreales, para hacer morir a los que quieren matar.

En el aspecto adivinatorio, *nisin* es un día nefasto, pero puede volverse favorable con un buen numeral. Así, se considera que 6-Jaguar, *a'kchāxan nisin* es un buen día, un día para alimentarse bien, tal como lo hacen los jaguares.

En la mayoría de las lenguas mesoamericanas, el nombre que se le dio al 14° día significa "jaguar" o "ser malhechor". Entre los aztecas había "guerreros-tigre", relacionados con el culto de la Tierra y el Sol.

15° día

Pichāhua' "águila". Corresponde al día azteca *cuauhtli*, que significa lo mismo. Nuestros informantes totonacos de Tepetzintla y de Ozomatlán llamaban *pichāhua'* al 15° día, pero a menudo sin saber que esta pala-

bra tenía el sentido de "águila" dado que el águila para ellos era un ave rara, casi mítica, que no tenían nunca la oportunidad de ver. De hecho, en los dialectos del norte, al norte del Río Pahuatlán, la palabra *pi'chāhua* es bastante vaga pues se emplea para designar diversas aves según los pueblos, por ejemplo la cigüeña (Reid & Bishop, 1974, p. 409) o el gran hocco (Ichon, 1969, p. 125).

Según María Teresa Santiago y Teresa Vargas, el día *pichāhua* es el día de una mujer mala, de un espíritu femenino y maléfico de la Tierra, esposa del espíritu del día *tāxo*, el cuarto día que es a su vez un espíritu masculino de la Tierra. Para defenderse de los maleficios del día *pichāhua'* y para pedir la reparación de los perjuicios así sufridos, es conveniente hacer en este día, oraciones y ofrendas a la estatua del "Santo Entierro", el Cristo muerto, yacente, que está en la iglesia y que, se dice, defiende a la gente contra la injusticia.

En el aspecto adivinatorio, el carácter del día *pichāhua'* es variable según el numeral que lo acompañe: *1-pichāhua'* es un día dudoso, *6-pichāhua'* es un buen día y *7-pichāhua'* es nefasto.

El nombre del 15º día significaba "águila" entre los nahuas, los otomís, los matlatzincas y los mixtecos de antaño. Pero quería decir "madre" en lengua zapoteca y significaba "ave" en la mayoría de las lenguas mayas de Guatemala. Para los aztecas, el águila era uno de los símbolos del Sol; era el ave mítica de los guerreros-águila que le proporcionaban al Sol víctimas humanas. Pero los aztecas veneraban a una diosa guerrera llamada *Cuauhcihuatl*, la "Mujer Águila", cuyo nombre de calendario era 13-Águila. Por otra parte, se decía que el día 1-Águila, *ce cuauhtli*, era el día en que los demonios femeninos descendían del cielo en forma de águilas y se convertían en hermosas doncellas que incitaban a los jóvenes a la guerra. Para los huastecos de San Luis Potosí y para los indios de una parte de la Sierra de Puebla, el Volador es una "danza de águilas".

16º día

Ta'jna' , "guajolote" (o pavo). Corresponde al día azteca *cozcacuauhtli*, "buitre real". El nombre del guajolote aparece mencionado en los tres diccionarios totonacos con ligeras variantes: *taj'na, t'ajna* y *ta'jna'*.

En Tepetzintla, María Ignacia y Enrique Cruz no se acordaban del nombre totonaco del decimosexto día. Pero María Teresa Santiago, de Tepetzintla en 1991 y Teresa Vargas de Ozomatlán, en 1992, coincidieron en decirnos que este día tiene como nombre *tana* o *ta'na* y que es un día del agua, un día ligado a la idea de agua. Pronto nos perca-

tamos de que este nombre, en realidad era *ta'jna'* que significa "guajolote", de lo que nuestros informantes no se daban cuenta, por lo menos en un principio.

La relación entre la palabra *ta'jna* y la idea del agua se confirma con el hecho de que en Papantla, la palabra *t'ajnās'ēn* se emplea en el sentido de "aguacero" o de "estación de lluvias". Ahora bien, esta palabra literalmente significa "lluvia de pavo" o "lluvia del pavo". Sin duda alguna, se trata de referirse así al gigantesco pavo mítico del agua y del rayo llamado *Ahuehuehcho* que se supone residía en el fondo del mar de Oriente.

Ta'jna' está considerado como un día más bien fasto, sobre todo con un buen numeral como el 8: *a'ktzayan ta'jna'*.

El nombre en náhuatl del decimosexto día, *cozcacuauhtli*, entre los aztecas quería decir el gran buitre real *Sarcoramphus papa*, ave rara y poco conocida por los indios. De ahí una cierta fluctuación en el nombre del 16° día y en el significado de este nombre en las diversas lenguas mesoamericanas. Encontramos así: "milano, búho, cuervo, buitre de cabeza roja", etc. Pero también encontramos el nombre mixteco *cuij*, que al parecer significa "pavo" según el vocabulario mixteco de Alvarado (1962, p. 163 v.) A Jacqueline de Durand-Forest (1987, pp. 440-441) le debemos saber que cuando los totolimpaneca-amaquemeque abandonaron Teoculhuacan en el año 6-Pedernal, 1160, tenían por dios epónimo al pavo *totollin*, En el *Memorial Breve*, p. 42 (citado por la señora de Durand, p. 440), se dice que este dios les hablaba y que era "el águila humana de color cenizo que llaman precisamente el pavo". Y según Seler (1900-1901, p. 33), el pavo era la imagen o el disfraz de Tláloc, el dios de la lluvia, en el *Tonalámatl-Aubin*.

17° día

De 1991 a 1998, algunas de las encuestas llevadas a cabo entre los totonacos de Tepetzintla y los de Ozomatlán nos habían dado, para el 17° día, el nombre de *Qui Dios cā'*, "El tiempo de nuestro Dios". Todos los informantes parecían coincidir en el nombre de este día y en el significado de este nombre. Pero el 19 de octubre de 2002, emprendimos una investigación complementaria en presencia fundamentalmente de los informantes anteriores, Enrique Cruz y Juan Torres. Pero María Ignacia II, la tejedora de Tepetzintla, vino también y nos aseguró de manera contundente que el verdadero nombre totonaco del 17° día era *ka molok* y que este nombre tenía el mismo significado que *qui Dios cā'*, pues ese día era el de "Dios nuestro Señor". Por la noche del mismo día, en

Ozomatlán, Félix Cardona y su madre Guadalupe nos confirmaron la autenticidad de este nuevo nombre y de su significado, lo cual fue posteriormente aprobado en otras partes. Pero en ninguno de los tres vocabularios totonacos encontramos la palabra *molok* ni ninguna palabra que nos permitiera explicarlo o comentarlo. He aquí un serio problema y nosotros presentamos la palabra *molok* con las reservas del caso.

El 17° día es, pues, comúnmente llamado *Qui Dios cā'*, "El tiempo de nuestro Dios". *Cā'* significa "en el tiempo de". Todos nuestros informantes estuvieron de acuerdo en el nombre de este 17° día y en su significado. Insistieron en el hecho de que este 17° día, que era el de Nuestro Señor Jesucristo, es también el día del Sol que nos alumbra, nos calienta y que, además nos da a cada uno de nosotros esa alma que llaman *tonal*. Cuando más tarde les hablamos de *ca'molok*, insistieron en la equivalencia de este nombre y de este día con *Qui Dios cā'* y en la identidad de su simbolismo.

En 1991, la primera fase preparatoria de la gran fiesta solemne en honor del dios 9-Viento, fue una ceremonia con rezos, ritos y ofrendas, que fue realizada en la iglesia local, frente al altar, el 11 de mayo, en un día *Qui Dios cā'*. Esta ceremonia prioritaria se dirigía a Dios y al Sol. En efecto, los indios de la Sierra de Puebla coinciden con los de la Huasteca en la creencia de que Jesucristo, nuestro Señor, después de su Ascensión, subió al cielo y se convirtió en Sol.

Los totonacos consideran que *qui Dios cā'* es un día especialmente favorable para todas las peticiones, oraciones y ofrendas a Dios. Teresa Vargas consideraba que, para un niño, nacer en este día era presagio de felicidad y de éxito en la vida.

El 17° día del calendario de los aztecas era *ollin*, que correspondía a *Qui Dios cā'* o a *Molok*. La palabra *ollin* significa "movimiento" y el Sol era la imagen misma del movimiento perpétuo. En México-Tenochtitlan, el famoso bajorrelieve conocido con el nombre de "Calendario Azteca" muestra la cara del Sol en el centro del glifo *Naui Ollin*, "4-Movimiento", que era el nombre del calendario del Sol. El día *Naui Ollin* era el día en que el Sol estaba llamado a morir en un temblor de tierra mundial. Es impresionante constatar, como lo ha hecho Thompson (1960, p. 86) que en varias lenguas mayas, el nombre del 17° día está asociado a la tierra o a la idea de un temblor de tierra.

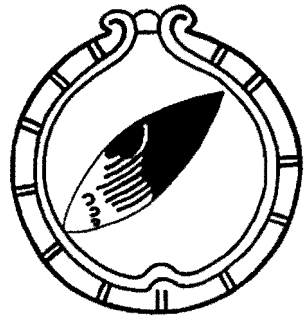
18° día

Tzi'sna, "noche". Corresponde al día azteca *tecpatl*, "pedernal" o "cuchillo de pedernal". La palabra "noche" está traducida como *tzi'sni'*

en el diccionario totonaco de Zapotitlán, como *tz'ɪsni* en el de Papantla y como *tzɪ'sa* en el llamado de Xicotepec. *Ni* o *na* son locativos.

Todos los informantes estuvieron de acuerdo en afirmar que *tzɪ'sna* es el día de la noche y de la Luna, considerada como la señora de la noche. En este día, es oportuno hacer ofrendas a la Luna para obtener de ella buenas cosechas, para evitar que las flores se sequen, que las semillas sean atacadas por el gorgojo, etc. Como la Luna es la dueña de los meses de 28 a 30 días (no de veinte días), cuyo nombre totonaco es *a'ktum papa,* "una luna", es en este día *tzɪ'sna* cuando es preciso hacer ofrendas y purificaciones ("limpias") para aliviar o curar a las mujeres con menorragia. Por otra parte, Teresa Vargas añadió que el día *tzɪ'sna* y sobre todo el día *a'kta'ti' tzɪ'sna,* 4-Noche, eran los días de "Nuestro Padre el Amo de los Animales", señor de los tiempos antiguos. En el aspecto adivinatorio, *tzɪ'sna* está considerado como un buen día, como un día fasto.

Para los aztecas, como para la mayoría de los pueblos mesoamericanos, el nombre *tecpatl,* que se le dió al 18° día significaba "pedernal" o "cuchillo de pedernal". Éste era notablemente el caso de los otomís, los matlatzincas, los mixtecos y los zapotecos. *La Leyenda de los Soles* nos dice que la luna tenía un nombre de calendario que era *naui-tecpatl,* "4-Cuchillo de Pedernal". En un fresco postclásico del gran sitio arqueológico totonaco de Cempoala, la luna está representada por una vasija llena de agua, en la que se encuentra un gran cuchillo de sacrificio, hecho de pedernal (Melgarejo Vivanco, 1949, p. 291). Cástulo Luna, informante trilingüe de San Agustín (cerca de Xicotepec) nos afirmó con seguridad que el diluvio universal había comenzado en un día *tecpa tonalli.*



La luna. Templo de las Caritas. Cempoala, Ver. (Según Melgarejo Vivanco)

19° día

La palabra *t'ajcuj* no la comprenden los totonacos actuales. Más arriba decíamos que en 1991 y después, nuestros primeros informantes creían que esta palabra era tanto el nombre del 11° día como el del 19°. Pensaban que estos dos días estaban confundidos y que tenían una misma ideología compleja tanto de rayo como de fecundidad femenina. Posteriormente, en una reunión del 19 de octubre de 2002, mostramos

cómo la tejedora María Ignacia II supo demostrar que estos dos días eran diferentes; que el 11° día se llamaba en realidad *st'ajcuj* y que tenía un simbolismo de fecundidad femenina, mientras que el día 19 era el que realmente se llamaba *tájcuj'* y que estaba en estrecha relación con el rayo, llamado *t'ajtn*.

Cabe destacar, por comparación, que el 19° día azteca se llamaba en náhuatl *quiauitl*, que quiere decir "lluvia" y tal como Caso (1967) lo demostró, que lo mismo sucedía con el 19° día de los otomís, de los matlatzincas, de los mixtecos, de los zapotecos y de varios pueblos mayas.

20° día

Nihuāna, palabra que no comprenden nuestros informantes totonacos. Corresponde al día azteca *xochitl*, "flor". La mayoría de los totonacos actuales ignora el sentido de la palabta *nihuāna*. Se supone que el sufijo *–na* indica el plural. María Ignacia estimaba que la palabra *nihuāna* se refería ante todo, a los ídolos que cada pueblo conservaba antiguamente en su oratorio y a los cuales se les rendía un culto. Pero generalmente se ha aceptado un sentido más amplio: se dice, en efecto, que el día *nihuāna* es el "día de las imágenes", ya sean estatuas de santos o ídolos de piedra o de barro cocido. Según Teresa Vargas, estas imágenes eran concebidas sobre todo como representativas de los espíritus de las montañas y del rayo. *Nihuāna* es el día más favorable para dirigir las peticiones a todas las imágenes, ya sea, por ejemplo, para la curación de los enfermos, para la protección contra el rayo, etc. *Nihuāna* se considera también como un "día de mujeres" o un "día de niñas".

En el aspecto adivinatorio, *nihuāna* es un día fasto, incluso un día muy bueno. Se dice que los que nacen en este día tienen probabilidades de ser felices y a menudo están predestinados a volverse curanderos o "sabios", poseedores de los conocimientos tradicionales.

El nombre del 20° día significaba "flor" en los calendarios aztecas, otomís y matlatzincas. El simbolismo de la flor era sumamente complejo, pero en especial estaba en relación con el sol. El dios azteca del maíz, *Centeotl* tenía como nombre de calendario *ce-xochitl*, 1-Flor y era en sí, la imagen del sol en su juventud. Para los mayas de Yucatán, el vigésimo día se llamaba *ahau*, que quiere decir "jefe" o "señor". Ahora bien, el señor por excelencia era evidentemente el sol, a menudo representado por una flor de cuatro pétalos (Thompson, 1960, p.88).

4) *Comparación entre los valores adivinatorios de los días totonacos y los días aztecas*

El *Tonalpohualli*, calendario adivinatorio de los días, está formado, como ya lo hemos explicado, por ciclos de 260 días, que se suceden regularmente a través de los años y que están formados por la combinación de veinte nombres de días y de trece números que van de 1 a 13 (20 x 13 = 260). Es, con toda certeza, un producto muy antiguo de la civilización mesoamericana. Se ha mantenido a través de los siglos adaptándose a todas las lenguas. El de los totonacos está estrechamente emparentado con el de los aztecas, a su vez heredero del de los toltecas, que los pipiles y los nicaraos conservaban todavía en el siglo XVI.

De los veinte nombres de días totonacos, once de ellos, es decir 55%, tienen exactamente el mismo significado que los nombres de días aztecas. Los otros nueve, tal como lo hemos visto, tienen un simbolismo muy análogo al de los días aztecas correspondientes.

Los adivinos y curanderos totonacos actuales poseen un conocimiento algo reducido del antiguo *Tonalpohualli*. Ya no ponen los días en relación con los colores. No han conservado el recuerdo ni de los Señores de los Días, ni de los Señores de la Noche ni de los grupos de 13 días.

En el aspecto adivinatorio, los totonacos distinguen doce días fastos, seis días nefastos y dos días inciertos. Pero dos de sus días fastos y dos de sus días nefastos tienen un carácter un poco matizado, según el numeral que les acompaña. En general, se puede decir que en México el carácter adivinatorio atribuido a cada día era bastante incierto pues difería según las regiones e incluso de un pueblo a otro. Había, incluso variantes personales según los autores. Sahagún, por ejemplo, sólo tomaba en cuenta el numeral de cada día.

Para dar una idea de estas variantes, presentamos el cuadro de la página siguiente donde se comparan los datos proporcionados por los actuales totonacos con los datos aztecas antiguos de Durán y de Jacinto de la Serna.

De los veinte días de la lista, tan sólo hay seis casos de concordancia entre los caracteres adivinatorios de los días totonacos y de los días aztecas. Pero entre los veinte días aztecas de las dos listas, de Durán y de Jacinto de la Serna, la concordancia es de menos de un tercio. De ahí que nuestra impresión general es que los caracteres adivinatorios de los días no tenían y no tienen la antigüedad y la estabilidad de los nombres de los días propiamente dichos.

CARACTERES ADIVINATORIOS DE LOS DÍAS
ENTRE LOS AZTECAS Y LOS TOTONACOS ACTUALES

Días aztecas	*Según Durán*	*Según J. de la Serna*	*Días de los totonacos actuales*	
1 *cipactli*	Fasto	Fasto	*lho'cxmul*	Fasto (con reservas)
2 *ehecatl*	Nefasto	Nefasto	*yan*	Fasto
3 *calli*	Fasto	Nefasto	*chicla*	Fasto
4 *cuetzpallin*	Fasto	Nefasto	*tāxo*	Incierto
5 *coatl*	Nefasto	Incierto	*lahua'*	Fasto
6 *miquiztli*	Nefasto	Fasto	*nīnīn*	Nefasto
7 *mazatl*	Fasto	Fasto	*juqui'*	Fasto
8 *tochtli*	Incierto	Incierto	*scauj*	Incierto
9 *atl*	Nefasto	Incierto	*chu'chut*	Fasto
10 *itzcuintli*	Fasto	Nefasto	*chichi'*	Nefasto
11 *ozomatli*	Incierto	Muy fasto	*stajku*	Fasto
12 *malinalli*	Nefasto	Fasto	*tāskō*	Nefasto
13 *acatl*	Incierto	Fasto	*kā'tīt*	Nefasto
14 *ocelotl*	Incierto	Muy fasto	*nisin*	Nefasto (con reservas)
15 *cuauhtli*	Incierto	Incierto	*pichāhua'*	Nefasto (con reservas)
16 *cozcacuauhtli*	Fasto	Nefasto	*tajna'*	Fasto
17 *ollin*	Incierto	Fasto	*qui Dios cā* (ou *molok*)	Fasto
18 *tecpatl*	Nefasto	Nefasto	*tzīsna'*	Fasto
19 *quiauitl*	Nefasto	Fasto	*t'ajcuj*	Fasto
20 *xochitl*	Incierto	Nefasto	*nihuāna*	Muy fasto

IV. EL CALENDARIO TOTONACO DE LOS "MESES" DE VEINTE DÍAS

1) *La tradición oral conservó mal el recuerdo de los antiguos "meses" de veinte días*

En la Sierra, después del abandono de la pictografía, hacia fines del siglo XVI, el conocimiento del antiguo calendario no se transmitió más que por la tradición oral, que a veces es deficiente. Casi todos los antiguos nombres de los días se conservaron pues ocupaban un gran lugar en las preocupaciones cotidianas de los indios. Sin embargo, nos llevó un tiempo encontrar de manera segura el verdadero nombre del 11° día porque erróneamente, fue confundido con el 19° día. El calendario totonaco de los antiguos "meses" de veinte días no se conservó tan bien. En los dos pueblos de Ozomatlán y de Tepetzintla, pudimos recopilar los nombres totonacos de estos 18 "meses", pero el sentido de la mayor parte de estos nombres ya no se comprendía, quizá porque son supervivencias de un viejo vocabulario ritual, semiesotérico, olvidado desde hace mucho tiempo. No cabe duda de que estos nombres actuales de "meses" de veinte días estaban ya en uso en los tiempos de la

conquista española. En efecto, uno de ellos, *calcusot*, que se mencionaba en 1539 en el proceso inquisitorial del cacique de Matlatlán, es ciertamente el equivalente al actual "mes" llamado *kalhkosot*. Durante este mes ya se celebraba desde hace mucho una fiesta que, según fray Andrés de Olmos, era homóloga de la que los aztecas de México llamaban *Panquetzaliztli*. Estas fiestas evidentemente fueron prohibidas, pero subsistieron en secreto y hubo necesidad de condenarlas muy severamente cuando se descubrió que los otomís de los alrededores de Tutotepec todavía las practicaban, más de un siglo después. Estos otomís, que estuvieron después más vigilados, acabaron por olvidar por completo el calendario mesoamericano. Pero este calendario fue conservado discretamente en algunos pueblos totonacos o nahuas de los alrededores y es donde pudimos hacer nuestros estudios. Sin embargo, nuestros informantes no siempre estaban muy seguros de la exactitud de sus recuerdos, y de ahí, probablemente algunas incertidumbres sobre todo en el orden de sucesión o en la interpretación de algunos "meses".

LOS "MESES" DE 20 DÍAS TOTONACOS Y AZTECAS

"Meses" totonacos		*"Meses" aztecas*	
1 *Xtayat qui'hui'*	Árbol de pie	*Cuahuitl ehua*	Árbol de pie
2 *La' xun*	Desollamiento	*Tlacaxipehualiztli*	Desollamiento de hombres
3 *Tapac taxtu*		*Tozoztontli*	Pequeño desvelo
4 *Tlanca' lixquin*		*Huey tozoztli*	Gran desvelo
5 *Palh lixquin*		*Toxcatl*	Cosa seca
6 *Pichi hua't*	Medio tamal	*Etzalcualiztli*	Alimento de maíz y frijol
7 *Maca taxtu*		*Tecuilhuitontli*	Pequeña fiesta de los señores
8 *Maca patinit*		*Huey tecuilhuitl*	Gran fiesta de los señores
9 *Smulaja*		*Miccailhuitontli*	Pequeña fiesta de los muertos
10 *Sicu'lanan*		*Huey miccailhuitl*	Gran fiesta de los muertos
11 *Sihuinit*		*Ochpaniztli*	Barrimiento
12 *Cuhuacna*	Heno	*Pachtontli*	Pequeño heno
13 *Stacnan cuhuacna*	Heno tierno	*Huey pachtli*	Gran heno
14 *Kalhkosot*	Vuelo (¿?)	*Quecholli*	Espátula rosa (ave)
15 *Kechit*		*Panquetzaliztli*	Se izan las banderas
16 *Lhak puxama*		*Atemoztli* o *cuahuitl ehua*	Baja del agua o árbol parado
17 *Tlanca' lhtucutlit*		*Tititl*	Arrugado o encogido
18 *Palh lhtucutlit*		*Izcalli*	Resurrección
Xtaca	(días) abandonados	*Nemontemi*	(días) complementarios

2) *Los 18 "meses" (de veinte días) del calendario totonaco actual*

El 9 de diciembre de 1991, Enrique Cruz nos proporcionó una lista de los meses de Tepetzintla. El orden de los meses así obtenido fue aceptado en general por nuestros informantes, en especial por Teresa Vargas, de Ozomatlán. Sin embargo, más adelante veremos que este orden había sido modificado en lo que se refiere a los meses 3, 4 y 5. En nuestro cuadro, era indispensable indicar los nombres de los meses aztecas correspondientes para poder compararlos con los de los meses totonacos. Pero esta comparación a veces se hace difícil porque los nombres de varios meses totonacos no los entienden los totonacos y son poco comprensibles para nosotros.

1 *Xtayat qui'hui'*

Este nombre quiere decir "árbol de pie" o "mástil erguido", según el verbo *taya*, "erguirse". "ponerse de pie". El primer mes azteca tiene diversos nombres, de los cuales uno, *cuahuitl ehua* tiene el mismo significado. Otro nombre náhuatl de este mes era *Atlahualo*, "cesan las lluvias".

2 *La'xun*

Palabra que no comprenden los indios actuales. El nombre del mes azteca correspondiente, *Tlacaxipehualiztli*, quiere decir "desollamiento de hombres". Ahora bien, en Tepetzintla y en el diccionario llamado de Xicotepec, se menciona la palabra *lakxu*, con el sentido de "despellejar o desollar". Así, no cabe duda de que el nombre del segundo mes tenía antaño el mismo significado para los totonacos y para los aztecas.

3 *Tapac taxtu*

Palabra no comprendida. *Taxtu* quiere decir "salir" y la palabra *tapac* se emplea a menudo, para hablar de los muros de piedras secas, llamados en español "pretiles", pero también a veces para hablar de los muros de las antiguas pirámides. Más adelante explicaremos las razones que nos hacen suponer que *Tapac taxtu* era, en un principio el

5° mes y no el 3° y que por tanto, correspondía así probablemente al mes azteca *Toxcatl.*

4 *Tlanca' lixquin*

Palabra no comprendida. *Tlanca'* quiere decir "grande". La palabra *lixquin* no aparece en ninguno de los vocabularios totonacos conocidos, pero nuestro informante, Félix Cardona, de Ozomatlán, nos afirmó que *lixquin* era uno de los nombres del "amo de todas las cosas del mundo", del "señor de los orígenes".

Si admitimos como acabamos de decir, que *Tapac taxtu* era en un principio el 5° mes y que correspondía al mes azteca *Toxcatl, Tlanca' lixquin* hubiera sido antaño el 3er mes y por tanto el equivalente al mes azteca *Tozoztontli* "Pequeño desvelo".

5 *Palh lixquin*

Palabra no comprendida. Este mes formaba un par con el anterior y, como *tlanca* quiere decir "grande", es probable que *Palh* significara "pequeño" (pero *palha* quiere decir "duro"). Acabamos de dar la interpretación de la palabra *lixquin* que nos dio Félix Cardona. Si aceptamos, como acabamos de hacerlo, que *Tapac taxtu* en un principio fue el 5° mes y que correspondía al mes azteca *Toxcatl*, entonces *Palh lixquin* hubiera sido antaño el 4° mes y por tanto, el equivalente al mes azteca *Huey tozoztli,* "Gran Desvelo"

6 *Pichihuat*

Palabra no comprendida, pero explicable. El nombre del 6° día azteca era *Etzalcualiztli* que designaba un alimento hecho con maíz y frijol en proporciones casi iguales. Ahora bien, *pitzi* quiere decir "mitad" en el vocabulario totonaco de Zapotitlán de Méndez, y en totonaco, *hua't* significa "tamal", alimento hecho a menudo con maíz y frijoles.

7 *Maca taxtu*

Palabra que actualmente no se comprende. El mes azteca al que corresponde es *tecuilhuitontli* "pequeña fiesta de los señores". *Maca taxtu*

forma un par con el mes siguiente *maca patinit.* Hemos visto que *taxtu* quiere decir "salir", *Maca,* significa "mano", *Ma'ca'* parece significar "poner" o "colocar", según el vocabulario llamado de Xicotepec.

8 *Maca patinit*

Palabra que hoy en día no se comprende. Mes azteca correspondiente: *huey tecuilhuitl,* "gran fiesta de los señores". La palabra *patini* o *patinin* significa "soportar" o "resistir" en los tres vocabularios totonacos.

9 *Smulaja*

Palabra que hoy en día no se comprende. Mes azteca correspondiente: *tlaxochimaco,* "ofrenda de flores" o *miccailhuitontli,* "pequeña fiesta de los muertos". La palabra *smulaja* se mantiene inexplicable, aun cuando *smu'lulh* significa "arqueado" o "curvo".

10 *Sicu'lanan*

Palabra que hoy en día no se comprende. Mes azteca correspondiente: *xocotlhuetzi* "el fruto cae" o *hueymiccailhuitl* "gran fiesta de los muertos". La palabra *sicu'lana* al parecer significa "sagrado", "santo" o "bendito" en los tres vocabularios totonacos publicados.

11 *Sihuinit*

Palabra no comprendida hoy en día. Mes azteca correspondiente: *ochpaniztli,* palabra que significa "barrimiento" o "cepillado" ritual. Pero *sihui* quiere decir "torcer" "hilar" o "enrollar" en los tres vocabularios totonacos.

12 *Cuhuacna*

Palabra no comprendida por nuestros informantes, pero fácilmente explicable por comparación con el mes azteca correspondiente, *Pachtontli,* que significaba "pequeño heno". Es probable que *cuhuacna* fuera la palabra totonaca antigua que designaba la planta epífita lla-

mada en español "heno" y en náhuatl *pachtli*, el *Tillandsia usneoides* L. de los botánicos, "la mousse espagnole" de los franceses de Luisiana. Los nombres totonacos de esta planta son ahora *cuhui'qui* en Zapotitlán, *cuhuas* en Papantla o *a'ka'cuhua't* según el vocabulario llamado de Xicotepec (p. 276).

13 *Stacnan cuhuacna*

Palabra no comprendida por nuestros informantes. Mes azteca correspondiente: *huey pachtli*, "gran heno". Este mes forma un par con el precedente, tanto en totonaco como en náhuatl. La palabra *stacnan* parece significar "verde", "crudo", "vivaz", "que crece" (por tanto "joven"), y hemos dicho que *cuhuacna* es el heno.

14 *Kalhkosot o Kalhkosat o Kalhkoset*

Palabra no comprendida por los totonacos actuales, pero que podemos tratar de explicar por la palabra totonaca *kosa* que significa "volar". El 14° mes azteca era *quecholli* que era el nombre de una gran ave migratoria, la espátula rosa (*Ajaja ajaja*). Pero en 1539, fray Andrés de Olmos (1912, p. 209) mencionaba la fiesta totonaca de *calcusot* y decía que correspondía a la fiesta azteca de *panquetzaliztli*, es decir en el 15° mes y no en el 14°. Más adelante, nosotros propondremos una explicación de esta aparente contradicción.

15 *Kechit*

Palabra actualmente incomprendida. El vocabulario totonaco llamado de Xicotepec da la palabra *kechi* en el sentido de "fermentar" y la palabra *ka'chi* en el de "embriagarse". El nombre náhuatl del 15° mes azteca era *panquetzaliztli* que quiere decir "se izan las banderas" o "los estandartes".

16 *Lhak puxama*

Palabra totonaca actualmente no comprendida aunque *pu'xa'm* signifique "veinte" y que los "meses" de veinte días se llamaran *pu'xama* o *pu'xamat*. Pero la palabra *lhak* sigue sin explicarse, aun cuando *lhak'at*

quiera decir "vestido" en Papantla y en Zapotitlán. El 16° mes azteca se llamaba *atemoztli* que significa "descenso de las aguas" o *cuahuitl ehua* que significa "árbol parado" o "mástil erguido".

17 *Tlanca lhtucutlit*

Palabra que hoy en día no se comprende. Este mes y el siguiente, *palh lhtucutlit*, forman evidentemente un "par" en el calendario totonaco, lo cual no es evidente en el calendario de los aztecas, pero que, según Kirchhoff (1971, p. 218) se encuentra también entre los quichés y los mixes. Ya dijimos que *tlanca* quiere decir "grande", pero la palabra *lhtucutlit* sigue sin poder explicarse. No obstante, en el vocabulario llamado de Xicotepec, *Ihtucuj* o *Ihtuculu'* significa "paralizado " o "rígido". El nombre azteca del 17° mes era *titil* que parece significar "arrugado" o "encogido" y que se presta, quizá, a compararse con el sentido de los nombres totonacos *Ihtucu'j* o *Ihtuculu'*.

18 *Palh lhtucutlit*

Palabra actualmente no comprendida, nombre de un mes que forma par con el anterior. Nosotros señalábamos más arriba, a propósito del 1° y del 4° mes que *palh* probablemente quiere decir "pequeño", porque se opone a *tlanca* que quiere decir "grande". El nombre náhuatl del 18° y último de los "meses" era *izcalli*, "resurrección" o *xochilhuitl*, "fiesta de las flores".

3) *Los cinco días complementarios*

Los aztecas denominaban *nemontemi* a los cinco días necesarios para completar el año de 365 días, lo que al parecer significaba algo como "inútiles". Los otomís de principios del siglo XVIII los llamaban *dupa*, que significa "días muertos". Los totonacos actuales los llaman los cinco *xtaka*, que quiere decir "desamparados", "separados" o "abandonados". Estos cinco días se situaban antes del principio del primer mes del año y parece ser que la elección de este primer mes variaba según los pueblos.

4) *Los "meses" agrupados por pares*

En 1971, Paul Kirchhoff publicó un artículo sobre el calendario de las 18 fiestas llamadas "mensuales" en Mesoamérica. Según él, los diferentes grupos étnicos mesoamericanos tenían en común una sola religión, de origen muy antiguo, que se había diversificado a través de los siglos, pero que había conservado una unidad esencial basada en el calendario de los días y de los "meses" de veinte días. Según este artículo de Kirchhoff, cada año de 18 meses normalmente debía de estar formado por seis meses aislados y por seis grupos o "pares" de dos meses. Él da un buen número de ejemplos. Pero, de hecho, en el calendario azteca descrito por Motolinía, Sahagún y Durán, solamente hay cuatro "pares" de meses reconocibles como tal y, dentro de los cuales el nombre del primer mes está, en principio, afectado por un diminutivo y el del segundo mes afectado por un aumentativo; por ejemplo, "pequeño desvelo" y "gran desvelo" (pero es todo lo contrario entre los totonacos actuales.). Los otros dos pares de meses propuestos por Kirchhoff son menos seguros pues no cuentan con nombres así caracterizados. Kirchhoff tuvo el mérito de haber llamado la atención sobre el hecho de que los pares de meses ocupan posiciones estables en las listas de meses, y que no cambian de una región a otra, salvo en lo que respecta a la elección del primer mes del año. Es por eso que, en diversos calendarios antiguos, en los que el año comienza por un mes equivalente a *atlcahualo* o *cuahuitl ehua*, la gran fiesta de "desollamiento de hombres" siempre va inmediatamente seguida por el primer par de meses. Así, en efecto, estaba situado el primer verdadero par de meses aztecas, formado por el 3er mes *tozoztontli* y por el 4° mes *huey tozoztli*. Por lo contrario, el primer par de meses del calendario totonaco que recogimos, se encuentra desfasado porque está formado por el 4° mes *tlanca lixquin* y el 5° *palh lixquin*, lo que al parecer es una anomalía.

En el calendario totonaco recogido por nosotros, así como en el de los aztecas, donde el año comienza por *Atlahualo* (o *Cuahuitl ehua*), el segundo "par" de meses está formado por los meses séptimo y octavo. En totonaco, *Maca taxtu* y *maca patinit* parecen, pues, poder corresponder a *tecuilhuitontli* y a *hueytecuilhuitl*, "pequeña" y "gran fiesta de los señores" en náhuatl. Pero se nos escapa el sentido de las dos palabras totonacas, *taxtu* y *patinit* y no parece que corresponda con el sentido de los nombres nahuas de esos meses.

El calendario azteca tenía un tercer par de meses: la "pequeña fiesta de los muertos", *miccailhuitontli* y la "gran fiesta de los muertos"

hueymiccailhuitl. Pero estos dos meses, el noveno y el décimo, también en náhuatl tenían otros nombres que no indicaban la pertenencia a un par de meses. La "pequeña fiesta de los muertos" se llamaba también en náhuatl *tlaxochimaco*, "se ofrecen flores", y la "gran fiesta de los muertos" también se llamaba *xocotlhuetzi* "el fruto cae". Los meses 9 y 10 de los totonacos no forman un verdadero par y el sentido de sus nombres, *smulaja* y *siculanan* se nos escapa.

Ya hemos mencionado, más arriba, el cuarto par de meses del calendario azteca: *pachtontli* y *huey pachtli*. Estos dos meses que eran el 12° y el 13° del año, respectivamente, corresponden perfectamente a los meses 12 y 13 totonacos actuales, *cuhuacna* y *stacnan cuhuacna* no sólo por su localización dentro del año, sino por el significado de sus nombres. Todos estos nombres se relacionan con la planta epifita, llamada "heno" o *pachtli* como vamos a ver más adelante.

En el calendario totonaco de nuestros informantes, los meses 17 y 18 forman un quinto par. Sus nombres son *tlanca lhtucutlit* y *palh lhtcutlit*. Ya hemos dicho (a propósito del 4° y del 5° día) que *tlanca* quiere decir "grande y que *palh*, por oposición, significa sin duda algo como "pequeño". Ignoramos el sentido de la palabra *lhtucutlit*, que tenía quizá algunas relaciones con *lhtucun* que quiere decir "espina" o que podía más bien, tener algunos vínculos con *lhtuculu'*, que significa "rígido" o "paralizado". En México el 17° mes se llamaba en náhuatl *tititl*, que significa vagamente "encogido", "apretado" o "arrugado"; y el 18° mes era llamado *izcalli*, "resurrección" o a veces *xochilhuitl* "fiesta de las flores". Pero Cristóbal del Castillo le daba al decimoséptimo mes el nombre de *tititl-izcalli* y el códice otomí de Huichapan lo llama *izcalli* (Caso, 1967, p. 37). Estas variantes nos hacen pensar que, en el calendario náhuatl del siglo XVI, los meses 17 y 18 estaban a punto de constituir un quinto par de meses comparable al de los mismos meses del calendario totonaco actual. Esto es, por otra parte, lo que propuso Kirchhoff (1971, p. 219) como una hipótesis posible.

5) *Ensayo de correspondencia entre los "meses" totonacos y los "meses" aztecas*

Los "meses" totonacos son difíciles de comparar con los "meses" aztecas porque la mayoría de ellos tienen nombres cuyo significado no conocemos. Pero del total de los 18 "meses" totonacos, hay cinco cuyos nombres son comprensibles y corresponden perfectamente a los nombres de los 5 "meses" aztecas correspondientes. Éstos son (comenzando el año azteca por *cuauhuitl ehua* y el año totonaco por *Xtayat qui hui*).

a) *Identidad de cinco "meses" totonacos y aztecas*

"Meses" totonacos		*"Meses aztecas"*	
1° xtayat quihui	*Arbol de pie o mástil erguido*	*cuauhuitl ehua*	Árbol de pie o mástil erguido
2° *la'xun*	Desollamiento	*tlacaxipehualiztli*	Desollamiento de hombres
6° *pichihuat*	Tamal hecho de dos elementos	*etzalcualiztli*	Comida de frijol y de maíz
12° *cuhuacna*	Heno (o *pachtli*) (*Tillandsia usneoides*)	*pachtontli*	*Pequeño heno* (*o* pachtli)
13° *stacnan cuhuacna*	Heno verde o tierno (o *pachtli*)	*huey pachtli*	Gran heno (o *pachtli*)

b) *Problema de un desplazamiento eventual del mes tapak taxtu*

En el calendario azteca, el segundo mes, que era el de desollamiento, era inmediatamente seguido por el primer par de meses *tozoztontli* y *huey tozozotli* ("pequeño desvelo" y "gran desvelo"), después de lo cual venía el mes *toxcatl* que significa "cosa seca". De otro modo, en la lista totonaca actual de nuestros informantes, *la'xūn*, el segundo mes, el del desollamiento, va seguido por un mes aislado, *tapak taxtu* cuyo nombre es intraducible. Es solamente después de este mes *tapak taxtu* cuando viene el primer par de meses totonacos, *tlanca lixquin* y *palh lixquin*. Ahora bien, nosotros hemos visto que el estudio comparativo de los meses realizado por Kirchhoff en 1971 (pp. 208-209) muestra que, normalmente, el mes del desollamiento siempre va seguido, inmediatamente después, por un par de meses y no por un mes aislado. Esto nos lleva, pues, a suponer que nuestros informantes totonacos pudieron equivocarse aquí en el orden de sus recuerdos, al desplazar *tapak taxtu* que debería de situarse normalmente después del primer par de meses, *tlanca lixquin* y *palh lixquin*. En el orden así corregido, *tapac taxtu*, convertido en el quinto mes, sería el equivalente del quinto mes azteca llamado *toxcatl*. Ahora bien, en México, *toxcatl* iba seguido por un mes llamado *etzalcualiztli*, que significa "alimento hecho con maíz y frijol", después del cual venía el segundo par de meses. Y precisamente en la lista de meses de nuestros informantes totonacos, entre los dos primeros pares de meses no hay más que un sexto mes aislado, llamado *pichihuat*, palabra que al parecer significa "medio tamal" (*Cf. pipitzi*, mitad). Ahora bien, el "tamal" es un alimento que a menudo está hecho con partes iguales de maíz y de frijol, como el *etzalcualiztli* de los

aztecas. Esto confirma nuestra hipótesis según la cual hace muchos años *tapak taxtu* debió de ser el quinto mes y no el tercero, lo que suprimiría la única diferencia verdadera entre el calendario totonaco y el calendario azteca.

Nos parece, pues, probable que muy antiguamente los dos calendarios totonacos, el de los meses y el de los días, hayan sido prácticamente los mismos que los de los aztecas.

SUGERENCIA PARA REORDENAR "MESES" TOTONACOS DE 20 DÍAS POR DESPLAZAMIENTO DEL "MES" *TAPAK TAXTU*

Meses totonacos actuales	*Meses totonacos corregidos*	*Meses aztecas*
1 *Xtayat quihui*	*Xtayat quihui*	*Cuahuitl ehua*
2 *La'xun*	*La'xun*	*Tlacaxipehualiztli*
3 *Tapak taxtu*	*Tlanca lixquin*	*Tozoztontli*
4 *Tlanca lixquin*	*Palh lixquin*	*Huey tozoztli*
5 *Palh lixquin*	*Tapak taxtu*	*Toxcatl*
6 *Pichihuat*	*Pichihuat*	*Etzalcualiztli*
7 *Maca taxtu*	*Maca taxtu*	*Tecuilhuitontli*
8 *Maca patinit*	*Maca patinit*	*Huey tecuilhuitl*
9 *Smulaja*	*Smulaja*	*Miccailhuitontli*
10 *Siculanan*	*Siculanan*	*Huey miccailhuitl*
11 *Sihuinit*	*Sihuinit*	*Ochpaniztli*
12 *Cuhuacna*	*Cuhuacna*	*Pachtontli*
13 *Stacnan cuhuacna*	*Stacnan cuhuacna*	*Huey pachtli*
14 *Kalhkosot*	*Kalhkosot*	*Quecholli*
15 *Kechit*	*Kechit*	*Panquetzaliztli*
16 *Lhac puxama*	*Ihac puxama*	*Atemoztli*
17 *Tlanca lhtucutlit*	*Tlanca lhtucutlit*	*Tititl*
18 *Palh lhtucutlit*	*Palh lhtucutlit*	*Izcalli*
Xtaka	*Xtaka*	*Nemontemi*

c) *Problema del "mes" calcusot, considerado equivalente de panquetzaliztli*

Más arriba mencionamos los documentos del siglo XVI, según los cuales, en 1539, fray Andrés de Olmos condenó al cacique totonaco de Matlatlán por haber celebrado una fiesta pagana llamada *calcusot* que era equivalente a la fiesta azteca de *panquetzaliztli*. El texto de este proceso inquisitorial precisa que la fiesta de *calcusot* fue celebrada en Matlatlán, el 16 de noviembre de 1539 (*Procesos...*, 1912, p. 214). Apoyándose en esta base cronológica precisa, Alfonso Caso (1953, p. 340) pudo calcular que la fecha de la fiesta totonaca de *calcusot* correspondía exactamente a la de la fiesta azteca de *panquetzaliztli*, pero sólo si

se admite que esta fiesta totonaca se celebraba al principio y no al final del mes en cuestión, lo que no sería conforme a las tradiciones indígenas conocidas.

Por otra parte, el calendario totonaco de nuestros informantes actuales presenta un "mes" llamado *kalhkosot* o *kalhkosat*, cuyo nombre es difícil de traducir, pero que corresponde evidentemente al *calcusot* del proceso inquisitorial de 1539. Ahora bien, el mes totonaco actual *kalhkosot* es el 14° mes del año y se sitúa inmediatamente después del par de meses *cuhuacna* y *stacnan cuhuacna*, dedicados al heno. Por lo contrario, el mes azteca *panquetzaliztli* era el 15° mes del año y se situaba después de un 14° mes llamado *quecholli* que lo separaba del par del mes *pachontli* y *huey pachtli*, dedicados al heno. Esto nos lleva a preguntarnos si no hubo ahí un caso de mala comprensión entre fray Andrés de Olmos y si para sus informantes totonacos de 1539, *calcusot* no era el equivalente de *quecholli* más que el de *panquetzaliztli*. Cabe hacer notar que las palabras *calcusot* o *kalhkosat* parecen haber estado vinculadas con el verbo totonaco *kosa*, que significa "volar" (como un pájaro). Ahora bien, el mes azteca *quecholli* lleva el nombre de una hermosa ave migratoria sagrada, la espátula rosa, *Ajaja ajaja* y, además, este 14° mes se llama en otomí *antzhoni* que significa "vuelo". (Kirchhoff (1971, p. 217) señaló, por fin, que en diversas lenguas mayas de Guatemala, el nombre de este mismo 14° mes quiere decir "fiesta de aves". Si Caso pudo constatar que el 16 de noviembre de 1539 era el primer día del mes azteca de *panquetzaliztli*, es evidente que este día estaba situado al día siguiente de la fiesta del último día del mes de *quecholli*. Ahora bien, sabemos que los días de los aztecas comenzaban a mediodía y se terminaban al mediodía del día siguiente (Caso, 1967, p. 53) y de ahí una posible confusión.

Fray Andrés de Olmos fue uno de los más grandes conocedores de la lengua náhuatl y de la civilización azteca. Por otra parte, se sabe que escribió una gramática y un diccionario de la lengua totonaca. Sería sumamente pretencioso pretender rectificar los decires de este erudito, basándonos para ello en informaciones modernas y a veces dudosas. Como quiera que sea, no era inútil despertar la atención sobre el problema planteado por esta fecha histórica.

d) *Problemas del principio del año y del lugar que ocupaban los meses dentro del año*

La correlación entre el calendario indígena y las fechas del calendario europeo ha planteado problemas desde los tiempos de la conquista

española. Los indios de los tiempos prehispánicos no tomaban en cuenta el hecho de que el año solar real no es exactamente de 365 días sino de 365 días más un cuarto. Con relación al calendario católico, sus meses tomaban, pues, un día de retraso cada cuatro años, es decir 25 días por siglo, lo que ha sido perfectamente estudiado por Graulich (1987). Continuaron así a principios de la época colonial sin tomar en cuenta los años bisiestos de los españoles, aun cuando sus años se desfasaban un día cada cuatro años en relación con los años españoles y cristianos. Pero durante el transcurso del siglo XVI, los indios ya bautizados empezaron a sentir la necesidad de adaptarse mejor al calendario español oficial. Sabemos por un religioso agustino, el P. Esteban García (ya citado), que desde antes de 1625, los otomís habían decidido fijar el principio de su año tradicional al 2 de febrero, día de la Candelaria y fiesta de la Purificación de la Virgen María. A este respecto, cabe hacer notar, de pasada, que Sahagún (1956, t. I, p. 109) hace comenzar el año azteca en esta fecha. El año otomí se encontró así fijado con relación al año cristiano. Ignoramos si este ejemplo otomí fue seguido por los totonacos de la Sierra, que siguieron utilizando su calendario, mientras que los otomís olvidaron el suyo. Actualmente, totonacos y nahuas se preocupan por situar bien sus meses de veinte días en relación con los meses del año cristiano, pero no siempre lo logran. Las informaciones que hemos recogido a este respecto no son muy seguras y no siempre concuerdan entre sí, en lo que respecta al principio del año y a los detalles de la secuencia de los 18 meses de veinte días. En general, hacen comenzar el año el 17 de noviembre, con el mes *xtayat quihui* que corresponde al mes náhuatl *cuahuitl ehua.*

En su gran estudio del calendario mesoamericano, Kubler y Gibson (1951, pp. 49-51), llegan a la conclusión de que no había más que dos sistemas para el principio del año. El que al parecer era el más antiguo, hacía comenzar el año en *tlacaxipehualiztli*, mes de los sacrificios por desollamiento. Pero en el siglo XVI, predominaba en la mayor parte del Valle de México el sistema que comenzaba el año por el mes anterior *atlcahualo* o *cuahuitl ehua*. Ahora bien, este sistema es también el de los totonacos y de los nahuas actuales de la Sierra de Puebla que generalmente comienzan sus años el 17 de noviembre por el mes *xtayat quihui*, equivalente a *cuahuitl ehua.*

Como los cinco días llamados "separados" preceden al primer mes, se obtiene así la secuencia del año totonaco actual, que nos presentó Enrique Cruz. Pero hemos visto que esta secuencia parece parcialmente inexacta y que probablemente podría haberse corregido haciendo pasar el mes *tapak taxtu* del tercer rango al quinto, como lo proponemos en la tercera columna del siguiente cuadro.

CUADRO DE LOS MESES TOTONACOS DE AÑOS QUE COMIENZAN EL 17 DE NOVIEMBRE (ANTES O DESPUÉS DE LA CORRECCIÓN PROPUESTA DE *TLANCALIXQUIN*)

	Fechas totonacas	*Meses totonacos actuales (Según Enrique Cruz)*	*Meses totonacos corregidos*	*Meses aztecas*
1	17 nov. – 6 dic.	*xtayat quihui*	*xtayat quihui*	*cuahuitl ehua*
2	7 dic.- 26 dic.	*la'xun*	*la'xun*	*tlacaxipehualiztli*
3	27 dic.- 15 ene.	*tapak taxtu*	*tlanca lixquin*	*tozoztontli*
4	16 enero - 4 febr.	*tlanca lixquin*	*palh lixquin*	*huey tozoztli*
5	5 febr. – 24 febr.	*palh lixquin*	*tapak taxtu*	*toxcatl*
6	25 febr – 16 marzo	*pichihuat*	*pichihuat*	*etzalcualiztli*
7	17 marzo – 5 abril	*maca taxtu*	*maca taxtu*	*tecuilhuitontli*
8	6 abril – 25 abril	*maca patinit*	*maca patinit*	*huey tecuilhuitl*
9	26 abril – 15 mayo	*smulaja*	*smulaja*	*tlaxochimaco*
10	16 mayo – 4 junio	*siculanan*	*siculanan*	*xocotl huetzi*
11	5 junio –24 junio	*sihuinit*	*sihuinit*	*ochpaniztli*
12	25 junio – 14 julio	*cuhuacna*	*cuhuacna*	*pachtontli*
13	15 julio – 3 agosto	*stacnan cuhuacna*	*stacnan cuhuacna*	*huey pachtli*
14	4 agosto – 23 agosto	*kalhkosot*	*kalhkosot*	*quecholli*
15	24 agosto –12 sept.	*kechit*	*kechit*	*panquetzaliztli*
16	13 sept. – 2 oct.	*lhac puxama*	*lhac puxama*	*atemoztli*
17	3 oct. – 22 oct.	*tlanca lhtucutlit*	*tlanca lhtucutlit*	*tititl*
18	23 oct. – 11 nov.	*palh lhtucutlit*	*palh lhtucutlit*	*izcalli*
	12 nov. – 16 nov.	*xtaka quilhtamacu*	*xtaka quilhtamacu*	*nemontemi*

Esta secuencia de los meses, obtenida en 1991 y susceptible de ser corregida, todavía en 1998 se aceptaba en Tepetzintla y en Ozomatlán. Pero entre los totonacas actuales existen algunos individuos que buscaron cómo acercar mejor su calendario tradicional al calendario oficial católico, lo que les proporcionó otra secuencia de meses en donde el año comienza el 1° de enero, con el mes *xtayat quihui* después de los cinco "días abandonados". No conocemos con detalle esta nueva secuencia que parece ser un poco artificial, pero que según Félix Cardona, en 1988 tuvo algunos adeptos en Ozomatlán.

Es pertinente recordar aquí que un texto un poco aberrante de los *Memoriales* de Motolinía (1903, pp. 48-57 y desplegado final) hace constar un año que habría sido 1549 y que habría comenzado el 1° de enero. Este año estaba formado por 18 "meses" de 20 días (de los cuales no se dan los nombres) y por 5 días complementarios. El texto del desplegado atribuye a este calendario a un tal fray Francisco de las Navas, que según otras fuentes, podría haber sido misionero entre los indios popolocas.

V. VÍNCULOS SECULARES ENTRE TEOTIHUACÁN Y LOS TOTONACOS

1) *Antigua presencia de totonacos en Teotihuacán, según Torquemada (libro III, cap. XVIII*

En su gran obra conocida con el nombre abreviado de *Monarquía Indiana*, el cronista franciscano fray Juan de Torquemada, nos informa que a fines del siglo XVI, pudo permanecer durante bastante tiempo en el convento de su orden, en Zacatlán y que logró ganarse la confianza de los dirigentes indígenas de ese gran pueblo totonaco. Éstos, le enseñaron las tradiciones históricas de su pueblo. Le enseñaron, sobre todo, que los totonacos habían estado presentes en Teotihuacán tiempos atrás y que habían construido las dos grandes pirámides del Sol y de la Luna. (Torquemada, t. I, pp. 381-385).

2) *Éxodo final de los totonacos hacia las montañas de la Sierra de Puebla*

Torquemada aprendió así, que más tarde, los totonacos habían abandonado Teotihuacán para instalarse en las montañas de la región de Zacatlán (y de Hueytlalpan, Puebla) donde todavía siguen viviendo. Según estos datos, los ancestros de los totonacos habían estado presentes en Teotihuacán a principios de nuestra era, época en la que, sabemos hoy en día, fueron construidas las dos grandes pirámides. Pero el texto de Torquemada no precisaba la época en que estos indios abandonaron Teotihuacán y partieron hacia la Sierra. Con el fin de fechar este desplazamiento esencial, consideramos necesario recurrir a los datos de la *Relación de Tetela* (*Relaciones Geográficas del Siglo XVI* publicada por René Acuña en el tomo II de sus *Relaciones de Tlaxcala*, México, 1985, pp. 411-430).

Tetela es, todavía en nuestros días, un importante pueblo del suroeste de la Sierra Norte de Puebla. Sus indios hablan nahuat. Los antepasados de estos indios nahuas ya estaban ahí en la segunda mitad del siglo XVI y al parecer, en esa época, sus dirigentes conservaban todavía algunos manuscritos antiguos pictográficos de carácter histórico, en los que los principales acontecimientos pasados estaban fechados con los signos (o glifos) cronológicos del calendario mesoamericano. Sin duda, fue gracias a dichos "códices" que estos indios pudieron responder a las preguntas históricas que les hizo, el 29 de octubre de 1581, el "Corregidor" Juan González.

Estos nahuas de Tetela le dijeron, pues, al "Corregidor" que sus antepasados más lejanos fueron chichimecas, originarios de la región de las siete cavernas míticas de *Chicomoztoc,* situada a más de 300 leguas hacia el oeste. Partirían de allí para ocupar las montañas de la Sierra Norte de Puebla y fundar ahí el pueblo de Tetela 362 años antes de la injerencia española de 1581, es decir en el año 1219 de nuestra era. Encontraron la región poblada por indios totonacos que fueron vencidos, sometidos y finalmente obligados a retirarse a otras partes.

Estos totonacos son los que nos interesan particularmente. El mismo día de la misma encuesta, los indios de San Juan Tututla, otro pueblo nahua de los alrededores de Tetela, proporcionaron informaciones complementarias sobre ellos y también respecto a Tetela. Según ellos, los totonacos conquistados por los chichimecas, no eran originarios de la Sierra de Puebla. Estos totonacos, cuyo nombre quiere decir "gente de tierra caliente" habrían llegado del oriente 763 años antes de la encuesta, es decir en el año 818 de nuestra era.

Esta fecha parece inapreciable para tratar de situar la época de la llegada de los totonacos a la Sierra de Puebla. Pero es necesario saber si estos inmigrantes venían del este o del oeste. Ahora bien, hasta aquí nos habíamos quedado con la idea de los informantes totonacos de Torquemada, según los cuales, los totonacos partieron de Teotihuacán y se dirigieron hacia el este para llegar hasta las montañas de la región de Zacatlán (y también de Hueytlalpan y de Tetela). Pero los nahuas de San Juan Tututla dijeron, por lo contrario, que en 818 a. D., la Sierra de Puebla fue ocupada por totonacos venidos del país de donde sale el sol.

Nosotros estimamos, a título personal, que la tesis de Torquemada es más aceptable. En efecto, para Torquemada y para sus informantes de Zacatlán era evidente que cuando los antiguos totonacos vinieron de Teotihuacán hasta la Sierra de Puebla, continuaron después su camino hacia el este, alcanzando así las tierras bajas de la costa atlántica e incluso hasta Cempoala, cerca de Veracruz (así lo dice también Torquemada, libro III, cap. XVIII). Esta manera de ver las cosas se basaba en antiguas tradiciones totonacas de Zacatlán y los investigadores modernos la consideran bastante aceptable. Por lo contrario, la idea según la cual en 818 a. D. los totonacos habrían partido de la costa atlántica para poblar la Sierra de Puebla parece no ser más que una idea reciente de los nahuas de San Juan Tututla. Esta opinión parece basarse únicamente en el hecho de que el nombre que se les daba entonces a los totonacos los describe como "gente de las tierras calientes". Pero ese nombre se les ha dado en una época reciente y evidentemente no se empleaba todavía a fines de la época de Teotihuacán.

Por último, estimamos que los totonacos estuvieron presentes en Teotihuacán durante el transcurso de los primeros siglos de nuestra era. Cabe la posibilidad de que después se separaran de su metrópoli para dirigirse hacia el este, y que el contacto sólo se perdería mucho después. La lengua totonaca, sin duda se hablaba en Teotihuacán, probablemente entre otras lenguas, de las que no estamos bien informados. Los antiguos totonacos, ciertamente conocieron y utilizaron el calendario de Teotihuacán, pero quizá también tenían el suyo propio.

No tenemos ninguna descripción antigua del calendario de Teotihuacán. Tan solo lo conocemos por glifos cronológicos aislados, esculpidos o pintados en monumentos u objetos arqueológicos. Algunos eruditos, entre ellos don Alfonso Caso (1936 y 1966) estudiaron estos glifos. Trataron de interpretarlos, y de hacer que, de alguna manera "hablaran". Pero esta tarea es difícil, pues no se cuenta con datos comparativos como no sean los del calendario náhuatl.

Durante el transcurso de los dos últimos siglos, algunos etnólogos han descubierto y descrito algunas sobrevivencias del antiguo calendario mesoamericano, supervivencias que formaban parte de las tradiciones vivientes de algunos pueblos indígenas actuales de Guatemala, de Chiapas o de Oaxaca. Pero entre estos pueblos, los totonacos son los únicos que tuvieron relaciones estrechas y prolongadas con Teotihuacán. Nos parece, pues, que las tradiciones, a veces confusas, que recogimos en Ozomatlán y en Tepetzintla no deben descuidarse ya que pueden aportar algunos nuevos datos útiles a los especialistas que tratan de reconstruir el antiguo calendario de Teotihuacán. Pero la tarea científica que falta por cumplirse en este campo se ha hecho difícil dado nuestro insuficiente conocimiento de la antigua lengua totonaca, lo que hace que no podamos comprender el sentido de muchos nombres de días y de "meses" en esta lengua.

BIBLIOGRAFÍA

ALVARADO, fray Francisco de
1962 *Vocabulario en lengua mixteca*, México, INI e INAH.

Arte de la lengua totonaca (por un autor desconocido)
1990 México, UNAM.

ASCHMANN, Herman Pedro
1962 *Vocabulario totonaco, castellano-totonaco totonaco-castellano. Dialecto*
(1983) *de la Sierra*, México, Instituto Lingüístico de Verano.
1973 *Diccionario totonaco de Papantla*. México, Instituto Lingüístico de Verano.

CASO, Alfonso
1936 "¿Tenían los teotihuacanos conocimiento del *Tonalpohualli*?", en *El México Antiguo*, México, t IV, p. 131-143.
1953 "Calendario de los totonacos y huastecos", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, México, t. XIII, n. 2 y 3, p. 337-350.
1966 "Dioses y signos teotihuacanos" *en* Teotihuacan XI Mesa Redonda. Sociedad Mexicana de Antropología, pp. 249-275, México.
1967 *Los calendarios prehispánicos*. México, UNAM.

CASTILLO, Cristóbal del
1908 Fragmentos de la obra general sobre historia de los mexicanos, escrita en lengua náhuatl por Cristóbal del Castillo a fines del siglo XVI. Traducción de Francisco del Paso y Troncoso. México.

CHIMALPAHIN QUAUHTLEHUANITZIN
1987 *Troisième relation et autres documents originaux de Chimalpahin Quauhtlehuanitzin*.
B Traduction de Jacqueline de Durand Forest. Paris, L'Harmattan.

Codex Borgia
1898 *Il manoscritto messicano Borgiano del Museo etnográfico della S. Congregazione di Propaganda Fide*. Roma, Stabilimento Danesi.

Codex Borgianus
1963 *Facsímil a colores que ilustra los dos volúmenes de comentarios al códice Borgia*, Publicado por Eduard Seler, México, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Códice de Huichapan
1992 *El códice de Huichapan comentado por Alfonso Caso*. Introducción Oscar Reyes Retana M. México, Telecomunicaciones de México.

Códice de Xicotepec
1995 Estudio e interpretación por Guy Stresser-Péan, Gobierno del Estado de Puebla, CEMCA, México, Fondo de Cultura Económica.

Codex de Xicotepec (Le)
1995 Étude et interprétation par Guy Stresser-Péan, Gobierno del Estado de Puebla, CEMCA, México, Fondo de Cultura Económica.

Codex Magliabecchiano
1983 The book of life of the ancient Mexicans, 2 v., Berkeley, University of California Press.

Codex Magliabecchiano XIII-3
1904 Manuscrit mexicain post-colombien de la Bibliothèque Nationale de Florence. Reproduit aux frais du Duc de Loubat. Roma.

Codex Vaticanus 3738 detto il Codice Rios
1896 Riprodotto in fotocromografia a spese di sua eccelenza il duque di Loubat pro cura della Biblioteca Vaticana. Stabilimento Danesi, Roma.

Codex Vaticanus Rios. Codex Vaticanus 3738
1900 Riprodotto in fotocromografia a spese di sua eccelenza il duca di Loubat pro cura della Biblioteca Vaticana. Stabilimento Danesi, Roma.

COE, Michael D.
1980 *The Maya*. Revised edition. London, Thames and Hudson.

DURÁN, fray Diego, O. P.
1967 *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, 2 v., México, Editorial Porrúa.

DURAND FOREST, Jacqueline de
1987 *Histoire de la Vallée de Mexico selon Chimalpahin Quauhtlehuanitzin*, Paris, L'Harmattan. Tome I.

GARCÍA, fray Esteban, O.S.A.
1918 *Crónica de la provincia agustiniana del Santísimo Nombre de Jesús de México*, Madrid, Archivo histórico hispano-agustiniano, Libro Quinto.

GARZA, Mercedes de la
1998 "El perro como símbolo religioso entre los mayas y los nahuas", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, t. 27, pp. 111-135.

GRAULICH, Michel
1987 *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*. Bruxelles, Académie Royale de Bruxelles.

ICHON, Alain
1969 *La religion des Totonaques de la Sierra*. Paris, Centre National de la Recherche Scientifique.

KIRCHHOFF, Paul
1943 "Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales", en *Acta Americana*, México, t. I, p. 92-107.
1971 "Las 18 fiestas anuales en Mesoamérica: 6 fiestas sencillas y 6 fiestas dobles", *in* XXXVIII° Congrès International des Américanistes. Stuttgart-München, t. III, p. 207-221.

KUBLER, Georges and Charles Gibson
1951 *The Tovar Calendar*. Memoirs of Connecticut Academy of Sciences, New Haven, v. XI.

Leyenda de los Soles
1945 en *Códice Chimalpopoca. Anales de Cuautitlán y Leyenda de los Soles*, México, UNAM, Instituto de Historia, p. 119-128.

MC QUOWN, Norman A.
1990 *Gramática de la lengua totonaca (Coatepec, Sierra Norte de Puebla)*, México, UNAM.

MELGAREJO VIVANCO, José Luis
1949 *Historia de Veracruz. Época prehispánica*, Jalapa, Talleres Gráficos del Gobierno de Veracruz.
1970 *Los lienzos de Tuxpan*, México, Editorial La Estampa Mexicana.

MOTOLINÍA, fray Toribio de Benavente
1903 *Memoriales*. Documentos históricos de Méjico, Luis García Pimentel editor. Méjico, París, Madrid, t. I.
1996 *Memoriales* (*Libro de oro*, MSJG 131), edición crítica, introducción, notas y apéndice de Nancy Joe Dyer, México, El Colegio de México.

OLMOS, fray Andrés de
1912 "Proceso seguido por fray Andrés de Olmos en contra del cacique de Matlatlán, en *Procesos de indios idólatras y hechiceros*, Publicaciones del Archivo General de la Nación. México, t. III, p. 205-215.

RAMÍREZ LAVOIGNET, David
1959 *Misantla*. México, Editorial Citlaltepetl, Tacubaya.

REID, Aileen A. and Ruth G. Bishop
1974 *Diccionario totonaco de Xicotepec de Juárez, Puebla. Totonaco-castellano, castellano-totonaco*. México, Instituto Lingüístico de Verano.

Relaciones Geográficas del siglo XVI
1982-1988 René Acuña editor, 10 v., México, UNAM.

SAHAGÚN, fray Bernardino de
1956 *Historia general de las cosas de Nueva España*. México, Editorial Porrúa, t. I-IV.

SELER, Eduard
1900-1901 *The Tonalamatl of the Aubin Collection. An old Mexican manuscript in the Paris National Library*. (Manuscrits mexicains N° 18-19). Berlin and London.
1963 *Comentarios al Códice Borgia*, 2 v., México, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

SERNA, Jacinto de la
1892 "Manual de ministros de Indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas", en *Anales del Museo Nacional*, t. VI, p. 261-480.

STRESSER-SPÉAN, Guy
1998 *Los Lienzos de Acaxochitlán y su importancia en la historia del poblamiento de la Sierra Norte de Puebla y zonas vecinas. Les Lienzos de Acaxochitlán (Hidalgo) et leur importance pour l'histoire du peuplement de la Sierra Nord de Puebla et des zones Voisines.* Edición bilingüe español / francés. México, Gobierno del estado de Hidalgo, CEMCA.

THOMPSON, J. Eric S.
1960 *Maya hieroglyphic writing*. University of Oklahoma Press.

TORQUEMADA, fray Juan de
1975-1983 *Monarquía indiana*. Miguel León Portilla editor, 7 v., México, UNAM.

WILLIAMS GARCÍA, Roberto
1972 *Mitos tepehuas*, México, SEP, Colección Sepsetentas.

THE YEAR IN THE MEXICAN CODICES: THE NATURE AND STRUCTURE OF THE EIGHTEEN FEASTS

GORDON BROTHERSTON

The Mesoamerican calendar is well known for its division of the year into eighteen Feasts of 20 days (*in ilhuiuh*), a system which articulates tribute with quarters, planting with seasons, dance with measure, cosmic with political time. The names and practices proper to each Feast varied over time and according to region. Yet their overall arithmetic, structure and conception can now be better perceived, thanks in part to finer facsimile reproductions of key texts, both pre-Cortesian screenfolds and post-Cortesian compendia[1] (fig. 1).

Besides appearing in *Borbonicus*, now expertly read by Reyes (1992), the Feasts feature in all the post-Cortesian compendia and provide the whole delivery mechanism for commodity tribute in the *Matrícula de tributos* and *Mendoza*; they are also the subject of the various calendar wheels of Texcoco and Tlaxcala (Boban, Veytia, etc.), as well as sundry texts associated with the names Ixtlilxochitl, Tovar, Durán and Serna (fig. 2). At the same time, representations of Feasts can be found in other tribute documents, and occasionally in the annals, where they mark out significant moments and periods within a given year. The

[1] A superb facsimile of Sahagún's *Primeros memoriales*; published in 1993 by the University of Oklahoma Press, makes good several errors and omissions in Paso y Troncoso's 'copy' (1905; *cf.* Baird 1993). The Palacio Real part of this text is referred to here as the 'Tepepulco Ms.' since scribes from that town were the first to work on it. The transcription by Schultze Jena (1950) remains indispensable, as do his German translation and commentaries; they are based on fieldwork in Zitlala (Guerrero) and remain as absurdly neglected as Nowotny's catalogue. Except where divergence matters, 'Mendoza' (Berdan & Anawalt 1992) includes the *Matrícula de tributos* (Berdan & Durand-Forest 1980); 'Magliabechiano' (Boone 1982), Tudela and other members of the group (Riese 1986); and '*Rios*' (Graz: Adeva 1979), *Telleriano* (Quiñones Keber 1995), Conversely, a distinction is made between the main Tovar calendar (1; Lafaye 1972) and the Appendix (2; Kubler & Gibson 1951). Reyes García's 1992 Spanish-language edition of the *Borbonicus* screenfold, for the Fondo de Cultura Económica/Adeva facsimile series run by F. Anders, M. Jansen and himself, and Doesburg & Carrera González's edition of the *Códice Ixtlilxochitl* set new standards in scholarship. León-Portilla's edition of *Féjérváry* (Mexico: Celanese, 1982) is useful in pointing up pochteca and historical subtext. See also: Glass 1975; Milbrath 1989. Throughout, reading sequences follow Nowotny.

presence of the Feasts cycle has also been detected in pre-Cortesian texts inscribed in stone, among them, the celebrated Aztec 'Sunstone' (Piedra de los soles), and the panels in the temple at Tepoztlan dedicated to the pulque god Ome Tochtli. Kubler and Gibson's survey (1951) remains the most authoritative.

Within a given sequence, individual Feasts may be identified by as little as a single emblem, like the tree-moss of Pachtli; or even a phoneme, like the parrot which being *toz-nene* in Nahuatl denotes the root *tozoa* in Tozoztli, which relates to penance. More substantial versions, called theomorphic by Kubler and Gibson, will present a series of presiding figures, in full regalia, sometimes with supplementary figures or emblems. More elaborately again, there may be a full page scene, replete with choreography and architecture.

Concise, the emblems expose most readily the lack of standardization, over time and space, among the images and names used to identify individual Feasts. In part this reflects what were clearly different regional industries, climates and schedules; in part, it simply reflects the fact that different ceremonial highpoints from any one twenty-day Feast could be chosen to represent it. This last notion is made clear in the multiple images recorded in *Borbonicus*, the *Florentine Codex* and Durán, and in the alphabetic glosses added to several other texts.

Even so, within all this variety, it is possible to discern recurrent patterns, especially when we concentrate directly on the corpus of native texts. There, the iconography of certain Feasts shows remarkable constancy, like

- Tititl: the old woman Ilamatecutli and her weaving batten
- Toxcatl: feathered warrior
- Etzalcualiztli: Tlaloc's pozole stew pot
- Miccailhuitl: mummy bundle, flint knives
- Ochpaniztli: woman with cotton thread and broom, man with club
- Teotleco: footprint trail
- Quecholli: bird hunting gear, nose-bone adornment (*yacamitl*) and arrows
- Atemoztli: Tlaloc's falling water
- Tlacaxipehualiztli: Xipe's knotted conical hat

F1.1 Tozoztli A
F1.2 Tozoztli B
F1.3 Toxcatl
F1.4 Etzalcualiztli
F1.5 Tecuilhuitl A
F1.6 Tecuilhuitl B
F1.7 Miccailhuitl A/Tlaxochimaco
F1.8 Miccailhuitl B/Xocotl huetzi
F1.9 Ochpaniztli



Tribute halves, Mendoza f. 46.

Fig. 1 The eighteen 20-day Feasts of the year

F2.1 Pachtli A/Teotleco
F2.2 Pachtli B/Tepeilhuitl
F2.3 Quecholli
F2.4 Panquetzaliztli
F2.5 Atemoztli
F2.6 Tititl
F2.7 Izcalli
F2.8 Atlcahualo/Xilomaniztli
F2.9 Tlacaxipehualiztli



Tribute quarters, Tlapa Annals verso

Fig. 2 Year, Feasts and Elevens, in the screenfolds and post-Cortesian texts

	Borbonicus	*Borgia*	*Vaticanus*	*Cospi*	*Fejervary*	*Laud*
YEARS	21-22	27-28; 49-53	95		1	46
FEASTS	23-40	29-46			15-22	21-22
Seasons			[43-48]			
ELEVENS	[23-28, 36]	38-46, 29-31		verso 1-11	5-14	39-40
nightsky		31	[95-96]			

	Tepepulco	*Florentine (bk:ch)*	*Mexicanus*	*Mendoza*	*Magliabechiano*	*Rios*
YEARS	f. 283-6	7:7-9	p. 9	f. 2	f 3.14-17	f. 38v-40
FEASTS	f. 250-253	2:1-19	p. 1-8	[f. 18v-55]	f. 28-46	f. 42v-51
Seasons	f. 282v-283	2:20-37				87-87v
ELEVENS	f. 258-259v	App. 2	p. 10-12	f. 17v-18	f. 49-59	f. 1v-2
nightsky	f. 282-282v	7:3				

The Nahuatl names of these emblems tend to be legible etymologically, and the consistency they display in all major cases makes of them a template for the cycle as a whole.

The emblem sequences, necessarily those found (between the spokes of the calendar wheels, tend to identify the Feasts serially one to one. This is also generally true of the full-figure sequences, despite the extra information and page space allotted to certain of them.

With the scene sequences however, things are different. In the 18-page chapter in *Borbonicus* (p. 23-40), only 15 pages are actually dedicated to the Feasts, and those at the start recur cyclically at the end (Izcalli; p. 23, 37). Moreover, the regularity of the serial page arrangement is modified by the fact that after the first eleven Feasts, enormous attention is paid to Ochpaniztli, whose scene intrudes on to scenes before and after (p. 29-30) and announces a far more spacious arrangement of scenes, one per page or more, compared with the two per page or less before. Just this formatting effect recurs with respect to Ochpaniztli in the Tepepulco Ms. where, as Baird has keenly shown, the presiding figure of that Feast appears before and after, as well as in, her own scene, since her presence was felt to be threaded into the preceding and into the subsequent Feast, in what Baird believes may once have been a parallel vertical format (Baird 1993:116). With respect to Panquetzaliztli, the accompanying Nahuatl text reports that this Feast was associated with a dance that lasted no less than eighty days, or four Feasts. The *Florentine Codex* records several cases of overlapping Feasts, like the wild-flower gathering that began two days before the actual beginning of the flowery Tlaxochimaco,[2] or the mock fights of Panquetzaliztli which ran on into Atemoztli. For all that, the Feasts always add up to eighteen and they always follow the same sequence.

In native-script texts, the Feasts within the 18-fold cycle tend to group themselves in pairs. Several contiguous Feasts are paired as lesser (-tontli, -tzintli) and greater (Huey-), complementary parts of the same concept or 40-day event. An exemplary case is Miccailhuitl: in the first of "lesser" half, a large wooden pole was fetched; in the second, it was set up. These parts or halves of double Feasts are referred to as "lesser" (-tontli) or "greater" (huey-) in Nahuatl and other Mesoamerican lan-

[2] Reports of this Feast provide an excellent example of how coherent native sources may be once respected both for themselves and within their own literary tradition. For the *Florentine Codex* specifies in Nahuatl the names of the seed-flowers that are gathered at this time, seventeen in all; this is exactly the numbers of the flowers depicted in this Feast in *Borbonicus*. Moreover, the concept can be tracked back further insofar as this same number or cipher is seen in comparable contexts at Teotihuacan: the seeds falling from the priest's hands in the Tepaltitla mural come in instalments of 2 2 3 3 2 2 3, again a total of 17.

guages, denoted here by the letters A and B. Tozoztli, Tecuilhuitl, Miccailhuitl[3] and Pachtli are the Feasts most commonly doubled in this way. In Matlatzinca and Tlaxcalan texts (Serna, Veytia), Atemoztli and Titil are similarly paired. Grouping in pairs is also a feature of the Maya hieroglyphic cycle and affects a majority of the Feasts.

The halves and quarters of the tribute year

According to the sheer structure of *Féjérvary* and other codices, the two main cycles of the Mesoamerican calendar, the 260-night/day *tonalpoualli* and the 365-day year, each had its own specific tribute or economic function. Just as the former as a gestation cycle regulated labour and the course of human life, from cradle to grave, so the Feasts of the year governed commodity tribute, the distinction between the two having been enshrined in indigenous, and subsequently Spanish Colonial, law. A range of texts makes it certain that at a first level the Feasts cycle served as a schedule for the production and delivery of tribute items to centers like Tenochtitlan and its imperial associates and predecessors. In this function, the year divides in the first instance into halves which hinge on the equinoxes.

Distinguished by the fact that it leads up to the autumn equinox, Ochpaniztli is otherwise privileged within the structure of the 18 Feasts. For in the arrangement found in all the screenfolds and compendia it never is, nor could be, a 40-day double Feast, since it falls immediately after the double Feast of Miccailhuitl A & B and immediately before the double Feast of Pachtli A & B. This alerts us to the further fact that the whole cycle of 18 also falls structurally into halves.

In the tribute literature, the autumn Feast Ochpaniztli is characteristically cross-linked with its vernal counterpart Tlacaxipehualiztli, in order to mark the equinoxes at the end of the upper and lower halves of the sun's annual course, summer and winter, in the northern hemisphere. A female-male gender match confirms this pairing, which as it were across the year matches the presiding goddess of Ochpaniztli, when women sang for twenty days (Tepepulco f. 251v) with the flayed one Xipe of Tlacaxipehualiztli. In certain sources (e. g. Tepepulco, *Magliabechiano*), the gender pairing is anticipated within Ochpaniztli itself, the first or major equinox, where, adorned with signs of thread

[3] In deciding when to surrender to Cortés in August 1521, Cuauhtemoc is said to have waited for the exact mid point of Miccailhuitl, the feast of death and destruction, that is, the passage from its first to its second half.

and woven cotton, Tlazolteotl/Tetetoinnan is matched by a male brandishing a shield and wooden war club, and comes herself to resemble a 'warrior woman' (*yaociuatl*).

Strong confirmation of this half plus half model is provided in tribute literature, where woven goods are typically shown or understood to be due twice a year, at the equinoctial Feasts. When scheduling for Xoconochco only two annual payments for all categories of tribute (on account of its great distance), *Mendoza* specifies the equinoctial Feasts of Ochpaniztli and Tlacaxipehualiztli, in that order (*Mendoza* f. 47).

The start of the 'winter' half of the year, after Ochpaniztli, is dramatically imaged in several sources by a footprint (see for example, *Telleriano* and *Tovar* 2), which indicates the passage of the gods in Teotleco/Pachtli A, and the journeys then typically undertaken by *pochteca* tribute agents, and by hunters. Following these indications closely, we are then justified in saying that the year represented in the screenfolds and the compendia falls into two halves, each of which consists numerically of four double Feasts, followed by a single equinoctial Feast. For ease of reference, this scheme will be expressed from now on as follows:

Tozoztli A - Ochpaniztli = F1.1-F1.9
Pachtli A - Tlacaxipehualiztli = F2.1-F2.9

Even in the otherwise distant hieroglyphic model of the lowland Maya, where the Feasts were detached from the seasons upon being perennially meshed into the 360-day tun calendar, a similar structure is visible.

Tribute literature is also a good guide to further binary divisions of the year, into not just halves but quarters. For within these two halves of the year, the annals and tribute lists go on to specify certain intermediary Feasts for quarterly payments, principally of metals, determining intervals of twice 80 + 100 days in each half of the year, i. e., in the sequence F1.4, F1.9; F2.4, F2.9. Though it is clear that in practice the 'solstice' Feasts Etzalcualiztli and Panquetzaliztli (F1.4, F2.4) fell short of that event in summer and winter, they nonetheless served notionally to anticipate it in the quarter system. The four-Feast pattern in tribute texts from Tlapa (Vega 1991) and Tlaquiltenango make this much amply clear.[4]

[4] The periodicities of payment were generally understood to inhere in any given item, according to this schedule (woven goods twice yearly at the equinoxes, metals quarterly, etc.).

The larger significance of this halving and quartering of the year becomes apparent in the design of the markers which denote the concept of year itself. Of the nine or so different markers used for this purpose throughout Mesoamerica, more than half are structurally fourfold. This is the case with the foursquare box commonest in the highland Basin, the Huaxteca, and Tlapa, and the diamond box (the square tilted through 45 degrees) also found in the Basin as well as far to the east in Guatemala.[5] As for the round marker known in the Teotihuacan valley and eastern Tlaxcala, it also exists in fourfold versions: recalling the periodicity of metal tribute in the form of a gold coit, it may have quarters inset, as on a clockface. In the special case of the Atlamalcualiztli ceremony, which correlated a period of 4 + 4 years with the same number of days, the quarter points attach to the outside rather than the inside of the round marker (fig. 3a, b). Round, these designs reflect that of the solar disk itself, which is typically inset with 4 or 4 + 4 pointers.

Quartering the year is also reflected in analogous quatrefoil and four-part ballcourt designs placed at the solstices in *Borbonicus* (p. 27, 34). In Panquetzaliztli (F2.4), the quatrefoil specifically characterises the New Fire ceremony, having implicit in it the notion of four tribute provinces, as in the title-page maps in *Féjérvary* and *Mendoza*. The quartered ballcourt at Etzalcualiztli (F1.4) recalls examples of this design also found with New Fire ceremonies in the screenfold annals, where they relate to *pochteca* tribute collection, and to early models of the year calendar based on twelve moons (see for instance Zouche-*Nuttall* p. 1-3).

As well as helping to reveal the structure of halves and quarters implicit in the cycle of 18 Feasts, recalling the importance of tribute practice shows how the notion of paying hard commodity items is continuous with that of making ritual offerings. In its chapter on the subject, the *Florentine Codex* (Book 2) equates 'debt-paying' (*nextlaoaliztli*) with Feast (*ilhuitl*).

Variations existed however, extra deliveries of cloth being specified for Tecuilhuitl or Quecholli (*Cuauhtitlan Annals*, Bierhorst 1992:130; *Lienzo of Petlacala*, Oettinger & Horcasitas 1982:56-58).

[5] An example is unmistakably there in Fuentes y Guzmán's early colonial report, along with other key information about the year calendar in highland Guatemala (see HMAI 14:78; Edmonson 1988). In such matters, this area always steered a course closer to highland Mexico than to the Maya lowlands, a fact that impinges strongly on how best to interpret the cosmogonical structure of the *Popol vuh*.

Weather and planting seasons

Besides tribute, the Feasts cycle reflects other schedules, notably the seasons of weather and planting, an aspect of the year likewise evident in other types of year marker, like the rains of the summer monsoon, or the falling deciduous leaves of the cold season (fig. 3e, f). In this mode, the cycle may likewise highlight the equinoxes, notably Ochpaniztli. Yet in doing so it tends to reflect an arithmetic not so much of halves and quarters as of thirds, hitherto somewhat neglected as proportions of the year.

In its exquisite weather chapter (much traduced by Sahagún), the Tepepulco Ms. embodies a series of meteorological seasons in the figures of Ehecatl, Tlaloc, and Itztlacoliuhqui (f. 282v-283). The successive reigns of these deities are characterized as follows: the winds of Ehecatl, the lightning and rain of Tlaloc and his rainbow, and Itztlacoliuhqui's frost, snow, clouds and hail. Each of the three figures wears a distinctive hat, hats which however have in common the fact that they are all adorned with sequences of circles or dots (fig. 4). The fact that the total of these dots is exactly 18 alerts us to the references to the Feasts cycle in the accompanying Nahuatl glosses.

In such a gloss, the dwellers of highland Tepepulco had the following to say of Itztlacoliuhqui:

> We say that Itztlacoliuhqui in the year cycle means the arrival of frost in the 20-day period Ochpaniztli. And for 120 days there is cold. In the 20-day period we call Tititl we say the cold is over, this is the time of green maize leaves, the warm time, the good time.

In the corresponding image, the 120 days of Itztlacoliuhqui's reign are unmistakably registered as six dots on his hat, one for each constituent Feast. Just as unmistakably, this evidence alone establishes that for a third of the year, during a period beginning at the autumn equinox and lasting until Tititl (January), it is dangerous to plant because of the danger that cold poses to young seedlings. By contrast, seeds of maize and other crops planted in and after Tititl will enjoy favourable weather.

The 12 Feasts which make up the rest of the cycle and the remaining two thirds of the year are duly indicated by the total of 12 dots found on the hats of Itztlacoliuhqui's companions Tlaloc, who has two sets of dots, and Ehecatl. Like that of the Feasts themselves, the reading order is continuous or cyclical, and proceeds through Tlaloc (4

dots) to Ehecatl (3 dots), and then back through Tlaloc (5 dots) to Itztlacoliuhqui (6 dots), so that the sequence may seamlessly begin again. In neatly establishing the Feast total of 18, these indications match perfectly with weather over the year as it is actually experienced in that part of Mexico, seasons vividly pictured in the set of eight images that comprise this chapter of the Tepepulco Ms.



Fig. 4 Seasons
Eecatl, Tlaloc, Itztlacoliuhqui (top to bottom. Tepepulco Ms f. 282v)

The first four of these images stand beside Ehecatl and Tlaloc and are coloured, like the deities themselves, and they reflect the red lightning that ends the former's three hot dusty Feasts (Tozoztli A-Toxcatl; F1.1-F1.3) and announces the latter's five-Feast monsoon and final rainbow (Etzalcualiztli-Miccailhuitl B; F1.4-F1.8). In its Feasts chapter, *Rios* gives (on pages now vanished from the corresponding chapter in *Telleriano*) a similarly vivid confirmation of the annual transition from dusty wind to rainfall, at just the right moment, in meteorological backgrounds supplied for Tozcatl (F1.3) and Etzalcualiztli (F1.4), but for no other Feast: from a blast of grey wind volutes (Toxcatl) we move to a downpour of turquoise rain drops (Etzalcualiztli).

By contrast, the second set of four images in the Tepepulco chapter are black-and-white, like Itztlacoliuhqui himself, and detail the clouds, cyclonic rain, cold, snow and hail that may be expected during his third of the year (Ochpaniztli-Atemoztli; F1.9-F2.5). Returning to the start of the cycle, we then re-enter the colourful reign of Tlaloc, this time over the four Feasts of the prime planting season, which lasts till the spring equinox, Tititl to Tlacaxipehualiztli (F2.6-F2.9), and which historically was made possible by irrigation and *chinampa* agriculture.

With great economy and ingenuity, the Tepepulco Feasts chapter tells us even more about the year of weather and planting. For closely observed, the disks on the hats of the three dieties are of two kinds, either open circles or simple black dots. The former, open circles, cover two thirds of the year, from Tititl to Miccailhuitl B (F2.6-F1.8), when

safe planting generally is possible and practised. The latter, closed dots, cover one third, from Ochpaniztli to Atemoztli (F1.9-F2.5), that is, the reign of Itztlacoliuhqui when, as the Nahuatl gloss reminds us, young plants are threatened in the highlands by cold, even frost and wintry weather. The open and closed circles denoting Feast spans over the year thus come to image the very holes in the ground that seeds are or are not put in. Precisely when Itztlacoliuhqui's reign ends does planting begin in earnest, in the Feast Tititl spelt out in the Nahuatl gloss, the good warm green time.

In terms of human activity as opposed to just weather, Tititl becomes, then, the hinge of agronomy and the agricultural year, the time when a great range of vulnerable crops were and are seeded and planted: the chiles, beans, amaranth and the finer cereals are among those listed in the *Florentine* Ms. In this model, the key concept is not so much the monsoon (which in fact often proves too much for vulnerable crops when newly planted), but Tititl's opening of the solid black dot into an open disk that is legible as a seed-hole, immediately after the end of Itztlacoliuhqui's reign, without risk of frost, in floating fields (*chinampas* - the gloss in *Borbonicus* links the products of Tititl to the 'laguna' in which *chinampas* are found; *cf.* Broda 1983; 1991) or fields wet from the winter rains or snow of Atemoztli. Preceding and following on from Ehecatl's windy Feasts, the two main planting periods are watered respectively by irrigation and monsoon, the larger 'seed-hole' disks of the former suggesting its greater importance. The idea of Tititl being, for planting purposes, this kind of hinge in the year is mirrored in several texts, as we shall see; in the *Boban* Wheel it correponds to a hand intruding into the yearly cycle bearing literal leafy evidence of the "good warm green time" then due to begin.

In Tititl, the *Borbonicus* screenfold, *Magliabechiano*, *Rios* and the Sahaguntine sources all commemorate a goddess whose complex arrays (*inechichiuh*) has led to her being identified with the whole cluster of fundamental earth and mother deities, saliently the ancient one Ilamatecuhtli ('la vieja'), Cihua coatl and Teteu innan (fig. 5). In this context, her distinctive features are a double tongued head band, a skull mask, a weaving batten (*tzotzopaztli*) and a skirt and garments that may be distinctively edged in four colours and adorned with lattice, heart, skull and crossbone, flower and other designs. One of this goddess's chief functions was to preside over the distribution of seeds and the eagerly-awaited start of planting in Tititl, when there were races up the pyramid steps to the temple that housed the grain bin (*cuexcomatl*) out of which the year's seeds and seed corn (*teosuchil*) were distributed. The *Borbonicus* scene for Tititl shows the pyramid steps and

an elaborate dance that involves the lavishly-attired goddess of *chinampa* agriculture, the 'diosa de la laguna' gloss noted in the Spanish gloss.

Through Ilamatecuhtli, the idea of seed and fruitfulness was carried over into the human realm. For Tititl also celebrated childbirth, specifically through the figures of the five Ciuateteo, who were impersonated in what was called Illamateuh-chololoya, the 'leap' or dance of Ilamatecuhtli, shown in this Feast in the Tepepulco Ms. (f. 253). That Ilamatecuhtli, furthermore, has a celestial nature is evident from the epithet commonly bestowed on her and registered in her attire or 'array': Citlalicue, 'Star-skirt'.[6]

As the hinge between non-planting and planting seasons (6 + 12 Feasts), Tititl emerges as the principle behind the division of the year into thirds. Evidence of this scheme can also be seen in the Aubin Ms. 20 where the year is shown as twelve moons, four of which, starting with the equinoctial Ochpaniztli, are marked by frost-withered falling leaves, thereby suggesting the same non-planting third of the year (fig. 6). A similar arrangement is perhaps indicated by the appearances of the rain god Tlaloc in the *Rios* Feasts cycle, while in his discussion of the Feasts chapter in Ixtlilxochitl, Carrera González notes that the ancient Mazatec calendar likewise divides the year into three seasons, two of

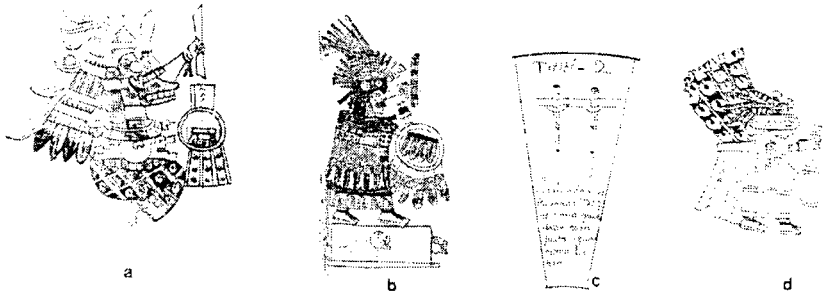


Fig. 5 Tititl: Star-skirt, weaving batten and measuring rods

Star-akirt with batten: *a* Magliabechiano f. 44. *b* Borbonicus p. 36 (second appearance; on tzonpantli platform with tow right-facing skull that indicate Miccaihuitl A & B)

Measuring rods: c Tlaxcala or Veytia Wheel 5 (Kubler & Gibson 1951. Fig. 16; the Spanish gloss refers to exact measurement) d Borbonicus p. 36 (rods being moved forward to Izcalli)

[6] The Star-skirt of Tititl ('Citlali icue', *Florentine Codex* Book 2:36) was firmly identified with the Milky Way by the generally sceptical and cautious Schultze Jena and his Nahuatl advisers in the 'star-town' Zitlala ('...das Sternen Hüfttuch ist die Milchstrasse'; 1950:263).

which have to do with the milpa and planting, and one which does not. After the cold (nýan) come the heat (ndoá) and rain (jtsí) when planting occurs and produces respective kinds of maize. The significance of the match is perhaps enhanced by the fact that in the Mazatec-Chinantec area, the 18 Feasts may function in the absence of the *tonalpoualli* (Bastiaan & Carrera González 1996:174-175).

Measuring and tying the year

Pivotal for agriculture, Tititl had a major role in the regulation of the calendar as such. It was known as the Feast when originally things were stretched and measured, the emblem here being raised forearms and Ilamatecuhtli's *tzotzopaztli* (the weaving batten), or measuring sticks in cloth; (fig. 5c,d). Early in the long story told in its annals, the *Vienna* codex shows such measurings of the year in the image of a stretched cord equated by Kubler and Gibson with the Feast Tititl, on the occa-



Fig. 6 Moons
Ochpaniztli (spindle) after 7 moons, and before 4 falling-leaf moons, plus 1 moon (Aubin Ms 20, top left)

sion of New Fire ceremonies. The imagery of measuring years with cord extends into the idea of tying them, as units, or in larger bundles, which likewise comes through in the knots and loops attaching to box frames and solar rays in certain types of year marker (fig. 3 g,h).

Three factors could be connected with this measuring, which are:

- year beginnings, knowing when in the year to start the 18 Feast cycle, that, is deciding which should be the initial Feast;
- intercalating the extra days needed to bring the eighteen 20-day Feasts (360 days) up to the length of the solar year, these being the epagomenal days known as Nemontemi in Nahuatl;
- naming years, by means of the 13 Numbers and four of the XX Signs of the *tonalpoualli*, in the 52-year cycle or year-binding (xiuhmolpilli), thereby deciding the sequence of Night Lords that guard each new year.

Labyrinthine each in its own right, these concepts —initial Feast, Nemontemi and year name— have no doubt been differently related to each other over space and time within the Mesoamerican calendar system, as Munro Edmonson's *Book of the Year* expertly shows. For example, how and when, or even whether epagomenal days were added, and whether or not they included an extra sixth day in leap years or their equivalent, are still hotly debated topics. A complicating factor has been the scholarly desire in the first instance to correlate relevant native texts less with each other as a corpus than individually with the European calendar, an imported system which for much of the 16th century was still languishing in Julian ineptitude.

For our purposes and method, the priority is to examine the native sources for all they may, reveal, respecting their coherence as a corpus. In this matter of year measuring, they make clear from the start a point sometimes overlooked, perhaps because of a certain intellectual fascination with the model developed by the lowland Maya, where the Feasts lost autonomy and were de-coupled from the solar year. For *Borbonicus* and the compendia leave no doubt that elsewhere the Feasts had use and utility in the economy of tribute and agriculture, and that they could perfectly well function without reference to (and still less dependency on) the 260-day calendar prioritized by the lowland Maya. This was (and in some places apparently still is) true for parts of the Maya highlands and the Upper Papaloapan, and for the whole of Purépecha territory on and beyond the old western frontier of the Olmec in Guerrero. Only thanks to a selfsufficing mechanism that keeps track of the solar year through intercalated days of a sort could the 18 Feasts have kept, over the centuries, the seasonal function and resonance they

so decidedly had (and have) in social practice, not least in the production and distribution of food.

As a whole, *Borbonicus* and the compendia speak to the question of initial Feast, in a fashion that is rational, if complex. For they all indicate a new year within a narrow band of Feasts, Tititl to Tlacaxipehualiztli (F2.6-F2.9), for the most part also making reference to the Nemontemi and/or the xiuhmolpilli cycle.

In most cases, Atlacahualo (F2.8) stands as the first of the 18 Feasts, apparently the Mexica norm, the Nemontemi having been intercalated after the year's ending in Izcalli (F2.7). Such is certainly the case in *Magliabechiano* (Izcalli has "25 days"), the Tepepulco Ms. (the Atamalcualiztli ceremony), the Boban Wheel, *Rios* and *Telleriano*. After Izcalli, this last depicts a glyph of the Nemontemi, with five to six volutes, which has been convincingly deciphered as an indication of a "leap-day" practice (Tena 2000). In *Tovar* 1 as in *Tovar* 2, the start is made one Feast later, in Tlacaxipehualiztli (F2.9) and again in the latter text Atlacahualo (F2.8), now the last Feast rather than the first, is followed by the Nemontemi. In *Tovar* 1, a cycle of 52 Series III years (f. 142) is succintly tied to a year ending in Atlacahualo, with the completing of a full *tonalpoualli*, 260 days or 13 Feasts begun in Tecuilhuitl A (f. 144-146); here, Atlacahualo appears under its guise as Xilomaniztli, when the scaly fisherfolk let the waters rest.[7] In the remaining texts, the principle of slippage as such continues to be evident. In Veytia Wheel no. 4, the new year begins before rather than after Atlacahualo, in Izcalli (F2.7), the final Feast being Tititl (F2.6), and this is the arrangement likewise set out in *Borbonicus*. In these two cases (*Borbonicus* and Veytia 4), as in the Boban Wheel, the question of the intervening Nemontemi is directly linked to year naming. *Borbonicus*, which consciously reckons with the pre-Mexica world, can be seen moreover to comment on the forward slippage itself, in showing the sticks used to measure the year literally carried forward to Izcalli from Tititl, thereby pointing back a prior or 'original' new year one Feast earlier again, in Tititl, whose emblem is after all these same measuring sticks. In all, this proposes an overall new year sequence which over time moved through Tititl-Izcalli-Atlacahualo-Tlacaxipehualiztli, F2.6 to F2.9.[8]

[7] The scales are plain enough here, as they are in the *Magliabechiano* version of this Feast, and the human figure covered with them has grown maize in his hand, to denote its name (xilo..ma..). Yet Lafaye (1972), perhaps misled by transposed Feasts in Durán, reads it as Etzalcualiztli.

[8] Veytia Wheel no. 2 posits an even earlier start in Atemoztli. The heavily Christianized iconography of this text, plus the fact that in one version actually misplaces the preceding

Third, the naming of years, with Signs taken from the *tonalpoualli* set of Twenty Signs. The intermeshing of the *tonalpoualli* 260 days with the year's notional 365 arithmetically produces series of four year "bearer" Signs, always five Signs part (e. g. Series I is Signs I, VI, XI and XVI), which combine with the Thirteen Numbers, in ascending sequence (1 I, 2 VI, 3 XI, 4 XVI, 5 I etc.), to complete the Round or year binding (*xiuhmolpilli*) of 52 years. The *Borbonicus* chapter affirms this connection between the Feasts and year naming by placing the Feasts chapter (p. 23-40) right after a *xiuhmolpilli* chapter (p. 21-22), which celebrates the Night Lords that guard the new years. Moreover, a further *xiuhmolpilli* of Series III years is actually introduced into the Feasts chapter, beginning in Izcalli with 1 Rabbit and running through 2 Reed at the New Fire ceremony in Panquetzaliztli to 3 Flint and the rest of the 52 years at the end of the cycle.[9] A similar pattern occurs in Veytia Wheel 4, which links its start in Tititl to the Series III years 1 Reed, 2 Flint and 3 House. Between Izcalli and its start in Atlacahualo, the Boban Wheel lists all Twenty Signs, ingeniously ranged as both four sets of five epagomenal days and the five Series of possible: year bearers (Series I to Series V).

In pre-Cortesian texts, similar correlations are inscribed in stone, the Tlatelolco pyramid being a celebrated example. There, the *tonalpoualli* Signs run in twenties along one side of the structure; on the other, the Series of year bearers in fours. The layout is critical in proposing not just the principle of correlation as such, but the notion that the year-bearer Series moved forward over time, incrementally, starting with Series I. Recognized as archaic, Series II is in practice used in some surviving annals (Wind, Deer, Tooth, Earthquake), to be succeeded by the far commoner Series III (House, Rabbit, Reed, Flint). Lowland Maya texts, where having no leap day years move faster, get as far as Series IV. A similar logic appears to have governed the numbers that qualified the Signs, an explicit case being the Oaxaca-Mexica equation 1 House = 2 House which through *Rios* can be matched with a 20-day earlier start for a given Feast. This last example suggests that the forward shift in new year Feasts might be directly connected with that of year names (Number and Sign), a connection which needs be mentioned only in principle here.

Panquetzaliztli (Glasgow Wheel), suggest that this new year conforms more to an imported January than to primordial Mesoamerican practice.

[9] Hassig has offered an extremely complex explanation for this year sequence, which appeals to calendar reforms made by the Mexica in the name of political ambition, during their relatively short history.

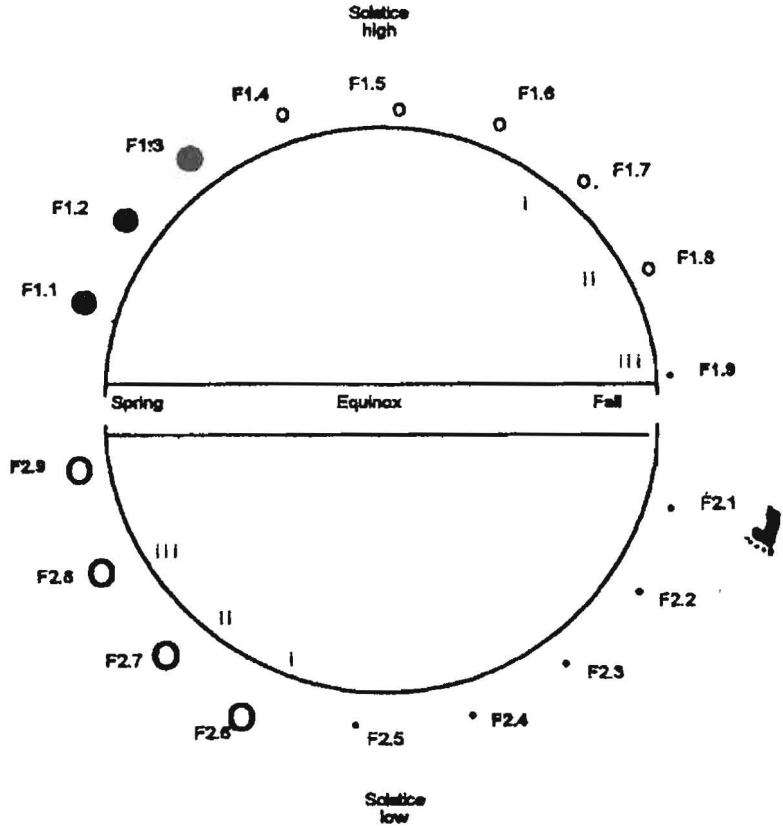
According to Edmonson (1988), the progression of year bearer Series occurred over the course of Mesoamerican civilization, beginning with the Olmec in the first millennium before Christ. Already then, in 433 BC (according to the same authority), the length of the solar year had been calculated with great accuracy, in a memorable formula that correlates leap days with the span of 29 Rounds (1508 years).

At all events, unlike the other kinds of year discussed above, those of tribute and agriculture, the year of calendrical measuring and naming cannot be assigned fixed starts or turning points within the cycle. There are no equivalents here to the halves of the year begun anew after the equinoxes of Ochpaniztli and Tlacaxipehualiztli, or to the twelve-Feast planting season begun in Tititl. Indeed, the wish to identify the Feast in which "the year began", and which the other 17 would simply follow, has in itself been a major and unnecessary complication since the Spanish commentaries of the 16th century.

In sum, what has generally been recognized as the 18-Feast cycle in native texts becomes clearer, in terms of structure and function, when we consider the simultaneous operation of the three modes and sets of inner proportions outlined so far, those relevant respectively to tribute, planting and year-naming (fig. 7). In dealing with the solar year, the compendia give information about the 18 Feasts on tlacuilolli pages which for the most part are glossed alphabetically in Nahuatl or Spanish. As a result, despite the occasional interference of European paradigms (which increases in the ratio of alphabetic Spanish to tlacuilolli), it is possible actually to see in the tlacuilolli statement evidence for certain patternings and proportions of Feasts within the year. Salient cases are the tribute documents from Tenochtitlan, Tlapa and elsewhere; the superb Tepepulco account of weather and seasons; and a whole range of examples with regard to the start of the year. On several points, this compendia testimony concords with and is enhanced by that of the *Borbonicus* screenfold, the most legible of the nine ritual texts or dream books that adhere entirely to pre-Cortesian norms. Always bearing in mind the lessons taught by these texts, we may now move on to consider the far more difficult and contentious case of the other members of the pre-Cortesian corpus.

The Feasts cycle in Borgia

To date, Nowotny's *Tlacuilolli* (1961) the only comprehensive and authoritative catalogue of the nine surviving ritual codices. Yet, superb as it is in analyzing the *tonalpoualli* and its deployment in the theme



	Tibute Year F1.4 etc. F2.1	quarter endigngs (4.5; 4.5) start of "winter journey"
• o	Weather and Planting year F1.9-F2.5, F2.6-F.8	no planting, planting (6, 12)
O	F2.6-F2.9	main planting season (4)
●	F1.1-F1.3	dust storms (3)
o	F1.4-F1.8	Monsoon planting season (maize) (5)
	Calendar year i-iii F2.6-F1.7 etc.	night sky, epagomenal days (11,7)

Fig. 7 Concurrent cycles

chapters of these texts, it pays far less attention to the other great cycle of the Mesoamerican calendar: the Feasts of the year. As a result, Nowotny has little to say about this cycle and, in the case of all the screenfolds except *Borbonicus*, simply overlooks chapters which on several counts might be seen to relate to it. The major example of such neglect is the central chapter of the *Borgia* screenfold (p. 29-46). Significantly, this chapter is 18 pages long and indeed has sometimes been associated with the Feast cycle, albeit inconclusively. Having considered the year and its 18 Feasts, its tribute halves and quarters, its non-planting third and the hinge position of Titítl —always on the direct evidence of native sources—, we are now better equipped to examine it.

The *Borgia* chapter is read vertically downward, unlike the *tonalamatl* chapters in the rest of the screenfold that are read right to left, and it actually runs through the upending between the obverse (which ends on p. 38) and the reverse side (which begins on p. 39). It forms the core of the middle segment in the text, which includes year dates and starts and ends with deerskin icons. It consists of very complex and populated page scenes, many obviously paired, especially the first four and the final four, all of which are in plan, viewed as from below or above (p. 29-32; 43-46).

To date the most thorough analyses of this chapter remain those of Nowotny (1961:245-255), and before him, Eduard Seler (1904-1909). Seler's study is fundamental above all because he was the first fully to appreciate the frame of the chapter as such in *Borgia*, passing daringly as it does from the obverse to the reverse of the screenfold, and to identify successfully the multitude of figures who populate its pages. He described the ritual role and calendrical function, for example, of the five female Ciuateteo who dance in a circle on page 39, the first of the obverse. Alert to format, he put particular emphasis on the contrast between the page-framed ceremonies at the start and end of the chapter, thick with choreography, and the more open format of the intervening pages, over which runs a sinuous trail of footprints. The footprints might however be thought to have mesmerized him in his analysis, insofar as they suggested to him that the chapter was primarily an account of the cyclic journey through the underworld, exemplarily undertaken by the planet Venus. In all, Seler's account leaves a great deal of structure at odds or unaccounted for.

Nowotny concurs with Seler that the chapter is cyclic, and mostly agrees with his identifications of the participants in the ceremonies depicted in it. Yet he eschews what for him are Seler's astronomical and idealist excesses, and refuses to accept the Venus journey as an overall principle and, with that, the idea that the elongated boney goddess up-

permost on page 39 could be an otherwise unheard of "guardian of the entrance to the underworld". Instead, he concentrates on the material and sociological data, seeing the whole as the elaborate ceremonies of a vanished priesthood, performed in temple precincts at the heart of a major city. On internal evidence —iconography, scale of architecture—, he opts for the Olmeca-Xicalanca cult of Quetzalcoatl which made of Cholula the Rome of its day, and the heart of ancient Mexican book culture (*cf.* Brotherston 1999). He excels at formally enumerating the boney, multi-coloured female bodies (streifenförmig, rechteckig) that edge and frame pages, and, despite his aversion to Seler's astronomy, links them directly to the night sky (Nachthimmel) and ideas of birth and generation. He even makes a connection between the whole ceremonial cycle in *Borgia* and the year and its seasons ('Jahresabschnitte'), by referring to the practice in Cholula of reserving certain buildings for use only on certain Feasts, over the course of the year.

Yet he stops short of a complete identification between the 18 pages and the 18 Feasts, emphasizing wherever he can the presence of the *tonalpoualli* as a reading and ordering principle. *Tonalpoualli* sequences are indeed present in the chapter, yet only in two subsequences which name year bearers and culminate at quarter points, in fire-drillings, the first of which he amazingly fails to notice. Beyond this, he imposes structures of his own which defy the format of the original text, dividing up integral pages and even ignoring the turn of the screenfold (fig. 8).

Now, with all that has been said so far in mind, the *Borgia* chapter may indeed be read, on the grounds of both iconography and structure, as a magnificent representation of the 18 Feasts, one which gives such a wealth of detail as to wed into one whole what are partial or separate strands of significance in other texts. Its extreme richness means that acknowledging this serves not so much to refute Seler and Nowotny as to incorporate and reconcile their different readings within the larger and necessary ritual frame (fig. 9).

At precisely the right intervals, there is clear evidence of the Feasts we identified as a template for the cycle as whole. Threads and broom, albeit rudimentary, mark Ochpaniztli (F1.9; p. 33-34); the birds, the arrow, the bag and even the nose-bone of the hunter in Quecholli (F2.3) emerge on page 36 and are carried down the left margin to page 38; falling water poured by Tlaloc at Atemoztli (F2.5) runs off the very bottom of the following page, the last of the obverse (p. 38); the conical cap is worn at Tlacaxipehualiztli (F2.9; p. 42); Tezcatlipoca and the feathered warriors of Toxcatl (F1.3) dominate page 45; and on the next and final page, the sequence culminates in the pozole pot of Etzalcualiztli (F1.4), at the summer solstice (p. 46).

Übersicht über die Unterabschnitte von Borgia 13

	1.	p. 29	Die erste rechteckige Göttin.
	2.	p. 30	Die zweite rechteckige Göttin.
	3.	p. 31o	Die dritte rechteckige Göttin.
	4.	p. 31o	Die vierte rechteckige Göttin.
	5.	p. 32	Einzäunung mit Steinmessern und Nachthimmel.
		p. 32 u	Die erste streifenförmige Göttin.
B.	6.	p. 33	Schwarzer Tempel.
		p. 33u	Das erste streifenförmige Cipactli
	7.	p. 34	Das zweite streifenförmige Cipactli
		p. 34u	Das zweite streifenförmige Cipactli
	8.	p. 35-38	Ritual mit dem heiligen Bündel.
		p. 39o	Die zweite streifenförmige Göttin
	9.	p. 39, 40	Herzopfer für die Sonne
		p. 41o	Die dritte streifenförmige Göttin.
	10.	p. 41, 42	Herzopfer und Kreuzweg
		p. 43o	Die vierte streifenförmige Göttin.
C.	11.	p. 43	Einzäunung mit Mais und Sonnenstrahlen.
		p. 44o	Die fünfte streifenförmige Göttin.
	12.	p. 44	Einzäunung mit Blumen und Steinmessern
		p. 45o	Die sechste streifenförmige Göttin.
D.	13.	p. 45	Tlauizcalpantecutli.
		p. 46o	Die siebente streifenförmige Göttin.
	14.	p. 46	Feuerbohrung.
		P. 46u	Die achte streifenförmige Göttin.

Fig. 8 Borgia Feasts chapter: structure according to Nowotny (1961:247)

Page	*Name*	
29-30	Tecuilhuitl A, B	[quincunx]
31-32	Miccailhuitl A, B	a
33-4	Ochpaniztli*	
35	Teotlico,* Pachtli B	Fig. 10
36-8	Quecholli*	Fig. 10
	Panquetzaliztli	b
	Atemoztli*	c
39	Tititl*	Fig. 11
40	Izcalli	Fig. 11
41	Atlcahualo	
42	Tlacaxipehualiztli*	d
43-44	Tozoztli A, B	e
45	Toxcatl*	f
46	Etzalcualiztli*	g

* 'template' Feasts'

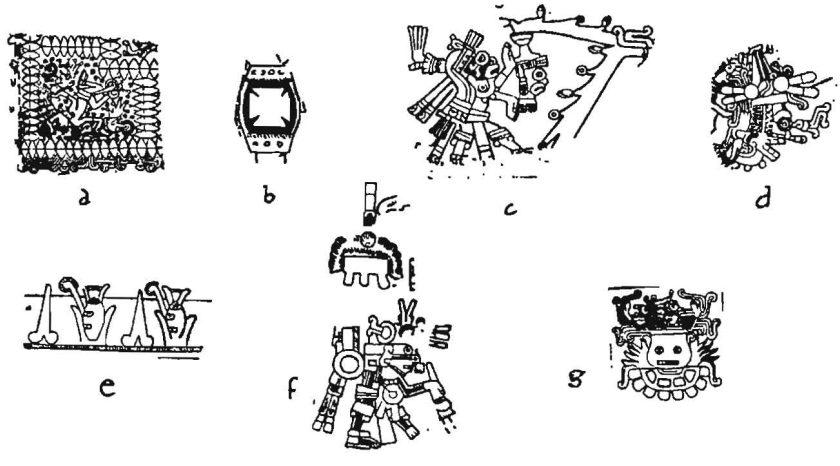


Fig. 9. The Borgia Feasts chapter: structure and iconography

Hence, the chapter opens (p. 29) at the summer solstice with the double Feasts Tecuilhuitl and Miccailhuitl (confirmed at the start as two double twenties-flags), showing the respective quincunx and flint-knife motifs that are prominent in *Rios*, and indicating by means of the inset Signs the calendrical meshing with the *tonalpoualli* that begins with Tecuilhuitl in *Tovar* 1. At the fall equinox, Ochpaniztli and the first firedrilling are identified with paired images of sun and moon (equal day and night), plus the mace-wielding man and the weaving thread woman, exactly as in *Magliabechiano* and Durán. These male-female skirmishes included a parlous night-time ascent up what is shown as a ladder in the Tepepulco Ms., whose rungs in *Borgia* are identified as levels in a roof, of male and female houses.

Immediately after, we see the footprints indicative of the gods' arrival in Teotleco (fig. 10), and here they lead down past the Quecholli bird hunters, and then the winter solstice, identified by the quatrefoil motif seen at Panquetzaliztli in *Borbonicus*. Turning from obverse to reverse, we pass from Atemoztli to Tititl, where, just as in Tepepulco, the Cihuateteo dance Ilamatecuhtli's hop, guarded to either side by three male figures. This Tititl ceremony is marked by the appearance of four Series II year bearers, recalling the measuring of the year emblemized in this Feast's glyph; moreover, just as in *Borbonicus*, the notion of year naming as such carries forward into Izcalli where year-bearer Series I to IV are correlated with the Twenty Signs. After Tlacaxipe's vernal equinox and the end of the winter half of the year, the final four pages correspond to the first summer quarter (p. 43-46), and here as in the second summer quarter (p. 29-34) the pairing principle is neat. Tozoztli includes appropriate maize-cob and penance imagery, before Toxcatl and then the second and final grand firedrilling at the summer solstice.

This succession of matching details, Feast after Feast, is resolutely corroborated by the sheer structure of the 18-page *Borgia* chapter. For over its length, clear acknowledgement is made of both the tribute year (equinoctial halves) and the planting year (a non-planting third starting in Ochpaniztli).

As for the tribute year, the footprint road that begins in Teotleco (F2.1), immediately after the autumn equinox, in fact leads all the way through the winter half of the year, up to the spring equinox (F2.9). Although the footprint road zigzags, twice disappears under superimposed scenes (Quecholli, Izcalli), briefly mimics the feet of Ilamatecuhtli's dancers in Tititl, and divides into two at the end (Atlacahualo, Tlacaxipehualiztli), it remains clearly visible as a winter journey (Winterreise). The architecture seen at the start, ballcourt and

pit, reappears at the end, and throughout the road is coloured a characteristic blue. With its own internal patterning of halves and quarters, the ballcourt may indeed itself represent the halving and quartering of the year, specifically with respect to the setting off on the road travelled by the tribute-collecting pochteca: such is the case in the annals recorded on the obverse of *Vindobonensis* (the ten New Fire ceremonies) and *Nuttall* (the opening pages). By contrast, in the *Borgia* chapter, there is no trace at all of this winter road in the summer half of the year, before (Tecuilhuitl A to Ochpaniztli, F1.5-F1.9) or after it (Tozoztli A to Etzacualiztli, F1.1-F1.4), where the page format is predominantly that of enclosures seen in plan.

As for the planting division of the year, it is precisely in Tititl, with the turn to the reverse of the screenfold, that we encounter the goddess Ilamatecutli who characterises this inaugural Feast. Here (p. 39), as if she had become the elongated batten she holds, she stretches along the upper margin of the page, looking down on the earth below. She reappears in this position and then in full body form over a span of precisely 12 Feasts, Tititl to Miccailhuitl B. By the same token, she is entirely absent from the intervening 6 Feasts, Ochpaniztli to Atemoztli, defined (as we have seen) as Itztlacoliuhqui's reign of cold. In her successive appearances over the 12 planting Feasts, she displays just the details found in the attire of the Tititl goddess in other sources: double-tongued headband, boney jaw and, on her hued skirt, four-colour bands, hook hem, eyes and lattices, skull and crossbones, hearts and gold disks. In this fashion, a fertility figure looking down from and then filling the sky, fringed with stars and with clouds of night swelling from her belly, she readily fits her epithet Citlalicue, Star-skirt, and dramatically corroborates the Tepepulco model of the planting year.

The appearance of Series II year bearers, in round markers, in this same Feast reinforces the *Borbonicus* suggestion that it was once the new year, when time was previously (or originally) stretched and measured. Indeed, the process whereby the measuring and naming happens is demonstrated in the next Feast, on the model of the Tlatelolco pyramid. For here in Izcalli 32 tonalpoualli Signs run down the right margin of the page just as 32 year bearer Signs run down the left, set out in an ascending sequence that in principle reflects the Mesoamerican historical experience reconstructed by Edmonson, from the first millennium BC:

XVII VI XI XVII VI XII
XVII II VII XII XVII II
VIII XIII XVIII III VIII XIII XVIII III VIII XVIII III VIII
XVIII XIV XIV

After an intervening set of five Venus year bearers in Atlahualo, the egregious Sign XIV, Jaguar, appears by itself in Tlacaxipehualiztli, a lone representative of Series IV; thereafter, a conclusion is made with Series V in Tozoztli B. Like the Series II year bearers in Tititl, these are all likewise framed in round markers.

Moreover, the calendrical concern announced in Tititl is visibly projected into just the notion of eleven made explicit in the format of *Borbonicus* and the Tepepulco Ms., with respect to their year beginnings. For in the last of the 12 planting Feasts in *Borgia* (F2.6 to F1.8), the presiding Ilamatecutli-Citlalicue radically changes her appearance and function. In full body form, she loses her head and no longer gives birth; instead, colour drains form her skirt so that she acquires the fierce look of the tzitzinime who descend to devour rather than nurture. Just this terminal transformation is shown in *Magliabechiano* (f. 76), where the 11/12 proportion is made explicit on the body of the skeletal Star Skirt herself, in her final and deadly form as a *tzitzimitl* monster, claws horribly enlarged, blood now the only colour in her previously rainbow skirt, and on her skull her eleven spent Feasts, shown as eleven flags (*pantli*), victims and arithmetically the twenty days of each preceding Feast. [fig. 6] Here, Ilamatecutli's double identity as Star Skirt presupposes the nocturnal aspect of the eleven, above with respect to *Magliabechiano's* pulque drinkers.

Several further parallels can be found between this *Borgia* chapter and the Feast chapters analyzed above. The many functions of Tititl and the whole question of the yearly night sky merit separate discussion, as do such stellar related phenomena as the depictions of New Fire, at the equinox and solstice, and pulque drinking in Atlacahualo, a Feast noted for this activity in the Tepepulco Ms. The identifications made here, on the basis of both imagery and structure, effectively cover the cycle, and none requires special pleading. The *Borgia* chapter should then properly be put into the same category as its counterpart in the *Borbonicus* screenfold. More regular, *Borgia* even assigns a page per Feast, top to bottom, although Ochpaniztli (as usual) is given extra space and up to Atemoztli is followed by superimposition and vertical overlap (p. 33-38). The inner proportions of the year proper to respective activities performed during it are all there. The tribute

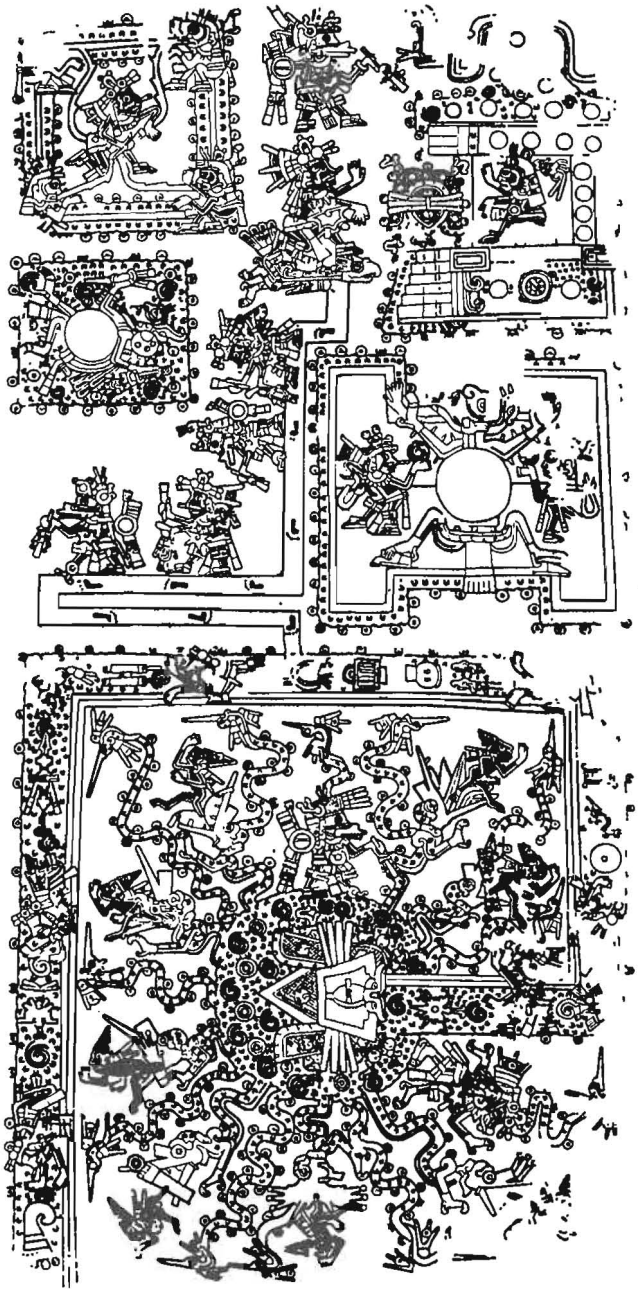


Fig. 10 Stetting off on the winter journey. Borgia p. 35-36

halves and the planting two thirds could hardly be clearer.

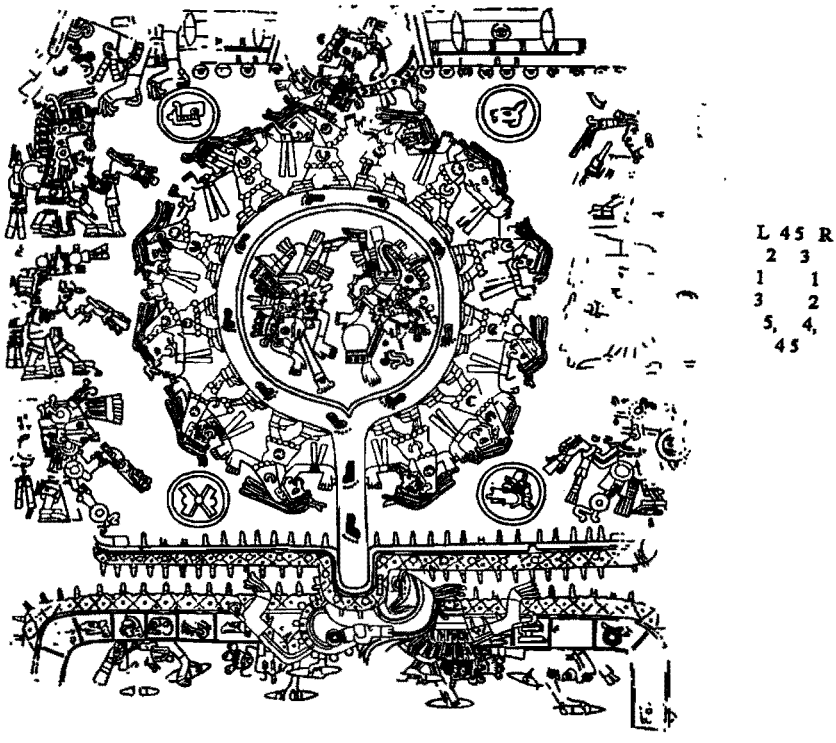
Over the length of the text as a whole, this *Borgia* Feasts chapter is ingeniously placed. Lying as it does at the heart of the middle 'deer-skin' segment of the screenfold, it details a year that falls between the two year-date sequences in that segment, the former concerned with planting, the latter with New Fire. For the Feasts begin in Tecuilhuitl, the onset of the monsoon depicted on the preceding pages in images of Tlaloc dispensing his annual rains (p. 27-28), and they end with the solstitial New Fire at Etzacualiztli, before the New Fire ceremonies repeated after its end, in tribute quarters linked to Series III year bearers (p. 49-53).

The sets of comparisons which enable us to identify the Feast cycle in *Borgia* may further serve to highlight evidence of the same cycle in other pre-Cortesian screenfolds, in chapters likewise underanalyzed by Nowotny, particularly *Féjérvary* (p. 5-22) and *Laud* (p. 21-22). Too complex to reproduce here, this argument also involves the night-sky sequence, which, eleven-fold, combines with the year cycle to account for all the chapters in the ritual corpus that are not dedicated to the *tonalpoualli* (Brotherston 1995:142-145; in press).

Tititl: a plural event

The literal hinge of the text in *Borgia* at the junction of the screenfold obverse with the reverse, Tititl emerges on page 39 as the hinge of the year in all the senses and functions discussed above. The multiple concepts of new growth and birth embodied in this Feast are supremely articulated in the *Borgia* chapter (fig. 11).

First, Tititl means the re-birth of agriculture after the reign of Itztlacoliuhqui specified in the Tepepepulco Ms. and presided over by Ilamatecuhtli-Citlalicue, the 'diosa de la laguna' in *Borbonicus*. In *Borgia*, this ancient female power can be seen literally exuding her beneficence on to the planted earth below, from upper to lower edge of the page, according to a concept expressed in the very name given to the first day of Ilamatecuhtli's dance: Yancuic temoa, which may translate as 'the coming down begins again' (Tepepulco f. 253). For below her, across the lower edge of the page stretches the caiman earth, its skin inset with coloured disks that recall the Tepepulco open seed holes. Of particular significance is the human head inset into that of the caiman (or vice versa), since it has distinctly Olmec characteristics, to the point of suggesting just the deity said to have carried the sun through the sky over the year (Joralemon's God I).



Top: Elongated body of the first of the Star-skirts, head to left, star-fringed, coloured-banded, with inset eyes Middle: Twelve women with lunar markings, forearms raised, dance to left and right of a circle; they are the fivefold skirted Ciuateteo "workers", 1 + 5 front to rear (L4+53124; R5+42135). The two leaders at the exit (lower left and right; L4, R5) are unimatched *across* the circle, while the next in line to the left (L5) wears pants not a skirt and therefore does not count; hence the eleven not twelve footprints, nine in the circle, two on the exit path. The figure opposite the odd woman out (lower L5 to upper R5) has her right hand toucled by the mouth of the male who emerges from Star-skirt above and so begins to weave the web of the nine moon pregnancy period (R5-3, L3-1, R1-2, L2-4, R4); the bellies of the final trimester swell noticeably to fill the available skirt girth. Around their protective circle are four Series II year-bearers and six male officiators.
Bottom: The "stretched" caiman earth maw, measured and inset with unit teeth and disks; the path leads through to Izcalli, inside the body, to the systemic calendar count of incremental year-bearers (left) and days (right).

Fig. 11. Titítl, with the first Star-shirt
(above and measured caiman earth (below). *Borgia*, p. 39

A comparison between the *Borgia* image and the head in painted in profile in the Oxtotitlan cave reveal the following common features: the typically elongated Olmec head, in its helmet-like frame; the flared eyebrow that denotes the prime 'were-Jaguar' god (God I's diagnostic); an almond eye reddened at the ear end; and the caiman mask, inset with fang and incisor teeth, which emerges disproportionately from the mouth. They even face the same way (fig. 12). This strong coincidence not only points to Olmec antecedents elsewhere manifest in this Cholula text, but again emphasizes the significance of Tititl in the year cycle.

If the caiman below Star-skirt suggests the fertility and insemination of the earth as a source of food, a further birthing can be simultaneously seen, between earth and sky, on the *Borgia* Tititl page. For as the goddess looks down from the sky, star clouds swelling from her belly, a band of female figures looks back up. These are the childbirth women or Ciuateteo, with their distinctive face-marking, the ones who perform the round dance or 'leap' of Ilamatecuhtli depicted at this Feast in the Tepepulco Ms. Indeed, here in *Borgia* the male dancers outside the circle have the same face markings and round shields as in Tepepulco, and in both cases they number six. The ceremony depicted in *Borgia* has a highly sophisticated choreography which involves plaitings or crossovers from one side of the women's dancing circle to the other —the 'leap' in question—, which specify the nine moons of human gestation. In the middle, a pair of spiral shell motifs yet again echoes the childbirth theme.

Far from negating it, Citlalicue's skeletal aspect is altogether consonant, in Mesoamerican logic, with the birth of new life. After all, the Twins in the *Popol vuh* are born of Blood Woman, daughter of the skeletal lord of Xibalba. Similarly, Citlalicue's skull in *Borgia* extends into a blood-pumping heart, a life motif brilliantly deciphered by Nowotny.[10]

The footprints of the dancing Ciuateteo in *Borgia* then lead us through the mask of the caiman into its body, towards the great Night Lord Yoallitecuhtli, the 11th of the 13 Heroes, their eleven steps matching the eleven luminous stars inset into his black body. This is the night of the midwives, inner and outer space, so vast and ancient that it holds and contains future suns, which here as nine *tonalli* feed the nine warm

[10] 'Die Knochen oder Schädel sind... nichts Totes, sondern eine Art von Samenkörnern, aus denen neues Leben entsteht. Das Herz bezeichnet... die den Tod des Körpers überdauernde Lebensenergie'. *Cf.* López Luján 1996; Brotherston 1994. Ixquic or Bloodwoman in the *Popol vuh* (Edmonson 1971) is impregnated through her right hand, by spittle from a mouth above her, a configuration also found here with one of the Ciuateteo in Tititl.

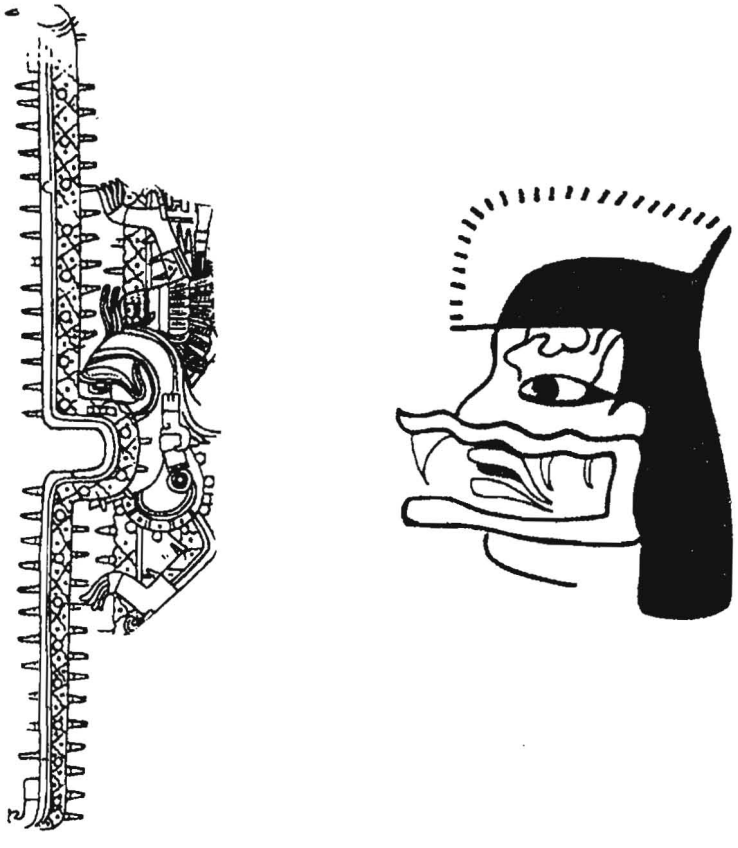


Fig. 12. Mask of caiman earth. Borgia, p. 39, and Oxtotitlan cave (after David Grove)

bloods of human gestation (Tedlock 1982; Furst 1986; Furst 1995). In this passage, we move across the page from Tititl to Izcalli, the Feast when the newborn are said to be "quickened".

The two Feasts, Tititl and Izcalli, are also conjoined through a yet further logic of birth, that of the New Fire ceremonies timed by the stars in Youallitecuhtli's body, which articulate the tonalamatl Signs of the days and the years inset into the caiman's body. Under Ilamatecuhtli-Citlalicue's aegis, the correlation begins beside the caiman's head in Tititl, day Signs leading incrementally down one side of the body, and year bearer Signs down the other in just the layout found in the Tlatelolco pyramid, and all in a context which reaffirms the nucleus of the *tonalamatl* as the nine moons and bloods of human gestation.[11]

When attention is paid primarily to the native script sources rather than the alphabetic commentaries later produced by writers who had little understanding of or sympathy with the system, then the eighteen Feasts of the Mesoamerican year shed much of their proverbial confusion, revealing a set of clear if multiple identities, and firm structures that correspond to tribute, weather and planting, and the naming of years. On this basis, it is possible to discover not just in *Borbonicus*, but in *Borgia* (and other classical screenfolds), the antecedents of the Feasts chapters copied and transcribed in the post-Cortesian codices and compendia. In the task of understanding and interpreting the Feast cycle, the body of textual reference is thereby enormously enhanced, given the dazzling imaginative wealth embedded in *Borgia*.

REFERENCES

BAIRD, Ellen T. 1993. *The Drawings of Sahagun's Primeros Memoriales. Structure and Style*. Norman: University of Oklahoma Press.

BERDAN, Frances & J. Durand-Forest. 1980. *Matrícula de tributos*. Graz: Adeva.

BERDAN, Frances & Patricia Anawalt. 1992. *Codex Mendoza*. Berkeley: University of California Press.

BIERHORST, John. 1992. *History and Mythology of the Aztecs. The Codex Chimalpopoca*. Tucson: Arizona University Press.

[11] The *Borgia* Tititl-Izcalli sequence echoes pages elsewhere that celebrate the 'birth' of the calendar itself, for example, *Borbonicus* p. 21-22 and the Yauhtepec Inscription, where the midwives are represented by Oxomoco and where the ciphers eleven and nine are similarly in play.

BOONE, Elizabeth Hill. 1982. *The Codex Magliabechiano and the lost prototype of the Magliabechiano group.* Berkeley: University of California Press.

BRODA, Johanna. 1983. "Ciclos agrícolas en el culto: un problema de la correlación del calendario mexica". In A. Aveni & G. Brotherston (eds.), *Calendars in Mesoamerica and Peru*, Oxford: BAR, p. 145-165.

_____, 1991. "The sacred landscape of Aztec calendar festivals". In: D. Carrasco (ed.), *To Change Place.* Niwot: University Press of Colorado, p. 74-120.

BROTHERSTON, Gordon. 1992. *Book of the Fourth World.* Cambridge University Press.

_____, 1994. 'Huesos de muerte, huesos de vida: la compleja figura de Mictlantecutli', *Cuicuilco* (Mexico), no. 1 (August 1994), vol. 1 (nueva época), 85-98.

_____, 1995. *Painted Books from Mexico.* London: British Museum Press.

_____, 1999. "Reading ancient landscapes in and through the codices", *Indiana Journal of Hispanic Literatures* 13:87-95.

_____, In press. *Models of the Year in Mesoamerican Texts.* London: British Museum Occasional Paper.

DOESBURG, Geert Bastian van & Florencio Carrera González. 1996. *Códice Ixtlilxóchitl.* Graz: Adeva/Mexico: FCE.

EDMONSON, Munro. 1971. *The Book of Counsel.* New Orleans: Tulane University Press.

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

FURST, Jill. 1995. *A Natural History of the Soul in Ancient Mexico.* New Haven: Yale UP.

FURST, Peter. 1986. 'Human biology and the Origin of the 260-day sacred almanac: The contribution of Leonard Schultze Jena (1894-1955)'. In G. Gossen, 1986, *Symbol and Meaning beyond the closed Community.* Albany: SUNY, 1986:69-76.

GLASS, John B. 1975. "A Census of Native Middle American Pictorial Manuscripts", *Handbook of Middle American Indians.* Austin: University of Texas Press, vol. 14:81-250.

HASSIG, Ross. 2001. *Time, History and Belief in Aztec and Colonial Mexico.* Austin: University of Texas Press.

KUBLER, George & Charles Gibson. 1951. *The Tovar Calendar. Reproduced with a commentary and handlist of sources on the Mexican 365-day year.* New

Haven: Yale University Press. Memoirs of the Connecticut Academy of Arts and Sciences volume XI.

LAFAYE, Jacques. 1972. *Manuscrit Tovar.* Graz: Adeva.

LEÓN-PORTILLA, Miguel. 1985. *El tonalamatl de los pochteca* [*Codex Féjérváry*]. Mexico: Celanese.

LÓPEZ LUJÁN, Leonardo & Vida Mercado, "Dos esculturas de Mictlantecuhtli", *Estudios de Cultura Náhuatl*, 1996, 26: 41-58.

MILBRATH, Susan. 1989: "A seasonal calendar with Venus periods in Codex Borgia". In D. Carrasco (ed.), *The Imagination of Matter; Religion and Ecology in Mesoamerican Traditions.* Oxford: BAR, p. 103-127.

NOWOTNY, Karl Anton. 1961. *Tlacuilolli. Die mexikanischen Bilderhandschriften, Stil und Inhalt. Mit einem Katalog der Codex-Borgia Gruppe* Berlin: Verlag Gebr. Mann.

OETTINGER, Marion & Fernando Horcasitas. 1982. *The Lienzo of Petlacala.* Philadelphia: American Philosophical Society.

QUIÑONES KEBER, Eloise. 1995. *Codex Telleriano-Remensis.* Austin: University of Texas Press.

REYES GARCÍA, Luis. 1992. *El libro del cihuacoatl* [*Borbonicus*]. Mexico: FCE.

RIESE, Berthold Christoph. 1986. *Ethnographische Dokumente aus Neuspanien im Umfeld der Codex Magliabechi-Gruppe.* Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

SCHULTZE JENA, Leonard. 1950. *Wahrsagerei, Himmelskunde und Kalender der alten Azteken.* Stuttgart: Kohlhammer.

SELER, Eduard. 1904-1909. *Codex Borgia.* Berlin. 3 v.

TEDLOCK, Barbara. 1982. *Time and the Highland Maya.* Albuquerque: University of New Mexico Press.

TENA, Rafael. 2000. "Representaciones de los Nemontemi en los códices". In Constanza Vega (ed.), *Códices y documentos sobre México: Tercer Simposio Internacional,* Mexico: INAH, 427-438.

VEGA, Constanza. 1991. *Códice Azoyu* [Tlapa]. Mexico: FCE.

ESCRITURAS Y LECTURAS DEL *XIUHTLALPILLI* O LIGADURA DE LOS AÑOS*

MARC THOUVENOT
CNRS, CELIA VILLEJUIF

INTRODUCCIÓN

Entre los antiguos mexicas, la cuenta de los años se hacía combinando trece cifras, del 1 al 13, y cuatro signos (*tochtli* "conejo", *acatl* "carrizo", *tecpatl* "pedernal" y *calli* "casa"). Al final de cada ciclo, y por lo tanto cada cincuenta y dos años, en el año 2 *Acatl*, los mexicas y sus vecinos procedían a la ceremonia de la Ligadura de los Años[1] y del Fuego Nuevo. Este importante acontecimiento aparece consignado ya sea pictográfica o alfabéticamente en diversos documentos, algunos de los cuales presentan simultáneamente ambas formas de escritura.

La lectura de la escritura pictográfica[2] nos presenta cierto número de dificultades cuyas causas son múltiples.[3] Para aproximarnos a la especificidad de la escritura náhuatl y comprender un poco mejor los

* Una primera versión de este artículo fue publicado en francés en 1999, en el nº 24 de *Amerindia*. La traducción es de Ángela Ochoa.

[1] Gran parte de los datos presentados en este artículo fueron reunidos hace muchos años y aprovecho la oportunidad para publicarlo. Mis agradecimientos a André Cauty, a Jean-Michel Hoppan, a Michel Launey, a Ángela Ochoa y a Sybille de Pury-Toumi por sus observaciones críticas al mismo y por sus desacuerdos a veces enriquecedores.

[2] Entiendo por escritura pictográfica simplemente la escritura constituida por dibujos figurativos estilizados.

[3] Una de ellas se debe a la adopción del principio de multivocidad de las imágenes. Aunque por comodidad nos gustaría que hubiera una relación biunívoca entre las imágenes y la lengua, nos enfrentamos al hecho de que con frecuencia una misma imagen es capaz de transcribir diversos valores fónicos y que un mismo valor fónico puede ser a veces transcrito por imágenes diferentes. El problema se complica aún más cuando las imágenes son complejas y cuando los elementos que las constituyen interactúan; en cuyo caso existen por lo menos tres posibilidades para leer imágenes de este tipo: se puede leer elemento por elemento y se suman todas las lecturas; se puede realizar una lectura global; o bien puede hacerse una lectura mixta. A esto habría que agregar la relación que une la imagen a la lengua. A veces esta relación forma una especie de círculo perfecto: de la imagen se pasa al valor fónico, de éste al sentido, y éste último nos remite a su vez a lo que figura la imagen (imagen de un águila → *cuauhtli* → águila → imagen de un águila). En ocasiones el camino no es tan directo y es imposible de reconstruir sin el conocimiento de la cultura.

problemas que ésta nos plantea, las múltiples menciones a la ligadura de los años —en los dos sistemas de escritura— ofrecen un campo de investigación favorable. Por una parte, disponemos de múltiples ejemplos glíficos de la ligadura de los años y por la otra, encontramos que un número aún más elevado de menciones de este acontecimiento aparece en textos escritos en caracteres latinos. De entrada, es necesario fijar la relación que existe entre ambos tipos de textos. ¿Pueden superponerse? En primer lugar, todos los textos alfabéticos utilizados derivan de un estado anterior: ya sea de un códice pictográfico, de una tradición oral o inclusive de otro texto alfabético. Sabemos que en numerosas ocasiones se trata de la primera opción, pero no es posible por ahora ser más preciso sobre este punto, salvo en el caso de anotaciones a un códice. Sin embargo, aún suponiendo que todos pertenezcan al primer caso ¿cuál es la relación que existe entre ambos tipos de texto? ¿La versión alfabética puede ser considerada como una lectura del primero? El análisis que presento a continuación presupone una respuesta afirmativa a esta pregunta. Ahora bien, si se trata de una lectura ¿puede ésta ser considerada como completa? Ante esta interrogante la cohesión que existe entre los numerosos textos alfabéticos estudiados nos induce a creer que sí, y ésta es mi hipótesis de partida. Resulta claro sin embargo que un solo ejemplo contrario —cual cuervo blanco entre los cuervos— permitiría volver a cuestionar parte de lo que expongo a continuación.

Antes de plantear el problema de la lectura y de la relación entre lengua y escritura, fue indispensable analizar los glifos encontrados en diversos documentos pictográficos; determinar sus elementos[4] y establecer cuáles eran los valores fónicos[5] conocidos de cada uno de esos elementos.

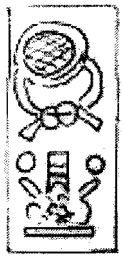
[4] Un elemento puede ser: el grafismo más reducido que presenta una forma característica común a dos o más glifos diferentes; un segmento de un glifo cuya(s) parte(s) restante(s) ha sido ya identificada(s) como elemento(s); el color de un elemento si ese no es su color convencional.

[5] Los valores fónicos de un elemento son todos aquellos sonidos que resulta posible deducir de la comparación de todos los glifos en los cuales aparece y de todas las lecturas sugeridas para éstos. La determinación de los valores fónicos es el resultado de un análisis cuyo punto de partida es la identificación en un códice, así como de los glifos o de los personajes, que son unidades gráficas fácilmente identificables gracias al espacio que las rodea. Una vez establecido este primer nivel, se buscan los elementos constitutivos de cada imagen. A continuación se procede a un análisis morfológico del material en caracteres latinos (glosas, notas, citas...), que puede ser asociado a la imagen estudiada. Este doble análisis permite generalmente proponer una lectura de la imagen, a partir de la cual se determinan los sonidos que corresponden a cada uno de los elementos de la imagen leída. Siendo la determinación de los valores fónicos la última etapa del análisis, puede estar contaminada por posibles errores de las etapas precedentes. Para una explicación más detallada véase Thouvenot, 1989 (p. 45-83) y 1999 (p. 67-97).

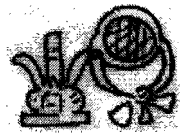
Pasamos enseguida a los textos en caracteres latinos, y procedimos de igual manera que con los códices, es decir, buscamos las ocurrencias y efectuamos un análisis morfológico de las expresiones, a fin de extraer las raíces y las construcciones. Tanto en uno como en otro caso nuestra búsqueda ha sido hecha únicamente en torno a los años 2 *Acatl* en documentos históricos sobre papel.[6]

LA ESCRITURA PICTOGRÁFICA

El corpus

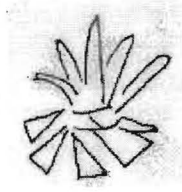


1: BNF 40 f. 4r
ce cumplio el año de xiuhmolpia

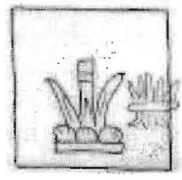


2: BNF 40 f. 6r
oncanipan molpi xihuitl ynmexica ycpac huetz tlequauitl huizcoltepetl

[6] Para los documentos pictográficos, la ligadura fue localizada en el *Códice Aubin* de 1576 (f. 6v, 10r, 14v, 19r, 30r, 35r, 40v, 51v), en el *Códice Borbónico* (Lám. 37), en el *Códice Boturini* (Lám. 3, 5, 8, 10), en el *Códice Mendocino* (f. 2r, 3v, 15v), en el *Codex Mexicanus* 23-24 (Lám. XXI, XXIII, XL, XLIX, LVIII, LXVI, LXXV), en el *Códice Telleriano-Remensis* (f. 27v, 32v, 42r), en el *Códice Vaticano A* (66v, 69r, 72r, 73r, 74v, 77v, 87r), en el *Códice Xolotl* (Lám. 2), en el *Códice en Cruz* (Lám. I), en la *Tira de Tepechpan* (Lám. 4, 7, 11, 14, 18), en los *Anales de Tula* (Lám. 2), y en *la Historia Mexicana, desde 1221 hasta 1594* (4r, 6r, 7v, 10r, 12r, 14v). Nuestro criterio de selección fue la ausencia de ambigüedad, es decir, la presencia explícita de una fecha 2 *Acatl*, de allí que hayamos descartado varios documentos. El *Códice Xólotl* es el único que asocia sus ligaduras a los años 1 *Tecpatl* y no a los años 2 *Acatl*. Para los textos alfabéticos las ligaduras fueron ubicadas en: *Unos Anales históricos de la Nación Mexicana* (P022B: folio 01v, 06r, 06v, 07r, 09v, 10r, 12v, 16v, 18r, 19v, 21r); *Crónica Mexicayotl* (P311A: f. 37r, 38r, 38v, 40v, 42v); la obra de Chimalpahin con el *Compendio* (p. 18-19), el *Diario* (p. 289, 292, 294, 295), el *Memorial Breve* (p. 8, 34, 48, 84) y las *Relaciones* II (f. 32, 52, 62v), III (3CHIMAL: f. 074v, 076v, 097v, 114v / p. 32, 41, 127, 184), V (f. 133v), VI (p. 5) y VII (p. 64,117, 177, 178, 253); *Fragmento de una historia de México, en lengua náhuatl* (P217A: f. 02r, 03r, 08r); el *Códice Aubin* de 1576 (f. 01r, 07r, 10r, 14v, 19v, 22r, 30r, 35r, 40v, 51v); *Historia Mexicana, desde 1221 hasta 1594* (P040A: 01v, 04r, 06r, 07v, 10r, 12r, 14r, 14v); *Códice Chimalpopoca* (P312A: f. 11v, 26r, 40r, 46r, 54r); *Fondo Smith-Lesoeuf* 181 (f. 2v, 4r, 7v); *Anales Mexicanos*, 1398-1524 (303PBN: f. 107); *Anales de Tecamachalco* (p. 23); *Anales de Tula* (f. 2 / p.38); *Fragmento de la Historia de los antiguos mexicanos* (P085A: f. 01v, 02v, 04r). Las informaciones encontradas en los documentos anteriores fueron completadas con otras fuera de contexto histórico: *Códice Florentino* (FC: II: 109, VII: 11, 25, 26, 27, 28, 31, 32, 35, 61, VIII: 23), C. del Castillo (Ms. 263: 09v, 10v; Ms. 306: f. 55b, 56v).



3: BNF 40 f. 7v
xihuitl molpia



4: BNF 40 f. 10r
niCan molpi ynxihuitl



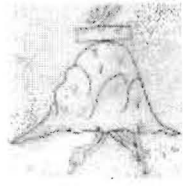
5: BNF 40 f. 12r
nican molpixihuitl



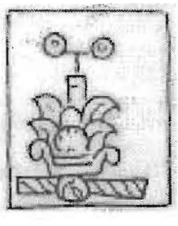
6: BNF 40 f. 14v
nican molpixihuitl



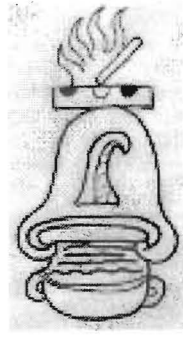
7: *Códice Aubin* de 1576, f. 6v
Oncan ceppa ypa molpi yn xihuitl yn cohuatl ycamac cohuatepetl icpac huetz in tlequauhuitl ypan yn ome acatl



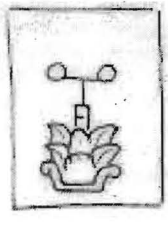
8: *Códice Aubin* de 1576, f. 6v



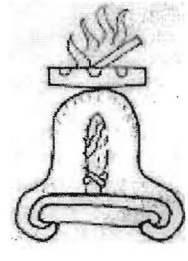
9: *Códice Aubin* de 1576, f. 10r
2 acatl xihuitl yc oncan ypa molpi yn xihuitl y Mexica yn apazco ycpac huetz tlequauitl yn itoca huitzcol



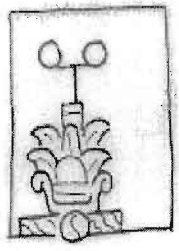
10: *Códice Aubin* de 1576, f. 10r



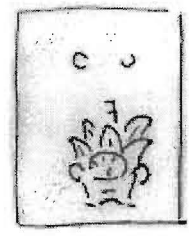
11: *Códice Aubin* de 1576, f. 14v
oncan ypa molpi in xivitl ycpac vetz tlequavitl yn tecpayo



12: *Códice Aubin* de 1576, f. 14v



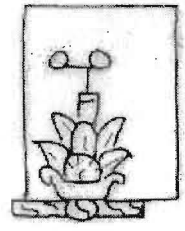
13: *Códice Aubin* de 1576, f. 19r *oncan temactlanque ypan motlalli y molpi xivitl*



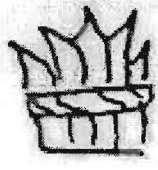
14: *Códice Aubin* de 1576, f. 30r *Nican molpi in toxiuh yc macuilpa molpia*



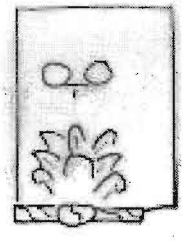
15: *Códice Aubin de 1576*, f. 30r



16: *Códice Aubin* de 1576, f. 35r *Nica molpi y toxiuh yc chiquaceppa molpia*



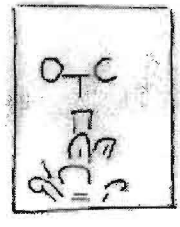
17: *Códice Aubin* de 1576, f. 35r



18: *Códice Aubin* de 1576, f. 40v *Nica molpi in toxiuh yc chicoppa molpia*



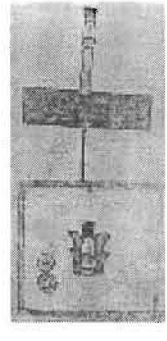
19: *Códice Aubin* de 1576, f. 40v *Nica molpi in toxiuh yc chicoppa molpia*



20: *Códice Aubin* de 1576, f. 51v *Nica molpi yn toxiuh yc 8 molpia*



21: *Códice Aubin* de 1576, f. 51v



22: *Códice Borbónico*, Lám. 37



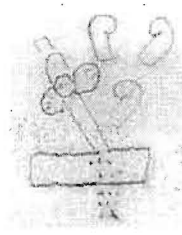
23: *Códice Boturini* , Lám. 3



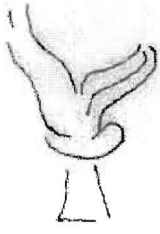
24: *Códice Boturini*, Lám. 5



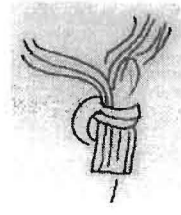
25: *Códice Boturini*, Lám. 8



26: *Códice Boturini*, Lám. 10



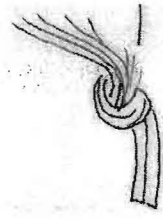
27: *Codex Mexicanus* 23-24, Lám. XXIII



28: *Codex Mexicanus* 23-24, Lám. XXXI



29: *Codex Mexicanus* 23-24, Lám. XL



30: *Codex Mexicanus* 23-24, Lám. XLIX



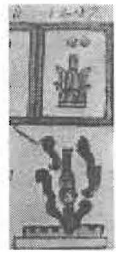
31: *Codex Mexicanus* 23-24, Lám. LVIII



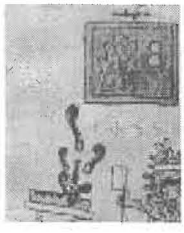
32: *Codex Mexicanus* 23-24, Lám. LXVI



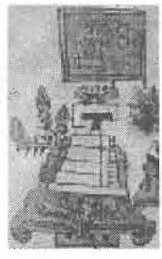
33: *Codex Mexicanus* 23-24, Lám. LXXV



34: *Códice Tellerianο-Remensis*, folio 27v



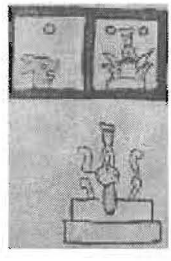
35: *Códice Tellerianο-Remensis*, folio 32v



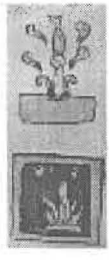
36: *Códice Tellerianο-Remensis*, folio 42r



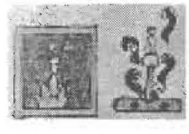
37: *Códice Vaticano A*, folio 66v



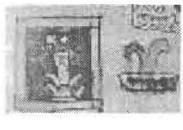
38: *Códice Vaticano A*, folio 69r



39: *Códice Vaticano A*, folio72r



40: *Códice Vaticano A*, folio 73r



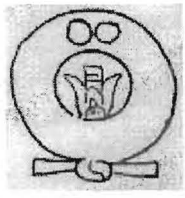
41 *Códice Vaticano A*, folio 74v



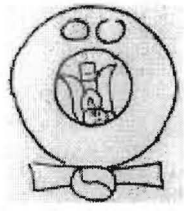
42: *Códice Vaticano A*, folio 77v



43: *Códice Vaticano A*, folio 87r



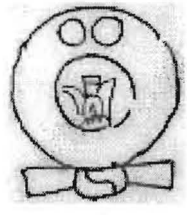
44: *Tira de Tepechpan* : p. 4



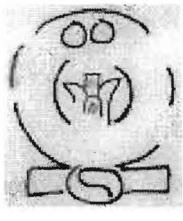
45: *Tira de Tepechpan*: p. 7



46: *Tira de Tepechpan*: p. 11



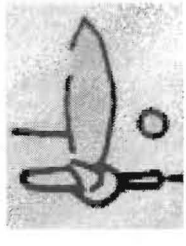
47: *Tira de Tepechpan*: p. 14



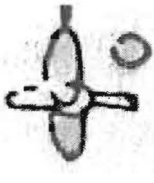
48: *Tira de Tepechpan*: p. 18



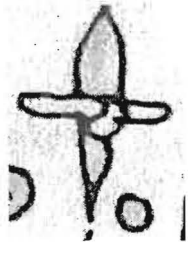
49: *Anales de Tula*, Lám. 2 *ynipa mitoa to xiuhmolpilia, tlequavitl vetz ynepa vixachtlan*



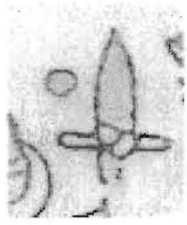
50: *Códice Xolotl*: 020.G.20



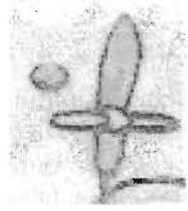
51: *Códice Xolotl*: 020.B.18



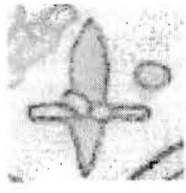
52: *Códice Xolotl*: 020.C.39



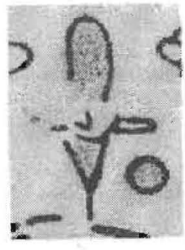
53: *Códice Xolotl*: 020.C.16



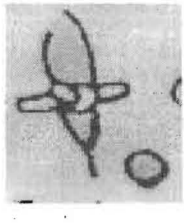
54: *Códice Xolotl*: 020.D.29



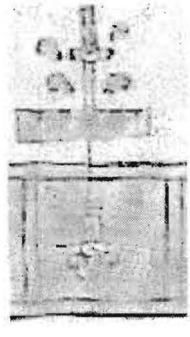
55: *Códice Xolotl*: 020.D.70



56: *Códice Xolotl*: 020.E.12



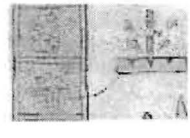
57: *Códice Xolotl*: 020.G.24



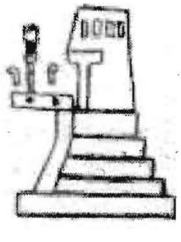
58: *Códice Mendoza*, folio 2r



59: *Códice Mendoza*, folio 3v



60: *Códice Mendoza*, folio 15v



61: *Códice en cruz*, Lám. 1



62: *Códice en cruz*, Lám. 1

Los elementos constitutivos

El análisis de los ejemplos reunidos muestra que para expresar la ligadura de los años se requiere la utilización de un cierto número de elementos gráficos. Si reducimos cada uno de estos elementos a una forma genérica, es posible afirmar que todas las ligaduras aquí estudiadas fueron escritas con la ayuda de los elementos constitutivos[7] siguientes, que he clasificado temáticamente:[8]

[7] Una vez determinados los elementos, es necesario darles un nombre, atribuirles una designación. En la medida de lo posible, esta designación debe hacerse en náhuatl. La forma permite reconocer el objeto original y por lo tanto 'pronunciar' (Galarza, 1983a: 10) su nombre. Ahora bien, el nombre de un elemento es esencial para poder determinar su o sus valores fónicos. La designación de un elemento representa no solamente la primera etapa hacia el conocimiento de los valores para cuya transcripción puede sernos útil, sino que resulta también indispensable ya que es necesario hacerle corresponder una palabra, una sola, para poder evocarla sin ambigüedad.

La designación es hecha de maneras diferentes, en función del número de parámetros no conocidos. Así, ésta puede ser hecha yendo de lo más conocido hacia lo menos conocido: por una palabra náhuatl, por una palabra náhuatl hipotética, por una palabra en español que corresponda a aquello que aparece figurado, por el nombre de la categoría de un tema, por el nombre del tema mismo, o por un signo de interrogación seguido de un número.

Las designaciones son hechas generalmente mediante palabras en náhuatl, cuando las lecturas son ya conocidas. En la mayoría de los casos la designación es igual a la expresión que es posible construir a partir del valor fónico que se encuentra con mayor frecuencia en las lecturas obtenidas. Si tomamos por el ejemplo el elemento *calli* "casa", podremos constatar que la sílaba *cal* aparecen en la mayoría de las citas que pueden ser relacionadas con glifos que incluyen este elemento y con lecturas que han sido adoptadas. El substantivo más corriente que puede construirse a partir de esta raíz y cuyo significado corresponde a la imagen es la palabra *calli*. Las lecturas relativas a a este elemento muestran que la sílaba *chan* aparece también con frecuencia asociada a este elemento. Uno de los derivados de *chan* es el substantivo *chantli*: "casa, morada" —sinónimo de *calli*— y habría podido ser elegido también como designación. Empero, los glifos muestran que el valor *cal* o *calli* era mucho más frecuente; de ahí que se le haya dado preferencia a esta última designación.

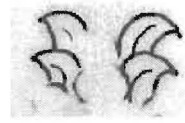
Todas las designaciones aparecen seguidas de su traducción en español, y esta traducción es dada casi siempre por una sola palabra, aun cuando la designación pueda tener varios significados. De ser así, suele elegirse el significado más acorde con lo que está representado. Para las traducciones se recurrió al diccionario de fray Alonso de Molina, al de Rémi Siméon y ocasionalmente al de J. Campbell o al de J. Bierhorst (Molina, 1970; Siméon, 1965; Campbell, 1985; Bierhorst, 1985b). Cuando un elemento figura únicamente en glifos cuya lectura se ignora, se propone a veces una designación hipotética en náhuatl, a partir de ejemplos de elementos similares localizados en otros códices, o utilizando el diccionario de fray Alonso de Molina. Cuando no ha sido posible encontrar una palabra náhuatl, pero la identificación del elemento representado resulta muy obvia, se recurre entonces a una palabra en español, que puede servir de alguna manera como traducción del vocablo náhuatl del que se carece (pectoral, por ejemplo). Si el elemento solamente puede ser definido solamente por la clase de un tema, se utiliza entonces como designación el nombre de la clase seguido de un número entre paréntesis (árbol (03) por ejemplo). Si solamente se conoce con certeza el tema al que pertenece el elemento, entonces ese elemento es designado con el nombre del tema, seguido de un número (cosmos (01) por ejemplo). Finalmente, cuando el elemento es totalmente indeterminado, éste es designado por un signo de interrogación seguido de un número (? (01) por ejemplo).

[8] La clasificación de los elementos desde un punto de vista temático es posible en la medida en que esas imágenes son "formas estilizadas y convencionales de objetos reales to-

xihuitl "hierba"



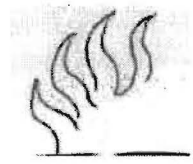
acatl "carrizo"



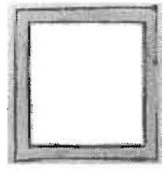
popoca "humear"



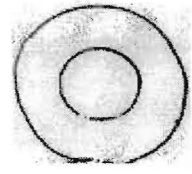
tletl "fuego"



xihuitl "turquesa"



teoxihuitl "turquesa fina"



xalli "arena"



apantli "canal"



mitl "flecha"



tlalpilli "nudo"



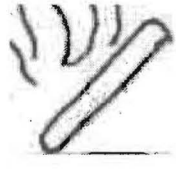
mecatl "cuerda"



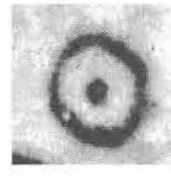
tlecuahuitl "madero para hacer fuego"



tletlaxoni "palito para hacer fuego"



ce "uno"
xiuhtic "azul"



madas del medio circundante" (Galarza, 1983a: 9) y en que la estilización rara vez impide reconocer lo que está representado. Los elementos fueron agrupados en nueve grandes temas: Hombre, Fauna, Flora, Cosmos, Artefactos, Cifras, Formas, Colores, Indeterminados.

Evidentemente, los elementos identificados presentan variaciones más o menos importantes de un documento a otro.

Los valores fónicos y el significado de cada uno de los elementos

Cada uno de estos elementos tiene la capacidad de transmitir valores fónicos, y hemos encontrado estos valores en dos documentos, el *Códice Xolotl* y el *Códice Vergara*.

Elementos	Valores fónicos
xihuitl "hierba"	*xiuh-, xihuitl, quil-*
acatl "carrizo"	*aca-, acatl*
popoca "humear"	*mix-, po-, poc-, popo-, popoca, tlatla-, totonil-*
tletl "fuego"	*pitza, tlachinol-, tlatla-, tle-, xiuh-*
xihuitl "turquesa"	*xiuh-, xihuitl*
teoxihuitl "turquesa fina"	*xiuh-, xihuitl*
xalli "arena"	*xal-*
apantli "canal"	*apan-, apantli*
mitl "flecha"	*aca-, cacal-, chichimeca, coz-, itz-, mamalhuaz-, mi-, mic-, min-, mina, mitl, tlacoch-, zo*
tlalpilli "nudo"	*ilpia, ilpica, tlalpi-,*
mecatl "cuerda"	*meca-,*
tlecuahuitl "madero para hacer fuego"	*mamalhuaz*
tletlaxoni "palito para hacer fuego"	*mamal*
ce "uno"	*ce, ome, yei, nahui*
xiuhtic "azul"	*xiuh-, xihuitl*

Al identificar los elementos constitutivos y sus respectivos valores fónicos, podemos observar que ciertos elementos son portadores de varios valores fónicos; e inversamente, un mismo valor fónico puede ser proporcionado por elementos diferentes.

Para ilustrar el primer caso tenemos los elementos *xihuitl* "hierba, turquesa", *popoca* "humear", *tletl* "fuego", *mitl* "flecha", *tlalpilli* "nudo" y *ce* "uno". En efecto, algunos de estos elementos pueden tener por sí mismos diversos valores fónicos, en cambio otros requieren aparecer combinados con otro u otros elementos para cambiar de valor.

El caso inverso más notorio es el de los valores *xiuh-, xihuitl*, ya que hay por lo menos cinco elementos que pueden servir para transcribirlos: *xihuitl* "hierba", *teoxihuitl* "turquesa fina", *xihuitl* "turque-

sa", *xiuhtic* "azul" y *tletl* "fuego". Tenemos entonces que el mismo valor puede ser transcrito por dos elementos que hacen referencia a la turquesa, llamada *xihuitl* o *teoxihuitl*; o bien por una hierba, que se dice también *xihuitl*; e inclusive por el del color azul que en composición da también *xiuh-*. El empleo del elemento *tletl* "fuego" es más incierto.

Por otra parte, ciertos elementos son ya de por sí compuestos: por ejemplo, lo que tradicionalmente es leído como *acatl* "caña",  es ya de hecho toda una composición que incluye los elementos *mitl* "flecha",  (*mitl* podría a su vez ser segmentado), *acatl* "caña"  y *apantli* "canal"  (que al parecer puede reducirse a una base simple)[9] Según los documentos, la composición de *acatl* "caña" es más o menos compleja, incluye mínimamente las plumas de la flecha y dos hojas de caña a cada lado. La atadura puede ser figurada por un simple *tlalpilli* "nudo", o bien por un nudo asociado a un elemento *mecatl* "cuerda" (glifos N° 13 y 44, por ejemplo).

Tipología de las ligaduras en los documentos pictográficos

Las ligaduras de los años están compuestas de tres grupos de imágenes. Encontramos primeramente el año 2 *Acatl* (1), enseguida la ligadura con el elemento *tlalpilli* "nudo" (2) y por último el fuego nuevo (3).

1 + 2 + 3	*Códice Aubin* de 1576 (N° 7+8, 9+10), *Códice Mendocino* (N° 58 à 60), *Códice Boturini* (N° 23 a 25)
1 + 2	*Códice Xólotl* (N° 50 a 57, con *Tecpatl* en vez de *Acatl*), *Tira de Tepechpan* (N° 44 a 48), Anales de Tula (N° 49), BNF 40 (N° 1, 2, 4, 5, 6), *Códice Aubin* de 1576 (N° 13, 14+15, 18+19, 20+21), *Codex Mexicanus* 23-24 (N° 29 a 33)
1+ 3	*Códice Borbónico* (N° 22), Códice *Vaticano A* (N° 37 a 43), *Códice en cruz* (N° 61, 62), Códice *Telleriano-Remensis* (N° 34 a 36), *Códice Aubin* de 1576 (N° 12), *Códice Boturini* (N° 26)

Este cuadro pone en evidencia cierta variedad en la expresión gráfica de las ligaduras, observable sobre todo de un documento al otro, pero también al interior de un mismo documento, como en el *Códice Aubin* de 1576 (N° 7 a 21). Los grupos 2 y 3 funcionan como un binomio gráfico del cual puede utilizarse, en ese contexto, un solo miembro.

[9] J. Galarza, 1986.

El fuego nuevo se halla siempre exterior al año, y a menudo lo encontramos vinculado gráficamente a éste; en cambio la ligadura puede encontrarse en diversos sitios: al interior o al exterior del año, y unida o no al año por un nexo gráfico. Cuando la ligadura está al interior, el elemento *tlalpilli* "nudo" está en contacto con el elemento *acatl* "carrizo" (ya sea en su parte inferior como en el *Códice Aubin* de 1576 (N° 7, 9, 13, 16, 18), o en su parte media, como en el *Códice Mendocino*, N° 58 a 60). A excepción de la *Tira de Tepechpan* (N° 40 a 48) y de los códices que utilizan el elemento *xihuitl* "hierba" (N° 3 a 6, 15, 17, 19, 21, 27 a 33), se tiene visualmente la impresión de que se trata de una ligadura de carrizos más que de ligadura de años.

La disposición de los grupos entre sí varía de un documento a otro o inclusive al interior de un mismo códice en función de la disposición general de la cronología y del relato histórico desarrollado. Las ligaduras de los años muestran gran diversidad de formas de escritura, tanto en lo que a los elementos utilizados se refiere, como en lo relativo a los grupos constituidos y la organización interna de éstos.

La escritura alfabética

Los elementos constitutivos por orden alfabético

El análisis de la ligadura de los años en 2 *Acatl*, muestra que para describir este acontecimiento los escritores o los escribanos recurrieron a algunas raíces, asociadas a un cierto número de afijos.

Las raíces utilizadas son diez: *ome* "dos"; *aca-* "carrizo"; *xihui-*, *xiuh-xim-* "año, turquesa"; *ilpia* "ligar, atar"; *huetzi* "caer",[10] *tlecuahui-*, *tlecuauh-* (*tle-tl* "fuego"; *cuahui-tl* "árbol, madera, palo"; *pohua* "contar"; *tlaza* "tirar, arrojar"; *aci* "llegar, ir".

Los afijos son los siguientes: *-co* 'sufijo direccional'; *im-*, *in-* 'prefijo de posesivo de 3ª persona del plural': "su(s)"; *-l-* 'sufijo nominalizador'; *-li* 'sufijo de absolutivo'; *-lia* 'sufijo de reverencial'; *mo-* 'prefijo pronominal reflexivo 3ª persona'; *o-* 'aumentativo del perfecto'; *-que* 'sufijo verbal del plural'; *qui-* 'prefijo de objeto'; *-ti-* 'conectivo'; *-tl* 'sufijo de absolutivo'; *tla-* 'prefijo de objeto inanimado'; *to-* 'prefijo de posesivo 1ª persona del plural: "nuestro".

A esta lista hay que añadir algunos adverbios de lugar o de tiempo cuyo papel es el de permitir la articulación del discurso: *nican* "aquí"; *oncan* "allá"; *iquac* "cuando, entonces"; *ipan* "en, durante".

[10] *Huetzi* significaría también "salir", según Sahagún: *CF*, VIII, Ap. 3, 61.

Estas raíces y afijos son los que se requieren para construir las formas fundamentales de la mención de la ligadura en los textos históricos, pero evidentemente podemos encontrar agregados a estas formas básicas. Los más frecuentes aluden a la posición temporal y a la posición espacial de la ligadura en el calendario.

Tipología de las ligaduras en los documentos alfabéticos

Si designamos como FECHA, LIGADURA y FUEGO los tres componentes esenciales de la expresión de la ligadura, podremos observar varias posibilidades, clasificadas en el siguiente cuadro por orden de frecuencia:

Cantidad	*Tipo*	*Ejemplos de citas*
29	LIGADURA	***nican toxiuhmolpilli***[11]
28	FECHA+LIGADURA	***Ome Acatl, oncan molpi in Xihuitl***[12]
06	FECHA+LIGADURA+FUEGO	***2 acatl xihuitl*** *yc* ***oncan ypa molpi yn xihuitl*** *y Mexica yn apazco* ***ycpac huetz tlequauitl*** *yn itoca huitzcol*[13]
05	LIGADURA+FUEGO	***oncan ypa molpi in xivitl ycpac vetz tlequavitl*** *yn tecpayo*[14]
04	LIGADURA+FECHA	***oncan*** *yenoceppa in* ***xiuhmolpilli Ome acatl***[15]
03	FECHA+LIGADURA+LIGADURA	***II Acatl xihuitl,*** *1299.* ***Ypan in toxiuh molpilli*** *y /qu/ etetl yc {macuil} tetl* ***quilpillique yn ixiuh*** *ÿn Mexica huehuetque*[16]
02	LIGADURA+FUEGO+FECHA	***Oncan ceppa ypa molpi yn xihuitl*** *yn cohuatl ycamac cohuatepetl* ***icpac huetz in tlequauhuitl*** *ypan yn* ***ome acatl***[17]
01	FUEGO+LIGADURA+LIGADURA	*inca* ***tlequahuitl huetz, iquac molpili inxiuh*** *iniquac omotla-*

[11] P217A folio 02r, pág. 63
[12] 303PBN folio 107, pág. 61
[13] *Códice Aubin* de 1576: f. 10r, p. 25
[14] *Códice Aubin* de 1576: f. 14v, p. 28
[15] P311A folio 38v, pág. 38
[16] 3 chimal folio 076v, pág. 41
[17] *Códice Aubin* de 1576: f. 07r, p. 23

		tocatique iquac motlalli in iyollo in Mexica in acaitic in tollitic onoya iquac conpeuhque chimalhua in no ***omolpili inxiuh***[18]
01	FUEGO+LIGADURA+FUEGO	*Ihuan* ***ycpac quitlazque yn tlequahuitl*** *yc quiptlayotique* ***yn inxiuh molpi*** *in chapoltepec yn ayamo* ***quitlazque yn intlequau*** *yn iquac yaoyahualloloque*[19]
01	FECHA+FUEGO+LIGADURA	***2 acatl xiuitl*** *.....* ***uetzqui tlequahuitl xiuitl molpi***[20]

FECHA

La fecha está compuesta en primer lugar por un numeral, seguido por el signo del portador de año y por la palabra *xihuitl* "año" o bien por la expresión *Ome Acatl xihuitl*. Sin embargo, la palabra *xihuitl* es con frecuencia omitida y encontramos simplemente *Ome Acatl*.

LIGADURA

En el nivel de la ligadura es donde podemos encontrar la variedad más amplia de expresiones:

Oncan in **xiuhmolpilli**chiuhcnahui anozo ome acatl inin xiuhtlapohual in huehuetque.[21]	**xiuh-mo-lpi-li-**	'Es la ligadura de los años'
2 acatl xiuitl ... uetzqui tlequahuitl **xiuitl molpi**.[22]	**xihui-tl mo-lpi-**	'los años se ligaron'
II Acatl xihuit, 1455. Nican ypan in yn **toxiuh molpilli** yc chicuexpa yn **quilpique**	**to-xiuh- mo-lpi-li-**	'nuestros años se ligaron'

[18] P022B folio 16v, pág. 126
[19] *Códice Aubin* de 1576: f. 22r, p. 37
[20] *Anales de Tecamachalco*: p. 23
[21] P311A folio 37r, pág. 30
[22] *Anales de Tecamachalco*: p. 23

yn inxiuh yn huehuetque Mexica Chichimeca.[23]		
Ihuan ycpac quitlazque yn tlequahuitl yc quiptlayotique yn **inxiuh molpi** in chapoltepec yn ayamo quitlazque yn intlequau yn iquac yaoyahualloloque[24]	**in-xiuh- mo-lpi-**	'sus años se ligaron'
II Acatl xihuitl 1455. Ypan in toxiuh molpilli; yc chicuexpa in **quilpique yn inxiuh** in huehuetque Mexica Chichimeca[25]	**qui-lpi-que in in-xiuh-**	'ellos ligaron sus años'
Auh yn nican huehuetque Amaquemecan yc chicoppa **quilpillique yn inxiuh**[26]	**qui-lpi-li-que in in-xiuh-**	'ellos ligaron sus años'
oncan ypa **molpi in xivitl** ycpac vetz tlequavitl yn tecpayo[27]	**mo-lpi- in xihui-tl**	'se ligaron los años'
Nican **molpi in toxiuh** yc macuilpa molpia[28]	**mo-lpi- in to-xiuh-**	'se ligaron nuestros años'
Ome acatl xihuitl : oncan **molpi inxiuh** Mexica[29]	**mol-pi- in-xiuh-**	'se ligaron sus años'
yn **molpili ynxiuh** Mexica[30]	**mo-lpi-li- in-xiuh**	'se ligaron sus años'

La variedad es producida sobre todo por la utilización del verbo *ilpia*. En efecto, este verbo puede ser utilizado ya sea en su forma pronominal o en su forma transitiva (*mo-lpi- / qui-lpi-que*). Aunque el verbo está casi siempre en perfecto, *mo-lpi*, en ocasiones aparece también en presente, *mo-lpia*, y hasta en modo subjuntivo: *qui-lpi-z-quia*. Inclusive

[23] 3CHIMAL folio 097v, pág. 127
[24] *Códice Aubin* de 1576: f. 22r, p. 37
[25] Chimalpahin VII: p. 117
[26] Chimalpahin VII: p. 178
[27] *Códice Aubin* de 1576: f. 14v, p. 28
[28] *Códice Aubin* de 1576: f. 30r, p. 43
[29] P022B folio 18r, pág. 130
[30] P022B folio 07r, pág. 92

puede llevar un sufijo aplicativo *-lia* (*molpi-li- / qui-lpi-li-que*). Puede también ser agregado el sufijo direccional *-co* (*qui-lpi-li-co / mo-lpi-li-co*). Puede inclusive ser combinado con el verbo *aci* "llegar" : *qui-lpi-li-t-aci-co.*

La presencia o ausencia de los prefijos posesivos *to-* 'nuestros' ó *in-* 'sus' incrementa aún más la variedad de las formas posibles.

FUEGO

Las maneras de mencionar el fuego ofrecen poca flexibilidad. De las 15 citas encontradas, 12 corresponden a la forma "*icpac huetz tlecuahuitl*", en tanto que las otras tres, provenientes de los *Anales de Tlatelolco y de Tula*, están simplemente invertidas: "*tlecuahuitl huetz*". Esas expresiones están compuestas por *icpac* "en la cima", por el verbo *huetzi* "caer" en perfecto (pero sin el aumentativo *o-*) y por *tlecuahuitl* (*tle-cuahui-tl*) y pueden ser traducidas como "en la cumbre cayó el madero para hacer fuego". Solamente los *Anales de Tecamachalco* presentan una variante con "*uetzqui tlequahuitl*"; agregando un sufijo *-qui* al verbo *huetzi*, transformándolo en substantivo verbal con el significado de "cosa caída".

El *Códice Aubin* de 1576 ofrece una fórmula alternativa: "*ycpac quitlazque yn tlequahuitl ..... quitlazque yn intlequau*". Nótese aquí el uso del verbo *tlaza, nitla*: "tirar, arrojar" en vez de *huetzi* "caer", con el prefijo de objeto *qui-* y el sufijo del plural del perfecto *-que*. Esta fórmula significa "en la cumbre arrojaron el madero para hacer fuego". Tanto *huetzi* como *tlaza* sugieren un movimiento de arriba hacia abajo y esta indicación de movimiento no aparece en los glifos. Si agregamos todos los factores mencionados en los párrafos precedentes, no nos debe sorprender que en los textos analizados sea tan difícil encontrar dos frases estrictamente idénticas para describir este acontecimiento que es la ligadura de los años.

Así pues, tanto en la escritura pictográfica como en la alfabética, a la unicidad del hecho corresponde una multiplicidad de formas de escribirlo. Surge entonces la interrogante ¿existe acaso una relación entre esas multiplicidades?

LA LECTURA Y LA RELACIÓN ENTRE LENGUA Y ESCRITURA

La conjunción de los análisis precedentes arroja los siguientes resultados:

Grupos *Escritura pictográfica* *(elementos + valores fónicos)*	*Escritura alfabética*	*Partes comunes*	*Partes no expresadas*
1: FECHA *acatl* : aca-, **acatl** *xihuitl* : xiuh-, **xihuitl**, quil- *teoxihuitl* : xiuh-, **xihuitl** *apantli* : apan-, apantli *mitl* : aca-, cacal-, chichimeca, coz-, itz-, mamalhuaz-, mi-, mic-, min-, mina, mitl, tlacoch-, zo *ce* : ce, **ome**, yei, nahui *xiuhtic* : xiuh-, **xihuitl**	*ome* *acatl* *xihuitl*	***ome*** ***acatl*** ***xihuitl***	
2: LIGADURA *xihuitl* : **xiuh-**, **xihuitl**	xihuitl, toxiuh, inxiuh	***xiuh-, xihuitl***	to- in- mo-
tlalpilli : **ilpia**, ilpica, tlalpi-, *mecatl* : meca-	molpi, molpia, mòlpilco, quilpique, quilpilico, quilpizquia, quilpilitacico	***(i)lpi(a)***	-co -qui -que -zquia -ti- aci
3: FUEGO *popoca*: mix-, po-, poc-, popo-, popoca, tlatla-, totonil- *tletl* : pitza, tlachinol-, tlatla-, **tle-**, xiuh- *mitl* : aca-, cacal-, chichimeca, coz-, itz-, mamalhuaz-, mi-, mic-, min-, mina, mitl, tlacoch-, zo *tlecuahuitl* : mamalhuaz *tletlaxoni* : mamal	icpac huetz tlecuahuitl *quitlazque*	**tle** ***tlecuahuitl***	icpac *huetz* qui- tlaza *-que*

Antes de proponer una interpretación de estos resultados, es conveniente que recordemos el *status* de las citas tomadas de textos

alfabéticos respecto de las que proceden de documentos pictográficos. En efecto, las primeras son consideradas como lecturas completas, tomando como base la cantidad de citas y la variedad de los documentos de donde fueron obtenidos.

El cuadro que acabamos de ver presenta tres grupos: FECHA, LIGADURA y FUEGO, así como las relaciones existentes entre los dos sistemas de escritura. Resulta claro que a cada uno de los grupos corresponde un tipo específico de relación.

En el primer grupo encontramos una correspondencia término a término entre los valores fónicos conocidos de cada elemento pictográfico y lo que encontramos en los textos alfabéticos.

En el segundo grupo podemos percibir una correspondencia término a término en lo que al año *xiuh-* se refiere, en tanto que observamos una correspondencia relativa —únicamente al nivel de la raíz— en el caso de todos los verbos formados a partir de *ilpia*. Ninguno de los afijos está explícitamente consignado.

El tercer grupo no presenta ninguna relación directa entre los valores fónicos conocidos de los elementos y la lectura de la parte correspondiente. Esto se debe al hecho de que el valor *mamalhuaz* ha sido encontrado solamente en el *Códice Xólotl*. Sin embargo, en caso de que la identificación del elemento *tlecuahuitl* sea correcta, éste puede transcribir un valor fónico igual a su raíz, *tlecuauh*; y así lo confirma un glifo antroponímico de la *Matrícula de Huexotzinco*, transcrito como *tlequauh*[31]



Falta para este último grupo una relación esencial: la relación entre la imagen y los verbos. Por un lado tenemos una imagen estática, con solamente el humo que sugiere un movimiento hacia arriba y por el otro dos verbos, *huetzi* y *tlaza*, que indican un movimiento hacia abajo.

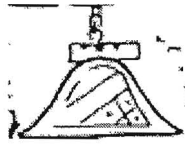
Si bien es cierto que no existe ninguna relación evidente entre los glifos y los textos alfabéticos de las ligaduras, hay sin embargo otros textos en los que se ve claramente que los verbos *huetzi*, *tlaza*, y *mamali* —que corresponden al valor fónico de los elementos *tlecuahuitl* y *tletlaxoni*— pertenecen a la misma esfera semántica:

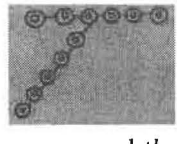
> *Inic cempoalli on caxtolli capitulo ytechpa tlatoa yn* ***calmamaliliztli.***
> *Injiquac aqujn mocaltiaia: in iquac* ***calmamali****, muchintin qujcentlalia in vevetque, imjxpan in* ***tlequauhtlaçaia****. Intla iciuhca* ***quitlaça****, in amo vecauhtica qujtoa: quilmach mopaqujltitiez, vellamattiez in chane: in omocalti. Auh intlacaiaxcan* ***vetzi in tletl****, qujlmach ic qujttaia in vevetque: amo pactiez, amo vellamattiez in chane (CF, V, Ap. 35, 194).*

[31] *Matrícula de Huexotzinco*, f. 487r

"Este capítulo treinta y cinco habla de la inauguración de una casa. Cuando alguien se hace una casa, cuando la inaugura, reúne a todos los ancianos, y ante ellos produce fuego con un madero. Si lo hace fácilmente, si no se demora en hacerlo, se dice que ella le hará regocijarse, que lo pondrá contento, al propietario de la casa que hizo su casa. Y si ahora el fuego cae se dice que de esa manera los ancianos veían que el propietario de la casa no tendría placer, no estaría contento."[32]

La relación con la palabra *mamali* es especialmente fuerte, por una parte porque *mamal* es la raíz de la palabra *mamalhuaztli*[33] (cuyos cortes morfémicos no son claros, por cierto) y porque tenemos dos ejemplos de glifos en los que el valor *mamalhuaz* es expresado por el conjunto *tlecuahuitl* y *tletlaxoni*. En efecto, volvemos a encontrar este mismo valor en el topónimo *Mamalhuazco*.

del *Códice Xolotl*[34]  y *Mamalhuaztepec* del *Códice Mendocino*.[35] 

El substantivo *mamalhuaztli* designaba una constelación que podemos ver en los *Códices Matritenses*,[36]  y cuyo nombre le fue dado precisamente por su semejanza con el *tlecuahuitl*.[37]

[32] Sahagún traduce *calmamalilizili* y *tlequauhtlaçaia* por 'sacar fuego nuevo': "cuando alguno edificaba alguna casa nueva, habiéndola acabado, juntaba los parientes y vecinos y delante de ellos sacaba fuego nuevo en la misma casa" HG, V, Ap. 35, 38.

[33] Palabra que es además el nombre de una constelación, y que podemos encontrar en los *Códices Matritenses* y en Molina: *mamalhuaztli* "astillejos, constelación".

[34] *Códice Xolotl*, X.020.D.58 (Lám. 2).

[35] *Códice Mendocino*, f. 7.

[36] *Códices Matritenses*, fol. 282r.

[37] *Auh inic mitoa, mamalhoaztli, itech moneneuilia in tlequauitl: iehica, in icoac tlequauhtlaxo, ca momamali in tlequauitl: inic uetzi, inic xolla, inic mopitza tletl. CF*, VII, 3, 11.

Encontramos además en la *Matrícula de Huexotzinco* el valor *mamal* en un antropónimo glosado como *mamal*[38]  y en el *Códice Vergara* un antropónimo glosado como *tlamamal.*[39] 

Por último, las palabras *huetzi, mamali, tlaza, tletl* y *tlecuahuitl* están asociadas muy frecuentemente y siempre en un contexto que remite a la idea de una inauguración. De la misma manera que se inaugura un nuevo ciclo de 52 años, se puede inaugurar un nuevo templo o una nueva casa.[40]

Aunque es posible encontrar varios ejemplos de asociación de este tipo en los textos del *Códice Florentino*, no sucede lo mismo con los textos históricos. Solamente Chimalpahin utiliza dos veces el verbo *mamali.*[41] Quizá sea éste el elemento que suele ser identificado, a falta de otra interpretación, como *xalli* en el *Códice Boturini.*[42]

Para leer el primer grupo es necesario conocer el léxico náhuatl, para leer el segundo se requiere conocer el léxico y la gramática náhuatl, mientras que para el tercero es necesario conocer el léxico, la gramática y la cultura náhuatl.

La doble expresión de los *xiuhtlalpilli* muestra en ambos casos el peso de las convenciones, aunadas sin embargo a una gran flexibilidad. Las diversas lecturas que nos proponen los textos alfabéticos muestran que aunque había fuertes restricciones en cuanto a la información a comunicar, el lector disponía de múltiples posibilidades para organizar su lectura. A partir de los elementos fijos e ineludibles, el lector podía, hasta cierto punto, improvisar su lectura.

[38] *Matrícula de Huexotzinco*, f. 785v.

[39] *Códice Vergara*, V33v_4_A, V35r_3_A, V37r_3_A (f. 33v, 35r et 37r).

[40] *Auh in tlequauhtlaçaia, çan iehoän in tlamacazque, in tlenamacaque, in tlamaceuhque: copolco tlenamacac, in vel imatia, in itequiuh catca, in quitlaçaia,* ***in quimamalia tlequauitl.*** *CF*, VII, 3, 26

[41] *II Acatl xihuitl, 1507. Nican quilpilligue yn ixiuh yn huehuetque yn Chichimeca Mexica, yc chicônteti, auh çan no yquac mic yn Cuitlahuatzin tlahtohuani catca yn Huexotlan, auh* ***ynic huetz tlequauitl Teuhctepeca yn inca momamal y*** *Huixachtla*: Chimalpahin III: folio 114v, pág. 184. *II Acatl xihuitl, 1507. Ypan in toxiuh molpilli Huixachtecatl yn icpac huetz tlecuahuitl; yc nauhtetl yn quilpillico Mexica yye ixquichica cate Tenuchtitlan, huel icpac in Huixachtecatepetl Ytztapallapan yn* ***tlemamallihuac***...: Chimalpahin VII: p. 177-78.

[42] *Mamali, nitla* significa "horadar, agujerar, perforar una cosa". Es posible que lo que parecen granitos de arena representen los residuos de polvo resultantes de una perforación.

Esta noción de improvisación[43] se distingue radicalmente de la idea comúnmente admitida según la cual la escritura náhuatl era solamente un soporte mnemotécnico. La diferencia fundamental estriba en el papel de la memoria. Cuando uno habla de mnemotecnia se confiere a estos documentos el carácter de estímulos, cuya función consiste en hacer recordar —a quien los ve— un discurso aprendido de memoria.

En la improvisación, por el contrario, las imágenes solamente indican al lector cuáles son los "ladrillos" que podrá utilizar para construir su lectura. Las imágenes son los ladrillos, en tanto que las reglas impuestas por la lengua son el cemento. Es la combinación de ambas la que da esas construcciones que no conocemos sino muy parcialmente.

ANEXO: *Las citas*[44]

Ome Acatl, oncan molpi in Xihuitl ihuan oncan temoque chachapoltin.	303PBN, folio 107, p. 61	
2 acatl nican toxiuhmolpili.	303PBN, folio 107, p. 63	
2 acatl {1506}, nican molpi in Toxiuh ic chicopa molpia, in ixquichtica ompa huallaque Mexica.	303PBN, folio 107r, p. 66	
2 acatl xiuitl ..... uetzqui tlequahuitl xiuitl molpi	*Anales de Tecamachalco*: p. 23	
Ynipa mitoa to xiuhmolpilia, tlequavitl vetz ynepa vixachtlan	*Anales de Tula*: f. 2, p. 38	G: 49
Auh niman yehuatl in Xiuhtlapohualli in tlein in totoca iz cece xihuitl inic ceppa tlami in inetehuilacecholiz in izquixihuitl ic molpitiuh in quitocayotia Toxiuhmolpilia.	Castillo, Ms. 306, folio 55v.	
Ca matlactli omome yn calli in iquizayampa in tonatiuh pohui; auh no matlactli omey in Tochin Mictlan copa pohui; auh no matlactli omey in Acatl Icalaquian in	Castillo, Ms. 306, folio 56v.	

[43] Utilizamos aquí la palabra improvisación con el sentido que suele dársele en música y más específicamente en jazz clásico. Entendida así, la improvisación conjuga libertad y codificación, y es ese último aspecto el que está consignado en lo escrito.

[44] Cuando aparece la letra G en la columna de la derecha indica que esa cita está asociada a un glifo, en tanto que el número indica el número correspondiente en el corpus de glifos.

Tonatiuh pohuí; auh ca no matlactli omey in Tecpatl iz Cihuatlan pohui, in ye mochi 52 años in xihuitl molpia.

Auh ca in iquac iz zatepan oncan oquincauhtia in Mecitin in intlatocauh Huitzilopoch, ca ye chicuepohualtia ye huel ohuehuetic in Huitzilopoch, aocmo huel molinia, huel cenca ohuehuetic za oquihualnapalotihuitzâ in imacehualhuan, oncan oipan mochiuh in xihuitl molpia in ye otzonquiz ompohualli ommatlactli omome xihuitl in iquac ompa hualquizque in Aztlan in Chicomoztoc in Mecitin, ca ompohual xihuitl ommatlactli omome in oncan oacico in Colhuacan Chichimecatlalpan. Castillo, Ms. 263, folio 09v.

Auh ca ye anquimati ye niman Colhuacan otopan mochiuh in xihuitl inelpiayan ye ompohualxihuitl ommatlactli omome in iquac tihualquizque in Aztlan in Chicomoztoc in oncan otechpopolozquia in totlatocahuan, in totecuiyohuan, ocatca in Aztecâ, in Chicomoztocâ in Altepechiuhticate. Castillo, Ms. 263, folio 10v.

In tzonmolco calmecac: vncan qujçaia in tletl, in qujtocaiotiaia xiuhtecutli: vmpa concuja in tletl, in jquac tlenamacaia motecuçoma, yoan vncan vetzia in tlequavitl: cexiuhtica, ipan oauhqujltamalqualiztli. *CF*, 2, p. 190

jnic chicome amostli, itechpa tlatoa in tonatiuh: yoan in metztli, yoan in çiçitlalti, yoan in toximmolpia. *CF*, 7, p. 01

Auh inic mitoa, mamalhoaztli, itech moneneuilia in tlequauitl: iehica, in icoac tlequauhtlaxo, ca momamali in tlequauitl: inic uetzi, inic xotla, inic mopitza tletl. *CF*, 7, p. 11

ic mitoa, vncan molpia, molpilia in toxiuh, oc ceppa iancuican vncan xiuhtzitzquilo: inic monezcaiotiaia, in xiuitl isoatoc, muchi tlacatl cönquitzquiaia, inic oc ceppa ie önpeoa, oc no izqui xiuitl 52 aàos, inic *CF*, 7, p. 25

acitiuh macuilpoalxiuitl ipan nauhxiuitl: mitoa cen ueuetiliztli, in oppa tlaiaoaloa, in oppa monamiqui imolpilican xiuitl.

Inic chicunaui capitulo, vncan mitoa: in mitoa, toximmolpili, anoço inic molpilia xiuitl: yn icoac matlatlacpa omeexpa otlauicac, yn inauhteixti cecentetl xippoalli: inic onaci vmpoalxiuitl ipan matlacxiuitl omume, yoan in tlein icoac muchioaya. *CF*, 7, p. 25

Izcatqui in muchioaia, icoac molpilia xiuitl: in icoac oaxioac, in vncän uetziz tlequauitl, in ie itlapoalpan: achto vel nouiian cêceuia in tletl in cematonaoac, yoan in isquich pieloia techachän, in neteutiloia tequacuilti, in aço quauitl, anoço tetl tlaxintli, muchi atlan onmotepeoaia: No iehoatl in texolotl, in tenamaztli, yoan nouiian tlâtlachpanoia, tlatetzcalolo, tlanaoac tlauico, aoctle uetztoia in techachan. *CF*, 7 p. 25

Auh in vetzia tlequauitl, vmpa in vixachtlan: iooalnepantla in vetzia, vel icoac in xeliui iooalli: malli in ielpan vetzia, iehoatl in tlaçopilli ielpan in quimamalia ± tlequauitl. *CF*, 7, p. 26

Auh in tlequauhtlaçaia, çan iehoän in tlamacazque, in tlenamacaque, in tlamaceuhque: copolco tlenamacac, in vel imatia, in itequiuh catca, in quitlaçaia, in quimamalia tlequauitl. *CF*, 7, p. 26

Auh in iehoatl copolco tlenamacac, in tlequauhtlazqui: niman nican quipeoaltia, in imac quimamamaltiuh itlequauh: quiiehecotiuh ica in imamalioaca, in itlaçaloca. *CF*, 7, p. 27

Auh in ootzti, momexaiacatiaia, inmemexaiac quicuia, yoan cuezcomac quintlaliaia: ipampa mauhcaittoia, iuh mitoaia, quilmach intlaca uel uetzi tlequauitl: no iehoantin tequazque, motequäncuepazque. *CF*, 7, p. 27

Ic ça miscauja, mocemmati in ontlachielotoc, in onitztotoc, in önnequechanotoc, uixach- *CF*, 7, p. 28

tecatl iicpac: isquich tlacatl vmpa ontlatenmati, önmotemachia, in quënmanja uetzi tlequauitl, in quënmania oalcueponi, oalpetzini.	
Auh in icoac, ipan muchiuh motecuçoma, toxiuhmolpili cenca nouiian ic tlanaoati, inic temoloz malli: in itoca xiuitl, in çaço campa iê anoz.	*CF*, 7, p. 31
Auh ce axioac uexotzincatl, tlaçopilli: itoca xiuhtlamin, tlatilulco malli muchiuh: in tlamanj itoca itzcuin, auh ic tocaiotiloc, ic notzaloc xiuhtlaminmani: ca iehoatl ielpan uetz, in tlequauitl imal, muchi tleco tlan in jnacaio: auh ça tzohoalli, inic quixiptlaioti, in ipan quipouh: tlaolpaoastli ipan quitlatlali, inic quitequalti.	*CF*, 7, p. 32
INIC CHICOME AMUXTLI YTECHPA TLATOA YN TONATIUH, YOAN Y[N] METZTLI YOAN Y[N] CICITLALTI YOAN Y[N] TOXIMMOLPIA	*CF*, 7, p. 35
Auh ynic mitoa mamalhuaztli, ytech moneneuilia yn tlequavitl: yehica yn iquac tlequauhtlaxo, ca momamali yn tlequavitl, ynic vetzi, ÿnyc xotla, ynic mopitza tletl.	*CF*, 7, p. 61
No yoan ynic nematlatiloya, ynic momatlatiaya toquichti, yehoatl quimacacia, mimacacia, ymacaxoya, mitoaya quilmach yn aq'n amo nematlatile, ymac tlequauhtlaxoz ÿn mictlan yn iquac omic.	*CF*, 7, p. 61
xiuhtlalpilnacazmjnquj, tlacochquauhtli vncan icac,	*CF*, 8, p. 23
Nican ypan in ynic ceppa yancuican quilpillico yn inxiuhtlapolhual huehuetque Mexica Azteca Teochichimeca oncan in Acahualtzinco ynahuac S. Juan del Rio. Auh yn oc cequintin huehuetque Mexica, yn iuh quihtohua, oncan yn inxiuh yancuican quilpillico yn itocayo can Teocolhuacan....:	Chimalpahin: *Memorial Breve*, p. 34 + II: folio 24v
2 acatl xihuitl 1195. años. ypan in yn oncan matlactlomome Mexica yn apazco auh no oncan in yc Expa quilpico yn	Chimalpahin: *Memorial Breve*, p. 48

inhuehuexiuh Mexica yn apazco ypac huetz yn tlecuahuitl yn itoca tepetl huitzcol	
2 acatl xihuitl 987. ypan in yn inxiuh molpillico huehuetque	Chimalpahin: *Memorial Breve*, p. 8
2 acatl xihuitl 1247. años. ... Tecpayocan oncan ic nauhpan quilipilico yn imxiuh mexica icpac huetz in tlecuahuitl tecpayotepetl. oc yehuatl tlecuauhtlaz in tozcuecuextli.	Chimalpahin: *Memorial Breve*, p. 84
.... oncan quilpillique ynn ixiuh in Tecpayocan	Chimalpahin
Ome Acatl xihuit, 1091 años. Ipan in yancuican ic ceppa oncan quilpillico inin xiuhtlapohual huehuetque Mexica Azteca, Teochichimeca, oncan in Tlalixco; auh in occequintin Mexica in yuh quitohua oncan in inxiuh yancuican quilpillico in itocaycan Acahualtzinco	Chimalpahin: *Compendio*: p. 18
Cohuatepetl, oncan inic oppa in xiuhquilpillico...	Chimalpahin: *Compendio*: p. 18
oncan in yexpa quilpillico in inxiuh Mexica in Apazco, icpac huetz in tlequahuitl in itoca Tepetlhuitzcol	Chimalpahin: *Compendio*: p. 19
oncan ypan molpilli oncan quilpillique yn ixiuh yn Tecpayocan....	Chimalpahin: *Diario*: p. 289
yn ypan 2 Acatl xihuitl 1299 ypan toxiuhmolpilli	Chimalpahin: *Diario*: p. 292
yn ipan omoteneuh xihuitl ome acatl auh nauhpa yn otlihpa yn inpan toxiuhmolpilli Mexica	Chimalpahin: *Diario*: p. 294
ye omoteneuh ome acatl ynic quilpillique yn ixiuh in Culhuacan.... yc macuilpa oncan yn toxiuhmolpilli yn Mexica yn Culhuacan	Chimalpahin: *Diario*: p. 295
2 Acatl xihuitl 1195. ... Auh no oncan inyc expa quilpilico yn inhuehuexiuh Mexico in Apazco, ycpac huetz yn tlecuahuitl yn itoca tepetl Huitzcol....	Chimalpahin II: folio 32
2 Acatl xihuitl 1247. Auh no oncan in yc nauhpa quilpillico yn inxiuh Mexica,	Chimalpahin II: folio 52v

ycpac huetz yn tlecuahuitl yn tepetl y ye ytoca Tecpayo.....	
Auh ye tlacoxiuhtica yn ipan omoteneuh 2 Acatl xihuitl .... oncan impan motlalli ynic quilpizquia inic macuilpa yn inxiuh....	Chimalpahin II: folio 62v
II Acatl xihuit, 1247. Nican ypan in {yc nauhtetl} toxiuh molpilli {quilpillique ÿn Mexica oncan Tecpayocan Coxcoxtli tlahtohuani}.	Chimalpahin III: folio 074v, p. 32
II Acatl xihuitl, 1299. Ypan in toxiuh molpilli y /qu/ etetl yc {macuil} tetl quilpillique yn ixiuh ÿn Mexica huehuetque.	Chimalpahin III: folio 076v, p. 41
{ycpac huetz yn tlequahuitl yn Huixachtecatl.	Chimalpahin III: folio 097v, p. 127
II Acatl xihuit, 1455. Nican ypan in yn toxiuh molpilli yc chicuexpa yn quilpique yn inxiuh yn huehuetgue Chichimeca Mexica yn ixquich yc huallague yn ompa huallaque Aztlan Teocolhuacan, yhuân yn ipan in cenca quiyauh yc mochiuh yn tonacayotl.	Chimalpahin III: folio 097v, p. 127
II Acatl xihuitl, 1507. Nican quilpilligue yn ixiuh yn huehuetque yn Chichimeca Mexica, yc chicôntetl, auh çan no yquac mic yn Cuitlahuatzin tlahtohuani catca yn Huexotlan, auh ynic huetz tlequauitl Teuhctepeca yn inca momamal y Huixachtla nohuian ocuihualloco yn tletl yn cemanahuac yntech yahuallotoc ynic omahuiçoticatca yn altepetl o nican huallitztoca in ye yxquich altepehua.	Chimalpahin III: folio 114v, p. 184
II Acatl xihuitl, 1351..... Nican neztica in yancuican ynic oquipilque yn inxiuh yn Huehuetque yn atlitic yn Mexico yn Tenochtitlan	Chimalpahin III: folio 82r
Ypan in yn toxiuh molpilli ..... oncan ynpan motlalli yn molpi xihuitl	Chimalpahin V: folio 133v
II Acatl xihuitl 1209 .... Yhquac toxiuh molpilli	Chimalpahin VI: p. 5
II Acatl xihuitl 1455. Ypan in toxiuh molpilli; yc chicuexpa in quilpique yn inxiuh in huehuetque Mexica Chichimeca	Chimalpahin VII: p. 117

yye ixquichcauh ompa yc huallaque ynchan Aztlan ycpac huetz yn tlecuahuitl in Huixachtecatl, Ytztapallapan tepetl.		
II Acatl xihuitl, 1507. Ypan in toxiuh molpilli Huixachtecatl yn icpac huetz tlecuahuitl; yc nauhtetl yn quilpillico Mexica yye ixquichica cate Tenuchtitlan, huel icpac in Huixachtecatepetl Ytztapallapan yn tlemamallihuac...	Chimalpahin VII: p. 177-78	
Auh yn nican huehuetque Amaquemecan yc chicoppa quilpillique yn inxiuh	Chimalpahin VII: p. 178	
II Acatl, 1559 años. Ypan inyn quitenahaya yn huehuetque toxiuh molpilli	Chimalpahin VII: p. 253	
II Acatl xihuitl 1351 Ypan in yancuican oquilpique yn inxiuh yn huehuetque Mexica .... oncan otlacuauhtlazque yn huehuetque	Chimalpahin VII: p. 64	
yhquac toxiuhmolpilli	Chimalpahin VI: folio 139v	
Nican icuiliuhtica yn inxitlapohual catca mexica ca nauhtetl yn iuh quitova ce acatll quitlamia xiii acatl ce tecpatl quitlamia xiii tecpatl ce calli quitlamia xiii calli ce tochtli quitlamia xiii tochtli. Auh yn iquac otlamito nauhteixtin nima molpia in toxiuh ypan yn ome acatl xivitl ompvalxiuhtica ommatlactica ypan onxivitl vel cenveuetiliztli.	*Códice Aubin Códice Aubin* de 1576: f. 01r, p. 17	
Oncan ceppa ypa molpi yn xihuitl yn cohuatl ycamac cohuatepetl icpac huetz in tlequauhuitl ypan yn ome acatl	*Códice Aubin* de 1576: f. 07r, p. 23	G: 7
2 acatl xihuitl yc oncan ypa molpi yn xihuitl y Mexica yn apazco ycpac huetz tlequauitl yn itoca huitzcol	*Códice Aubin* de 1576: f. 10r, p. 25	G: 9
oncan ypa molpi in xivitl ycpac vetz tlequavitl yn tecpayo	*Códice Aubin* de 1576: f. 14v, p. 28	G:11
oncan temactlanque ypan motlalli y molpi xivitl	*Códice Aubin* de 1576: f. 19v, p. 31	G: 13
Ihuan ycpac quitlazque yn tlequahuitl yc quiptlayotique yn inxiuh molpi in chapoltepec yn ayamo quitlazque yn intlequau yn iquac yaoyahualloloque	*Códice Aubin* de 1576: f. 22r, p. 37	

Nican molpi in toxiuh yc macuilpa molpia	*Códice Aubin* de 1576: f. 30r, p. 43	G: 14
Nica molpi y toxiuh yc chiquaceppa molpia	*Códice Aubin* de 1576: f. 35r, p. 45	G: 16
Nica molpi in toxiuh yc chicoppa molpia yn ixqchica uallevaque yn aztlan y mexica	*Códice Aubin* de 1576: f. 40v, p. 51	G: 19
Nica molpi yn toxiuh yc 8 molpia	*Códice Aubin* de 1576: f. 51v, p. 72	G: 20
3 Acatl Nica toximolpilli youalli	*Fondo Smith-Lesouef* 181: f. 2v	
3 Tecpa toximolpili youalli	*Fondo Smith-Lesouef* 181: f. 4r	
3 Tecpa toximo[l]pilli	*Fondo Smith-Lesouef* 181: f. 7v	
Nican motecpana yhquac tlequahuitl uetz. No yhquac mo{l}pilli yn ixiuh Mexica	P022B folio 01v, p. 76	
ye yquac molpili inxiuh Mexica	P022B folio 01v, p. 78	
yn in xiuh, Molpilli Mex[i]ca	P022B folio 06r, p. 90	
ça no y çexiuhyoc Molpilli ynxiuh Mexica	P022B folio 06v, p. 92	
yn molpili ynxiuh Mexica	P022B folio 07r, p. 92	
Onca molpilli yn ixiuh	P022B folio 09v, p. 104	
vncan molpi yn ixiuh	P022B folio 10r, p. 104	
omacatl xihuitl yhquac molpi ynxiuh	P022B folio 12v, p. 114	
cuiteteltia ynican {in ca} vetz Tlequahuitl chapoltepec	P022B folio 15r, p. 120	
inca motecpac in chimalhuaca{que} inca tlequahuitl huetz, iquac molpili inxiuh iniquac omotlatocatique iquac motlalli in iyollo in Mexica in acaitic in tollitic onoya iquac conpeuhque chimalhua in no omolpili inxiuh	P022B folio 16v, p. 126	
Ome acatl xihuitl: oncan molpi inxiuh Mexica	P022B folio 18r, p. 130	
No yhquac Molpili yn ixiuh	P022B folio 19v, p. 136	
Ome Acatl xihuitl: iquac molpi xihuitl	P022B folio 21r, p. 140	
22 âs de 1507 cayo la fiesta de xihuitl molpia	P040A folio 01v, p. 110	G: 3
onCanninpan molpixihuitl yncohuatl ycamac ytech cohuatepetl ycpac ÿnhuetz tlecuahuitl ynipan ynomeAcatl yn xihuitl	P040A folio 04r, p. 114	G: 1

oncân cenpohualxiuhtique yhuân'chicôn-xihuitl		
{aqui esta sortija ce cumplio el año de xiuh-molpia.	P040A folio 04r, p. 114	G: 1
oncanipan molpi xihuitl ynmexica ycpac huetz tlequauitl huizcoltepetl	P040A folio 06r, p. 116	G: 2
xihuitl molpia	P040A folio 07v, p. 118	G: 3
Auh nimanipan nauhxiuhtique yno[n]can tecpayocan onCan ninpan mochiuh yao-yotl yaoyahualoloque oncan micque ynito-ca tecpatzin, yhuan ynhuitzilihuitzin, yhuan tecpatzin, yhuan yntetepantzin, mochintin ynmexica oncanninpan mol-pixihuitl	P040A folio 07v, p. 118	
niCan molpi ynxihuitl yhuan niquac temo-que chachapoltin	P040A folio 10r, p. 120	G: 4
nican molpixihuitl aqui Ce cunplio otra edad de 52 años segun qu{ta} dellos se-gun Sumodo	P040A folio 12r, p. 122	G: 5
aqui ce cunplio xiuhmolpi 52 años	P040A folio 14r, p. 125	
nican molpixihuitl	P040A folio 14v, p. 126	G: 6
Ynipa molpili xihuitl yn apazcon yn mexicân ycpac huez yn tlequahuitlitocan hujz col	P085A folio 01v, p. 93	
Auh nima ni co miquanique yn yecpanyocan yn mexican oca nauhxiuhtinque ocan ipa mochiuh yn yao yahualoloque ocân mic-que yn tecpantzin y... huitzillihuitl no ye-huatl yn tetepantzin ocan ipa molpi xi-huitl ycpac huez yn tlequahuitl yn tecpayo	P085A folio 02v, p. 95	
Auh ca ônca temactlanque ynpa motlalli yn molpi xihuitl auh ca oca quimocuetique yna moxtli ocaquihuicaque yn huitzin-lihuitzin nehua yn ich poch ynitocan azcalxochtzin ynquihuicaque yn col-huacân ca pepetlauhtiyaque aoc tle yntech hueztiya Auh ynocatlatohuanin yn col-huacân yn toca coxcoxtli yn huitzilihuitl yn ichpoch cênca quitlaocoltin yn atle ma ytlatzin yn tech hueztia n quilhui yn tlato-huani maytlatzin maytlatzin xicmotlao-colli li yn nochpontzintlatohuani ye Auh nima quilhui camo nici ya ça niuh yaz	P085A folio 04r, p. 97	

2 acatl, oncan molpi yn xihuitl yhuân oncan temoque chachapoltin, 3 tecpatl.	P217A folio 02r, p. 61
nican toxiuhmolpilli.	P217A folio 02r, p. 63
2 acatl nicân molpi yntoxiuh ycchicopa molpia yn ixquichica ompa [huallaque?] mexica.	P217A folio 03r, p. 66
2 acatl ypan toxiuh molpili.	P217A folio 08r, p. 80
oncan in xiuhmolpilli chiuhcnahui anozo ome acatl inin xiuhtlapohual in huehuetque.	P311A folio 37r, p. 30
auh in oncan Cohuatepec oncan quilpique inin xiuhtlalpohual Ome acatl.	P311A folio 38r, p. 36
oncan yenoceppa in xiuhmolpilli Ome acatl, niman huallaque motlallico in oncan Atepetlac.	P311A folio 38v, p. 38
Auh in oncan Chapoltepec oncan yeno in xiuhquilpique in xiuhtlapohualli Ome Acatl.	P311A folio 38v, p. 39
Auh inipan omoteneuh Ome Acatl xihuitl 1299 años, inipan toxiuhmolpilli iniquac oncan callaquico ipan altepetl Culhuacan in Mexica	P311A folio 40v, p. 53
inipan omoteneuh Ome acatl iquac oncan quitlallique niman in Tenochtzin in quin yacanaz Mexica, oncan quilpillique inixiuh ic macuilpa oncan quilpillitacico inin xiuh Mexica	P311A folio 40v, p. 53
in inpan Toxiuhmolpilli inic ohuacico Tenochtitlan.	P311A folio 42v, p. 70
Toxiuhmolpili otlica ipantic in Quauhtexpetlatzin culhuacan oncan itocayocan Xochiquilazco in Mexitin, ipan on acico quahuitl ycacan.	P312A folio 11v, p. 15
2 acatl, ipan toxiuhmolpilli, quitoa oncan mic Acamapichtli, motlalli Huitzilihuitl Cuitlahuaca intlatol.	P312A folio 26r, p. 34
2 acatl, inipan in oncan yancuican quitetzontlalli Nezahualcoyotzin iteocal, no ipan in toxiuhmolpilli iquac ic oxihuitl mayanalloc cenca hueix mayanalliztli.	P312A folio 40r, p. 52
2 acatl, ipan in toxiuhmolpi, ipan cemil-	P312A folio 46r, p. 59

huitonalli 8 acatl tonalli ye ipan in in Huixachtlan tlequahuitl huetz, no ipan in in mic Huexotla Cuitlahuatzin. P312B folio 54r, p. 120

Auh inic pocheuh in ilhuicatl ome acatl xihuitl, izcatqui iye tehuantin inic ye tonoque, inic huetzin tlequahuitl, inic moman in ilhuicatl ce tochtli xihuitl.

Izcatqui inihuetz tlequahuitl icuac nez in tletl, auh inic tlayohuati manca cempohual xihuitl ipan macuilxihuitl. P312B folio 54r, p. 120

Auh inic moman in ilhuicatl ce tochtli xihuitl, auh in omoman, auh niman ye quipochehua in chichime inyuh omito in nipa auh ca zatepan in huetz in tlequahuitl in tlequauhtlaz in Tezcatlipoca inyenocepa ic qui pocheuh in ilhuicatl ipan xihuitl ome acatl P312B folio 54r, p. 120

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes

Anales de Tecamachalco
CELESTINO SOLÍS, Eustaquio y Luis Reyes García
1992 *Anales de Tecamachalco, 1398-1590.* México, CIESAS, 123 p. + facsimilar.

Anales de Tula
VAN ZANTWIJK, Rudolf A.M.
1979 *Anales de Tula*, Museo Nacional de Antropología, Mexico City (Cod. 35-39). Graz, Akademische Druck u. Verlagsanstalt.

Anales Mexicanos, 1398-1524
THOUVENOT, Marc
1990 *303PBN: BN 303 ou Anales Mexicanos.* Manuscrit nahuatl: Bibliothèque Nationale de Paris N° 303 (20K), Editions SUP-INFOR.

Castillo, Cristóbal del
THOUVENOT, Marc
1990 *CASTILLO: Ecrits de CRISTÓBAL DEL CASTILLO.* BNF n° 263, 305 et 306. Manuscrit nahuatl: Bibliothèque Nationale de Paris N° 263, 305 et 306. (32K), Editions SUP-INFOR.

ZIMMERMANN, Günter
1963 *Die Relationen Chimalpahin's zur Geschichte Mexico's*, Univ. Hamburg, Teil 1, Band 68.

Chimalpahin: *Relación*, II
ZIMMERMANN, Günter
1963 *Die Relationen Chimalpahin's zur Geschichte Mexico's*, Univ. Hamburg, Teil 1, Band 68.

Chimalpahin: *Relación*, III
DURAND-FOREST, Jacqueline de
1987 *L'histoire de la vallée de Mexico selon Chimalpahin Quauhtlehuanitzin (du XIe au XVIe siècle)*, Paris, L'Harmattan, t. 1: 667 p., t. 2: 271 p.

1990 *3CHIMAL: Troisième Relation de CHIMALPAHIN*. Avec la collaboration de Marc Thouvenot. Editions SUP-INFOR.

Chimalpahin: *Relación*, V
ZIMMERMANN, Günter
1963 *Die Relationen Chimalpahin's zur Geschichte Mexico's*, Univ. Hamburg, Teil 1, Band 68.

Chimalpahin: *Relación*, VI
SIMÉON, Rémi
1889 *Annales de Domingo Francisco de San Anton Muñon Chimalpahin Quauhtlehuanitzin, Sixième et septième relations (1258-1612)*. Paris, Maisonneuve, 353 p.

Chimalpahin: *Relación*, VII
SIMÉON, Rémi
1889 *Annales de Domingo Francisco de San Anton Muñon Chimalpahin Quauhtlehuanitzin, Sixième et septième relations (1258-1612)*. Paris, Maisonneuve, 353 p.

Chimalpahin: *Compendio*
GLASS, John B.
1975 *Compendio de la historia mexicana, Domingo Chimalpahin*. Conemex Associates, Lincoln Center, Massachusetts, 24 p.

Códice Aubin de 1576
DIBBLE, Charles E.
1963 *Historia de la nación mexicana, Códice de 1576 (Códice Aubin)*, Madrid, José Porrúa Turanzas.

LEHMANN, Walter y Gerdt Kutscher
1981 *Geschichte der Azteken, Codex Aubin und verwandte Dokumente*, Berlin, Gebr. Mann Verlag.

Códice Borbónico
ANDERS, Ferdinand, Maarten Jansen y Luis Reyes García
1991 *El libro del Ciuacoatl, Homenaje para el año de Fuego Nuevo, libro explicativo del llamado Códice Borbónico*, México, Fondo de Cultura Económica, 251 p. + facsimilar.

Códice Boturini
RADIN, Paul
1920-26 *The sources and Authenticity of the History of the Ancient Mexicans*, Berkeley, Univ. of California Press, v. XVII, pp. 1-150.

Códice Florentino
SAHAGÚN, Fray Bernardino de
1979 *Códice Florentino. El manuscrito 218-220 de la colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana*, México, Giunti Barbéra & Archivo General de la Nación, 3 vol., edición facsimilar.
1950-1982 *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain*, translated and edited by Arthur J.O. Anderson and Charles E. Dibble. School of American Research and University of Utah, Salt Lake City, 13 vol.

EISINGER, Marc
1994 *CF_INDEX: Index lexical du texte nahuatl du Codex de Florence*, Editions SUP-INFOR.

Códice en Cruz
DIBBLE, Charles E.
1981 *Códice en cruz*, Salt Lake City, University of Utah Press, 2 vol.

Códices Matritenses
PASO Y TRONCOSO, Francisco del
1905-7 *Fray Bernardino de Sahagún: Historia de las Cosas de Nueva-España*, Madrid, Hauser y Menet, v. 5.
1992 *Primeros Memoriales*, University of Oklahoma Press, Edición facsimilar. Photos: Ferdinand Anders

Códice Mendocino
BERDAN Frances F. & Patricia Rieff Anawalt
1991 *The Codex Mendoza*, University of California Press, 4 vol.

Codex Mexicanus-23-24
MENGIN, Ernest
1952 "Commentaire du *Codex mexicanus* 23-24 de la Bibliothèque Nationale de Paris", *Journal de la Société des Américanistes*, Paris, Tome XLI, Fasc. 2.

Códice Telleriano-Remensis
QUIÑONES KEBER, Eloise
1995 *Codex Telleriano-Remensis, Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript*, Foreword by E. Le Roy Ladurie, illustration by M. Besson, Austin, University of Texas Press, 365 p.

Códice Vaticano A
ANDERS, Ferdinand, Maarten Jansen y Luis Reyes García
1996 *Religión, costumbres e historia de los antiguos mexicanos, libro explicativo del llamado Códice Vaticano A*, México, Fondo de Cultura Económica, 406 p. + facsimilar.

Códice Vergara
THOUVENOT, Marc
1993 *P037A; Codex VERGARA*; Manuscrit nahuatl: Bibliothèque Nationale de Paris N° 373. Editions SUP-INFOR

Códice Xolotl
DIBBLE, Charles E.
1951 *Códice Xolotl*, Prefacio por R. García Granados, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2 vol., 164 p.

THOUVENOT, Marc
1990 *XOLOTL: Codex Xolotl. Etude d'une des composantes de son écriture: les glyphes. Dictionnaire des éléments constitutifs des glyphes.* Paris, Editions SUP-INFOR, 1.3 Mo de texte + 3.8 Mo pour les images.
1990 *XOLOTL: Base de donnée*, Paris, Editions SUP-INFOR, 8.26 Mo + 3.8 Mo d'images.

Códice Chimalpopoca
THOUVENOT, Marc
1992 *P312A: Codex Chimalpopoca: Annales de Cuauhtitlan.* Manuscrit nahuatl: Bibliothèque Nationale de Paris N° 312. (215K), Editions SUP-INFOR.

1991 P312B: *Códice Chimalpopoca: Leyenda de los Soles.* Manuscrit nahuatl: Bibliothèque Nationale de Paris N° 312. (47K), Editions SUP-INFOR.

Crónica Mexicayotl
THOUVENOT, Marc
1992 *P311A: Crónica Mexicayotl.* Manuscrit nahuatl: Bibliothèque Nationale de Paris N° 311. (160K), Editions SUP-INFOR.

Fonds Smith-Lesoeuf, 181, Manuscrit Bibliothèque Nationale de France.

Fragmento de una historia de México
THOUVENOT, Marc
1993 *P217A: Fragment d' histoire du Mexique.* Manuscrit nahuatl: Bibliothèque Nationale de Paris N° 217. (44K), Editions SUP-INFOR.

Fragmento de la Historia de los antiguos mexicanos
THOUVENOT, Marc
1992 *P085A: Fragment de l'histoire des anciens mexicains.* Manuscrit nahuatl: Bibliothèque Nationale de Paris N° 85. (24K), Editions SUP-INFOR.

Historia mexicana, desde 1221 hasta 1594
THOUVENOT, Marc
1992 *P040A: Histoire mexicaine depuis 1221 jusqu'en 1594.* Manuscrit nahuatl: Bibliothèque Nationale de Paris N° 40. (32K), Editions SUP-INFOR.

Matrícula de Huexotzinco
PREM, Hanns J.
1974 *Matrícula de Huexotzinco (Ms. mex. 387 der Bibliothèque Nationale Paris)*, Einleitung Pedro Carrasco, Graz, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, 718 p.

Tira de Tepechpan
NOGUEZ, Xavier
1996 *Tira de Tepechpan, Códice colonial procedente del valle de México,* México, Instituto Mexiquense de Cultura, 2 vol.

Unos Anales históricos de la Nación Mexicana
THOUVENOT, Marc
1992 *P022B: Anales de Tlatelolco.* Manuscrit nahuatl: Bibliothèque Nationale de Paris, N° 22 bis. (125K), Editions SUP-INFOR.

ESTUDIOS

BIERHORST, John, 1985, *A Nahuatl-English Dictionary and Concordance to the Cantares Mexicanos, with an Analytic Transcription and Grammatical Notes*, Stanford, Stanford University Press, 751 p.

CAMPBELL, R. Joe, 1985, *A Morphological Dictionary of Classical Nahuatl, A Morpheme Index to the Vocabulario of Fray Alonso de Molina*, Madison, The Hispanic Seminary of Medieval Studies, 485 p.

GALARZA, Joaquín, 1983, *Codex Mendoza. 1ère page: 2 recto. Méthode d'analyse*, Paris, Institut d'Ethnologie, Archives et Documents, 114 p.

GALARZA, Joaquín y Barbara Torres,1986, "Acatl: carrizo. Signo de la escritura azteca: el glifo y la planta", Paris, *Journal de la Société des Américanistes*, LXXII, pp. 33-54.

MOLINA, Fray Alonso De, 1970, *Vocabulario en Lengua Castellana y Mexicana y Mexicana y Castellana*, Edición facsimile, Estudio preliminar de Miguel Léon-Portilla, México, Editorial Porrúa, 563 p.

SIMÉON, Rémi, 1965, *Dictionnaire de la langue nahuatl ou mexicaine*, préface par J. de Durand-Forest, Graz, Akademische Druck-U" Verlagsanstalt, 710 p.

THOUVENOT, Marc, 1989, "Pohua, un outil pour l'analyse des images de l'écriture aztèque", dans *Descifre de las Escrituras Mesoamericanas, códices, pinturas, estatuas, cerámica,* editado por J. Galarza, U. de Silvestri, R. Goin-Langevin, J. González Aragon, M. Thouvenot, pp. 45-83.

_____, 1999, "Valeurs phoniques et unités de langue dans les glyphes des codex Xolotl et Vergara", *Amérindia,* N° 23, pp. 67-97, AEA, Paris.

LOS MATERIALES CONSTRUCTIVOS DEL TEMPLO MAYOR DE TENOCHTITLAN*

LEONARDO LÓPEZ LUJÁN**,
JAIME TORRES***
Y AURORA MONTÚFAR***

a Eduardo Matos Moctezuma

LOS DESIGNIOS DE UN SOBERANO TENOCHCA

Tal y como se consigna en la llamada Tradición de la Crónica X, Motecuhzoma Ilhuicamina tomó la decisión de ampliar el Templo Mayor en la primera década de su reinado, al parecer en el año de 1447 (*vid.* Nicholson, 1987: 467-470). Consciente de que una obra de tal envergadura requería de un inmenso volumen de materiales y de cuantiosa mano de obra, el *tlatoani* mexica convocó a una reunión urgente a los gobernantes de las ciudades ribereñas de la Cuenca de México (Alvarado Tezozómoc, 1944: 79-85; Durán, 1984, 2: 133-143). Los señores de Azcapotzalco, Coyoacan, Culhuacan, Xochimilco, Cuitláhuac, Mízquic y Tetzcoco respondieron a su llamado y de inmediato se congregaron en Tenochtitlan.[1] Según el testimonio de Fernando Alvarado Tezozómoc (1944: 80), una vez que todos llegaron al palacio real, Motecuhzoma el viejo les comunicó su determinación:

> Señores, aquí sois venidos y ayuntados para que entendáis, hagáis, y pongáis luego en efecto y ejecución el mandato. Vosotros, señores, todos sois hijos adoptivos de *Tetzáhuitl* abusión *Huitzilopochtli*, estáis re-

* Agradecemos el valioso apoyo de Leticia Baños, Fernando Carrizosa, Ximena Chávez, Bernd Fahmel, Laura Filloy, Salvador Guilliem, Alfredo López Austin, Tenoch Medina, Miguel Pérez Negrete, Jasinto Robles, Ricardo Sánchez Hernández, Fernando Sánchez Martínez y Javier Urcid.

** Museo del Templo Mayor, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
*** Subdirección de Laboratorios y Apoyo Académico, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

[1] Hay noticia de que el señor de Chalco se negó a asistir a tan importante junta y de que tal rechazo fue causa suficiente de guerra.

> bidos en su gracia y amparo, que ya en sus haldas y seno os tiene puestos a todos, y mirad que de hoy en adelante por vosotros, como a verdaderos hijos queridos y regalados como los demás, es necesario que à un dios tan verdadero y favorecedor de sus hijos, le hagamos su templo y casa nombrada por todo el mundo, conforme a la grandeza de su alto valor. Su casa y morada ha de ser alta y grande muy abundante y capaz para el lugar de los sacrificios [...] Esto es, señores en lo que habéis de estar entendidos: por tanto, luego que lleguéis a vuestras tierras y casas hagáis llamamiento en todas las partes de vuestras jurisdicciones, para que lo sepan todos vuestros vasallos.

Terminada esta exhortación, Nezahualcóyotl, en nombre de todos los señores allí presentes, dio una respuesta positiva a la petición de Motecuhzoma. Acto seguido, Tlacaélel tomó la palabra en su calidad de *cihuacóatl* y les explicó a los invitados las exigencias de la obra:

> [...] señores, lo que se necesita es piedra pesada y liviana; *tlacuahuactetl*,[2] *tezontle* y cal. Respondieron, que eran muy contentos de lo hacer luego, y traer maesos que lo hagan. Con esto se despidieron todos y se fueron (Alvarado Tezozómoc, 1944: 81).

Al poco tiempo, comenzaron a llegar a la isla cientos de canoas con la gente y los materiales solicitados por los tenochcas para la magna empresa. Así, gracias a una colaboración menos voluntaria de lo que sugiere Alvarado Tezozómoc, los trabajos avanzaron a un ritmo nunca antes visto y, muy pronto, la pirámide principal pudo ser reinaugurada con la sangre de los cautivos de la última conquista.

Una escena muy similar a ésta se vivió dos décadas más tarde, alrededor del año 1467 (Nicholson, 1987: 470-471). Ya próximo a la muerte, Motecuhzoma Ilhuicamina seguía insatisfecho con las dimensiones del Templo Mayor, por lo que dispuso la construcción de un nuevo agrandamiento (Alvarado Tezozómoc, 1944: 155-166; Durán, 1984, 2: 225-233). Recurrió una vez más a sus vecinos, pero en esta ocasión encargó una tarea específica a cada pueblo. Según lo consignado por fray Diego Durán (1984, 2: 226-227), Tetzcoco aportaría los materiales y la mano de obra para la construcción de la fachada principal; Tlacopan tendría a su cargo la fachada posterior; Chalco, la meridional; Xochimilco, la septentrional; en tanto que los mazahuaques contribuirían con la arena, y los pueblos morelenses de Tierra Caliente traerían la cal. Durán (1984, 2: 225-228) abunda al respecto:

[2] "Piedra dura", pesada.

> Y mandaron que sin ninguna dilación acudiesen a la dicha ciudad con sus materiales, cada uno según la obra que le era encomendada. La gente común, no perezosa de hacer lo que sus señores les mandaban, porque eran extrañamente obedecidos, luego, unos a traer piedra, otros, a traer tierra y arena, otros a traer cal y madera, fueron y acudieron tan diligentes, que en muy poco tiempo recogieron en la ciudad de México gran suma de materiales [...]
>
> Pero ¿qué hay que maravillarnos, cuando dice la historia que andaba gente de todas las provincias casi como hormigas?

A través de líneas tan elocuentes, es fácil imaginar el ir y venir de los fieles a Huitzilopochtli y al imperio con el expreso fin de embellecer el que sería el edificio religioso más célebre del mundo mesoamericano a la llegada de los españoles. Sin embargo, habría que poner en duda lo dicho por el fraile dominico en cuanto a la división del trabajo en seis grandes grupos. De haber existido tal división, serían perceptibles, de una fachada a otra, claras diferencias en los materiales pétreos empleados, en la manera de prepararlos y en la técnica de la mampostería. Por el contrario, las siete ampliaciones totales hasta ahora detectadas por el Proyecto Templo Mayor son sumamente homogéneas en sus cuatro fachadas.

De cualquier manera, lo interesante de los pasajes de Alvarado Tezozómoc y Durán reside en que ambos ilustran a la perfección la preponderancia alcanzada por Tenochtitlan en la Cuenca de México y los valles circunvecinos entre 1440 y 1469. Para aquel entonces había concluido una larga época de penurias y humillaciones. Quedaban ya muy atrás los tiempos en que los mexicas obtenían madera y piedra en Azcapotzalco y Tetzcoco a cambio de grandes exigencias de pescado, ánades, ranas y otros productos lacustres (Alvarado Tezozómoc, 1944: 16-17). Ahora, en cambio, era el *tlatoani* de Tenochtitlan quien imponía las condiciones y lo hacía con la certeza que sólo da un ejército poderoso.

También es claro en los textos de esta tradición que los mexicas únicamente comprometían en los agrandamientos de su pirámide principal —y quizás de otros edificios de Tenochtitlan—[3] a los señoríos sujetos del área nuclear del imperio y a sus dos aliados de la *Excan Tlatoloyan* (fig. 1).[4] Efectivamente, salvo dos excepciones que analiza-

[3] De acuerdo con Torquemada (1975-1983, 1: 209-210), Motecuhzoma Ilhuicamina pidió ayuda a los *tlatoque* de Tetzcoco y Tlacopan para erigir el templo del barrio de Huitznáhuac.

[4] Sujetos y aliados debían aportar materiales constructivos y mano de obra no solamente para la refección de los templos, sino también para otras obras públicas como albarradas, acueductos, calzadas y monumentos escultóricos de grandes proporciones (Carrasco, 1996: 556-563; Hodge, 1996: 26, 29).

remos más adelante, todos los materiales de construcción eran explotados en yacimientos de la Cuenca de México bastante próximos a la capital mexica (fig. 2). Esto implica un ahorro inmenso de tiempo y energía, debido a que la mayor parte de los traslados se hacían por vía lacustre.

Entre los pueblos de la cuenca mencionados por Alvarado Tezozómoc y Durán, los chalcas eran quienes debían recorrer el mayor trayecto: unos 38 km desde su capital hasta la isla de Tenochtitlan. Dicha distancia no resulta excesiva si tomamos en consideración que la gente de Chalco no portaba sobre sus espaldas los pesados tributos durante la mayor parte del recorrido: casi todo el acarreo de materiales se hacía en canoa, un medio de transporte entre cuarenta y cincuenta veces más eficiente que el de *tlamamaque* o portadores. De acuerdo con cálculos bastante confiables que están basados en datos históricos, etnográficos y experimentales, el mismo individuo que podía llevar a cuestas una carga máxima de 23 kg durante una jornada, era capaz de transportar hasta 1200 kg en su canoa (*vid.* Hassig, 1985: 55-66; Sanders, 2000: 355). Además, hay que considerar que la gente se trasladaba a pie y en canoa con la misma rapidez, a una velocidad que oscilaba entre los 2.6 y los 3.5 km/hora. Lo anterior significa que, valiéndose de una embarcación, el viaje de Chalco a Tenochtitlan tomaría poco más de diez horas (Hassig, 1985: 294, nota 68).

Por otra parte, un par de bellas imágenes contenidas en el *Codex Mendoza* (1992: 63r-64r) nos informan que, aunque en mucho menores volúmenes, los novicios del culto también contribuían con materiales constructivos para la refección de sus templos (figs. 3a-b). Se observa allí que en sus largas canoas movían tanto césped como piedras, materiales que seguramente obtenían en puntos cercanos a la orilla del lago.

LA PIEDRA

Los datos contenidos en las fuentes históricas del siglo XVI se complementan con la información recuperada durante las cinco temporadas de exploraciones del Proyecto Templo Mayor (1978-1997) en el Recinto Sagrado de Tenochtitlan. Según pudimos constatar en recientes análisis petrográficos (Torres, 1998), en nuestros recorridos por los principales yacimientos litológicos de la Cuenca de México y en numerosas cartas geológicas (*e.g.* DETENAL, 1978-1979; INEGI, 1983), la gran mayoría de las piedras usadas en la edificación del Templo Mayor de Tenochtitlan proceden de formaciones cuyos afloramientos lle-

gaban prácticamente a las orillas del sistema lacustre. Habría que agregar, además, que los bancos de material más importantes del área se encuentran dentro de un radio que no excede los 22 km desde la antigua megalópolis de Tenochtitlan-Tlatelolco.[5]

Las rocas presentes en la Zona Arqueológica del Templo Mayor son los tezontles, los basaltos, las andesitas y las calizas. Se les encuentra en tamaños y formas sumamente variables y, por lo general, cumpliendo muy diversas funciones arquitectónicas.[6] Como veremos líneas abajo, estos cuatro grupos de rocas son mencionados en las fuentes del siglo XVI, particularmente en los textos sahaguntinos.[7]

El tezontle

El tezontle o *tezontli* es el material constructivo predominante en la arquitectura religiosa de Tenochtitlan, de Tlatelolco y de muchos otros sitios arqueológicos de la región (*e.g.* Espejo, 1996b: 323-324; Marquina, 1960: 107; Gussinyer, 1979: 72-73; López Luján, 1993: 69;

[5] La dimensión de dicho radio coincide con lo señalado por varios cronistas. Por ejemplo, Alvarado Tezozómoc (1944: 68) dice que, en tiempos de Itzcóatl, Azcapotzalco, Coyoacán y Xochimilco construyeron la calzada, "toda de piedra pesada", "que es este de ahora de la entrada de México Xololco". Torquemada (1975-1983, 1: 212) afirma que las piedras necesarias para levantar la Albarrada Vieja fueron traídas en 1499 "de más de tres y cuatro leguas de allí" (una legua equivale a 5,572.70 m). Durán (1984, 2: 373-374) menciona la participación de los pueblos ribereños en la construcción del acueducto que conducía las aguas de Acuecuexco a Tenochtitlan: la gente de Tetzcoco llevó piedra pesada y liviana, mientras que los de Tlacopan suministraron únicamente piedra pesada. Y para finales del siglo XVI, en pleno periodo colonial, los habitantes de Culhuacan "se ocupan todos en llevar en sus canoas, yerbas y piedra a vender a México" ("Relación de Culhuacan", 1986: 33). Sin embargo, la piedra también solía venir de lugares más lejanos como Chalco ("Parecer...", 1940: 260-261).

Según los rastreos de Berdan (1996: 130-131), Blanton y Hodge (1996), y Smith y Berdan (1996) en las *Relaciones geográficas* y otros documentos del siglo XVI, había importantes canteras en comunidades de la Cuenca de México como Chimalhuacan (*PNE*, 6: 78) y Hueypochtlan (*PNE*, 6: 26, 30). Más allá de la Cuenca también las había en los pueblos de Malinalco, en la provincia de Malinalco (Provincia 10) (*Códice Aubin*, 1963: 77, 79); Teotitlan, en Coyolapan (Provincia 32) (*PNE*, 4: 107), y Yancuitlan, en Coayxtlahuacan (Provincia 33) (*PNE*, 4: 92, 97, 173, 187-188, 210). Por su parte, Cortés (1994: 63) nos informa que la "piedra labrada y por labrar" también podía ser adquirida directamente en el mercado de Tlatelolco.

[6] Por lo general, en el Templo Mayor y en los edificios aledaños se observa una marcada variabilidad en el tamaño y la forma de las piedras. Esto sucede inclusive en aquellas porciones de los edificios donde las piedras provienen del mismo yacimiento, se encuentran en la misma etapa constructiva y cumplen la misma función. En pocas palabras, no solía haber una rígida estandarización en la producción de los materiales pétreos destinados a la construcción (*vid.* tabla 1).

[7] El léxico náhuatl nos revela la existencia de otras piedras de construcción: el *atoyátetl* o *atlan tetl* (canto de río); el *tecoztli* (piedra amarilla y redonda, ideal para la construcción); el *tetlacuactli*, *texcátetl* o *tlacuáuac tetl* (piedra negra y dura); el *tetlayelli* o *tlayéltetl* (guijarro), y el *texalli* (arenisca) (Molina, 1944: 96r; Sahagún, 1950-1982, 11: 264-265).

González Rul, 1998: 66). Se trata de una roca ígnea extrusiva, *piroclástica*[8] y de tonalidades rojizas, violáceas y negruzcas. El tezontle se caracteriza por su textura *afanítica*[9] y su estructura vesicular. Tiene una dureza de 5 a 6 en la escala de Mohs y una gravedad específica que oscila entre 1.50 y 1.54 gr/cm^3. Además, consta de dos fases, una vítrea y otra cristalina de composición basáltica con algunos piroxenos.

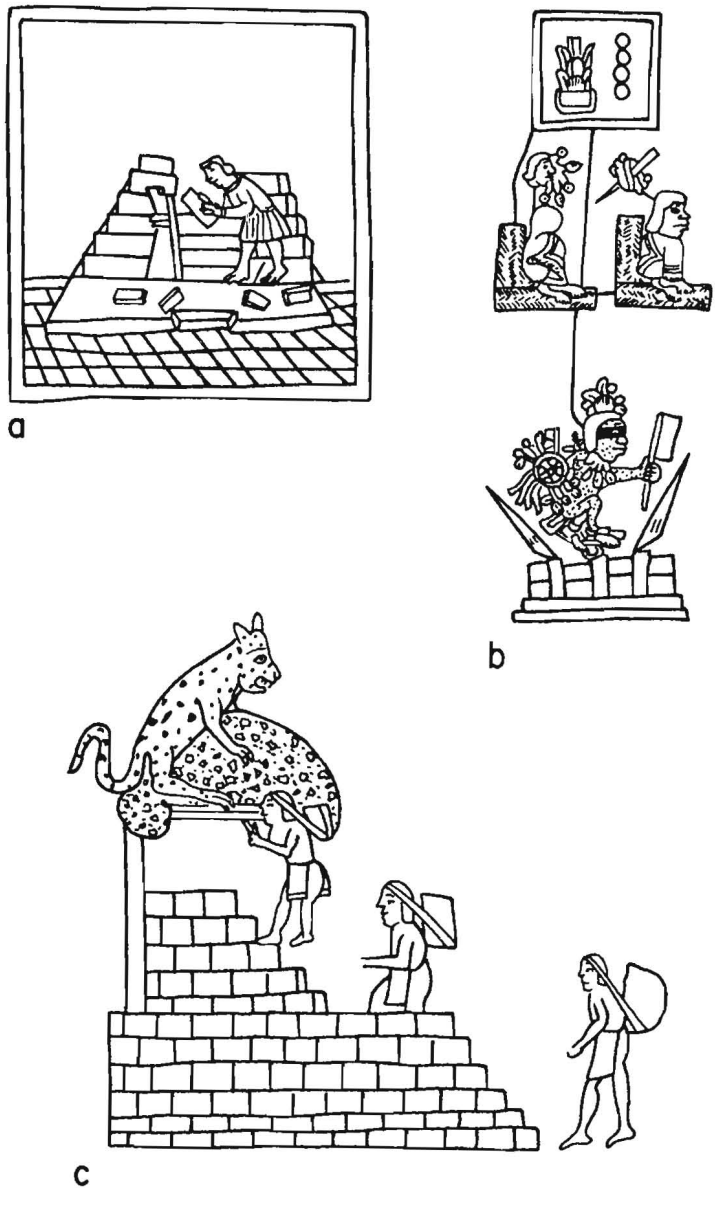
El uso tan difundido de esta roca en tiempos prehispánicos, durante la Colonia y aún en la actualidad, se explica no sólo por su gran abundancia en la Cuenca de México, sino también por sus magníficas cualidades físicas: combina características ideales para la construcción como la ligereza, la tenacidad, la resistencia a la intemperie y la buena liga con la argamasa (*e.g.* Sahagún, 1950-1982, 11: 264; 2000: 1139-1140; Margáin, 1971: 51; Solano, 1991: 40-41). En buena medida, estas propiedades son producto de su estructura vesicular y de su particular composición mineralógica.

En la arquitectura sacra de la Cuenca de México, el tezontle se encuentra por doquier, desde las etapas más tempranas hasta las más tardías. En su estado natural o tallado, invariablemente forma parte de los rellenos constructivos y de las fachadas de los edificios religiosos (figs. 4, 5, 7). En el Recinto Sagrado de Tenochtitlan se halla en el relleno, las escalinatas, las fachadas, los firmes de los pisos de estuco, las banquetas, los muros interiores, los sistemas de calefacción, los receptáculos de las ofrendas y los drenajes.[10] Según nuestro estudio petrográfico (Torres, 1998), en todos estos casos se trata de *vitrófidos basálticos de piroxenos*, es decir, de rocas ígneas en las que la matriz de vidrio es más abundante que los cristales de labradorita, andesina, augita y hematita. Vale decir que dichos cristales no son perceptibles a simple vista.

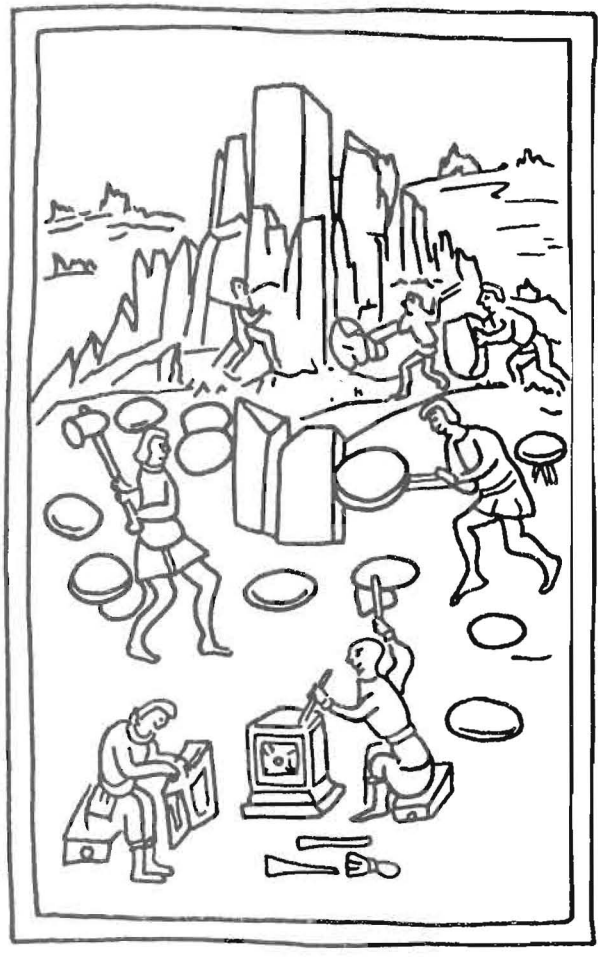
[8] Las rocas *piroclásticas* tienen su origen en erupciones volcánicas de carácter explosivo. En tales eventos, el magma es expulsado violentamente hacia el exterior, fragmentándose y solidificándose en el aire. De esta manera, se forman fragmentos diversos que, según su tamaño, se conocen como *cenizas* (menores de 0.25 mm), *arenas* (0.25-4 mm), *lapilli* (4-32 mm), *bloques* (mayores de 32 mm y de forma angulosa) y *bombas* (mayores de 32 mm y de forma redondeada) (Lugo, 1989). Los materiales piroclásticos se depositan en la superficie dependiendo de su densidad. Por fenómenos diagenéticos, especialmente por compactación, llegan a formar yacimientos de tobas (constituidas fundamentalmente por cenizas), de brechas (en su mayoría bloques) y de aglomerados (principalmente bombas). Algunos de estos yacimientos están estratificados, en tanto que otros presentan una estructura masiva, como ocurre con las brechas donde se localiza el tezontle de la Cuenca de México.

[9] Textura de grano muy fino, no perceptible a simple vista.

[10] En el caso del Templo Mayor de Tlatelolco, se utilizó tezontle negro y rojo tanto en el relleno como en los muros de revestimiento de la Etapa I; en cambio, únicamente se empleó tezontle rojo en el relleno de las etapas II, III, IV y V (Espejo, 1996b: 323). De acuerdo con Marquina (1935: 82), el relleno de las siete etapas constructivas de la Pirámide de Tenayuca está conformado por "piedras irregulares, procedentes de la cantera cercana y del río que atraviesa la población, mezcladas con barro".



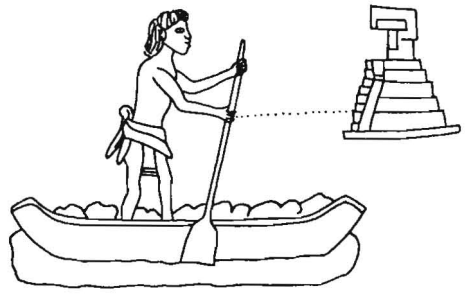
1. Erección y agrandamiento de templos. a) Construcción de un templo, "una cosa formada con cuidado, hecha con cuidado, dispuesta hábilmente, hecha hábilmente" (*Códice Florentino*, 1979, Lib. XI, fol. 241r). b) Agrandamiento del Templo Mayor de Tenochtitlan iniciado por Tízoc y concluido por Ahuítzotl (*Códice Telleriano-Remensis*, 1994: 38v). c) Agrandamiento de un edificio público de Tlatelolco, posiblemente el Templo Mayor, durante el reinado de Cuacuauhpitzáhuac (*Códice Azcatitlan*, 1995: 14). Dibujo de F. Carrizosa Montfort



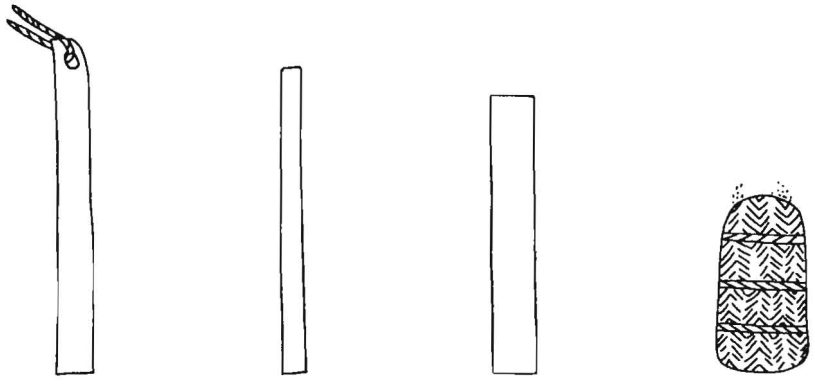
2. Explotación de una cantera (*Códice Florentino*, 1979, Libro XI: 17v).
Dibujo de F. Carrizosa Montfort



a

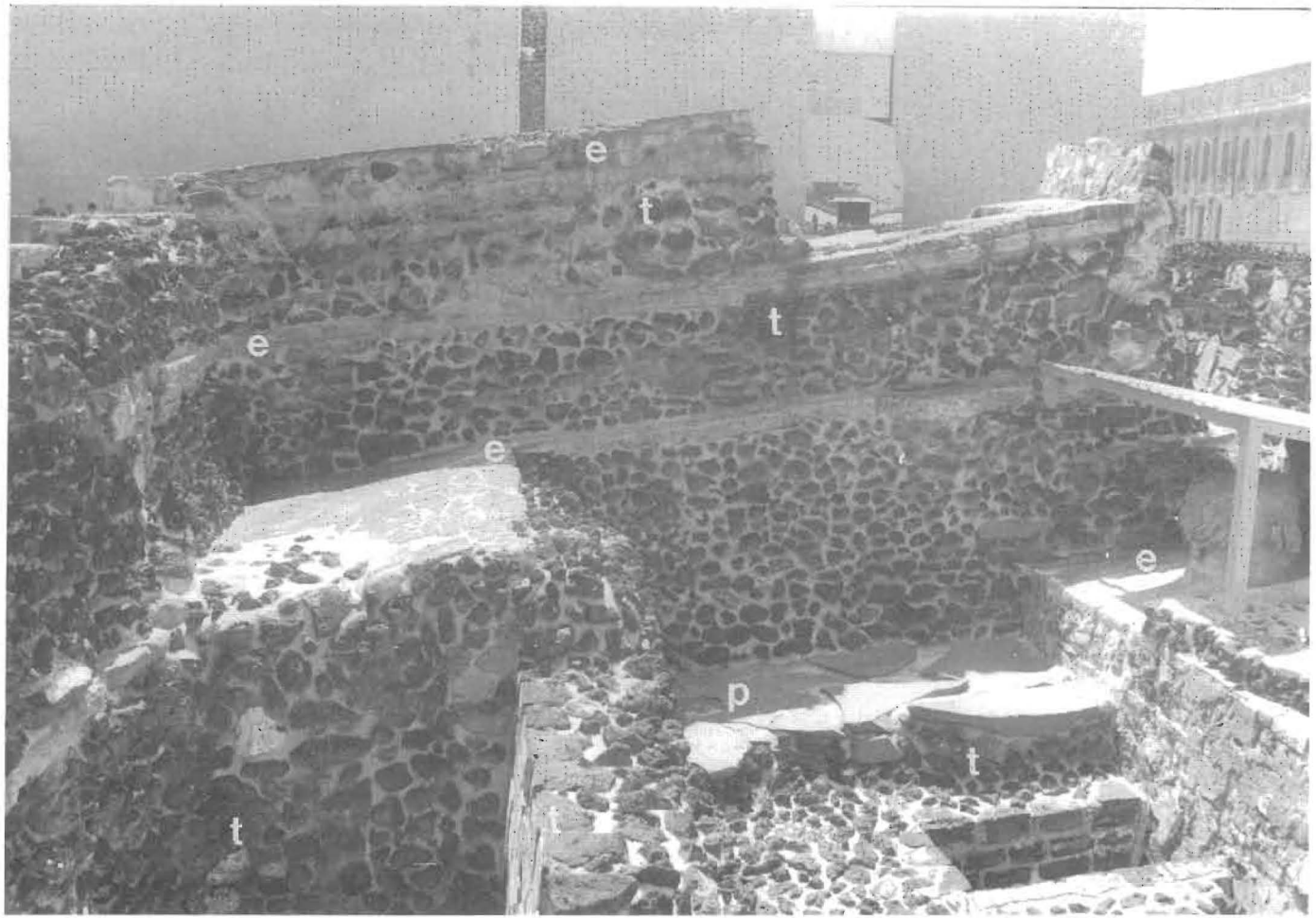


b



c d e f

3. Novicios transportando a) piedra y b) césped para la refección de los templos (*Codex Mendoza*, 1992: 63r-64r). Tributos de a) vigas grandes, b) morillos, c) tablas grandes y d) cargas de cal (*Codex Mendoza* 1992: 28r, 32r, 42r).
Dibujo de F. Carrizosa Montfort



4. Extremo norte del Templo Mayor, etapas IVB, V, VI y VII
Rellenos de tezontle (*t*); pisos de estuco (*e*) y de andesita de piroxenos (*p*). Fotografía de L. López Luján



5. Plataforma limítrofe del Recinto Sagrado, costado oriental. Alfarda y escalinata revestidas con tezontle (*t*) y andesita de lamprobolita (*m*); relleno de tezontle (*t*); piso de andesita de lamprobolita (*m*). Fotografía de L. López Luján



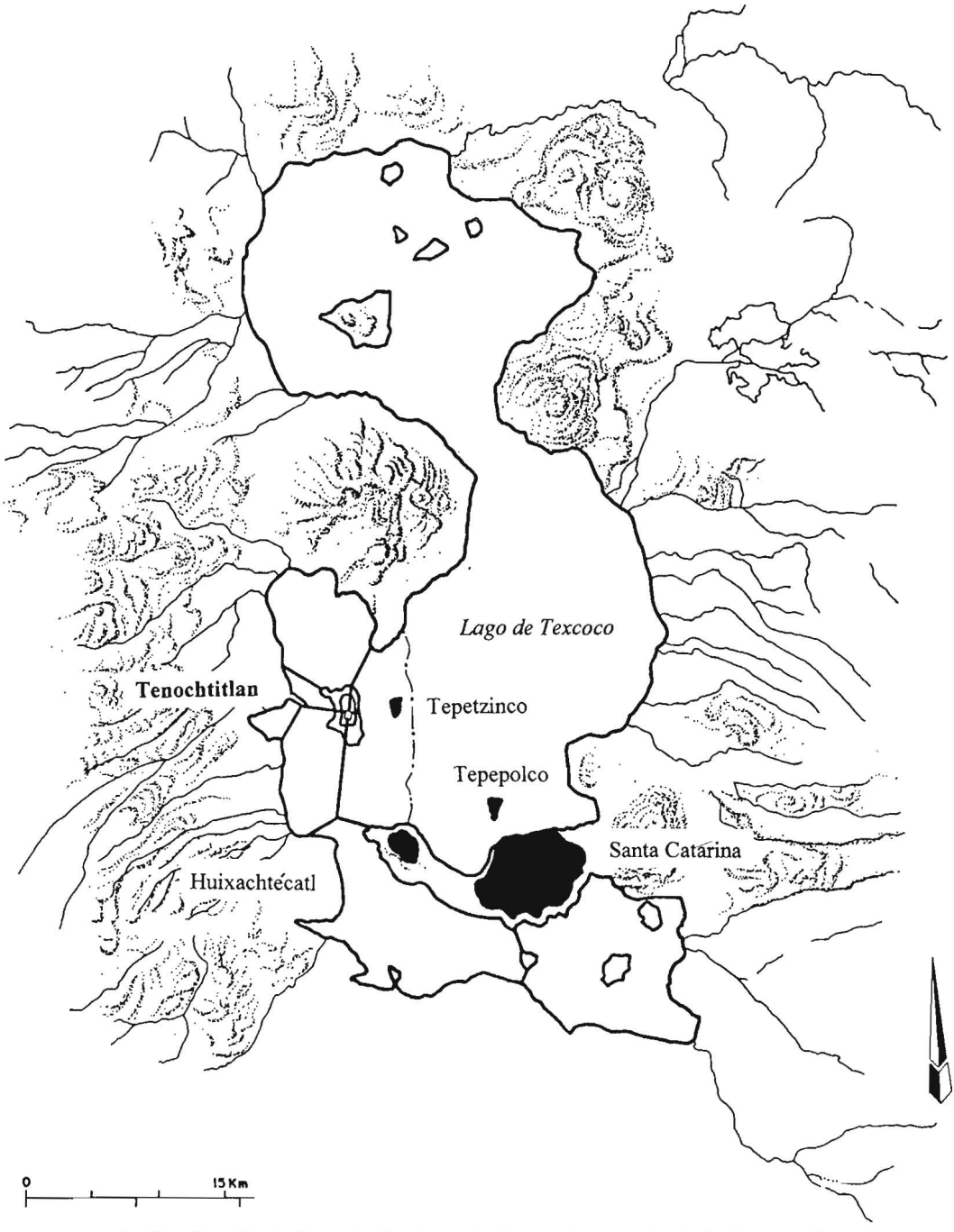
6. Casa de las Águilas, Etapa 4. Alfardas y escalinata revestidas con grandes bloques de basalto (*b*) unidos a hueso. Fotografía de L. López Luján



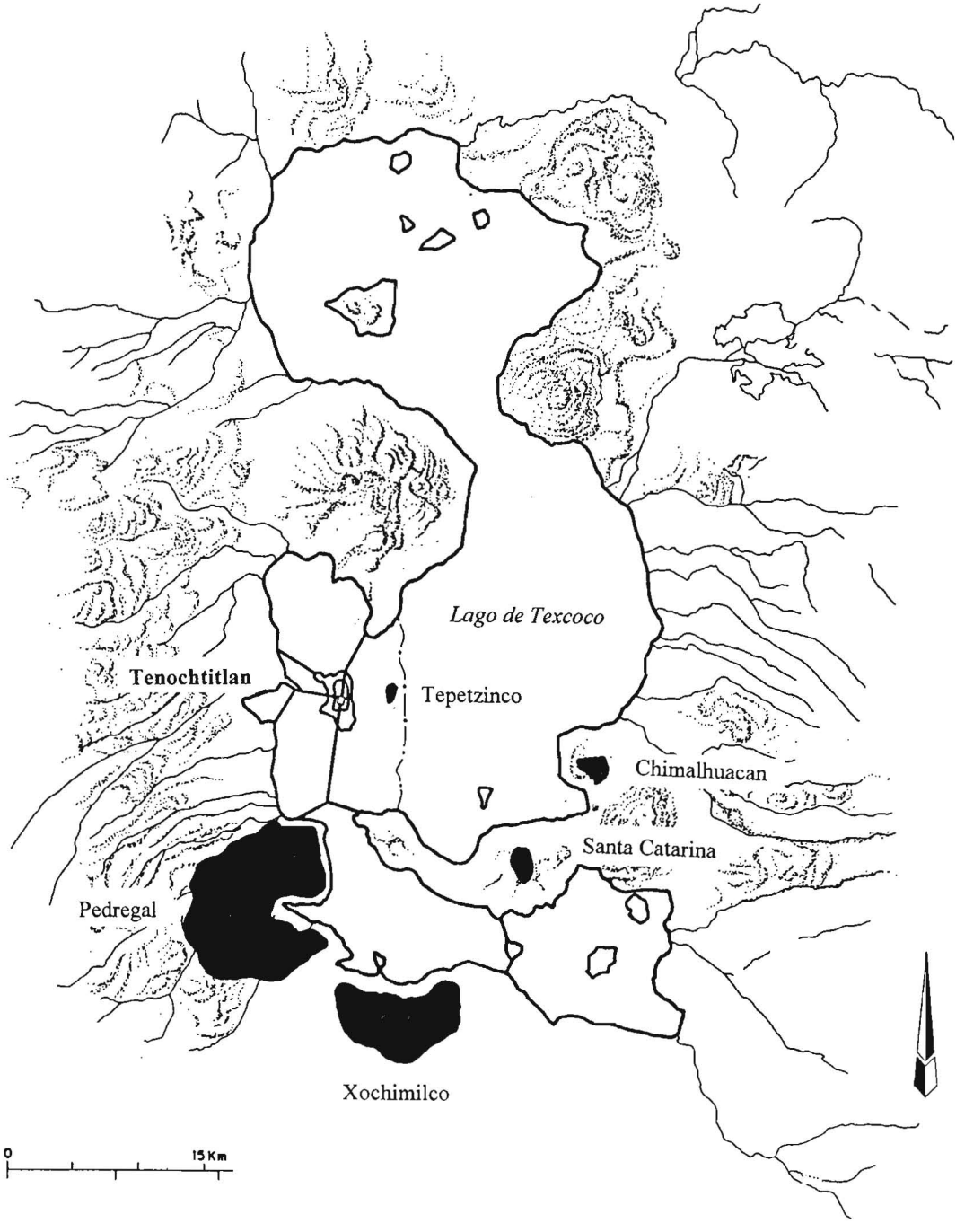
7. Edificio B. Plataforma, alfardas, escalinatas y fachadas revestidas con pequeños bloques de basalto (*b*); relleno de tezontle (*t*); pisos de andesita de lamprobolita (*m*) y de andesita de piroxenos (*p*). Fotografía de L. López Luján



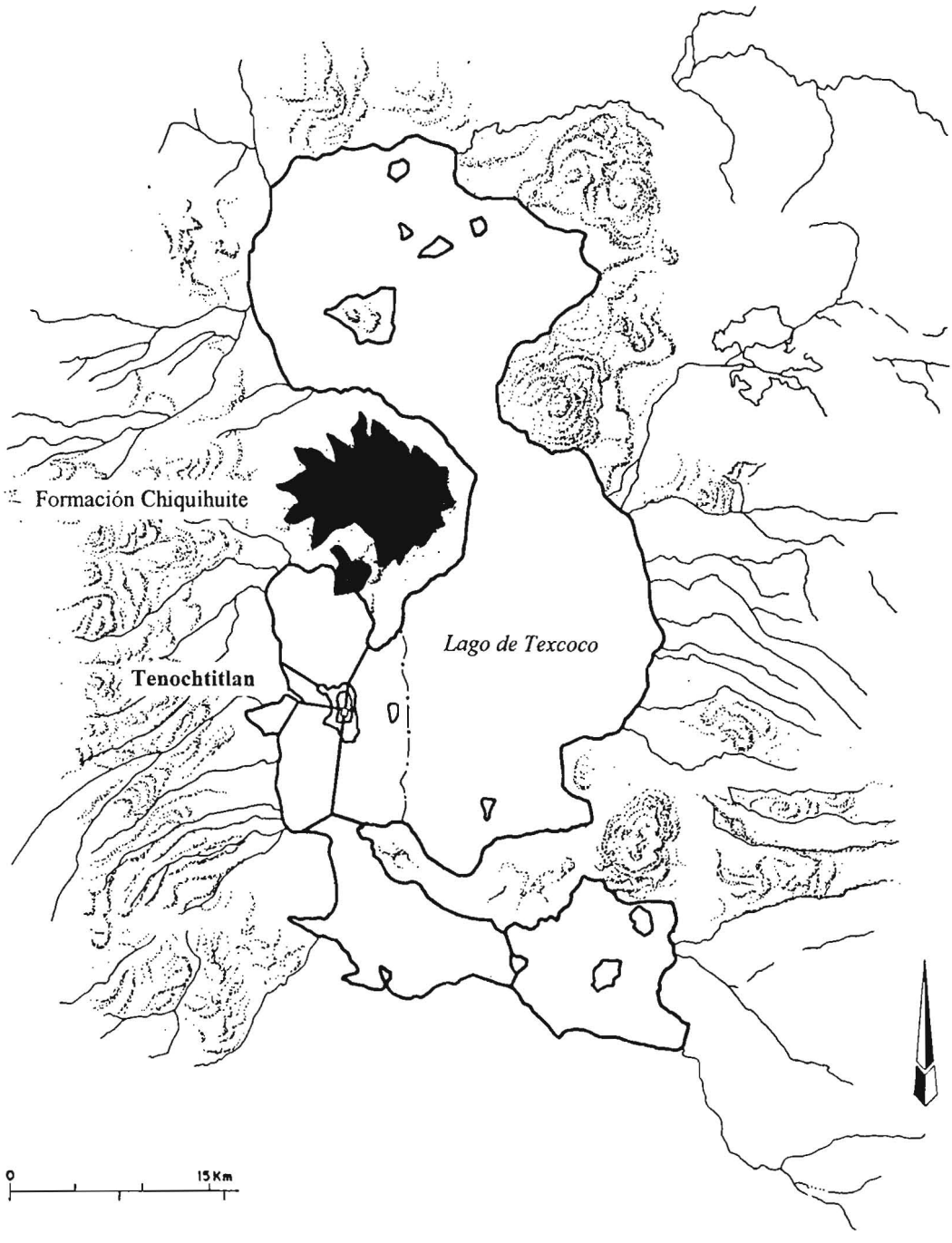
8. Templo Mayor, Etapa IVA. Piso de losas de caliza. Fotografía de L. López Luján



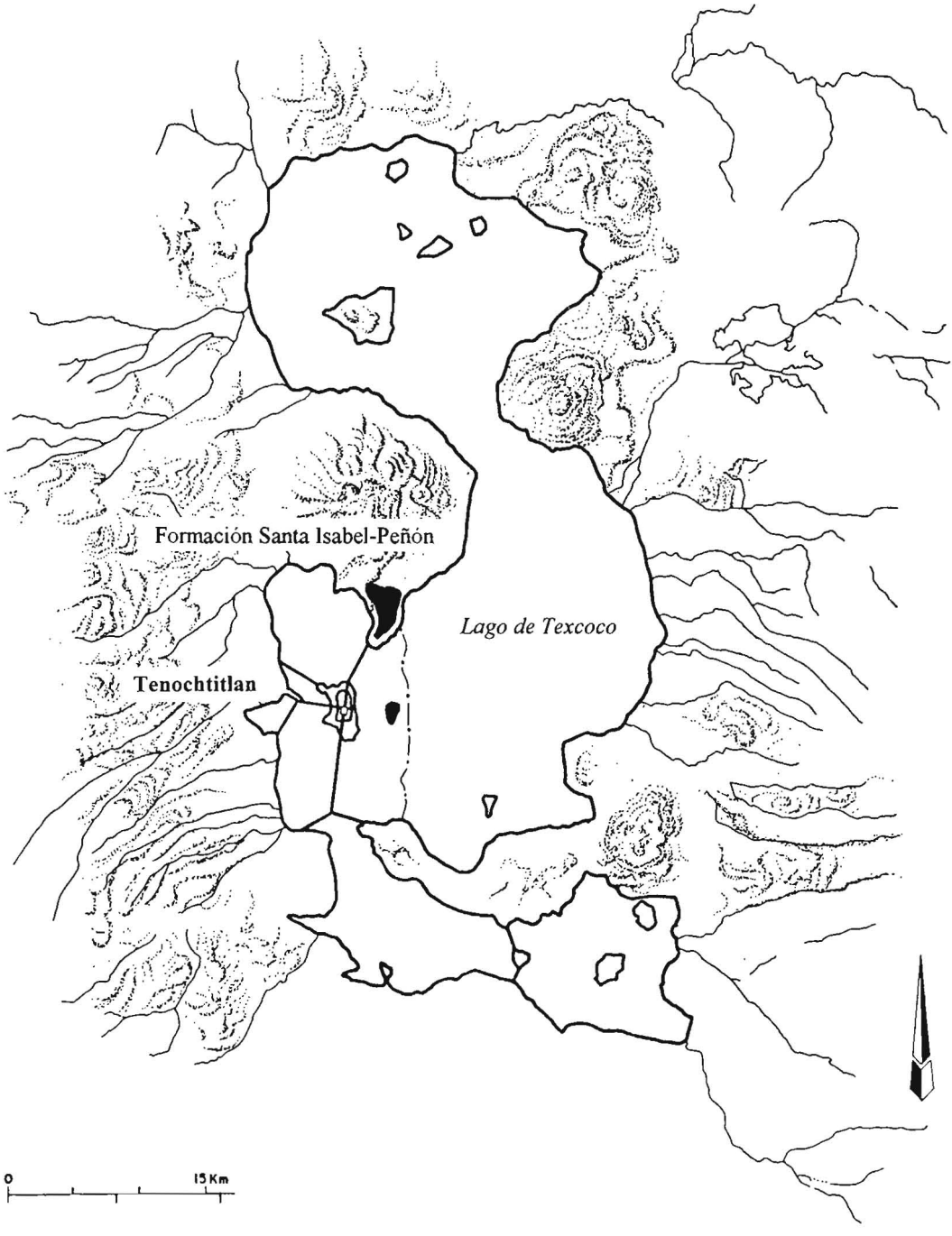
9. Distribución de los principales yacimientos de tezontle de la Cuenca de México. Dibujo de F. Carrizosa Montfort



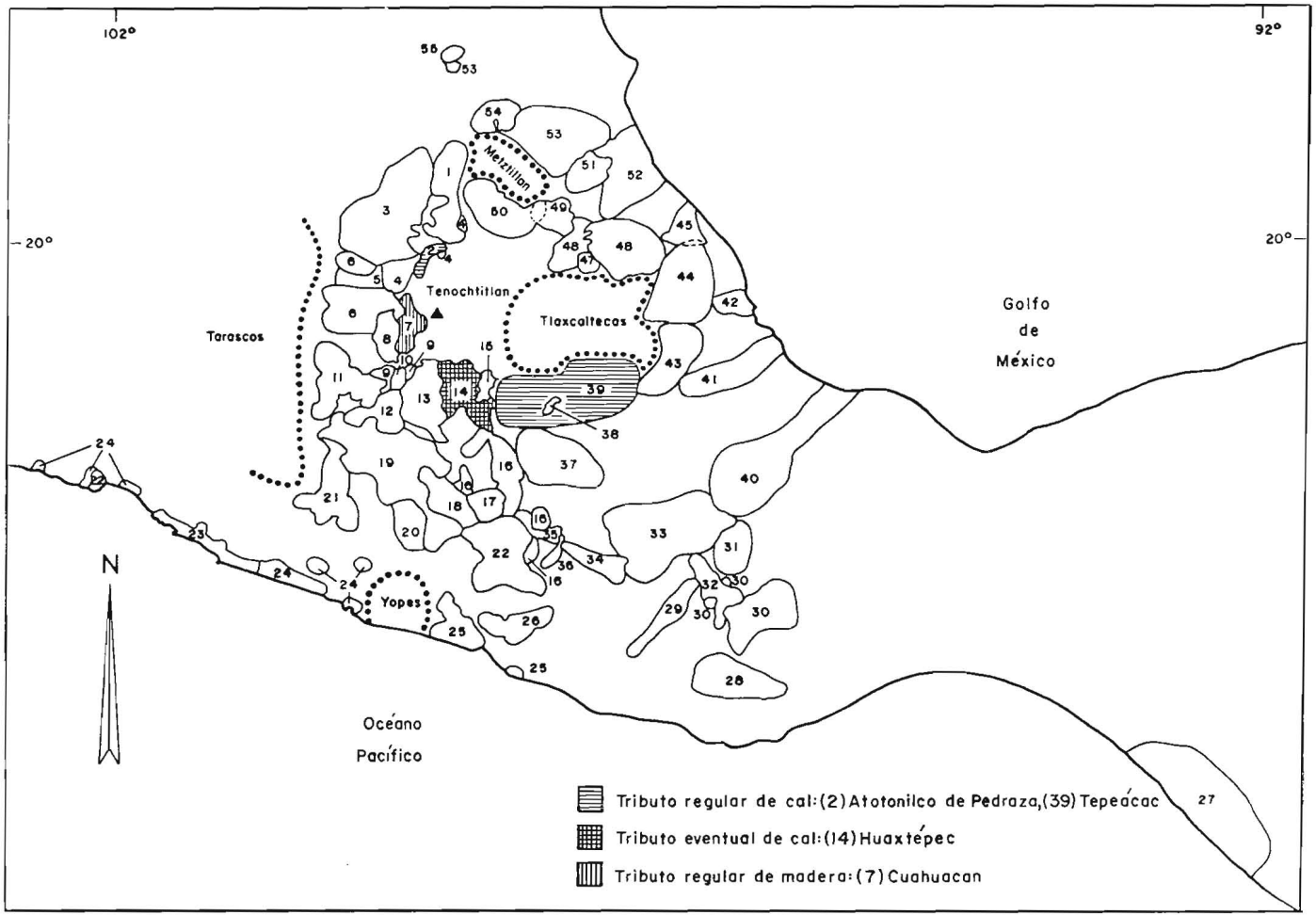
10. Distribución de los principales yacimientos de basalto de la Cuenca de México. Dibujo de F. Carrizosa Montfort



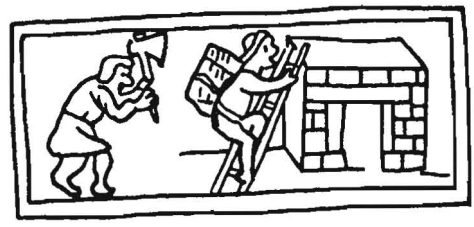
11. Distribución de los principales yacimientos de andesita de lamprobolita de la Cuenca de México. Dibujo de F. Carrizosa Montfort



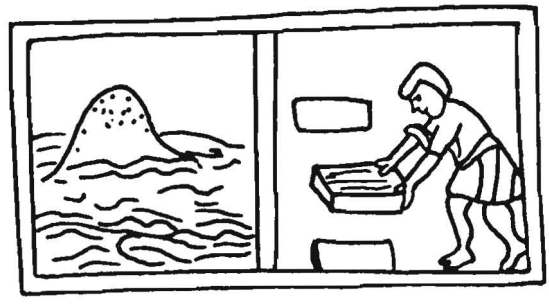
12. Distribución de los principales yacimientos de andesita de piroxenos de la Cuenca de México. Dibujo de F. Carrizosa Montfort



13. Distribución de las provincias tributarias de cal y de madera. Dibujo de F. Carrizosa Montfort



a

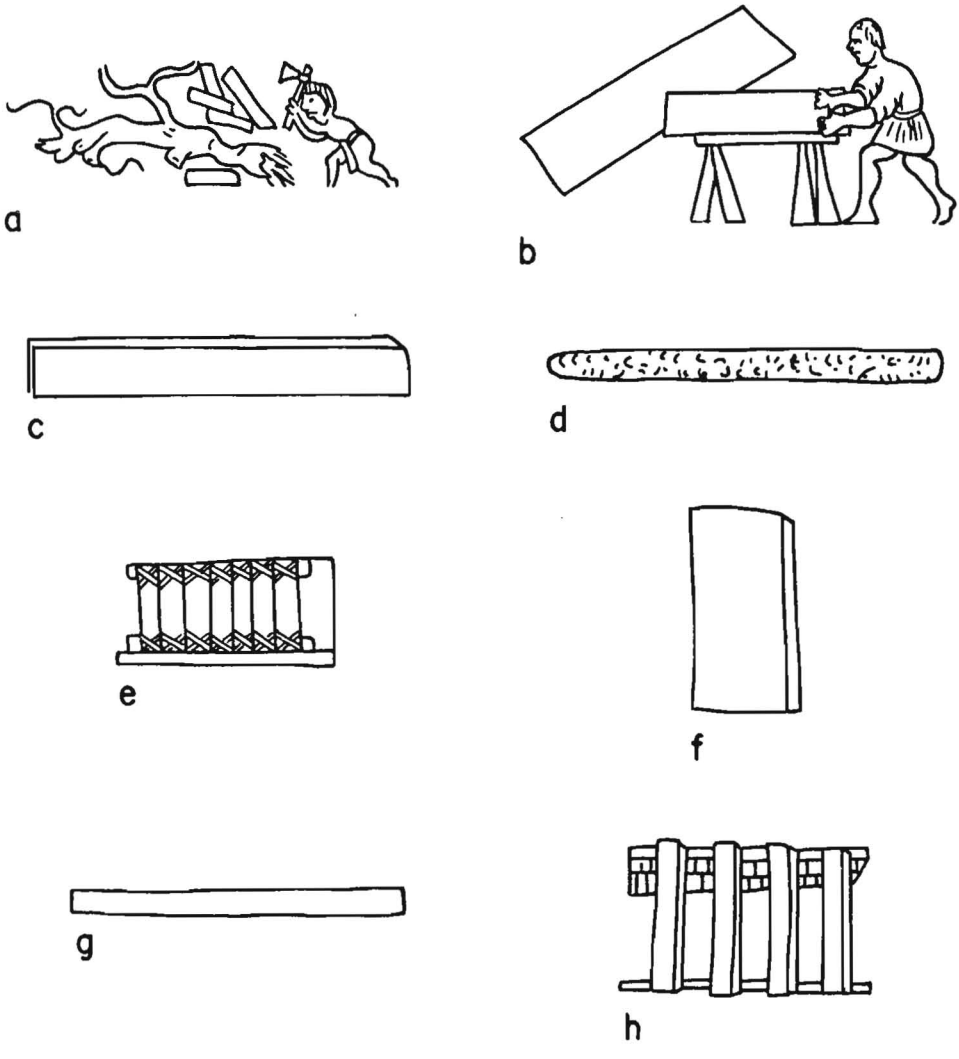


b



c

14. Algunos materiales constructivos ilustrados en el Libro XI del *Códice Florentino* (1979). a) *Tlapantlalli* o tierra para hacer terrados (fol. 230r). b) *Atízatl* o tierra con greda para hacer adobes (fol. 230v). c) *Tezontlalli* o arena de tezontle para elaborar argamasa (fol. 229v)



15. Elementos constructivos de madera ilustrados en el Libro XI del *Códice Florentino* (1979). a) y b) Elaboración de vigas y tablones (fols. 118v, 119r); c) viguetas (fol. 119r), d) postes (fol. 119r), e) soleras (fol. 119v), f) jambas (fol. 119v), g) trozos de madero (fol 120r), h) ¿tejamanil? (fol. 120r)

Los afloramientos de tezontle se localizan en varias localidades de la Cuenca de México, por lo que resulta imposible precisar la procedencia exacta sin la ayuda de análisis químicos complejos (fig. 9). Sin embargo, es plausible que los mexicas obtuvieran la mayor parte de este material en los yacimientos más próximos a Tenochtitlan, entre los que se encuentran la isla de Tepetzinco o Peñón de los Baños, ubicada a 2.8 km; la isla de Tepepolco o Peñón del Marqués, a 10.8 km; el Huixachtécatl o Cerro de la Estrella, a 9.3 km, y las elevaciones centrales y orientales de la Península de Santa Catarina, a 14 km (DETENAL, 1978-1979; INEGI, 1983; Ordóñez, 1995b: 141-142, 149-156; Pérez Negrete, s.f.: capítulo 1).[11]

A este respecto, son de sumo interés dos fragmentos de la "Relación de Iztapalapa" (1986: 41):

> [...] hay un peñol dentro de la propia *Laguna* [de Tetzcoco], que se intitula *Tepeapulco*, que dicen ser del Marqués del Valle [...] Sácase del dicho cerro piedra y tezontal (a manera de arena) p[ar]a edificios de los monasterios y otras obras de la ciudad, públicas, lo cual se sirve con canoas a manera de barcos.
> [...]
> Los cimientos [de las casas] son de piedra pesada, por razón de haber mucha en el dicho pueblo [de Iztapalapa] y haber canteras della de mucho valor, de donde se saca gran suma de piedra liviana para los edificios de la ciudad de Méx[i]co.[12]

Los basaltos

Pasando al tema de los basaltos, señalemos que este tipo de piedra también fue empleado extensivamente en el Recinto Sagrado de

[11] En 1972, el arqueólogo Gerardo Cepeda descubrió una cantera prehispánica al pie del Cerro de la Estrella. En un oficio dirigido al arquitecto Ignacio Marquina el 22 de marzo de ese año, Cepeda observa lo siguiente: "Atendiendo la comisión de inspeccionar en San Francisco Culhuacan, D.F., una escultura de piedra en terrenos del Sr. Priscilano Galicia Silva, encontré que son dos piedras que contienen glifos de origen azteca, representando flores y numerales sin terminarse de grabar. Dichas esculturas se localizan en la parte sur del Cerro de la Estrella; se encontraron en la entrada de una cantera donde posiblemente sacaron los materiales donde fueron grabados". Este oficio se encuentra en el Archivo Técnico de la Coordinación Nacional de Arqueología del INAH.

[12] Este segundo fragmento parece referirse la explotación de piedras de basalto y de tezontle en varias zonas de la Península de Santa Catarina que estaban bajo la jurisdicción del pueblo de Iztapalapa. De acuerdo con ciertos documentos coloniales, las canteras de Iztapalapa se concentraban en las faldas septentrionales del Cerro Totlama (también conocido como Volcán Guadalupe o Cerro del Peñol Santa Catarina) y en el Cerro de la Estrella (*vid.* Pérez Negrete, s.f.: capítulo 1; *cf.* Piho, 1996: 97-110).

Tenochtitlan (figs. 6, 7). Los basaltos son rocas ígneas extrusivas sumamente pesadas y de tonos que van del gris al negro. Tienen una dureza de 5 a 6 en la escala de Mohs y una gravedad específica de 2.65 a 3.11 gr/cm^3. Su textura es afanítica y su estructura es mucho más compacta que la del tezontle, aunque los basaltos también suelen tener vesículas. Estas características hacían a los basaltos materiales idóneos para la fabricación de cimientos, muros de carga, escalinatas y pisos para exteriores. Los pueblos nahuas los denominaban con el apelativo genérico de *metlátetl* ("piedra de metate"), y los consideraban materiales muy apropiados para la talla (Sahagún, 1950-1982, 11: 263).

Gracias al análisis petrográfico de varias muestras obtenidas en la Zona Arqueológica del Templo Mayor, pudimos distinguir dos tipos de basalto (Torres, 1998). Por un lado, se encuentra el *basalto vitrofídico de piroxenos*, el cual fue utilizado fundamentalmente en los rellenos, las escalinatas y las aristas de las fachadas (bloques esquineros).[13] Al igual que el tezontle, esta clase de basalto está compuesta por una matriz de vidrio que contiene cristales de labradorita, andesina, augita y hematita. Sin embargo, en este caso la proporción de cristales es mayor que la de vidrio. Por otro lado, tenemos el *basalto de piroxenos*, aprovechado en la elaboración de los rellenos y los cajones constructivos, así como en las banquetas, los muros interiores y los pisos exteriores.[14] Este basalto se diferencia del vitrofídico de piroxenos por su bajísimo contenido de vidrio.[15]

Entre las posibles zonas de obtención de los basaltos destacan la isla de Tepetzinco y la Península de Santa Catarina, lugares que, como vimos, también poseen importantes yacimientos de tezontle (fig. 10).[16] Sin embargo, los mexicas igualmente pudieron haber recibido como tributo el basalto de la Península de Chimalhuacán, a 15 km; del Pedregal de San Ángel, a 12 km, y de las formaciones situadas inmediatamente al sur de Xochimilco, a 22 km (DETENAL, 1978-1979; INEGI,

[13] Los sillares y los bloques esquineros recibían el nombre náhuatl de *tenacaztli* (Molina, 1944: 96r).

[14] Por ejemplo, se utilizaron lajas medianas e irregulares de basalto de piroxenos para elaborar el piso de la Plaza Norte que es contemporáneo a la Etapa IVb del Templo Mayor y a la Etapa 2 de la Casa de las Águilas (*c.* 1469 d.C.). En este piso, las lajas más grandes miden 52 x 33 x 10 cm, en tanto que las más pequeñas tienen 16 x 14 x 3 cm. Por lo regular, se encuentran unas 11 piezas/m^2.

[15] En lo que respecta al Templo Mayor de Tlatelolco, Espejo (1996b: 323) señala que, en el relleno y el revestimiento de la Etapa I y en el relleno de la Etapa II, se utilizó "...piedra volcánica acarreada por las aguas y probablemente traída de la antigua playa de Zacatenco". Parece referirse aquí a grandes bloques de basalto que están entreverados con piedras irregulares de tezontle en los rellenos de las etapas I y II. Espejo añade que el relleno de la Etapa VI fue hecho con piedras de basalto.

[16] Véase la nota 12.

1983; Ordóñez, 1995a; 1995b: 144-146, 149-156; Pérez Negrete, s.f.: capítulo 1).

Las andesitas

Dos clases de andesita siguen en orden de importancia (Torres, 1998). La más común es la *andesita de lamprobolita*, la cual es conocida en la literatura arqueológica como "cantera" o "cantera rosa".[17] Se trata de una roca ígnea extrusiva de tonos rosáceos y, en ocasiones, también violáceos. Esta clase de andesita tiene una dureza de 5 a 6 en la escala de Mohs. Su textura es *porfídica*,[18] su estructura es *fluidal*[19] y su gravedad específica oscila entre 2.43 y 2.47 gr/cm^3. Contiene abundantes cristales de lamprobolita, andesina, oligoclasa, labradorita, augita y hematita, muchos de ellos observables a simple vista.

Una de las mayores bondades de esta roca es su pseudoestratificación en capas de espesor variable, resultado del bandeamiento producido por la fluidez de la lava antes de su consolidación (Lozano, 1968: 8, 15). Esta cualidad permite obtener cortes planos con gran facilidad y elaborar magníficas losetas para pisos,[20] piedras esquineras y sillares de recubrimiento. Por ello se le encuentra abundantemente en los templos de Tenochtitlan y Tlatelolco, y sobre todo en las pirámides de Tenayuca y de Santa Cecilia, monumentos éstos construidos a un lado de las minas de andesita de lamprobolita (Espejo, 1996a: 102-103; Marquina, 1935: 82-83; 1960: 58; López Luján, 1993: 69; González Rul, 1998: 66). Los pueblos de la Cuenca de México la conocían por el apelativo genérico de *iztáctetl* ("piedra blanca") y el específico de *tenayocátetl* ("piedra de Tenayuca"). Los informantes de

[17] La andesita de lamprobolita no debe confundirse con las rocas popularmente llamadas "cantera" y "chiluca", ambas utilizadas masivamente como material de construcción en la Ciudad de México desde la segunda mitad del siglo XVI. La "cantera" y la "chiluca" son explotadas en las barrancas de San Lorenzo Totolinga y Tenantongo, así como en los cerros Moctezuma y del Guajolote, los cuales están situados en las lomas de Los Remedios, al noroeste de Naucalpan, Estado de México. La "cantera" es una toba andesítica o traquiandesítica de color gris, la cual es suficientemente resistente para la construcción. La "chiluca" es una traquiandesita gris, ideal para la talla de bloques arquitectónicos ornamentales (Ordóñez, 1995b: 162-164, 167-170; 1996a, 1996b).

[18] Textura caracterizada por la presencia de grandes cristales, generalmente bien conformados (*fenocristales*), englobados en una pasta microcristalina, criptocristalina o vítrea.

[19] Estructura cuyos elementos se alinean paralelamente en forma de vetas.

[20] Por ejemplo, se instalaron enormes paralelepípedos de andesita de lamprobolita para formar uno de los dos pisos de la Plaza Norte que son contemporáneos a la Etapa VI del Templo Mayor y a la Etapa 3 de la Casa de las Águilas (*c.* 1487 d.C.). En este piso, que es el más superficial de los dos, las losas más grandes miden 135 x 87 x 13 cm, en tanto que las más pequeñas tienen 30 x 28 x 9 cm. Por lo regular, se encuentran 1.6 piezas/m^2.

Sahagún (1950-1982, 11: 263) la describen como una piedra pálida, aunque frecuentemente de superficies rojizas.

En lo que respecta a la arquitectura sacra de Tenochtitlan, la andesita de lamprobolita está presente, en forma de losetas, en los pisos exteriores, las caras y las aristas de las fachadas, las escalinatas, las basas de pilastras, los muros interiores, los drenajes y los receptáculos de muchas ofrendas (figs. 5, 7).[21] Sin duda alguna, todas estas rocas proceden de las numerosas canteras de la Formación Chiquihuite, la cual aflora en la Sierra de Guadalupe, principalmente en los cerros del Chiquihuite, Tianguillo, Tenayo, Gordo y Botano (DETENAL, 1978-1979; INEGI, 1983; Lozano, 1968: 8, 15; Hernández y Ramírez, 1982; Ordóñez, 1995b: 138, 140) (fig. 11). Es interesante mencionar que estas elevaciones se encontraban en el siglo XV a las orillas del Lago de Tetzcoco a una distancia de 9 a 12 km desde la isla de Tenochtitlan.

Nuestros edificios y plazas también cuentan con un volumen considerable de lajas de *andesita de piroxenos*, roca ígnea extrusiva de tonalidades grises claras y oscuras. Esta andesita también tiene una dureza de 5 a 6 en la escala de Mohs. Su textura es afanítica, su estructura es laminar, en tanto que su gravedad específica va de 2.85 a 2.97 gr/cm^3. Contiene cristales de piroxenos, andesina, labradorita, oligoclasa, lamprobolita, augita, hematita y hornblenda. La andesita de piroxenos, que probablemente era llamada *itztapáltetl* en lengua náhuatl (*vid.* Sahagún, 1950-1982, 11: 264), se caracteriza por su gran peso, su elevada densidad y su pseudoestratificación plana.

Los mexicas fabricaron lajas muy lisas de andesita de piroxenos principalmente para pisos exteriores,[22] los cuales se distinguen por su elevada resistencia tanto al uso como a la intemperie (figs. 4, 7).[23] Sin

[21] En el Templo Mayor de Tlatelolco, se empleó la andesita rosácea como material de revestimiento de la Etapa II a la VIII (Espejo, 1996b: 323). En Tenayuca, las siete etapas constructivas fueron totalmente revestidas con losetas de andesita procedentes del cerro Tenayo; dichas losetas miden 10-12 cm de altura, 25-40 cm de ancho y tienen un espesor variable (Marquina, 1935: 82-83).

[22] Por ejemplo, se utilizaron lajas irregulares de andesita de piroxenos para elaborar uno de los dos pisos de la Plaza Norte correspondiente a la Etapa VI del Templo Mayor y a la Etapa 3 de la Casa de las Águilas. En este piso, que es el más profundo de ambos, las lajas más grandes miden 103 x 47 x 10 cm, en tanto que las más pequeñas tienen 20 x 13 x 3 cm. Por lo regular, se encuentran unas 5.5 piezas/m^2.

También se emplearon lajas irregulares de este material para los dos pisos de la Plaza Norte que son contemporáneos a la Etapa VIa del Templo Mayor y la Etapa 4 de la Casa de las Águilas. En el más antiguo de estos pisos, las lajas más grandes tienen 138 x 25 x 9 cm y las más pequeñas miden 30 x 21 x 4 cm; se encuentran, por lo común, 4.6 piezas/m^2. En cambio, el piso más reciente tiene lajas que oscilan entre los 77 x 47 x 5 cm y los 38 x 11 x 3 cm; hay, por lo general, unas 6 piezas/m^2.

[23] Las fuentes históricas parecen referirse expresamente a este tipo de pisos. Díaz del Castillo (1982: 191) señala que el recinto sagrado "estaba empedrado de piedras grandes de

embargo, también encontramos este mismo tipo de lajas en las plantillas de cimentación, en los amarres de las fachadas con el núcleo, en la base de los drenajes y en las tapas de las ofrendas. La andesita de piroxenos era explotada en la Formación Santa Isabel-Peñón que aflora en la isla de Tepetzinco (a 2.8 km de Tenochtitlan) y en la Sierra de Guadalupe (a 6.5 km), específicamente en los cerros El Guerrero, Santa Isabel y Los Gachupines (DETENAL, 1978-1979; INEGI, 1983; Lozano, 1968: 8-9, 15; Hernández y Ramírez, 1982; Ordóñez, 1995b: 142-143, 147-148) (fig. 12).[24]

Las calizas

Las calizas son el material menos abundante en las ruinas del Recinto Sagrado de Tenochtitlan. Se trata de rocas sedimentarias de tonos blanquecinos, grises, rosáceos y ocres. Se distinguen por su textura *compacta-afanítica* y su contenido mayoritario de cristales de calcita. Tienen una dureza de 3 en la escala de Mohs y una gravedad específica que oscila entre 2.40 y 2.75 gr/cm^3.

Hasta la fecha, las calizas únicamente han sido detectadas en la plataforma de la Etapa IVb del Templo Mayor (Sánchez Hernández, 1999).[25] Allí se utilizaron para elaborar los lujosos pisos de loseta de dos pequeños cuartos que flanquean las escalinatas de acceso a las dos capillas superiores (López Luján, 1998, 1: 133) (fig. 8).[26] Cabe mencionar que dichos cuartos debieron de ser muy parecidos a los que aparecen al pie del Templo Mayor de Tetzcoco en la conocida representación del *Códice Ixtlilxóchitl* (1996: 112v; *cfr.* los cuartos llamados *Poiauhtla* en el Plano Reconstructivo de Alcocer, 1935).

Como veremos más adelante, no existen afloramientos de calizas en la Cuenca de México, razón por la cual este material tuvo que ser

losas blancas y muy lisas". Por su parte, Torquemada (1975-1983, 3: 217) dice que este espacio "era todo enlosado con losas de piedras muy lisas (no labradas, sino naturales), tan lisas y resbaladizas como el hielo".

[24] En la Sierra de Guadalupe, esta clase de andesita se alterna con brechas basálticas (Lozano, 1968: 8-9).

[25] En la literatura sobre el Templo Mayor, estos materiales han sido erróneamente identificados ya como mármol ya como *tecali* (travertino). Sin embargo, hoy día sabemos que se trata de una caliza gracias al análisis que Ricardo Sánchez Hernández hizo de una losa con el glifo *Calli* que actualmente se encuentra en la Sala 3 del Museo del Templo Mayor (inventario 10-264969). Sánchez Hernández realizó una revisión macroscópica, determinó la dureza de la piedra de acuerdo con la escala de Mohs y realizó una prueba microquímica para carbonato.

[26] Las losetas son paralelepípedos de dimensiones muy variables: la más grande mide 51 x 40 x 9 cm y, la más pequeña, 15 x 15 x 8 cm. Por lo regular, hay alrededor de 15 piezas/m^2.

importado desde yacimientos que se localizan en los actuales estados de México, Hidalgo, Morelos o Puebla (SPP, 1981) (fig. 13).

LA TIERRA

La tierra sirvió fundamentalmente como material de base de los rellenos constructivos de los edificios religiosos de Tenochtitlan. Cada vez que se ampliaban los templos se requerían volúmenes enormes de tierra mezclada con piedra para sepultar la etapa recién clausurada y construir sobre ella el nuevo agrandamiento. La tierra también se utilizó, aunque en mucha menor cantidad, como aplanado de los muros con pintura mural.[27] Tanto la tierra de relleno como la de aplanado están compuestas mayoritariamente por minerales como la albita, la montmorillonita, la sauconita, la halloysita y la riebeckita. Así lo revelan los diversos análisis de difracción de rayos-X realizados por Leticia Baños (1996) y Jasinto Robles (1995). Macroscópicamente, este material se caracteriza por su textura arcillosa, su gran plasticidad, su adherencia y su color café oscuro producto de un alto contenido de materia orgánica. Por lo común, la tierra tiene valores de pH que oscilan entre 7 y 8.5, permitiendo la preservación de muchos materiales arqueológicos.

Todo indica que los mexicas, sus aliados o sus sujetos extrajeron la tierra de los lechos lacustres o de las zonas pantanosas que se distribuían a las orillas de los lagos.[28] En efecto, al estudiar el contenido botánico de los diversos rellenos constructivos de la Casa de las Águilas observamos un claro predominio de las semillas pertenecientes a especies de hábitos palustres y lacustres (Montúfar, 1995, 1997). Entre ellas sobresalen las plantas de los géneros *Azolla* (alga), *Carex* (tulillo), *Chara* (alga), *Commelina* (quesadilla), *Cyperus* (tulillo), *Eleocharis* (tulillo), *Fimbristylis*, *Hydrocotyle* (ombligo de Venus), *Hypoxis* (coquito), *Najas*, *Oxalis* (trébol agrio), *Polygonum*, *Potamogeton* (alpatle), *Ranunculus* (oreja de ratón), *Ruppia* (pasto de estanque), *Scirpus* (tule), *Suaeda* (romerillo), *Tradescantia* (hierba de pollo) y *Zannichellia* (hierba cornuda) (*vid.* Rzedowski, 1975: 114-115). En los mismos rellenos identifi-

[27] En estos casos, la tierra se mezcló con cal (Vázquez del Mercado, 1998: 57-58).

[28] Este hecho resulta lógico si tomamos en cuenta la posición insular de Tenochtitlan y que los contextos lacustres y palustres ocupaban en el siglo XV una octava parte de la superficie total de la Cuenca de México. Además, las aguas del lago eran muy someras: el hecho se encontraba de 1 a 3 m bajo el espejo (Sanders, 1976: 60). De acuerdo con Espejo (1996b: 323-324), los cimientos de la Etapa II del Templo Mayor de Tlatelolco son de cieno del fondo lacustre. Sin embargo, esta investigadora duda si la presencia de dicho cieno es resultado de inundaciones o de una colocación intencional.

camos concentraciones significativas de escamas de pescado y de caracoles de agua dulce. Por otra parte, recordemos que algunos rellenos del Templo Mayor y de la Casa de las Águilas contenían tiestos de los periodos Clásico y Posclásico Temprano. Este hecho nos hace suponer que los mexicas obtuvieron parte de la tierra en islotes y zonas ribereñas donde había vestigios pertenecientes a ocupaciones humanas más antiguas.

Sahagún (2000: 1139-1141) consigna varios tipos de tierra que pudieran corresponder a los materiales utilizados en Tenochtitlan para los rellenos y los aplanados. Habla, por ejemplo, del *azóquitl* o "cieno en los caminos de las canoas", del *tlalcocomoctli* o "tierra donde se hacen espadañas y juncos", del *tezóquitl* o "tierra pegaxosa que es buena para hacer barro o adobes"[29] y de una "tierra pegaxosa, buena para hacer barro de paredes y suelos para los tlapancos" (fig. 14a).

Mencionemos, por último, los escasos adobes detectados durante la excavación de pozos estratigráficos en el interior de la Casa de las Águilas (López Luján, 1998, 1: 80), en el Edificio G (Matos y López Luján, 1996) y dentro de la gran plataforma que encerraba el Recinto Sagrado (Francisco Hinojosa, comunicación personal, julio de 2001). Se trata de piezas regulares de tierra cruda, utilizadas como encofrados en los rellenos constructivos de tierra y piedras.[30] De acuerdo con Cortés (1994: 63), los adobes eran vendidos junto con los ladrillos en el mercado de Tlatelolco. Mientras que los primeros eran bastante comunes en la arquitectura civil de la isla (fig. 14b), los segundos no han sido encontrados hasta ahora en las ruinas de Tenochtitlan. De hecho, en los contextos prehispánicos del Centro de México, los ladrillos únicamente han sido reportados en Tizatlán, Tula, Cholula y Huexotla (Caso, 1927: 141-142; Noguera, 1928; Matos y López Valdez, 1967: 44, 46; Rafael Alducin, comunicación personal, marzo de 2003).[31]

[29] El *tezóquitl*, dice Sahagún (2000: 1141), era mezclado con "aquellos pelos de los tallos de las espadañas" para hacer tinajas, ollas, cántaros y comales. Por su parte, Alvarado Tezozómoc (1944: 380-381) nos cuenta que se utilizó *tezóquitl* "para labrar el caño" que conducía las aguas de los manantiales de Acuecuexco a Tenochtitlan. Cuando se refiere a esta misma obra hidráulica, Durán (1984, 2: 373-374) especifica que los xochimilcas contribuyeron con "tierra para cegar agua" y que la transportaron en canoas.

[30] Por ejemplo, los adobes descubiertos durante la Operación M en la Casa de las Águilas medían 28 x 15 x 10 cm.

[31] De acuerdo con Caso (1927: 141-142), los ladrillos encontrados en Tula por Charnay medían 40 x 26 x 6-9 cm, mientras que los ladrillos de Tizatlán —usados fundamentalmente para revestimiento de muros, escalinatas, altares y banquetas— medían 55 x 30 x 6 cm.

La cal y la arena

La cal de calizas y la arena volcánica también fueron imprescindibles en la construcción de los edificios del Recinto Sagrado. Se les empleó en la elaboración de los *enlucidos* y los *estucos* que cubren pisos, escalinatas, fachadas, muros internos, banquetas y conductos del drenaje.[32] Como veremos más adelante, los estucos de los pisos y de las escalinatas son ricos en cal y, por ende, de mayor resistencia; en cambio, los estucos aplicados en las fachadas y en la cara superior de las banquetas tienen una proporción elevada de arena y, en consecuencia, tienen menor solidez. La cal y la arena también sirvieron como ingredientes para la preparación de las *argamasas* que fijan los pisos de lajas al sustrato, y para los *concretos* (*vid.* Hyman, 1970, cap. 2: 5-6; cap. 3: 2-3). Vale mencionar que en algunos estucos es posible observar a simple vista la presencia de arena y grava de tezontle (fig. 14c).[33]

Según los análisis de difracción de rayos-X de Azucena Morales y Bernd Fahmel (1996), y de Leticia Baños (1996), todos los materiales arqueológicos de la Casa de las Águilas contenían carbonatos de calcio (calcita), arenas de silicatos (feldespatos, anfíboles), arenas de sílice (cristobalita, cuarzo), arenas de sílico-aluminatos (mica) y yeso (éste resultado de la degradación moderna de los materiales). Las proporciones de cal y de los diversos materiales de carga varían de una etapa a otra de la Casa de las Águilas, tal y como sucede en el Templo Mayor (*vid.* Franco, 1990: 32-34).

Las arenas utilizadas como carga son de origen volcánico, por lo que seguramente se obtenían en algunos de los numerosos yacimientos existentes en la Cuenca de México. Líneas arriba comentamos que la arena de tezontle (*tezontlalli*) era explotada tanto en la isla de Tepepolco o Peñón del Marqués ("Relación de Mexicaltzingo y su partido", 1986: 41), como en la Península de Santa Catarina (Ordóñez, 1995b: 149-156) (fig. 14c). Sabemos también que los chalcas tributaban arena a Motecuhzoma II dos o tres veces por año ("Parecer...", 1940: 260-261), y que este mismo pueblo expidió arena de tezontle para la construcción del acueducto que surtiría a Tenochtitlan del agua del manantial de Acuecuexco (1984, II: 373-374; *cfr.* Alvarado

[32] "Todos aquellos templos y salas, y todas sus paredes que los cercaban, estaban muy bien encaladas, blancas y bruñidas, que verlas de cerca o lejos causaba gran contento mirarlas..." (Torquemada, 1975-1983, 3: 213).

[33] "Hay una tierra bien conocida que se llama *tezontlalli*, que es y se usa para mezclar con la cal, y hácela muy fuerte, véndese mucha aquí en México para los edificios" (Sahagún, 2000: 1139-1140).

EDIFICIO/ETAPA ELEMENTO	TM II	TM IIa	TM IIb	TM IIc	TM III	TM IV	TM IVa	TM IVb plataforma	TM IVb cuerpo	Casa de las Águilas 2	TM V plataforma	TM V cuerpo	TM VI	Casa de las Águilas 3	TM VI alfa	Casa de las Águilas 4	TM VII plataforma
ESCALINATA														sin excavar			destruida
Piedras huella	Ac	Ac	Ac	Ac	Ac	Ac, Tc	Tc	Ac	Ac	Ac	Ac	Ac	Ac		Bs (1 pieza)	Bs (1 pieza)	
tamaño	40 x 9 x 35	40 x 10 x 20	40 x 10 x 25	40 x 10 x 33	35 x 8 x 38	44 x 6 x 28	38 x 30 x 15	28 x 8 x 40	70 x 7 x 43	44 x 9 x 32	58 x 7 x 40	36 x 6 x 29	80 x 7 x 30		65 x 24 x 56	74 x 22 x 35	
Piedras peralte	Ts	Ts	Ts	Ts	Ts	Ts	Ts	Ts	Ts	Ts	Ts	Ts	Ts		"	"	
tamaño	12 x 9 x 9	20 x 9 x 9	23 x 18 x 15	12 x 10 x 10	21 x 17 x 15	10 x 10 x 10	21 x 10 x 15	22 x 13 x 13	20 x 10 x 15	13 x 5 x 10	20 x 10 x 10	29 x 13 x 13	18 x 10 x 10		"	"	
número de hiladas	2	2	1	2	1	2	2	1	2	2, 3	1	1, 2	1		1	1	
Espesor estuco	2, 3	destruido	destruido	destruido	2, 3	2, 3	2, 3	2, 3	2, 3	2, 3	1	2, 3	1		1, 2 mm	1, 2 mm	
Tamaño huella	25	23	20	21	24	25	25	25	23	20	23	23	22		24	23	
Tamaño peralte	31	27	25	28	33	29	28	24	25	27	26	24	19		21	31	
ALFARDA		destruida	destruida	destruida													destruida
Doble inclinación	sí				destruida	destruida	destruida	sí	destruida	sí	destruida	destruida	sí	sí	sí	sí	
dado	sí				no	no	no	sí	no	sí	no	no	sí	sí	sí	sí	
talud	sí				sí	sí	sí	sí	sí	sí	no	sí	sí	sí	sí	sí	
Moldura	sin							Ac, Tc		Ac					Bc	Bc	
tipo								simple		simple			?	?	doble	doble	
tamaño								30 x 10 x 15		30 x 9 x 20					45 x 15 x 12	40 x 14 x 10	
Arista	Ac				Ac	Ac	Ac, Tc	Ac	Ac	Ac		Tc	Tc	Ac	Bc	Bc	
arreglo	1h, 1v				1h, 1v	2h, 1v	2h, 1v	1h, 1v	2h, 1v	1h, 1 v		revestido	revestido		revestido	revestido	
tamaño	33 x 12 x 25				45 x 12 x 25	38 x 10 x 23	irregulares	17 x 23 x 9	50 x 9 x 33	35 x 8 x 25		53 x 43 x 23	25 x 16 x 22	32 x 9 x 38	47 x 40 x 22	41 x 34 x 15	
Cara	Tc				Tc	Ts	Ts	Ts	Ts	Ts		Tc	Tc		Bc	Bc	
tamaño	18 x 10 x 10				25 x 15 x 15	30 x 13 x 30	20 x 10 x 15	13 x 10 x 10	22 x 13 x 13	18 x 8 x 8		53 x 43 x 23	25 x 16 x 22		47 x 40 x 22	41 x 34 x 15	
Espesor estuco	2, 3				2, 3	2, 3	2, 3	2, 3	2, 3	2, 3		destruido	2, 3	2, 3	1, 2 mm	1, 2 mm	
MURO FACHADA		destruido	destruido	destruido							destruido	destruido					
Remate superior	Ac, Tc				destruido	destruido	destruido	Ac		Ac			destruido	no tiene	el muro	destruido	Bc, Tc
tamaño	30 x 8 x 30							44 x 8 x 24		52 x 5 x 30					de esta		40 x 16 x 33
Arista	Tc				Ac, Bc	Bc		Ac		sin excavar			no visible	Bc	etapa es	Ac	destruida
arreglo	1h, 1 v				1hl, 1ha	1hl, 1ha		1hl, 1ha						s/arreglo	el mismo	1hl, 1ha	
tamaño	60 x 12 x 27				50 x 9 x 29	30 x 11 x 27		43 x 9 x 28						40 x 40 x 40	de la	44 x 9 x 25	
Cara	Ts				Ts	Ts		Ts		Ts			Ts		Etapa 3	Ts	Bc, Tc
tamaño	26 x 15 x 10				23 x 18 x 18	18 x 12 x 15		20 x 10 x 15		42 x 13 x 20			30 x 28 x 28	27 x 22 x 22		30 x 15 x 15	36 x 15 x 35
Espesor estuco	2, 3				2, 3	2, 3		2, 3		2,3			2, 3	1, 2 mm		1, 2 mm	1, 2 mm
MURO INTERIOR		destruido	destruido	destruido	destruido	destruido	destruido	destruido	destruido		destruido	destruido	destruido	destruido	destruido	destruido	destruido
Arista	Ac, Tc									Ac							
arreglo	1h, 1v									2h, 1v							
tamaño	36 x 12 x 25									40 x 9 x 25							
Cara	Ts									Bs							
tamaño	15 x 10 x 13									15 x 13 x 13							
Espesor estuco	1									2, 3							

Tipo de piedra: **A** = andesita de lamprobolita, **B** = basalto, **T** = tezontle

Tipo de talla: **c** = varias caras talladas, **s** = una sola cara, **n** = sin tallar

Tipo de hiladas: **1h** = 1 horizontal, **1v** = 1 vertical, **1hl** = 1 vertical a lo largo, **1ha** = 1 vertical a lo ancho

Nota: las medidas están expresadas en centímetros, registrándose sucesivamente el ancho, el alto y el espesor (insersión en el núcleo).

Tezozómoc, 1944: 380-381). Recordemos, sin embargo, que Durán menciona a los mazahuaques del Valle de Toluca como tributarios de arena para la ampliación del Templo Mayor de *circa* 1467 (*vid. supra*).

La cal para enlucidos, estucos y argamasas forzosamente tuvo que ser importada desde localidades más remotas (SPP, 1981). La Cuenca de México carece de afloramientos de calizas debido a que forma parte de una región volcánica en la que las rocas sedimentarias antiguas fueron cubiertas por materiales más recientes (Barba y Córdova, 1999: 169). Por dicha razón, en época teotihuacana se explotaron intensivamente las minas ubicadas al sureste de Tula, jugando un papel protagónico el sitio de Chingú (Díaz, 1980: 60). Es difícil saber si este material era transportado a Teotihuacan en su estado natural ($CaCO_3$) o ya procesado en cal viva (CaO) (*vid.* Barba y Córdova, 1999: 174-177).

Para tiempos de los mexicas, Sahagún (2000: 1132) indica que las calizas eran obtenidas tanto "en los arroyos, hacia Tullan", Hidalgo (*tetízatl*), como en los alrededores de Oaxtepec, Morelos (*chimaltízatl*).[34] Además, sabemos a partir de la *Matrícula de Tributos* (1991: 22) y del *Codex Mendoza* (1992: 28r, 42r) que este material era tributado periódicamente por las provincias de Atotonilco de Pedraza (que abarcaba el norte del Estado de México y el suroeste del Estado de Hidalgo) y de Tepeacac (ubicada en la porción centro-sur del Estado de Puebla) (fig. 13). La primera de estas provincias enviaba 400 cargas de cal, en tanto que la segunda tenía como obligación la entrega de cuatro mil cargas (fig. 3f).

Líneas arriba dijimos también que, según la Tradición de la Crónica X, la cal para el Templo Mayor era suministrada por varias ciudades de la Cuenca y por pueblos de Tierra Caliente del actual Estado de Morelos (Durán, 1984, 2: 225-233).[35] Asimismo, la cal era vendida regularmente en el mercado de Tlatelolco (Cortés 1994: 63; Sahagún, 2000: 777, 907, 1132).[36]

[34] En la columna en lengua náhuatl del *Códice Florentino* (Sahagún, 1950-1982, 11: 264), se menciona al *tenéxtetl* como otra clase de piedra caliza.

[35] En el caso de la construcción del acueducto de Acuecuexco, Ahuítzotl solicitó a la gente de Tierra Caliente aportar "innumerables cargas de cal" (Durán, 1984, II: 373-374).

[36] De acuerdo con los útiles rastreos de Berdan (1996: 130-131), Blanton y Hodge (1996), y Smith y Berdan (1996) en las *Relaciones geográficas* y otros documentos del siglo XVI, se producía cal en las comunidades de Hueypochtlan (*PNE*, 6: 26, 30), Tequizquiac (*PNE*, 3: 53; 1: 207), Tetlapanaloyan (*PNE*, 3: 53; 6: 204), Xaltocan (Gibson, 1964a: 336) y Zumpanco (*PNE*, 3: 35), ubicadas en o alrededor del Lago de Xaltocan-Zumpanco. También se producía en los pueblos de Axocopan, Atenco, Tetepanco, Tezcatépec, Mizquiyahuala, Ixmiquilpan y Tecpatépec, en la provincia de Axocopan (Provincia 1) (*PNE*, 1: 21, 22, 143, 218; 3: 72; 6: 18-19, 32-36); el pueblo de Atotonilco, en Atotonilco de Pedraza (Provincia 2) (*PNE*, 1: 17); Tlachco y Hueychiapan, en Xilotépec (Provincia 3) (*PNE*, 1: 59, 159-160, 226;

La madera

Durante las exploraciones en el Recinto Sagrado de Tenochtitlan recuperamos muy pocas evidencias de los variados elementos constructivos de madera utilizados rutinariamente por los arquitectos mexicas. De hecho, nuestros hallazgos se limitaron a las omnipresentes estacas de cimentación (*e.g.* Enciso, 1980; Contreras y Luna, 1982: 79, 85, 87, 97)[37] y a las espesas jambas de la capilla de Tláloc que coronaba la Etapa II del Templo Mayor (Matos, 1982: 40-41; Gómez Mont, 1982).[38] Los demás elementos constructivos de madera que se encontraban originalmente en el área explorada desaparecieron como resultado de la acción humana y de los agentes naturales de deterioro. Cabe mencionar que se ha corrido con mayor fortuna en la antigua ciudad de Tlatelolco, donde los arqueólogos han exhumado numerosas estacas de cimentación en la Etapa II del Templo Mayor (Espejo, 1996b: 323-324) y tres bellísimos dinteles al sur de la Plaza de las Tres Culturas (Carballal *et al.*, 1993).[39]

Afortunadamente la obra de Sahagún (2000: 1064-1065) consigna los variados usos de la madera en la construcción. Entre otros elementos arquitectónicos, se señalan las columnas (*cuauhtlayahuallo*); los dinteles (*calíxcuatl, ilhuícatl*); las estacas (*tlaxichtli*); las jambas (*tlaquetzalli, tlaquetzamimilli, tlaxílotl*); los maderos que se colocan entre el cimiento de piedra y los adobes de la pared (*cuauhtepánitl*); los postes (*cuauhtectli, cuauhmimilli*); las soleras que descansan sobre la pared y sirven para sustentar otros maderos (*cuauhtentli*); las tablas (*huapalli*); los tablones

Simpson, 1934: 49-50); Atitlalaquian y Xipacoyan, en Chiapan (Provincia 4) (*PNE*, 1: 17, 21, 59, 166, 209, 289, 310; 6: 201); Huaxtépec y Tepoztlan, en Huaxtépec (Provincia 14) (Gutiérrez de Liévana, 1930; *PNE*, 6: 237-250); Tlacotépec, en Ocuituco (Provincia 15) (*PNE*, 6: 288); Tecalco, en Tepeácac (Provincia 39) (*PNE*, 1: 215; 5: 40), y Acazacatlan, en Tlapacoyan (Provincia 48) (García Payón, 1965: 39-41) (fig. 13).

[37] Para una descripción del sistema de cimentación por medio de estacas, véase Gussinyer (1976: 35-40). Según este trabajo y nuestras propias observaciones, la longitud de las estacas nunca sobrepasa los 10 m y su diámetro oscila entre los 8 y los 16 cm. Las estacas son en realidad troncos esbeltos que aún conservan su corteza.

[38] La mejor conservada de estas jambas se exhibe actualmente en la Sala 6 del Museo del Templo Mayor (inventario 10-262544). Mide 201 x 68 x 27 cm y es de sección rectangular. A pesar de lo señalado por Gómez Mont (1982), estas jambas tenían una clara función estructural (Tenoch Medina, comunicación personal, junio de 2001).

[39] Estos dinteles fueron descubiertos en septiembre de 1992, durante la construcción de la nueva Cancillería. Los tres están ricamente tallados en bajorrelieve con escenas procesionales en las que varios individuos, suntuosamente ataviados, se dirigen a un disco solar. A este respecto, vale la pena recordar la obra de Torquemada (1975-1983, 3: 217), donde se señala: "Encima de estos altares tenían sus capillas cubiertas de madera muy bien labrada y entallada."

(*tlapechhuapalli*, *xopétlatl*); los trozos de madero (*cuauhtzontli*); los umbrales (*cuauhpechtli*); las vigas del entresuelo (*huehuetzqui*, *huepantontli*); las vigas horizontales para sostener otras o para enlace de las construcciones (*elcuáuhyotl*, *ilhuícatl*); las viguetas (*cuauhácatl*), y las astillas o ¿tejamaniles? (*tlaximalli*, *cuauhtlaximalli*, *tlaximállotl*) (fig. 15).

Gracias a diversos análisis de identificación taxonómica, sabemos que los mexicas aprovecharon al menos tres géneros arbóreos para la manufactura de sus estacas de cimentación: *Pinus* (pino) (Enciso, 1980: 170), *Cupressus* (cedro) (Guilliem, s.f.) y *Salix* (ahuejote) (Carballal y Flores, 1993: 191-192).[40] En lo que respecta a las espesas jambas de la Etapa II del Templo Mayor de Tenochtitlan, el estudio de Sánchez Martínez (2001) reveló que se trataba de madera del género *Pinus*. Curiosamente, a este mismo género pertenecen los tres dinteles de madera descubiertos recientemente en Tlatelolco (Carballal *et al.*, 1993; *vid.* nota 39).

A la llegada de los españoles, los bosques templados y fríos eran muy comunes en la Cuenca de México, razón por la que los mexicas y sus vecinos los explotaron intensivamente. Las sierras Nevada, Chichinauhtzin, de las Cruces, de Santa Catarina y de Guadalupe estaban cubiertas por árboles de maderas duras y blandas idóneas para la construcción (Saville, 1925: 4, 8).[41] Los bosques de *Pinus* proliferaban entre los 2350 y los 4000 msnm, tanto en en el valle como en el somonte y la montaña.[42] En estos bosques también se encontraban ár-

[40] Las estacas utilizadas en las chinampas de Xochimilco durante tiempos prehispánicos fueron elaboradas con maderas de cedro (*Cupressus*) y enebro (*Juniperus*) (Filloy 1992: 186-189). En cambio, las estacas de cimentación manufacturadas durante la Colonia en la Ciudad de México son, en orden de abundancia, de enebro (*Juniperus*), ahuehuete (*Taxodium*), pinabete (*Abies*), álamo (*Populus*) y cedro (*Cupressus*) (Tenango y Lam, 1995: 194-196; Montúfar y Valentín, 1998: 99, 102). Para el siglo XIX, se ha reportado el uso de estacas de cimentación en el centro de la Ciudad de México elaboradas con madera del género *Cupressus* (Filloy, 1992: 190-191, 2000: 174-177).

[41] Gracias a los útiles rastreos de Berdan (1996: 130-131), Blanton y Hodge (1996) y Smith y Berdan (1996) en las *Relaciones geográficas* y otros documentos del siglo XVI, sabemos que se explotaban maderas en comunidades de la Cuenca de México como Amecamecan, Coatépec (*PNE*, 6: 60, 63, 78), Ixtapalucan (*PNE*, 6: 78), Tepeapulco (*PNE*, 6: 299-300) y Xochimilco (Gibson, 1964a: 351-352). También se explotaban en los pueblos de Ixtepexi, Itztitlan y Tecuicuilco, en la provincia de Ixtepexi (Provincia 31) (*PNE*, 1: 128, 129; 4: 13); Malinaltépec y Papalotícpac, en la provincia de Coayxtlahuacan (Provincia 33) (*PNE*, 4: 92, 97, 173, 209); Ixicayan, en Yoaltépec (Provincia 35) (Caso, 1928: 154-155); Tepeácac, en Tepeácac (Provincia 39) (*PNE*, 1: 201, 207; 5: 34-35, 37); Cuezcómatl Yácac, en Cuauhtochco (Provincia 43) (Domínguez, 1943: 20); Xalapa, Chepultépec, Naolinco y Tlacolula, en Xalapa (Provincia 44) (*PNE*, 5: 102, 104, 109, 110, 111, 118); Tochpan y Papantla, en Tochpan (Provincia 52) (Krickeberg, 1933: 113).

[42] En la actualidad, estos bosques se concentran en la mitad meridional de la Cuenca de México. Entre 2350 y 2600 msnm, se encuentran bosques mixtos donde domina el *P. leiophylla*, especie de 15 a 25 m de altura. De los 2500 a los 3100 msnm prolifera el *P. montezumae*, especie de entre 20 y 30 m de alto. Un poco más arriba, entre 2700 y 3000 msnm, predomina el *P.*

boles de los géneros *Cupressus* (cedro), *Salix* (ahuejote), *Quercus* (encino), *Abies* (oyamel), *Arbutus* (madroño), *Alnus* (aile), *Buddleia* (tepozán) y *Juniperus* (enebro) (Rzedowski, 1975: 103-105).[43]

La madera para construcción llegaba a Tenochtitlan por vías muy diversas. Con relación a los circuitos comerciales, se tiene noticia de que el mercado de Coyoacán se especializaba en madera trabajada y sin trabajar (Blanton, 1996: 49, 75, 77, 79). En lo que respecta al mercado de Tlatelolco, Bernal Díaz del Castillo (1982: 190) señala "que vendían madera, tablas"; Cortés (1994: 63) dice haber visto "madera labrada y por labrar de diversas maneras", y Sahagún (2000: 777), de manera más específica, menciona "maderos para techar las casas, unos cuadrados, otros rollizos, y tablas y pandillas, que son tablas delgadas".

La madera para construcción también era tributada periódicamente a la capital del imperio. Los señoríos de Chalco y Xochimilco se encontraban entre los principales proveedores ("Parecer...", 1940: 260-261; Alvarado Tezozómoc, 1944: 68).[44] Por su parte, la provincia de Cuahuacan, situada al poniente de Tlacopan, enviaba periódicamente 1200 vigas grandes, 1200 tablones grandes y 1200 morillos (*Matrícula de Tributos*, 1991: 12; *Codex Mendoza*, 1992: 32r) (figs. 3c-e, 13). Además, la madera formaba parte de las aportaciones que daban los aliados y los sujetos de Tenochtitlan para las grandes obras de carácter público. Ya hemos hablado de las ampliaciones del Templo Mayor (*vid. supra*). Aludamos, igualmente, las gruesas estacas llevadas en 1449 por los tepanecas, los coyohuaques y los xochimilcas para la edificación de la Albarrada Vieja (Torquemada, 1975-1983, 1: 212), así como los morillos y las estacas que los chalcas aportaron para la cimentación del acueducto de Acuecuexco (Durán, 1984, II: 373-374; *cfr.* Alvarado Tezozómoc, 1944: 380-381).

rudis, que solamente mide entre 10 y 20 m. Finalmente, entre 2900 y 4000 msnm, se encuentran los pinares de *P. hartweggi*, árboles bajos de 15 a 30 m de alto. Otras especies menos importantes, pero también presentes en la Cuenca de México, son *P. teocote*, *P. pseudostrobus* y *P. patula*. Agreguemos que el diámetro del tronco de todas estas pináceas oscila entre 30 y 80 cm, y que, en orden de importancia, las especies más apreciadas en la construcción son *P. ayacahuite*, *P. leiophylla* y *P. teocote* (Rzedowski, 1975: 103-105; Martínez, 1948).

[43] Entre los árboles maderables descritos por los informantes de Sahagún (1950-1982, 11: 106-110), se encuentran el *tlatzcan* (*Cupressus benthannii* Endl., *C. thurifera* H.B.K.); el *oyámetl* (*Abies religiosa* H.B.K.), el *ayauhcuáuhuitl* (posiblemente *Pinus ayacahuite*), el *ócotl* (*Pinus* sp.), el *ahuéhuetl* (*Taxodium mucronatum*), el *teócotl* (*Pinus teocote*), el *huéxotl* y el *ahuéxotl* (*Salix* L. sp.).

[44] Como resultado de la conquista de Xochimilco por parte de las huestes de Itzcóatl, las tierras de este señorío fueron repartidas entre los principales tenochcas, "y acabado de repartir todas las dichas tierras... dijeron los principales xochimilcas; ya por vosotros, señores, queda el gran monte nuestro para la madera y piedra que pretendéis..." (Alvarado Tezozómoc, 1944: 68).

UNA INCESANTE ACTIVIDAD CONSTRUCTIVA

A la luz de los vestigios exhumados por el Proyecto Templo Mayor (Matos, 1981: 19-46; López Luján, 1993: 63-85; 1998, 1: 55-100), resulta evidente que la pirámide principal de Tenochtitlan estuvo sujeta a una renovación constante desde su erección en el siglo XIV hasta su destrucción en el siglo XVI. Así lo demuestra el hallazgo de siete ampliaciones totales (de las cuatro fachadas: etapas I-VII), cinco ampliaciones parciales (solamente de la fachada principal: etapas IIa, IIb, IIc, IVa, IVb), un remozamiento total de la escalinata doble (Etapa VIα), varias renivelaciones de la cara superior de algunos cuerpos piramidales, numerosas refecciones menores de las caras laterales, y múltiples incrementos en el nivel de los pisos de la plaza circundante.

Aunque no es exactamente el tema del presente trabajo, queremos hacer notar que, según ciertos autores, la arquitectura mexica nunca evolucionó técnicamente (Gussinyer, 1979: 71-72; Molina, 1987: 103-104). Desde esta perspectiva, todos los edificios de Tenochtitlan, sin importar su época de erección o modificación, siguen los mismos procedimientos constructivos, caracterizados por la tosquedad y la imperfección. Por si esto fuera poco, nos dicen, las técnicas no son una invención original de los mexicas, sino que éstos las copiaron deliberadamente de las ruinas de Tula.

Tales afirmaciones, aunque bien aceptadas en la actualidad, se sostienen difícilmente al hacer un análisis detallado de los conjuntos arquitectónicos descubiertos durante los últimos veinte años en el centro de la Ciudad de México. Por un lado, en edificios con una larga vida de ampliaciones y remodelaciones —como el Templo Mayor y la Casa de las Águilas—, se constatan transformaciones considerables, sobre todo en las últimas etapas constructivas. En efecto, en un proceso que podríamos equiparar al de la escultura mexica, la arquitectura de Tenochtitlan registra cambios constantes que desembocan en un enorme salto a fines del siglo XV. Con la erección de la Etapa VIa del Templo Mayor y la Etapa 4 de la Casa de las Águilas (*c.* 1481-1502 d.C.) no sólo mejora sustancialmente la calidad y se incrementan las dimensiones de los materiales empleados, sino que también se perfeccionan los métodos de construcción,[45] se refinan las técnicas decorativas y se

[45] Por ejemplo, para las escalinatas pertenecientes a esta etapa constructiva, los arquitectos mexicas se valieron de grandes bloques de basalto de piroxenos, en lugar de la tradicional combinación de pequeños sillares de andesita de lamprobolita (para la huella) y piedras irregulares de tezontle (para el peralte). En cambio, con estos bloques bastaba una sola pieza para conformar huella y peralte. Las superficies de cada bloque son tan planas y unifor-

definen los elementos propios de un estilo imperial (López Luján, 1998, 1: 78-90; Hinojosa, 1999) (figs. 6, 7).[46]

Por otro lado, si bien es innegable que los arquitectos mexicas abrevaron de las tradiciones teotihuacana y tolteca, es necesario aclarar que los edificios de Tenochtitlan siguen soluciones constructivas diferentes que responden a circunstancias ambientales e históricas específicas. Aún en el caso de los edificios arcaizantes de la ciudad, como los famosos "templos rojos" y la Casa de las Águilas, los arquitectos locales reprodujeron ciertos elementos estilísticos de Teotihuacan y Tula sin respetar las técnicas, las características espaciales, la coherencia artística y el simbolismo de los viejos monumentos que sirvieron como modelo (López Luján, 1989: 37-42). De esta manera, las imitaciones actuaban más como evocaciones del pasado que como partes de un contexto integral.

Las excavaciones del Proyecto Templo Mayor también han permitido reevaluar la gran frecuencia con que los edificios religiosos de Tenochtitlan eran remozados y ampliados (fig. 4).[47] Sin duda, muy variadas fueron las causas de esta inusitada actividad constructiva en tan sólo doscientos años. Entre ellas se encuentran fenómenos naturales como los terremotos, las inundaciones y los hundimientos del terreno de los cuales era víctima la antigua ciudad de Tenochtitlan (Lombardo, 1973: 62, 68-69; Gussinyer, 1976: 35-36; Mazari *et al.*, 1989: 152, 169; Matos, 1981: 17-19; 1984: 18; González Rul, 1998: 111; Hinojosa, 1999). Algunos investigadores han propuesto que el Templo Mayor era renovado cada 52 años, idea que por desgracia no tiene demasiado sustento fáctico. Otros, con mayores fundamentos, han visto en cada

mes que ya no fue necesario esconder las imperfecciones bajo una gruesa capa de estuco: únicamente se utilizó un lechado de cal de 1 a 2 mm de espesor para darle el típico color blanquecino a la escalinata. Es interesante notar, igualmente, que el ensamble entre los bloques es tan exacto que no se requirió de argamasa y que hoy día es imposible introducir la hoja metálica de una navaja en las uniones.

[46] Tlatelolco experimenta un fenómeno inverso, tal vez resultado de la pérdida de su independencia en el año de 1473. De acuerdo con Espejo (1996b: 323-324), los materiales de construcción utilizados en las etapas III, IV y V son muy uniformes, lo que obedece "a una época de continuo engrandecimiento y bienestar de las gentes de Tlatelolco, quienes sin duda pudieron disponer de grandes contingentes humanos para levantar sucesivamente monumentos de un mismo tipo, pero cada vez más grandes". En cambio, el edificio de la Etapa VI "parece haber sido hecho de prisa, a base de tierra suelta con algo de piedra irregular de basalto, diferencia que se acentúa en Tlatelolco VII y VIII, en donde el relleno parece consistir de acumulaciones naturales, debidas quizá a un gran abandono...".

[47] Con respecto a la renovación de los templos, Torquemada (1975-1983, 3: 213) señala lo siguiente: "Eran muy solícitos estos idólatras en tenerlos siempre muy encalados, y blancos; y en desollándose o deslustrándose alguna pared o parte del edificio, luego lo volvían a encalar y enlucir los oficiales que para esto estaban diputados, los cuales no acudían a otra cosa, ni servían en otro ministerio más que en este; y así andaban solícitos y cuidadosos cada día visitando los templos y altares, para reparar lo que hallasen desollado o caído".

ampliación el deseo de los sucesivos gobernantes tenochcas por dejar su impronta (Matos, 1981: 19; Umberger, 1987: 421, 424). En esta línea de pensamiento, Umberger ha sugerido que, a partir de 1431, cada *tlatoani* intentó —no siempre con éxito, como fue el caso de Tízoc— agrandar el *Huey Teocalli* por sus cuatro costados. En buena medida, estas hipótesis parten de un conocido pasaje de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1965: 47) donde se asienta que "cada señor de los que en México sucedió hacía en él [el templo de Huitzilopochtli] una cinta tan ancha como fue la primera que estos pobladores hicieron y ansí los españoles lo hallaron muy alto y muy fuerte y muy de ver".

Sin embargo, la mayoría de las ampliaciones registradas en las fuentes históricas parecen ser el resultado directo de un política expansionista que comenzó cuando Motecuhzoma Ilhuicamina ascendió al poder en 1440 y que concluyó con la conquista española (*e.g.* Torquemada, 1975-1983, 3: 217). Por ejemplo, una lectura cuidadosa de las obras de Durán y Alvarado Tezozómoc descubrirá una relación trascendental: cada agrandamiento era inaugurado con la sangre de guerreros originarios de un señorío sometido *ex profeso* para la celebración. Así, el flamante edificio simbolizaba, celebraba y santificaba la inclusión de nuevos tributarios dentro de la esfera de dominio mexica (Broda, 1985: 447, 452; León-Portilla, 1987: 88-90; López Luján, 1993: 270-289). En otros términos, el Templo Mayor de Tenochtitlan crecía a la par que aumentaba el tamaño del imperio. En circunstancias excepcionales en las que las huestes de la Triple Alianza no podían someter a un pueblo independiente —como sucedió en la expedición infructuosa de Axayácatl a tierras michoacanas— se aplazaba el estreno hasta lograr una conquista. Lo anterior nos hace comprender por qué el Templo Mayor creció tantas veces en un tiempo relativamente corto.

En este contexto, nuestro estudio deja de manifiesto que las constantes ampliaciones del Templo Mayor y de los edificios aledaños representaban un gasto relativamente reducido para los mexicas, a pesar de los impresionantes volúmenes de piedra, tierra, arena, cal y madera que implicaba cada una de estas obras. Basamos esta aseveración en tres hechos fundamentales: a) salvo excepciones, todos los materiales eran obtenidos en las mismas riberas del sistema lacustre de la Cuenca de México; b) eran transportados fácil y rápidamente en canoas, y c) todos los pueblos aliados y sujetos del corazón del imperio colaboraban tanto en la obtención y el traslado de los materiales, como en la erección de los edificios de culto.

Para concluir, queremos recalcar el hecho de que la arquitectura religiosa de Tenochtitlan constituye hoy uno de los filones más pro-

metedores para los investigadores del mundo mexica. Por ejemplo, carecemos aún de un estudio profundo sobre las muy diversas técnicas constructivas y su evolución a lo largo del tiempo. Tampoco se ha estimado el *gasto energético* que representaron los sucesivos agrandamientos del Templo Mayor, de manera similar a como se ha hecho en varios sitios mayas (*e.g.* Abrams, 1996: 37-75). Como punto de partida de esta complicada labor, deberán reconstruirse hipotéticamente la configuración y las dimensiones de cada fase constructiva, tarea muy arriesgada debido a que una mínima parte del edificio se ha conservado hasta nuestros días (López Luján, 1993: 71-72). En segundo lugar, tendrá que ser calculada de manera aproximada el volumen de cada tipo de material por etapa constructiva, tomando en cuenta las características de los vestigios existentes.

Posteriormente, para que la labor sea verdaderamente productiva, deberá realizarse una cuidadosa experimentación en campo que permita obtener índices precisos del número de horas/hombre que representa: la obtención de los materiales en las canteras, los bosques y los lechos lacustres; su transportación a Tenochtitlan desde las distintas fuentes de aprovisionamiento, tanto por vía terrestre como acuática; su transformación en insumos arquitectónicos como piedras de relleno, losas, argamasa o dinteles, y su colocación o aplicación durante la erección del nuevo edificio. Con toda seguridad, el fruto de una investigación de esta naturaleza será una mejor comprensión de la organización del trabajo, la economía y el poder político de los mexicas.

BIBLIOGRAFÍA

ABRAMS, Elliot M. 1996. *How the Maya Built Their World. Energetics and Ancient Architecture*, Austin, University of Texas Press.

ALCOCER, Ignacio. 1935. *Apuntes sobre la antigua Mexico-Tenochtitlan*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia.

ALVARADO TEZOZÓMOC, Fernando. 1944. *Crónica Mexicana*, edición de M. Orozco y Berra, México, Editorial Leyenda.

BAÑOS, Leticia. 1996. "Análisis por difracción de rayos-x de los enlucidos, las arcillas y los pigmentos de la Casa de las Águilas", México, Instituto de Investigaciones en Materiales, UNAM, informe mecanuscrito en el Archivo del Museo del Templo Mayor.

BARBA, Luis A. y José Luis Córdova Franz. 1999. "Estudios energéticos de la producción de cal en tiempos teotihuacanos y sus implicaciones", *Latin American Antiquity*, v. 10, n. 2, p. 168-179.

BERDAN, Frances F. 1996. "The Tributary Provinces", *Aztec Imperial Strategies*, Washington, D.C., Dumbarton Oaks, p. 115-135.

BLANTON, Richard E. 1996. "The Basin of Mexico Market System and the Growth of Empire", *Aztec Imperial Strategies*, Washington, D.C., Dumbarton Oaks, p. 47-84.

_____, y Mary G. Hodge. 1996. "Appendix 2. Data on Market Activies and Production Specializations of *Tlatoani* Centers in the Basin of Mexico and Areas North of the Basin (excluding Texcoco and Tenochtitlan-Tlatelolco)", *Aztec Imperial Strategies*, Washington, D.C., Dumbarton Oaks, p. 243-246.

BRODA, Johanna. 1985. "La expansión imperial mexica y los sacrificios del Templo Mayor", *Mesoamérica y el centro de México*, J. Monjarás-Ruiz *et al.* (recops.), México, INAH, p. 433-476.

CARBALLAL STAEDTLER, Margarita Martha María Engracia y María Flores Hernández. 1993. *El Peñón de los Baños (Tepetzinco) y sus alrededores: interpretaciones paleoambientales de la porción noroccidental del Lago de Texcoco*, tesis de licenciatura en arqueología, México, ENAH.

_____, María Flores y Ma. del Carmen Lechuga. 1993. "Dinteles de Tlatelolco", *Arqueología Mexicana*, v. 1, n. 1, p. 75-76.

CASO, Alfonso. 1927. "Las ruinas de Tizatlán, Tlaxcala", *Revista Mexicana de Estudios Históricos*, t. 1, p. 139-172.

_____ (ed.). 1928. "Las relaciones de Ixtlahuaca, Tehuantepec, Coatzacoalco, Cozautepec, Peñoles e Yztepec", *Revista Mexicana de Estudios Históricos*, t. 2, apéndice, p. 133-191.

CARRASCO, Pedro. 1996. *Estructura político-territorial del Imperio tenochca. La Triple Alianza de Tenochtitlan, Tetzcoco y Tlacopan*, México, El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica.

Codex Mendoza. 1992. Edición de F.F. Berdan y P.R. Anawalt, 4 v., Berkeley, University of California Press.

Códice Azcatitlan. 1995. Edición de D. Michelet, R.H. Barlow, M. Graulich y L. López Luján, 2 v., Paris, Bibliothèque nationale de France/Société des Américanistes.

Códice Aubin. 1963. *Historia de la nación mexicana: reproducción a todo color del Códice de 1576 (Códice Aubin)*, edición de C.E. Dibble, Madrid, José Porrúa Turanzas.

Códice Ixtlilxóchitl. 1996. Edición de G.B. van Doesburg, México, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica.

Códice Telleriano-Remensis. 1995. Edición de E. Quiñones-Keber, Austin, University of Texas Press.

CONTRERAS S., Eduardo y Pilar Luna E. 1982. "Sección 2", *El Templo Mayor: excavaciones y estudios*, E. Matos Moctezuma (coord.), México, INAH, p. 71-102.

CORTÉS, Hernán. 1994. *Cartas de relación*, edición de M. Alcalá, México, Porrúa (Sepan cuantos, 7).

DETENAL. 1978-1979. *Cartas geológicas a escala 1:50 000 de la Ciudad de México (E-14-A-39), Cuauhtitlán (E-14-A-29), Texcoco (E-14-B-21), Chalco (E-14-B-31), Milpa Alta (E-14-A-49)* y *Amecameca (E-14-B-41)*, México, Dirección General de Estudios del Territorio Nacional, Secretaría de Programación y Presupuesto.

DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal. 1982. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, edición de C. Sáenz de Santamaría, Madrid, Instituto "Gonzalo Fernández de Oviedo", CSIC.

DÍAZ OYARZÁBAL, Clara Luz. 1980. *Chingú. Un sitio clásico del área de Tula, Hgo.*, México, INAH.

DOMÍNGUEZ, Miguel. 1943. *Coscomatepec de Bravo: apuntes para la historia veracruzana*, México, v. 1.

DURÁN, Fray Diego. 1984. *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, 2 v., edición de A.M. Garibay K., México, Porrúa.

ENCISO DE LA VEGA, Salvador. 1980. "Cimentación con pilotes en el Templo Mayor", *Naturaleza*, v. 11, n. 3, p. 167-171.

ESPEJO, Antonieta. 1996a. "Algunas semejanzas entre Tenayuca y Tlatelolco", *Tlatelolco a través de los tiempos, cincuenta años después (1944-1994)*, t. I, *Arqueología*, F. González Rul (coord.), México, INAH, p. 101-108.

_____, 1996b. "Resumen de los trabajos arqueológicos (del 1 de julio de 1947 al 31 de marzo de 1948)", *Tlatelolco a través de los tiempos, cincuenta años después (1944-1994)*, t. I, *Arqueología*, F. González Rul (coord.), México, INAH, p. 321-326.

FILLOY NADAL, Laura. 1992. *La conservación de la madera arqueológica en contextos lacustres: la Cuenca de México*, tesis de licenciatura en conservación, México, Escuela Nacional de Conservación, Restauración y Museografía "Manuel del Castillo Negrete", INAH.

_____, 2000. "Deterioros estructurales de la madera arqueológica", *Casos de conservación y restauración en el Museo del Templo Mayor*, México, INAH, p. 159-179.

FRANCO BRIZUELA, María Luisa. 1990. *Conservación del Templo Mayor de Tenochtitlan*, México, INAH/GV Editores/Asociación de Amigos del Templo Mayor.

GARCÍA PAYÓN, José (ed.). 1965. "Descripción del pueblo de Gueytlalpan (Zacatlán, Jujupango, Matlatlan y Chila, Papantla) por el alcalde mayor Juan de Carrión, 30 de Mayo de 1581", *Cuadernos de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias*, n. 23, Xalapa, Universidad Veracruzana.

GIBSON, Charles. 1964. *The Aztecs under Spanish Rule*, Palo Alto, Stanford University Press.

GÓMEZ MONT, Mercedes. 1982. "Restos de madera en el adoratorio de Tláloc", *El Templo Mayor: excavaciones y estudios*, E. Matos Moctezuma (coord.), México, INAH, p. 233-240.

GONZÁLEZ RUL, Francisco. 1998. *Urbanismo y arquitectura en Tlatelolco*, México, INAH.

GUILLIEM ARROYO, Salvador. s.f. "La presencia de madera en el Templo Mayor", manuscrito inédito.

GUSSINYER, Jordi. 1976. "La cimentación de edificios prehispánicos en la Ciudad de México (algunas anotaciones)", *Boletín INAH*, enero-marzo, época II, p. 31-40.

_____, 1979. "La arquitectura prehispánica en los alrededores de la Catedral", *El recinto sagrado de México-Tenochtitlan. Excavaciones 1968-69 y 1975-76*, C. Vega (ed.), México, INAH, p. 67-74.

GUTIÉRREZ DE LIÉVANA, Juan. 1930 (1580). "Descripción de Guastepeque", en Huaxtepec y sus reliquias arqueológicas, apéndice de la *Guía de las ruinas arqueológicas del estado de Morelos*, México, Secretaría de Educación Pública.

HASSIG, Ross. 1985. *Trade, Tribute, and Transportation. The Sixteenth Century Political Economy of the Valley of Mexico*, Norman, University of Oklahoma Press.

HERNÁNDEZ H., Humberto Fernando y Honorio Ramírez Jiménez. 1982. *Origen, estratigrafía y petrografía de la Cuenca de México y las sierras circundantes*, tesis de ingeniero geólogo, México, Escuela Superior de Ingeniería y Arquitectura, IPN.

HINOJOSA, Francisco. 1999. "Hundimiento del centro histórico de México-Tenochtitlan", *Creación & Cultura, Revista Internacional de Arquitectura, Artes y Diseño*, octubre-diciembre, n. 2, p. 23-34.

Historia de los mexicanos por sus pinturas. 1965. *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, edición de A.M. Garibay K., México, Porrúa, p. 21-90.

HODGE, Mary G. 1996. "Political Organization of the Central Provinces", *Aztec Imperial Strategies*, Washington, D.C., Dumbarton Oaks, p. 17-45.

HYMAN, David S. 1970. *Precolumbian Cements. A Study of the Calcareous Cements in Prehispanic Mesoamerican Building Construction*, Baltimore, The Johns Hopkins University.

INEGI. 1983. *Carta geológica de la Ciudad de México a escala 1:250,000 (E-14-2)*, México, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática.

KRICKEBERG, Walter. 1933. *Los totonacas*, México, Talleres Gráficos del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, Secretaría de Educación Pública.

LEÓN-PORTILLA, Miguel. 1987. "The Etnohistorical Record for the Huey Teocalli of Tenochtitlan», *The Aztec Templo Mayor*, E.H. Boone (ed.), Washington, D.C., Dumbarton Oaks, p. 71-96.

LOMBARDO DE RUIZ, Sonia. 1973. *Desarrollo urbano de Mexico-Tenochtitlan según las fuentes históricas*, México, INAH.

LÓPEZ LUJÁN, Leonardo. 1989. *La recuperación mexica del pasado teotihuacano*, México, INAH/GV Editores.

_____, 1993. *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*, México, INAH.

_____, 1998. *Anthropologie religieuse du Templo Mayor, Mexico: La Maison des Aigles*, 2 v., tesis de doctorado en arqueología, París, Université de Paris X-Nanterre.

_____, y Eduardo Matos Moctezuma. 1996. "Informe técnico parcial de la temporada de excavaciones 1994-1996, Proyecto Templo Mayor", México, Proyecto Templo Mayor, informe mecanuscrito en el Archivo del Consejo de Arqueología del INAH.

LOZANO BARRAZA, Luis. 1968. *Geología de la Sierra de Guadalupe, México, D.F.*, tesis de ingeniero geólogo, México, Escuela Superior de Ingeniería y Arquitectura, IPN.

LUGO HUBP, José. 1989. *Diccionario geomorfológico*, México, Instituto de Geología, UNAM.

MARGÁIN, Carlos R. 1971. "Pre-Columbian Architecture of Central Mexico", *Handbook of Middle American Indians*, R. Wauchope (ed.), Austin, University of Texas Press, v. 10, p. 45-91.

MARQUINA, Ignacio. 1935. "Estudio arquitectónico", *Tenayuca: estudio arqueológico de la pirámide de este lugar, hecho por el Departamento de Monumentos de la Secretaría de Educación Pública*, México, Talleres Gráficos del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, p. 77-102.

_____, 1960. *El Templo Mayor de México*, México, INAH.

MARTÍNEZ, Maximino. 1948. *Los pinos mexicanos*, México, Ediciones Botas.

MATOS MOCTEZUMA, Eduardo. 1981. *Una visita al Templo Mayor*, México, SEP/INAH.

_____, 1982. "Sección 1", *El Templo Mayor: excavaciones y estudios*, E. Matos Moctezuma (coord.), México, INAH, p. 17-70.

_____, 1984. "Los edificios aledaños al Templo Mayor de Tenochtitlan", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 17, p. 15-21.

_____, y Pablo López Valdez. 1967. "El Edificio no. 1 de Cholula", *Cholula: reporte preliminar*, M. Messmacher (ed.), México, Editorial Nueva Antropología, p. 43-48.

Matrícula de Tributos, Nuevos estudios. 1991. Edición de V.M. Castillo Farreras, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público.

MAZARI, Marcos, Raúl J. Marsal y Jesús Alberro. 1989. "Los asentamientos del Templo Mayor analizados por la mecánica de suelos", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 19, p. 145-182.

MOLINA, Fray Alonso de. 1944. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica.

MOLINA MONTES, Augusto F. 1987. "Templo Mayor Architecture: So What's New?", E.H. Boone (ed.), *The Aztec Templo Mayor*, Washington, D.C., Dumbarton Oaks, p. 97-107.

MONTÚFAR LÓPEZ, Aurora. 1995. "Estudio botánico de los sedimentos arqueológicos de 10 unidades de excavación del Templo Mayor", México, Subdirección de Laboratorios y Apoyo Académico, INAH, informe mecanuscrito en el Archivo del Museo del Templo Mayor.

_____, 1997. "Estudio arqueobotánico de sedimentos de una ofrenda y una trinchera del Templo Mayor", México, Subdirección de Laboratorios y Apoyo Académico, INAH, informe mecanuscrito en el Archivo del Museo del Templo Mayor.

_____, 1999. "Estudio arqueobotánico del subsuelo", *Excavaciones en la Catedral y el Sagrario metropolitanos. Programa de Arqueología Urbana*, E. Matos Moctezuma (coord.), México, INAH, p. 111-116.

_____, y Norma Valentín Maldonado. 1998. "Estudio arqueobiológico de los sedimentos del subsuelo en el edificio Real Seminario de Minas, 1772, México, D.F.", *Arqueología*, segunda época, n. 20, p. 97-113.

MORALES ISUNZA, Azucena y Bernd Fahmel Beyer. 1996. "Los materiales cementantes utilizados en la construcción de monumentos prehispánicos de Mesoamérica. Teotihuacan y Templo Mayor de Tenochtitlan, Informe de trabajos realizados", México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, informe mecanuscrito en el Archivo del Museo del Templo Mayor.

NICHOLSON, H.B. 1987. "Symposium on the Aztec Templo Mayor: Discussion", *The Aztec Templo Mayor*, E.H. Boone (ed.), Washington, D.C., Dumbarton Oaks, p. 463-479.

NOGUERA, Eduardo. 1928. "El ladrillo como material de construcción entre los pueblos Nahuas", *Revista Mexicana de Estudios Históricos*, t. 2, p. 64-68.

ORDÓÑEZ, Ezequiel. 1995a. "El Pedregal de San Ángel. Apuntes para la petrografía del Valle de México", *Vida y obra, Obra científica IV (1889-1898)*, México, El Colegio Nacional, p. 5-7.

_____, 1995b. "Las rocas eruptivas del sudoeste de la Cuenca de México", *Vida y obra, Obra científica IV (1889-1898)*, México, El Colegio Nacional, p. 131-180.

_____, 1996a. "Las canteras de San Lorenzo Totolinga y Echagaray", *Vida y obra, Obra científica IV (1889-1898)*, México, El Colegio Nacional, p. 71-78.

_____, 1996b. "Análisis químico de la Chiluca y de la Cantera", *Vida y obra, Obra científica IV (1889-1898)*, México, El Colegio Nacional, p. 97-98.

"Parecer de Fray Domingo de la Anunciación". 1940. "Parecer de Fray Domingo de la Anunciación. Sobre el modo que tenía de tributar los indios... (20 de septiembre de 1554)", *Epistolario de Nueva España*, v. 7, F. del Paso y Troncoso (ed.), México, Antigua Librería Robredo, p. 259-266.

PÉREZ NEGRETE, Miguel. s.f. *El Templo del Fuego Nuevo en el Huixachtécatl (Cerro de la Estrella). Función de un centro ceremonial al sur de la Cuenca de México*, tesis de licenciatura, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia (en proceso).

PIHO LANGE, Virve. 1996. *Iztapalapan durante la Conquista*, México, INAH.

PNE. Paso y Troncoso, Francisco (ed.) 1905-1906. *Papeles de la Nueva España. Segunda serie, geografía y estadística*, 7 v., México, Sucesores de Rivadeneyra.

"Relación de Culhuacan". 1986. *Relaciones geográficas del siglo XVI: México (2)*, R. Acuña (ed.), México, UNAM, v. 7, p. 31-35.

"Relación de Iztapalapa". 1986. *Relaciones geográficas del siglo XVI: México (2)*, R. Acuña (ed.), México, UNAM, v. 7, p. 36-42.

ROBLES CAMACHO, Jasinto. 1995. "Estudio de pigmentos y sedimentos de estuco recuperados del Recinto de los Guerreros Águila: Templo Mayor", México, Subdirección de Laboratorios y Apoyo Académico, INAH, informe mecanuscrito en el Archivo del Museo del Templo Mayor.

RZEDOWSKI, Jerzy. 1975. "Flora y vegetación en la Cuenca del Valle de México", *Memoria de las obras del Sistema de Drenaje Profundo del Distrito Federal*, México, Departamento del Distrito Federal, t. I, p. 79-134.

SAHAGÚN, Fray Bernardino de. 1950-1982. *Florentine Codex, General History of the Things of New Spain*, edición y traducción de C.E. Dibble y A.J.O. Anderson, 13 v., Santa Fe, The School of American Research/The University of Utah.

_____, 1979. *Códice Florentino. Manuscrito 218-20 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana*, 3 v., México, Secretaría de Gobernación/Archivo General de la Nación.

_____, 2000. *Historia general de las cosas de Nueva España*, edición de A. López Austin y J. García Quintana, 3 v., México, Conaculta.

SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, Ricardo. 1999. "Informe de la identificación petrográfica megascópica de doce artefactos arqueológicos de piedra blanca del Museo del Templo Mayor", México, Subdirección de Laboratorios y Apoyo Académico, INAH, informe mecanuscrito en el Archivo del Museo del Templo Mayor.

SÁNCHEZ MARTÍNEZ, Fernando. 2001. "Informe de la identificación biológica de una jamba del Templo Mayor", México, Subdirección de Laboratorios y Apoyo Académico, INAH, informe mecanuscrito en el Archivo del Museo del Templo Mayor.

SANDERS, William T. 1976. "The Natural Environment of the Basin of Mexico", *The Valley of Mexico. Studies in Pre-Hispanic Ecology and Society*, E.R. Wolf (ed.), Albuquerque, School of American Research, University of New Mexico Press, p. 59-67.

_____, 2000. "Tenochtitlan-Tlatelolco: A Pre-Hispanic Megalopolis", *Arqueología, historia y antropología. In memoriam José Luis Lorenzo Bautista*, J. Litvak y L. Mirambell (coords.), México, INAH, p. 349-371.

SAVILLE, Marshall H. 1925. *The Wood-Carvers Art in Ancient Mexico*, New York, Museum of the American Indian, Heye Foundation.

SIMPSON, Leslie B. 1934. *Studies in the Administration of the Indians of New Spain*, Berkeley, University of California Press.

SMITH, Michael E. y Frances F. Berdan. 1996. "Appendix 4. Province Descriptions", *Aztec Imperial Strategies*, Washington, D.C., Dumbarton Oaks, p. 265-323.

SOLANO, Edgardo Raúl. 1991. "Remembranza de un arte perdido. La cantería en México", *México desconocido*, n. 174, p. 40-44.

SPP. 1981. *Atlas Nacional del Medio Físico, escala 1:1 000 000*, México, Secretaría de Programación y Presupuesto.

TENANGO, Georgina y Susana Lam. 1995. "Maderas utilizadas en la cimentación de edificios novohispanos", *Presencias y encuentros: investigaciones arqueológicas de salvamento*, México, Dirección de Salvamento Arqueológico, p. 187-197.

TORQUEMADA, Fray Juan. 1975-1983. *Monarquía Indiana*, edición de M. León-Portilla, 7 v., México, UNAM.

TORRES TREJO, Jaime. 1998. "Análisis petrográfico realizado a material lítico del Recinto de los Guerreros Águila y el Templo Mayor de Tenochtitlan", México, Subdirección de Laboratorios y Apoyo Académico, INAH, informe mecanuscrito en el Archivo del Museo del Templo Mayor.

UMBERGER, Emily. 1987. "Events Commemorated by Date Plaques at the Templo Mayor: Further Thoughts on the Solar Metaphor", *The Aztec Templo Mayor*, E.H. Boone (ed.), Washington, D.C., Dumbarton Oaks, p. 411-450.

VÁZQUEZ DEL MERCADO, Ximena. 1998. *Technique de fabrication de la peinture murale sur terre crue: la Maison des Aigles de l'Enceinte Sacrée de Tènochtitlan*, Paris, Mémoire pour l'obtention du DEA, Université de Paris I Panthéon-Sorbonne, Institut d'Art et d'Archéologie, Centre de Recherches en Archeologie Précolombienne.

DÍAS DE MUERTOS EN EL MUNDO NÁHUATL PREHISPÁNICO

PATRICK JOHANSSON

Suculenta sinestesia la que emana de los altares de muertos dispuestos cada año en México para el deleite de los santos difuntos quienes vienen a "retro-alimentar" su presencia inasible en un festín de cromáticos bálsamos, esencias sonoras, aromáticas viandas y fragancias embriagadoras que les "pro-ponen" los vivos. La vacuidad ontológica que dejó la irremediable preterición del que *fue* se llena, el tiempo de un ritual de pletórica sensación. El difunto es recordado, es decir etimológicamente "traído de nuevo al corazón" mediante *lo* que lo hizo vivir, lo que lo hizo gozar el mundo.

La costumbre actual correspondiente al "día de muertos" se origina en el México prehispánico con el culto a los difuntos y más específicamente con los rituales mortuorios destinados a encaminar el "alma" del occiso hacia el espacio-tiempo de la muerte que le correspondía, a asumir culturalmente la degradación orgánica del cadáver, y a dirimir catárticamente el dolor de los vivos.

En el mundo precolombino, lazos rituales continuos se mantenían con los difuntos. Los que habían sido "escondidos" por el dios Mictlantecuhtli o que habían ido a *atlan oztoc*,[1] "al lugar del agua, en la cueva", intervenían en los actos importantes de la comunidad. Se *invocaban* para la siembra, la cacería o la guerra, se *convocaban* en el contexto de ritos mágicos, y se *evocaban* para distintos acontecimientos sociales como los nacimientos, matrimonios, etcétera. Los finados seguían participando espiritualmente de manera activa a la vida del grupo.

Eran a su vez objetos de veneración y de culto por parte de la familia, del *calpulli*, o de la nación entera, según su rango o su desempeño socio-existencial. Entre las numerosas celebraciones que les eran consagradas destaca sin duda el funeral, primera fiesta de difuntos que consumía ritualmente la *separación* del occiso de la comunidad de los vivos. Durante los cuatro meses y los cuatro años que seguían a un fallecimiento, se realizaban asimismo distintas ceremonias en fechas y

[1] *Códice Florentino*, libro VI, cap. 24

según modalidades que dependían de la manera en que había muerto la persona y por ende del lugar del inframundo hacia el cual ésta se dirigía.

Las fiestas anuales de difuntos son las que dieron su carácter particular a los "días de muertos" que se celebraron el día 1 y 2 de noviembre desde los primeros momentos de la colonia.

Consideraremos aquí algunas fiestas de difuntos tal y como se efectuaban en tiempos anteriores a la conquista, no sin antes recordar las distintas "moradas" hacia las que éstos se dirigían.

1. LOS LUGARES DE LA MUERTE

El movimiento espacio-temporal del astro rey, a la vez que estructura cardinalmente el mundo, define asimismo los cuatro lugares donde van a morar los difuntos: *Mictlan* o "lugar de los muertos" donde impera Mictlantecuhtli, "el señor de la muerte", *Tlalocan* "lugar del Tlaloc", *Tonatiuh ichan* "la casa del sol" morada de Huitzilopochtli, y *Cincalco* "la casa del maíz", regido por *Huemac*.

El *Mictlan*

Los que mueren de muerte natural o de enfermedades que no tienen un carácter sagrado, descienden como el sol poniente en las fauces de *Tlaltecuhtli* el "Dios-Tierra". El recorrido infraterrenal está constituido por etapas con obstáculos específicos que expresan quizás a nivel narrativo la putrefacción y otros tormentos tanatomórficos que padece un cadáver en su regresión orgánica hacia *Aztlan*, en este contexto: la blancura ósea que permanece después de cuatro años.

El descenso al *Mictlan* reproduce además la bajada de Quetzalcóatl en el inframundo ya sea como sol poniente o como creador del hombre, y las pruebas que tuvo que sortear el dios, establecen como veremos adelante el modelo ejemplar de una regresión letal.

Los que iban a este lugar eran:

> ....los que morían de enfermedad, ahora fuesen señores o principales, o gente baja, y el día que alguno se moría, varón o mujer o muchacho...[2]

[2] Sahagún, I, p. 220.

La geografía del inframundo estaba constituida por dos montañas que chocaban una con otra y amenazaba con apresar a los que pasaban, un camino cuidado por una serpiente, un lugar habitado por una lagartija verde *xochitonal*. Había también siete páramos y siete collados.

El impetrante llegaba después a un lugar donde soplaban vientos de obsidiana *itzehecayan*.

> Por razón de estos vientos y frialdad quemaban todas las petacas y armas y todos los despojos de los cautivos, que habían tomado en la guerra, y todos sus vestidos que usaban; decían que todas estas cosas iban con aquel difunto y en aquel paso le abrigaban para que no recibiese gran pena.
>
> Lo mismo hacían con las mujeres que morían, que quemaban todas las alhajas con que tejían e hilaban, y toda la ropa que usaban para que en aquel paso las abrigasen de frío y viento grande que allí había, al cual llamaban *itzehecayan*, y el que ningún hato sentía gran trabajo con el viento de este paso.[3]

En este recorrido les acompañaban un perro "psicopompo".

> Y más, hacían al difunto llevar consigo un perrito de pelo bermejo, y al pescuezo le ponían hilo flojo de algodón; decían que los difuntos nadaban encima del perrillo cuando pasaban un río del infierno que se nombra *Chiconahuapan* [....] —Dicen que el difunto que llega a la ribera del río arriba dicho, luego mira el perro (y) si conoce a su amo luego se echa nadando al río, hacia la otra parte donde está su amo, y le pasa a cuestas. Por esta causa los naturales solían tener y criar los perritos, para este efecto; y más decían, que los perros de pelo blanco y negro no podían nadar y pasar. Dizque decía el perro blanco: yo me lavé; y el negro decía: yo me he manchado de color prieto, y por esto nos puede pasaros.
>
> Solamente el bermejo podía pasar a cuestas a los difuntos, y así en este lugar del infierno que se llama *Chiconaumictlan*, se acababan y fenecían los difuntos.[4]

Llegaban después de estas tribulaciones delante de *Mictlantecuhtli*.

> ...ofrecíanle y presentábanle los papeles que llevaban y manojos de teas y cañas de perfumes, e hilo flojo de algodón y otro hilo colorado, y una manta y un *maxtli* y las nahuas y camisas y todo hato de mujer difunta que dejaba en el mundo todo lo que tenía envuelto desde que se moría.[5]

[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*, p. 221.
[5] *Ibid.*

Referido en las fuentes en náhuatl como *Aapochquiahuayocan, Atlecallocan* "lugar sin chimenea", "lugar sin casas", como el lugar situado a la izquierda del mundo *Opochquiahuayocan*, por el cronista indígena Tezozómoc, y en los cantares como *Ximoayan* "el lugar de los descarnados", el *Mictlan* representa la fase infraterrenal de la vida o regresión involutiva. Su asimilación en las fuentes al infierno cristiano desvirtúa considerablemente su carácter funcional y no permite una justa apreciación de su valor religioso.

El *Tlalocan*

El *Tlalocan* es por antonomasia el lugar donde reina *Tlaloc*, el dios de la lluvia y eventualmente un lugar "terroso" *tlallo*. Allí moran los *Tlaloque* divinidades que se parecen a los sacerdotes de cabellos largos, llamados *Pahpapaoaque*, y a los *Tlenamacazque*, los sacerdotes del fuego:

> La otra parte donde decían que se iban las ánimas de los difuntos es el paraiso terrenal, que se nombra Tlalocan, en el cual hay muchos regocijos y refrigerios, sin pena ninguna; nunca jamás faltan las mazorcas de maíz verdes, y calabazas y ramitas de bledos, y ají verde y jitomates, y frijoles verdes en vaina, y flores.
>
> [...] Y así decían que en el paraiso terrenal que se llamaba *Tlalocan* había siempre jamás verdura y verano.[6]

Los que allí llegaban son:

> [...] los que matan los rayos o se ahogan en el agua, y los leprosos, bubosos y sarnosos, gotosos e hidrópicos.[7]

En un discurso moralizante que dirige un padre a su hijo se expresa lo siguiente:

> Hay otro género de personas que también son amados de dios, y deseados, y éstos son aquellos que son ahogados en el agua, con alguna violencia de algún animal del agua, como del *ahuizotl*, o del *ateponaztli*, o otra alguna cosa.
>
> También aquellos que son muertos de rayo, porque de todos éstos dijeron los viejos que, porque los dioses los aman los llevan para sí al

[6] *Ibid.*, p. 222.
[7] *Ibid.*

paraíso terrenal, para que vivan con el dios llamado *Tlalocatecutli*, que se sirve con ulli y con *yauhtli*, y el dios de las verduras; éstos así muertos están en la gloria con el dios *Tlalocatecuhtli*, donde siempre hay verduras, maizales verdes, y toda manera de yerbas y las flores, etc., y siempre es verano, siempre las yerbas están verdes y las flores frescas y olorosas.[8]

Los "dichosos" que mueren en el agua van al *Tlalocan*. Son también númenes acuáticos los que provocan esta muerte como la diosa *Chalchiuhtlicue*, hermana mayor de los *Tlaloque*.

Esta diosa llamada *Chalchiuhtlicue*, diosa del agua, pintábanla como a mujer, y decían que era hermana de los dioses de la lluvia que llaman *Tlaloques*, honrábanla porque decían que ella tenía poder sobre el agua de la mar y de los ríos, para ahogar a los que andaban en estas aguas y hacer tempestades y torbellinos en el agua, y anegar los navíos y barcas y otros vasos que andan por el agua.[9]

Los sacerdotes *Tlamacazque* se comunicaban con ella mediante el canto con la ayuda de *ayauhchicahuaztli* "la sonaja de neblina".

Otro ente que provocaba el ahogamiento era el enigmático *ahuizotl*:

Hay un animal en esta tierra que vive en el agua, nunca oído, el cual se llama *ahuizotl*; es tamaño como un perrillo, tiene el pelo muy lezne y pequeño, tiene las orejitas pequeñas y puntiagudas, tiene el cuerpo negro y muy liso, tiene la cola larga y en el cabo de la cola una como mano de persona; tiene pies y manos, y las manos pies como de mona; habita este animal en los profundos manantiales de las aguas; y si alguna persona llega a la orilla del agua donde él habita, luego le arrebata con la mano de la cola, y le mete debajo del agua y le lleva al profundo, luego turba el agua y le hace verter y levantar olas, parece que es tempestad del agua y las olas quiebran en las orillas y hacen espuma; y luego salen muchos peces y ranas del profundo del agua y andan sobre el haz del agua, y hacen grande el alboroto en el agua.

Y el que fue metido debajo del agua allí muere, y dende a pocos días el agua echa fuera el cuerpo del que fue ahogado, y sale sin ojos y sin dientes y sin uñas, todo se lo quitó el *ahuizotl*; el cuerpo ninguna llaga trae, sino todo lleno de cardenales. Aquel cuerpo nadie lo osaba sacar; hacían saber a los sátrapas de los ídolos, y ellos solos le sacaban, porque decían que los demás no eran dignos de tocarle. Y también decían que aquel que fue ahogado, los dioses *Tlaloques* habían enviado

[8] *Ibid.*, p. 380.
[9] *Ibid.*, p. 42-43.

su ánima al paraíso terrenal, y por esto le llevaban en unas andas, con gran veneración, a enterrar a uno de los oratorios que llaman *Ayauhcalco;* adornaban las andas con que le llevaban con espadañas e iban tañendo flautas delante del cuerpo. Y si por ventura alguno de los seglares quería sacar aquel cuerpo del agua, también se ahogaba en el agua, o le daba gota artética.

Decían que éste que así moría era por una de dos causas, o porque era muy bueno, y por su bondad los dioses *Tlaloques* le querían llevar a su compañía, al paraíso terrenal; o porque por ventura tenía algunas piedras preciosas en su poder, de lo cual estaban enojados los dioses *Tlaloques*, porque no querían que los hombres poseyesen piedras preciosas; y por esta causa le mataban, enojados contra él, y también le llevaban al paraíso terrenal; y los parientes de éstos tales, consolábanse por saber que su pariente estaba con los dioses del paraíso terrenal, y por que él habían de ser ricos y prósperos en este mundo.[10]

Existe una especie de contagio de la muerte por ahogamiento:

Tenían también otra superstición los parientes de éstos y es que decían que alguno de ellos había también de morir de aquella muerte, o herido de rayo, porque a petición de su pariente fuese llevado al paraíso terrenal donde él estaba, y por esto se guardaban mucho de bañarse.[11]

La apelación "paraíso terrenal" con la cual los españoles designaron al *Tlalocan*, sesga como en el caso del "infierno" (*Mictlán*) el sentido religioso que entraña su función escatológica.

Tonatiuh ichan: la casa del sol

El tercer capítulo del apéndice al libro III del *Códice Florentino* define el espacio-tiempo que constituye "la casa del sol": el cielo. Este detalle es importante ya que se podría pensar que en una "casa" es donde entra uno, donde uno se abriga y por lo tanto sería el este o el oeste. Todo parece indicar al contrario que la casa del sol es el cenit, donde el sol brilla con más esplendor sin siquiera dejar una sombra de los objetos en la tierra.

[10] Sahagún, II, p. 770-771.
[11] *Ibid.*, p. 771.

Los que allí llegaban eran los que habían muerto "al filo de la obsidiana":

> *iehhoantin vmpa vi, in iaomiqui, in anoço vel vncan njman miquj iaoc, in iaopaniocan, in vncan qujnnamoia, vncan ihiotl quiça, vncan intequjuh vetzi, yn anoço can calaquilo, içatepan miquizque. Yn aço caoano, aço tlepantlaxo, aço tlaxichvilo, aço teoconvilo, anoço cacalioa, anoço ocopotonjlo, muchintin vi in tonatiuh ichan.*[12]
>
> Los que allí iban eran los que morían frente al enemigo, o los que morían allí en la guerra, en el campo de batalla, allá en el lugar donde se enfrentaban. Allá expiraban, allá terminaba su tarea, o los llevaban para luego ser sacrificados. A veces en sacrificio gladiatorio, echados sobre el fuego, atravesados por flechas, por espinas, en escaramuzas, o sobre ocote ardiendo, todos ellos van a la casa del sol.

A estos debemos de añadir las mujeres muertas en el parto quienes eran consideradas como guerreras que habían muerto en combate. De hecho cuando una mujer paría se decía que había tomado un prisionero.

Según los informantes de Sahagún este lugar es un "llano" (*ixtlaoacan*) parecido probablemente a los llanos donde se realizaban las batallas. Cuando aparecía el sol los guerreros o las víctimas de los sacrificios empezaban a gritar, aullar, pegar sus escudos. Según los mismos informantes, los que tenían sus escudos agujerados (por flechas enemigas) podían ver el sol a través de los orificios. Aquellos cuyos escudos no habían sido atravesados por flechas no tenían este privilegio, no podían ver el sol cara a cara (*avel ixco tlachia*). En este llano crecían árboles de todo tipo.

Los guerreros llevaban el sol desde el este hacia el cenit (sur), en un recorrido evolutivo de tipo masculino, allí entregaban el sol a las mujeres muertas en parto (*cihuateteo)* que las acompañaban en su descenso involutivo hacia el oeste o *Cihuatlan.*[13]

> Los que así morían después de cuatro años, se volvían hermosas aves, colibríes, pájaros sagrados, amarillos con plumas negras, mariposas blancas, mariposas —plumas, mariposas jícara— olla. Libaban las flores en todas partes y venían a la tierra a libar todo tipo de flores: *equimitl* "hojas de colorín", *tzompancuahuitl* "colorines", *xiloxóchitl* "cabello de ángel", *tlazoxiloxóchitl*, "colliandra".[14]

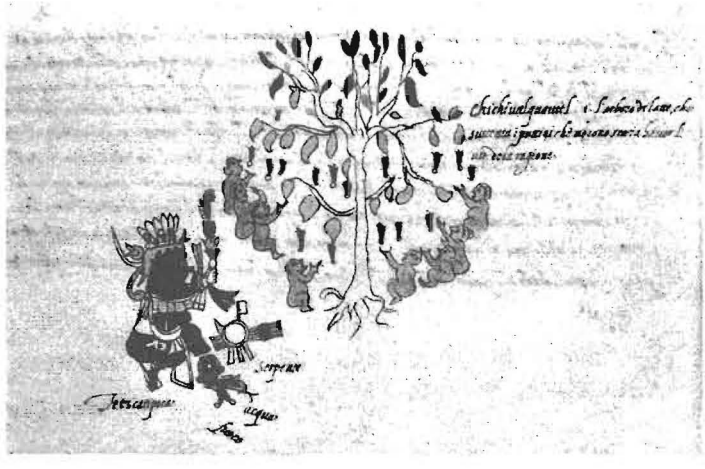
[12] *Códice Florentino*, libro III, apéndice, cap. 3.
[13] *Cihuatlan*, "lugar de las mujeres".
[14] *Códice Florentino*, libro III, cap. 3.

El *Cincalco*

Al *Cincalco* van los que...

> ...Son bienaventurados y son amados y los llevan los dioses para sí, y son los niños que mueren en su tierna niñez (que) son como unas piedras preciosas; éstos no van a los lugares de espanto del infierno, sino van a la casa de dios que se llama *Tonacatecutli*, que vive en los vergeles que se llaman *Tonacaquauhtitlan*, donde hay todas maneras de árboles y flores y frutos, y andan allí como *tzintzones*, que son avecitas pequeñas de diversos colores que andan chupando las flores de los árboles.[15]

Los niños que habían muerto cuando todavía estaban mamando iban a un lugar específico, probablemente situado dentro del *Cincalco*, que se llamaba *Chichihualcuauhco* "el lugar del árbol de los pechos". Allí se alimentaban del néctar vegetal que manaba del árbol.



Códice Vaticano Ríos, lámina 4

Enterraban a los niños pequeños frente al granero (*cuezcomatl*)[16] lo que indicaba que estaban directamente relacionados con el maíz.

[15] *Ibid.*, libro IV, cap. 21.
[16] *Ibid.*

Es probable que los suicidas fueran también a este "paraiso y deleite del cincalco"[17] que regía Huemac, el rey tolteca en la cueva del mismo nombre en Chapultepec un día 7-conejo.[18] Cabe recordar aquí que en otro contexto Huemac después de haber ganado un partido de pelota contra los *tlaloques*, divinidades del agua y de los mantenimientos, había despreciado lo que ellos le ofrecían por su victoria: el maíz, prefiriendo los jades y las plumas de quetzal. Según el mito una terrible hambruna había entonces asolado el imperio tolteca.

2. La primera fiesta: las exequias

A partir del instante del fallecimiento se inicia un ritual complejo que tiene como fin separar definitivamente al difunto de la comunidad de los vivos, encaminarlo hacia el lugar del inframundo que le corresponde, y realizar la imprescindible catarsis que debe de sanar el cuerpo individual o colectivo de los dolientes de los estragos de la muerte. Describiremos a continuación la secuencia ritual correspondiente a una muerte natural.

El momento de la muerte y su divulgación

A la alegría que genera un nacimiento corresponde la tristeza del deceso. Ambos momentos se acompañan de gritos, los cuales además de expresar el regocijo o el pesar, anuncian de manera espectacular el acontecimiento. En el caso del nacimiento, cuando se trata de un *macehual*, los niños salen corriendo gritando el nombre del recién nacido.[19] Si ocurre un deceso son mujeres ancianas las que "derraman" la tristeza dentro de la colectividad.

Pocos días después de su regreso de *Xoconochco*, el rey *Ahuitzotl* muere de enfermedad, causada quizas por "algún bocado que en aquella tierra le dieron".[20] En el momento de su muerte, las plañideras, inician sus lamentaciones rituales de una manera particularmente conmovedora.

> Y fue tanta la lástima que puso y dolor que su muerte causó, que hasta los niños hicieron sentimiento, movidos por el grandísimo llanto y au-

[17] Cervantes de Salazar, p. 765.
[18] *Anales de Cuauhtitlan*, p. 109-110.
[19] *Cf. Códice Mendocino*, lámina 57.
[20] Durán, II, p. 391.

> llido que en la ciudad se levantó de las que ellos llamaban "lloraderas" que las había para las muertes de los reyes y grandes y para los que morían en la guerra y señaladamente habían de ser todas las del linaje de aquel rey y, con ellas, todas sus mujeres y mancebas y otras muchas viejas que de este oficio se juntaban; todas las cuales, aunque no echasen lágrima, ni tuviesen gana de llorar, habían empero de dar aquellos aullidos y voces llorosas y lamentables y dar muchas palmadas y hacer muchas inclinaciones hacia la tierra, bajándose y levantándose.[21]

El momento de la muerte tiene que dramatizarse, sobre todo si se trata de un rey. Mediante el llanto y los aullidos de las plañideras se crea un "estado" anímico propicio para que se propague el dolor y la tristeza en la comunidad y se pueda realizar adecuadamente la catarsis afectiva que debe de liberar al grupo del dolor que trae consigo la muerte. Además, como lo sugiere el texto aducido, las palmadas y los movimientos de inclinación y elevación tienden a mantener en movimiento (ritual) el cuerpo tieso del difunto. A la inmovilidad temible del cadáver sucede la actividad dinámica de las ancianas plañideras.

Se corta el mechón de la coronilla: el piochtli

Antes de amortajar el cuerpo cortaban un mechón de cabello el cual pondrían después en la urna con las cenizas y el mechón que habían cortado el día de su nacimiento.

> ... cortábanle unas guedejas de cabellos de lo alto de la cabeza y guardábanlos, porque decían que en ellos quedaba la memoria de su ánima y el día de su nacimiento y muerte; y estos cabellos juntaban con otros que en su nacimiento le habían cortado y todos juntos los ponían en una cajita bien labrada y pintada por dentro, con figuras del demonio, según que les aparecía y los tenían dibujados en piedras y maderos.[22]

El "alma" del ser se encuentra según la versión aducida por Torquemada en el mechón de cabello que se encuentra "detrás del copete".

Al reunir junto con las cenizas y la cuenta de jade los mechones del nacimiento y del deceso, se reúnen el cuerpo (sangre y hueso) y el *tonalli*, tal como fue otorgado por los dioses al nacer la criatura y como se manifiesta, al morir después de toda una existencia.

[21] *Ibid.*
[22] Torquemada, IV, p. 299.

En términos más precisamente indígenas podríamos decir que el *piochtli* contiene el principio vital del ser, su *tonal.*

> ... A los niños cuando los trasquilaban, no les quitaban la guedeja detrás del cogote, que llaman ellos *piochtli,* diciendo que si se la quitaban enfermarían y peligrarían.[23]

En el contexto cultural náhuatl el cabello como las uñas contiene, espiritualmente hablando, las "virtudes" del ser, virtudes que se transmiten de generación en generación a través de los hijos.

De hecho en náhuatl el disfrasismo que se utiliza para expresar la idea de "descendencia" es *itzon, iitzti* "su cabello, sus uñas". Lo que perdura a través de la descendencia permanece de algún modo en el *piochtli* y la urna, *tecalli,* conserva intacta la esencia del difunto después de su manifestación existencial.

Los presentes

En el contexto de disminución entrópica y de transición ontológica que representa el deceso, el *don* cobra una importancia vital. Desde los presentes más sencillos de los macehuales hasta los ricos obsequios de los gobernantes, todo lo que se *da* tiende a reforzar la colectividad alcanzada por la muerte y más específicamente el *tonal* del difunto quien necesita más que nunca esta energía ofertoria. Los señores que acuden al entierro del rey traen presentes específicos para la situación.

> ...traían presentes de mantas ricas y plumas verdes y esclavos, según su posibilidad, que ofrecían para la mortaja y entierro del difunto. Juntos todos los que se habían de hallar a la solemnidad de la sepultura, componían el cuerpo difunto...[24]

La amistad de los señores se hace patente ya que el difunto se ve amortajado con las mantas, plumas y otros presentes que la expresan. A la muerte del rey *Axayácatl, Nezahualpilli*:

> ...fuese al aposento donde estaba el cuerpo muerto y ofreciéndole cuatro esclavos, los dos varones y dos hembras, y un bezote de oro y unas orejeras y una naricera y una corona de oro de las que ellos usaban, y dos braceletes, y dos calcetas de oro y un arco muy galano, con sus

[23] Torquemada, III, p. 131.
[24] Torquemada, IV, p. 299.

> flechas y muy galanos plumajes de plumas verdes y galanas, y otro de plumas de águila, y una rica manta muy galana y un rico ceñidor y unos zapatos muy galanos y un rico collar de piedras, con una joya de oro al cabo.[25]

Todos los "objetos", incluyendo a los esclavos deben de reforzar el *tonal* del difunto y ayudar al rey a franquear las peligrosas etapas del inframundo antes de llegar al *Chicnauhmictlan*.

En lo que se refiere al simbolismo de los objetos regalados la índole solar del oro es clara. Mantendrá de un cierto modo la luz vital en el dominio de *Mictlantecuhtli*. En cuanto a los dos pares de esclavos, varones y hembras además de la energía que proporciona su sacrificio, tienen así como el perro un carácter psicopompo. Encaminan al muerto hacia su destino final. La ropa y las armas que se ofrecen y con parte de la cual se amortajará al cadáver constituye un verdadero cuerpo espiritual. Reviste al difunto y lo envuelve en algo que representa lo que fue su razón de ser. Es este cuerpo espiritual el que acompaña el alma en su largo viaje.

El lavado del cuerpo

A diferencia de los indígenas de América del sur, los nahuas no buscaban preservar la integridad física del cadáver y la única tanatopraxis que realizaban era el lavado del cuerpo. Mientras se divulgaba la noticia de la muerte, comenzaban los preparativos para el ritual mortuorio. Ante todo se procedía al lavado ritual y el maternaje del cuerpo.

Hablando del rey tepaneca Tezozómoc, el cronista texcocano Ixtlilxóchitl escribe:

> ...así como murió, le lavaron el cuerpo muy bien, y después le enjuaron con agua de trébol y otras cosas olorosas para que tomase aquel olor su cuerpo.[26]

Se esperaba que el cadáver permaneciera cuatro días en buenas condiciones ya que al quinto día se efectuaba la cremación o el entierro. Sin embargo a veces la putrefacción corrompía el cuerpo antes del término previsto.

[25] *Ibid.*
[26] Ixtlilxóchitl, I, p. 350

> ...cuando ya estaba corrompido el cuerpo, y no le podían sufrir su mal olor, poníanlo sobre unas esteras labradas.[27]

Además de su función tanatopráctica rudimentaria, el lavado del cuerpo constituye un ritual complejo con alto valor simbólico.

La mortaja

Después de lavar ritualmente y purificar el cuerpo se dispone sobre esteras labradas donde durante cuatro días sigue recibiendo honores. Lo envuelven en mantas, en el caso de Tezozómoc, según Ixtlilxóchitl, en 17 mantas ricas "tejidas de muchas y diversas labores".[28] Se le adorna además con papeles, insignias de oro y se le pone en la boca una piedra de jade *(chalchihuitl)* . "Sobre la mortaja le ponían una máscara pintada, sobre esta mortaja y envoltura le ponían los vestidos del dios que tenía por más principal en su pueblo, en cuya casa o templo o patio se había de enterrar.[29]

Dice Clavijero al respecto:

> ...lo vestían con un habito correspondiente a su condición, a sus, facultades; y a las circunstancias de su muerte. Si el muerto habia sido militar, le ponían el hábito de *Huitzilopochtli*; un mercader, el de *Iacateutli*; si artesano, el del dios protector de su arte o ejercicio. Aquel que moría ahogado era vestido con el hábito de *Tlaloc*, el que era ajusticiado por adúltero con el de *Tlazolteol*, y el ebrio con el de *Tezcatzoncatl*, dios del vino. Así es que llevaban, como dice el Gomara, mas vestidos después de muertos que cuando estaban vivos.[30]

La costumbre de envolver al muerto en mantas y más generalmente en atavíos propios de los dioses tiene su origen en la atemporalidad del mito. *In illo tempore*, cuando se creó el mundo, los dioses murieron en aras del movimiento existencial.

La figura mortuoria: un alter ego maternal

Al tiempo que amortajaban el cuerpo del rey, se hacía una "semejanza" material que lo representaba. En el funeral de Axayácatl:

[27] Torquemada, IV, p. 299
[28] Torquemada, IV, p. 299.
[29] *Ibid.*
[30] Clavijero, p. 197.

> ...hacían una enramada muy grande, a la cual llamaban *tlacochcalli*, que quiere decir "casa de descanso o de reposo" y en aquella enramada hacían una estatua, que era semejanza del rey muerto. Y esta estatua era de astillas de tea, atadas unas con otras, y haciéndole su rostro, como de persona.[31]

Se redime la dualidad simbólica cuerpo/estatua en el fuego a la vez destructor y regenerador.

El discurso de la muerte

El discurso que genera una instancia mortuoria puede dirigirse al difunto o la colectividad alcanzada por la muerte. En el primer caso, el discurso puede ser parte del ritual mortuorio y está a cargo de los sacerdotes que ofician o bien represente la despedida de todos cuantos conocieron y amaron al ahora difunto. Cuando se dirige a los parientes cercanos del muerto el discurso toma forma de consuelo.

Cuando está el cuerpo todavía extendido sobre esteras, el sacerdote dice:

> ...¡Oh hijo!, ya habéis pasado y padecido los trabajos de esta vida; ya ha sido servido nuestro señor de os llevar, porque no tenemos vida permanente en este mundo y brevemente, como quien se calienta al sol, es nuestra vida; hízonos merced nuestro señor que nos conociésemos y conversásemos los unos a los otros en esta vida y ahora, al presente ya os llevó el dios que se llama *Mictlantecutli* y por otro nombre *Acolnahuácatl* o *Tzontémoc*, y la diosa que se dice *Mictecacíhuatl*, ya os puso por su asiento, porque todos nosotros iremos allá, y aquel lugar es para todos y es muy ancho, y no habrá más memoria de vos; y ya os fuisteis al lugar obscurísimo que no tiene luz, ni ventanas, ni más de volver ni salir de allí, ni tampoco más habéis de tener cuidado y solicitud de vuestra vuelta.
>
> Después de os haber ausentado para siempre jamás, habéis ya dejado (a) vuestros hijos, pobres y huérfanos y nietos, ni sabéis cómo han de acabar, ni pasar los trabajos de esta vida presente; y nosotros allá iremos a donde vos estuviéredes antes (de) mucho tiempo.[32]

[31] Durán, II, p. 298.
[32] *Códice Florentino*, apéndice al libro III.

Cantos de lamentación y danzas

Los que oficiaban en los rituales mortuorios eran los cantores. Estos elevan cantos de lamentación: *Tlaocolcuicatl*, cantos de muertos: *Miccacuicatl*, cantos de orfandad: *icnocuicatl* y cantos "sucios": *tzocuicatl*.

Aduciremos aquí un ejemplo correspondiente a una muerte en guerra, es decir de difuntos que se dirigían hacia la casa del sol:

Una vez que los hogares desgarrados por la muerte eran ubicados por todos, los individuos que los componen, esencialmente viudas e hijos, salen a la plaza cuando oyen el "sonido triste y lloroso" y los "responsos" fúnebres de los cantores. La plaza, en este caso el patio del templo de *Huitzilopochtli*, va a figurar ritualmente como el campo de batalla donde las "matronas" y los hijos de los difuntos salen para realizar una "representación" dancística ritual que evoca los últimos momentos de los guerreros mexicas en la tierra. Las "viudas", bailan con las mantas de sus maridos en los hombros y los ceñidores y bragueros rodeados al cuello, y los cabellos sueltos.[33] Los hijos hacen lo mismo:

> ... puestas las mantas de sus padres y con las cajuelas de los bezotes y de las orejeras y de las nariceras y de las joyas a cuestas.[34]

Todos dan grandes palmadas o bailan "inclinándose hacia la tierra y andando así inclinados hacia atrás".[35] Alrededor, los hombres están de pie, con las espadas y los escudos de los muertos en las manos "ayudando a llorar a las mujeres".[36] Tezozómoc añade:

> Luego venían los deudos y parientes, que significaban que envolvían el cuerpo muerto *tequimiloa tetlepantlaza* (...) y tocaban el atambor solo menos el *teponaztli*, con sólo el *tlapanhuehuetl*, comenzaban a cantar los parientes con muy baja voz un canto dolorido.[37]

Una mortaja de cantos envuelve el ritual dancístico que evoca a los difuntos y "derrama" el dolor letal. Los guerreros muertos están presentes en el ritual a través de sus armas ostentadas por hombres que circundan el espacio ritual y de sus atavíos e insignias que llevan a

[33] Durán, II, p. 287-288.
[34] *Ibid.*, p. 288
[35] *Ibid.*
[36] *Ibid.*
[37] Tezozómoc, *op. cit*, p. 427.

cuestas o puestos sus viudas e hijos, y que constituyen metonímicamente su "cuerpo espiritual".

El hecho de que las mujeres de los muertos lleven sus ceñidores y bragueros "rodeados al cuello" es muy significativo, ya que el cuello, *quechtli*, es el pilar sobre el cual se apoya (*quechia* o *quechilia* en náhuatl) el cuerpo y el eje vertical a lo largo del cual se eleva (*quetza*).

Recordemos también que la esposa es parte constitutiva del "ser casado" de su marido lo que da a su evolución dancística en el ágora ritual su sentido altamente significativo.[38] A la relación de contiguidad "metonímica" esposo-esposa se añade la filiación "sinecdoquica" padre-hijo. El hijo, parte misma del padre, carga su cuerpo espiritual.

En lo que concierne al ritual en sí, los paradigmas: *tlapanhuehuetl* (tambor), palmadas, llantos, cantos, cabellos sueltos y danza "hacia atrás" en posición inclinada, cualquiera que sea su trama actancial en términos dramático-rituales, determinan el *regreso* a la dimensión telúrica primordial de la que un día brotaron los guerreros desaparecidos: el tambor emite el sonido primordial, origen de la manifestación, y ayuda con la mortaja de cantos y llantos al paso del mundo de los vivos al de los muertos. Las palmadas reúnen un instante los principios opuestos de la izquierda y de la derecha así como las constelaciones mítico-religiosas que los configuran en la unidad del ser. Los cabellos sueltos, signo de luto entre los pueblos nahuas, representa la disolución del ser individual en la unidad primordial. Por fin, el esquema dancístico regresivo "inclinándose hacia la tierra" denota claramente la reabsorción del hombre en la sustancia telúrica.

Después de cuatro días de baile correspondientes a una circunvolución cardino-temporal, el quinto día se elaboran los bultos mortuorios representativos de los guerreros.

Ofrendas de comidas y libaciones

Una vez amortajado el cuerpo y hecha la estatua de "astillas de tea" que lo representaba, se cantaban cantos funerales *miccacuicatl*, y le daban de comer al difunto: durante un convite ritual llamado *quixococualia* literalmente "le dan de comer el fruto".

> ...Vestido con el aderezo de estos cuatro dioses, cuya presencia representaba, empezaban los cantores a cantar los responsos y cantos fune-

[38] Hoy día cuando los huicholes salen a buscar el peyote, el comportamiento de las mujeres que permanece en el pueblo es determinante para el éxito de la expedición.

rales. Luego, empezando a cantar, todas las mujeres que tenían, salían tendido el cabello, con vasos y platos de pan y otros manjares que ellas habían guisado, y poníanlo delante esta estatua de *Axayácatl*, y sus jícaras de cacao.

Luego venían los principales todos, con sus rosas en las manos sus humazos a su usanza y poníanlos delante la estatua del rey. Venían luego los incensadores e incensaban la estatua unos tras otros.[39]

Tezozómoc proporciona una descripción aún más precisa de esta ceremonia:

...estando presente el retrato y bulto de Axayaca, vinieron sus veinte mujeres, que tantas tenía, trayéndole de comer al bulto o retrato, poniéndoselo por delante en ringlera, los manjares, tortillas, tamales de cada género, todas las cestas en ringlera, y otra ringlera de jícaras de cacao, que es la bebida de los naturales y hoy día la acostumbran así en toda la Nueva España. Los señores principales se pusieron en orden con rosas y perfumaderos galanos, *yetl*, que decían le daban de comer al rey muerto, le vendían fuego y le sahumaban con unos vasillos pequeños, que les decían *quitlenamaquilia*.[40]

Salida de la casa hacia la pira funeraria

Después de cuatro días el cuerpo es llevado al lugar de su enterramiento o de su cremación. Este último desplazamiento constituye un viaje "regresivo" hacia el vientre materno de la muerte, cuyo modelo ejemplar fue establecido por *Topiltzin Quetzalcoatl* cuando dejó su palacio de Tula para dirigirse a *Tlillan, Tlapallan, Tlatlayan* "El lugar de lo negro, lo rojo, lugar de cremación". Es muy probable que el protocolo ritual de la procesión reprodujera el camino del dios en su "huida" hacia dicho lugar.

Al iniciarse el recorrido, los cantores-sacerdotes se dirigen al difunto. En el funeral del rey *Tizoc*...

...luego los cantores le saludaron y hablaron como si fuera vivo, diciéndole: señor, levantaos y caminad para vuestro padre el señor del infierno, al eterno del olvido, que no hay calle ni callejon, ni se sabe cierto si es de día o de noche; siempre en perpetuo descanso; y vuestra madre que os aguarda, que es llamada *mictecan Zihuatl;* id, señor, a saber de vuestro oficio de rey, y servir allá a vuestros antepasados reyes.[41]

[39] Durán, II, p. 298.
[40] Tezozómoc, p. 434-435.
[41] Tezozómoc, p. 455.

Después de esta invitación formal el cortejo fúnebre se pone en movimiento:

> ... Sacaban los sacerdotes a los defuntos con diversas ceremonias, según ellos lo pedían, las cuales eran tantas que cuasi no se podían numerar. A los capitanes y grandes señores les ponían sus insignias y trofeos, según sus hazañas y valor que habían tenido en las guerras y gobierno, que para esto tenían sus particulares blasones y armas. Llevaban todas estas cosas y señales al lugar donde había de ser enterrado o quemado, delante del cuerpo, acompañándole con ellas en procesión, donde iban los sacerdotes y dignidades del templo con diversos aparatos; unos enciensando y otros cantando, y otros tañendo tristes flautas y atambores, lo cual aumentaba mucho el llanto de los vasallos y parientes. El sacerdote que hacía el oficio, iva ataviado con las insignias del ídolo a quien había representado el muerto, porque todos los señores representaban a los ídolos, y tenían sus renombres, a cuya causa eran tan estimados y honrados.[42]

La cremación del cuerpo

Una vez dispuesto el cuerpo sobre la pira funeraria, la encendían con leña de tea resinosa mezclada con el incienso que llaman *copalli.*

La cremación de los cuerpos parece haber sido practicada en la mayoría de las comunidades indígenas de la región central por lo menos en lo que se refiere a reyes, nobles y guerreros. Sin embargo algunas fuentes evocan enterramientos directos sin previa incineración.

El entierro sin cremación podría corresponder a funerales de gente común o *macehuales* . En efecto, el modelo ejemplar que establecieron los dioses se aplica esencialmente a los que tienen una misión "cósmica" en la tierra, es decir los reyes, los sacerdotes y los guerreros.

En términos más prácticos, el costo de una incineración debió de haber sido demasiado elevado para que un *macehual* pudiera gozar de esta sustitución ígnea de la tanatomorfosis.

En la cremación, el cuerpo, envoltura carnal putrescible del ser, se consume dejando el elemento vital primario: el hueso. A partir del hueso y de las cenizas se volverá a gestar la luz existencial según el modelo establecido por Quetzalcoatl.

Antes de considerar el simbolismo propio de las cenizas conviene analizar la cremación en sí por el fuego.

[42] Acosta, p. 230.

De todas las "valencias" simbólicas que puede tener el fuego y que se actualizan según los contextos mítico-rituales, la *destrucción* es aquí el elemento decisivo. El fuego consume el cuerpo y nulifica de un cierto modo el proceso orgánico de tanatomorfosis permitiendo en algunas horas alcanzar una paz ósea o de ceniza. A nivel mítico el recorrido del difunto hacia el *Mictlan* es el mismo pero la consumación del cadáver por el dios-fuego añade un elemento de sacralidad a la vez que sigue el modelo ejemplar.

Otro modelo ejemplar más pragmático lo constituye la quema de los campos después de la cosecha . La incineración de lo vegetal completa la sequía entrópica de la naturaleza y propicia la fertilidad para un nuevo florecimiento.

Un sacerdote vestido como *Mictlantecuhtli* "el dios muerte" o quizás *Tlaltecuhtli* "el dios de la tierra", tenía como tarea atizar el fuego y remover las cenizas.

Después de la cremación se procede a la ceremonia de recoger las cenizas:

> ...otro dia, después de haber hecho este acto, [...] cogían las cenizas de aquel fuego con algunos huesezuelos que habían quedado por quemar del cuerpo, y todo junto lo ponían en la caja donde tenían puestos los cabellos, y buscaban la piedra esmeralda que le habian puesto en la boca, cuando lo amortajaron, que dijeron ser su corazón, y juntamente la guardaban con la cenizas...[43]

El fin último de la cremación del cuerpo es el estado óseo, cenizo, residuo de la consumación por el fuego y a la vez meollo ontológico del ser. Como lo establece el mito de *la Creación del hombre* el cual determina a la vez el origen de la vida breve, los huesos, y su ceniza, después de que los muele *Quilaztli*, representan la materia prima para la recreación del ser. Como lo veremos en otro capítulo, la travesía del inframundo hacia un renacer orgánico se divide en dos partes: 1) La tanatomorfosis del cadáver o su cremación, las cuales culminan con el estado óseo. Es el período involutivo del descenso al *Mictlan*. 2) La disposición de los huesos y cenizas en una urna "matricial". Esta fase tiene un carácter regenerador evolutivo.

Las dos fases corresponden de hecho al modelo ejemplar que estableció Topiltzin Quetzalcoatl: la primera representa su "descenso" mientras que la segunda expresa la fecundación de los huesos en la matriz de *Quilaztli* y su renacer orgánico.

[43] Torquemada, IV, p. 301.

El chalchihuitl *y los dos mechones* piochtli *en las cenizas*

Al hecho de poner una piedra de jade *chalchihuitl* en la boca del cadáver antes de la cremación y de mezclarla con las cenizas en la urna, después corresponde el esquema actancial mítico en el cual Quetzalcoatl sangró su miembro viril sobre las cenizas molidas por la diosa madre *Quilaztli*. El *chalchihuitl*, representa según los informantes, un corazón[44] mineral que mantendrá la vida orgánica en un cuerpo en descomposición hacia un renacer.

El *chalchihuitl*, es un símbolo de fertilidad masculina como lo comprueba el hecho de que *Chimalma* empreñó después de haberse tragado una piedra de jade. Como en el mito de *La Creación del hombre*, la yuxtaposición del hueso y del jade *(chalchiuhomitl)* que se observa en muchos enterramientos votivos, permite la fecundación y el renacer.

En cuanto a los mechones, que se cortaron respectivamente en el momento del nacimiento y del fallecimiento, contienen el principio anímico del difunto y constituyen su identidad genética.

El sacrificio de los servidores y esclavos

Con el señor mueren sus servidores, corcovados y enanos, así como un cierto número de esclavos.

A estos esclavos llamaba *tepantlacaltin* y, por otro nombre *teixpan miquiz teuicaltin* que el uno y el otro, quiere decir "los que iban tras el muerto a tenerle compañía".[45] Estos esclavos son, según lo asevera Durán "domésticos" y se diferencían de los que se cautivan en la guerra y se ofrendan a los dioses.[46]

> ...y mientras ardía el fuego y se iba quemando el cuerpo y derritiendo las joyas de oro y plata, con que iba adornado, iban sacrificando esclavos, hombres y mujeres, en número a veces de ciento y a veces de doscientos, según era la persona que moría. Éstos eran de los proprios de su casa u de los ofrecidos por los señores que habían venido al entierro.[47]

[44] Torquemada, IV, p. 299.
[45] *Ibid.*, p. 296.
[46] *Ibid.*
[47] Torquemada, IV, p. 300.

Sacrificio de un perro psicopompo[48]

Se sacrificaba también en los entierros a un perro, generalmente el perro que había acompañado a su amo durante su existencia:

> ...Por esta causa los naturales solían tener y criar los perritos, para este efecto; y más decían, que los perros de pelo blanco y negro no podían nadar y pasar el río, porque dizque decía el perro de pelo blanco: yo me lavé; y el perro de pelo negro decía: yo me he manchado de color prieto, y por eso no puedo pasaros. Solamente el perro de pelo bermejo podía bien pasar a cuestas a los difunto...[49]

En su versión de los hechos Torquemada indica que el perro no se limitaba a atravesar el agua 9 *(chicnauhapan).*

> ...matábanle un perro juntamente, flechándolo por el pescuezo, porque decían que lo guiaba y pasaba todos los malos pasos, así de agua como de barrancas, por donde había de ir su ánima; y tenian creido que si no llevaba perro no podía pasar muchos malos pasos que por allá había.[50]

Que se limite a la travesía del río, o que acompañe al difunto en todo su recorrido por el *Mictlan* el desempeño psicopompo del perro es claro. Su asimilación a *Xólotl*, el sol nocturno y su color rojo-amarillo lo confirman añadiendo elementos ígneos a la trama mítica. Más allá de la existencia, el fuego de la vida lleva el alma del difunto hacia otra luminosidad, la de un nuevo amanecer en el este o del acromatismo letal de *Aztlan*, el origen.

Quitonaltía *"le dan buena ventura"*

El ciclo vital sigue su curso más allá de la existencia y el ser que dejó de existir sigue "viviendo", en términos orgánicos y espirituales: su *tonal* (espíritu / alma) tiene que franquear los obstáculos que le estorban rumbo al *Mictlan*. La ceremonia que consiste en otorgar, o fortalecer quizás, el *tonal* se llama *quitonaltía*. Se realiza una vez que están reunidas en la urna la piedra de jade y los cabellos cortados al nacer y al morir.

[48] Psicopompo: "que lleva el alma".
[49] Sahagún, I, p. 207.
[50] Torquemada, libro IV, p. 301.

> ...y encima de esta caja hacian una figura de palo que era imagen del señor difunto y componíanla de sus adornos y delante de ella hacian sus ofrendas y sufragios, así las mujeres del difunto como sus amigos y parientes; y a esta ceremonia llamaban *quitonaltia*, que quiere decir: "denle buena ventura".[51]

Durante cuatro días después, seguía el ritual con ofrendas que se llevaban al lugar mismo de la cremación. Depositaban las ofrendas delante de la caja y de la figura que estaba encima. Pasados estos cuatro días el alma emprendía su largo camino hacia el *Mictlan*.

El enterramiento

Después de la cremación, del solemne recogimiento de las cenizas y de la ceremonia *quitonaltia*, se procedía al entierro propiamente dicho. Siguiendo el modelo establecido por *Quetzalcoatl* todo parece indicar que existía un doble enterramiento de los restos. Primero las cenizas y los huesos se enterraban en un hoyo llamado *oztotl* y luego, ritualmente se volvían a sacar para meterlos en un *tecalli* matricial que los debía regenerar. Estos *tecalli* son probablemente las urnas que se encontraron al pie de las escalinatas de muchos templos por lo que concierne a los personajes importantes. Torquemada dice, hablando del rey *Cactzontzin*:

> ... y hacían al pie de las gradas, por donde subían a lo alto de la capilla del templo, una gran sepultura, honda, de más de dos estados y casi cuadrada, en la misma proporción y adornábanla toda de esteras muy labradas, y dentro sentaban una cama de madera y salía un sacerdote de los que tenían por oficio llevar los dioses a cuestas y tomaban aquel bulto en sus brazos y llevábalo a la sepultura y poníanlo sobre aquel nuevo lecho o cama que le tenían puesta en ella, adornada de muchas riquezas, así de rodelas de oro, como de otras muchas cosas de plata. Luego le ponían ollas dentro, y jarros con vino y alguna comida. Este ministro o sacerdote del demonio ponía dentro del sepulcro una tinaja grande y dentro de ella metía aquel bulto y sentábalo vuelto el rostro hacia el oriente y tapaba la tinaja y se salía; echaban luego sobre esta tinaja y cama muchas mantas y henchían el hueco de unas cajas encoradas de caña, que llaman *petlacalli*, y todo esto lleno de riquezas; ponían dentro todos sus plumajes y aderezos con que solía bailar y salir a fiestas; y con éstas y otras cosas de grande precio y valor henchían el cuadro y sepultura y encima de todo tendían unas vigas y después ta-

[51] Torquemada, IV, p. 301.

blas y embarrábanla muy bien por encima, de manera que quedaba por de dentro como bóveda, a diferencia de las sepulturas de los otros que con él habían muerto, que las henchían de tierra.[52]

El duelo

A partir de la ceremonia *quitonaltia* el equivalente indígena del alma emprende su largo camino hacia el *Mictlan* . Durante los primeros cuatro días muchas ofrendas depositadas en el lugar de la incineración ayudan a la partida. Cuando el difunto es un rey o un personaje importante, se matan esclavos durante este periodo. A los veinte días se matan otros cuatro o cinco esclavos, a los otros cuarenta y dos o tres, a los sesenta y uno o dos, y a los ochenta días unos diez o doce más.

Con esto se cumplen cuatro meses del calendario indígena, relacionados con los ciclos de la luna. Después del "cabo de año" de cuatro meses calendáricos lunares, se realizaba cada año durante cuatro años, ceremonias en el lugar donde estaban enterradas las cenizas:

.... y entonces sacrificaban codornices y conejos con otras aves y mariposas, y ponían delante de la caja y figura del difunto que estaba sobre ella mucho incienso y ofrenda de comida y vino y muchas flores y rosas y unos cañutos embutidos de cosas de olor, para tomar humo que llaman *acayetl*. Esta ofrenda ofrecían cada año, hasta cuatro cumplidos; y los que la hacían también comían y bebían hasta caer, y bailaban y lloraban acordándose de la muerte del difunto y de los demás que en aquella ocasión se les representaban.[53]

En el mundo indígena, el duelo no es sólo una actitud "doliente" o una manifestación exterior de tristeza, constituye una verdadera ayuda ritual que los parientes del difunto proveen para que su alma pueda llegar a su nuevo estado ontológico. Según las modalidades de la muerte el duelo es distinto, pues en términos generales no sólo ayuda al difunto a llegar al lugar que le corresponde sino que permite una verdadera catarsis para la familia o el grupo alcanzado por la muerte. Lo que en el mundo cristiano se realiza mediante la oración se efectúa en el mundo indígena de manera activa.

El duelo puede anticipar y asimismo exorcizar la muerte. Al salir una expedición bélica en tiempos de Moctezuma el viejo, las esposas de los guerreros ya toman una actitud de duelo:

[52] *Ibid.*
[53] Torquemada, IV, p. 302.

> ... y jamás se lavaban las caras ni tenían placer alguno, sino muy tristes y a media noche se levantaban las mujeres. Hacían lumbre de cortezas de árboles *Tlaxipehualli*, y barrían sus calles a media noche, y se bañaban todas las casadas, y luego se ponían a moler para hacer tortillas reales, esto es, grandes que llaman *papalotlaxcalli* y *Xonecuillin*, gusanos de maguelles fritos y tostados, y llevaban esto al templo que lo llamaban *Omacatzin* y *Yecatzintli* y Coatlxoxouhque, culebra verde cruda, de allí pasaban al templo de *Huixtozihuatl* y al de *Milnahuac*, a *Atlatona* y al gran templo de *Xochiquetz*al y al de *Quetzalcoatl* y a otros templos pequeños y mayores. Todas las noches despues de media noche, a modo de estaciones, iban ofreciendo como sacrificio las comidas que eran dedicadas a los sacerdotes de los templos llamados *tlapizque papahuaques*, llevando una soga torcida, como de un dedo de grueso, dando a entender que medíante los Dioses habían volver sus maridos víctoriosos, con gran presa de sus enemigos, y llevaban estas mujeres una lanzadera de tejer, *tzotzopaztli*, que era señal de que con espadartes habían de vencer a sus enemigos sus maridos e hijos. Otras muchas ceremonias hacían las mujeres según regla antigua de idolatría, y hecho este sacrificio, cada cuatro días una noche, hasta el alba iban en procesión con gemidos y llantos; y luego al despedirse besaban a los sacerdotes la mano, y estos tenían un brasero con lumbre ardiendo, y estas mujeres casadas y otras doncellas tres veces iban a barrer el templo que cada una tenía más cerca de su casa, y todo esto era señal de su penitencia y rogativa que hacían a sus Dioses por la victoria que esperaban conseguir de sus maridos y decían los soldados, allá tenemos quien nos ayune y tenga nuestra vigilia penitencia para conseguir la victoria.[54]

Mediante la analogía, el comportamiento luctuoso de las esposas de los guerreros tiende a exorcizar la muerte.

En términos generales la fase lunar del duelo (cuatro meses) y el periodo solar de cuatro años corresponden a dos propósitos. El primero es de índole catártica y concierne a la comunidad afectada por la pérdida de uno o varios de los suyos. Exacerba el dolor de manera funcional para poder reventar el "abceso" cuando sea oportuno, es decir en el contexto indígena ochenta días después. El segundo, con carácter escatológico, busca facilitar el acceso del difunto al lugar de la muerte que le corresponde.

[54] Tezozómoc, p. 311-312.

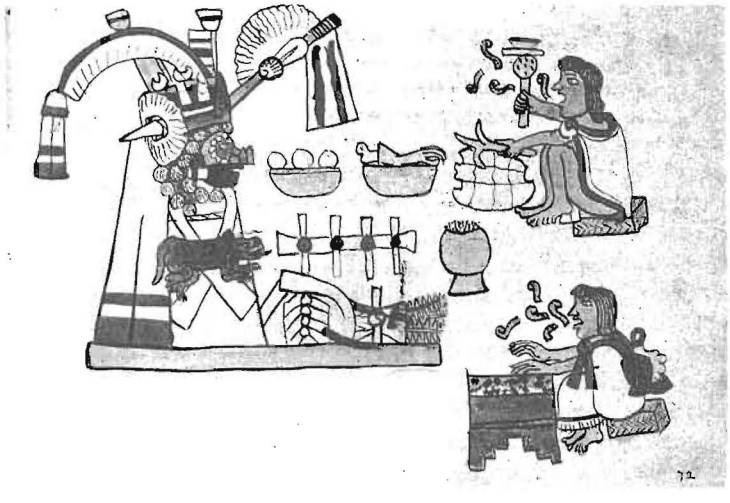
3. Fiestas de difuntos en el México prehispánico

Si los difuntos se veían solicitados, en las más diversas circunstancias, para tareas que atañen a la colectividad, eran también objetos de ritos conmemorativos que concernían su individualidad propia.

Como parte integrante de un duelo que hemos calificado de "solar", cada año, durante cuatro años, se recordaba a los difuntos en fiestas cuya fecha dependía de la manera en que habían muerto y por ende del lugar al que se dirigían. Además del recuerdo en sí, los ritos correspondientes a estas celebraciones tendían a ayudar al difunto en su viaje en el inframundo.

Los que iban al Mictlan

Los que morían como soles ponientes: de vejez, es decir, a causa de la degradación fisiológica que conlleva la temporalidad, se festejaban en el mes *Titítl*, mes en que se redimía el envejecimiento anual mediante el sacrificio de la diosa anciana Ilamatecuhtli.[55] Componían una figura del occiso con palos de ocote y papeles.



Códice Magliabechiano, lám. 72

[55] *Cf.* Johansson "La redención sacrificial del envejecimiento en la fiesta tititl", en *Estudios de Cultura Náhuatl* 33, p. 71 s.

El texto que acompaña la ilustración en el *Códice Magliabechiano* dice lo siguiente:

> ...Esta es una figura de quando los indios hazian memoria de sus finados en la fiesta que llaman tititl como antes en la misma fiesta. Es una de la figura de aquel de quien se hazia memoria. Era como la que aquí esta puesta quies la siguiente. Y ponianle en la nariz una cosa de papel azul que ellos llaman yacaxiuitl Que quiere decir Nariz de yerva y por detrás de la cara la cual es de madera. Le hinchian de pluma de gallina de lo menudo blanco y por penacho le ponian una vara colgando de ella unos papeles que ellos llaman amatl y en la cabeza por tocado le ponían unas yerbas que ellos llaman malinali y del colodrillo le salia otro penacho que ellos llaman pantolole que es de papel. Y por las espaldas lleno de papeles y su bezote al cuello le colgava porjoyel un animalillo que ellos llaman jilotl. Y el joyel llaman xalo cuzcatl y era de papel pintado y una vara revestida de papel a manera de cruzes. Y debaxo una carga de pliegos de papel y cacao y comida y delante dos o tres indios que sentados cantavan. Y tañian con un atabal que ellos llaman ueuetl las ves vocales y esto hazian cada año Hasta quatro años despues de la muerte del difunto y nomas.[56]

Según el mismo códice la parte de *Tititl* que concierne a los difuntos consistía en lo siguiente:

> ...Esta fiesta se llamaba tititl. Las dos silabas breves. El demonio que en ella se festejaba se decia ciua coatl que quiere decir mujer culebra. En esta fiesta celebravan la fiesta de los finados y sus honrras eran de esta manera. Que tomaban un manojo de ocotl que en españa se llama tea y vestianle con una manta o camisa. Si era mujer el finado vestianle con sus naguas y ponianle delante escudillas y otras cosas de casa. Y si era señor y valiente hombre vestianle una manta rica y mastel y bezote y un manojo de tea. Y el becote era de una caña de anbar o de cristal que ellos llaman tezacatl que se solian poner cuando bebian o bailavan en los aretos colgados de un agujero que tenian hecho encima de la barba en el labio y ponianle sus plumajes atados al colodrillo que ellos llaman tlalpiloni y muchos perfumes y untavanle en un petate sobre su iquipal. Y ponian alli mucha comida y conbidaban alli a los principales y les ponian fuego a la tea y quemavanse todo cuanto alli tenia puesto. Y esta memoria que cada año les hacian sus hijos o parientes llamaba quixebilotia que quiere decir que ponia su figura o memoria.[57]

[56] *Códice Magliabechiano*, lám. 72.
[57] *Ibid.*, lám. 45.

La "memoria" de los que habían muerto de vejez coincidía con la culminación anual del envejecimiento del tiempo y las fiestas correspondientes.

Los que iban al Tlalocan

Los que se habían ahogado, habían sido fulminados por un rayo, habían muerto de hidropesía, o de alguna enfermedad de la piel, y que consecuentemente estaban rumbo al Tlalocan, se recordaban en la fiesta de los montes *Tepeilhuitl*.

> ...En la fiesta que se hacía en este mes cubrían la masa de bledos unos palos que tenían hechos como culebras, y hacían unas imágenes de montes, fundadas sobre unos palos hechos a manera de niños, que llaman *ecatotonti*. Era masa de bledos la imagen del monte. Poníanle delante junto unas masas rollizas y larguillas de masa de bledos, a manera de huesos, y éstos llamaban *yomio*. Hacían estas imágenes a honra de los montes altos donde se juntan las nubes, y en memoria de los que habían muerto en agua o heridos de rayo, y de los que no se quemaban sus cuerpos, sino que los enterraban.[58]

El agua y los montes están estrechamente relacionados en el pensamiento religioso náhuatl precolombino, y los que habían muerto de la forma antes mencionada se encarnaban de alguna manera, el tiempo de un ritual, en la masa de los montes para ser luego consumidos en una verdadera comunión con los vivos.

La hierba seca: el zacate, como en otros contextos mortuorios está presente en las bases sobre las cuales se disponían los montes:

> ...Estos montes hacíanlos sobre unos rodeos o roscas hechos de heno, atados con sogas de zacate, y guardábanlos de un año para otro. La vigilia desta fiesta llevaban a lavar estas roscas al río o a la fuente y cuando los llevaban ibánlos tañendo con unos pitos hechos de barro cocido o con unos caracoles mariscos.[59]

Las imágenes de los difuntos eran distintas de las de los montes pero todo parece indicar que se realizaba ritualmente una transustanciación de los primeros en los segundos, ya que revestían y ungían a la imagen de los montes como si éstos fueran los muertos.

[58] Sahagún, I, p. 154.
[59] *Ibid.*

> ...La cabeza de cada un monte tenía dos caras: una de persona y otra de culebra. Y untaban la cara de persona con *ulli* derretido, y hacían unas tortillas pequeñuelas de masa de bledos amarillos, y poníanlos en las maxillas de la cara de persona, de una parte y otra. Cubríanlos con unos papeles que llaman *tetéhuitl*. Poníanlos unas corazas en las cabezas, con sus penachos.[60]

La oposición complementaria serpiente/cara humana que expresan las máscaras recuerda que el alimento que permitió al hombre existir, "tomar un rostro", se da gracias al agua que fecunda la tierra.

Como en el caso de los que habían muerto de muerte natural, la fiesta culminaba con ofrendas de comida a los difuntos así como cantos y libaciones:

> ...También a las imágines de los muertos los ponían sobre aquella rosca de zacate. Y luego, en amaneciendo, ponían estas imágines en sus oratorios, sobre unos lechos de espadañaso de juncias o juncos. Habiéndolos puesto allí, luego los ofrecían comida, tamales y mazamorra, o cazuela hecha de gallina o de carne de perro. Y luego los incensaban, hechando encienso en una mano de barro cocido, como cuchara grande llena de brazas. Y a esta cerimonia llamaban *calonóhuac*. Y los ricos cantaban y bebían pulcre a honra destos dioses y de sus difuntos, Los pobres no hacían más de ofrecerlos comida.[61]

Los que iban a la casa del sol: Tonatiuh ichan

Los guerreros muertos en el combate o en la piedra sacrificial así como las mujeres muertas en un primer parto se festejaban cada día ya que los primeros llevaban el sol desde el oriente hasta el cenit mientras que las segundas lo bajaban del cenit al poniente.

El carácter helíaco de los guerreros se manifestaba en el canto de las aves:

Xiccaqui ya tlatoa ya toteuh
Xiccaqui ya tlatoa ya iquechol a
Mach yehua tomicauh a
Mach yehua tlacaloaz ohoao[62]

[60] *Ibid.*, p. 155.
[61] *Ibid.*
[62] *Códice Florentino*, libro II, apéndice.

Oye *ya* habla *ya* nuestro dios
Oye *ya* habla *ya* su quechol
Quizás sea nuestro muerto *a*
Quizás lo vayan a flechar *ohoao*

Según algunas fuentes, la fiesta correspondiente a los que habían muerto en la guerra o como oblaciones humanas se extendía sobre dos meses del calendario indígena. Comenzaba en *Miccailhuitontli* "la pequeña fiesta de los muertos", llamada en México-Tenochtitlan *Tlaxochimaco* "se reparten las flores":

> ...El octavo mes se llamava *Micailhuitzintli*, que quiere decir fiesta pequeña de los muertos, porque se hazia fiesta á el Dios de la guerra, como sufragio de los que auian muerto en las batallas, y llamavanle tambien *tlaxochimanco*, que quiere decir tiempo, en que se hazen ramilletes, y guirnaldas, porque en este mes se coronavan de flores los Dioses, y se sembravan en sus casas y templos.[63]

Según Jacinto de la Serna la fiesta de los muertos en la guerra concluía en el mes *Huey Miccailhuitl* "gran fiesta de los muertos", conocido entre los mexicas como *Xocotl Huetzi* "cae el fruto":

> ...El nono mes se llamava *huei micailhuitl*, fiesta grande de los difuntos, porque en el se acavava la fiesta de los muertos; y llamavan tambien á este mes *Xocotlhuetzi*, por se en el otoño, quando se cae de madura la fruta, de los arboles; hazian fiesta á el Dios del fuego *Xiuteuhtli*, que quiere decir Señor del año, o *Ixcoçauhqui*, que quiere decir del rostro amarillo, ó palido, ó *Huehueteotl*, que es el Dios Viejo, ó antiguo, que por esso llamaban al fuego Huehuetzin.[64]

Jacinto de la Serna es el único autor que indica explícitamente que parte de la fiesta *Huey Miccailhuitl* (o *Xocotl Huetzi*) era dedicada a los que habían muerto en la guerra. Sin embargo algunos indicios permiten corroborar este hecho.

El *xocotl*[65] que está arriba del palo representa generalmente a *Otontecuhtli*, dios otomí de la guerra (y del fuego) o su equivalente náhuatl. En la versión que aduce el *Códice Magliabechiano* de esta fiesta, no se trata de un simple bulto sino de la representación humana (*ixiptla*) del dios de la guerra.

[63] De la Serna, p. 324.
[64] *Ibid.*, p. 324-325.
[65] *Xocotl* designa también el palo mismo.

> ...Esta figura llamavan los indios huei inical huitl que es gran fiesta. Otros la llaman Xucutl gueci porque en ella levantaban un arbol muy alto en cuya cunbre estava sentado un indio. Al igual subiendo otros indios y trepando por unos cordeles que estaban atados al arbol derrivaban de alli abaxo al que estava arriba y le tomavan unos tamales que ellos llaman teucoalle que quiere decir pan de dios y por tomar a uno mas que otro lo derribaban abaxo. De los indios se matavan por tomar de ello como pan bendito y despues echavan en el fuego al que derribavan del arbol. Y le enbañaban la cabeza porque aunque se asase no se hiziese daño, el fuego a los cabellos ni cabeza, para que despues lo comiesen asado. Y la cabeza desollada, se vestiese el cuerpo otro. Y bailase con ella delante el demonio a quien la fiesta era dedicada que llaman hucteutl.[66]

El apogeo solar que constituye el cenit en el solsticio de verano sugiere que la fiesta de los que ayudaban al sol a subir: los guerreros muertos en combate o en sacrificio, se realizaba en este momento específico.

En este espacio-tiempo solsticial, el sol alcanzaba un brillo y un calor máximos antes de emprender su descenso hacia el oeste donde lo conducían las *cihuateteo*, las mujeres muertas en parto. El carácter ígneo del sol y su elevación óptima se reflejaron en la fiesta del fuego y el descenso del *xocotl* colocado arriba del palo en la fiesta *Huey Miccailhuitl* (*Xocotl Huetzi*).

> ...Ponían este día alrededor de este palo antes que lo derribasen gran ofrenda de comida y de vino de la tierra que era cosa de admiración y esto mucho mas en la Villa de Coyoacan que era su particular dios y abogado como agora lo es la vocación del glorioso Sn. Juan Bta. donde aderezaban este madero hermosísima y curiosisimamente de muchas joyas y de mucha plumería y rosas.[67]

El hecho de que la iglesia de Coyoacán haya sido dedicada a San Juan Bautista radica probablemente en la coincidencia de ambas fechas y en el parecido que los frailes vieron entre la fiesta indígena y la celebración cristiana de San Juan Bautista. En los primeros años de la evangelización, los frailes explotaban astutamente algunos determinismos religiosos prevalecientes para propiciar el sincretismo religioso y facilitar la conversión. La fiesta del fuego, parte constitutiva del rito cristiano, aunque de origen pagano, correspondía a la fiesta del fuego de *Xocotl Huetzi*. Por otra parte, el carácter selénico de San Juan Bautista,

[66] *Códice Magliabechiano*, fol. 38.
[67] Durán, I, p. 272.

en oposición al Cristo helíaco, se manifiesta de manera semejante en la fiesta indígena con el antagonismo entre la luna y el sol.

Puede parecer insólito comparar dos religiones tan distintas como lo son la religión indígena prehispánica y la religión cristiana, sin embargo existen esquemas arquetípicos que trascienden frecuentemente las particularidades culturales para constituir modelos cosmogónicos universales.

"Yo os bautizo con agua, vendrá [...] el que os bautizará en Espíritu Santo y en fuego"[68] dice el Bautista a los que lo rodean manifestando asimismo su tenor lunar ácueo. En este mismo contexto declara: "Yo tengo que bajar para que él suba".[69] La subida de Cristo —sol conlleva la bajada del Bautista— luna en un movimiento vital que la exégesis bíblica desconoció.

En el ámbito religioso náhuatl prehispánico, el sur y el cenit, están caracterizados por el signo *Tochtli* "conejo", exponente lunar por excelencia. Vencedor de la luna: Coyolxauhqui, el sol: *Huitzilopochtli*, se coloca en su lugar de predilección: el cenit (el sur) en el año 1-conejo.

Fin del ascenso solar y principio del descenso involutivo hacia la muerte regeneradora, el solsticio de verano, la fiesta *Xocotl Huetzi*, y la fiesta de San Juan concilian simbólicamente el agua y el fuego en un fértil antagonismo.

En este mismo contexto festivo es interesante recordar la costumbre actual de los habitantes de Huautla, pueblo situado en la Huasteca hidalguense, que consiste en sembrar flores de cempasuchtli en el día de San Juan para cortarlas algunos días antes de la fiesta grande de muertos. Estas flores son las que adornan los altares y constituyen parte de la ofrenda a los difuntos. A la vez que se celebra al santo patrón: San Juan Bautista, se realiza con una cierta solemnidad, la siembra de las flores de muertos. La relación siembra/cosecha remite quizás a la relación fecundación/muerte, con una muerte previa del grano en la tierra que antecede el nacimiento de la flor.

Los que se iban al cincalco *"la casa del maíz"*

Aun cuando De la Serna considera la fiesta *Miccailhuitontli* como primera parte de la celebración de los guerreros difuntos, ciertas descripciones permiten inferir que en dicha fiesta se recordaban ante todo

[68] "Evangelio según San Lucas", 3, 16 en *Biblia Vulgata*, p. 1014.
[69] "Evangelio según San Juan", 3, 30, en *Biblia Vulgata*, p. 1044.

a los niños pequeños, "jilotitos tiernos", que habían fallecido. El dominico Durán escribe lo siguiente respecto a esta fiesta:

> ...Llamaban á la dicha fiesta que en principio de este mes se celebraban con todo el regocijo posible Miccailhuitontli el cual bocablo es diminutivo y quiere decir fiesta de los muertecitos y á lo que de ella entendí según la relación fué ser fiesta de niños inocentes muertos á lo cual acudía el bocablo diminutivo y así lo que en cerimonia de este dia y solenidad se hacía era ofrecer ofrendas y sacrificios á honra y respeto de estos niños.[70]

El diminutivo *-tontli* (o *-tzintli)* aplicado al sintagma *Miccailhuitl* "fiesta de los muertos" resulta algo ambiguo. En efecto *Miccailhuitontli* puede ser "fiesta pequeña de los muertos" como lo traducen Jacinto de la Serna[71] y otros cronistas, o "fiesta de los muertos pequeños" como aparece en una de las versiones de fray Diego Durán.[72] En el primer caso la fiesta sería parte de un binomio y constituiría una preparación a la "gran fiesta de los difuntos" (*hueymiccailhuitl*), el mes siguiente. En el segundo se trataría de una celebración específica dedicada a los niños difuntos.

El análisis de otras fiestas parecidas del calendario náhuatl parece orientar la interpretación hacia la segunda opción.

La veintena *tozoztontli* "pequeña punzadura" precedía la de *Huey Tozoztli* "gran punzadura". Al referirse al nombre de estas fiestas Durán afirma:

> ...La segunda causa porque tenía este nombre de punzadura chica, era porque diez días después de este día, que era a medio mes, se sacrificaban todos los muchachos de doce años para abajo, hasta los niños de teta, punzándose las orejas, las lenguas, las pantorrillas, y este sacrificarse era prepararse para la fiesta venidera, donde se hacía una general purificación de las madres.[73]

Si los niños de menos de doce años se punzaban y sacrificaban en la llamada "pequeña punzadura" podemos deducir que si las punzaduras eran "pequeñas" es que se efectuaban sobre niños distinguiéndose asimismo de las punzaduras más severas que se auto-infligían los adultos. Es por lo tanto probable que la expresión náhuatl

[70] Durán, I, p. 269.
[71] De la Serna, p. 324.
[72] Durán aduce las dos traducciones.
[73] Durán, I, p. 247.

Tozoztontli fuera una forma elíptica de referirse a una "punzadura de los pequeños", necesariamente "pequeña".

La "Pequeña fiesta de los señores" manifiesta la misma ambigüedad. Durán la llama "fiesta de los señorcillos" e indica que la distinción entre la "pequeña fiesta de los señores" y la grande (*Huey Tecuilhuitl*) se debía al tamaño del ídolo representado:

> ...La razón que me dieron para que se llamase la fiesta grande de los señores, fue que en la fiesta del mes pasado el ídolo que era semejanza de los señores era pequeño, y en la del presente, era grande y muy aderezado y compuesto, con corona de oro en la cabeza, sentado en un trono, a su modo, a la manera que los señores y reyes estaban.[74]

En este caso también todo parece indicar que el calificativo "pequeño" que implica el diminutivo náhuatl-*tontli* no se refiere a la fiesta sino a lo que se está festejando.

El nombre de la fiesta sería entonces en este contexto "fiesta de los pequeños señores". ¿Quiénes eran estos "pequeños señores" a los que alude el apelativo? Podría haberse tratado de los hijos que los reyes habían tenido con sus concubinas y a quienes se honraban entonces:

> Este día salían todas la concubinas de los señores de las casas y encerramientos donde las tenían, y les era permitido andar por las calles, con guirnaldas de flores en las cabezas y a los cuellos. Ibanse a los lugares recreables, las mancebas de un señor juntándose con las del otro, vestidas todas de muy galanos aderezos y camisas de muchas labores. Ibanlas festejando y requebrando muchos de los caballeros y gente principal de la corte, llevando ellas sus ayos y amas, que miraban por ellas con toda la diligencia del mundo.[75]

Los "pequeños señores" eran hijos habidos con concubinas que se distinguían quizás de los "grandes" festejados el mes siguiente.

El último caso de fiestas pareadas lo constituyen las dos veintenas *Pachtontli* y *Huey Pachtli*, respectivamente "pequeño pachtli"[76] y "Gran Pachtli". La referencia al tamaño de la planta parásita *pachtli*[77] parece prevalecer aquí sobre la importancia de la segunda fiesta en relación con la primera.

[74] *Ibid.*, p. 265.
[75] *Ibid.*, p. 263-264.
[76] *Pachtli* planta parásita que crecía en los árboles y que los nahuas utilizaban para adornar sus templos. De la Serna lo traduce como "heno".
[77] Durán llama a la planta "mal ojo".

> ...El duodécimo (mes) se llamava Hueipachtli, eno grande, porque en este tiempo está ya el eno grande y depende de los árboles.[78]

La comparación entre los calificativos "pequeño" y "grande" que distinguen las fiestas pareadas aquí consideradas sugiere que dichos adjetivos se aplicaban a los entes festejados y no a las fiestas en sí. Concluimos por lo tanto que el término *Miccailhuitontli* se debe traducir como "fiesta de los muertos pequeños".

En esta fiesta de los muertos pequeños se conjuraba la muerte de los niños mediante ofrendas y ritos. Fray Diego Durán evoca esta costumbre, fustigándola:

> ...Este día hacían grandes supesticiones y hechicerías los viejos con los niños dando á entender a las madres que ofreciendo tal y tal cosa no morirían sus niños aquel año usando de mil invenciones satánicas con ellos de tresquilas sacrificios hunciones baños embijamientos betunes emplumamientos tiznes gargantillas guesezuelos lo cual hoy en día tura y estanse las madres abobadas viendo hacer esto y tan contentas y satisfechas que no saben regalo que hacer á aquel maldito hechicero ó hechicera embaidor ó embaidora.[79]

Los informantes a partir de cuyo testimonio se hizo el *Códice Magliabechiano* consideran también la fiesta *Miccailhuitontli* como fiesta de los niños difuntos.

> ...Esta fiesta se llama micha ylhuitl. que quiere decir fiesta de muertos por que en ella se celebrava la fiesta de los niños muertos. Y bailavan con gran tristeza. Y sacrificaban niños. El demonio que en ella se festejava era titlacauan que quiere dezir de quien somos esclavos. Es el mismo que tezcatipocatl que quiere dezir espejo humeador.[80]

La fiesta de los muertos pequeños *Miccailhuitontli*, permanecerá aunque bajo otro nombre, el día primero de Noviembre de cada año.

4. LAS PRIMERAS FIESTAS CRISTIANAS

Cuando los españoles se instalan en México, después de la Conquista, las fiestas de *Todos los santos* y de los *Fieles difuntos* están definitivamente integradas al calendario litúrgico. Se celebran entre españoles y,

[78] De la Serna, p. 325.
[79] *Ibid.*, p. 269-270.
[80] *Códice Magliabechiano*, fol. 37.

como las demás ceremonias cristianas, se realizan pronto en las comunidades indígenas evangelizadas, bajo el control del clero español.

Desde los primeros momentos, el culto indígena a los muertos, ya prohibido por los frailes en su versión pagana, y las fiestas cristianas de difuntos, van a fundirse sincréticamente, generando poco a poco la típica fiesta mexicana de *Muertos*.

La articulación binaria del festejo cristiano en fiesta de *Todos los santos* y día de *Fieles difuntos* coincidía curiosamente, aunque en fechas distintas, con dos fiestas indígenas de muertos: *Miccailhuitontli* "Fiesta de los muertos pequeños" y *Huey Miccailhuitl* "Fiesta de los muertos grandes". Este hecho propició sin duda una asimilación relativamente fácil de la ceremonia por los grupos indígenas que tenían así la posibilidad de recordar a sus difuntos sin ocultarse. La fiesta cristiana de muertos, en su modalidad nativa, no se dividió en fiesta de *Todos los santos* y fiesta de los *Fieles difuntos* sino en fiesta de los muertos pequeños el día primero, y fiesta de los grandes, el día 2 de noviembre. El dominico fray Diego Durán expresa su preocupación al respecto:

> ...De la primera causa que dige para que se llamase fiesta de muertecitos que era para ofrecer por los niños quiero decir lo que he visto en este tiempo el dia de Todos Santos y el dia de difuntos y es que el dia mesmo de Todos Santos hay una ofrenda en algunas partes y el mesmo dia de difuntos otra. Preguntando yo porque fin se hacia aquella ofrenda el dia de los Santos respondiéronme que ofrecían aquello por los niños que así lo usaban antiguamente y habiase quedado aquella costumbre. Y preguntando si habían de ofrecer el dia mesmo de Difuntos digeron que sí por los grandes y así lo hicieron de lo cual á mí me pesó porque ví de patentemente celebrar la fiesta de difuntos chica y grande y ofrecer en la una dinero cacao cera aves y fruta semillas en cantidad y cosas de comida y otro dia ví de hacer lo mismo y aunque esta fiesta caía por Agosto lo que imagino es que si alguna simulacion hay ó mal respeto (lo cual yo no osaré afirmar) que lo han pasado aquella fiesta de los Santos para disimular su mal en lo que toca a esta ceremonia.[81]

Sin que se conozca el año en que se realizó la fiesta a la que hace alusión fray Diego Durán, ocurrió necesariamente antes del año 1579, fecha en que se terminó la redacción del segundo volumen de su *Historia de los Indios de la Nueva España e Islas de Tierra Firme*, donde se encuentra esta descripción.[82]

[81] Durán, II, p. 269-270.

[82] Diego Durán llegó a México en 1542 o 1543, a la edad aproximada de cinco años. *Cf. Sandoval*, p. 53.

Aunque el fraile "no osa afirmarlo", todo parece indicar que los indígenas nahuas aprovecharon la oportunidad que se les presentaba para revivir, en cierta medida, algunos de sus ritos antiguos.

A partir de las exequias mediante las cuales se efectuaban ritualmente la transmutación ontológica del difunto de vida a muerte, una vez cada año durante cuatro años, se realizaban fiestas de muertos en fechas del año que correspondían al tipo de muerte y, consecuentemente al lugar donde iba a morar el difunto. Estas fiestas se inscribían respectivamente en las veintenas: *Miccailhuitontli*, *Huey Miccailhuitl*, *Tepeilhuitl*, y *Tititl*, y eran partes de un duelo que buscaba a su vez facilitar la regeneración del ser.

Algunos ritos funerarios correspondientes a estas celebraciones se conservaban en las festividades cristianas de los días primero y dos de noviembre. La celebración de los niños difuntos, *Miccailhuitontli* en lo particular vino a desplazar la fiesta de Todos Santos, propia de la liturgia cristiana, instaurando asimismo un sincretismo religioso que ha perdurado hasta nuestros días.

BIBLIOGRAFÍA

ACOSTA, Joseph de, *Historia Natural y moral de las Indias*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

Biblia Vulgata, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1985.

CERVANTES DE SALAZAR, Francisco, *Crónica de la Nueva España*, México, Editorial Porrúa, 1985.

Códice Florentino (Testimonios de los informantes de Sahagún). Facsímile elaborado por el Gobierno de la República Mexicana, México, Giunte Barbera, 1979.

Códice Magliabechiano, Facsímile, Akademische Druck und Verlagsanstalt, Graz-Austria, 1970.

DE LA SERNA, Jacinto, "Manual de ministros de indios", en *El alma encantada*, México, Instituto Nacional Indigenista/Fondo de Cultura Económica, 1987.

DURÁN, Diego, *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de tierra firme* (dos tomos), México, Editorial Porrúa, 1967.

IXTLILXÓCHITL, Fernando de Alva, *Obras Históricas*, 2 t., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975.

JOHANSSON , Patrick, "*Ritos Mortuorios nahuas precolombinos*, Puebla, Secretaría de Cultura del Estado de Puebla, 1998.

_____, La redención sacrificial del envejecimiento en la fiesta tititl" en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2002, v. 33.

LAUWERS, Michel, La mémoire des ancêtres. Le souci des morts. Paris, Beauchesne, 1997.

LEHMANN, Walter, Kutscher, Gerd, *Die Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexico*, Berlín, Verlag W. Kohlhammer, 1974.

SAHAGÚN, fray Bernardino de, *Historia General de las cosas de la Nueva España*, edición de Josefina García Quintana y Alfredo López Austin, México, Conaculta/Alianza Editorial Mexicana, 1989.

SANDOVAL, Fernando B., "La relación de la conquista de México en la *Historia* de fray Diego Durán", en *Estudios de Historiografía de la Nueva España*, México, El Colegio de México, 1945.

TEZOZÓMOC, Hernando Alvarado, *Crónica Mexicana*, México, Editorial Porrúa, 1980.

TORQUEMADA, fray Juan de, *Monarquía Indiana*, 7 t., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1992.

LA CONSTRUCCIÓN DE UNA COMUNIDAD NAHUA/ESPAÑOLA EN LAS *RELACIONES* DE CHIMALPAHIN

VALÉRIE BENOIST

En comparación con las obras de historiadores nahuas y mestizos como Ixtlilxóchitl y Tezozómoc, las *Relaciones* (1600-1620) de Francisco de San Antón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin han sido poco estudiadas, quizás porque su historia está principalmente escrita en náhuatl, y también porque, para acceder a una traducción entera de la obra, hay que recurrir a las traducciones parciales del manuscrito al alemán, español y francés. [1] Como resultado de esta situación lingüística, las *Relaciones* se incluyen frecuentemente como parte de estudios sobre las obras de otros historiadores indígenas y mestizos de México que sí escribieron en español, pero rara vez son el enfoque de un análisis individual.[2]

[1] Como muchos textos indígenas coloniales, el manuscrito de las *Relaciones* tuvo una historia complicada. A la muerte de Chimalpahin, la obra pasó a manos de Carlos de Sigüenza y Góngora (1645-1700), gran admirador de la historia mexicana y profesor de matemáticas en la Universidad de México. A su muerte Sigüenza y Góngora legó el manuscrito a la biblioteca del Colegio jesuita San Pablo y San Pedro, de donde desapareció junto con otras obras. En 1742 el manuscrito o una copia reapareció en manos de Don Lorenzo Boturini, coleccionista italiano que poseía un museo indiano. De allí pasó a pertenecer al francés Joseph Marie Alexis Aubin (1802-1891), ávido coleccionista de antigüedades mexicanas. En 1889, por problemas económicos, Aubin vendió su colección a Eugène Goupil, y a la muerte de éste en 1998, su viuda regaló la colección a la Bibliothèque Nationale de Paris donde todavía se encuentra bajo el nombre de '*fonds mexicains* 74 y 220'. Hasta hoy las *Relaciones* sólo han sido editadas y traducidas parcialmente. En 1889 Rémi Siméon editó en francés la sexta y séptima relaciones: *Annales de Chimalpahin*, Nendeln/Liehtenstein: Kraus Reprint, 1968. En 1963-5, Günter Zimmermann a su vez editó la décima relación en alemán: *Die Relationen Chimalpahin's zur Gestichte Mexico's Tel 1: Die Zeit bis zur Conquista*, 1521 (Hamburg, 1963). Y *Teil 2: Das Jahrhundert nach der Conquista*, 1522-1615 (Hamburg, 1965). En 1965 Silvia Rendón presentó por primera vez una traducción al español de las relaciones 2, 3, 4, 5, 6 y 7: *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan*, México, 1982. José Rubén Romero Galván hizo una edición en español de la octava relación: *Octava relación*, México, 1983. Y finalmente en 1987 Jacqueline Durand-Forest publicó la tercera relación traduciéndola al francés: *Troisieme relation et autres documents originaux de Chimalpahin Quauhtlehuanitzin*, v. 2. Paris, 1987. Desafortunadadamente solamente las ediciones de las relaciones 3, 6, 7 y 8 se han editado con una traducción acompañada de la versión original en náhuatl.

[2] Algunos de los estudios que incorporan las *Relaciones* dentro de la literatura indígena y mestiza de México son los de Rolena Adorno: "The Indigenous Ethnographer: The 'Indio Ladino' as Historian and Cultural Mediation", *Implicit Understandings*, Cambridge, 1994, 378-402, Enrique Florescano: *Memory, Myth and Time in Mexico*, Austin, 1994, 121-131, Martin

Hasta ahora la crítica principalmente ha empleado la obra para conseguir información sobre la comunidad chalca de la que provenía Chimalpahin y, por lo tanto, la cuestión del receptor en las *Relaciones* ha recibido poca atención.[3] Susan Schroeder, quien ha tocado el tema de la recepción en su excelente investigación sobre el papel político de las mujeres nobles en la sociedad chalca, concluye que, como la obra de Chimalpahin fue compuesta en náhuatl, se puede asumir que el historiador chalca escribió para los indígenas nahuas y más específicamente para que las generaciones indígenas posteriores conocieran la grandeza de su pasado.[4] Este trabajo se propone mostrar que, como afirma Schroeder, la historia compuesta por Chimalpahin sugiere la expectativa de un receptor nahua y la función de darle a conocer la grandeza de su pasado. Sin embargo, al mismo tiempo, las *Relaciones* también apuntan hacia la expectativa de un posible receptor fuera de la comunidad nahua y la función por parte de Chimalpahin de crear una comunidad nahua/española. Para lograr este propósito, Chimalpahin emplea el género tradicional nahua del *xiuhpohualli*, anal centrado en una comunida local y dirigido a esa comunidad y lo redefine al ampliar no sólo la comunidad sobre la que escribe sino también los receptores a los que dirige su historia. A través de esta transformación del *xiuhpohualli*, el autor chalca logra identificarse como miembro de una triple comunidad: chalca, mexica, y culturalmente española. [5]

En "The Indigenous Ethnographer: The 'Indio Ladino' as Historian and Cultural Mediation" Rolena Adorno explica que los historiadores ladinos como Chimalpahin escribieron sus obras desde una 'posición de compleja pluralidad cultural':

Lienhard, *La voz y su huella*, Hanover, 1991, 133-144 y James Lockhart, *The Nahuas After the Conquest*, Stanford, 1992, 374-392.

[3] Arthur Anderson y Susan Schroeder han sido los que mejor han analizado la obra de Chimalpahin sobre la sociedad y la política chalca. Véase: Anderson/Schroeder *Codex Chimalpahin: Volume 2*, Norman y London, 1997. Schroeder, en particular, ha examinado la representación de las mujeres nobles y su papel político en la sociedad chalca en "The Noblewomen of Chalco" *Estudios de Cultura Náhuatl* 1992. Elke Ruhnau ha apuntado el discurso de salvación en las *Relaciones* en "The theological Discourses in Chimalpahin's *Diferentes historias originales.*" *Latin American Indian Literatures: Messages and Meanings*. Lancaster, 1997, 103-108. Jacqueline Durand Forest ha analizado las referencias a las divinidades en *L'histoire de la vallée de Mexico selon Chimalpahin Quauhtlehuanitzin (du XI au XVI siecle)* Paris, 1987. J. Galindo Trejo ha estudiado las referencias al eclipse solar en la obra en "Eclipse total de sol de 1611 según el diario de Chimalpahin." *Estudios de Cultura Náhuatl*, 1991, 21: 163-177. Y Romero Galván ha examinado las atestaciones territoriales en "Dos atestaciones en la obra de Chimalpahin", *Estudios de Cultura Náhuatl* 1978, 13, 113-127.

[4] La cita exacta de Schroeder es la siguiente: "He wrote a history in his native Nahuatl for Indians, so the generations to come would know of the grandness of the people and places in Central Mexico" ("The Noblewomen", 46).

[5] Utilizo la palabra "culturalmente español" para referirme a todos los individuos cuya cultura tenía elementos españoles, fueran éstos racialmente blancos, indígenas o mestizos.

> Los escritores de la tradición nativa posterior a la conquista que consideramos aquí incluyen personas de antepasados autóctonos y también individuos de mezcla europea y amerindia. En particular, los textos producidos por aquellos que escribieron la historia de los grupos étnicos son reveladores tanto en lo que dicen como en los que no expresan. Los ajustes a las mezclas entre las diversas culturas en una sociedad colonial es siempre más problemática en las obras etnográficas e históricas que estos herederos de las tradiciones autóctonas escribieron, con la expectativa que sus escritos alcanzaran audiencias dentro y también fuera de sus comunidades. Estos escritores tuvieron que ser etnógrafos dobles, que no sólo tradujeran sus propios sistemas culturales y creencias, sino que también –implícitamente— tradujeran y respondieran a la cultura y a las creencias de sus lectores culturalmente europeos.[6]

Al apuntar el trabajo de doble etnografía de estos autores Adorno nos recuerda la complejidad del *locus* de enunciación que los historiadores ladinos construyeron en sus historias. Adorno concuerda aquí con Walter Mignolo quien insiste en la necesidad de considerar la pluralidad del *locus* de enunciación desde el cual el sujeto colonial escribe de los procesos de colonización tomando en cuenta la situación étnica y cultural del sujeto, su género, su clase social, para quién escribe y la subjetividad con la que se asocia.[7] Siguiendo las propuestas de Adorno y Mignolo el propósito de este estudio es examinar el *locus* de enunciación que construye Chimalpahin en su historia, y en particular, su identidad étnica/social y la noción de comunidad que construye en su obra.

Los espacios culturales en los que vivió Chimalpahin, su nombre ya reflejan la complejidad cultural del *locus* de enunciación desde el cual estaba escribiendo el autor chalca. Chimalpahin nació y creció en Chalco, un territorio de habla náhuatl situado al sureste en el valle de México.[8] Sin embargo, a la edad de catorce o quince años, Chimalpahin

[6] La cita original está en inglés y yo la he traducido al español. La versión en inglés es la siguiente: "The post-conquest writers of native traditions to be considered here include persons of autochtonous background as well as individuals of mixed European and Amerindian parentage. In particular, the texts produced by those who wrote the history of their ethnic groups are revealing both for what they say and for what they suppress. The adjustments to the intermingling of diverse cultures in a colonial society is nowhere more problematic than in the works of history and ethnography that these heirs of native traditions wrote, with the expectation that their writings would reach audiences within and beyond their own communities. These writers had to be twice ethnographers, not only mapping their own systems of cultural practice and belief, but also —and implicitely— mapping and responding to those of their culturally European readers" (Adorno, "The indigenous", 383).

[7] Walter Mignolo, *The Darker Side of the Renaisssance: Literacy, Territoriality and Colonization.* Ann Arbor, 1-5; 303-309.

[8] Lienhard, *La voz*, 64, Rendón, *Relaciones*, 12.

abandonó su territorio nativo de Amaquemecan y se mudó a la ciudad de México donde entró a la iglesia de San Antón de Xolloco.[9] No se sabe exactamente en qué consistía su trabajo en San Antón, pero se piensa que probablemente fue fiscal, es decir catequista y ayudante del padre. Fue gracias a la educación española y cristiana recibida en esta abadía que Chimalpahin aprendió a leer y escribir, que tuvo acceso a muchas fuentes, y por lo tanto pudo escribir las *Relaciones*.[10] El nombre de escritor con el que se identifica Chimalpahin también revela esta doble influencia cultural. Fue bautizado con el nombre español de Domingo Francisco de San Antón, pero después añadió los patronímicos náhuas de Chimalpahin y Cuauhtlehuanitzin, el nombre de dos gobernantes chalcas entre 1418 y 1465.[11] Aunque Chimalpahin no explica por qué escogió añadir estos dos nombres, su gesto revela una voluntad por mantener viva la memoria de la época de grandeza del imperio chalca ya que los dos personajes cuyos nombres tomó prestados eran los dos jefes de Chalco que más valientemente habían resistido la invasión de los mexicas.

Como los dos patronímicos náhuas, el género que escogió Chimalpahin para escribir sus *Relaciones* revela claramente su voluntad por identificarse con la cultura nahua. En efecto, las *Relaciones* están escritas en la forma del *xiuhpohualli*, el género predominante entre los nahuas antes de la llegada de los españoles.[12] El *xiuhpohualli* había aparecido durante el reino de Itzcóatl (1427-1440) al consolidarse el imperio de los mexicas. Después del reino de Itzcóatl, el *xiuhpohualli* se volvió un elemento fundamental de la estrategia de conquista de los mexicas. Conforme fueron agrandando su imperio, los mexicas fueron imponiendo este género en todos los territorios conquistados.[13] Sin embargo, e irónicamente, el *xiuhpohualli*, que fue claramente impuesto como parte del proyecto imperialista mexica, se convirtió rá-

[9] Durand-Forest y Angel María Garibay insisten en que Chimalpahin estudió en el colegio de Santa Cruz de Tlatelolco (Durand-Forest 56 y Garibay, *Historia de la literatura náhuatl*, México, 1992, 727). En cambio, Schroeder propone que Chimalpahin no recibió ningún tipo de educación secundaria y que sólo aprendió a leer y escribir al entrar a trabajar en la abadía de San Antón (*Chimalpahin*, 13).

[10] Lienhard, *La voz*, 64, Rendón, *Relaciones*, 12, Schroeder, "The Noblewomen", 22-23. Chimalpahin escribe las *Relaciones* a instancias del gobernador de Amaquemecan, don Cristóbal de Castañeda, y de su suegro, don Rodrigo de Rosas Xohecatzin (Rendón 12).

[11] Lockhart, *The Nahuas*, *387*.

[12] Uso la palabra *xiuhpohualli* que significa "cuenta de los años" porque es la que Chimalpahin emplea en las *Relaciones*. Pero Molina emplea las palabras *xiuhtlacuilolli* (escritura annual) y *cexiuhhamatl* (papel annual) para identificar el mismo género (Lockhart, *The Nahuas*, 587).

[13] Elizabeth Hill Boone, "Manuscript painting in Service of Imperial Ideology", *Aztec Imperial Strategies*., Washington, DC, 1996, 181-206.

pidamente en uno de los principales instrumentos de identidad local, y por lo tanto sirvió para resistir contra el imperialismo mexica. Cada comunidad del centro de México o *altepetl* poseía sus propios *xiuhpohualli*, compuestos por la élite aritocrática de la comunidad. Estas historias locales presentaban los acontecimientos más importantes del *altepetl* como las migraciones, las fundaciones de las ciudades, las guerras y conquistas, y los cambios de jefes. El lugar en que ocurrían los sucesos era el espacio físico del *altepetl* ya que los *xiuhpohualli* contaban la historia de una comunidad local específica. Al enfocarse sobre una localidad, los *xiuhpohualli* fortalecían el sentido de identidad común de los miembros de la comunidad frente a los grupos de otras comunidades.[14]

A primera vista las *Relaciones* construyen una identidad local y por lo tanto cumplen con la función tradicional del *xiuhpohualli*. En su obra Chimalpahin se concentra sobre Chalco, su *altepetl* de origen. Presenta la migración de los chalcas, la historia de la fundación y población de Chalco, el establecimiento de los dos grupos étnicos más poderosos de la comunidad, los Totollimpaneca-Amaquemecan y los Tzaqualtitlan-Tenanca y sus conflictos por el poder. También introduce la guerra entre los chalcas y los mexicas que acaba con la anexión del territorio chalca al imperio mexica después de la derrota chalca y la colonización del territorio por los españoles, seguida por la vida colonial hasta 1612.[15] Al enfocarse sobre el pasado de Chalco, las *Relaciones* sirven

[14] Lockhart, *The Nahuas*, 376-377.

[15] Esta información no se presenta de forma cronológica en las *Relaciones* sino más bien de forma repetitiva. La primera relación presenta la historia medieval cristiana de la creación del universo, en particular la de Adán y Eva. La segunda relación presenta la historia de las viejas tribus del valle de México —los toltecas, los culhuas, los tepanecas, los aculhuas, los tlahuicas, los chalcas y los aztecas— sirviéndose de la fecha de nacimiento de Jesucristo como punto de referencia temporal. La tercera relación no sólo usa la cronología cristiana sino que también incluye referencias autoriales. La relación cuenta la historia de los mexicas desde el año 1063, año de la salida de Aztlan, hasta el año 1519, momento de la llegada de los españoles a México. Esta relación, como las precedentes, yuxtapone el calendario prehispánico nahua al cristiano y además establece paralelismos entre los acontecimientos que ocurren simultáneamente en el continente americano y el europeo. Esta sección también incluye referencias autoriales de Chimalpahin, un gesto que no era parte de la tradición nahua prehispánica. La cuarta relación, continúa empleando cronología cristiana y también añade retórica religiosa española. Esta sección que tiene como marco temporal el año 50 hasta el año 1241, relata la historia de la población de Chalco, y como la anterior yuxtapone las fechas importantes de la historia nahua a las de la historia bíblica. Aunque no presentan la misma información histórica, la quinta y la sexta relación combinan otra vez el formato temporal cristiano con el nahua y establecen paralelismos entre las cronologías europeas y nahuas. La relación va del año 1269 al año 1334 y narra la historia de la migración y establecimiento de los Totollimpaneca-Amaquemeques y la de los Tzaqualtitlan-Tenancas, dos grupos étnicos poderosos de Chalco. La sexta relación cuenta diversos sucesos de Chalco entre 1258 y 1612, dándole una atención particular a la época colonial y a la información genealógica de la élite chalca. La séptima relación cubre los años de 1294 hasta 1591 en la

entonces para dar a conocer la historia de su pasado a los lectores de la comunidad chalca y para fortalecer su orgullo en su identidad local. Es decir que, como en la época anterior a la conquista, el *xiuhpohualli* compuesto por Chimalpahin se convierte en un instrumento de identidad local.

Para autorizar la historia local que escribe y mantener la tradición de escritura de los *xiuhpohualli* por un miembro de la nobleza local, Chimalpahin incluye elementos autobiográficos dentro de su obra que lo caracterizan como descendiente de la élite aristocrática chalca: "El relato de esta historia fue organizado y recogido por Domingo de S. Antón Chimalpahin, natural de Amaquemecan." [16] Chimalpahin primero subraya que es originario de Amaquemecan, la comunidad sobre la que escribe. El apellido con el que se identifica, "Chimalpahin", también sirve aquí para hacer hincapié en su identidad chalca ya que es el nombre de uno de los héroes principales de su comunidad. Al asociarse con esta figura heróica a través de su apellido, Chimalpahin empieza a crearse una identidad privilegiada dentro de su localidad. Esta ilustre cronología es claramente definida en la séptima relación:

> En el 26 del mes de mayo, en martes, ya noche, en el peso de la noche, en el momento en que la noche se divide, nació el Domingo Francisco de San Antón Chimalpahin Cuauhtlehuantizin... Con el nacimiento del dicho Domingo Francisco de San Antón Chimalpahin Cuauhtlehuanitizin vino resultando nieto en cuarta generación de aquel valientísimimo y poderoso jefe chichimeca, el Cuahuitzatzin, Tlayllótlac Teuhctli ... Para quien desee conocer por completo la genealogía de este linaje real .. aquí se enumera y se hace historia de la ascendencia de Domingo de San Antón desde su mero comienzo.[17]

historia de Chalco y da detalles sobre las diversas poblaciones que se instalaron allí, estableciendo de nuevo paralelismos entre la historia chalca y la cristiana. A diferencia de la relación precedente que toma como marco temporal aproximadamente los mismos años, esta relación presenta en detalle la guerra entre los chalcas y los mexicas con la victoria de estos últimos en 1473, y también introduce el relato de la conquista. La octava y última relación presenta la genealogía de la familia de Chimalpahin en las dinastías de los principales señores de Chalco y da información sobre las fuentes y los métodos usados por Chimalpahin en la elaboración de su obra.

[16] Durand-Forest publicó la tercera relación de Chimalpahin en náhuatl acompañada de una traducción al francés. Basándome en su versión al francés, proveo aquí una traducción al español. La versión orignal en náhuatl es la siguiente: Ynin tenonotzaliztlatolli oquitecpan oquicenquixtli yn Domingo de S. Anton Chimalpahin Amaquemecan chane". (Durand-Forest, *Troisieme*, 47)

[17] Esta traducción al español del texto original es de Silvia Rendón (1982, 284). La versión original en náhuatl que se presenta a continuación proviene de la edición de Siméon: "Ypan inyan, ipan yc 26 mani meztli mayo, martes, ye yohua, yohualnepantla yohualli xellihui, yn otlacat yn Domingo Francisco de S. Antón Chimalpayn Cuauhtlehuanitzin... Yn otlacat yn omoteneuh Domingo Francisco de S. Anton Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin michiuh

Chimalpahin se identifica entonces como el nieto de un prestigioso jefe chichimeca y añade una larga lista genealógica de su "linaje real". Además en las otras relaciones incluye frecuentemente largas genealogías que sirven para poner énfasis en la posición privilegiada que jugaron sus antepasados en la historia de su *altepetl*. Como parte de esta construcción de identidad, en todas las genealogías separa la clase indígena alta (*pipiltin*) —con la que se asocia— de la clase baja (*macehual*). También atribuye todas las acciones heróicas de la historia chalca a los miembros de la aristocracia y, en particular, a aquellos con los que se asocia él.[18] Al mismo tiempo, en la octava relación Chimalpahin resalta que la legitimidad de su historia se debe a su identidad privilegiada: primero, en la introducción justifica su posición de historiador al afirmar que tiene los conocimientos verdaderos de la historia de su región; justo después, introduce la ilustre genealogía de su abuelo, y finalmente enumera las fuentes que obtuvo de algunas nobles familias indígenas entre las cuales están sus familiares.[19] La yuxtaposición de estos elementos sirve para indicar que es la identidad noble la que le ha permitido a Chimalpahin tener acceso a esta información histórica y por lo tanto escribir una historia verdadera. [20]

Al identificarse como un autor aristocrático de Chalco y escribir sobre su localidad Chimalpahin construye entonces la noción de una comunidad chalca para la cual, siguiendo la tradición nahua prehispánica, está destinada su *xiuhpohualli*. Tanto el contenido específico sobre la historia de Chalco como la auto-presentación del autor como un miembro de la localidad sobre la que escribe son consistentes con las tradiciones de composición del *xiuhpohualli*. Sin embargo, al mismo tiempo, las *Relaciones* revelan un cambio radical con la tradición prehispánica porque también apuntan hacia la expectativa de posibles lectores fuera de la comunidad chalca, y más específicamente de lectores mexicas que compartieran la cultura y la lengua nahua con los chalcas. El primer elemento que sugiere esta redefinición de la idea

nauhtlamampa yxhuiuhtzin yn cenca huey chicahuac, tlapaltic Chichimecatl Cuahuatzatzin...Auh yn aquin quinequi quimatiz yn quenin uel catqui ytlahtocatlacamecayotl Tzacualtitlan Tenanco Amaquemecan, nican motecpana yn itlahtollo yn iuhca ytlacamecayo Domingo de S. Anton, yn itech hualpeuhtica" (294).

[18] Para más información véase Benoist, "La historia nahua en transición" , Diss., 1998, 233-234.

[19] Para una excelente introducción y descripción de la octava relación, recomiendo la lectura de la introducción a la *Octava Relación* de Galván (31-71).

[20] El linaje aristocrático de Chimalpahin ha sido problematizado en particular por Susan Schroeder quien propone que Chimalpahin en realidad era un plebeyo que supo aprovecharse de sus conexiones muy lejanas con miembros de la nobleza chalca. Para más información: *Chimalpahin and the Kingdoms of Chalco*, Tucson, 1991, 6.

de comunidad sobre la que estaba basada el *xiuhpohualli* para incluir a los mexicas se encuentra en el contenido mismo de la obra: en lugar de limitarse a presentar la historia chalca, Chimalpahin la mezcla con la historia mexica. Como apunta James Lockhart, desde esta perspectiva Chimalpahin es único: mientras que los otros analistas ladinos de su época se enfocaron en un solo *altepetl*, Chimalpahin presentó la historia de su *altepetl* de origen y también la de México-Tenochtitlan.[21] Su segunda relación introduce la historia de la migración de los mexicas por el valle de México. Su tercera relación cuenta la historia de los mexicas desde el año 1063, año de salida de Aztlan, hasta el año 1519, momento de la llegada de los españoles. Y su séptima relación presenta de forma detallada la guerra entre los chalcas y los mexicas. Además en la obra entera, los segmentos que presentan la historia posterior a la conquista Chimalpahin pone más énfasis en la comunidad de México-Tenochtitlan que en la de Chalco.[22]

Esta incorporación de un doble enfoque chalco/mexica dentro del *xiuhpohualli* sugiere que para Chimalpahin la noción de comunidad —sobre la que basa el *xiuhpohualli* como género— ya no se limitaba a la comunidad chalca sino que incluía la comunidad mexica. Esta ampliación corresponde obviamente con las circunstancias personales de vida de Chimalpahin quien vivió la mayor parte de su vida en México y por lo tanto probablemente se identificaba también con esa comunidad. Si observamos cómo Chimalpahin usa el pronombre "nosotros" en su obra, la identificación con México-Tenochtitlan se vuelve obvia:

> Los españoles trataban a todo trance de vencernos y en el mes de Tóxcatl consiguieron llegar hasta Nonohualco, y en el día que tenía por signo 1-Cozcacuauhtl, Buitre Real, dándonos pelea llegaron hasta las primeras casas de México.... En el mes de Tlaxochimaco, no pudiendo más, fuimos vencidos. Se apoderaron entonces del señor Cuauhtemoctzin.[23]

En lugar de presentar los acontecimientos con una tercera persona plural "los mexicas fueron vencidos", Chimalpahin utiliza la primera persona plural y escribe: "fuimos vencidos". Al identificarse narrativamente como actor de México-Tenochtitlan durante la conquis-

[21] Lockhart, *The Nahuas*, 388.

[22] De hecho como apunta Lockhart, Chimalpahin es probablemente el analista que más ha escrito sobre México-Tenochtitlan (*The Nahuas*, 388).

[23] La traducción al español es de Rendón (236-237). La cita en náhuatl proviene de la edición de Siméon "Ye ihcuac techpehualtique, ça no yhcuac techpehualtique, ça no yhcuac ypan toxcatl yn acico Nonohualco; ypan cemilhuitonalli ce cozcacuauhtli yn techpehualtique Españoles, yye techicalli Mexico. (194-195).

ta de México, Chimalpahin rompe con la identidad étnica chalca con la que se había autorizado como autor del *xiuhpohualli* anteriormente.

La transformación del *xiuhpohualli* en una historia chalca/mexica y la de su autor en un escritor con una identidad chalca/mexica revela el cambio de la noción de comunidad sobre la que está centrada el *xiuhpohualli*. En lugar de ser una comunidad definida al nivel del *altepetl*, es decir a un nivel muy local, la noción de comunidad es ahora más abierta. El cambio de la identidad en el autor y la comunidad cuya historia se presenta tiene una función muy significativa sobre el receptor ya que en el *xiuhpohualli* el receptor está íntimamente conectado con la identidad de la comunidad y del autor. Por lo tanto, al cambiar la identidad del autor y de la comunidad, es lógico que también se esperara un cambio en la comunidad receptora de la historia. En otras palabras una implicación de la re-escritura del *xiuhpohualli* para incorporar un enfoque sobre la historia de México-Tenochtitlan y proponer que el autor es parte de esa comunidad es que ahora las *Relaciones* se vuelven una fuente legítima de información sobre el pasado histórico no sólo para los receptores chalcas sino también para los receptores mexicas.

Pero lo más fascinante es que en las *Relaciones* la noción de comunidad no sólo se abre para abarcar a la identidad mexica sino que también incluye la identidad cultural española. La presencia de referencias a la historia española, la temporalidad cristiana, el discurso legal y el uso del castellano en la obra son los elementos que más apuntan hacia la creación por Chimalpahin de una comunidad más extensa que la chalca/mexica. En efecto, las ocho relaciones incorporan información no sólo sobre la historia chalca y mexica, sino también sobre la historia española: la primera relación empieza con la presentación de la creación del universo y en particular de Adán y Eva. La segunda relación introduce el relato del nacimiento de Jesucristo y la tercera relación narra la llegada de los españoles a México. En la quinta y sexta relaciones Chimalpahin establece paralelismos entre las cronologías europeas y nahuas y en la séptima introduce el relato de la conquista.

Otro elemento culturalmente español muy obvio en la obra es la temporalidad cristiana. La obra no empieza con el mito de la creación del mundo nahua sino con la historia medieval cristiana, de la creación del universo y utiliza el momento del nacimiento del Cristo como eje temporal para colocar los acontecimentos de la historia nahua. Esta adopción de la temporalidad cristiana no es exclusiva de Chimalpahin sino que constituye un fenómeno común. Como bien ha mostrado Enrique Florescano, al introducir la historia indígena como parte integral de la historia universal cristiana, los historiadores indígenas y

mestizos mexicanos estaban intentando rescatar su pasado y autorizarlo dentro de la sociedad colonial española.[24] La temporalidad cristiana también se encuentra en las obras de los historiadores peruanos como Juan de Santacruz Pachacuti, Felipe Guaman Poma de Ayala, y el Inca Garcilaso de la Vega. Como ha señalado Adorno, todos los autores insisten en subrayar su monoteísmo y en establecer paralelismos entre los sucesos bíblicos y la historia indígena prehispánica con el fin de traducir y legitimizar sus historias parar los lectores culturalmente españoles.[25]

La otra inclusión culturalmente española que sugiere la creación de una comunidad que incorpore la cultura española es la del discurso legal que aparece en la primera relación. En medio de la discusión sobre Adán y Eva encontramos una atestación territorial de la región de Amaquemecan en náhuatl firmada en 1605 por Don Juan Bautista Degauña, Don José del Castillo y Don José de Santa María. La inserción de la nota territorial del siglo XVII sugiere que las *Relaciones* se destinaban a un receptor español ya que conforme los españoles se fueron instalando en Nueva España, los indígenas tuvieron que producir más y más títulos legales de propiedad para poder permanecer con sus tierras. Al final de la segunda relación se encuentra el mismo tipo de atestación territorial. La atestación, fechada 1607 y firmada por Miguel Quetzalmazatzin, habla de la posesión de ciertos territorios en la región de Chalco, y como en el caso en que se encuentra en la primera relación, utiliza fórmulas legales españolas y está colocada en medio de la historia cristiana. El discurso legal que incluye Chimalpahin en esta relación sugiere que el *xiuhpohualli* iba a servir como prueba legal en las disputas sobre la tierra frente a tribunales coloniales españolas y por lo tanto también se dirigía a un receptor culturalmente español y quizás hasta racialmente español que supieran leer en náhuatl.

La inclusión del castellano en dos segmentos de la obra también apunta hacia la expectativa de un receptor culturalmente español. En las *Relaciones* Chimalpahin primero abandona el uso del náhuatl en la segunda relación cuando presenta la historia del nacimiento de Jesús. En esta relación el relato del nacimiento de Cristo, como ya vimos, sirve como eje temporal para colocar los sucesos de la historia nahua. Esta sección está primero en español y después en náhuatl, un gesto lingüístico que resalta y por lo tanto privilegia el nacimiento de Cristo y la temporalidad cristiana dentro de la obra entera. Al mismo tiem-

[24] Florescano, *La voz*, 129.
[25] Adorno, "The Indigenous", 390.

po, la decisión de privilegiar esta información a través del uso del castellano revela que Chimalpahin consideraba que la lengua castellana tenía más poder de autorización que la náhuatl para presentar el nacimiento de Cristo y por lo tanto que se dirigía a un lector cristiano que supiera leer español. En la última relación Chimalpahin rompe una segunda vez con su esquema lingüístico náhuatl para introducirse como autor de su obra y presentar su linaje ilustre. La octava relación—cuyo contenido sirve esencialmente para subrayar la autoría de Chimalpahin y su ilustre linaje— empieza en español:

> La genealogía y declaración de la descendencia y linaje, e generación y origen de sus antepasados del señor don Domingo Hernández Ayopochtzin la cual [ha] descendido de la generación del viejo Totoltécatl Tzompachtli, y por otro nombre tlailotlac teuhctli, que es su apellido, primer rey que fue de Teotenanco Cuixcoc Temimilolco Ihuipan...
>
> Compuesta y ordenada por don Domingo de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuanitizin, nieto del dicho señor don Domingo Hernández Ayopochtzin, natural en el dicho principal barrio y cabecera o señorío de Tzacualtitlan Tenanco Chiconcóhuac (que es decir el lugar de las siete culebras) Amaquemecan, provincia de Chalco...[26]

Llama la atención que Chimalpahin inicie esta última relación en español y haya sentido la necesidad de añadir esta segunda lengua precisamente para presentarse. Al cambiar de idioma, el autor chalca logra resaltar sus credenciales biográficas y al mismo tiempo su uso del español refuerza una vez más su expectativa de un receptor culturalmente español, es decir de un lector que pudiera leer no sólo náhuatl sino español.

El último elemento que apunta con fuerza hacia la expectativa de un receptor culturalmente español es la construcción por Chimalpahin de una tercera identidad indígena, ya no enfocada en un *altepetl* particular sino identificada al nivel regional de Nueva España como "nativo". En las secciones que tratan de la historia de Chalco posterior a la conquista por los españoles, Chimalpahin emplea el "nosotros" con el significado de nativo cristiano de México: "Saliendo del palacio de gobierno la gente caminó hasta San Joseph, en filas de a cuatro cada una, y nosotros la gente del país portábamos una bandera o guión de los nuestros en cada grupo de ochenta personas"[27] "Dícese que en toda

[26] Galván, *Octava*, 73.

[27] I-284. Rendón 1982, 265. La cita original en náhuatl es la siguiente: "Auh ynic quixohuac palacio tecpan, ynic huillohuac S. Joseph, ynic netecpacnoc, nahui vandera ahnoço guion quiz, yehuantin quihuicaque yn nican titlaca quinapallotiaque;" (Siméon, 254).

la extensión de la Nueva España la peste mató cantidad de nosotros los nativos y de negros",[28] "Esta procesión que se hizo fue cosa de maravilla por su hermosura y nosotros los nativos pusimos adornos",[29] "En el 5 de febrero murió nuestro amado padre Fray Bernardino de Sahagún, religioso Francisco que residía en Tlatilulco".[30] De nuevo esa identidad corresponde históricamente con la transformación de la identidad indígena durante la colonia. Como bien ha demostrado James Lockhart en *The Nahuas After the Conquest* la idea de la identidad indígena no existía entre los habitantes de México antes de la llegada de los españoles, sino que cada comunidad se definía al nivel local del *altepetl*. Durante la colonia y debido al contacto con los españoles, apareció la categoría de indio o indígena .[31] Esta nueva identidad cultural que también corresponde con la experiencia cristiana del propio autor en la abadía de San Antón revela una apertura de la idea de comunidad sobre la que está basada el *xiuhpohualli* para incorporar no sólo a chalcas y mexicas sino a todos los nativos.

La siguiente cita, como muestra de esta nueva identidad nativa cristiana deja de construirse en oposición a la identidad española como lo había hecho antes con la identidad mexica y ahora se asocia con ésta para definirse en oposición a la mestiza:

> Algunos de éstos hacen cosa secreta su origen mestizo y ocultan que hayan salido de nosotros los nativos, o mestizos a su vez, nacidos aquí. Otros de los mestizos en cambio nos honran y hacen gala de haber salido de la sangre nativa, a despecho de los que dan a decir y se averguenzan de nosotros los nativos y de la sangre noble indígena que ellos llevan. Contrariamente, el que es puro español, ése nos quiere y nos estima, ve por nosotros y no hace mofa de nuestros nombres al llamarnos, estos españoles. [32]

[28] I-283. En náhuatl: "yn ipan yc cen nohuiyan Nueva España timicque yn timachehualtin yhuan tliltique" (ed. Siméon 292).

[29] En náhuatl: "Auh ynin ynic tlayahualoloc cenca huey tlamahuiztililiztica, ticanahuacahuique yn tlachichihualiztica yn oncan ya tlayahualiztica caltzallan Mexico" (Siméon 292-293).

[30] I-292. En náhuatl: "Yn ipan yc 5 mani de febrero, yhcuac momiquilli yn totlaçotatzin Fray Bernardino de Sahagun, S. Francisco teopixqui, Tlatilulco moetzticatca" (Siméon 311).

[31] Lockhart, *The Nahuas*, 8-10.

[32] Rendón 275. La cita original en náhuatl es la siguiente: "Ynic oncan otlacatque yhuan tlacati mochipa mestiços mestiços, yhuan cequintin çan nemecatiliztica ychtacaconeyotica, ynic totechcopa nican titlaca quiça mestiços mestiços yn mahuiztique tlaca mestiços mestiços techmocuitia ynic totechcopa quiça, auh yn cequintin yllihuiztlaca mestiços mestiços amo techmocuitiznequi ynic tequitezçoco tlapalloquipia; çan huel moespañol nehnequi, techtolonia, no toca mocahcayahua yn iuh telchihua cequintin Españoles (Siméon, *annales*, 273-274).

En esta cita, las personas que Chimalpahin presenta como antagonistas de los indígenas o nativos no son los españoles, quienes los "quieren y estiman" sino los mestizos, quienes "se averguenzan de" ellos. La asociación de Chimalpahin con los españoles y su insistencia en el hecho que los españoles "nos quieren y nos estiman" sugiere la creación de una comunidad en la que los miembros son ahora los nativos cristianos y los españoles.

Es interesante notar que los mestizos quedan excluidos de esta nueva comunidad en el momento específico en que la aristocracia indígena estaba perdiendo sus privilegios en Nueva España. Recordemos que a partir de finales del siglo XVI y de manera más acentuada a principios del XVII, en México los españoles lograron establecer un contacto directo con casi toda la población autóctona y por lo tanto ya no se vieron obligados a mediar su relación a través de la aristocracia nahua. Al abandonar su situación de intermediaria, la nobleza indígena perdió muchos de los privilegios que habían conservado en las primeras décadas de la colonia. Las instituciones indígenas fueron progresivamente reemplazadas por otras venidas de España, y la élite nahua acabó marginada de la vida política.[33] Como consecuencia de estos cambios la diferenciación social entre la nobleza y el resto de la población nahua —que había sido central para la sociedad indígena prehispánica— empezó a ser borrada por los españoles quienes a partir de las primeras décadas del siglo XVII comenzaron a referirse a todos los indígenas con el término de '*macehualtin*', reservado antes para la gente nahua común.[34] Para resistir este fenómeno de homogeneización social y conservar algunos privilegios dentro del nuevo sistema colonial, los descendientes de la aristocracia indígena intentaron usar las historias locales de sus comunidades. Se volvieron los autores de relaciones y crónicas sobre sus antepasados en las que hacían el elogio de su linaje y por lo tanto insistían en la importancia de la contribución de sus familias al pasado de su país. Su esperanza era que las historias demostraran los méritos de sus antepasados y por lo tanto les confi-

[33] Para más información véase Durand-Forest, 462, Charles Gibson, *The Aztecs Under Spanish Rule: A History of the Indians of the Valley of Mexico, 1519-1810*, Stanford, 1964, 198-206, y Lockhart, 112-117.

[34] Antes de la llegada de los españoles, la palabra '*macehualtin*' se refería a la gente nahua común. La clase *macehualtin* se componía de los *tlatlacotin*, o especie de esclavos, los *macehualtin* ordinarios que trabajaban para los *pipiltin*, y los *macehualtin* dependientes de los señores *pipiltin*. En el siglo XVI los españoles ya habían eliminado las diferentes variantes en la clase *macehualtin*. Como resultado, la palabra '*macehualtin*' adquirió dos significados: continuó definiendo a la gente común en oposición a la gente noble, pero también empezó a ser asociada con la identidad general de indígena en oposición a las identidades de los mestizos y españoles. Para más información véase Lockhart, *The Nahuas*, 110-116.

rieran un puesto privilegiado dentro de la sociedad colonial.[35] Como nos recuerda Adorno, las historias sobre sus comunidades compuestas por los historiadores 'ladinos' no eran entonces textos desinteresados sino que funcionaban como pedidos legales al rey que sirvieran como prueba de probanza de méritos y servicios rendidos a la Corona .[36]

En las *Relaciones* Chimalpahin construye entonces un *locus* de enunciación que redefine la noción de comunidad sobre la que estaba basada el género nahua del *xiuhpohualli*. Construye una triple identidad chalca/mexica/nativa cristiana, combina la historia de Chalco, México-Tenochtitlan y España, y se dirige a receptores no sólo chalcas alfabetizados sino también mexicas alfabetizados, receptores nativos culturalmente españoles que supieran leer náhuatl y castellano y quizás también españoles que supieran leer náhuatl. Como tal, Chimalpahin usa el *xiuhpohualli* no sólo para que los indígenas nahuas se conocieran y se orgullecieran de su pasado, sino también para crear una nueva comunidad más amplia que incluyera a los indígenas aristocráticos nahuas dentro de la misma comunidad que los españoles. En otras palabras, Chimalpahin manipula el *xiuhpohualli* para que, tal como lo había hecho en la época prehispánica, fortaleciera el sentido de identidad común de los miembros de una comunidad, pero esta vez no local sino más amplia y que combinara la cultura nahua con la cultura española. Al construir esta nueva comunidad nahua/española en las *Relaciones* cabe preguntarse si Chimalpahin no estaba empezando el proceso de imaginación de una comunidad nacional mexicana que combinara los patrimonios culturales nahuas y españoles.[37]

[35] Para más información véase: Schroeder, *Codex*, 6-7.

[36] Adorno, "The Indigenous", 400-401. Romero Galván concluye que la presencia de las dos atestaciones territoriales demuestra que Chimalpahin no sólo escribía por interés personal, sino también a instancias de varios nobles de Chalco que querían obtener privilegios o posesión de tierras ("dos atestaciones", 119).

[37] Benedict Anderson introduce el concepto de comunidad imaginaria en su investigación sobre los procesos que crean una noción de nacionalismo en Hispanoamérica. Anderson, *Imagined Communities*, Londres y New York, 1983.

SOME INTERESTING OBSERVATIONS ON CHIMALPAHIN BY USE OF HIS *DIFERENTES HISTORIAS ORIGINALES*

S. A. D. MESSIAEN

-Had it been another time or another place,
Chimalpahin might not have been quite so successful

Schroeder, 1991: xv.

ix acatl xíhuitl —1579— Ypan in yn ipan yc xxvi mani metztli mayo, martes, ye yohua yohualnepantla yohualli xellihui yn otlacat yn Domingo Francisco de Sanct Anton Chimalpayn Cuauhtlehuanitzin, yn inconeuh yn inpiltzin Juan Augustin Yxpintzin yhuan María Jeronima Xiuhtoztzin, huehue Chichimeca pipiltin, Tzacualtitlan Tenanco Chalco, ...[1]

The year 9-Reed -1579- Then was born on the 26th of May, on a Tuesday; it was already midnight, in the middle of the night, when the night was splitting, Domingo Francisco de San Anton Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, the beloved son, the beloved child of Juan Augustin Ixpintzin and of Maria Jeronima Xiuhtoztzin, old Chichimecan nobility, at Tzacualtitlan Tenanco Chalco.

In this way Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Quauhtlehuanitzin, as this is his full official name, claims a small role in his historical work *Diferentes Historias Originales*,[2] a title which —like it is in most of the cases concerning pre- and post-Hispanic sources— has been assigned much later. The out and out Indian, whose shorter name, Chimalpahin,[3] is the more well-known version in the scientific arena, forms together with Fernando de Alva Ixtlilxóchitl and Alvarado Tezozómoc the party-colored historian's trío. At the end of the sixteenth and the beginning of the seventeenth century, they put on pa-

[1] Zimmermann, 1963-1965: II, 28, 3 & Mengin, 1949-1952: f. 218v.

[2] Schroeder, 1991:20. He is the only known Nahua historian of his time who signed his work and gave it authenticity

[3] Lehmann & Kutscher, 1958: XI claim that Bustamante and Terneaux-Compans corrupt Chimalpahin's name. Bustamante calls him Don Juan Bautista *Muñón Chimalpahin Quauhtlehuanitzin*, while Ternaux-Compans speaks of *Don* Juan Bautista Muñós *Chimalpahin Quauhtlehuanitzin*.

per their own historical version of their proper *altepetl* and it's relation with the great Aztecs.

Before this had to come, Chimalpahin spent the first years of his life in his native city. On the one had, the Dominicans of the Amecameca monastery will have supplied him with the European minded religious and linguistic education.[4] On the other hand, his parents and especially some elder villagers, the famous *huehuetque*, will have taught him the old Meso-American traditions like calendar, language, the reading and writing of the old pictographic signs (or what was left of them). The result was a unique cultural knowledge *métissage*, by which old know-how was reproduced or kept by use of new techniques.

Probably at the age of fourteen, he moved to Mexico-City. On Tuesday the 5th of October 1593 he entered the San Antonio Abad monastery at Xolloco[5] and he was appointed as a *donado* or a *fiscal* in 1595. He devoted himself to the religious service of the San Antonio Abad chapter. He describes his function in the following terms:

> *...auh mazo nell ihui yn amo ymacehual ylhuil ycnopilyni quiteauiuhti in quimocuitlahuia yn iteopancaltzin in isancta yglesiatzin in cenquizca yxtililoni mahuiztililoni in mocenquizca centlamachtiani in huey tetlatzin S. Antonio Abbad yn ipan in tecpil altepetl hueycan ciudad México Tenuchtitlan, yn oncan omohuapauh ytequiuhti ymamal mochihua ynic quittia quimocuitlahuia yn omoteneuh yteopancaltzin ysanctayglesiatzin sancto in ye yxquichica cempohuall on chicuacen xihuitl axcan ypanin ticate xihuitl de 1620.*[6]
>
> And although [Chimalpahin] did not disserve it that it would be his task to take care of the temple and the sacred Church of the most honored and respectful very learned great priest San Antonio Abad in the great and lovely city of Mexico Tenochtitlan, where he grew up; it became his task and duty to look after and to take care for the foresaid temple and sacred Church of the saint for 26 years until the present year 1620.

Driven by the interest to rescue from oblivition the history of his beloved native land from, Chimalpahin consulted different *amoxtli* or

[4] Schroeder, 1991:20 & Romero Galván, 1983:18. I consider that Chimalpahin was already acquainted with the Spanish languagé in Amecameca. See Ricard, 1933:339: *Jamais en dépit des ordres formels de la Couronne, ils n'acceptérent d'enseigner le castillan, si ce n'est à une élite: l'enseignement purement indigène, et, pour remédier à la multiplicité des langues, les releigieux se contentèrent de répandre la connaissance du principal idiome indigène: le nahuatl.* On the one side a lack of good Spanish would not lead to an appointment as *donado* or *fiscal* at San Antonio Abad. On the other side, Chimalpahin can be reckoned to the local upperclass of his town, meaning that an education of a certain degree was spent on behalf of the boy.

[5] Zimmermann, 1963-1965: II, 41-42, 57-2.

[6] Zimmermann, 1963: I, 153, 10 & Mengin, 1949-1952: f. 234v.

native codices treating about the history of the home Lands. Like this he wrote in Nahuatl his *Diario* or a diary, a summary of short facts dealing with the period between 1589-1615 and the already mentioned *Diferentes Historias Originales*, a native history starting in 50 AD till 1612, divided into eight *Relaciones*. Assimilated in his *Relaciones* there is the *Memorial breve acerca de la fundación de Culhuacan*. Chimalpahin's work does not only contain information about the history of Chalco and Amaquemecan, but also about the different manors and kingdoms on the central plateau.[7] According to Zimmermann, Chimalpahin started collecting data from 1608 on and wrote the *Relaciones* between 1620 and 1631.[8] Following Romero Galván, Chimalpahin's sixth *relación* would be written in 1612;[9] his seventh in 1629[10] and the eighth 1620,[11] while he claims Chimalpahin started collecting data already in 1608.[12] Castillo presumes that Chimalpahin started already preparing his accounts from 1606 on.[13] I for myself do have a strong preference for Castillo's opinion. It was the year in which Enrico Martínez's *Repertorio de los Tiempos Modernos* was edited, a book often used by Chimalpahin as we will see. It looks to me as if this book was probably a strong motive to put the native history within the European frame of world history. The major part of his *Relaciones* should have been ready around 1620.[14] Chimalpahin's *Diario* stops on 14th October 1615.[15]

In Mexico-City his status must have been quite low, although he was part of the intellectual elite. But Chimalpahin's status paled before Ixtlilxóchitl's or Tezozómoc's social backgrounds. Chimalpahin himself claimed to have a certain noble descent, but the lack of the

[7] León-Portilla, 1988: 1, 66-67.

[8] Zimmermann, 1963-1965: I, VIII.

[9] Romero Galván, 1983: 22.

[10] Zimmermann, 1963-1965: i, 41, 9-10 & Mengin, 1949-1952: f. 149v.

[11] Mengin, 1949-1952: ff. 161r, 225r, 234v.

[12] Romero Galván, 1983: 22.

[13] Castillo, 1991: XXVI, Another important argument for Castilo is next to Martinez's book the edition of the *Sermonario en lengua mexicana* by Júan Bautista, which Chimalpahin uses as a source in his diary. Castillo, 1991: XXVII suspects that the unexpected historical digression at the 1608 entry is linked to the oration held by Fernando de Alva Ixtlilxóchitl before the indians of Otumba is in the same year.

[14] Schroeder, 1991: 224-225, note 17 notices that Chimalpahin makes use of the word *axcan* (now) in reference to the year 1620. See Zimmermann, 1963-1965: 1, 151, 15 & 153, 16 & Mengin, 1949-1952: ff. 232r. & 234v. In rel. II there is yet another reference, but this time to the year 1631, see Zimmermann, 1963-1965: I, 49-50, 54-3 & Mengin, 1949-1952: f. 61 r. & Castillo, 1991: XXVIII: *Finalmente, por alusiones del proprio Chimalpain podemos inferir, con bastante certidumbre, que la 8a Relación fue comenzada, o tal vez redactada en su totalidad, durante 1620; que para 1629 escribía las primeras páginas de la 7a Relación, y que en el transcuro de 1631 componía los últimos folios del Memorial breve.*

[15] Zimmermann, 1963-1965: II, 146, 10.

honorable titles (like don or doña) is sufficient to presume that Chimalpahin was not the social equal of the two other historians.[16] Chimalpahin did not earn his living with history writing, but there are some strong suppositions that he made a living by copying texts.[17]

Concerning his date of death, Boban, one of the first French americanists,[18] claims Chimalpahin died in 1660. The last absolute date we know something from Chimalpahin is 1631.[19] In 1631 he mentions the death of two of his uncles, don Diego Josepho Hernández and Don Cristóbal de Castañeda. This is his lastest dated entry.

During a former research,[20] I have deepened myself into the sources linked to the *Diferentes Historias Originales*. The opinion O'Gorman shared for the sources used by Ixtlilxóchitl, is also applicable for these used by Chimalpahin:

> *El esclarecimiento de las fuentes utilizadas por Alva Ixtlilxóchitl no es sino una parte del problema general a ese mismo respecto ofrece el conjunto de textos de la época colonial que tratan de la historia de México.*[21]

I concluded that Chimalpahin, as a compilator and an author, had used a great amount of sources. Most of them were of native origin. The total of Chimalpahin's sources was divided into four categories, which are mentioned hereafter.

[16] Schroeder, 1991: 7-10. Although his grandparents were part of the old native nobility, the blue blood was partially evaporated out of his body (Tezozomoc). The double Spanish Christian name and the lack of a Spanish last name are good examples for this. Also the lack of political tradition within the family points to this (Ixtlilxóchitl). Romero Galván, 1983: 17 estimates Chimalpahin could have a higher social position than expected through his name.

[17] Andersosn; Schroeder & Ruwet, 1997: I, 7-8.

[18] Boban, 1891: II, 163. Boban has never mentioned the source for his claim Chimalpahin died in 1660. Mengin, 1949-1952: I, 15 copies this without any critique. Accoring to Romero Galván, 1983: 17 there are some clues Chimalpahin might have died in 1660, but is silent about the various clues. *Aunque se desconoce la fecha precisa de su muerte, hay indicios [?] que permiten afirmar que ésta ocurrió hasta 1660, en la ciudad de Mexico, ...* Zimmermann, 1963-1965: I, 12 puts some questions (*unverbürgt*) around 1660. Illustrative for the maintainance of this misconcept is the classification used by the Library of Congress, which also states that Chimalpahin died in 1660 (Anderson; Schroeder, & Ruwet, 1997).

[19] Lehmann & Kutscher, 1958: XV; Zimmermann, 1963-1965: I, 49, 58 & Mengin, 1949-1952: f. 61r.

[20] See Messiaen, 1999: 37-96.

[21] Ixtlilxóchitl, 1975: I, 47.

SOURCES USED FOR THE *RELACIONES*

HISTORICAL SOURCES

1. MEXICAN SOURCES

1) Spanish written sources form Mexico
   - Alonso de Molina
   - Enrico Martínez
   - Juan de Torquemada
   - Diego Durán ?
   - Juan de Tovar
   - Jerónimo de Mendieta

2) Colonial Nahuatl sources
   - Bernardino de Sahagún
   - Cristóbal del Castillo
   - Annals of Quauhtitlan
   - Hernando de Alvarado Tezozómoc
   - Codex Aubin
   - Gabriel de Ayala

3) Prehispanic Nahuatl sources
   - Native annals (at least 9 different ones)
   - Huehuetlahtolli

4) Informants

RELIGIOUS-EDUCATIVE SOURCES

2. RELIGIOUS-BIBLICAL SOURCES

- Martyrologium Romanum
- Apocryph fragments
- Book of Genesis*
- Book of Wisdom*

NEW-SPAIN

EUROPE

Maritime transit from Antwerp, Cadiz, Lisbon, etc.

+

smuggler

3. SPANISH SOURCES
   - López de Gómara
   - Petrus Comestor

4. ANTIQUE SOURCES

1) Humanistic editions
   - Flavius Josephus
   - Ovid
   - Marcus Antonius Sabellicus*
   - Coelius Rhodiginus*
   - Baptista Ignatius*
   - Sofocles*
   - Plato*

2) Ecclesiastical editions
   - Augustine*
   - Eusebius of Caesarea*
   - Firmanus Lactantius*
   - Rupert von Deutz*
   - John of Damascus*
   - Thomas of Aquino*
   - Saint Dionysius*

* = *sources found in the primera relación.*

The scheme containing Chimalpahin's historical sources is of course not complete yet[22] We did our best to incude as many sources

[22] To illustrate Chimalpahin used other sources, we give here two examples. The first example illustrates the different sources he must have used in reproducing the Babylonian confusion of tongues or to show that there were different versions in the beginning of the 17th century.

Auh yniqu iuh omochihu in, yn aocmo ceme nepanol mocaquia, ynic cenca huey oncan impan hualla yn netentzacualiztli yn netlahtolpolloliztli yn netlahtolcuehcuepaliztli epohuallonmatlactlamantli ipan ontlamantli y yancuic tlahtolli oncan quicuique in tlaca,[a]

When the language of the people [of Babel] changed, it was divided, it was divided in this way, that there appeared there 72 new languages, ...

An important clue is the number of new languages. According to Siméon[b] this number was coming from the *Annals* of the Greek author Alexandros Eutyches,[c] who claimed that the tower of Babel was built by 72 men. Gen. 11, 6-7 nowhere states a number of languages.[d] Same story with Eutyches, where we found nothing of this matter:

[From] the first book: And the Lord said, he spoke, the people are united and all have the same language; and now they do this and now nothing will stop them to for fill what they have in mind. Let's go, let's descend and confuse their language, so they can't understand each other any more.[e]

Another example treats the fall of Jerusalem. The most intriguing matter hete is that Chimalpahin claims this happened in 73, while the fall really took place in 70. Around 73 there was only the fall of the last Zelotic fort of Massada. But there is also some discussion about this date.[f] May be his correlation error, 73 in stead of 70, was provoked by another source.

11-House Year 73 - Ypan in yn tlapolloto Jerusalem yn tlahtohuani Vespasiano, ynic motzoncuic yn Jesu Christo ynic quimomictilique yehuantin Judiosme yn itech cruz, yn ihcuac yn o yuh ye nepa onpohualxihuitl ypan ce xihuitl Jerusalem momiquilitzino yn totecuiyo Dios, yn ipan in ynic tlapollihuico.[g]

It was then, when Vespasian, who took revenge for the Christ's death killed by the Jews on the cross, by destroying Jerusalem. It was at that moment already 41 years ago since the death of our lord God in Jerusalem, when [the city] was destroyed.

Siméon referred in rel. VII in a note[h] to the *Jewish Antiquities* by Flavius Josephus. But Flavius Josephus writes in his *Jewish Antiquities* only some small matters about the fall of Jerusalem:

εισιν ουν οι απο των Ηρωοδον χρονων αρχιερατενσαντες μεχπρι της ημεπας ης τον ναονκαι την πολιν Τιτος ελων επυρπολησ εν οι παντες εικοσι και οκτω χπονοσ δε τοντων ετη προς τοις εκατον εττα.[i]

[a] Zimmermann, 1963-1965: II, 160, 41-43 & Mengin, 1949-1952: f. 149r.

[b] Siméon, 1889: 30, note 2.

[c] Patriarch of Alexandria, historian and theologian (Cairo, 877 - Alexandria, 940). Studied medicine, but became patriarch in 933. He composed *Nazim al-Jahwar* or *Annals*. It is a complete world history starting from the Creation till 938. It was an important source for the French chronicle writer William of Tyre.

[d] Gen. 11, 6-7: *Arad Jahwe said: 'See, they are one people, they have the same language. And this is only the beginning of their doing; later we will not be able to stop them what they intend to do. Well then, let us descend and confuse their language, so no one can understand the language of his fellow."*

[e] Eutychius, Alexandros. *The Book of Demonstrations. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 192-193 & 209-210 Scriptores Arabici 21-22*, Louvain, 1987, § 509.

[f] According to Flavius Josephus. *Jewish Antiquities*. Cambridge (Mass.) - London, 1961-1965, book VII, 401 the fall of Massada took place on the fifteenth day of the month Zanthicus. This would correspond to May 2nd, 72 AD. Most of the scientists place the event in 73 AD.

[g] Mengin, 1949-1952: I 18v & Zimmermann, 1962-1965: II, 155, 46-47.

[h] Siméon, 1889: 33.

[i] Flavius Josephus. *Jewish Antiquities*. Cambridge (Mass.) - London, 1961-1965, book XX, 250. The period of 37 AD till 70 AD.

as we could recognize. The scheme is divided horizontally into sources present or written in New-Spain on the one hand and sources with European origins on the other, which were shipped legally or illegally

Now the number of those who occupied the high priestship at the time of Herod till the day on which Titus conquered the temple and the city and put it flames, was 28 in total; it covered a period of 107 years.

Flavius Josephus writes in another work *The Jewish War*, that the fall of Jerusalem took place on September 26, 70 AD by Titus, son of Vespasian.[j] As mentioned already aboye Chimalpahin could have used Flavius Josephus as a source. But from this citation we can see that he didn't use it for this entry, but he must have used another source. Fact is that Chimalpahin puts the fall of Jerusalem in 73 AD instead of 70 AD and that he relates this fall to the death of Christ. We suspect that he has filtered his information out of a Christian inspired source.

Two other sources, Alexandros Eutyches and William of Tyre, can be interpreted as if the fall of Jerusalem took place in 73 AD or laten Eutyches writes about it as following:

[69 AD] *He (Vespasian) had two sons; he sent the one lo the Land of the Barbarians; he conquered them (the Barbarians) in the West. He killed them and the destroyed them; the other, with the narre of Tifus, he sent him to the holy city (Jerusalem). He besieged the city for two years* **[69-70 AD]**, *so that those who lived in the holy city starved and died;* [...] *He destroyed the city and the temple and put it in flames. The number of killed persons consisted of three thousand thousand (three million). Some people escaped to Sam (Syria), Egypt and to Gor (Persia). When the Christians, who had fled the Jews at that time, heard that Titus had destroyed the holy city and had killed the Jews, they returned to the ruins of the holy city and lived there again. They built a church and named a second* [new] *bishop with the narre Simeon, son of Cleopas. This one was the brother of Joseph, who had clothed Our Lord Christ. This happened in the fourth year of the government of Vespasian.* **[73 AD]** [k]

The same scenario can be found within the book of William of Tyre. It is even remarkable that he also based his book on Flavius Josephus's *Jewish War*. In the particular passage by Flavius Josephus the reader has to make some counts, before he can understand that the fall took place in 70 AD. May be it is possible that William has miscounted himself.

Postea vero regnante filio eius Salomone dicta est Ierosolima quasi Ierusalem Salomonis. Hanc ut referent egregii scriptores et Illustres historiographi Egisippus et Iosephus, Iudeorum id exigentibus meritis quadragesimo secundo post passionem domini anno Titus Vespasiani filius, Romanorum magnificus princeps, obsedit, obsessam expugnavit et expugnatam deiecit funditus, ita ut iuxta verbum domini non remaneret in ea lapis super lapidem.[l]

Afterwards at the time of the government of his son Solomon, Jerusalem was called Salomon's Jerusalem. It is lo this city that refers Greek authors and famous historians as Egisippus arad Josephus. Titus, magnificent ruler of the Romans, son of Vespasian, besieged [Jerusalem], conquered the besiegants because of the revenging guilt of the Jews 42 years after the lord's suffering **[74/75 AD]** and drove away totally the conquerants arad in conformity with God's word there was no stone left there.

If Chimalpahin has used one of these two sources, is doubtful. Eutyches's work had only a small reputation in Spain. The work of William of Tyre was better known in the Middle Ages and was well spread. Chimalpahin could have used copies of this work. But still it is impossible to prove a relation between these two. This is only to illustrate how difficult it is to make and prove relations between authors.

[j] Flavius Josephus. *The Jewish Wars*. Cambridge (Mass.) - London 1961-1967 book VI, 407 writes that the fall of Jerusalem took place on the eighth day of the month Gorpiaeus, which corresponds to September 26, 70 AD.

[k] Eutychius, Alexandros. *Das Annalenwerk des Eutychius von Alexandrien. Ausgewählte Geschichten und Legenden kompiliert von Sa'id ibn Batriq um 935 A.D. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 471-472 Scriptores Arabici 44-95*, Louvain, 1985, II, § 159-160.

[l] Tyre, Guillaume de. *Chronique. Corpus Christianorum Continuatio Medievalis 68*. Turnhout, 1986, I, chap. 8, § 2, r. 16-23.

to New-Spain. Vertically one can make a difference between the historical sources and religious-educative sources.

We could not classify all these sources *stricto sensu* in these coarse categories. For instance, the *Vocabulario* by fray Alonso de Molina seems to be more an educative source than a historical one. Though we have put the book into the historical category, because Molina is a part of the group of writers like Torquemada, Mendieta and Tovar influenced by the same historiographic environment. Another exception is Petrus Comestor. His *Historia Scholastica* was only edited in the Spanish language in 1699, but as it will be shown further one, there were at the time of Chimalpahin Spanish manuscripts and compilations circulating.

The manner under which the sources are ranged, might inform us about the importance Chimalpahin attached to his sources. One can recognize for major divisions. The longest list is the one containing the Mexican sources. This category is also most specified. Sources written in Spanish originate from Spanish or indigenous monks occupying themselves with the evangelization and stabilization of the new conquered territories. The subject of these sources is in most of the cases a history of the conquest with some attention for the indigenous aspects or an encyclopedial expose about the indian culture. Nahuatl sources stress prehispanic history in particular, less cultural aspects. It may be obvious that the author did not have impersonal feelings in selecting his sources.

The second longest list looks to be the one containing the antique sources. But the authors of the second group, the ecclesiastical editions, are exclusively used in the *primera relación*. Other sources were rarely used in the remaining *relaciones*. We can conclude that the accent lays clearly on sources produced or present in New-Spain.

All the references to the ecclesiastical-antique sources, like Augustine, Eusebius, etc. are probably not copied directly from these sources into Chimalpahin's manuscript. First of all the *primera relación* testifies to be a totally other genre in comparison to the other seven *relaciones*. Chimalpahin writes about the creation of the world day by day following the biblical canon. The contents of his *primera* shows some remarkable ressemblances with the *Exercicio Quotidiano*, an in Nahuatl written religious essay. It is a kind of a manual for nahuatl speaking persons what to do to behave oneself as a good christian. The manual keeps the classical divisions: seven separately arranged prayers corresponding to the seven days of the week. Each time each prayer is illustrated with specific fragments taken from the Bible and corresponding with the specific day. We suspect that the *primera relación* is a kind of an

copy-paste document by the hand of Chimalpahin and based on some clerical or theological *sermonario*.

The largest category, the one containing the Mexican sources, is at the same time the less complete one. We are for sure Chimalpahin used a lot more sources than the ones which are listed. First of all we think about the indigenous sources. Because most of the sources Chimalpahin used at that time are lost forever now. Our scheme shows us that the Mexican sources are the most important ones. That's not astonishing at all if one knows that Chimalpahin was an indian and not a Hispanic. Not only is the list of Mexican sources much longer, but also the fragments of this specific list he copied are quantitatively numerous than the short fragments we have put in the category of the antique sources.[23] Rel. I is the most important part which contains links to the facts and authors form the antique sources. The other parts are only sporadically represented in this very same category. Most of times the fragments are related to religious events, like the deluge and the creation.

On the other hand, there are still some themes which can not be identified by us. Nevertheless we pretend to claim that this scheme is a good point to start in solving some problems concerning Chimalpahin. The four main categories with their typical stereotypes can maintain every time when new related sources are applied. Three of the four categories —the biblical, the antique and the Spanish sources— might be considered as almost complete. There are still some fragments (cf. note) of which we have no idea on which source Chimalpahin has himself based on. The proportions between these three categories are rather constant. In our view, the number of sources which could be put in these three categories is minimal. The reason for this is that the number of fragments that lend itself to this is limited. The remaining fragments, which could not yet be identified might be listed into the category containing Mexican sources or are by Chimalpahin's own hand. Besides one has to take in account that most of the short fragments coming from the three above mentioned categories could be based on some foot or marginal notes found in edited or hand written documents. We suspect that this was the case for Chimalpahin's links to Ovid and Flavius Josephus.[24]

The fourth one, the Mexican sources, is far from complete. This is the category on which a lot of unidentified fragments can be applied.

[23] *Cf.* the corpus by Zimmermann, 1963-1965, of which the *historisch-spekulative Fragmente* contain only 14 pages in his total edition, which corresponds with 6 % of the *Relaciones*.

[24] See Messiaen, 1999: 89-91.

New identified fragments strengthen the importance of this category and confirm what we already have examined and claimed here for.

Now that our scheme containing Chimalpahin's sources is critically examined, I would like to provide a solution to the following problems by use of this scheme:

1. Which source is meant by *Escolastica*?
2. What was the influence of Henrico Martinez's *Repertorio de los Tiempos Modernos* on the composition of Chimalpahin's work?
3. How does the *primera relación* relate to the rest of Chimalpahin's *Relaciones*?
4. Did Chimalpahin study at the Colegio de Santa Cruz and how acquainted was the author with Latin?

1. The *Escolastica*

The *Escolastica* as a source turns up two times short after each other in rel. VII. In the different textual editions the source's recognition keeps misty. Siméon recognizes the word as something unfamiliar, due to italic in which it is printed in his 1885 edition, but he doesn't clarify the source in one of his many footnotes.[25] We were unable to inform on the edition by Seler.[26] Zimmermann mentioned no information on this issue,[27] nor did Silvia Rendón.[28] The most recent edition by Rafael Tena contains a list with cited sources used by Chimalpahin in his *Relaciones*.[29] Tena had filtered the *Escolastica* as a historical source, but could not trace or relate the source to a certain author. During our investigation we were able to trace this source, if not by coincidence.[30] With *Escolastica*, the *Historia Scholastica* by Petrus Comestor[31] is meant.

[25] Siméon, 1968: 33 & 35.

[26] There is traduction of rel. VII by Seler, Eduard. *Einige Kapitel aus dem Geschichtswerke des Fray Bernardino de Sahagún aus den Aztekischen übersetzt*. Stuttgart, 1927, XVI-574 p.

[27] Zimmermann, 1963-1965: II, 204 notices the fragment, which he claims comes from a Spanish translation. *Dieser in die 7. Relation eingeschachtelte Exkurs über den Turmbau zu Babel usw. ist angesichts der aztekischen Formenbildung ganz zweifellos aus dem Spanischen übersetzt, ohne dass die Vorlage bekannt geworden ist.*

[28] Rendón, 1965

[29] Tena, 1998: II, 389.

[30] We had a flashback to one of our though exams some years ago.

[31] Comestor was born around 1100 in Troyes in France. He established himself in 1159 in Paris and became a canon at the cathedral school of the Notre Dame. Between 1169 and 1175 he wrote a *History to be used in School*, which connects the Christian and Jewish history together. Comestor used Flavius Josephus as an important source on Jewish history. The *Historia Scholastica* describes the biblical history from the Creation till Ascension Day. His nickname 'comestor', he got for his insatiable hunger for books and knowledge.

So there are two fragments at the beginning of rel. VII, in which Chimalpahin cites literally his source, the [*Historia*] *Scholastica*. Both fragments tell us about the history of the Tower of Babel. Chimalpahin justifies the different languages in the Americas by use of this Bible tale.

> *Yh[uan] no ypan yn oc centetl amoxtli ymotenehua Es[co]lastica oncan ytech mopohua, yuh quihtohua yuh quitenehua, ca yc oquinepano o netech quipannepano o moch quihuicalti, yn iuh commottiliaya, ynic zan no yhuan ito[loz] tenehualoz, ynic tepan cahuaniz yn itenyo Nemrod, ynic molnamiquiz mochipa yn itoca, zan no yhuan oquimohuicalti in nechachamahualiztli y netopalytoliztli, yn za ye no yuhque yn oc cequintin y yehuantin*[32]
>
> In yet another book, called Scholastica, where it is spoken, where it is said, where it is expressed, that by uniting eachother, by being together, by becoming a group, like it was seen, that at the same time Nimrod's opinion became aware and was spread between the nations that his name will always be remembered. But he was lead by pride and conceit; the other people were just like him.

The other fragment corresponds closely:

> *Auh oc no centetl amoxtli yn za no ytoca Escolastica yn oncan iuh ipan quihtohua ipan onhualla centlamantli yn cenca huey ynic chicahuac, tlapaltic tlahuellehecatl yc omohuitectiquiz, oquimyauhtiquiz y yehuatl, yn oquichiuhca yn oquiqutetzca tlachihualtepehuitlatztli, in motenehua Torre, yehuatl yuh quichiuh yn innepohualiz yn innechachamahualiz yn innetopaliztlahtol y yehuantin in tlaca macehualtin. Oncan tlami yn yn teoamochtlahtolli.*[33]
>
> And yet another book, also called Scholastica, tells about it that there rose a big wind, which was so heavy and strong, that [this wind] blew away and destroyed this high fortification, called the tower, which had been built by the people, which was conceived by the transitoriness and the conceit of this vulgar people. There ends the history from the Sacred Book.

Chimalpahin based himself in first instance on the Sacred Book (*teoamochtlahtolli*). The way he uses Comestor, author of the *Historia Scholastica*, has to be seen as back-up information. The *Scholastica* was literally a classic example. The book was in the high and late middle ages a particularly common used hand book for theology students. Different translations were circulating in the popular languages.[34] Petrus Comestor devotes a complete chapter to the history of the fa-

[32] Zimmermann, 1963-1965: II, 159-160, 57-4 & Mengin, 1949-1952: f 148r.
[33] Zimmermann, 1963-1965: II, 160, 48-55 & Mengin, 1949-1952: f. 149r.
[34] Schryver, 1994: 148.

mous Tower of Babel. Chap. XXXVIII called, *De Turri Babylon* (About the Tower of Babel) states as following:

> *Post obitum vero Noe convenerunt duces in unum, in campum Sennaar, et timentes diluvium consilio Nemrod coeperunt aedificare turrim, quae pertingeret usque ad caelos, habentes lateres pro cemento. Descendit autem dominus, ut videret turrim, animadvertit, ut punerit, et ait: Venite et confundamus linguam eorum, ut non intelligat quisque vocem proximi sui. De hac turri dicit Josephus: Dii ventos immittentes everterunt turrim et voceen propriam unicuique partiti sunt. Propterea Babyloniam contigit vocari civitatem.*[35]
>
> After Noe died, the leaders assembled together in the plain of Sennaar, and while they still feared the deluge, they consulted Nimrod. They started to build a tower reaching heaven. It was made of bricks piled up with lime and cement. Then the Lord came down, so he could see the tower. He was angry, so he punished them and said: Come and let us confuse their languages, so that none will understand the language of his fellow-man. [Flavius] Josephus said about the tower that the gods destroyed it by using enormous winds and they divided each one by his own language. This is the reason why they called this city Babel.[36]

Chimapahin's and Comestor's fragments refer to the unity of the nations, Nimrod's conceit, the tower reaching the sky and the destruction by winds. Between the two Chimalpahin's two fragments, the author cites besides Flavius Josephus. This Jewish author was also an important inspiration for the oeuvre of Comestor. All the references form an important argument that the so called *Escolastica* can only be the one from Comestor.

Now it is proven what we have to understand with *Escolastica*, we will investigate in how far this work was present and read in the New World. The first Spanish edition by Antonio González de Reyes dates only from 1699 on.[37] This is not the one used by Chimalpahin. However there were circulating sixteenth century editions in the French and Latin language. The last Latin and French editions before 1620 are one from Lyon in 1542 and the one from París in 1545 respectively.[38] At the Colegio de Santa Cruz in Tlatelolco there was a Latin copy of the 1534 edition.[39] Spanish readers were of course long before 1699 acquainted with the oeuvre of Comestor. At the time of king Alfonso X in the second half of the thirteenth century a *Historia General* was written containing as an important source Comestor's *Historia*

[35] Comestor, 1925: I, 46-47.
[36] Babel means confusement.
[37] Palau y Dulcet, " 1948-1977: art. "Comestor".
[38] *Catalogue Général*, 1897-1981: art. "Pierre le Mangeur".
[39] Mathes, 1982: 63.

Scholastica. Chimalpahin could have used a copy of Comestor's book or of the *Historia General*. There were plenty of them. Even Portuguese copies were found at the monastery of Alcobaça.[40] Even in the Low Countries a translation of Comestor's *Scholastica* became famous by the work of Jacob van Maerlant's *Rimebible*.[41]

Chimalpahin could eventually also made use of different marginals, which were written on books or on manuscrips. In old fac similé editions we still can see these sort of marginal notes. These notes do not figure at the end of the book or at the same page beneath the text, like we know nowadays. But they figure next to the line where they refer to. Most of these marginals contain information regarding relations between the author's claim and antique or ecclesiastical authors. Chimalpahin could inform himself on the subject by reading these marginals, which correlates the history of the Tower of Babel with Flavius Josephus's comment. In short terms, Chimalpahin could have used a source X, which was based on fragments and traditions found in the books of Petrus Comestor and Flavius Josephus. This is no big matter to us. What is important is that Chimalpahin used fragments which are part of certain text tradition containing among them Comestor's *Scholastica*.

2. What was the influence of Henrico Martinez's *Repertorio de los Tiempos Modernos* on the composition of Chimalpahin's work?

Enrico Martínez[42] or Heinrich Martin was born between 1550 and 1560 in the wealthy city of Hamburg. His parents went to Spain when he still was a young boy. He stayed there during his youth and devoted himself to the study of cosmography and mechanics. Honored by the title royal astronomer, he went to Mexico in 1589. The marquis of Salinas instructed him to build digues around the city, which were to be getting the water out of the capital. From 1598 on he was a Dutch and German interpreter for the Inquisition and combined this job with editing. One of his books is the *Repertorio de los tiempos modernos e historia*

[40] Comestor, 1925: I, XX-XXIII.

[41] Gysseling, Maurits (ed.) *Rijmbijbel van Jacob van Maerlant. Corpus van Middelnederlandse Teksten, Reeks II, Deel III*. Leiden, 1983, IX. This book contains two major parts. The first part (verses 1 till 27081) is a translation of Comestor's school history. The secónd part (verses 27082 till 34859) tells us the events the Jews had to undergo form the reign of Roman emperor Caligula (37 AD) till the capturing of the Zelotic fort of Massada by the Romans (73 AD). The second part is a compilation and adaptation by van Maerlant of Rufinus of Aquileia's (4th century AD) Latín translation of *The Jewish War*.

[42] For more biographic data see, Maza, Francisco de la. *Enrico Martínez, cosmógrafo e impresor de Nueva España*. Mexico, 1943.

natural desta Nueva España, which was edited by himself in 1606[43] en la *Emprenta del mesmo autor*. A second edition, in 1948, is a reprint of the 1606 edition.

Chimalpahin cites the author by his name in rel. IV and starts to take over literal passages form the *Repertorio*.

Chimalpahin[44]	Translation	Martínez[45]
1-Tochtli [50 n.C.] *Auh ce tlacatl tlamantini anozo nohuiampa, ytoca Henrico Martines, nahuatlahto ynquissision yn Mexico, yuh quimomachiztia, quil mach, oquimittato yn ompa ypan ce prouincia Europa ytocatocan Curlant, ynmacehualpan yn Polonia reyesme yn tlahtoque, yn ompa tlaca yn ipan omoteneuh altepetl Curlant; ...* *Ynin tlahtolli ca amo huel mellahuac momati azo yuhqui anozo amo yuhqui, yeca huel mellahuac yn iuhqui tonacayo yn ompa tlaca no yuhqui in innacayo, ynic yehuatl ypampa tenehuilia yn ompa chaneque Curlant.*	And the learned person, the distinguished geographer, Enrico Martinez, interpreter at the Inquisition at Mexico-City, said according to his wisdom that he knew a province in Europe, wich they call Kurland and wich is governed by the Rulers of Poland, of which the people look the same like us (Chichimecs);... It is not know of this is true. As such it is true that our body resembles theirs, that there is a connection with the inhabitants there in Kurland.	Lo que acerca de esto puedo afirmar es haber visto y estado en una provincia de Europa llamada Curlant, que está en altura de cincuenta y seis grados, longitud cuarenta y cinco, estado de los duques de ella que son vasallos de los reyes de Polonia, la cual provincia es poblada de una gente de la misma traza, color, condición y brío de los indios de esta Nueva España, excepto que son algo más corpulentos, como los Chichimecas, ...

It is remarkable to see that the connection of descent between the Chichimecs and the inhabitants of Kurland was the object of fruitful copying. We can find this parallel in the *Monarquía Indiana* by Juan de Torquemada,[46] also in book IV, chap. 7 of the *Origen de los indios del Nuevo Mundo* by fray Gregorio de García (ca. 1560-1627). Even Juan

[43] Palau y Dulcet, 1948-1977: art. "Martinez".

[44] Zimmermann, 1963-1965, II, 154, 40-43 & Mengin, 1949-1952: f. 117v & Zimmermann, 1963-1965: II, 154, 50-52 & Mengin, 1949-1952: f. 117v.

[45] Martínez, 1948: 121 [trad. II, cap. 8].

[46] The thesis that the indians should descend form the inhabitants of Kurland was first stated by Acosta in 1590. Unfortunately we could find no such claim in Acosta, 1987. Torquemada, 1975-1983: I, 46. & Torquemada, 1969: I, 30: *Henrico Martinez (Hombre Sabio en Astrologia, y Cosmographia) en su Repertorio, que imprimiò en Lengua Vulgar Castellana: demàs de lo referido, en este Parrafo pasado, afirma, aver visto en vna Provincia de Europa, llamada Curlant, que está en altura, de cincuenta y seis Grados, longitud quarenta y cinco, Estado de los Duques de ella, que son Vasallos de los Reies de Polonia; la qual Provincia es poblada de vna Gente, de la misma traça, color, condicion, y brio de los Indios desta Nueva-España: excepto que son algo mas corpulentos, como los Chichimecas, ...*

de Solorzano Pereira (1575-1653/1654) writes about it in his work *De indiarum iure* and his Spanish translation *Politica Indiana*.

The influence the work of Martínez exercised on the composition of Chimalpahin's *Relaciones* was relatively a major one. The indian author drew more than once from the *Repertorio* like the fragments regarding the geographic knowledge at that moment and some historical data regarding the history of Spain and the voyages of discovery.

ZIMMERMMANN 1963-1965	MARTINEZ, 1948	SUBJECT	RELACIÓN
II, 150-153, 50-34	119-120 [trat. 2, chap. 7]	World division	II
I, 119-120, 49-53	140 [trat. 2, chap. 26]	Events concerning Columbus, 1484	III
I, 128, 5-31	140 [trat. 2, chap. 26]	Discovery of America, 1492-1493	III
I, 129-130, 13-47	141-142 [trat. 2, chap. 26]	Events in America, 1493	III
I, 131, 19-43	142 [trat. 2, chap. 26]	Events in America, 1494	III
I, 132, 4-18	142 [trat. 2, chap. 26]	Events in America, 1495	III
II, 154, 40-52	121 [trat. 2, chap. 8]	Chichimecs resemble inhabitants from Kurland	IV
I, 121, 10-27	140 [trat. 2, chap. 26]	Events concerning Columbus, 1484-1492	VII

As an illustration we would like to give an example. Take first of all notice to the same sequence of the events discussed by Chimalpahin and Martínez. Look at the Spanish loan words, which Chimalpahin copied literally one by one.[47] In rel. II Chimalpahin describes the world like Martínez did. We restrict our example to Asia.[48]

Chimalpahi[49]	Traslation	Martinez[50]
De Asia *Auh ynic ontetl cemanahuatl yn tlalli motocayotia Asia, ynin cemicac oquitocateneuhque yn amoxtla-cuillohuanime, yehica ypampa ca ypan catca ypan peuh tzintic yn achto yn huehuey teuhcyotl yn tlahtocayotl, ynic cemanahuac yn quenin n iuh yehuantin catca, o ypan teuhctico otlahtocatico in motenehua Assirios, yhuan Persas, yhuan Medos. Auh yhuan zan no yhui huel motenehua yn teohuamoxtlacuilolpan, yehica, yn ipan ycatzino yn totecuiyo Dios yn*	About Asia And the second part of the world, the land that is called Asia; it is always named by the writers of books, because major dynasties sprung out there. How many (dynasties) were in this (part of the) world is [known] by this way. There were the dynasties, governments of the so called Assyrians and Persians and Medians and it is said in this manner, in the book written by priests (Bible) that already God	De Asia La segunda parte del mundo, llamada Asia, ha sido siempre muy nombrada de los escritores, porque en ella hubo las primeras monarquías del mundo, como fue la de los Asirios, Persas y Medos. Y asimismo es muy celebrada en la sagrada Escritura porque en ella fué por Dios creado el primer hombre; en ella nació Cristo Nuestro Redentor y padeció muerte y pasión, por salvarnos. En ella fué

[47] As been noticed by Zimmermann, 1963-1965: II, 203.

[48] For the full version Chimalpahin copies, see Zimmermann, 1963-1965: II, 150-153, 50-34 & Mengin, 1949-1952: ff. 13r-14v.

[49] Zimmermann, 1963-1965: II, 151-152, 18-11 & Mengin, 1949-1952: ff. 13r-14r.

[50] Martinez, 1948: 119 [trat. II, chap. 7].

Chimalpahi	Traslation	Martinez
De Asia *tlachihualtic in yehuatl achto tlacatl yn Adan; yhuan n ipan in motlacatilitzino in yehuatzin Christo, totemaquixticatzin, yhuan ynicmotla-yhiyohuilti, ynic motonehuiti, ynic otechmomaquixtilli. Auh ca zan no ypan yn omicuillo yn oc cenca huel yn ixquich teohuamoxtli omotlalli yn moponhua in ye huecauh huehue-tlapohualiztalhuicaliztli amoxtli catca, yhuan in yancuic tlaxexeloliztlapohualizamoxtli. Auh ynic xexeliuhtica yn Asia, ca oc cenca macuilcampa, yn iuh motta yn macuilli yn huehuey tlahtocayotl, yn axcan ye ypan tocahuiuh yn catqui yn xexeliuhtica. Ca ynic ceccan catqui oncan zan ic cen netechanticate yn Europa, yn oncan tlacamacho huey tlahtohuani yn motenehua ynic quinotza Gran Duqye yn itocayocan Moscovia. Auh yn icocan oncan yn tlapachohiia yehuatl huei tlahtohuani yn motenehua yn quitohua Gran Chan Emperador, inhueytlahtocauh in motenehua Tartaros; auh yniqu excan oncan yn mitohua yn tequiti tlacoti yn ica yxquich yhuelli yn huey tlahtohuani yn motenehua Turco; ce ypan in yn catqui yn motenehua Tierra Sancta, yn tlateochihualtlalli Jerusalem. Auh ynic nauhcan ca ye in huey tlahtohuani yn itoca Sophy, rey yn ompa Persia, auh ynin iaxca tlalli, ca yc ytech ontzonquiza, yc conquaxochnamiqui yn itlal yn Turco, ye tonatiuh ycallaquiampa, auh ynic nehuan mochipa moyaochiuhticate. Auh ynic macuilcan yhuan yn ca yc tlatzacuia yn Asia, ca ompa yn motenehua la India de Portugal, yhuan yhuan yn hueycan yn motenehua Gran China.*	About Asia Our Lord made there the first man, Adam, and that there the honored Christ, our redemptor, was born and that he endured burdens and pain, by which he liberated us. And that is precisely the way it is written down in the priest book. And the [book] is divided in old book of all things known (Old Testament), it is fixed, it is written down in old times and the new book (New Testament) is written about all things known. And Asia is divided like this; the first ones are the ones who live together [in the neighborhood of] Europe. There the people obey the great prince, the so called and revered sovereign monarch of the so called place of Moscow. And the second is where one bows for the great governor, the so called great-khan, the emperor. His sovereignty is from the so called Tartars. And the third is there, which is called, where labor has been performed. He is the great governor of those who are been called Turks. There is situated the so called Holy Land, the land made by God and Jerusalem. And the fourth is the great sovereign, whose name is king Sophy, there in Persia. And at present the land ends there and they are having flowery wars[51] with the land of the Turks in the neighborhood where the sun sets (West) and therefore they are continually at war to each other. And the fifth and the last [kingdom] in Asia is the so called Portuguese India and the vast [lands] which are called Great-China.	De Asia escrita casi toda la sagrada historia del viejo y nuevo testamento. Dividise la Asia principalmente en cinco partes, según los cinco imperios en que en nuestros tiempos está distribuida. La primera parte, que está continuada con Europa, obedece al gran Duque de Moscovia; la segunda gobierna el gran Chan Emperador de los Tártaros; la tercera parte ocupa la potestad del Turco; en ésta está la Tierra Santa. La cuarta parte es el del Sophy, rey de Persia, cuyas tierras confinan con las del Turco por la parte Occidental, y asi traen de ordinario guerra. La quinta y última parte de Asia es la India de Portugal y la gran China.

[51] In the manuscript there is written *conquaxochnamiqui: conqu[ist]a, conquest + xoch[itl]*, flower + *namiqui*, to meet someone. We have translated it like Chimalpahin used the term in his experience as flowery war.

According to these circumstances Martínez's information might be called recent. The author mentions the Safawid (Sophy) dynasty, which only gouverned Persia since 1602. Another interesting remark is that nor Chimalpahin, nor Martínez use to word America in the passage dealing with this specific continent. They both call the continent the New World (*yancuic cemanahuac*). In the *Relaciones* America as a term never appears. Nevertheless the term was used a hundred years before for the first time,[52] but was only used frequently from the 19th century on as a distinctive mark of the continent's own identity.

Martínez's *Repertorio* is according to us the most important source in forming Chimalpahin's European image building and his knowlegde of the early discoveries, due to the almost exclusive use of this source for these kind of subjects. Some fragments form rel. III[53] en VIII[54] are based on a Martínez like source. Rel. VIII contains mainly a summary of historical facts of Mexican and American events within a limited European frame work. We suspect that this information was provided by source of Mexican origin.

A second remark concerns the way in which Chimalpahin deals with this source. He translates the information as good as he can, like he was afraid that a misinterpretation of his side would lead to an incorrect world view or false historical events. We suspect that Chimalpahin's knowlegde of the 'humanistic' world concepts at the time were rather limited and that Martínez's book was the most important source to get used with this concepts.

[52] It was in 1507 that the German cosmographer Waldseemüller gave in his *Cosmographia introductio... insuper quattor Americi Vespucii navigationes* the continent the name America from Amerigo Vespucci.

[53] Zimmermann, 1963-1965: 140-141, 49-20 & Mengin, 1949-1952: f. 115r. Fragment about the discovery of Mexico 1519. Cortés's name is written in the classical Spanish form, i.e. Fernando in stead of Hernando (cf. Martínez, 1948: 149ev). Nevertheless we suspect that there could also be used a native source as appears from the Náhuatl sentence *Oticmihiyohuilti oticmociyahuilti, ca mochantzinco ca mocpaltzin ca mopetlatzin yn otiqualmomachilti*, what means: You have been tiring yourself by coming this way, you have looked for your home, your *petate* and your seat. *Petatl* and *icpalli* are the radix from respectively *mopetlatzin* and *mocpaltzin*. It is a typical Náhuatl expression for souvereignty and rulership. *Cf.* Siméon, 1965: 153. Icpalli: *marque de la puissance chez les anciens chef, gouverneur, père, mère, etc.*

[54] Zimmermann, 1963-1965: 175-178, 21-55 & Mengin, 1949-1952: ff. 266v-272v. Fragment about the Spanish royal house. Chimalpahm must have used a source treating exclusively the reign of emperor Charles V, because the source doesn't speak about the gouvernment by Philip II. The fragment ends with a description of the transferal of Charles's body from the monastery of San Yuste to the Escorial in Madrid (1574). At that moment Philip II was reigning almost twenty years.

3. How does the *primera relación* relate to the rest of Chimalpahin's *Relaciones?*

Rel. I forms, apart from some loose standing fragments from the other *Relaciones*, together with Rel. VIII the non-chronological-annalistic part of the *Diferentes Historias Originales*.[55] The eighth one has an absolutely different genre than the first one. Rel. VIII stays situating itself in a historical context and is titled as followed: *La genealogía y declaración de la Descendencia y linaje è generacion y Origen de sus antepasados del señor Don Domingo hernandez Ayopochtzin,...*[56] Like the title says, Chimalpahin tells in it about the genealogy and origin of his grandfather, Don Domingo Hernández Ayopochtzin. It contains some judgments of values about the meaning of history and some references of the (native) sources, his grandfather consulted. He closes with a description of Spanish dynastic history since Ferdinand and Isabella till Charles V as a comparison to the native dynastic history as a legitimate claim for female succession.[57]

The first *relacion* with the title *Book about the [Creation] of the sky and the earth and of our first father Adam and our first mother Eve*, is an introduction on the Christian history. Man gets a place in the Creator's general historical plan. Because the *primera* has another genre than the other *relaciones*, we had a close look at the contents of the *primera*.[58] Afterwards we will look at the text's formal aspects. Finally we will compare this text to another religious tinted text by Chimalpahin.

[55] *Cf.* Tena, 1998: 356: *Quizá se pueda afirmar que la primera relación funge como prólogo o introducción de la obra completa, y la octava, como apéndice.*

[56] The complete title is as following: *La genealogía y declaración de la Descendencia y linaje è generacion y Origen de sus antepasados del señor Don Domingo hernandez Ayopochtzin, laqual descendido de la generacion del Viejo Totoltecatl Tzompachtli, y por otro nombre tlaylotlac teuhctli, que es su appelido, Primer Rey que fue de Teotenanco cuixcoc Temimilolco yhuipan. Este Rey es el tronco y principio de todos los Reyes y señores è principes que ha abido desta generacion naturales en este nuestro pueblo de Amaquemecan en vno de los dichos dos Primeros cinco señorios ò principales barrios y cabeçeras que llama Tzacualtitlan Tenanco Chiconcohuac que son llamados Eztlapictin Aztlantlaca chichimeca, chicomoztoca, cuixcocca, temimilolca, yhuipaneca, cacâca, teotenanca. Compuesta y ordenada por Don Domingo de S. Anton Muñon chimalpahin quauhtlehuanitzin, nieto de [di]cho señor Don domingo hernandez Ayopochtzin, [na]tural en el dicho Pri[n]cipal barrio y cabeçera o se[ñorio] de tzacualtitlan tenanco chichoncohuac (que es de[cir] el lugar de las siete culebras) Amaquemecan, Pro[vincia] de chalco, que aunque indigno, se ocupa y t[iene cuida]do la iglesia y casa de el glorioso y santisimo Pa[triar]cha de los Monges, Antonio Magno Abad, de la muy noble y gran ciudad de México tenuchtitlan, [don]de se crio desde muy niño, a cuyo cargo esta de [natu]ral por la dicha yglesia y la casa, de mas de ve[inte] y seys años hasta el dia de hoy y presente año de 1620.* (Zimmermann, 1963-1965: I, 145 & Mengin, 1949-1952: f. 225r.)

[57] See Tena, 1998: 355-364 for a detailed overview of rel. VIII.

[58] As Zimmermann, 1963-1965 had not edited rel. I in his critical edition, we have used the paleographic analysis and translation by Tena, 1998: I, 28-51 & MENGIN, 1949-1952: ff. 1r-7v. The sequence of the different folios is not regular. See Castillo, 1991: XXX-XXXIII for his critical analysis and the new constructed sequence concerning rel. I. The sequence is as following: 1r-1v-6r-6v-7r-7v-4r-4v-5r-5v-2r-2v-3r-3v.

CONTENTS OF THE *PRIMERA RELACIÓN*

0. Introduction and exposition of what will come.
1. First chapter: Everything starts with God/Creation.
   A. Reasons why a manuscript has to start with the Creation (citations).
      1) Plato, About the World's Composition.
      2) Plato, Letters.
      3) Sophocles, Sentences.
      4) Sulla.
   B. Examples of those who start their writings with the Creation (*auctoritates*).
   1) Classical authorities.
      - Diogenes Laercius, Live of the Philosophers.
   2) Early-Christian authorities.
      - Lactantius Firmianus, Divine Institutions.
      - Eusebius of Caesarea, Ecclesiastical History.
      - Augustine, The State God.
      - Augustine, Confessions.
   3) Authorities from the Middle Ages.
      - Celius Rhodiginiùs, Antique Lessons.
      - Sabellicus, Commentary on the Live of the Emperors (=Ejemplos).
   4) Ancient Jewish authorities.
      - Moses, Author of the Book of Genesis.
   C. Conclusion: I also have to start with God['s history].

1[bis] Loose fragmenta about the Creation.

2. Second Chapter.
   A. The story of the Creation.
      1) Monday: creation of heaven and earth + theological thesis about the creation of the angels.
      2) Tuesday: the water falls.
      3) Wednesday: creation of the plants.
      4) Thursday: creation of the stars, planets, the sun and the moon (cf Martínez & Dante, *Divina Comedia*).
      5) Friday: creation of the water animals (fishes and birds).
         - Augustine and Ruperto Abad, Commentary on the Book of Genesis: water animals contain:
         a) Fishes form the running water.
         b) Birds from the vapor (clouds).
      6) Saturday; creation of all the other animals and finally of man.
   B. Reason for the primateship of man.
      1) Distinction between man and the animals.
         - Physically: hands which can produce instruments and which can tend.

- Mental: soul and consciousness.
  a) God = 1 divinity = 3 persons.
    • Father.
    • Son.
    • Holy Spirit.
  b) Soul = 1 'person' = 3 'potencies' (*huehuelliztli*).
    • Memory (*tlalnamiquilliztli*).
    • Comprehension (*tlamachilliztli*).
    • Will (*tlanequilliztli*).
2) Man is free. He can save himself (⇔ predestination theory).

C. Commentary on the creation of the angels: the good and the bad angels.

D. Commentary on the proportions between the heavenly bodies: eleven heavens of which are seven planets (cf. Dante, *Divina Comedia*).
1) First heaven: Moon (planet I).
2) Second heaven: Mercurius (planet II).
3) Third heaven: Venus (planet III).
4) Fourth heaven: Sun (planet IV).
5) Fifth heaven: Mars (planet V).
6) Sixth heaven: Jupiter (planet VI).
7) Seventh heaven: Saturnus (planet VII).
8) Eighth heaven: fixed stars.
9) Ninth heaven: crystal heaven.
10) Tenth heaven: *primum mobile*-mobile heaven.
11) Eleventh heaven: empyreum, God's residence.

In studying rel. I we noticed the text's compact structure. Fragment 1^{bis} is the only exception in this structure. It is something that should not be there eventually. It's a short digression on Adam and Eve, but it doesn't correspond with the previous structure. We even had the feeling Chimalpahin might have used another source or had another purpose when he started this page due to the sentence nican ompehua, here starts, here begins...

The scheme does need some explanatory notes. The first chapter is a sort of an account why the author has to start his *Relaciones* with the Creation. The argumentation might be divided into two parts. First he cites some awards from classical authors as his witnesses.[59] The second part contains citations of classical, early-Christian, medieval and Jewish authorities whose writings also began with God's Creation.[60] So Chimalpahin's conclusion is clear:

[59] Tena, 1998: I, 30-32 (*Ynic oniquittac... till... ytzonquizca y nepepeuhcayotl*) & Mengin, 1949-1952: ff. lv-6r.

[60] Tena, 1998: I, 32-36 (*Auh i yehuantin yn aquique tlacuilloque...till...octacatl machiyotl*) & Mengin, 1949-1952: ff. 6r-6v-7r.

Auh çano yuh nicacicaytta y nehuatl ca no nonpehuaz yhuan ytechpatzinco yn t[o]t[ecuiy]o Dios,...[61]

And in view to the fact, like this way thus, I too should begin with God our Lord;...

Chimalpahin has built up most of his argumentation in a scholastically way. This method was used in at the peak and in the late middle ages to claim a theory - in most cases a religious theory. The method was developed in the *Sic et Non* by Abelard (1079-1142). A theory should be defended by producing some arguments in favor (*sic*) and by invalidating the arguments against (*non*). Chimalpahin makes use of this method, but not quite convincingly. He cites some positive arguments, but is silent about arguments against his 'theory'.

The second chapter might be divided into four parts. In the first one Chimalpahin describes the chronological sequence of the Creation in six days.[62] He has mistaken himself from the official version. In the official version light and dark are created first, then heaven and earth. The third day is devoted to falling of the water and the creation of the plants. The rest of his story is in conformity with the catholic canon.

The third part contains the most elaborated story. Chimalpahin names two reasons for the primateship of man.[63] The reasons why God has created man and what task man has on earth. In the first place he sees an important difference between man and the animal in form as in mind. The formal aspect (a human can produce instruments and use them) is something he derived from the Aristotelian philosophy.[64] The mental aspect is a mixture of ideas from Augustine and from Thomas of Aquino. An almost impossible synthesis view to the fact that Augustine's theory was strongly influenced by peo-Platonism, while Thomas of Aquino drew a great deal from the concepts from Aristotle. The concept of the Holy Trinity has been refined by Augustine,[65] while

Augustitte		*Chimalpahin*	
God	Soul	Ziel	
Father	To be	Memory	*Tlalnamiquilliztli*
Son	To know/to be acquainted with	Knowlegde/Acquaintance	*Tlamachilliztli*
Holy Spirit	To live	Will	*Tlanequilliztli*

[61] Tena, 1998: I, 36 & MENGIN, 1949-1952: F. 7r.

[62] Tena, 1998: I, 38-44 (*Ynin tlatolli...till...yn quimochihhuilliz yn tlacatl*) & Mengin, 1949-1952: ff. 4r-4v-5r-5v.

[63] Tena, 1998: I, 44-50 (*Auh maço nellihui*...till...*itlatitech yn tlacatl*) & Mengin, 1949-1952: ff. 5v-2r-2v-3r-3v.

[64] Storing, 1994: I, 162.

[65] Storing, 1994: I, 206. The comparison of concepts between God with his three divinities and the soul with it's three potencies is quite simular to that of Augustine.

concepts like potency, capacity (*huellitilliztli*) are clearly derived from Aristotle.[66] A second reason for primateship is the fact that man is free to live. Man has his own destiny in his own hand, also concerning his salvation. This is an idea by the hand of Thomas of Aquino. Augustine is opposed to this theory. He exactly proclaimed a strict and severe predestination, which was weakened by the Church after his death.[67]

The third part contains a small commentary on the creation of the angels. He had already touched the subject above in describing the creation of the first day. It is sufficient to say that he discusses the theological problem concerning the creation of the angels.[68]

Finally the astronomical image is the subject of his writing, all be it very short. This image is a complete copy of the medieval Ptolemaic cosmology.[69] Copernicus's new ideas from the 16th century are not a focus point.[70] Chimalpahin has again made an appeal on the astro-

Dante, Divina Comedia	Martínez, 1948: 5 [trad. I, chap. 3]	Chimalpahin (Tena, 1998: I, 50)[a]
1. First heaven: the moon	1. First heaven: the moon	1. First heaven: the moon
2. Second heaven: Mercurius	2. Second heaven: Mercurius	2. Second heaven: Mercurius
3. Third heaven: Venus	3. Third heaven: Venus	3. Third heaven: Venus
4. Fourth heaven: the sun	4. Fourth heaven: the sun	4. Fourth heaven: the sun
5. Fifth heaven: Mars	5. Fifth heaven: Mars	5. Fifth heaven: Mars
6. Sixth heaven: Jupiter	6. Sixth heaven: Jupiter	6. Sixth heaven: Jupiter
7. Seventh heaven: Saturnus	7. Seventh heaven: Saturnus	7. Seventh heaven: Saturnus
8. Eighth heaven: fixed stars	8. Eighth heaven: fixed stars	8. Eighth heaven: fixed stars
9. Ninenth heaven: primum mobile/mobile heaven	9. Ninenth heaven: cristal heaven	9. Ninenth heaven: cristal heaven
10. [Empyreum][b]	10. Tenth heaven: primum mobile	10. Tenth heaven: primum mobile
		11. Eleventh heaven: empyreum

[a] Chimalpahin's cosmology is a reconstruction based on Martínez's. Chimalpahin mentions there are only eleven heavens including seven planets, but doesn't enumerate them!

[b] Dante does not count che empyreum to the class of heavens. He does this, because of the symbolic value of the number nine in his work.

[66] Storing, 1994: I, 160.

[67] Storing, 1994: I, 236.

[68] Tena, 1998: I, 50. (*Auh pican occepa*...till...*yn ilhuicatl ytic*) & Mengin, 1949-1952: f 3v.

[69] Tena, 1998: I, 50. (*Yhuan pican mitohua*...till...*yn mitohua motenehua [panetas]* & Mengin, 1949-1952: f 3v.

[70] Tena, 1998: I, 50. Chimalpahin speaks of eleven heavens, which are placed one aboye the other and of which seven stars are called planets. This cosmological view corresponds a lot with the images of Dante and Martínez. Nevertheless there are some small differences. In Dante's *Divina Commedia* numbers play a primordial role, because of their symbolic significance, while Martínez, an astronomer himself, completely copies the medieval geocentric system: *Mundo es llamado todo lo contenido dentro de la superficie suprema del primer móvil, que son los cielos y elementos, y es figurado en especie y forma globosa perfectamente redonda, y en el medio de él se imagina un punto que se dice centro, el cual es rodeado de todas las cosas que esta universal máquina del mundo* (Martinez, 1948: 3 [trat. I, cha . 1]).

nomical content of Martínez's *Repertorio*, but the author has limited himself to copy only the ideas and not the text.

In studying the text's formal aspects we discovered some interesting differences in comparison with the other *relaciones*. First of all, the lines a closer to each other than for example rel. II. The hand writing is quite similar with the other *relaciones*, but in the first one it is a little bit smaller. It seems like the author was writing his *primera* in a less possible number of folios. May be this is a explanation for the deviant writing style, but it is also possible to see it as an evolution in the author's writing style. May be it is possible that there is a significant lap of time in the redaction and writing down of the *primera* and the other *relaciones*. Finally his almost classical margins are missing and the number of interpolations is minimal.[71]

Another document, which is now generally accepted as being written by Chimalpahin is the *Exercicio Quotidiano*. This manuscript is preserved in the Newberry Library at Chicago[72] and counts 43 folios. The remarking signs, crosses, etc were made by the writer himself, while on the small paper format no margins nor interpolations appear. The genre is in some particular lines the same as the *primera*. The purpose of the *Exercicio* is included in the title:

> *Comiença vn Exercicio en lengua mexicana sacado del sancto Euang[eli].° y distribuido por todos los dias de la semana contiene meditaciones deuotas muy prouechosas para qualquier xpiano.*[73] *que se quiere llegar a dios.*

It is a document that gives support lo the (new) Christian in sustaining his (new) belief.[74] It is composed following the seven days of the week, of which each day treats a certain passage extracted from the New Testament with a clear commentary for the listener and finally ending with a prayer. This kind of manuscripts will be propagated along Mexico. The purpose was that the text was read before a small audience to support each other.

[71] An example might be seen at Mengin, 1949-1952: f. 5v.

[72] Newberry Library of Chicago, Ayer Fund, nbr: 1484. Anderson; Schroeder & Ruwet, 1997: II, 9. See for an detailled description of the manuscript: Schwaller, 1986: 317-343.

[73] Read christiano.

[74] Anderson; Schroeder & Ruwet, 1997: II, 10. The *Exercicio* was a part of a Náhuatl *doctrinal encyclopaedia*, which was composed by Sahagún with the purpose to help the christians persevering their belief. He has used many times passages or references from the New Testament.

CONTENTS OF THE *EXERCICIO QUOTIDIANO*

0. Introduction:

   A. Appeal to the reader: this text is for everyone who has been baptized.
   B. Promise during the baptism
      1) Belief in God
      2) Love for God
      3) To live following:
      - The ten Commandments.
      - The five Commandments of the Holy Church.
      - To resist against the seven capital sins (to live following the seven virtues).
   C. Conclusion: This exercise will help you lo keep your promise.

1. Monday
   A. Fragment John 3, 16: God gave away his Son to the world.
   B. Commentary on the fragment.
   C. Appeal to the auditor:
      1) Strengthen yourself and your soul through belief
      2) Christ died at the cross for our sins.
      3) Honor the Holy Sacraments.
   D. Prayer to God, the Son and the Holy Spirit.

2. Tuesday
   A. Fragment Luke 2, 8-11: Appearance of the angel to the shepherds.
   B. Commentary on the fragment: Christ's submissiveness (cf the shepherds)
   C. Prayer to Mary.
   D. Appeal to the auditor: we live in sin because of
      1) Pride ⇔ Modesty
      2) Greed⇔ Denial of worldly matters
      3) Lust⇔ Virginity, chastity
         = Man =Christ
   E. Prayer to Joseph.

3. Wednesday
   A. Fragment Math. 2, 11-12: Epiphany
   B. Commentary on the fragment.
   C. Prayer to the three kings.
   D. Appeal to the auditor
      1) gold = God's love and charity.
      2) incense = belief in God.
      3) myrrh = repentance.

4. Thursday
   A. Fragment Luke 2, 46-48: Jesus between the scribes in the temple.
   B. Commentary on the fragment
   C. Prayer lo Mary: pains of the mother (dolor matris).
   D. Prayer lo Joseph: pains of the father (dolor patris).

E. Appeal to the auditor: do what God desires from you in spite of the pain to your parents!

5. Friday
   A. Fragment Math. 3, 16-17: Christ's baptism.
   B. Commentary on the fragment (with the dogma of the Saint Trinity).
   C. Prayer lo John the Baptist.
   D. Appeal to the auditor: Belief in God the Father, the Son and the Holy Spirit.

6. Saturday
   A. Fragment John 13, 34-35: White Thursday.
   B. Cor..mentary on the fragment: the institution of a new covenant between God and his chosen people.
   C. Appeal lo the auditor:
      1) What is God's nature? There is only one God, but there are three persons: the Father, the Son and the Holy Spirit.
      2) Who are my fellow-men? Everyone is your fellow-man, treat him like you would be treated yourself
      3) What is pure love?
         - Care for the own soul:
         a) Sacraments
         b) God's word (gospel)
         c) Sermons, *doctrines*, etc.
            - Charity
   D. Prayer to the Holy Spirit
   E. Appeal to the auditor: the Father, the Son and the Holy Spirit are all mighty and one.

7. Sunday
   A. Fragment Luke 22, 15-20: Last supper.
   B. Commentary on the fragment: to remember the last supper in the mass through the Communion.
   C. Prayer to God the Father: enlighten my spirit, so I stay free of sins.
   D. Appeal to the auditor:
      1) Clarification of the consecration.
      2) Necessity to have a 'pure soul' in undergoing the Communion.
      3) Comparison of the Communion: bread and wine, body and blood.

8. Colophon

Again a remarkable ordered structure might be deducted from the text, although the train of thoughts is sometimes complicated. Also this fragment has minimal erasures. That the piece is a copy, becomes clear at folio 37v. The copyist has taken over the wrong line from the original and has erased the incorrect line. The erased text was intended for the next line.[75] Nevertheless there are some possibilities in which Chimalpahin could have made some small adjustments. We have found

[75] Anderson; Schroeder & Ruwet, 1997: II, 174.

two examples, where the copyist has written a small explanation to a line. On folio 14r there is a description of myrrh:

... *teocuitlatl in mirrhain* [in chichic pahtzintli], *yhuan in Encienso*...[76]
...gold, myrrh,[a bitter salve,] and incense

It is as if the copyist wanted to make clear to his audience what mirrha exactly was. Another example testifies the rather deep religiosity of the copyist.

...*auh in nehuapol in ni*[yel] *tlatlacohuani*...[77]
...and I,[great] sinner;...

What is important next to these fragments are the great number of Spanish loan words and that all seven biblical fragments are written down in Latin. The translation of each fragment follows directly and is close to the original fragment.

We can question ourselves in how far the *Exercicio quotidiano* could tell us something about the composition of the *primera relación*. Both texts are written/copied by Chimalpahin. At what time there are written down, we have to guess. But we can be quite sure that due to the powerful contents of both texts, these were not written at the beginning of his *copista* career, but at a more mature moment.

Concerning the formal aspects we notified some resemblances. Both manuscripts lack the margins, which are typical for Chimalpahin's historical accounts in the *Relaciones*. Both manuscripts are also written down in a neat form, although this is more clearer in one manuscript than the other. This forms one the reason that the *Exercicio* can be seen as a copy of a Náhuatl original.

The *Exercicio's* internal structure is from the one hand clear and from the other one logical. Each meditation is illustrated by a fragment and a commentary and contents a prayer for the pious auditor. Regarding rel. I we see some differences, although there are some reasons to claim that rel. I is partly created in Chimalpahin's mind. The most important reason is the fact that the story of the Creation is in conformity with the official catholic version, but Chimalpahin has, due to ignorance or due to own opinion, adjusted some days of the creation. We can't imagine that a monk would commit this kind of slovenliness. A second argument consists of what we called fragment

[76] Anderson; Schroeder & Ruwet, 1997: II, 146.
[77] Anderson; Schroeder & Ruwet, 1997: II, 156.

1[bis]. The structure does not correspond into the whole part and might be seen as something what should not be there. It does show that rel. I is compilated. A third argument is that some passages are written in the 1-form, next to the usual we-form.[78] The *Exercicio* is less easy to be compared with, because of the more impersonal style in which it is written. The moralistic narrator becomes central in this text and he is not per definition the same as the author or the copyist.

It might now be obvious that the writer has based himself on Spanish sources (may be even Latin sources) for the composition of rel. I. This becomes clear when Spanish loan words occur in titles (*Divinas Institutiones*, *Libro de la Ciudad*) or as an explanation of some citations (*ciudad* as untranslated term for city, *angelosme*, etc.). If we claim that Chimalpahin has used partially his own creativity in composing rel. I, he must have used also something or someone else for the rest of the *primera*. At first instance Chimalpahin could have procured himself some information by the channel of education.[79] A second argument is that he cites a large scale of authorities. Viewing Chimalpahin's appointment at an ecclesiastical institution and the proximity of some large libraries, the author had as well the motive as the occasion to draw form the works he cited.[80] These works he cites literally with the only difference that he

[78] For instance Tena, 1998: I, 36 & Mengin, 1949-1952: f. 7r.: *Auh çano yuh nicacicaytta y* ***nehuatl*** *ca no nonpehuaz yhuan ytechpatzinco yn t[o]t[ecuiy]o Dios;* ... And view to the fact, like this way thus, I too should begin with God our Lord;...

[79] *Cf.* the analysis by Ricard, 1933: 353-356 of a *doctrina dominicana* from 1548, which was used in education. It consists of lessons about the Ten Commandments, the Holy Sacraments, the antropogenese of God, etc. See also the possibility that Chimalpahin has formed some ideas of theological dogmata and theories educated to the indians by means of self studying Ricard, 1933: 124-125: *On y distingue deux parties très nettes. D'abord, les prières et les vérités essentielles, que tout le monde, en principe, devait connaitre, que l'on enseignait à l'église et sur quoi étaient interrogés tous les candidats aux sacrements, baptême, mariage, confession, communion, confirmation: le signe de la croix, le Credo, le Pater Noster, L'Ave Maria et le Salve Regina, les quatorze articles de la Foi - dont sept se rapportent à la divinité et sept à l'humanité de Jesus-Christ - les dix commandements de Dieu et les cinq commandements de l'Eglise, les sept sacrements, le péché véniel et le péché mortel, les sept péchés capitaux et la confession générale; cette derniére, exceptionnellement, est placée à la fin de la doctrina. La seconde partie est constituée par des vérités complémentaires, dont la connaissance n'était pas jugée indispensable à tous. Aussi ne l'enseignait-on qu'aux enfants élevés dans les couvents. [...] Cette seconde partie comprend: les vertus cardinales et théologales, les œuvres de miséricordes, les dons du Saint-Esprit, les sens, les facultés de l'ame, les ennemis de l'áme, les béatitudes, les corps glorieux et les devoirs des parrains.*

[80] In Mexico there was a large number of religious books. *Cf.* Ricard, 1933: 345-352: *Essai d'inventaire en langues indigènes ou relatifs aux langues indigènes écrits par des religieux entre 1524 et 1572*. See also Mathes, 1982: 45-77 who makes a reconstruction of the books which were present at the library of the colegio de Santa Cruz in Tlatelolco between 1535 and 1600. Mathes, 1982: 83 has classified 335 books according to a number of categories: Bible and commentaries: 44; law: 12; theology: 62; philosophy: 43; history/geography: 15; secular literature: 26; liturgy: 7; missals/catechisms/handbooks: 33; articles and regulations: 21; sermons and homilies: 58 and finally church scolars: 14.

stops mentioning his source with the name of the book or the author, while in the *Exercicio* the chapter is clearly mentioned. There is also a (strong) possibility that Chimalpahin used informants drawn from clerical-religious sphere. These informants will have given him rather unintended some of their ideas. One can think at the numerous sermons which were held at *plazas* or within churches. This could be an explanation for the not so conformist ideas for the Creation story. Finally there is also the possibility that he has taken some ideas and concepts out of religious inspired writing or out his numerous copy works. The *Exercicio* could be such an example regarding the Saint Trinity. Important is the fact that we suspect that Chimalpahin himself has rigged up the whole concept (Trinity - soul)[81] The contents of rel. I consists of some contradictory ideas. Chimalpahin uses both Augustine as Thomas of Aquino in his argumentation regarding the primateship of man. It is as if some arguments and ideas haunt through the mind of the author, ideas he has heard once somewhere. The strong Aristotelian term 'potency' (*huellitilliztli*) is used in combination with Augustine's 'neo-platonistic' tinted comparison between the God's three persons and the soul's three forms. Also the soul's three forms are rather liberally translated by Chimalpahin and are not easy to compare with the forms Augustine meant. Due to this fragment's copy and paste character we are convinced that Chimalpahin has tried to unite several different ideas, of which he thought they corresponded to each other. If Chimalpahin

[81] Maybe Chimalpahin has made use of the same method he describes in rel. VIII: *Auh ynin libro ynic huel qualli neltiliztlahtolli yn itech tecpantica, oncan ytech cequi onicqixti in huehuetlahtolli, onicnehnehuilli oniccetilli yn itlahtolltlatecpanaltzin yetiuh yehuatzin omoteneuhtzino don Domingo Hernández Ayopochtzin.* And from this book, which mentions lots of beautiful and trueful words, I drew a fragment form the huehuetlahtolli [the word of the elders de oral tradition], which fragment I compared at once and which I combined with the writing of the so called don Domingo Hernández Ayopochtzin (Zimmermann, 1963-1965: I, 156, 36-39 & Mengin, 1949-1952: ff. 239v240r.). See also the remark of Ricard, 1933: 328-329 concerning the Saint Trinity: *Fray Juan Bautista nous a expliqué l'origine de deux erreurs relatives au dogme de la Trinité qui, nous dit-il, sont extrêmement fréquentes chez les Indiens. La première porta sur l'unité divine, et elle est due au fait que les missionnaires ont employé en nahuatl une phrase amphibologique, qui peut avoir une signification orthodoxe,* No ay mas de vn Dios, el qual es Padre, Hijo y Spiritu Sancto, tres personas, vn solo Dios, *mais qui est susceptible également d'une interprétation parfaitement hétérodoxe,* Dios es Padre, Hijo, y Spiritu sancto, tres personas, vna sola dellas verdadero Dios. *Presque tous les Indiens, affirme fr. Juan Bautista, ont pris la proposition dans ce dernier sens, el croient que le Fils est le seul Dieu. L'autre erreur porte sur la distinction des personnes. Certains missionnaires font préciser en effet au sujet du Père, du Fils et du Saint-Esprit,* trino en personas, y vno en essencia. *Mais la phrase aussi est obscure et beaucoup d'Indiens ont compris que Dieu est une seule personne qui s'appelle de trois façons différentes.* Chimalpahin has reproduced the dogma in a correct way, but he pottered when he was comparing the soul in a theological way. Tena, 1998: I, 48 & Mengin, 1949-1952: f 3r.: *...yehica yn iuhqui yehuatzin t[o]t[ecuiy]o Dios ca za huel cetzin auh yn iyeitilliztinz huel cececcan moquixtiticate yn cecenme ynic tlacatzitzinti personas,...* And so is it that God our Lord is one, but his in his being three each of the persons differ from eachother.

would have copied the text, we consider the chance as good as marginal that there was such a text on hand for his *primera relación*. Secondly we consider it as almost impossible to find two such clashing concepts, one from Thomas of Aquino (Aristotelian), the other from Augustine (neo-platonic), in one text. There is however a possibility that the *primera relación* was written down after the redaction of the *segunda*.[82]

Conclusion

1) Some irregularities (fragment 1[bis], misinterpretations, conflicting ideas, unclear terminology) let us suspect that Chimalpahin has composed rel. 1 by himself, but has used therefore a number of sources to form his ideas (informants, books and education).
2) The particular logical structure might be explained, because rel. 1 was a neat version. The author has probably developed his ideas on rough draught.
3) Due to the powerful contents and the supposition that some kind of well-reading and theological knowledge was needed, we suspect that rel. I was composed during the author's mature age.
4. Did Chimalpahin study at the Colegio de Santa Cruz and how acquainted was the author with Latin?

One of the problems scientist have when studying on Chimalpahin is related to his education. There is already a long discussion going on in the scientific arena if Chimalpahin has studied at the Colegio de Santa Cruz.

The Colegio de Santa Cruz, situated in the center of Tlatelolco, was a well known educative institution, which was headed by the Franciscan monks. The institution stood under the high protection of the first

[82] In rel. II Chimalpahin places the theme of the Creation, the deluge and the live of Christ in a historical frame. (Zimmermann, 1963-1965: II, 147-150, 1-16 & Mengin, 1949-1952: ff. 9r-12v.). This is already proclaimed in rel. I (Mengin, 1949-1952: ff. 1r-1v.): *Auh ye quin çatepa mitoz motenehuaz yn iuh nenque achto totatzin Adán yhuan yn achto tonantzin Eva, yhuan ynic mopilhuatique moxinachoque y nohuian ypa cemanahuatl yn ip[a oncan cahuitl], yhuan yni[c momiqui]llique; y[huan] yn tleyn ipa xihuitl mochiuh yn apachihuif[lliz]tli ynic poll[ioh]uac yn ipa ytoca Noé yn mitohua motenehua diluvio.* But afterwards it shall be said how out first father Adam and out first mother Eve lived, how they had children and how their seed spread out over the whole world in this time and how they died. And [it will be said] in which year the flood began, which is also called deluge, when everything died at the time of Noe. In this view this would mean that Chimalpahin had already a copy of rel. II in front of him before starting with rel, I. On the other hand if Chimalpahin had made a scheme how his *Diferentes Historias Originales* should look like, it can be interpreted as if rel. I was redacted before rel. II. Personally we agree with the first idea, especially for the mature contents of rel. I.

vice-royalties of New Spain. The institution's purpose was lo bring to the children of the indian elite a humanistic education.[83] The Colegio's program consisted necessarily of Latin, philosophy and theology.[84] In the middle of the 16th century it was one of the most import culture bearers of Mexico-City,[85] although its decline was coming soon. One of the strongest reasons was the rejection of the idea by the Mexican Council in 1555, allowing Indians to become priest. So the humanistic program has lost its most primary function. Latin, logics and philosophy disappeared form the time-table.[86] Financially the college saw the treasury's bottom after the vice-royalties had withdrawn their support.[87] Nevertheless, there was still enough potential albeit for a much more select group.[88] At the beginning of the 17th century the college would

[83] Torquemada, 1969: III, 113 [lib. XV, chap. 48]: *...y estos fuesen Niños de diez, a doce Años, Hijos de los Señores, ò Principales, de los Maiores Pueblos, ò Provincias de la Nueva-España, traiendo aquí dos, ò tres de cada Cabecera, ò Pueblo Principal, porque todos participasen deste Beneficio.*

[84] Ricard, 1933: 264. Mathes, 1982: 81: The dominant Latin character is illustrated by the large preponderance of Latín titles in the library: 268 Latin titles on 335 books.

[85] The knowlegde of the indian college students is illustrative at Torquemada, 1969: III, 115 [lib. XV, chap. 48]: *...y no contendo con esto, mandòle decir el Credo: y diciendolo bien, arguiòle el Clerigo vna palabra que el Indio dijo,* Natus ex Maria Virgine, *y replicòle el Clerigo.* Nato ex Maria Virgine. *Como el Indio se afirmase en decir* Natus, *y el Clerigo, que* Nato, *tuvo el Estudiante necesidad de probar por su Gramatica, como no tenia raçon de emendarle así, y preguntòle (hablando en Latín)* Reverende Pater, Nato, cuius casus est? *Y como el Clerigo, no supiese tanto como esto, ni como responder, huvo de ir afrentado y confuso...* See also the large number of writers (Sahagún Olmos Valeriano, etc.) who acted as teachers at the college Torquemada, 1969: I, 607 [lib. V, chap. 10] en III, 442 [lib. XX, chap. 26].

[86] Torquemada, 1969: III, 115 [lib. XV, chap. 48]: *Enseñoseles à los Indios, Cambien la Medicina, que ellos vsan, en conocimiento de Yervas, y Raìces, y otras cosas, que aplican en sus Enfermedades: mas esto todo se acabò y aora solo sirve el Colegio de enseñar à los Niños, que aquí se juntan (que son deste mismo Pueblo de Tlatelolco, con algunos otros de otros Barrios) à Leer, y Escrivir, y buenas Costumbres.*

[87] Torquemada, 1969: III, 114 [lib. XV, cap. 48]: *Algunos Años (que respecto de los presentes, podemos llamar tiempos Dorados) fue favorecida esta Obra, todo el tiempo que governò su Fundador Don Antonio, y despues su sucesor Don Luis de Velasco el Primero: que siendo informado, no bastava la Renta del Colegio, par sustentar tantos Colegiales, hiço dello Relacion al Emperador (de Gloria Memoria) y de su Mandato, les aiudava cada Año, con ducientos Ducados de Castilla (que todos estos Favores, se podràn vèr en el tiempo de su Govierno) mas despues que èl murió, ni ningun favor se les ha mostrado: antes por el contrario se ha sentido disfavor en algunos, que despues acà han Governado, y aun deseo de quererles quitar lo poco que tenían: y el Beneficio, que se les hace à los Indios, es aplicarlo à Españoles; porque parece tienen por mal empleado, todo el bien, que se hace à los Indios, y por tiempo perdido, el que se gasta con ellos.*

[88] Mathes, 1982: 34-35 & 37: *Mientras que en lo general los estudios del colegio se limitaron a la enseñanza de la lectura y la escritura a los pequeños indígenas, Alonso de Molina, Bernardino de Sahagún, y después de 1578, Pedro Oroz, dedicaron el centro al estudio del latín y el náhuatl, con las traducciones e informes etnohistóricos efectuados por un pequeño grupo de alumnos avanzados.*

A fines del siglo XVI, el Colegio Imperial de Santa Cruz, pese a sus tribulaciones, continuó la tradición franciscana de los estudios de lingüística y etnología. Juan Baptista enseñó el náhuatl a Juan de Torquemada, y siguiendo el ejemplo de Bernardino de Sahagún, Jacobo de Mendoza Tlaltenzin, Alfonso Izehuezcatocatzin y Pablo Nazareno sirvieron de informantes a Fernando Alvarado Tezozomoc, Juan Bautista, Alonso de Zorita y Fernando de Alva IxtlilxóchitI, cuyas obras permanecen como clásicos de la etnología e historia mexicanas.

limit itself by procuring only elementary education for the children from Tlatelolco.[89]

If we could prove by use of Chimalpahin's sources that the author was acquainted with Latin, this could be a strong argument in claiming Chimalpahin had studied at the Colegio in Tlatelolco. A possible lack of Latin could also tell us something about his degree of education. Before starting with producing arguments, we would like to outline lo discussion about this subject in a historical perspective.

There is a large black hole between his birth in 1579 and the moment he was appointed as a *donado* in 1595. The only thing we know in this interlapse is the fact he entered the monastery of San Antonio Abad in 1593. It is a great mystery what the young indian did in the meantime during his stay at the capital, but there is a possibility he devoted himself to education. It is at this point that the discussion starts between the older and the younger generation of americanists. Ángel Maria Garibay Kintana claimed just like León y Gama did that Chimalpahin was a student at the so called college.[90]

Romero Galván is not quite as sure as the gentlemen above, because nor in his *Relaciones*, nor in his *Diario*, Chimalpahin refers to the fact he was a student at this college.[91] Chimalpahin however mentions that on Tuesday October 5, 1593 he entered the monastery of San Antonio Abad in Xolloco.

> *Yn ipan axcan a 5 de octubre de 1593 años ypan martes yn onicallac yn teopanchantzinco notlazottatzin señor Sant Antonio Abbad yn nican Xolloco nehuatl Domingo de Sant Anton Muñón Chimalpahin, ompa nochan Tzaqualtitlan Tenanco Amaquemecan Chalco.*[92]
>
> Today October 5, of the year 1593, it was then Tuesday, I entered, Domingo de San Antón Muñón Chimalpahin, original from there, Tzacualtitlan Tenanco Amaquemecan Chalco, the honorable church from our lord señor San Antonio Abad, here at Xolloco.

According lo Schroeder[93] Chimalpahin could not have studied at the Colegio, because he was already at the age fourteen in 1593, when he entered the church of San Antonio Abad. So there was no time enough to study at the Colegio.

[89] Gibson, 1964: 382-383.

[90] León y Gama quoted in GLASS, 1975: 15; Garibay, 1954: II, 229: *Tezozómoc y Chimalpain deben ser enumerados aquí, aunque en otro lugar se estudiarán un poco más. Ambos, colegiales de Tlatelolco, ...*

[91] Romero Galván, 1983: 18.

[92] Zimmermann, 1963-1965: II, 41-42, 57-2.

[93] Schroeder, 1991: 7.

Chimalpahin describes even in his work that in 1620 he was working for San Antonio as *donado*[94] or *fiscal*[95] for twenty six years already.[96] Siméon drew already the reader's attention to the fact Chimalpahin counts inclusively, a typical native way of counting. Besides Siméon states: *ll en fait ordinairement autant pour tous ses calculs*.[97] This would mean that he only was appointed *donado* or fiscal in 1595. Although Chimalpahin entered already San Antonio Abad, he must have occupied another function between 1593 and 1595.

Another possible contradictory is coming from fray Juan Bautista who was teaching Náhuatl at the college during no less than 30 years. In his *Sermonario* dating from 1606 he mentions the most important names of his students, but Chimalpahin does not appear on this list.[98]

Nevertheless Chimalpahin would have been a good candidate to get an honorable note in the authorious book. The fact of being absent is at least a clue that if the author had studied at the Colegio, he must have left less to none impression. Or could it be that his low social status explains the absence? Was he not important enough to get a place on the list? Or were Chimalpahin's writing ambitions yet unknown to the small intellectual clique in Mexico-City?

Chimalpahin's *Diferentes Historias Originales* could procure us further clues in the same direction. If we could fine Latin terms or sources in his work, these sources could tell us something about Chimalpahin's linguistic knowledge and about the importance of these sources in relation to his *Relaciones*.

Going back to our scheme containing the sources for Chimalpahin's *Relaciones* we can point three groups of sources which could be written in Latin. They are the biblical sources, the antique sources and the *Historia Scholastica* by Petrus Comestor, which is classified under the Spanish sources.

From the last one we know that there were enough Spanish translations at the time of Chimalpahin and that there is also a strong possibility he based himself on the marginals from other works to get his information. So we have enough reasons to presume that acquaintance of Latin was not indispensable for this book.

[94] Anderson; Schroeder & Ruwet, 1997-: I, 5. Schroeder, 1989: 22 describes fiscal as *a native church steward and catechist, working under the supervision of a priest.*

[95] A sort of a lay brother.

[96] Zimmermann, 1963: I, 153, 7-16 & Mengin, 1949-1952: f. 234v.

[97] Siméon, 1968: XX, note 1. A shade is necessary. Chimalpahin counts inclusively in rel. VI and VII, the ones translated by Siméon.

[98] Fray Juan Bautista quoted in Schroeder, 1991: 7.

The works we have classified under the biblical sources were present in Mexico, but were also translated into Spanish and even Náhuatl. The Spanish monks were clever enough to understand that Christianization would be much easier if the monks would learn the native languages than if the Indians would acquaint themselves Spanish. This is for instance one of the reasons why Náhuatl and other native languages had still an important place within Mexican society before independence and still have now. The monks learned the Indian's languages and needed dictionaries like fray Alonso de Molina's to fill their desire lo perfection. Apart from this there existed also manuscripts in which the highlights of the biblical history were drawn in the same pictographic writing as that in Aztec times to make clear to the native population how lo understand the most necessary biblical concepts. All these sources lacked Latin knowledge for the reader or auditor. It is even so that according to Serge Gruzinski[99] popular antique works knew translations into native languages to improve cultural assimilation and education.

Most of the antique sources are ecclesiastical editions - a small number are humanistic ones - which are used in rel. I. They are cited by their Spanish title like *La Ciudad de Dios*, *Ejemplos*, *De las divinas instituciones* and two times by their Latin title [*De*] *Constitutione mundi and Lectiones*.[100] However there are no Spanish of Latin citations, like in his *Exercicio Quotidiano*. On the one hand he could have thought that these citations were incomprehensible for his Náhuatl readers or auditors.[101] On the other hand it was an excellent opportunity to let them show how erudite he was by showing a number of Latin titles.

Apart form some Latin titles there is only one Latin term in the whole of the *Relaciones*. It deals with the astrological sign *gemini*, which Chimalpahin mentions at the entry of his birth.

> *9-Riet 1576 - ... y huallathuic, miercoles, ynic ye 27 mani metztli mayo, ypan netlazotaliztli motenehua: signo geminis ye chicuacemilhuitia, yn lhcuac otlacat omoteneuh Domingo de Sanct Anton.*[102]
>
> And it was early in the morning, on Friday May 27, under the sign of twins (*translated from Latin*) our mutual love, which [was reigning] six days, when the so called Domingo de San Antón was born.

[99] *La culture des élites intellectuelles dans la ville de Mexico durant 1560-1630*, lecture held by Serge Gruzinsky at the Catholic University of Louvain (KUL), Belgium on January 5, 1999.

[100] Tena, 1998: I, 30 & 34 & Mengin, 1949-1952: ff. 1 v. & 7r.

[101] Anderson; Schroeder & Ruwet, 1997: II, 10 note 20.

[102] Zimmermann, 1963-1965: II, 28, 6-9 & Mengin, 1949-1952: f. 218v.

Chimalpahin translates the term gemini as *netlazotlaliztli*, which Siméon on his turn translates as "*amour mutuel*".[103] The transitive verb *tlazotla* is the central radix, which means to love. The prefix ne- is used with reciprocal verbs meaning each other or as significance that the reciprocal verb is substantivied. Then it gets the suffix *iz-tli*, a second indication that it becomes a substantive verb.[104] Literally one can translate *netlazotlaliztli* as the loving of each other. The translation made by Siméon is functional in this sense. Remarkably the number two nowhere appears in this description, while it's a basically the significance of *gemini*. On the contrary, Chimalpahin bases himself on a more visual interpretation of the astrological sing *gemini* than the proper significance.

His description in the Bible Society Library Papers of the same astrological sign is even unclear. There he says the following about *gemini*:

> *ypa[n] quicuepa yn ilhuicamatinime yn ome[n]tin pipiltzitzinti mohuatequi yuh quihtohua ca ym omextin tlacati ynic cenca motlazotla ynic ayc mixnamiqui.*[105]
>
> Those who are ignorant, translate it as two children who embrace each other. They say it like this way, when the two children are born, they love each other some much that they never quarrel with each other.

Chimalpahin writes down what does not interfere with *gemini*, but he doesn't explain precisely what the sign means. Besides this misinterpretation corresponds with Chimalpahin's first fragment about *gemini*, meaning mutual love. This fragment is a textual copy which we found in Martínez's *Repertorio*.[106]

> *El tercer signo llamado Géminis figuraron los poetas por dos niños abrazados, diciendo ser dos hermanos tan amados entre sí que nunca tuvieron contienda,...*

The same visual interpretation might be seen when Chimalpahin describes the sign Sagittarius "*ypan quicuepa centauro tlacamazatl*"[107] (one translates it as centaur or human deer). Chimalpahin again has made an appeal to Martínez.[108] He doesn't put a good face on the matter.

[103] Siméon, 1889: 293.
[104] Karttunen, 1992: 160.
[105] Anderson, Schroeder & Ruwet, 1997: II, 128.
[106] Martínez, 1948: 22 [trat. I, chap. 16].
[107] Anderson, Schroeder & Ruwet, 1997: II, 128.
[108] Martínez, 1948: 24-25 [trat. I, chap. 22]: *El noveno signo del zodiaco se dice Sagitario y es figurado por un Centauro tirando flechas,...* The Inquisition was particulary opposed against

Nowhere we found the expression *niquicuepa* (**I** translate it), but quicuepa (**one/he** translates it).

Ground on our own experiences regarding Chimalpahin's *Relaciones* there are few arguments that are in favor for his Latin knowledge. He was acquainted with it, due to the fact he cited some titles. The only important motive for the *conscious* lack of Latin would be that his public was not used to understand La n.

The *Exercicio* on the contrary, explodes with Latin texts. Each of the seven fragments is cited in a Latin form and is afterwards translated. We do know that this manuscript is copied by Chimalpahin. If Chimalpahin was not acquainted with Latin, we might expect to find some writing mistakes in the manuscript. Apart form some small changes between e and a and i and y, the text was copied correctly. This should mean Chimalpahin was at least acquainted with this foreign language,[109] but more than that we don't suspect. The author spent more than twenty yèars in the monastery of San Antonio Abbad. By this way of living he was constantly in contact with the church's language and had all the time of the world to acquaint himself with it. We cannot exclude for 100 % that he could have studied at the Santa Cruz college, but it is obvious now that if he studied over there, it was of little influence on his future writings. It seems that Chimalpahin had learned the most of his knowledge during his stay in San Antonio,[110] where he experienced a lot as a *copista* and by copying the works and books from illustrious predecessors. May be it were the copies that became his principal teachers.

any form of astrology or the spreading of it. In 1616 the Inquisition had proclaimed a decree forbidding any form of astrology. The punishment could be total excommunication. The Inquisition argued as following: *No hay ningún arte o ciencia humana capaz de manifestar las cosas venideras cuando dependen de la voluntad del hombre, porque esto ha sido reservado por Dios Nuestro Señor a Sí Mismo, con Su Sabiduría Eterna* (Leonard, 1976: 136). The relation between the inquisitorial decree and Chimalpahin's astrological knowlegde would lead to twe suppositions. First of all it could point out, if Chimalpahin was acquainted with the degree and he followed it, he would have written rel. VII before 1616, date of the emision of the decree. Secondly, if Chimalpahin was not aware of it or ignored the decree, the Inqúisition was not as authoritarian and powerful as it was in Spain.

[109] We agree with what was already suspected by Anderson, Schroeder & Ruwet, 1997: II, 9.

[110] We agree with the opinion of Romero Galván, 1983: 18: *Lo cierto es que, habiendo sido o no alumno del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, fue en la capital de la Nueva España donde consolidó su formación,...*

BIBLIOGRAPHY

ACOSTA, José de, *Historia natural y moral de las Indias*, Madrid, 1987, 515 p.

ANDERSON, Arthur J.O., Schroeder, Susan & Ruwet, Wayne (eds.), *Codex Chimalpahin: society and politics in Mexico Tenochtitlan, Tlatelolco, Texcoco, Culhuacan, and other Nahua altepetl in central Mexico : the Nahuatl and Spanish annals and accounts collected and recorded by don Domingo de San Antón Muñón Chimalpahin Quauhtlehuanitzin*. Norman, 1997, 2 v.

BOBAN, Eugène. *Documents pour servir à l'histoire du Mexique. Catalogue raisonné de la collection du M. E. Eugène Goupil*. Paris, 1891, 2 v.

CASTILLO F., Víctor M. (ed.), *Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan. Serie de Cultura Náhuatl Fuentes 9*. Mexico-City, 1991, LXVIII-157 p.

Catalogue Général des Livres Imprimés de la Bibliothèque Nationale. Paris, 1897-1981, v. 231.

COMESTOR, Petrus. *Eine deutsche Schulbibel des 15. Jahrhunderts: Historia Scholastica des Petrus Comestor*. Berlin, 1925, 2 v.

DURAND-FOREST, J. de, *Extractos de la Primera Relación de Chimalpahin Quauhtlehuanitzin (Manuscrito No. 74 de la Colección Goupil-Aubin de la Biblioteca Nacional de París). Estudios de Cultura Náhuatl* México-City, 1990, 20, 65-76.

GARIBAY K., Ángel María, *Historia de la literatura náhuatl*. Mexico-City, 1954, 2 v.

GIBSON, Charles, *The Aztecs under Spanish Rule*. Stanford 1964, XII-657 p.

GLASS, John B. (ed), *Compendio de la historia mexicana. The Lesser-Writings of Domingo Chimalpahin 7 & Contributions to the ethnohistory of Mexico 3*. Licoln Center (Mass.), 1975, 24 p.

IXTLILXOCHITL, Don Fernando de Alva, *Obras Históricas*. Mexico-City, 1975, 2 v.

KARTTUNEN, Frances, *An analytical Dictionary of Nahuatl*. Norman-London, 1992, XXXIV-349 p.

LEHMANN, Walter & Kutscher, Gerdt (eds.), *Das Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan und weitere ausgewählte Teile aus den Diferentes Historias originales de los reynos de Culhuacan y Mexiko, y de otras provincias. Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas, aufgezeichnet in der Sprachen der Eingeborenen 7*. Stuttgart, 1958, XXXIX-240 p.

LEONARD, Irving A., *La Epoca Barroca en el México Colonial*. Mexico-City, 1976, 333 p.

LEÓN-PORTILLA, Miguel, *Chimalpahin's Use of a Testimony by Sahagún: The Olmecs in Chalco-Amaquemecan*. In: J. Jorge Klor de Alva; H.B. Nicholson & Eloise Quiñones Keber (eds.). *The Work of Bernardino de Sahagún: Pioneer Ethnographer of Sixteenth-Century Aztec Mexico*. Albany, 1988, 179-198.

MARTÍNEZ, Enrico, *Repertorio de los Tiempos Modernos*. Mexico-City, 1948, XLVII-317 p.

MATHES, Miguel, *Santa Cruz de Tlatelolco: La primera Biblioteca Académica de las Américas*. Mexico-City, 1982, 103 p.

MENGIN, Ernst (ed.), *Diferentes historias originales de los reyos de Culhuacan y Mexiko, y de otras provincias. Liber in lingua mexicana manuscriptus ut est conservatus in Bibliotheca Nationis Gallicae Parisiensi sub numero LXXXIV. Cum praefatione in lingua britannica, gallica, germanica et hispana*. Copenhagen, 1949-1952, 2 v.

MESSIAEN, S.A.D., *Grandeza Mexicana. Een beeld van Mexico-Stad aan het begin van de 17de eeuw aan de hand van de historische bronnen voor Chimalpahins "Diferentes Historias Originales"*. Louvain, 1999, 160 p. (Unedited thesis, manuscript)

PALAU Y DULCET, Antonio. *Manual del Librero Hispanoamericano*. Barcelona, 1948-1977, 27 v.

RENDÓN, Silvia (ed.), *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan. Biblioteca Americana: Serie de literatura indígena 40*. Mexico-City, 1965, 367 p.

RICARD, Robert, *La "Conquête spirituelle" du Mexique. Essai sur l'apostolat et les méthodes missionnaires des Ordres Mendiants en Nouvelle Espagne de 1523-24 à 1572*. Paris, 1933, XIX-396 p.

ROMERO GALVÁN, José Rubén (ed.), *Octava relación: obra histórica de Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Quauhtelhuanitzin. Serie de Cultura Náhuatl Fuentes 8*. Mexico-City, 1983, 199 p.

SCHRIJVER, Reginald De, *Historiografie: Vijfentwintie eeuwen geschiedschrijving in West-Europa*. Louvain, 1994, 424 p.

SCHROEDER, Susan, *Chimalpahin & the kingdoms of Chalco*. Tucson, 1991, XXII-264 p.

SCHWALLER, J.F., *Nahuatl Manuscripts in the Newberry Library*, Chicago. *Estudios de Cultura Náhuatl 18*, Mexico-City, 1986, 317-343.

SIMÉON, Rémi (ed.), *Annales de Chimalpahin sur les Sixième et Septième Relations (1258-1612)*. Paris, 1889, XLIV-353 p.

SIMÉON, Rémi, *Dictionnaire de la langue Nahuatl*. Graz, 1965, 12-LXXV-710 p.

STORIG, H.J. *Geschiedenis van de Filosofie*. Utrecht, 1994, 2 v.

TENA, Rafael, *Las ocho Relaciones y el Memorial de Colhuacan*. Mexico-City, 1998, 2 v.

TENA, Rafael, *La Estructura textual de las Relaciones primera y octava de Chimalpahin. Estudios de Cultura Náhuatl*, Mexico-City, 1998, 28, 355-364.

TORQUEMADA, Fray Juan de, *Monarquía Indiana*, Mexico-City, 1969, 3 v.

Zimmermann, Günter (ed.), *Die Relationen Chimalpahins zur Geschichte Mexikos. Abhandlungen aun dem Gebiet der Auslandkunde 68 & 69*. Hamburg, 1963-1965, 2 v.

CHAPULTEPEC PREHISPÁNICO EN LAS FUENTES HISTÓRICAS

EDUARDO MATOS MOCTEZUMA

Nadie puede poner en duda la importancia que Chapultepec tiene en la historia prehispánica del centro de México.[1] Su significado etimológico no se ha prestado, hasta donde sabemos, a mayores disquisiciones. Se le traduce como "cerro del grillo" o más comúnmente como "cerro del chapulín", si bien hay que aclarar que el término chapulín es el nombre nahua del grillo, por lo que en este caso estaría parcialmente traducido. Ahora bien, para tener una idea cabal de la presencia de Chapultepec, tenemos que remontarnos a diferentes fuentes históricas que hablan del lugar. De esta manera veremos el papel que este sitio desempeñó antes de la llegada de los españoles. Para ello, vamos a dividir este trabajo en cuatro partes: en la primera pondremos atención a los relatos más antiguos donde se le relaciona con los tolteca-chichimecas y con los dioses del agua. En segundo lugar, veremos cómo cobra relevancia con la presencia azteca que se asienta en el lugar como parte de la llamada "peregrinación" y todo lo que ocurre en aquellos años; de inmediato atenderemos la utilización que se hace al aprovechar los manantiales que se encontraban al pie del cerro para abastecer de agua a la ciudad de Tenochtitlan una vez que ésta se funda, además de ver sus poderes curativos y el empeño de los gobernantes mexicas por perpetuarse en el sitio. Finalmente, cómo cerca de este lugar en lo que hoy se conoce como Tacubaya, se asentó el "Real" de Cortés mientras ocurría el asedio a Tenochtitlan y Tlatelolco y el corte del abastecimiento del agua a Tenochtitlan durante los combates como paso estratégico para su conquista final.

Hay que aclarar que nuestro intento es presentar lo que se relata en las fuentes históricas, pues sabemos que la arqueología nos muestra cómo desde épocas remotas el lugar fue ocupado. Los datos más antiguos que poseemos son los materiales preclásicos y teotihuacanos encontrados en los últimos años. Lo que resulta interesante es que el

[1] El doctor Miguel León-Portilla hace ver la importancia del lugar en su trabajo "Chapultepec en la literatura náhuatl", en *Tollecáyotl*, México, FCE, 1983. p. 385-401.

cerro estuvo ocupado desde momentos muy tempranos y que no debió de pasar desapercibido su carácter tanto mítico como estratégico . Un aspecto fundamental son los manantiales que manaban de él, pues bien sabemos que era —y es— popular creencia que los cerros o montañas guardaban el agua en su interior, de allí que algunos edificios prehispánicos importantes adquieren el carácter de "montañas sagradas" que guardan en su interior el preciado líquido y los granos de maíz. Esto lo vemos presente tanto en los mitos y en edificios como la pirámide del Sol y el Templo de la Serpiente Emplumada, en *Teotihuacan*. También ocurre en el Templo Mayor de Tenochtitlan. En ambas ciudades, por ejemplo, los templos principales adquieren el carácter de montañas o cerros sagrados y siempre presentan características muy similares: orientación al poniente; relación con el agua; presencia de sacrificio; presencia de la cueva; juegan papel de *axis mundi*, es decir, son el centro del universo y a partir de ellos se accede a los niveles celestes y se baja al inframundo. De ellos parten los cuatro rumbos del universo, constituyéndose así en el centro fundamental en cuyo derredor se asienta la población, adquiriendo además el carácter de "Altepetl", o centro de la comunidad.[2]

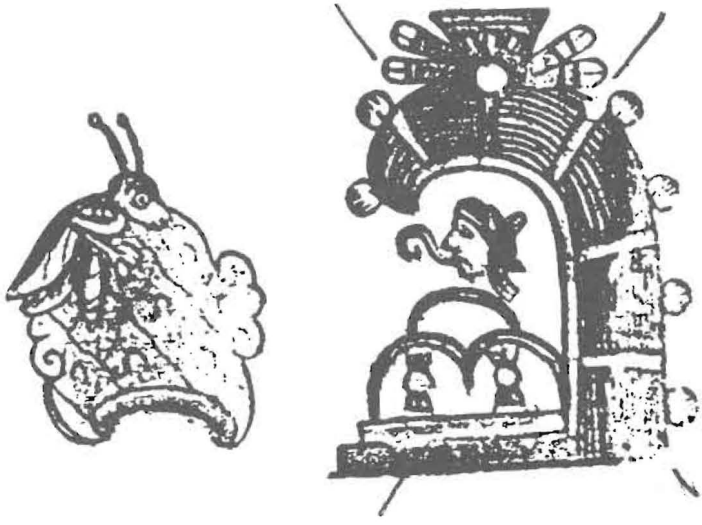
Chapultepec: la presencia tolteca-chichimeca y los dioses del agua

En las fuentes más antiguas, como la *Historia Tolteca-chichimeca*, a Chapultepec se le muestra pintado con el cerro y el grillo encima, además de mencionarlo como lugar en donde se asientan los grupos chichimecas que, salidos de Chicomóztoc en un año 3 calli, emprenden el camino para poblar la región de lo que es hoy Puebla. Veamos lo que nos dice ésta fuente histórica:

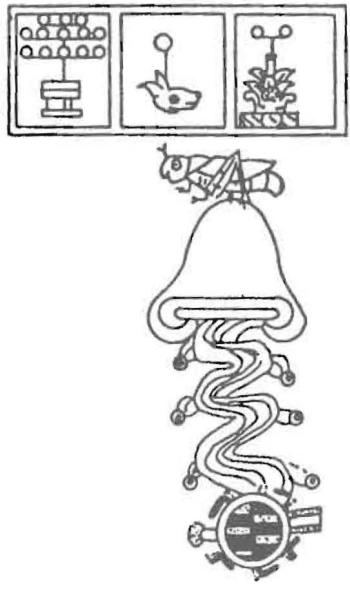
> Y cuando amaneció ya luego se trasladan a Chapoltépec
>
> En el día XIII *ácatl* partieron de Quauhnáhuac los chichimeca, los traen Ixcicóuatl y Quetzalteueyac, fueron a dormir a Chapoltepec.
>
> Tepoztepec; luego ya vienen a Ayacahtlan; luego ya vienen a Coyouacan; luego ya vienen a Acaxochic Cencalco; luego ya vienen a Chapoltepec, donde durmieron.
>
> Y cuando amaneció luego ya se trasladan a Amaquemecan.
>
> En el día 1 *ocellotl* partieron de Chapoltepec los chichimeca...[3]

[2] Ver Eduardo Matos Moctezuma *Vida y Muerte en el Templo Mayor* (tercera edición), México, FCE, 1998.

[3] Paul Kirchhoff, Lina Odena Güemes y Luis Reyes, *Historia Tolteca-chichimeca*, México, CIESAS, FCE, 1989.



Lám. 1. *Historia Tolteca Chichimeca*



Lám. 2. *Códice Aubin*

En primer lugar hay que señalar que al decir "durmieron", se refiere a que se asentaron por un tiempo. Por otra parte, vemos el nombre de Cencalco, que como advertiremos en seguida, se trata de una cueva que se ubica en Chapultepec. No hay que pasar por alto que esta peregrinación de los chichimecas guarda similitud con la que años más tarde emprenden los aztecas, saliendo del mismo lugar de orígen y pasando por algunos lugares iguales. Los aztecas debieron de aprovechar el relato, pues ya hemos dado cuenta de cómo otros pasajes de la *Historia Tolteca-chichimeca* fueron incorporados por los aztecas en su peregrinación, como aquel en que, al llegar en medio del lago de Texcoco y antes de ver los símbolos de su dios Huitzilopochtli del águila parada en el nopal, ven los símbolos de la corriente de agua azul y roja y los animales y plantas de color blanco, tal como lo vieron los Tolteca-chichimeca al llegar a la ciudad sagrada de Cholula.[4]

En el caso de Chapultepec, tenemos la narración de mitos que relacionan los manantiales allí presentes con los dioses del agua. Lo anterior queda expresado en el mito que nos relata la *Leyenda de los Soles*, en donde se dice que Huémac, gobernante tolteca, jugó a la pelota con los tlaloques, ayudantes del dios del agua. La apuesta consistía en que el perdedor tenía que dar al vencedor chalchihuites y plumas de quetzal. Al ganar Huémac, los tlaloques le entregan, en lugar de las piedras verdes y las plumas, elotes con sus hojas de maíz. Huémac rechaza el presente y los tlaloques acceden a entregar lo apostado. Pero entonces acuerdan enviar calamidades al tolteca por cuatro años. Es así como mandan heladas con las que mueren las plantas y frutos y un calor intenso que sólo afectó a Tula, lo que provocó que se secaran "árboles, nopales y magueyes". Fue tan intenso el calor que hasta las piedras se quebraron. El tolteca empezó a padecer hambre. Entonces ocurrió que:

> Cuando padecían trabajos los toltecas y se morían de hambre, un cautivo de guerra destinado al sacrificio, que está por acaso y posee alguna cosilla, compró una gallinita, hizo de ella tamales y comió. En Chapoltepecuitlapilco está sentada una vejezuela que vende banderas, le compró una bandera y luego fue a morir en la piedra del sacrificio. Al cumplirse los cuatro años que tuvieron hambre, se aparecieron los tlaloque en Chapoltépec, dónde hay agua. Debajo del agua salió un xillotl (maíz tierno) mascado. Ahí está viéndolo un señor tolteca, que luego cogió el xillotl mascado y lo mascó. Debajo del agua salió un sacerdote de Tlálloc, que le dijo: "Villano, ¿Has conocido aquí?" Dijo el tolteca: "si, amo nuestro, ha mucho tiempo que nosotros lo perdimos". Y dijo: "Está bien, siéntate, mientras yo hablo al señor". Y otra

[4] Matos, *op. cit*, p. 77.

vez se metió en el agua, más no tardó; volvió a salir y trajo una brazada de buenos elotes. Luego le dijo: "Villano, toma esto y dáselo a Huémac. Piden los dioses a los mexicanos la hija de Tozcuecuex; entretanto la comen, irá el tolteca comiendo un poquito de ella, pues ya se acabará el tolteca y ya se asentará el mexicano. Irán a entregarla a Chachiuhcoliuhyan, en Pantitlan...[5]

El relato continúa con el pesar y lloro de Huémac, cuya soberbia había causado tanto daño a su pueblo, a grado tal que el dios del agua decide acabar con ellos y traer al azteca a asentarse en el lugar del agua, Chapultepec. El sacrificio se consuma en la persona de la doncella azteca y entonces se envía lluvia en abundancia que hace crecer las plantas. Para colmo de males y venganza de los dioses, Huémac entra a la cueva que está en Chapultepec, llamada Cincalco, y en ella se ahorca.

En el libro III del códice *Florentino* vemos un relato parecido al anterior que dice:

"He aquí otro portento:
dicen que vinieron a caer piedras sobre los toltecas,
y al hacer sobre ellos las piedras,
luego bajó del cielo
una muy grande piedra de sacrificio;
allá en la parte de atrás de Chapultepec vino a caer.
Y luego allí estuvo viviendo una anciana,
Vendía banderas, hechas de papel.
Andaba diciendo:
"¡Vuestras banderas de papel!"
Y luego que entraban los que iban a morir, decían:
"Cómprame una"
Luego ya van allá a la piedra del sacrificio.
Nadie preguntaba a la anciana:
"¿Qué es lo que tú haces?"
Así tenían perdido el juicio"[6]

Estos relatos míticos revisten fundamental importancia y es necesario analizarlos para comprender su significado, pues no hay que olvidar que algunos mitos son relatos que parten de un acontecimiento verdadero. En cuanto al suicidio de *Huémac* en la cueva de *Cincalco* en

[5] "Leyenda de los Soles", en *Códice Chimalpopoca*, México, UNAM, México, 1975, p. 126.
[6] *Códice Florentino*, citado por Miguel León-Portilla en "Chapultepec en la literatura Náhuatl", en *Toltecáyotl*, México, FCE, 1983, p. 390.

Chapultepec, al parecer ocurrió en el año 1162. Tenemos el relato que nos dan los *Anales de Cuauhtitlan* y que dice así:

> Este año se suicidó Huémac en Cincalco en Chapoltépec. En este año 7 tochtli se acabaron los años de los toltecas: siete años anduvieron pasando por todas partes, de pueblo en pueblo, hasta que fueron a asentarse. Desde que poblaron los toltecas, son 339 años. En este año 7 tochtli Huémac se dio la muerte; se ahorcó de desesperación en la cueva de Chapoltépec. Primero se entristeció y lloró, y cuando ya no vió a ningún tolteca, que detrás de él se acabaron, se suicidó.[7]

Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, en su *Historia de la Nación Chichimeca*, menciona varias veces a Chapultepec. Cuando habla del chichimeca Xólotl y lo que ocurre después de la destrucción y dispersión del tolteca, nos dice:

> ...y los pocos tultecas que habían escapado de su destrucción, les dejó vivir en los puertos y lugares en donde estaban reformados y poblados cada uno con su familia, que fue en Chapoltépec, Colhuacan....[8]

Como puede verse, el lugar es mencionado como lugar mítico relacionado con los dioses del agua y lugar de sacrificio y muerte. Por otra parte, hay que insistir en que el lugar no pasa desapercibido para grupos anteriores a los chichimecas y toltecas, sino que desde épocas muy tempranas debió de revestir importancia por su carácter mítico y estratégico provocado por la presencia de los manantiales.

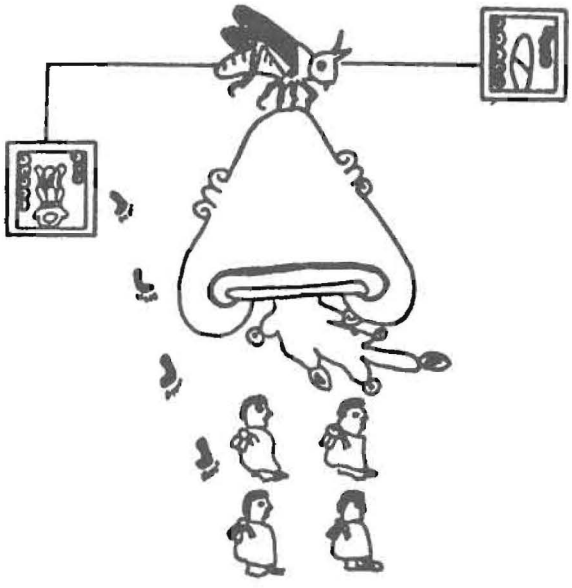
Chapultepec y el asentamiento mexica durante la "peregrinación"

Diversos cronistas relatan cómo en su andar los *aztecas* o *mexicas* se establecen en *Chapultepec*, si bien la fecha de tal acontecimiento no queda del todo claro, al igual que los años que allí estuvieron. En la *Tira de la Peregrinación* el lugar está representado por el cerro con el grillo en la parte alta y por debajo del cerro mana una corriente de agua. La fecha que allí se ve es *8 caña*.[9] En lo que parece haber común acuerdo, salvo alguna discrepancia, es que en el año 1299 d. C., abandonan el lugar después de haber sido asediados por diversos grupos, como ve-

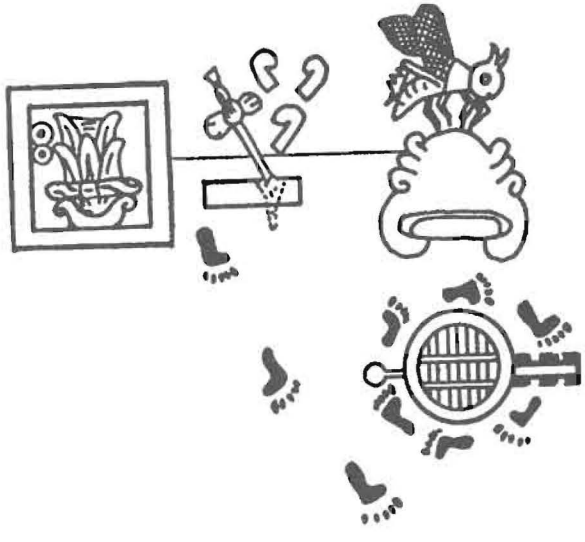
[7] "Anales de Cuauhtitlan", en *Códice Chimalpopoca*, México, UNAM, 1975, p. 15.

[8] Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, "Historia de la Nación chichimeca", en *Obras Históricas*, México, UNAM, 1977, t. II, p. 15.

[9] *Tira de la Peregrinación*



Lám. 3. *Tira de la Peregrinación*



Lám. 4. *Tira de la Peregrinación*



Lám. 5. *Códice Durán*



Lám. 6. *Códice Vaticano*

remos más adelante. Fray Diego Durán nos habla de cómo llegan al lugar. Dice el dominico:

> ...viniéronse entrando poco á poco á tierras y términos de los Tepanecas, que eran los de Azcaputzalco y Tacuba y Cuyoacan, gente ilustre, y que en aquella era reinaba y tenía mando sobre todas las demás naciones, y vinieron á parar á un cerro que se dice Chapultepec, donde no con poco temor y sobresalto asentaron su real é hicieron sus chozas y bohíos, y fortaleciéndose lo mejor que pudieron....[10]

Veamos ahora lo relativo a los años que duran establecidos en Chapultepec. Conforme a los *Anales de Cuauhtitlan*, fueron 47 años que estuvieron allí. Así leemos:

> Se dice que, después de haber pasado cuarenta y siete años los mexicanos en Chapoltépec....[11]

En cambio, en la *Leyenda de los Soles* vemos cómo se mencionan 40 años:

> He aquí que moraron en Chapoltépec todavía en tiempo de Huitzilíhuitl; moraron ahí 40 años[12]

A continuación afirman:

> "En Chapoltépec permanecieron 40 años"[13]

De la llegada de los mexicanos a Chapultepec, nos dice esta misma fuente:

> 1 tochtli. En este año llegaron los mexicanos a Chapoltépec reinaba Macatzin, rey de los chichimecas.[14]

Resulta interesante constatar que el lugar permaneció ocupado por gentes chichimecas, hasta que se asienta el mexica. Para Silvia Rendón, el año de llegada fue 1279 d. C.[15] Para Miguel León-Portilla, el asen-

[10] Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, México, Ed., Nacional, 1951, p. 27.

[11] *Anales de Cuauhtitlan*, *op. cit.*, p. 21.

[12] Leyenda de los Soles, *op. cit.*, p. 127.

[13] *Ibid*, p. 127.

[14] *Ibid*, p. 17.

[15] Véase la Introducción de Silvia Rendón (p. 33), en *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan*, de Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin, México, FCE, 1965.

tamiento pudo darse hacia 1250 d. C.[16] Por su parte, *Chimalpahin* habla de diferentes fechas en sus *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan*, diciendo que la permanencia de los mexicas sólo duró 20 años, y pone la fecha del abandono del lugar hacia 1299 d. C., como vemos a continuación en su "Segunda Relación":

> Año 2-Caña, 1299. Tuvieron 20 años de estar en Chapoltépec los mexicas; allá fue cuando sus enemigos los rodearon y los cubrieron de flechas en Chapoltépec valiéndose de emboscadas, astutamente, sólo así pudo derrotarlos una coalición de 10 ciudades.[17]

Más adelante agrega:

> Para mediados del mismo año de 2-Caña, 1299, se marcharon los mexicas de Chapoltépec a Aztacalco Tullan...[18]

Este mismo año lo vemos asentado en la *Crónica mexicáyotl* de Tezozómoc, conforme a una anotación de Chimalpahin que insiste en el año mencionado para el abandono obligado de los mexicas de Chapultepec.[19]

En el *códice Aubin* se ve el glifo *2 caña* (1299) que acompaña a la representación de Chapultepec con el grillo parado sobre el cerro, del que brota un manantial en su parte inferior, acompañado de un escudo que bien puede significar la conquista del lugar por los enemigos *tepanecas*.

También coinciden algunas fuentes en dar cuenta de los acontecimientos más relevantes que ocurrieron durante el asentamiento. Podemos hablar de tres de ellos: en primer lugar, del gobernante que dirigía los destinos del *mexica* poco antes de la llegada a *Chapultepec* hasta la derrota *azteca* y sacrificio de éste, que se identifica en varias fuentes como *Huitzilihuitl* el Viejo; la muerte de *Copil* y sus consecuencias y la guerra de varios pueblos en contra del *mexica* que provocará la muerte de su gobernante ya mencionado.

En efecto, tanto *Chimalpahin* como en los *Anales de Cuauhtitlan*, Tezozómoc, *Anales de la nación mexicana*, Durán y otros, señalan a *Huitzilihuitl* el Viejo (para diferenciarlo del *Tlatoani* del mismo nombre que gobernará *Tenochtitlan* una vez fundada), como el personaje

[16] León-Portilla, *op, cit.* p. 391.
[17] Chimalpahin, op. cit., p. 58
[18] *Ibid*, p. 58.
[19] Fernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica Mexicáyotl*, México, UNAM, 1975, p. 47 y 49.

que está al frente del grupo. Pero ¿quién era *Huitzilíhuitl*? En la Octava relación de *Chimalpahin* se dice:

> ...aún estaban en Chapoltépec los que eran mexicas chichimecas; en ese tiempo aún vivía el que en verdad fue su primer *tlahtoani*, aquel cuyo nombre era Huehue Huitzilíhuitl, quien después fue hecho prisionero.[20]

Fue durante su reinado —al parecer fue el único *tlatoani* que tuvieron los *mexicas* durante su estancia en *Chapultepec*—, que ocurrieron los problemas que tuvieron por protagonista a *Copil*. Recordemos que durante la "peregrinación azteca", *Huitzilopochtli* aprovecha que su hermana *Malinalxóchitl*, a quien se consideraba poseedora de ciertos poderes y hechicerías, se quedó dormida, abandonándola a su suerte. Esta mujer funda entonces *Malinalco* —de ahí el nombre— y tiene un hijo que es *Copil*, quien jura vengarse de su tío. En la *Crónica mexicáyotl* leemos el relato siguiente que se refiere al intento de *Copil* de vengarse de los *aztecas* y de su tío *Huitzilopochtli*:

> ...pero en el año mencionado, 1-casa, fue ya, en verdad, cuando los malinalcas pretendían conquistar a los mexicanos allá en Chapultepec, cuando murió Copil.[21]

En la "Segunda Relación" de *Chimalpahin* también vemos cómo ocurren estos acontecimientos:

> Año 10-Casa, 1271...También en este año fue cuando los mexicas, teniendo un año de estar en Chapoltépec, gran aflicción tuvieron. Varias tribus de los tepanecas los persiguieron de guerra hasta adentro de los Llanos de Ixtlahuaca. Ocurría esta querella por la animosidad que existía en contra de ellos. Por esto les decían los texcaltepecas, los malinalcas y los tollocas: "Cuando sea de noche, le caemos encima al Mexica para matarlo.[22]

El relato continúa y así vemos la manera en que es muerto *Copil*:

> Trabóse una mortal lucha entre el brujo o nahual del Cópil y Cuauhtlequetzqui ; se agarraron en Tepetzinco. El Cuauhchollohua o Cuauhtlequetzqui hizo caer al astrólogo y mago Cópil; apenas lo tuvo bien asegurado, allí mismo le dio muerte Cuauhtlequetzqui al referi-

[20] Chimalpahin, *Octava Relación*, México, UNAM, 1983, p. 125.
[21] Tezozómoc, *op. cit.*, p. 45.
[22] Ver la "Segunda Relación" de Chimalpahin, p. 54.

> do mago Cópil. Lo sacrificó apedreándole el costado con un cuchillo de pedernal; abierto arrancóle el corazón el Cuauhtlequetzqui, y violentamente ordenó al Ténuch Tlenamácac diciéndole: "Oh Tenuché, aquí está el corazón del astrólogo Cópil sacrificado, corred a enterrarlo en aquel paraje de los tulares y carrizales.[23]

La importancia de este relato estriba en que el lugar en donde se coloca el corazón será en donde se fundará *Tenochtitlan* años después, como lo señalan diversas fuentes históricas. Si los *mexicas* salieron bien librados de ésta guerra contra grupos del valle de Toluca, no ocurrirá lo mismo cuando son atacados por muchos grupos que se alían en su contra. El combate final que los echará de *Chapultepec* ocurre, como ya se mencionó, hacia 1299 d. C. Veamos lo que nos relatan las fuentes sobre el particular.

Según los *Anales de Cuauhtitlan*, las razones por lo que son atacados los *mexicas* fueron:

> ...siendo ya muchos los disturbios y vejaciones, porque se burlaban de los demás, arrebataban las cosas, les quitaban a la mujer y a la hija y hacían otras más burlas, se enojaron los tepanecas de Tlacopan, Azcapotzalco, Coyohuacan y Colhuacan, y luego se concertaron y trataron sobre el medio de que desaparecieran los mexicanos. Dijeron los tepanecas: Sojuzguemos a los mexicanos. ¿Qué están haciendo, que vinieron a establecerse entre nosotros? Vayamos a robarlos. Y para que salga bien, importa primero sacarlos varonilmente y echarlos fuera... primero los enviaremos a alguna parte; y cuando hayan salido, robaremos a las mujeres.[24]

Salió bien la estratagema, pues salieron las huestes *mexicas* a combatir a otro lugar, momento que aprovecharon los *tepanecas* para tomar *Chapultepec*:

> Los tepanecas dieron sobre las mujeres en Chapoltépec, y fueron a consumirles los comestibles y a saquearlas[25]

Tras el triunfo enemigo, así dijeron los mexicanos:

> Con los escudos al revés fuimos los mexicanos vencidos en el pedregal de Chapoltépec. ¡Ah! Hacia las cuatro partes llevaron a los hijos. Va llorando Huitzilíhuitl...[26]

[23] "Segunda Relación" de Chimalpahin, p. 54-55.
[24] *Anales de Cuauhtitlan*, p. 21.
[25] *Ibid*, p. 21.
[26] *Ibid*, p. 21-22.

La suerte de *Huitzilíhuitl* fue terrible. Las fuentes coinciden en que fue tomado prisionero y trasladado a *Colhuacán*, en donde se le sacrificó. La *Crónica mexicáyotl* señala:

> Allá en Chapultepec cogieron a Huitzilíhuitl el Viejo, aquel que primeramente fuera rey; los culhuacanos llevaron a Huitzilíhuitl a Culhuacan y allá le mataron.[27]

En la "Octava Relación" de *Chimalpahin* también se señala la muerte del gobernante:

> ...entonces por los cuatro lados fueron cercados los mexicas allá en Chapoltepec. Y después que los culhuacanos aprisionaron al mencionado tlahtoani Huehue Huitzilíhuitl, en seguida, inmediatamente, lo llevaron allá, a su casa, a Culhuacán. Allá lo fueron a matar.[28]

Con esta derrota los *mexicas* abandonan *Chapultepec*. Tanto en la *Tira de la Peregrinación* como en el *Códice Vaticano A* vemos pintado el asedio. Por cierto que en la *Tira...* están representados el glifo *2 caña* junto al glifo que indica el encendimiento del Fuego Nuevo por los *mexicas* en *Chapultepec* a la vez que sufren el acoso de las tropas *tepanecas*. Pocos años más tarde, en 1325, se establecen en *Tenochtitlan*, lugar en donde había sido enterrado el corazón del brujo *Cópil* y en donde encontrarían al águila parada sobre el tunal. Sabemos que éstas tierras pertenecían a *Azcapotzalco*, quien les permite asentarse en el lugar a cambio de un tributo y de que sirvan de mercenarios en las guerras del *tepaneca*. Una vez alcanzada su liberación del yugo de *Azcapotzalco* en 1428 d. C., bajo el gobierno de *Itzcóatl*, los aztecas volverán a ocupar *Chapultepec*.

Chapultepec y los mexicas una vez fundada Tenochtitlan

Establecida su ciudad, los *mexicas* ven la necesidad de hacer llegar el agua desde *Chapultepec*. Hay un relato que nos proporciona Durán, mediante el cual los *mexicas*, sometidos aún por *Azcapotzalco*, solicitan permiso para traer agua desde *Chapultepec* a *Tenochtitlan*, construyendo un acueducto durante el gobierno de *Chimalpopoca*. Leémos en Durán el momento en que los *mexicas* solicitan a su *Tlatoani* tal cosa:

[27] Tezozómoc, *op. cit.*, p. 48.
[28] Ver la *Octava Relación*, de Chimalpahin, *op. cit.*, p. 125.

> ...señor, todos somos de acuerdo que pues el rey Tezozomoztli tu abuelo te quiere tanto y hace tanto caso de ti y entre los demás señores ay tanta familiaridad con nosotros, que le enviásemos a rogar que nos diese el agua de Chapultepec para de que pudiésemos beber y que nosotros la traeríamos a la ciudad; la causa de pedilla, es porque como hasta agora no vivíamos sino en chozas y en casas de poco valor y agora vamos edificando casas de piedra y adobes y cegando la laguna y andan barcos por las acequias, bebemos el agua muy turbia y sucia...[29]

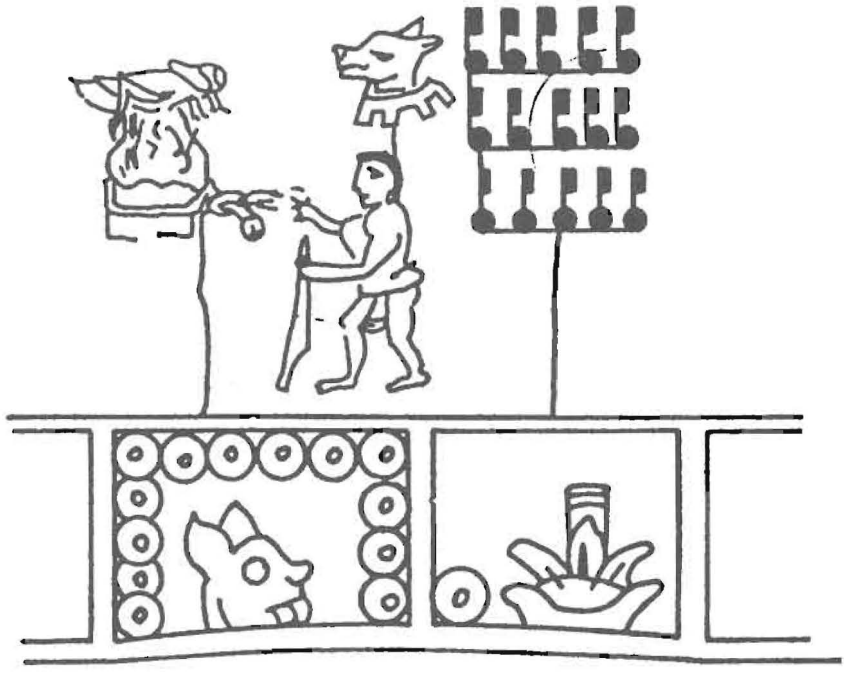
Confiados, los *mexicas* empiezan a hacer el acueducto, sin reparar en que esto les traería el malestar de los nobles *tepanecas* que no están de acuerdo en que se les dé facilidades para tal fin, lo que provoca la muerte de *Tezozómoc* y la del mismo *Chimalpopoca*, que es envenenado por órdenes de los *tepanecas*. Pero veamos cómo construyen el acueducto, conforme lo relatado por Durán:

> Los mexicanos, alegres y contentos, comenzaron con gran cuidado y priesa a sacar céspedes y a hacer balsas de carrizos para hacer camino por donde el agua viniere, y en breve tiempo con muchas estacas y carrizos, céspedes y otros materiales, truxeron el agua a México, aunque con trabajo, por estar todo fundado sobre agua y desbaratárseles por momentos, por ser el golpe de agua que venía grande y el caño ser todo de barro...[30]

Un nuevo acueducto va a construirse bajo el gobierno de *Moctezuma* I y en el cual tendrá un papel preponderante *Nezahualcóyotl* de *Texcoco*. Al referirse al año *12 calli* (1465 d. C.), los *Anales de Cuauhtitlan* nos advierten:

> En el mismo año se construyó por vez primera la obra pública en Tenochtitlan México. Se empezó a hacer el acueducto de Chapoltépec, que entra en Tenochtitlan.. El que reinaba en Tenochtitlan era Moteuczomatzin el viejo; y quien ayudó a la obra del acueducto fue Nezahualcoyotzin, rey de Tetzcoco
>
> 13 tochtli. En este año fue Nezahualcoyotzin a dirigir el agua que por primera vez entró en Tenochtitlan. Desde su nacimiento la vinieron acelerando los tepeyacahuacas y sacándose sangre en sacrificio delante del agua. Por este tiempo únicamente de Chapoltépec se sacaba agua.[31]

[29] Durán, p. 62.
[30] *Ibid*, p. 63.
[31] *Anales de Cuauhtitlan*, *op. cit.*, p. 53-54.



Lam. 7. *Códice Mexicanus*

También tenemos cómo en la "Séptima Relación" de *Chimalpahin*, se señala el año *13 tochtli* (1466 d. C.) como aquel en que se trajo el agua y la duración que tuvo la obra:

> 13 Conejo, 1466. Entonces fue que llegó el agua a la ciudad de México, traída desde Chapoltépec, obra de la cual los tetzcucas habían sido los contratistas bajo la orden del Nezahualcoyotzin. Los trabajos duraron 13 años antes de ser terminados[32]

De lo anterior nos da cuenta el *Codex Mexicanus* (63), en donde está el glifo *13 Conejo* y encima de él se ve la escena en que *Nezahualcóyotl* está frente al símbolo de *Chapultepec* y el agua sale por debajo del cerro.

Una fecha que discrepa de la anterior es la que nos da Alva Ixtlilxóchitl. Dice:

> En lo referido y en cercar el bosque de Chapoltépec y traer en una atarjea el agua a la ciudad de México, y edificar unos palacios en ellas y en otras obras públicas, se ocupó Nezahualcoyotzin hasta el año de 1430 con que quedó la mayor parte del imperio sojuzgado[33]

Hasta aquí lo relativo al acueducto. Sin embargo, es interesante ver cómo las aguas que salen de *Chapultepec* también tiene un carácter purificador de las culpas. Esto lo vemos en el *Códice Florentino*, en donde se señala:

> Entonces luego íban a bañarse allá a Chapultepec
> así se liberaban de todas sus faltas.[34]

En el mismo *Códice Florentino*, Libro VI, se lee algo similar a lo anterior:

> ¡Que pueda bañarme en Chapultepec!
> Cuando se dice esto:
> si sobre mí ocurre una gran enfermedad,
> si en mí se establece,
> para que tenga yo el remedio,
> para que muy pronto me deje mi aflicción,
> si ya un poco me he aliviado,
> o si ya me dejó mi aflicción,

[32] "Séptima Relación" de Chimalpahin, *op. cit.*, p. 206.
[33] Ixtlilxóchitl, *op. cit.* p. 81.
[34] León-Portilla, *op. cit.*, p. 396.

entonces así digo:
¡Ma Chapultepec ninaalti!
¡Que pueda yo bañarme en Chapultepec![35]

Hay otro aspecto en relación a *Chapultepec* que es necesario señalar. Nos referimos a las figuras grabadas en piedra que los gobernantes *mexicas* mandan hacer en *Chapultepec*. Acudimos a fray Diego Durán, quien nos relata acerca de esto en el momento en que *Moctezuma* I le dice a *Tlacaélel* que por los trabajos que han pasado para engrandecer la nación mexicana, es menester se labren las figuras de ellos dos en *Chapultepec*:

> ...justo será quede memoria de vos y de mí, para lo qual tengo determinado de que se labren dos estatuas, una mía y otra vuestra, dentro en el cercado de Chapultepec, y que allí en la piedra que mejor pareciere á los canteros, quedemos esculpidos para perpetua memoria, en premio de nuestros trabajos[36]

Lo anterior cobra forma en el *Códice Durán*, en donde en la lámina 19 se ven algunos lapidarios que están labrando la figura del *Tlatoani* y debajo de la efigie surge una corriente de agua. *Moctezuma* I observa la escena.

Años más tarde, *Axayácatl* no quiere quedarse atrás y pide al mismo *Tlacaélel* que mande a labrar su figura en *Chapultepec*. El mismo Durán nos informa:

> ...viéndose así enfermo, rogó a Tlacaelel que, antes que muriese, lo hiciese esculpir junto a Montezuma, el rey pasado, en las peñas de Chapultepec. Tlacaelel lo mandó esculpir, y acabado fue el rey avisado dello, y así malo se hizo llevar á ver su estatua, y vista se despidió de los señores todos, sintiéndose muy al cabo, y dice la historia que no pudo tornar a México vivo y que murió en el camino...[37]

Otro aspecto interesante es la decisión que toma *Moctezuma* II de ir a servir y refugiarse en *Cincalco*, cuando se siente agobiado por los pronósticos que hablan del próximo fin de su imperio. Durán nos habla de cómo el *Tlatoani* manda a desollar diez hombres y envía corcovados a *Cincalco*, lugar "ameno y recreable, donde los hombres vivían para siempre sin morir", y que, según le habían dicho, había aguas

[35] *Ibid*, p. 396-397.
[36] Durán, p. 249. Véase la lámina del *Códice Durán* en que se ve la escena de cómo los lapidarios se dan a la tarea de esculpir la figura del Tlatoani.
[37] Durán, p. 302.

cristalinas con mucha fertilidad y bastimentos, en donde estaba el señor *Huémac*. Se trata, sin lugar a dudas, de una reminiscencia del antiguo relato de la cueva de donde salen los *tlaloques* y el mismo dios del agua y en donde *Huémac* se va a ahorcar. El relato continúa mencionando cómo los jorobados llegan al sitio, que *Moctezuma* lo ubica entre "México y Coyuacan, en un lugar que llaman Atlixucan".[38] Al llegar encuentran a *Tótec*, quien los lleva ante *Huémac*. Dicha la razón de su cometido, *Huémac* les hace saber que allí no hay oro ni piedras preciosas y que lo que está determinado debe de ocurrir, que se esté quedo. Al regresar son mandados matar por *Moctezuma*, quien insiste en volver a enviar nuevos mensajeros. Estos regresan y le dicen que debe hacer penitencia y ayunos y que una vez hecho esto se embarcará hacia *Chapultepec*. Así lo hace y llega al lugar y vió:

> ...encima del cerro de Chapultepec una cueva tan encendida que con su luz se parecían las cosas de la ciudad y los cerros y árboles, como si fuera de día, y entendiendo ser aquel, Uémac, que venía por él, mandó a sus corcobados que remasen a toda priesa...

Sin embargo, el *Tlatoani* es atajado y reprendido por su temor y liviandad. Se le hace ver la vergüenza que sería el dejar el mando y huir de esa manera. Entonces:

> Montezuma, avergonzado, dio un suspiro y miró hacia el cerro de Chapultepec, y vido que la lumbre que allí estaba, que era la que él esperaba, se había apagado, y que ya no parecía, y diciéndole al *Texiptla* le suplicaba no le descubriese aquella liviandad, se vino con él a México.[39]

Chapultepec durante los combates entre españoles y aztecas

Papel preponderante va a desempeñar *Chapultepec* desde el momento en que *Tenochtitlan* y *Tlatelolco* son sitiadas por los peninsulares y sus aliados indígenas enemigos de los *mexicas*. Dos son los aspectos que queremos mencionar: por un lado, cómo Cortés planea la conquista de las dos ciudades *mexicas* para lo cual divide su ejército para que ocupen puntos estratégicos, asentando su "Real" o lugar en que se encuentra el capitán general en *Tacubaya*. Algunos autores como Manuel Toussaint, cuando analizan el plano de Cortés publicado en 1524 en

[38] *Ibid*, p. 518-519.
[39] *Ibid*, p. 523.

Nuremberg, dice que el capitán español se asentó en *Coyoacan* y que el lugar que ocupa el estandarte real fue una equivocación.[40] Falso. Ya hemos demostrado en otro escrito como el mismo Cortés dice en su "Tercera Carta" de Relación al rey de España que su primera intención fue establecerse en *Coyoacan*, pero que prefirió hacerlo en otro lugar. Este sitio es, indudablemente, en donde aparece pintada la bandera con el águila bicéfala, en un paraje entre *Chapultepec* y *Coyoacan*. Así dice la carta:

> ...aunque al principio era mi intención, luego que entrase con los bergantines, irme a Cuyoacan, y dejar proveído cómo anduviesen a mucho recaudo, haciendo todo el más daño que pudiesen; como aquel día salté allí en la calzada, y les gané aquellas dos torres, determiné de asentar allí el real, y que los bergantines se estuviesen allí junto a las torres, y que la mitad de la gente de Cuyoacan y otros cincuenta peones de los del alguacil se viniesen allí otro día[41]

Aunque más adelante volveremos a éste relato, cabe señalar algo interesante: *Tacubaya*, cercana a *Chapultepec*, guarda estrecha relación con éste. Su nombre original era *Atlacuiuaya*, *Atlacuihuayan*, *Atlancihuayan*, *Atlacocuaya*, *Atlacoloayam* o *Tlacubaya*, según diversas fuentes. Se han interpretado estos nombres como "lugar donde tuerce un arroyo"; "lugar donde se toma el agua", que se ve reforzado por el glifo del lugar del *códice Mendocino*, en donde se aprecia un recipiente con agua. No falta quien diga que significa "lugar donde se toma el atlatl", como lo menciona *Chimalpahin* en su segunda relación. Sea como fuere, a *Tacubaya* se le recuerda como un lugar con barrancas y manantiales que surten de agua a la ciudad.[42]

Ahora bien, tenemos diversos relatos que se refieren a cómo Cortés ordena que se corte el agua que abastece a la ciudad. Así, Alva Ixtlilxóchitl en su *Historia de la Nación Chichimeca* señala:

> Los españoles quebraron dos caños de agua dulce, que entraba en la ciudad de México y nace del bosque de Chapultepec, que fue muy de-

[40] Manuel Toussaint "Estudio Histórico y Analítico", en *Planos de la Ciudad de México*, México, UNAM-DDF, 1990.

[41] *Cf.* "Tercera carta de Relación" de Hernán Cortés en *Cartas de Relación de la Conquista de América*, t. I, México, Editorial Nueva España, s/f. También se podrá leer el artículo de Eduardo Matos Moctezuma en el Homenaje a George Baudot de la Revista *Caravelle*.

[42] Puede consultarse el trabajo de Francisco Rivas Castro y Trinidad Durán "Toponimía y cartografía antigua de Atlacuiguayan, Tacubaya, México", en *Tacubaya, pasado y presente I*, México, Colección Ahuehuete, 1998. También puede verse de Araceli García Parra y Martha Bustamante Harfush *Tacubaya en la memoria*, México, DDF, 1999.

fendida por los enemigos por agua y tierra, por ser el sustento de la ciudad...[43]

De este hecho nos da relación Bernal Díaz del Castillo, quien escribe:

...acordámos que entrambas capitanías juntas fuésemos a quebrarles el agua de Chapultepeque, de que se proveía la ciudad, que estaba desde allí de Tacuba a una media legua.[44]

Finalmente, el 13 de agosto de 1521 cayó *Tlatelolco* en poder de las fuerzas enemigas. *Chapultepec*, lugar del mito y del sacrificio, guarda todo su contenido ancestral y se convierte en símbolo del México de hoy.

[43] Ixtlilxóchitl, *op. cit.*, p. 258.

[44] Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, *Editorial Nuevo Mundo*, 1943, t. II, p. 110.

"TRADUÇIDA EN LENGUA MEX.^{NA} Y DIRIG.^{DA} AL P.^{E} ORAÇIO CAROCHI": JESUIT-INSPIRED NAHUATL SCHOLARSHIP IN SEVENTEENTH CENTURY MEXICO

BARRY D. SELL,
ELIZABETH R. WRIGHT,
AND LOUISE M. BURKHART

Dedicated to Fernando Horcasitas
and his *El teatro náhuatl* (1974)

Father Horacio Carochi's celebrated *Arte de la lengua mexicana* (1645) marked the highwater mark of colonial grammatical studies of Nahuatl. The Jesuit's masterful description of the language also influenced scholarship on it far beyond the end of the colony. He helped lay the foundations of an increasingly sophisticated body of work on early Nahuatl that began appearing over 300 years after his grammar appeared.

Carochi inspired groundbreaking works like J. Richards Andrews' *Introduction to Classical Nahuatl* (1975) and Michel Launey's *Introduction à la langue et à la littérature aztèques* (1979), and well-used lexical resources like Frances Karttunen's *An Analytical Dictionary of Nahuatl* (1983). Karttunen and James Lockhart's influential *The Art of Nahuatl Speech: The Bancroft Dialogues* (1987) rests on an explicit contrast and comparison of Carochi's *Arte* with a huehuetlatolli document earlier described by Ángel María Garibay Kintana. Recognizing the growing interest in Carochi and anticipating even greater interest in the future, in 1983 the Instituto de Investigaciones Filológicas and the Instituto de Investigaciones Históricas of the Universidad Nacional Autónoma de México jointly issued a photoreproduction of the 1645 edition. This spurred further use of the grammar by an ever-widening circle of scholars.

Significant progress continues to be made. James Lockhart has come out recently with a critical edition (2001) of the 1645 *Arte*. It is in an easy-to-read format, with the original Spanish/Latin and Lockhart's English translation on facing pages. In addition there are

numerous footnotes which bring the seventeenth-century Jesuit's work fully into the twenty-first century. Lockhart has also produced a series of language lessons influenced strongly by Carochi, *Nahuatl as Written: Lessons in Older Written Nahuatl, With Copious Examples and Texts* (2001). These and similar works facilitate scholarship on early Nahuatl texts. They also draw attention to Carochi's achievements and to the need to build on, extend, and add to them.

The above sketch is admittedly incomplete. Its main purpose was to highlight the very rapid and at times remarkable progress that has characterized the study of early Nahuatl during the last 30 years. A separate article would be needed to adequately mention even briefly the many contributions to Nahuatl philology made by *Estudios de Cultura Náhuatl* alone, or to go into such minutiæ as the use of Carochi by the late nahuatlato Arthur J. O. Anderson. We will focus on a very specific manuscript associated with Carochi's grammatical studies, illustrating in the process some aspects of Nahuatl scholarship circa 1640.

A. A Manuscript Beckons

Some years ago John Frederick Schwaller wrote several pieces for *Estudios de Cultura Náhuatl* (#18, 1987, 315-383) which described the Nahuatl holdings of the Newberry Library of Chicago, the Latin American Library of Tulane University, and the Bancroft Library of the University of California at Berkeley.[1] In the section on the Bancroft Library he includes descriptive and summary mentions of several important manuscripts: M-M [Mexican Manuscript] 458, the huehuetlatolli document now known as the Bancroft Dialogues [see above]; M-M 455, a set of cofradía ordenanzas from 1552 which will soon be in published form,[2] and M-M 462, Don Bartolomé de Alva Ixtlilxochitl's Nahuatl translations of three Spanish Golden-Age plays and a comic intermezzo.

His summary listing of the plays (p. 368-369) is intriguing in spite of its brevity. The manuscript is a rather considerable 71 folios in size, includes four pieces of greatly varying length and content, the Nahua translator is identified as well as the Spanish authors of most of the pieces, and two of them are apparently dedicated to Jesuits, one of

[1] These and other pieces of a similar nature by Schwaller are now available from the Academy for American Franciscan History under the title *A Guide to Nahuatl Manuscripts Held in United States Repositories.*

[2] Available by the time this appears under Barry D. Sell, *Nahua Confraternities in Early Colonial Mexico: The 1552 Nahuatl Ordinances of fray Alonso de Molina, OFM,* with contributions by Larissa Taylor and Asunción Lavrin (Academy for American Franciscan History).

them the redoubtable Carochi himself. Schwaller elsewhere adds some detailed comments on the manuscript (p. 365). The most important are two seemingly paradoxical observations: 1), the strong link to Carochi is further explained, yet 2), relatively little work on the plays has been done. Concerning the latter, the only commentary of a substantive nature on the plays that Schwaller could point to are remarks by Garibay K. in his *Historia de la literatura náhuatl* (1953-1954). In addition one of the plays appeared in published form some years after Garibay K.'s wideranging study. William A. Hunter published in 1960 his *The Calderonian Auto Sacramental El Gran Teatro del Mundo: An Edition and Translation of a Nahuatl Version* (Middle American Research Institute Publication 27, p. 105-202, New Orleans, Tulane University).

These brief identifications of authors, content, location, and research potential later proved critical. In early 1998 Sell investigated the possibility of a *Nahuatl Theater* series that would include all early Nahuatl-language dramas in up-to-date transcriptions, translations and commentary.[3] The very existence of the project hinged on finding a sufficient number of original texts to justify such a long-term, labor-intensive and difficult project. The pages of *Estudios de Cultura Náhuatl* proved absolutely irreplaceable.

The first volume of *Nahuatl Theater* will be going to press soon. It will include (among others) plays from the Clements Library of the University of Michigan. These pieces were mentioned in a similar article by Schwaller in a later issue of *Estudios de Cultura Náhuatl* (#25, 1995, p. 377-416). They are among the best known because they have appeared elsewhere: "The Three Kings," "The Sacrifice of Isaac," and "Souls and Testamentary Executors." Yet they had been presumed lost and were only located through Schwaller's 1995 article. By such means Sell found sufficient material to justify a four-volume project to Burkhart, who agreed to become co-editor of the entire series.

The second volume of the series will be dedicated entirely to Alva's translations of the Spanish pieces mentioned above. They are joined as editors by Elizabeth R. Wright, who has written about Lope de Vega and the social history of early Spanish theater. The very nature of the second volume—Spanish plays in Nahuatl translation—demands close collaboration between scholars from complementary fields. We are presently well advanced on translating and transcribing the Spanish and Nahuatl originals and have begun to analyze these rich materials.

[3] Spurred initially by a generous offer of help by Gregory Spira who was then working in the Library of Congress. Spira agreed to help Sell locate and work on any Nahuatl manuscripts, including plays. This lead to more elaborate plans.

We share some of our current results with the readers of this journal as a way of showing our appreciation and to encourage others to undertake similar projects wherever possible. We begin with some words about the Spanish texts and then move on to a close look at some aspects of the Nahuatl texts. We conclude with some brief thoughts on how our work fits in with current Nahuatl scholarship.

B. The Spanish Plays

In terms of the Spanish originals, ideally we would have been able to easily locate pre-1640 versions of the Castilian originals to which Alva could have had direct or indirect access. In reality, however, few manuscripts and even fewer records of performances survive. Interestingly, each of the texts Alva translated survived four centuries through a different channel, and by extension, shows a different facet of the social history of theater and authorship in the seventeenth century.

The most straightforward case of circulation is Lope de Vega's hagiographic drama about the birth of the Virgin Mary, *La madre de la mejor.* It appeared in the seventeenth part (Madrid, 1621) of a serialized dramatic anthology. We have no evidence of other surviving versions.

Calderón's eucharistic drama *El gran teatro del mundo*, the most famous of these plays today, is the one whose printed circulation is the most difficult to establish. The oldest known version of this allegorical religious drama (*auto sacramental*) is from 1655, though notarial records indicate performances from the 1640s, and scholars have generally agreed to a likely composition date around 1635 (Allen 1997, XXIII). This presents an exciting opportunity for volume two of *Nahuatl Theater* to contribute to early-modern literary studies because Alva's translation is the oldest known version of the *auto sacramental* most frequently read, studied, and performed.

The third full-length drama in the manuscript, *El animal profeta y dichosa patricida San Julián*, sets the complicated issue of early-modern play authorship into particularly sharp relief. Alva identifies Lope as the author, but scholars have currently coalesced around an attribution to a lesser known but important playwright of the era, Antonio Mira de Amescua. In fact, a manuscript dated 1631 attributes the drama to Mira de Amescua, though another hand claims that the Mira attribution is erroneous, saying it is Lope's. Yet another version is an undated chapbook that attributes the drama to Lope. None of these gives us a text that would have circulated before 1640 with Lope's name. The only pre-1640 version we can find that includes the title

we find in Alva's version and that identifies Lope as author is in a 1631 anthology of his plays (Barcelona).

Here we have a sign of how fragile these dramatic texts were at the height of the Castilian theater's popularity. The date and place of publication, as well as the misspelling of the author's name and the identity of the dedicatee, suggest we have an illicitly printed edition. From 1624-1634 the *junta de reformación* that the Count Duke of Olivares organized as part of his broad project of reform prohibited the publication of theatrical texts within Castile, alleging that books of plays were detrimental to youth. His language recalls earlier prohibitions: "Y porque se ha reconocido el daño de imprimir libros de comedias, *nouelas ni otros deste género*, por el que blandamente hacen a las costumbres de la jubentud, se consulte a su Magestad" (cited in Moll 1974, 98).

Despite the repackaging of plays as tools for education, we can see that the fear lingers that they will corrupt the youth that Olivares seeks to train for service to the crown. The law specifically prohibited authors based in Castile, as Lope was, to go outside that jurisdiction to print works. So the version we have of this work may well have been printed in a Castilian city but stamped to suggest an Aragonese locale where the prohibition did not apply. In fact, the father of Juan Pérez de Montalbán, this volume's dedicatee, was a bookseller who was convicted in 1627 of violating this prohibition (Moll 1974, 100). This pirate edition is the closest we can get to the likely original that Alva used.

Finally, the fourth text Alva translated, the entremés, does not appear with any information that would allow for an identification of the Castilian original. Given the vast corpus, finding the original may be impossible. What we will be able to do is compare the Nahuatl version to the formulæ and patterns we find in Castilian comic intermezzi of the era.

A final word here on the importance Alva's use of these plays has for scholars of early-modern Spanish literature. This is a unique vantage point from which to judge the process through which the peninsula's popular and profitable entertainment form underwent canonization, to become institutionalized as the "Golden Age" theater enshrined in statues, street names, and curricula. As a now-classic study cautions, this canonical status, which can seem inevitable and natural in hindsight, should not be taken for granted where early-modern writing is concerned (Guillory 1993). Though Jesuits long used plays for educational purposes, Alva's choice of recent plays that come from the popular stage, his identification of playwrights, and the likely use made of such texts within the Carochi circle are signs of a development in

the international reading culture, whereby the seventeenth-century dramatic corpus became a standard-bearer of Hispanic language and culture. In short, Alva and his collaborators confer, or confirm, canonical status on the Castilian dramas as they used these Spanish texts to provide more Nahuatl fodder for Carochi's philological mill.

C. THE NAHUATL TEXTS

It is rare in ecclesiastical Nahuatl texts to get precise and accurate information about such crucial matters as the Nahuas who contributed to their creation. Almost unique among manuscripts is fray Bernardino de Sahagún's *Coloquios y doctrina cristiana* (critical edition by Miguel León-Portilla, 1986). Sahagún notes under "Al prudente lector" (p. 75) where the text "se boluió y limó" (the famous Colegio de Santa Cruz de Tlatilolco), the year in which it was produced (1564), and the Nahuas who helped create it (among others, the learned Nahua Latinist Don Antonio Valeriano). Within the corpus of Nahuatl publications, the most comprehensive and revealing information about Nahua participation can be found in the "Prólogo" to fray Juan Bautista's *Sermonario* (1606). He lists a number of accomplished Nahua scholars and the works they assisted to completion. These usually unacknowledged giants of early Nahuatl scholarship include Hernando de Ribas who helped fray Alonso de Molina with his *Vocabulario*, the same Don Antonio Valeriano who assisted many clerical nahuatlatoque (in this instance providing the hundreds of Spanish glosses in Bautista's collection of Nahuatl sermons), and Agustín de la Fuente, Bautista's collaborator on all his publications.

Thankfully this type of crucial information is explicitly presented in the Alva manuscript. The very first folio yields the following illuminating data: "Comedia del gran teatro del mundo traduçida en La lengua Mexicana Dirigida al P.^{e} Jacome Baçilio, Por el B d Bart.^{e} dalba" (1r).[4] The only disappointment in the manuscript is the comic intermezzo that follows, which only says "entremes desta Comedia" (12v). Given the short length of this item (12v-15r) this is only a minor lapse, and this non-identification is consistent with the era's practices. The longest drama, spanning almost 40 folios, begins: "¶ Comedia famosa de lope de bega carpio del animal Propheta y dichosa patriçida traduçida en lengua mex.^{na} propio y natural ydioma Por el B.^{r} d. Bart^{e}

[4] We can reasonably infer that the dedication to the play dates this piece at no earlier than 1642 , the year that Basilio arrived in Mexico, began his novitiate, and started his study of Nahuatl.

de Alba el año de 1640" (17r). It ends with more clarifying information: "y Axcan omochiuh ynin comedia ynic omixtlapam miercoles a 18 de Abril 1641 aos" (55v). The last play starts with: "Comedia de Lope de Vega Carpio intitulada la madre de la mejor. Traduçida en lengua Mex.na y dirig.da al P.e oraçio Carochi de la compa de JHS" (57r).

The specific connection to Carochi is proven beyond any reasonable doubt by the presence of diacritics similar to those in the Bancroft Dialogues. However there is a marked difference between the plays. The first two pieces have no diacritics whatsover. The fourth piece, *La madre de la mejor*, has approximately 160 items bearing diacritics. The third and longest piece, *El animal profeta y dichosa patricida*, has many hundreds of items marked with diacritics but they are very unevenly distributed. Some folios are heavily marked, others lightly so, and a few not at all.

The diacritics make a direct comparison of Alva's manuscript and the Bancroft Dialogues a necessary step in evaluating Carochi's methods. A significant clue is provided by the handwriting found in the two manuscripts. We begin with the main texts. Two practiced hands can be seen at work in Alva's manuscript, one in the two shorter plays and the entremés, and another in the longest piece, *El animal profeta*. Another distinct hand, as well-trained as the first two, can be found in the Bancroft Dialogues. The super- and subscript additions in the Alva and huehuetlatolli texts, somewhat hurried and less susceptible to comparison, are probably in the same hand, and are different from those in the main texts. At present we do not have incontrovertibly authentic examples of both Alva's and Carochi's handwriting. Hence the following are conservative hypotheses: that three of the pieces are Alva's original drafts and in his hand while *El animal profeta* is a reworking of an Alva draft by someone else; that the huehuetlatolli text involved a third person; and that the glosses and commentaries are by Carochi.

These inferences are supported by other considerations. Alva's confesionario of 1634 follows certain orthographic practices which are repeated in most of his manuscript. For example, he spells certain items in ways that differ notably from Carochi-approved texts. Take the items *tlen*, *miac*, and *noyan*, which we would ordinarily find (sans diacritics) as *tleyn/tlein*, *miec*, and *nohuian* in the Bancroft Dialogues and *El animal profeta*. The distinction between the last play and the Bancroft Dialogues is also maintained for in the drama there are many outright errors, all of which indicate a work in progress. In addition the super- and subscript glosses and commentary are the work of an unusually perceptive reader. They draw attention to certain items, comment on specifics of meaning and pronunciation, and otherwise provide infor-

mation that would seem to be of interest and utility only to someone of Carochi's very particular philological turn of mind.

The fingerprints of Carochi's collaborators become more visible once we consider a few of the added remarks in the manuscripts. An otherwise unidentified Don Miguel helped Carochi with the Bancroft Dialogues. A similarly unidentified Don Fernando appears several times in the Alva manuscript as an expert adviser. Typical is the following: "*Canel yollotica* esto no entiende d. fern.d parece que falta algo" (18v). It is difficult not to assume, though at present it is unproveable, that this second titled consultant was Alva's own brother, Don Fernando de Alva Ixtlilxochitl, well known among specialists in early Mexican history as an interpreter and historian. Adding to the potential significance of this unknown "Don Fernando" is his apparent intervention in another text associated with Carochi's grammatical endeavors. In the abovementioned article by Schwaller in *Estudios de Cultura Náhuatl* #18 (328-329) the same name appears in the manuscript *Camino del cielo* of the Newberry Library in Chicago. Schwaller not only points to the presence of diacritics in this third manuscript and its dedication "to Father Carochi" (328) but also quotes from a very suggestive gloss: "Don Fernando pone saltillo en teòcal, no se porque y dudo que se deva poner" (329). This raises the extremely difficult-to-answer question of just who was responsible for the diacritics in Alva's plays and the Bancroft Dialogues Whether it was the same Don Fernando. Carochi himself, others trained in Carochi's diacritics, or a mix of all three, cannot be definetively determined at this stage of our research.

The above additions bring the number of peoble to at least six in a multifaceted collaborative program of linguistic scholarship. They reveal a circle of peers, advisors, and scribes which begins to resemble those formed around earlier nahuatlatoque like Sahagún and Molina. Even more collaborators must have been involved for the process by which Carochi produced foundational texts for his *Arte* was no relatively simple process of reading a Spanish drama, transferring the story into Nahuatl, and then writing down those interpretations on paper Apparently drafts contributed by Alva and others would have been followed by one or a series of intermediate reworkings like that of *El animal profeta*. This process would have eventually culminated in polished texts like the exhaustively marked and (generally) orthographically consistent Bancroft Dialogues. Note also that at the beginning of *El animal profeta* the year 1640 is mentioned, and at the end 18 April 1641. It took some months to finish this one play alone.

Seemingly petty matters like the cost and availability of materials, the efficiency and reliability of postal services, and the speed at which

people could write using pen and ink must also be taken into consideration. Carochi and his collaborators lived in a very different era. They had no computers with programs that contain typesetting commands, no email to facilitate quick and almost instantaneous communication between scholars, no easy access to the types of fonts and special characters that would have facilitated his work. These sorts of technological and cost constraints —not to mention those involving seventeenth-century perspectives and scholarship— made his support network a true necessity. They also make his achievements even more remarkable.

Items with diacritics from Alva's manuscript are usually in close agreement with Carochi's system as exemplified in Frances Karttunen's *An Analytical Dictionary of Nahuatl* (1983). We offer a few samples from *El animal profeta.* The diacritics are read as follows: macrons are found over long vowels; breves indicate short vowels; grave accents on vowels mark the word- or utterance-internal glottal stops that follow; and circumflexes on vowels show that utterance-final glottal stops follow.

Analytical Dictionary of Nahuatl	*El animal profeta*
tōtōtl "bird" (249)	tōtōtl (17r)
huexōtl "willow tree" (87)	huĕxōtl (28r)
xōchitlah "flower garden" (325)	xōchitlâ (19r)
xohxōchitlan "flower gardens" (325)	xòxōchitlâ (18r)
tōptli "chest, container, wrapper" (247)	tōpco (21v)
teōtlac "afternoon, evening" (228)	teōtlac (22r)
zātēpan "later, afterwards" (346)	çātēpan (30r)
xolopihtli "idiot, fool, dolt" (330)	xolopìtli (32v)
xīcalli "gourd vessel" (323)	xīcalli (38v)
xāyacatl "face; mask" (322)	xāyacătl (43r)
pīnacatl "large nonflying reddish beetle" (196)	pīnăcătl (43r)

This is a representative sampling of what sorts of items bear diacritics, i.e., nouns and particles. Very few inflected verbs are marked in ways that call our attention. However it should be noted that in at least one instance vowel lengthening occurs in an expected environment. Karttunen and Lockhart's critical edition of the Bancroft Dialogues (see above) notes that when the l of the derivational suffix-ltia drops out there "comes a lengthening of the vowel" and give as one example "*ahxītiā*" (91). This is confirmed, in its reverential form, in *El animal profeta*: "omàxītīco" (63v).

Even the inconsistencies in placing diacritics are generally the same in both the Bancroft Dialogues and *El animal profeta.* We pick two examples from the back of Karttunen and Lockhart's critical edition. The

first is *àmō* "no, not" which is "always written ... without a macron on the o" in the Bancroft Dialogues (200). Another item is *āxcān* "now, today" which is "written uniformly as āxcan without a macron on the second a" (200). When these two items bear diacritics in *El animal profeta* they follow the same patterns.

The relationship between the Bancroft Dialogues and *El animal profeta* grows closer still when considering the sources used by Carochi in his *Arte* of 1645. Among the more prominent ones are the Bancroft Dialogues and the *Florentine Codex*.[5] To this list can now be added Don Bartolomé de Alva's Nahuatl translation of *El animal profeta y dichosa patricida*. There are at least four instances of Carochi using the drama; below, we give one of the most complete and revealing examples.

We present these passages in order from newest to oldest. The first excerpt is from the English translation in Lockhart's critical edition of 2001; next is the relevant passage from the 1983 photoreproduction of Carochi's *Arte*. These are followed by the source passage from Alva's text of 1640-1641 along with the Spanish original of 1631 on which it is based.

> *ACHĪC* is an adverb ... with which it is shown that there is a difference between one person or thing and another, and between what is due to one and what is due to the other. ... If a murderer and an innocent person are in jail, the latter can say to the former, *Achīc in tèhuātl ca ōtitēmictì, ca motlàtlacōl in tictzaqua; auh in nèhuātl aīc mā nel çazcē pīnacatl nomāc miqui*, It's well enough that you are here, since you are a murderer and are paying for your sin, but I have never killed even a beetle. ... Some say *chīc* instead of *achīc*, but it is an abuse. (449)

> *AChīc*, es aduerbio, con que se muestra ... que ai differencia entre vna persona, ò cosa, y otra, y entre lo q̄ à vna se deue, y lo q̄ à otra. ...Si estan en la carcel vn homicida, y vn innocente, puede dezir este al otro: *achīc in tehuātl ca ōtitēmictì, ca motlàtlacōl in tictzaqua; auh in nèhuātl aīc mānel çazcē pīnacatl nomāc miqui*, aun tu no es mucho, que estes aqui, pues eres homicida, y pagas tus pecado, pero yo jamas he muerto, ni vn escarauajo. ... Algunos dizen *chic*, en lugar de *achīc*, pero es abuso. (122r-v)

> Tiçoc v̲ Aȼhīc yn tehuātl tambien se dice chīc in tèhuātl ca otitemicti ca motlàtlacōl yn tictzaqua auh yn nèhuātl aȳc mānel çah çe pīnācātl nomāc miqui cuix ticnequi no yuh nitlaỳyōhuiz yn iuh titlaỳyōhuia (43r)

> *Bul.* Tu que fuyste patricida
> sufre, mas yo que en mi vida

[5] See the introductory remarks by Miguel León-Portilla in the 1983 photoreproduction of the *Arte* (UNAM) and by James Lockhart in the recent critical edition of the same (2001).

he muerto vn escarauajo,
porque tengo de hazer
penitencia a tu compas? (12v)

A number of things become clearer once such examples as the above are placed in close proximity. The first is that Carochi's texts sometimes fail to indicate vowel length and glottal stop. The selection from Lockhart is consistently and completely marked (unmarked vowels are short) while those from the *Arte* and the play are not.

In addition there are numerous inconsistencies in notation between the grammar and the drama. Note that the long vowel in the last syllable of "motlàtlacōl" is marked in the play but unmarked in the grammar "*motlàtlacol*" and that the inflected verb "otitemicti" is unnotated in the play but gratifyingly notated "*ōtitēmictì*" in the *Arte*. Perhaps this was due to the lack of the appropriate characters in the printshop.[6] Carochi's printed "*pınácátl*" bears the requisite breves in Alva's "pınăcātl" just as it might have if it had appeared in the handwritten Bancroft Dialogues.

Nonetheless there are other instances where Carochi simply used what he was given or had marked himself. The only overt marking of short vowels in the selected passages above are in the same exact item (i.e., *pīnácátl*/pīnăcătl) and no others. Similarly where Alva's text shows inconsistency in marking a glottal stop but consistency in marking a long vowel, Carochi does exactly the same: "tehuātl" and "nèhuātl" in the play, "*tehuātl*" and "*nèhuātl*" in the grammar.

The gloss near the beginning is very revealing: "Aȼhic yn tehuātl tambien se dice chīc in tèhuātl " which is consistently marked and is echoed in Carochi's grammar. Carochi notes at the end of the relevant paragraph in his *Arte* that "Algunos dizen *chic*, en lugar de *achīc*, pero es abuso." It is difficult to imagine that anyone other than the Jesuit himself made this note in order to call attention to a passage that he planned to use later in his grammar.

A careful comparison of the Spanish original, Alva's translation, and Carochi's use of the last poses some difficult problems. While the Jesuit evidently asked his colleague and friend to provide translations, it is not clear who provided what to whom. Did Carochi pick the plays and give them to Alva, or did Alva —responding to a request for Spanish texts in Nahuatl translation— select this and the other pieces him-

[6] See Carochi's comments on this in his section on "DEL CVIDADO QUE SE DEVE poner en hazerse à pronunciar bien esta lengua" in which he notes "conviniera acentuar las syllabas, como sé harâ en esta Arte escrito de mano, que si se imprime no [se] podrà acentuar tan puntualmente por falta de caracteres" (1983 [1645], 2v). Brackets mine.

self? We are inclined to the former but cannot rule out the latter. Hence it is difficult to draw definitive conclusions about Carochi's interpretations of the Nahuatl. Did he have the Spanish originals in front of him when he provided Spanish equivalents of the Nahuatl, or did he (singly or assisted by Alva and/or other native speakers) translate directly from the Nahuatl into Spanish without reference to the Spanish originals? Again, the most likely possibility is that Carochi maintained quality control by providing the originals and then comparing/contrasting them to Alva's Nahuatl renditions. This would be in agreement with the exquisite care he showed in his philological and grammatical studies. However other possibilities cannot be ruled out.

The relationship between originals, translations, and Carochi's use of them is further complicated by the adaptations of Spanish texts made by all native speakers of Nahuatl. It is a given that Alva adjusted the Spanish texts to make them fit Nahua sensibilities: characters were slotted into traditional Nahua sociopolitical categories; they obeyed the verbal protocols appropriate to their status, age, and gender; Mexican flora and fauna generally replaced their Spanish equivalents; and so on. There are also adaptations which speak to strictly colonial perceptions.

In this regard, one of the most conspicuous features in Alva's *El animal profeta* is the renaming of some protagonists. Whereas in the other three pieces characters still retain names based on the Spanish texts, in this play some bear strictly Nahuatl names or Spanish names that have been considerably Nahuatlized. To pick just two examples: one of the lead characters, Irene (renamed Malintzin),[7] has been approached in her house by a servant of Julián, Vulcano (renamed Tiçoc).

Ma. v̲ Tleyn motōcâ
Tiçoc v̲ Ca nitiçoc mēxìcatl yn notatzin auh tlàtòcāmēxìcatōcāytl
yn techmacayà yn nohuian otlamàmauhtìq̄ [18r-v]

Ire. Como os llamays?
bul. Yo, Bulcano,
que tuue vn padre Romano,
que por costumbre tenia
ponernos por apellido
el nombre de vn Dios, y ansi
Bulcano me llamó a mi.
que es vn Dios muy conocido. [2v]

[7] Carochi specifically points out that "*Malintze*" is derived from "Maria" (1983 [1645], 9r) although Spanish "Marina" is a possibility as well.

Some scholars of early Mexico saw parallels between the classical pagan antiquity of the "Old World" and the pre-Christian era of the "New World." This view was shared by a number of clerics and is strikingly illustrated here by Alva's translation (or the copyist's reworking) of Lope's text.

Perceptive readers will also have noticed that Lope's versified drama has been replaced by the Nahuatl equivalent of prose. These and many other features of Alva's work deserve the kind of extended treatment that is not possible at the moment. However it does speak again to the need to examine carefully and in great detail the Spanish originals and Alva's interpretations.

D. Some Final Thoughts

The last 40 years of Nahuatl scholarship began with a strong focus on those few colonial texts that spoke primarily of the precolonial era. It then moved more and more to an examination of the colony by investigating the vast notarial corpus. The first thrust is exemplified by Arthur J. O. Anderson and Charles E. Dibble's critical edition of the twelve-book *Florentine Codex* (1950-1982). The second found expression in such books as S. L. Cline and Miguel León-Portilla's presentation of the largest single cache of Nahuatl wills, *The Testaments of Culhuacan* (1984) and Cline's later *Colonial Culhuacan, 1580-1600: A Social History of an Aztec Town* (1986).

Yet there has always been interest in authors and works that are not strictly part of either category. The variegated products of the great Nahua annalist Chimalpahin and the plays gathered together in Fernando Horcasitas' *El teatro náhuatl* (1974) may perhaps be best described as the raw materials for wideranging cultural or intellectual history. These sorts of writings often do not have the same kind of raw data or "facts" that are the staple of many investigators, but they offer fascinating glimpses into the affective landscape and cognitive architecture of their authors. Luis Reyes García's recent *¿Cómo te confundes? ¿Acaso no somos conquistados? Anales de Juan Bautista* (2001) is a recent example of this kind of material.

Our work on Alva's translations is part of a convergence of various trends in current scholarship on early Nahuatl and Nahuas with complementary developments in related fields. In the process we engage not only Nahuas but Spaniards, not only New Spain but Spain, not only local scholarship but the worldwide diffusion of Hispanic culture through the person of Carochi, an Italian Jesuit and grammarian resident in Mexico.

Carochi's request to Alva was meant, in part, to serve the immediate practical purpose of providing examples for his upcoming *Arte*. The knowledgeable Nahuatl-speaking cleric accomplished far more than that. Alva also provided literary or dramatic writings which could easily have served as models for other texts as well as (potentially) for actual theatrical performances. Alva's translations demonstrate, in a very tangible way, how native and non-native scholars worked together to produce a document of lasting scholarly significance.

WORKS CITED

ALVA, Bartolomé de, *Tres comedias*, M-M 462, Berkeley, Bancroft Library of the University of California at Berkeley, ca. 1640-1642.

ALLEN, John J. and Domingo Ynduráin, "Prólogo," *El gran teatro del mundo*, eds. John J. Allen, and Domingo Ynduráin, Barcelona, Crítica, 1997, xxiii-lxiv.

BAUTISTA, fray Juan, *Sermonario*, México, Melchor Ocharte, 1606.

CAROCHI, Father Horacio, *Arte de la lengua mexicana*, ed. Miguel León-Portilla, photoreproduction of the 1645 original edition, México, UNAM, 1983.

_____, *Grammar of the Mexican Language*, ed. and trans. James Lockhart, Stanford, Stanford University Press, 2001.

GUILLORY, John, *Cultural Capital: The Problem of Literary Canon Formation*, Chicago and London, University of Chicago Press, 1993.

KARTTUNEN, Frances, *An Analytical Dictionary of Nahuatl*, Austin, University of Texas Press, 1983.

MOLL, Jaime, "Diez años sin licencias para imprimir comedias y novelas en los reinos de Castilla: 1625-1634," *Boletín de la Real Academia Española*, Madrid, 1974, núm. 54, p. 97-104.

SAHAGÚN, fray Bernardino de, *Coloquios*, ed. Miguel León-Portilla, México, UNAM, 1986.

SCHWALLER, John Frederick, "Nahuatl Manuscripts Held by the Bancroft Library of the University of California, Berkeley," *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, 1986, núm. 18, p. 361-383.

VEGA CARPIO, Lope de, "El animal profeta y dichosa patricida San Julián," *Las comedias...parte veynte y cinco*, Barcelona, Sebastián de Cormellas, 1631.

TEPEYÁCAC EN EL CÓDICE DE TLATELOLCO

RODRIGO MARTÍNEZ BARACS

Tepeyácac, en lengua náhuatl, o Tepeaquilla, como le decían los primeros españoles en México, hoy llamado el Tepeyac, era un pequeño asentamiento ribereño del lago de México-Tetzcoco, muy escasamente mencionado en las fuentes antiguas. Se ubicaba en el extremo sur de la Sierra de Guadalupe, o Cuauhtépec, que formaba una península en el lago que apuntaba hacia la parte norte, tlatelolca, de la gran isla de la ciudad de México. El arquitecto Luis González Aparicio hizo una certera descripción del sitio:

> Este poblado sin duda fue de pequeñas dimensiones por falta de espacio, ya que las aguas de la laguna llegaban hasta el pie del cerro de Tepeyácac, llamado así precisamente por constituir el extremo de la serranía de La Villa. Con tan difícil topografía es de creer que este lugar fuera sólo un santuario y un sitio de paso que comunicaba a las poblaciones ribereñas. Por lo tanto, no es creíble que aquí se hubiera desarrollado una verdadera ciudad...[1]

Por ubicarse precisamente en esta prolongación de la Sierra en el lago, el santuario de Tepeyácac tomó su descriptivo nombre náhuatl, compuesto de: *tepe-tl*, "cerro"; *yaca-tl*, "nariz, punta"; y el sufijo locativo *-c*.; dando: "en la nariz del cerro". Su glifo toponímico era una nariz pegada a un cerro. Sin embargo, Tepeyácac no se llamaba así porque el cerro tuviera forma de nariz, o porque el pueblo o el santuario estuviesen asentados en la punta del cerro, como la fortaleza de Tepeyácac-Tepeaca (en el actual estado de Puebla). Rémi Siméon explica que el término *yácatl*, con la posposición *-c*, da: "en la punta, en el extremo, delante, hacia delante".[2] Según Miguel León-Portilla, se

[1] Luis González Aparicio, *Plano reconstructivo de la región de Tenochtitlan*, México, INAH (Serie Historia), Secretaría de Desarrollo Urbano y Ecología, H. Cámara de Diputados, 1973, p. 65.

[2] Rémi Siméon, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana, redactado según los documentos impresos y manuscritos más auténticos y precedido de una Introducción* (París, 1885), Traducción de Josefina Oliva de Coll, México, Siglo XXI (América Nuestra), 1977.

trata de un glifo fonético, en el que el elemento "nariz", *yácatl*, es un grafema incorporado como afijo a la representación del nombre de lugar, dando el significado "donde comienza".[3] De esta manera Tepeyácac significa: "En el extremo, delante, en la prolongación del cerro". La península donde se ubica Tepeyácac parece efectivamente el comienzo del cerro o su prolongación en el lago. En el glifo el elemento "cerro" cumple la triple función de representar el sonido *tépetl* del nombre Tepeyácac, el cerro en cuya prolongación estaban el pueblo y el santuario, y el *altépetl*, "cerro de agua", señorío o pueblo, de Tepeyácac.

Aprovechando la extensión de la sierra de Guadalupe en el lago de Tetzcoco hacia la isla de México, desde Tepeyácac se trazó una calzada de poco más de tres kilómetros a Tlatelolco, en la parte norte de la isla de México, siguiendo la actual calzada de los Misterios.[4] Además de vía de comunicación, la calzada de Tepeyácac, periódicamente remozada y ensanchada, cumplía funciones de dique, para controlar el nivel de las aguas, prevenir inundaciones y evitar que las aguas dulces que escurrían de los cerros a la laguna de México se mezclaran con las aguas saladas de los lagos de Tetzcoco y Xaltocan. De esta forma aumentó la productividad de la agricultura chinampera y de la pesca, contribuyendo —junto con el comercio y los tributos de los pueblos sometidos a la Triple Alianza— al sustento de una población urbanizada cada vez mayor en la ciudad de México.

Aunque en ocasiones se le decía Tepeaca, los primeros pobladores españoles dieron el nombre diminutivo de Tepeaquilla a nuestro Tepeyácac para distinguirlo del gran señorío poblano de Tepeyácac-Tepeaca, donde Hernán Cortés fundó en julio de 1520 la villa de Segura de la Frontera. A partir de 1556, el nombre de Guadalupe, para el pueblo, el santuario y la calzada, sustituyó crecientemente al de Tepeaquilla.[5] Los españoles le dijeron también Tepeyac y los nahuas Tepeyácac.

[3] Miguel León-Portilla, "Los nombres de lugar en náhuatl. Su morfología, sintaxis y representación glífica", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1982, 15, p. 37-72, esp. 62-65.

[4] González Aparicio, *Plano reconstructivo de la región de Tenochtitlan*, p. 57.

[5] *Actas de cabildo de la ciudad de México* (1524-), Paleografía y notas de Manuel Orozco y Berra y Antonio Espinosa de los Monteros, México, Edición del Municipio Libre, publicada por su Propietario y Director Ignacio Bejarano, 1889-; y Edmundo O'Gorman, coord., con la colaboración de Salvador Novo, *Guía de las Actas de cabildo de la ciudad de México*. México, *Siglo XVI*, DDF, FCE, 1970. Debe tenerse en cuenta que el índice sólo menciona a las personas y lugares mencionados en los resúmenes de esta valiosísima *Guía*, pero las *Actas* mismas contienen muchos otros, que no han sido indexados. Véase también, entre otras fuentes: Ernesto de la Torre Villar y Ramiro Navarro de Anda, comps., *Testimonios históricos guadalupanos*, México, FCE (Sección de Obras de Historia), 1982.

A diferencia de otros nombres de lugar terminados con el locativo *-c* (como Chapoltépec, Cuauhtépec o Mixcóac) cuyo acento tónico pasó en la pronunciación española de la penúltima a la última sílaba (Chapultepec, Cuautepec y Mixcoac), el acento tónico de Tepeyácac permaneció en la sílaba *yac*: Tepeyac. Nadie dice Tepéyac o Tepeyacac y jamás se encuentra escrito "Tepeyacaque" en los documentos, que sí registran Chapultepeque o Cuautepeque.[6]

Existen varias representaciones antiguas del glifo de Tepeyácac, una nariz pegada a un cerro, aunque casi no se conoce aplicado al Tepeyácac guadalupano, sino al poderoso señorío poblano de Tepeyácac-Tepeaca.[7] Una probable excepción es el glifo de Tepeyácac que aparece en la lámina VI del *Códice de Tlatelolco*, a la izquierda de un franciscano sentado leyendo y vinculado a un edificio de planta hexagonal u octagonal, que Robert H. Barlow, asoció de manera cauta con "el famoso santuario".[8] En la interpretación de Barlow, esta lámina corresponde al año de 1560 y el fraile es un fray Juan "de apellido dudoso".

Para fray Fidel de Jesús Chauvet, historiador franciscano, esta representación confirma la existencia en 1560 de una iglesia o santuario en Tepeyácac (lo cual nadie duda); y el fraile franciscano sería fray Juan de Gaona, muerto ese mismo año de 1560.[9]

[6] La utilización temprano en el siglo XVI de la ortografía Chapultepeque, Coatepeque, es un claro indicio de que desde entonces los españoles habían desplazado el acento tónico a la última sílaba, larga, de estos topónimos. La conservación en la misma sílaba del acento en Tepeyácac y Tepeyac acaso se vio favorecido porque la sílaba *-ca-tl* de *yácatl* (nariz) no es larga (Mexico se acabó pronunciando México debido a que la sílaba inicial *Me* es larga). Con el paulatino debilitamiento de la sílaba final no acentuada se fue imponiendo la forma actual: Tepeyac, que a ningún aspirante a nahuatlato se le ocurriría pronunciar y escribir Tepéyac. La agudización tónica se produjo efectivamente, pero se mantuvo el acento tónico en la sílaba *-yac*. Se perdió el locativo *-c*, y la vocal *a* no acentuada, conservándose la *c*, que permite reconocer a *yac* como *yácac*.

[7] Menciono sólo unas de las representaciones antiguas del glifo de Tepeyácac referido a Tepeaca, Puebla: *Códice Mendocino*, Edición facsimilar de Francisco del Paso y Troncoso y Jesús Galindo y Villa, México, 1925, 42r.; *Códice Xólotl*, Edición, estudio y apéndice de Charles E. Dibble, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1951; Segunda edición, con Prefacio de Miguel León-Portilla, 1980, Planchas 5, A3, y 6, A2-3; *Lienzo de Tlaxcalla*, Edición de Alfredo Chavero, México, 1892, pintura 34; "Tepeyacac. La guerra de la ciudad y cabecera de Tepeacac que fue cruel y prolixa", en *Códice de Glasgow* (*ca.* 1586), en René Acuña, ed., *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 1984, v. I, pintura 61.

[8] Robert H. Barlow, "El *Códice de Tlatelolco*. Interpretación", en *Anales de Tlatelolco. Unos annales históricos de la nación mexicana y Códice de Tlatelolco*, Versión preparada y anotada por Heinrich Berlin, con un resumen de los Anales y una interpretación del Códice por Robert Barlow (1948), México, Ediciones Rafael Porrúa, 1980, p. 118.

[9] Fray Fidel de Jesús Chauvet, OFM, *El culto guadalupano del Tepeyac. Sus orígenes y sus críticos en el siglo XVI. (En Apéndice: La información de 1556 sobre el sermón del p. Bustamante)*, México, Centro de Estudios Bernardino de Sahagún, A.C., 1978, p. 42.

Más recientemente, en 1989, Xavier Noguez y Perla Valle reeditaron el *Códice* y propusieron atrasar en cinco años la cronología propuesta por Barlow, por lo que el *Códice de Tlatelolco* abarcaría de 1542 a 1560 y la lámina VI estaría referida no a 1560 sino a 1555.[10] El cambio es muy importante, porque precisamente en 1555-1556, según las fuentes conocidas, comenzó el culto formal a la Virgen de Guadalupe en el Tepeyac, bajo el impulso del arzobispo fray Alonso de Montúfar.

Xavier Noguez y Perla Valle, sin embargo, discreparon sobre la identidad del Tepeyácac de la lámina VI. En un detallado estudio iconográfico, glífico e histórico del *Códice*,[11] Perla Valle mantuvo y reafirmó la asociación del glifo de Tepeyácac con "la iglesia o ermita dedicada a la Virgen de Guadalupe", e identificó al fraile que aparece sentado a la izquierda de la iglesia con fray Juan de Mendoza o fray Juan de Castro.[12] Perla Valle argumentó: "Podría ser la [iglesia] que mandara construir el arzobispo Alonso de Montúfar, defensor del culto guadalupano y considerado el patrono y fundador del primer santuario en el Tepeyac". Valle fortalece su hipótesis asentando que Tepeyácac se encontraba "dentro de territorio tlatelolca",[13] lo cual no es muy seguro, pero en todo caso no es central en la argumentación.

Xavier Noguez, estudioso de las fuentes guadalupanas, puso en duda la identificación de la iglesia allí representada con el santuario de Guadalupe, y propuso la posibilidad de identificarla con el famoso "rollo" de Tepeaca, Puebla, edificio octogonal de ladrillos, de estilo mudéjar, donde se administraba la justicia. El principal argumento de Noguez, además de cierto parecido de la iglesia del *Códice de Tlatelolco* con el Rollo de Tepeaca, es la importancia de la zona de Tepeaca y Cuauhtinchan para el antiguo reino de Tlatelolco.[14]

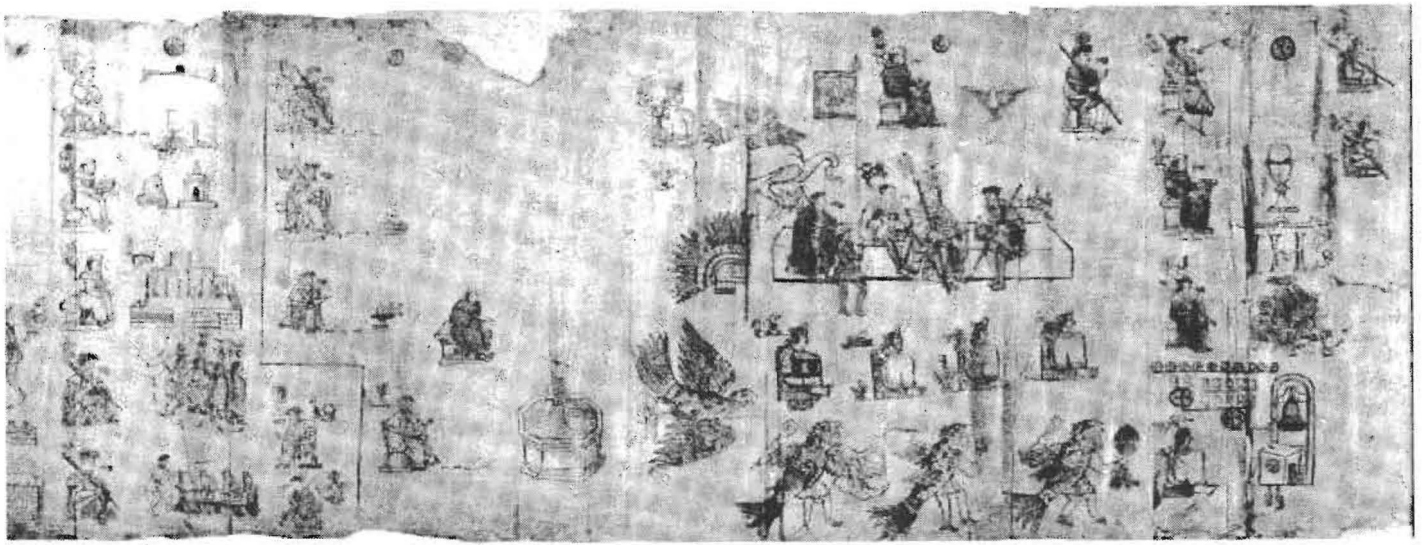
[10] Xavier Noguez y Perla Valle, Nota introductoria de *El Códice de Tlatelolco*, México, Secretaría de Relaciones Exteriores, 1989.

[11] Perla Valle, Estudio preliminar de su edición del *Códice de Tlatelolco*, México, Puebla, INAH, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1994, p. 72 y 22.

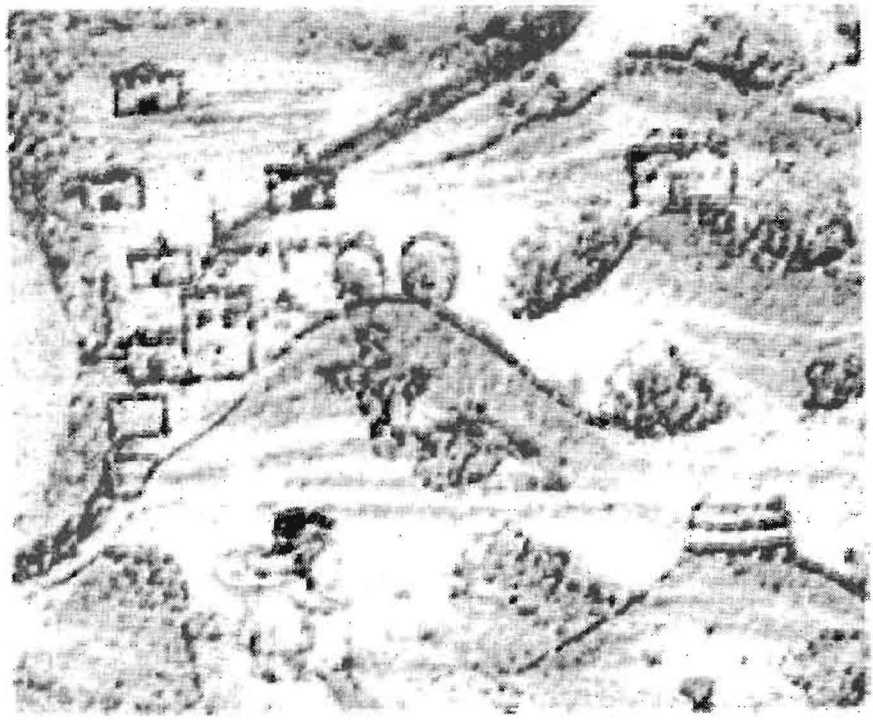
[12] En alfabeto latino las láminas V y VI del *Códice de Tlatelolco* identifican a este fraile con el nombre de "fray Juan". Su nombre está también escrito con el incipiente sistema glífico fonético: turqueza y agua, *xíhuitl* y *atl*, forman el sonido Xuan; piedra, cajete, hule, *tetl*, *cáxitl* y *ulli*, forman el sonido, según Perla Valle (p. 68), "de Mendoza" o "de Castro". Es tan azarosa la identificación glífica que igualmente podría ser fray Juan de Gaona, como lo propuso el padre Chauvet.

[13] Perla Valle cita de manera imprecisa el *Códice Cozcatzin*, el *Mapa de Upsala* y a Delfina López Sarrelangue, "Los tributos de la parcialidad de Santiago Tlatelolco", *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, abril-junio de 1956, XV:2, p. 129-224.

[14] Xavier Noguez, *Documentos guadalupanos. Un estudio sobre las fuentes de información tempranas en torno a las mariofanías en el Tepeyac*, México, El Colegio Mexiquense, FCE (Sección de Obras de Historia), 1993, p. 76-79; y "El *Códice de Tlatelolco*. Una nueva cronología", en Xavier Noguez y Stephanie Wood, coords., *De tlacuilos y escribanos*, Zamora, Zinacantepec, El Colegio de Michoacán, El Colegio Mexiquense, 1998, p. 15-32.



1. Láminas VI, VII y VIII del *Códice de Tlatelolco*. *Códice de Tlatelolco*, Estudio preliminar de Perla Valle, México, Puebla, INAH, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1994



2. El Tepeyac en el *Mapa de Uppsala. Mapa de México-Tenochtitlan y sus contornos, hacia 1550,* Estudio de Miguel León-Portilla y Carmen Aguilera, México, Celanese Mexicana, 1986

Sin embargo, el mismo Noguez advirtió la dificultad de que la construcción del Rollo de Tepeaca comenzó en 1559, según una placa en el edificio que aún se conservaba en el siglo XVIII, lo cual no concuerda con el nuevo fechamiento de esta lámina VI en 1555.

Tengo la impresión que Xavier Noguez lanzó la hipótesis de identificar el Tepeyácac del *Códice de Tlatelolco* con el rollo de Tepeaca antes de reformular junto con Perla Valle la cronología del *Códice* y fechar la lámina VI en 1555. Es saludable la actitud de cautela de Noguez frente a los *Documentos guadalupanos* que estudia. Pero debe reconocerse que si bien hay dificultades para representar en 1555 al Rollo de Tepeaca aún inexistente, no surge ninguna para representar ese año la iglesia de Tepeyácac o Tepeaquilla, más bien al contrario, si se consideran las múltiples fuentes que indican la importancia de esta fecha en la fundación del culto guadalupano en el Tepeyac.[15] El *Códice de Tlatelolco* se vuelve así un documento fundamental, hasta ahora no considerado como tal, para el estudio de los orígenes del culto guadalupano.

Si se acepta la fecha de 1555 en lugar de 1560, no resulta contradictoria o anacrónica la presencia del fraile franciscano -fray Juan de Gaona, de Mendoza o de Castro- a la izquierda del glifo y de la iglesia de Tepeyácac, pues en 1555 ésta aún no pasaba de la administración franciscana a la del arzobispado de México,[16] lo cual sucedió, según Edmundo O'Gorman, ese mismo año o el siguiente, antes del 8 de septiembre, cuando el provincial franciscano fray Francisco de Bustamante criticó en un sermón el apoyo del arzobispo Montúfar al incipiente culto a la recién puesta imagen de la Virgen de Guadalupe, pintada por un indio (Marcos, según un testigo), y que no había hecho los milagros que se le atribuían. Tal vez, entonces, la representación de un franciscano y de la iglesia de Tepeyácac en 1555 en el *Códice de Tlatelolco* está vinculada con la lucha de los señores de Tlatelolco, aliados con los franciscanos, contra el paso de la ermita a la administración del arzobispado de México.

Varios elementos refuerzan la asociación del Tepeyácac de la lámina VI del *Códice de Tlatelolco* con el santuario del norte de la ciudad de México. En primer lugar, el hecho de que precisamente en esos años

[15] Edmundo O'Gorman, *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1986.

[16] Según el padre Francisco Miranda, la iglesia del Tepeyac no pertenecía a la jurisdicción franciscana; era una de las visitas de la iglesia de Santiago Tlatelolco, que pertenecía al clero secular, pero que los franciscanos se apropiaron entre 1548 y 1554, durante la sede vacante que se dio entre la muerte del obispo Zumárraga y la llegada del arzobispo Montúfar. Francisco Miranda Godínez, *Dos cultos fundantes*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2001, Segunda parte, cap. II, p. 263.

comienza a mencionarse y representarse. La primera mención conocida de la iglesia de Tepeaquilla es precisamente de 1554, un año antes de 1555, en los *Diálogos latinos* sobre la ciudad de México y sus alrededores que el humanista Francisco Cervantes de Salazar dedicó, precisamente, al recién llegado arzobispo Montúfar.[17] Cervantes de Salazar (representado en los Diálogos por Zuazuz y Zamora) debió contarle al arzobispo (representado por el forastero Alfarus) del culto que allí se le rendía a la Virgen María en lugar de Tonantzin, culto que intentaban combatir los franciscanos, que se habían apropiado de la ermita.

Deben considerarse asociaciones más precisas. Para ello conviene recordar que en la lámina VI del *Códice de Tlatelolco* están representados de arriba hacia abajo, entre otros elementos:[18]

1) Abajo del glifo de año aparece, según Perla Valle, "un instrumento de aliento con una bola de hule en el centro".
2) Un fraile, acaso fray Juan Gómez según Perla Valle, sentado con huellas de pies que lo conducen a un glifo no identificado compuesto por los elementos *ícxitl*, "pie"; *pantli*, "bandera"; *atl*, "agua"; y *citlalli*, "estrella". Tal vez este glifo esté relacionado con la inundación que sufrió la ciudad de México por los aguaceros de septiembre de 1555.
3) Un fraile, identificado con fray Juan de Mendoza, leyendo frente a la iglesia de Tepeyácac, con su glifo.
4) Un fraile, acaso fray Alonso de Herrera, según Perla Valle, sentado frente al *tecpan* de Tlatelolco, la casa del cabildo indio de la parcialidad, con su glifo fonético: *tetl*, "piedra", o *técpatl*, "pedernal"; y *pantli*, "bandera".
5) El oidor Francisco de Herrera mandando o expulsando a cuatro principales. Aunque tal vez se trate de la expulsión de cuatro funcionarios indios castigados por deshonestos, como lo pensó Barlow, puede considerarse la posibilidad de que se trate de algunos de los mayordomos, principales encargados en noviembre de 1555 de coordinar a los indios de Mexico, Tlacopan, Tetzcoco y Chalco en las

[17] Francisco Cervantes de Salazar, *Commentaria in Ludovici Vives excercitationes linguae latinae*, México, Juan Pablos, 1554. Pueden consultarse dos ediciones modernas: *México en 1554. Tres diálogos latinos que Francisco Cervantes Salazar escribió e imprimió en México en dicho año*, Los reimprime con traducción castellana y notas de Joaquín García Icazbalceta, México, Antigua Librería de Andrade y Morales, 1875, p. 280-281; reed. facs., México, Jesús Medina; y *México en 1554 y Túmulo imperial*, Edición, prólogo y notas de Edmundo O'Gorman, México, Porrúa (Sepan cuantos, 25), 1963, p. 65.

[18] Aprovecho libremente el "Estudio preliminar" de Perla Valle a su edición del *Códice de Tlatelolco*, p. 72-74 *et passim*.

grandes obras de reconstrucción de las albarradas y de las calzadas, canales y puentes de la ciudad.[19]

6) La reparación de las albarradas de la ciudad, bajo la supervisión del virrey don Luis de Velasco y de los oidores Antonio Mejía y Diego López de Montealegre. La obra comenzó en diciembre de 1555, para proteger a la ciudad de México de las crecidas del lago de Tetzcoco. En el *Códice* aparece un indio construyendo una albarrada de claro estilo indígena. En realidad fueron seis mil trabajadores, de las zonas de Mexico, Tlacopan, Tetzcoco y Chalco, en una de las obras públicas más ambiciosas del periodo colonial.

Como se ve, la iglesia de Tepeyácac, tan cercana a Tlatelolco y visita suya, no desentona en este conjunto. Y menos aún si se consideran otras representaciones o menciones tempranas de Tepeyácac.

Una representación de la iglesia de Tepeyácac se hizo poco después, posiblemente en 1556, en el *Mapa de Uppsala*[20] extraordinariamente detallada y vivaz pintura de la ciudad de México, sus lagos y sus contornos, realizado para mostrar los resultados de las grandes obras de reconstrucción de la ciudad de México y sus albarradas. Se ha atribuido al cosmógrafo Alonso de Santa Cruz, pero fue elaborado, cuando menos en su primera versión por pintores indios de Santiago Tlatelolco, lo cual Manuel Toussaint y Justino Fernández dedujeron del tamaño desproporcionado de los edificios de la parte tlatelolca de la ciudad y por el énfasis en los detalles de la vida de los indios.[21]

Como se ve, el *Mapa de Uppsala* está emparentado con el *Códice de Tlatelolco*, por sus autores, el lugar y la fecha de su elaboración, y parcialmente su temática. En lo que se refiere a la identificación de la iglesia de Tepeyácac de la lámina VI sobre 1555 del *Códice de Tlatelolco*, es notable que el *Mapa de Uppsala* incluya varios de sus elementos: la iglesia de Tepeyácac, el *tecpan* de Tlatelolco y las dos albarradas reconstruidas en 1555-1556, la de Nezahualcóyotl (iniciada en 1449), que cruzaba el lago de Tetzcoco, de Itztapalapan a la península de Tepeyácac, y la de Ahuítzotl (probablemente iniciada en 1499), pegada al borde oriental de la ciudad de México, además de las iglesias y conventos de los franciscanos y las casas reales del virrey y los oidores.

[19] Mandamientos del virrey don Luis de Velasco, pueblo de Toluca, 3 de noviembre de 1555; AGN, Mercedes, 4, ff. 256v-257r.

[20] Estudio de Miguel León-Portilla y Carmen Aguilera, del *Mapa de México-Tenochtitlan y sus contornos, hacia 1550*, México, Celanese Mexicana, 1986. Y Sigvald Linné, *El valle y la ciudad de México en 1550*, Estocolmo, 1948; reed. Estocolmo, México, Etnografiska Muséet, Secretaría de Desarrollo y Ecología de México, 1988.

[21] Manuel Toussaint, Federico Gómez de Orozco y Justino Fernández, *Planos de la ciudad de México. Siglos XVI y XVII*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1938.

Parece pues probable que la iglesia representada en la lámina VI del *Códice de Tlatelolco* sea la del Tepeyac, y no Tepeaca, Puebla, como cree posible Xavier Noguez. No representa la iglesia mandada construir por el arzobispo Montúfar, como supone Perla Valle siguiendo a Robert Ricard,[22] sino la misma ermita fundada por los franciscanos hacia 1531, que en 1554 le describió Cervantes de Salazar al arzobispo, y que éste no construyó sino tan sólo amplió, remozó y enriqueció a partir de 1555-1556, para dar cabida al culto formal a la Virgen de Guadalupe.[23] Pero la iglesia de Tepeyácac representada en el *Códice de Tlatelolco* aparece tal como la describió Cervantes de Salazar, antes de su apropiación por el arzobispo Montúfar, como lo prueba la vinculación con la iglesia de un franciscano, y varios otros junto a él. Por cierto, es posible que la imagen de la iglesia del Tepeyácac en el *Mapa de Uppsala* sí dé cuenta de algunas de las mejoras hechas por el arzobispo Montúfar, pues adosada a la iglesia aparece una casa, acaso una casa sacerdotal o un hospital.[24]

Otra fuente indígena, no pictórica sino escrita en lengua náhuatl a comienzos del siglo XVII por el historiador chalca don Domingo Chimalpáhin, registró en el mismo año de 1555 y 1556 de manera asociada las grandes lluvias de septiembre, la construcción de las albarradas (*tetenámitl*) para defender a la ciudad de México de las crecidas aguas del lago de Tetzcoco y nada menos que la aparición de la Virgen de Guadalupe en el Tepeyácac.[25] Cito la traducción de Rafael Tena:

> 11 Acatl, 1555. (...) El mismo día 17 de septiembre empezaron las lluvias con que nos inundamos en Mexico; a muchos se les cayeron las casas, y otros tuvieron que abandonar las suyas por habérseles inundado.
>
> En el mes de diciembre comenzó a construirse los muros de piedra.
>
> 12 Técpatl 1556. En este año se comenzó a trabajar con mayor intensidad en los muros de piedra, pues los *tlatoque* hicieron que la gente de todos los pueblos de la cuenca acudiera a Mexico [para concluirlos], por órdenes del señor virrey don Luis de Velasco; y en poco tiempo quedaron concluidos los muros de piedra.

[22] Valle, "Estudio preliminar", p. 72; cita a Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*, 1933. Traducción de Angel María Garibay K. (1947), revisada por Andrea Huerta, México, FCE (Sección de Obras de Historia), 1986.

[23] O'Gorman, *Destierro de sombras*, p. 282.

[24] Notemos, sin embargo, que Xavier Noguez duda de la fidelidad descriptiva de la imagen de la iglesia de Guadalupe en el *Mapa de Upsala* (*Documentos guadalupanos*, p. 79-81).

[25] Don Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpáhin Cuauhtlehuanitzin, *Séptima relación*, en Domingo Chimalpáhin, *Las ocho relaciones y el Memorial de Colhuacan*, Paleografía y traducción de Rafael Tena, 2 v., México, CNCA (Cien de México), 1998, v. II, p. 208-211.

También en este año se apareció nuestra querida madre Santa María de Guadalupe en el Tepeyácac.[26]

Advierto que me permití corregir en un punto la traducción de Rafael Tena: donde él puso "muro de piedra", puse "muros de piedra", pues fueron dos las albarradas reparadas, la de Nezahualcóyotl y la de Ahuítzotl, y parece plural la palabra *tetenámitl*. En lengua náhuatl *tenámitl* significa, según Molina, "cerca o muro de la ciudad".[27] Los sustantivos inanimados no se pluralizan en lengua náhuatl, por lo que, cuando es necesario, el plural se marca con la reduplicación distributiva de la primera silaba: *tetenámitl*.[28]

El relato de Chimalpáhin coincide con varios elementos de la lámina VI del *Códice de Tlatelolco*: el Tepeyácac, la reconstrucción de las albarradas, el virrey Velasco, y acaso también las lluvias de septiembre, si se acepta que el glifo de agua, junto con estrella, pierna y bandera, tiene algo que ver con la inundación. Es por supuesto notable la referencia de Chimalpáhin a la aparición de la Virgen de Guadalupe en Tepeyácac en 1556, que confirman otras fuentes nahuas, como los *Anales de Juan Bautista* (1582), que la ubica en 1555.[29] Ya desde este primer momento se asocia a la Virgen de Guadalupe con la defensa de la ciudad contra las lluvias e inundaciones (frente a la Virgen de los Remedios, a la que se le pide lluvia en los años de sequía). Interesaría ver si un documento pictórico como el *Códice de Tlatelolco* incluye al-

[26] Este es el texto en náhuatl de Chimalpáhin:

XI Acatl xihuitl, 1555 años. (...) auh çano ypan in, yhquac yn ic 17 mani metztli setiembre, ypan peuh y ye quiahui ynic tapachiuhque Mexico; miec tlacatl yn xitin yn incal, cequintin apachiuhque quillalcahuique in incal.

Yhquac peuh inic motecac in moquetz tetenamitl, ypan peuh yn metztli deziembre.

XII Tecpatl xihuitl, 1556 años. Ypan in yhquac chicahuac peuh yn tetenamic yc moquetz, yn Mexico nohuian huitza yn oncan yn altepetlypan tlaca tlahtoque yn quichihuaco mocemanahuacahui, yntencopa mochiuh in tlahtohuani don Luis de Velasco visurey; yhcuac yn niman tlan yn tenenamitl

Auh çano ypan in yhcuac monextitzino yn totlaçonantzin S[anc]ta Maria Guadalupe yn Tepeyacac.

[27] Fray Alonso de Molina, OFM, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana* (*y mexicana y castellana*), México, Antonio de Spinosa, 1571; reed. facs. con Introducción de Miguel León-Portilla, México, Porrúa (Biblioteca Porrúa, 44), 1970.

[28] Sin desechar mi proposición de que *tetenámitl* sea el plural de *tenámitl*, Rafael Tena me señala que la existencia del término *tlaltenámitl*, que registra Molina ("barbacana de fortaleza"), es un indicio de que tal vez el término *tetenámitl* busque resaltar que el muro es de piedra (*te-tl*), frente a los que son de tierra (*tlal-li*).

[29] *Anales de Juan Bautista*, Edición facsimilar, introducción, transcripción, traducción y notas de Luis Reyes García, México, Biblioteca Lorenzo Boturini de la Insigne y Nacional Basílica de Guadalupe, CIESAS, 2001, p. 160-161. Mencionemos que Luis Reyes, entre otros autores, prefiere no traducir el verbo náhuatl *monextitzino* como "se apareció", sino como "fue mostrada".

guna referencia o alusión a esta aparición o apariciones de la Virgen de Guadalupe en el Tepeyac en 1555-1556.

La lámina VII sobre 1556 es más ancha que la anterior, pero parece desaprovechar el espacio, pues junto a los cinco personajes representados (los oidores Alonso de Zorita, Antonio Mejía, Francisco de Herrera y acaso Juan Bravo, y el franciscano fray Luis), hay pocos elementos gráficos. Los más prominentes son un objeto resplandeciente en la parte superior y una fuente de agua en la inferior.

En la lámina VII sobre 1556 del *Códice de Tlatelolco*, entre varios otros elementos, se representa una fuente de agua, lo cual parece indicar que un logro de las grandes obras fue la construcción no sólo de esta fuente, debe suponerse que en Tlatelolco, sino también del acueducto que la abastecía. Por ello se abre la posibilidad de que la albarrada de la lámina VI haya sido también un acueducto. Es notable la presencia de un águila dentro de la fuente, como atada con cuerdas para que no se escape.

En la parte superior media de la lámina VII llama la atención un objeto resplandeciente, acaso un sol, que ha sido identificado con un cometa que se vio ese año, pero también, informa Perla Valle, con la Virgen de Guadalupe.[30] Este tipo de identificaciones crípticas deben verse con cautela, pero no puede negarse la presencia de algunos elementos que pueden considerarse guadalupanos en las láminas VI, VII y VIII, sobre 1555, 1556 y 1557, del *Códice de Tlatelolco*.

Ya vimos en la lámina VI la presencia misma de la ermita de Tepeyácac, aún bajo control de los franciscanos. En la lámina VII, es notable que el único fraile sea un franciscano identificado como fray Luis, el mismo fray Luis, supongo, que precisamente en 1556, según la *Información de 1556*, se encontraba en el monasterio de Santiago Tlatelolco y discutió con el catalán Juan de Masseguer y expresó conceptos muy adversos a la nueva devoción por la Virgen de Guadalupe impulsada por el arzobispo Montúfar, semejantes a los que expresó el provincial fray Francisco de Bustamante en su sermón del 8 de septiembre.[31] Magnus

[30] Valle, "Estudio preliminar" de su edición del *Códice de Tlatelolco*, p. 76.

[31] Testimonio de Juan de Masseguer, México, 24 de septiembre de 1556, *Información de 1556*, en Miranda, *Dos cultos fundantes*, p. 436-437:

> En veinte y cuatro días del mes de setiembre de mil e quinientos y cincuenta y seis años, pareció ante Su Señoría Reverendísima, Juan de Maseguer, vecino y casado en esta ciudad de Mexico y dijo que el domingo próximo pasado, estando en el monesterio de Santiago de la orden de Sant Francisco de esta ciudad de dicha ciudad de Mexico, después de otras cosas, platicando con él un fraile de la dicha orden que se llama fray Luis [espacio dejado en blanco al no acordarse del apellido] de la dicha orden, preguntó a este testigo que dónde iba; y este testigo le dixo que iba a Nuestra Señora de Guadalupe, porque tenía una hija mala de tose. Y el dicho fraire

Lundberg piensa que este fray Luis antiguadalupano puede ser fray Luis Cal,[32] un destacado franciscano omitido en las crónicas franciscanas, acaso debido a que diez años después, en 1566, siendo guardián en el mismo monasterio de Santiago Tlatelolco, se vio implicado en la Conjura del Marqués del Valle y fue apresado.[33]

En la misma lámina VII, el sol, si bien no se identifica con la Virgen de Guadalupe, es sin duda un elemento importante de la imagen guadalupana, los rayos, y del relato de sus apariciones, el sol de la madrugada resplandeciente detrás de ella, imprimiendo su imagen en la tilma de Juan Diego en la mañana del martes 12 de diciembre de 1531. El águila en la fuente también es un elemento vinculado tanto a la Virgen del Apocalipsis como al águila del glifo de Tenochtitlan y, como se ve en las siguientes láminas, con las águilas de los reyes españoles (águila con una cabeza de Felipe II y águila bicéfala de los Habsburgo).

Y es de advertir, si se me permite notarlo, el espacio dejado en blanco en la lámina VII entre el sol y la fuente con el águila, en este *Códice de Tlatelolco* que aprovecha tan cuidadosamente el espacio. Pareciera que los *tlacuilos* tlatelolcas dejaron de pintar algo, acaso por influencia de los franciscanos.

El tema central de la lámina VIII, sobre 1557, es la ceremonia de juramento a Felipe II como nuevo rey de España a partir de la abdica-

> dixo a este testigo: Déxese desa borrachera, porque esa es una devoción que nosotros todos estamos mal con ella. Y este testigo le dixo: Padre, ¿queréisme vos quitar a mí mi devoción? Y dixo: No, pero de verdad os digo que antes me parece que ofendéis a Dios que no ganáis mérito porque dais mal exemplo a estos naturales; y si Su Señoría del Arzobispo dice lo que dice, es porque se le sigue su interese y pasa de sesenta y desvaría ya. (...) Y más se acuerda que el dicho fray Luis dixo: Callá, que nosotros haremos con quel Arzobispo vaya otra vez por la mar. (...)

[32] Magnus Lundberg, *Unification and conflict. The Church politics of Alonso de Montúfar OP, Archbishop of Mexico, 1554-1572*, Uppsala, Studia Missionalia Svecana, LXXXVI, 2002, p. 209. Puede considerarse también la posibilidad de que sea fray Luis Rodríguez, predicador y escritor en lengua mexicana, doceavo provincial de la provincia del Santo Evangelio, de 1562 a 1564.

[33] Don Juan Suárez de Peralta refirió hacia 1589: "Prendieron los frailes de San Francisco y le tuvieron recluso a uno de los graves frailes que tenían en toda su provincia, que fue a fray Luis Cal, guardián del monasterio de Santiago Tlatelolco, porque dicen fue él uno de los que dieron parecer, con el deán de México [Chico de Molina], sobre que lícitamente podía el marqués ser rey de la Nueva España. [...] Hiciéronle cargo al marqués [del Valle, don Martín Cortés] que un día de la Semana Santa, el miércoles de Tinieblas, habiéndose ido él a recoger aquellos días al monasterio de Santiago, donde era guardián fray Luis Cal, se habían tratado de la rebelión muchas cosas. [...]" Don Juan Suárez de Peralta, *Tratado del Descubrimiento de las Indias*. Varias ediciones: la primera lleva el título de *Noticias históricas de la Nueva España*, Introducción de Justo Zaragoza, Madrid, Imprenta de M.G. Hernández, 1878; México, 1904; Nota preliminar de Federico Gómez de Orozco, México, SEP, 1949; Estudio preliminar de Teresa Silva Tena, México, CNCA (Cien de México), 1990, cap. XXXIII.

ción de Carlos V en 1556. Asistieron a la ceremonia el virrey Velasco y el arzobispo Montúfar, varios oidores, un fraile franciscano, y los gobernadores indios de Tlatelolco, Tenochtitlan, Tetzcoco y Tlacopan. Varios elementos de la parte inferior de la lámina VIII parecen prolongar los de la VII.

La primera es un águila que por su posición parece descender de cerca de donde está el sol en la lámina VII, de manera que pudo verse esta águila real en el cielo con el sol detrás de ella y bajando a la tierra. Perla Valle notó que "la posición de sus garras indica que el ave no está volando, se pintó con el cuerpo y la cabeza vistos de perfil, el pico abierto y las garras al aire. A semejanza del ave de rapiña calva que preside el plano anterior, se le agregaron largas plumas azules en los extremos de ambas alas y de la cola, a la manera de una cauda ondulante".[34] Pareciera que se trata de una águila de utilería que se hizo descender del cielo en una representación ritual y teatral.

Estas águilas podían estar representadas por hombres, como se ve en la lámina VIII en los tres danzantes disfrazados de águilas (el primero de águila y los dos siguientes de águila-ocelote, según Perla Valle), participantes en un *mitote* o auto ritual en presencia del virrey, el arzobispo y los altos personajes que asistieron al juramento de Felipe II. Los tres danzantes revisten plumajes con colores y forma que pueden asociarse con elementos de la imagen guadalupana, particularmente si se le ve en su figura de mujer águila con el sol detrás de ella y descendiendo a la tierra, como *Cuauhtémoc*.

Debe considerarse que la identificación con la Virgen de Guadalupe del sol de la lámina VII del *Códice de Tlatelolco* se formuló teniendo en cuenta la cronología antigua propuesta por Barlow, que ubica este cuadro en 1561. Pero si aceptamos la cronología propuesta por Noguez y Valle, que fecha este cuadro en 1556, los indicios cobran fuerza, pues, como hemos visto, 1555-1556 es una coyuntura crucial en la fundación formal del culto guadalupano, y es cuando, según Chimalpáhin y los *Anales de Juan Bautista*, se apareció la Virgen de Guadalupe en Tepeyácac.

Por ahora no puede afirmarse nada con seguridad, por lo que me contento con acopiar elementos que pueden tomarse en consideración. Por lo pronto, podemos contentarnos con concluir que lo más probable es que en la lámina VI del *Códice de Tlatelolco* el glifo de Tepeyácac sí representa el santuario al norte de la ciudad de México, precisamente en 1555, justo antes de pasar del control de los franciscanos al del arzobispado de México, adquirir el nombre de Guadalupe

[34] Valle, Introducción a su edición del *Códice de Tlatelolco*, p. 79.

y fama de milagrosa, que se difundiera la historia de la aparición de la Virgen de Guadalupe y comenzara su culto formal, al que los franciscanos se opusieron tan tenaz como vanamente.

BIBLIOGRAFÍA

Actas de cabildo de la ciudad de México (1524-), Paleografía y notas de Manuel Orozco y Berra y Antonio Espinosa de los Monteros, México, Edición del Municipio Libre, Publicada por su Propietario y Director Ignacio Bejarano, 1889-.

Anales de Juan Bautista, Edición facsimilar, introducción, transcripción, traducción y notas de Luis Reyes García, México, Biblioteca Lorenzo Boturini de la Insigne y Nacional Basílica de Guadalupe, CIESAS, 2001.

Anales de Tlatelolco. Unos annales históricos de la nación mexicana y Códice de Tlatelolco. Versión preparada y anotada por Heinrich Berlin, con un resumen de los Anales y una interpretación del Códice por Robert Barlow (1948), México, Ediciones Rafael Porrúa, 1980.

CERVANTES DE SALAZAR, Francisco, *Commentaria in Ludovici Vives excercitationes linguae latinae*, México, Juan Pablos, 1554.

_____, *México en 1554 y Túmulo imperial*. Edición, prólogo y notas de Edmundo O'Gorman, México, Porrúa (Sepan cuantos, 25), 1963.

_____, *México en 1554. Tres diálogos latinos que Francisco Cervantes Salazar escribió e imprimió en México en dicho año*, Los reimprime con traducción castellana y notas Joaquín García Icazbalceta, México, Antigua Librería de Andrade y Morales, 1875

Códice de Glasgow (*ca.* 1586), en René Acuña, ed., *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 1984.

Códice de Tlatelolco, Estudio preliminar de Perla Valle, México, Puebla, INAH, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1994.

Códice Mendocino, Edición facsimilar de Francisco del Paso y Troncoso y Jesús Galindo y Villa, México, 1925.

Códice Xólotl, Edición, estudio y apéndice de Charles E. Dibble, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1951; Segunda edición, con Prefacio de Miguel León-Portilla, 1980.

CHAUVET, fray Fidel de Jesús OFM, *El culto guadalupano del Tepeyac. Sus orígenes y sus críticos en el siglo XVI. (En Apéndice: La información de 1556 sobre el sermón del p. Bustamante)*, México, Centro de Estudios Bernardino de Sahagún, A.C., 1978.

CHIMALPÁHIN, Domingo, *Las ocho relaciones y el Memorial de Colhuacan*, Paleografía y traducción de Rafael Tena, 2 v., México, CNCA (Cien de México), 1998.

El Códice de Tlatelolco, Nota introductoria de Xavier Noguez y Perla Valle, México, Secretaría de Relaciones Exteriores, 1989.

GONZÁLEZ APARICIO, Luis, *Plano reconstructivo de la región de Tenochtitlan*, México, INAH (Serie Historia), Secretaría de Desarrollo Urbano y Ecología, H. Cámara de Diputados, 1973.

LEÓN-PORTILLA, Miguel, "Los nombres de lugar en náhuatl. Su morfología, sintaxis y representación glífica", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1982, v. 15, p. 37-72.

Lienzo de Tlaxcalla, Edición de Alfredo Chavero, México, 1892.

LINNÉ, Sigvald, *El valle y la ciudad de México en 1550*, Estocolmo, 1948; reed., Estocolmo, México, Etnografiska Muséet, Secretaría de Desarrollo y Ecología de México, 1988.

LÓPEZ SARRELANGUE, Delfina, "Los tributos de la parcialidad de Santiago Tlatelolco", *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, abril-junio de 1956, XV:2 p. 129-224.

LUNDBERG, Magnus, *Unification and conflict. The Church politics of Alonso de Montúfar OP, Archbishop of Mexico, 1554-1572*, Uppsala, Studia Missionalia Svecana, LXXXVI, 2002.

Mapa de México-Tenochtitlan y sus contornos, hacia 1550, Estudio de Miguel León-Portilla y Carmen Aguilera, México, Celanese Mexicana, 1986.

MIRANDA GODÍNEZ, Francisco, *Dos cultos fundantes*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2001.

MOLINA, fray Alonso de, OFM, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana* (*y mexicana y castellana*), México, Antonio de Spinosa, 1571; reed. facs. con Introducción de Miguel León-Portilla, México, Porrúa (Biblioteca Porrúa, 44), 1970.

NOGUEZ, Xavier, *Documentos guadalupanos. Un estudio sobre las fuentes de información tempranas en torno a las mariofanías en el Tepeyac*, México, El Colegio Mexiquense, FCE (Sección de Obras de Historia), 1993.

_____, "El *Códice de Tlatelolco*. Una nueva cronología", en Xavier Noguez y Stephanie Wood, coords., *De tlacuilos y escribanos*, Zamora, Zinacantepec, El Colegio de Michoacán, El Colegio Mexiquense, 1998, p. 15-32.

O'GORMAN, Edmundo, *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1986.

_____, coord., con la colaboración de Salvador Novo, *Guía de las Actas de cabildo de la ciudad de México. Siglo XVI*, México, FCE, 1970.

RICARD, Robert, *La conquista espiritual de México* (1933), Traducción de Ángel María Garibay K. (1947), revisada por Andrea Huerta, México, FCE (Sección de Obras de Historia), 1986.

SIMÉON, Rémi, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana, redactado según los documentos impresos y manuscritos más auténticos y precedido de una Introducción* (París, 1885), Traducción de Josefina Oliva de Coll, México, Siglo XXI (América Nuestra), 1977.

SUÁREZ DE PERALTA, Juan, *Tratado del Descubrimiento de las Indias*, Nota preliminar de Federico Gómez de Orozco, México, SEP, 1949.

TORRE VILLAR, Ernesto de la, y Ramiro Navarro de Anda, comps., *Testimonios históricos guadalupanos*, México, FCE (Sección de Obras de Historia), 1982.

TOUSSAINT, Manuel, Federico Gómez de Orozco y Justino Fernández, *Planos de la ciudad de México. Siglos XVI y XVII*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1938.

EL "COLOQUIO DE TLAXCALA" DE DIEGO MUÑOZ CAMARGO

SALVADOR VELASCO

El cronista Diego Muñoz Camargo elaboró una relación geográfica que conocemos con el título de *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala* (1580-1585).[1] Esta relación geográfica, en teoría, debería haberse sometido al cuestionario establecido por la corona española para recoger información sobre las Indias. Es decir, el cronista debería haber estructurado su documento como una respuesta a la "Instrucción y Memoria" que formularon los funcionarios Juan López de Ovando y Juan López de Velasco consistente en 50 preguntas sobre la geografía, la toponimia, el clima, la flora y la fauna, los recursos agrícolas y mine-

[1] La relación geográfica de Muñoz Camargo no tuvo vida oficial como tal sino hasta muy recientemente. En 1981 René Acuña dio a la imprenta un manuscrito que lleva por título *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala de la Indias y del Mar Océano para el buen gobierno y ennoblecimiento dellas*. El manuscrito que se encuentra en la Colección Hunter (no. 242) de la Universidad de Glasgow consta de "7 folios no numerados, 234 conteniendo la relación escrita, dos ruedas calendáricas (entre ff. 177v. y 178r), y 157 pinturas, a partir del fol. 236r" (Acuña "Estudio preliminar" 1981, 9). Aparece la firma de Diego Muñoz Camargo en la dedicatoria del documento a Felipe II, por lo que sabemos que este manuscrito es la relación geográfica correspondiente a la provincia de Tlaxcala preparada en cumplimiento de las órdenes del rey tendientes a recabar información estratégica de las Indias Occidentales (1577). Se empieza a componer el manuscrito hacia 1580 en Tlaxcala y se concluye hacia 1585 en Madrid (Acuña "Estudio preliminar" 1981, 12). El documento pasó a formar parte de la biblioteca real en donde fue consultado por el cronista oficial Antonio de Herrera, el cual hizo anotaciones al margen. No se sabe a ciencia cierta cómo pasó el documento de Madrid a Escocia; sabemos que formó parte de la colección de William Hunter (1718-1783) y que éste legó su colección a la Universidad de Glasgow donde actualmente se conserva. El documento entregado a Felipe II fue una copia firmada por el autor. A su texto original, Muñoz Camargo, después de 1585 y hasta 1594, fue agregando una serie de comentarios. Esta obra es la que conocemos como *Historia de Tlaxcala* cuyo título es, según René Acuña, "enteramente ficticio" ("Estudio preliminar" 1981, 25) ya que el primitivo era el de *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*... Este borrador de Muñoz Camargo fue depositado en la biblioteca del convento de San Francisco por el autor de la *Monarquía indiana* (1615), el franciscano Juan de Torquemada, después de haberlo integrado a sus propios escritos. Cuando, a principios del siglo XVIII, este documento pasa a formar parte de la colección del italiano Lorenzo Boturini Benaduci ya se encuentra mutilado: "le faltaba cerca de 20 cuadernillos iniciales" (Acuña "Estudio preliminar" 1981, 30) y no podemos saber, con exactitud, cuántos cuadernillos finales. Después de la confiscación de los documentos que formaban el Museo de Boturini hacia 1745, la *Historia de Tlaxcala* pasa a la biblioteca de la Real y Pontificia Universidad de México y de ahí se translada al Museo Nacional. De este lugar, durante el imperio de Maximiliano (1884-1867), fue extraída por

rales, entre otros aspectos de las nuevas tierras conquistadas.[2] Sin embargo, la *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala* es más que una relación geográfica: incluye, además una historia o crónica que abarca la historia antigua de Anáhuac, la conquista de México-Tenochtitlan y el primer siglo de colonización. El texto presenta una ambigüedad genérica.[3] René Acuña, editor de la *Descripción*, plantea el problema de la siguiente manera:

> La *Descripción* es, en rigor, una relación geográfica; aunque, por la pormenorizada extensión con que el relator respondió a ciertos capítulos de la Instrucción y Memoria, *su informe adquirió proporciones de verdadera crónica*... Como podrá observar quien recorra con atención el texto que publicamos, el autor comienza su relación respondiendo en forma expresa al capítulo 11 de la Memoria, y la prosigue tratando de ajustarse a su orden. Sin embargo, su inexperiencia por una parte y, por otra, el deseo desordenado de trasmitir la vasta información que

Joseph Aubin. En 1889, Aubin lo cede a Eugéne Goupil cuya viuda, cumpliendo con la última voluntad de su marido, lo dona a la Biblioteca Nacional de París, lugar en donde se encuentra en la actualidad. La *Historia de Tlaxcala* fue editada por Alfredo Chavero en 1892. Limitaremos este trabajo solamente a la *Descripción* sin entrar a cotejarla con la *Historia de Tlaxcala* a la que Muñoz Camargo agregó, como podrá advertir quien emprenda la comparación, unas cuantas noticias de carácter misceláneo posteriores a 1585. René Acuña presentó una transcripción de la *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala* en el volumen *Relaciones Geográficas del Siglo XVI: Tlaxcala* (1984). En el presente trabajo, citamos la transcripción de Acuña (1984).

[2] Para recoger información estratégica sobre los territorios conquistados, la maquinaria burocrática de la Corona prepara un formato que será el esquema narrativo al que se ciñan las relaciones geográficas de las Indias. El origen de este cuestionario era un ordenanza de la Corona de 1571 que decía a la letra: "Ordenamos y mandamos que los de nuestro Consejo de Indias con particular cuidado y estudio, procuren tener hechas siempre descripción y averigüación cumplida y cierta de todas las cosas del estado de la India, así en la tierra como en la mar, naturales y morales, perpetuas y temporales, eclesiásticas y seglares, pasados y presentes..." (Citados en González Muñoz "Estudio Preliminar" 1971, VIII). Para cumplir con la orden real, los funcionarios Juan de Ovando Godoy y Juan López de Velasco elaboran el cuestionario y las instrucciones para su llenado que se reparten a los funcionarios españoles e indígenas. Las relaciones geográficas del siglo XVI se elaboran entre los años 1579 y 1585 aproximadamente. Cline ofrece un censo con relación a la Nueva España (1972, 183-242). Para profundizar en el tema, véase Jiménez de la Espada [1881-1897] 1965; Mignolo 1982, 70-75; Gruzinski [1988] 1991, 77-103. René Acuña, en la década de los ochentas, editó para la Universidad Nacional Autónoma de México el extenso corpus que comprenden estas relaciones de la Nueva España en diez tomos.

[3] Walter Mignolo ha organizado la prosa colonial atendiendo a las características constitutivas de sus géneros discursivos. La formación textual que denominamos "Crónicas de Indias" en general se puede organizar en tipos discursivos, a saber, "cartas relatorias" (Colón, Cortés), "relaciones de la conquista y la colonización (cuyo núcleo lo forman las relaciones geográficas)" e "historias o crónicas". Estos tipos discursivos persiguen finalidades distintas. Por ejemplo, las historias tienen como propósito esencial el ser una narración verdadera de hechos del pasado por *letrados* para buscar el bien común; por su parte, las relaciones geográficas son informes oficiales redactados, generalmente, por funcionarios que consultan a personas de la localidad enteradas de la información requerida en el cuestionario (1982, 57-116).

> había obtenido, a menudo lo inducen a perderse en digresiones erráticas, que hacen que su relato deje un rastro más bien zigzagueante ("Estudio preliminar" 1981, 25; el subrayado es nuestro).

Walter Mignolo, por su parte, ofrece una "explicación alternativa de la ambigüedad genérica del texto" (1987, 455), analizando la manera en que el modelo exigido por la Instrucción y Memoria está interferido por elementos de la tradición humanista —"la exigencia de estilo, la dedicatoria y el ofrecimiento, la manera de escribir historias" (1987-479)—, lo que da nacimiento a un discurso híbrido. En efecto, la de Muñoz Camargo es una relación geográfica con ambiciones historiográficas que supera con creces el rígido esquema de la Instrucción y Memoria. Dos ejes sostienen la narración: uno, de carácter diacrónico, es el responsable de la cronología de la historia que abarca la emigración de los pobladores de Anáhuac, la fundación de los *altepeme*[4] (plural de altepetl, "pueblo"/"reino") las genealogías de los *tlahtoqueh* (plural de *tlahtoani*, "autoridad"/"gran señor") las guerras de las distintas *tlahtohcayotl* ("señorío") por el predominio político del área, la llegada de los españoles, la alianza de Tlaxcala con Cortés, la conquista de México-Teochtitlan, la llegada de los primeros franciscanos, la sucesión y gobierno de los virreyes, hasta llegar al tiempo en que Muñoz Camargo escribe su documento (1580-1585 aproximadamente). El segundo eje narrativo es uno de carácter sincrónico a través del cual se traza un relato etnográfico: ritos, ceremonias, costumbres, creencias religiosas, mitos, cantos, espectáculos, tributos, dioses, templos, juegos, genealogías de las clases gobernantes, entre otros rasgos culturales de los indígenas del valle de México en general y, en particular, de la provincia tlaxcalteca.

Uno de los rasgos más sobresalientes de esta *sui generis* relación de Muñoz Camargo es, tal vez, su reinterpretación de la gesta militar cortesiana en que se destaca sobremanera el papel de Tlaxcala como un aliado indispensable y voluntario. El cronista se ve obligado a ingresar al territorio formal de la historiografía que poder entregar a Felipe II el documento, más como una "ofrenda" (historia) que como un "mandato" (relación geográfica) (Mignolo 1987). Un episodio en donde Cortés —presuntamente— persuade a los líderes indígenas a desterrar la idolatría y a convertirse a la religión cristiana constituye parte esencial de esta reconstrucción histórica. A pesar de los testimonios tanto indígenas como españoles de la guerra de conquista de México que hablan de un grave enfrentamiento entre Tlaxcala y Cor-

[4] Solamente la primera vez que presentamos palabras en náhuatl irán subrayadas y con una traducción entre paréntesis.

tés en 1519, Diego Muñoz Camargo en la relación geográfica que entrega a Felipe II en Madrid en 1585 da una versión muy diferente. Para él, sencillamente, no hubo un enfrentamiento militar sino un coloquio del que salió vencedor Hernán Cortés al lograr la conversión de los cuatro señores principales de la provincia de Tlaxcala. Llama la atención el hecho de que Cortés no haya mencionado en sus cartas de relación a Carlos V tan extraordinaria conversión, lo que le hubiera convenido en sumo grado. En realidad, su silencio nos invita a pensar que se trata de una leyenda creada *a posteriori* que se consigna no sólo en la relación geográfica de Muñoz Camargo (y en las pinturas que la acompañan) sino también en el famoso *Lienzo de Tlaxcala* cuyas ilustraciones ofrecen la historia oficial tlaxcalteca de la conquista de México. Para otorgar verosimilitud a esta insólita conversión, Muñoz Camargo reconstruye las supuestas pláticas de 1519 entre Cortés y los cuatro señores de la provincia de Tlaxcala. Así, al marco de su historia se agrega un género muy socorrido en el siglo XVI: el de los coloquios.

El objetivo de este trabajo es ver la reconstrucción historiográfica que hace Diego Muñoz Camargo a través de este coloquio para proyectar a Tlaxcala como un socio del conquistador en la guerra de México-Tenochtitlan al que no hubo necesidad de conquistar militarmente ya que, Cortés, mediante la palabra, convence a los tlahtoqueh tlaxcaltecas para que acepten el agua bautismal de manos del presbítero Juan Díaz, capellán de su armada:

> Y con este tan solemne y celebrado regocijo, fueron bautizados los cuatro s[eñor]es... Hecha esta general conversión a honra y gloria de Dios n[uestr]o s[eño]r... se comenzaron luego a derribar por los suelos los ídolos y estatuas de los falsos dioses (Muñoz Camargo 1984,247).

Revisaremos, en principio, la historicidad del coloquio de Tlaxcala y procuraremos establecer el posible modelo de escritura que sigue Muñoz Camargo, dado que su reconstrucción de la guerra de conquista pasa por alto la feroz resistencia que la provincia de Tlaxcala presenta al ejército de Hernán Cortés. Veremos, también la pintura del bautismo de los señores tlaxcaltecas, desenlace del coloquio, que forma parte del programa iconográfico de las paredes del Cabildo de Tlaxcala. Finalmente, nos haremos cargo de las razones que motivaron al cronista a ofrecer dicha reconstrucción. Éstas tienen que ver con la defensa de los fueros tlaxcaltecas hecha ante la autoridad más alta, el rey Felipe II, destinatario oficial de la relación geográfica elaborada por Diego Muñoz Camargo.

Historicidad de las batallas entre Cortés y Tlaxcala y del coloquio de conversión

Conviene analizar la posible historicidad de las batallas entre tlaxcaltecas y españoles, por una parte; y por la otra, la posible historicidad del pretendido coloquio de Tlaxcala para ver si este episodio es fruto o no de la imaginación del cronista. En el primer punto, testimonios tanto de españoles como de indígenas coinciden en sostener su autenticidad. Hernán Cortés busca una alianza con Tlaxcala, nación secularmente enemiga de México-Tenochtitlan. Para ello envía una embajada de paz que no da resultados. En las inmediaciones de la provincia de Tlaxcala, el ejército de Cortés es atacado por el de Xicotencatl, el mozo. Éste sería el primer encuentro de una serie de sangrientas contiendas. Hernán Cortés menciona a Carlos V —en su segunda carta de relación— la ardua pelea que sostuvo con los tlaxcaltecas durante varios días con sus noches, la cual se ganó porque "Dios fué el que por nosotros peleó, pues entre tanta multitud de gente y tan animosa y diestra en el pelear y con tantos géneros de armas para nos ofender, salimos tan libres" (Cortés [1520] 1946, 127). Bernal Díaz del Castillo habla en su *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* de las "guerras y batallas muy peligrosas que tuvimos con los tlascaltecas" ([1632] 1982, 120-127). Andrés de Tapia, testigo ocular de los hechos, también refiere en su relación los duros combates (1985, 451). Es decir, los cronistas españoles coinciden en que Tlaxcala mostró una singular oposición.[5]

Tenemos un testimonio indígena tlaxcalteca que hace referencia concreta al conflicto bélico entre Cortés y Tlaxcala. Fernando de Alva Ixtlilxóchitl en su *Historia de la nación chichimeca* habla de que el ejército tlaxcalteca estaba conformado por "más de ciento ciuncueta mil hombres" (1975, II: 209), por lo que "obró Dios grandes milagros" (1975, II: 209) en la defensa de los españoles. Importa señalar aquí que el historiador de Texcoco sigue la crónica de Tadeo de Niza de Santa María, indígena de Tlaxcala, escrita hacia 1548 y, en palabras de Alva Ixtlilxóchitl, la "mas cierta y verdadera de cuantas están escritas" (1975, II: 213) en lo que se refiere a las cosas de Tlaxcala. Lorenzo Boturini Benaduci señala en apoyo de esta aserción, en su *Catálogo del*

[5] Ofrecemos un testimonio más, el del conquistador Bernardino Vázquez de Tapia: "Y luego llegó un escuadrón de más de veinte mil hombres bien aderezados y armados. Y en llegando, sin aguardar momento, se metieron entre nosotros como perros, que nos pusieron en harto trabajo y peligro" (1985, 478).

museo histórico indiano (apartado XXXII, número 3), que la historia de Tadeo de Niza fue firmada por treinta "caziques Tlaxcaltecos, que asistieron, y mandaron las Tropas Auxiliares de la Republica en dicha Conquista" ([1746] 1933, 77). De modo que podemos afirmar la historicidad de las guerras entre Cortés y los hombres de Tlaxcala, hecho ignorado en la *Descripción* que Muñoz Camargo presenta a Felipe II. El cronista se limita a señalar que, a la entrada de Cortés a la provincia de Tlaxcala, unos soldados otomíes —parte de la guarnición que protegía la frontera contra los ataques de los mexicas— atacaron al contingente español porque no sabían si "eran soldados de los culhuaques mexicanos, y si los había traído /62r/ alquilados MONTEZUMA para tomar venganza de los tlaxcalenses" (1984, 104). En la parte final de este trabajo discutiremos los posibles motivos del silencio de Muñoz Camargo.

¿Podemos establecer la historicidad del coloquio de Tlaxcala? Al parecer, existen ciertos elementos históricos de un intento de Hernán Cortés por evangelizar a los señores de Tlaxcala en el momento del contacto, pero fue rechazado el conquistador. Las fuentes españolas señalan que, después de la derrota militar tlaxcalteca, Cortés entra a la provincia de Tlaxcala triunfalmente y permanece en ella alrededor de 20 días (Cortés [1520] 1946, 134-135; Díaz del Castillo [1632] 1982, 139-145). En este lapso, según Muñoz Camargo se da el coloquio a través del cual se logra la conversión y el bautismo de los gobernantes de Tlaxcala. No podemos afirmar categóricamente que todo el incidente sea una invención. Es muy probable que haya una cierta base histórica: Cortés desde su llegada a tierras mexicanas se empeña en catequizar a los indígenas, en destruir sus "ídolos", en instalar cruces en las bases de los templos, en hacer bautizar a las doncellas indígenas antes de entregarlas a sus capitanes.[6] Bernal Díaz del Castillo, quien fue testigo ocular de los hechos, nos narra lo que pudo haber pasado en Tlaxcala en el capítulo LXXVII de su *Historia* ([1632] 1982, 147-149). Hubo una intentona por parte de Cortés de cristianizar a los señores principales, los cuales le contestan algo muy parecido a lo que refiere Muñoz Camargo, según veremos más adelante: "¿Cómo quieres que dejemos nuestros teules, que desde muchos años nuestros antepasados les han adorado y sacrificado?... ¿Qué dirán todos nuestros papas y todos los vecinos mozos y niños de esta provincia, sino levantarse contra nosotros?" (Díaz del Castillo [1632] 1982, 148). La intervención del padre Olmedo evita una confrontación mayor al pe-

[6] Así sucedió con Cempoala, por ejemplo, en donde se derrocan "ídolos", se pone un altar con la imagen de la virgen y se bautizan ocho indígenas (Díaz del Castillo [1632] 1982, 99-100).

dir tiempo al conquistador para poder enseñar con propiedad la nueva fe. Lo que sí conceden los gobernantes tlaxcaltecas es que se instale una cruz y la imagen de la virgen en uno de los templos. Acto seguido se ofrece una misa y se bautiza a las hijas de los tlahtoqueh para luego ser dadas a españoles (una de ellas, hija de Xocotencatl, Doña María Luisa Tecuelhuatzin, es entregada a Pedro de Alvarado). Díaz del Castillo, a diferencia de Muñoz Camargo, no menciona el supuesto bautismo de los cuatro principales de Tlaxcala, consecuencia del coloquio de Tlaxcala. El autor de *la Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* refiere que el tlahtoani Xicotencatl, el viejo, pidió el bautismo que se hizo "con la mayor fiesta que en aquella sazón se pudo hacer, en Tlascala le bautizó el padre de la Merced, y le puso nombre don Lorenzo de Vargas" (Díaz del Castillo [1632] 1982, 314). Pero el cronista no menciona a los otros tres tlahtoqueh y sitúa este bautismo en el año de 1520. Concuerda con la versión de Díaz del Castillo la de Alva Ixtlilxóchitl (que sigue a Tadeo de Niza, un cronista de Tlaxcala, como ya hemos dicho) cuando señala que Cortés

> comenzó a predicarles la fe de Cristo nuestro señor, y a persuadirles dejasen la idolatría y sacrificio de hombres, dándoles a entender que los ídolos que ellos adoraban eran demonios, de tal manera, que aunque de todo punto no los pudo convencer, mas con todo hizo la sala principal oratorio de Xicoténcatl, poniendo una cruz y una imagen nuestra señora (1975, II: 214).[7]

Acto continuo, el cronista de Texcoco refiere el bautismo de los cuatro señores de Tlaxcala, pero ahí se aparta de Tadeo de Niza ya que expresamente menciona que en una de las pinturas del Cabildo de Tlaxcala "que hoy se guarda se halla que en esta sazón [se refiere al año de 1519] se bautizaron los señores de ella por Juan Díaz, clérigo, y fue su padrino el capitán Cortés" (1975, II: 215). Sabemos que la pintura mural del Cabildo tlaxcalteca se hace en la década de los 50, como lo veremos más adelante, muchos años después del supuesto acaecimiento. Con base en lo anterior, podemos resumir señalando que hay una cierta base histórica de este presumible coloquio, misma que Muñoz Camargo reelabora para darle un desenlace diferente.

[7] Coincide con Díaz del Castillo y con Alva Ixtlilxóchitl, el conquistador Andrés de Tapia, quien señala que durante su estancia en Tlaxcala Cortés "les encargaba mucho que dejasen sus ídolos... y con licencia de los indios hizo una iglesia en una casa de un ídolo principal, do puso imágenes de Nuestra Señora" (1985, 455).

El coloquio de Tlaxcala y su modelo de escritura

El modelo más inmediato que pudo haber tenido el cronista de Tlaxcala para la configuración de su coloquio, en el valle central de México, es el famoso texto del corpus sahagunense, *Colloquios y Doctrina Christiana con que los Doze Frayles de San Francisco... convirtieron a los Indios de la Nueva Espanya, en Lengua mexicana y española*.[8] Muy probablemente una copia de estos *Colloquios* pudo haber llegado a las manos de Muñoz Camargo, quien expresamente manifiesta haber conocido no sólo textos del franciscano sino al mismo fray Bernardino de Sahagún:

> ...con otras muchas e innumerables y diabólicas supersticiones que muy eleganteme[n]te tiene escritas FRAY ANDRES DE OLMOS Y *FRAY BERNARDINO DE SAHAGUN*, frailes de la orden de S[AN] FRAN[CIS]CO, [y] FRAY JERONIMO DE MENDIETA y el padre FRAY TORIBIO DE MOTOLINIA, *a los cuales conocí y conozco, y vi parte /18r/ de sus obras escritas de mano*... (1984, 55; el subrayado es nuestro).

> A todas estas cosas, como a los principios prometimos, pasamos sucintamente, a causa de que las han escrito los religiosos muy copiosam-[en]te por extirpar las /154v/ idolatrías destas tierras, especialmente FRAY ANDRES DE OLMOS, *FRAY BER[NARDI]NO DE SAHAGUN*, FRAY TORIBIO DE MOTOLINIA, FRAY JERONIMO DE MENDIETA Y FRAY ALONSO DE SANTIAGO, y a esta causa nos vamos acortando lo más que podemos (1984, 205; el subrayado es nuestro).

Los *Colloquios* están conformados por dos libros cuyo contenido total conocemos sólo por el índice de capítulos consignado al principio de la obra. La materia del primer libro es así resumida por Sahagún: "pláticas confabulaciones y sermones que vos entre los doze religiosos y los principales y señores y sátrapas de los ydolos hasta que se rendieron a la fe de nuestro Señor Jesu Cristo y pidieron con gran instancia ser baptizados" ([1564] 1986, 75). De este primer libro sólo contamos con los primeros 14 capítulos de los 30 primitivos. Del segundo libro, una doctrina cristiana en toda la extensión de la palabra, con todos los dogmas de fe que todo cristiano debe saber antes de ser

[8] Después de haber sido usado como fuente histórica por algunos cronistas franciscanos —Mendieta, Torquemada, Vetancurt, entre ellos—, este manuscrito bilingüe se extravió y fue encontrado, desafortunadamente trunco, por el Padre Pascual Saura en 1924 —400 años después exactamente de realizadas las supuestas pláticas— en el archivo secreto del Vaticano. A partir del hallazgo se han hecho numerosas ediciones (véase Bustamante 1990, 159-175). La consultada por nosotros es la de Miguel León-Portilla (1986).

bautizado, nada se conserva. Con todo, la pérdida de este segundo libro es menos grave que los capítulos faltantes del primer libro porque, siendo un libro doctrinal, guarda notable semejanza con otras doctrinas cristianas que sí se conservan (León-Portilla "Introducción" 1986, 21). Jesús Bustamante García, estudiosos de la obra sahagunense, señala que los *Colloquios* son un diálogo doctrinal más que histórico que pertenecen al género "propagandístico-ideológico en el que uno de los participantes lleva la razón desde el principio y los otros, inicialmente opositores —precisamente para dar lugar al diálogo—, terminan siendo convencidos y cambian de postura" (1990, 171). Esto se constata con la clausura triunfal del segundo libro al lograrse el bautismo de los interlocutores indígenas según el índice de los *Colloquios*. Sin embargo, la reconstrucción literaria debe hacerse atendiendo al principio de la verosimilitud. Por ello, el texto registra el diálogo o confrontación de los sacerdotes indígenas y franciscanos respetando la norma del decoro renacentista, "es decir a lo que debe esperarse de la educación y personalidad de los personajes que dialogan" (Bustamante 1990, 170). Los doce misioneros despliegan sus planteamientos didácticos-doctrinales de acuerdo con un estilo elevado. Los sabios nahuas se expresan con toda la elegancia y pulcritud que la retórica indígena les exigía; empresa realizada con el apoyo de los colegiales bilingües, muy conocedores de sus tradiciones, lo que le imprime un sesgo de credibilidad a la obra. Con todo, el padre Garibay cuestionó la historicidad de estas pláticas al considerar la obra como "literatura mucho más que como historia" ([1954] 1971, 241). Jorge Klor de Alva admite vestigios de una reconstrucción literaria de los *Colloquios*, mismo que fueron escritos "con el propósito de presentar el catecismo y doctrina cristiana sobre una base histórica" (1982, 158). Estos *Colloquios*, según creemos, pues, son el modelo de escritura que sigue Muñoz Camargo.

¿En qué nos basamos para vincular los *Colloquios* de los doce franciscanos con los sacerdotes nahuas de 1524, cuyo texto se establece en 1564, con el episodio de la conversión y bautismo de los cuatro señores de Tlaxcala de la *Descripción* de Muñoz Camargo? Primero, en la afiliación genérica de ambos textos como diálogos o coloquios en que se enfrentan posiciones encontradas en lo tocante a asuntos religiosos; segundo, en la similitud de los conceptos vertidos ahí tanto por el lado español como por el lado indígena y, finalmente, en un desenlace similar en que triunfa el cristianismo. Pasemos a ejemplificar brevemente la conexión entre ambos coloquios.

Según el relato de Muñoz Camargo, después de haberse establecido Hernán Cortés en Tlaxcala y de gozar unos días de plena armonía con sus habitantes y dirigentes, los señores principales se acercan a él

para preguntarle el verdadero motivo de su venida. Así comienza el coloquio. El conquistador señala en su primera intervención que viene a pedirles a los indígenas que se tornen cristianos, que abandonen sus falsos dioses y se entreguen al conocimiento del único y verdadero Dios, creador de todas las cosas y criaturas en el universo (Muñoz Camargo 1984, 240-241). Es la misma idea que anima a los doce religiosos en México-Tenochtitlan, quienes exclaman: "traemos la Sagrada Escriptura donde están escriptas las palabras del solo verdadero Dios, Señor del cielo y de la tierra, que da vida a todas las cosas, al qual nunca abeis conocido" (Sahagún [1564] 1986, 79). También aparece la idea de erradicar los "ídolos" que les demandan a los indígenas "vuestra propia sangre y vuestros corazones en ofrenda y sacrificio" (Sahagún [1564] 1986, 83). Pero lo más decisivo es la respuesta que dan los indígenas. Su primera reacción es contradecir tanto a Cortés como a los doce religiosos: ¿Cómo abandonar a los dioses que sus antepasados han enseñado a venerar y que les han dado el sustento? ¿Cómo renunciar a su protección sin provocar su ira? Los sabios de México-Tenochtitlan dicen en los *Colloquios* refiriéndose a sus antepasados:

> Ellos nos enseñaron, / todas sus formas de culto, / sus modos de reverenciar [a los dioses]... / Y decían [nuestros progenitores]: / que ellos, los dioses, son por quien se vive... / que ellos [los dioses] nos dan / nuestro sustento, nuestro alimento.../ Ellos mismos son ricos, / son felices, / poseen las cosas, / son dueños de ellas, / de tal suerte que siempre, por siempre, / hay germinación, hay verdear / en su casa./ ¿Dónde, cómo? En Tlalocan... / Y ahora, nosotros, / ¿destruiremos / la antigua regla de vida? ([1564] 1986, 151-153).

La idea del paraíso de Tláloc, como morada de los dioses, reaparece en la argumentación que dan los señores de Tlaxcala a Cortés: "que, /191r/ quedando acá sus estatuas entre nosotros, se fueron á residir [los dioses] a sus lugares y moradas de gozo, donde viven con descanso. Y, desde allá, nos envían a la tierra, con sus divinas influencias, con su virtud y poder, todo lo neces[ari]o" (1984,242).[9] A conti-

[9] La idea es la misma aunque expresada sin la tradicional retórica nahua de que se hace gala en el texto de Sahagún. Muñoz Camargo se refiere aquí a la creencia indígena de que los dioses fueron hombres que hicieron en la tierra hechos heroicos. Por ejemplo, Huitzilopochtli, según lo describe fray Bernardino de Sahagún en su *Historia general de las cosas de Nueva España*, "fue otro Hércules, el cual fue robustísimo, de grandes fuerzas y muy belicoso, gran destruidor de pueblos y matador de gentes... A este hombre que por su fortaleza y destreza en la guerra le tuvieron en mucho los mexicanos cuando vivía, después que murió le honraron como a Dios y le ofrecían esclavos, sacrificándolos en su presencia" (1988, 37). La conexión con Tlaxcala aparece al punto cuando Sahagún expresa: "Otro semejante a éste hubo en las partes de Tlaxcalla, que se llamaba Camaxtle" (1988,37). Para un estudio

nuación, Cortés les demanda que abandones sus creencias. Los gobernantes de Tlaxcala, al igual que los sacerdotes y sabios de México-Tenochtitlan, se oponen a cambiar de religión. Veamos la respuesta de los tlahtoqueh tlaxcaltecas:

> que ante todas cosas [no] hemos de consentir que nos derribes y desbarates n[uest]ros ídolos, que son semejanza de n[uest]ros dioses, los cuales reverenciamos y adoramos de tantos siglos atrás nosotros y n[uest]ros antepasados; [y, lo] que con tanta religión guardaron en el culto de ellos, cómo quieres que con tanta facilidad los dejemos y que con tus violentas manos te /191v/ dejemos profanar los dioses que en tanto tenemos? (1984,242)

La negativa inicial a la conversión se expresa en ambos textos. En la *Descripción*, se dice que los indígenas —como aliados de Cortés— lo ayudarán en todo, menos en permitir la destrucción de sus dioses para no despertar su ira, su enojo, su furia, porque de ser así "nos enviarían hambres, pestilencias, y otros desastres e, infortunios y grandes calamidades" (1984,243); en los *Colloquios*, los sacerdotes nahuas expresan también su temor de que los dioses se "enojen con nosotros" ([1564] 1986, 153) y por ello se niegan a ser convertidos a la nueva fe. Con todo, los coloquios de Tlaxcala y de México-Tenochtitlan tienen un resultado feliz para el bando cristiano. Cortés logra persuadir a los señores de Tlaxcala para que se bauticen. En el texto de Sahagún podemos conjeturar por el índice que también triunfaron los frailes cristianos. Dice así el título del capítulo 21 del primer libro: "En que se pone la plática que hizieron los señores y sátrapas a los doze, rendiéndose por siervos de Dios y renegando de sus dioses" ([1564] 1986,76). En el sumario del segundo libro se habla de los sacerdotes indígenas ya como "baptizados" ([1564] 1986, 77). Tal vez con estos ejemplos sea suficiente para establecer la dependencia del texto camarguiano con el sahagunense.[10]

de los "hombres-dioses protectores" en Mesoamérica, véase López Austin ([1973] 1989). Sobre Tláloc señala Sahagún que es el "dios que habita en el Paraíso Terrenal, y que da a los hombres los mantenimientos necesarios para la vida corporal" (1988, 38).

[10] Este presunto coloquio de Tlaxcala no sólo se incluye en la relación geográfica de Muñoz Camargo que, como hemos sugerido, sigue el modelo proporcionado por los *Colloquios*. Posteriormente, el episodio va a ser utilizado en forma independiente para servir al teatro catequístico y ya no, necesariamente, bajo la influencia del modelo sahagunense, como puede apreciarse en una pieza intitulada "Coloquio de la nueua conbercion Y bautismo de los quatro Vltimos Reyes de Tlaxcala en la Nueua España", anónima y sin fecha, pero que muy probablemente pertenece a la primera mitad del siglo XVII o a los últimos años del siglo XVI (Rojas Garcidueñas 1935, 138; 1976, 160). El asunto de este coloquio es la conversión de los reyes de Tlaxcala y su aparente bautismo en 1519. Aparecen como personajes los cuatro reyes, Cortés, Marina, el padre Díaz, el demonio y unos ángeles. La intención de esta pieza teatral es evidente: presentar sobre una base histórica (el intento de parte de Cortés de evangelizar a los reyes

Empero, es necesario recalcar que el Sahagún "etnógrafo" no puede ser separado del Sahagún "misionero". El propósito de confeccionar la *Historia general de las cosas de la Nueva España* fue, como él mismo dice, una manera de conocer mejor los "pecados de la idolatría" (1988, I: 31) de los indígenas para predicar contra sus cultos demoníacos. Los *Colloquios* no escapan al objetivo doctrinal: están pensados para presentar a los indígenas los principios básicos de la fe cristiana (Burkhart 1988, 65). Asumen la forma de un diálogo verosímil entre los doce franciscanos y los sacerdotes mexicas dado que se respeta la norma del decoro renacentista; es decir, los personajes indígenas del texto manifiestan los principios de su religión con apoyo en el conocimiento de los autores indígenas que trabajaron junto con Sahagún en la elaboración de este proyecto y que formaban parte del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco. Los *Colloquios*, reescritos en 1564, intentan reconstruir el enfrentamiento verbal entre los representantes de ambas culturas de 1524; pero, finalmente, la cultura cristiana emerge triunfante y lo que al principio empezó como un diálogo termina en un monólogo. Éste es un evento que aunque tiene una base histórica se presenta idealizado. Por su parte, Diego Muñoz Camargo intenta recrear el supuesto diálogo entre los sacerdotes de Tlaxcala y Hernán Cortés de 1519, pero no lo presenta como Sahagún —como un texto doctrinal a fin de cuestas— sino como un evento cuya historicidad no se cuestiona y con la que se proyecta a Tlaxcala como una república convertida al cristianismo y, por ende, poderosa aliada desde el principio de la guerra contra México-Tenochtitlan. Pasemos ahora a ver a los señores de Tlaxcala en el momento de recibir el agua bautismal de manos del presbítero Juan Díaz.

de Tlaxcala) la doctrina cristiana. Por ello, en la obra, "declaranse/ los misterios de la sante Fee. Catholica y/ del Sanctissimo sacramento del altar" (1935, 182). Podríamos decir que si bien Muñoz Camargo intenta imprimir a las pláticas una cierta verosimilitud atendiendo a la norma del decoro renacentista que también se respeta en los *Colloquios* del corpus sahagunense, al autor de coloquio en cuestión no le preocupó este aspecto ya que pone a hablar a los reyes tlaxcaltecas en versos gongorinos haciendo gala de rebuscadas metáforas y conceptos. Léanse los versos iniciales del rey Xicotencatl: "No de otra manera el caminante siente/ lleuar por norte el pensamiento bario/ y en la mitad de vn bosque solitario/ por su consuelo canta amargamente/ En el inchado mar Resplandeciente/ siendo con olas de rigor cossario/ canta el grumete con tener contrario/ al cruel Neptuno frigido y tridente/ El captiuo que llora entre cadenas también se aliuia y a cantar se pone/ asta el que apenas be la luz del sol/ Tiene aliuio mas mis tristes penas/ al consuelo la pena se antepone/ biendo tan triste a mi querido hongol" (1935, 183). La conversión de los reyes se debe a un ángel que en sueños les revela la verdadera identidad del "hongol" (término de origen araucano, en realidad, ajeno a Tlaxcala; [Reynolds 1969, 177] que ellos adoran, quien no es sino Lucifer, el ángel que se rebela contra Dios, "éste tan lindo y tan hermoso estubo/ que pretendio higualarse al mismo xro (Cristo)" (1935, 196). A continuación el ángel les habla del hijo de Dios que se encarnó ("Naciendo de vuna virgen sancta" (1935, 196) para redimir a los hombres y sus pecados. Al despertarse los reyes, después de un ligero titubeo, deciden aceptar la nueva fe. Llega Cortés y el padre Díaz a formalizar la conversión a través del sacramento bautismal.

El bautismo de los señores de Tlaxcala

El fruto del coloquio es el bautismo de los tlahtoqueh tlaxcaltecas consignado no sólo en el texto escrito sino que es objeto de una de las 157 pinturas de lo que Brotherston y Gallegos han dado en llamar "Códice Pictográfico" (1990,118). Este grupo de pinturas fue anexado por Muñoz Camargo a su relación. Al parecer, las pinturas de la *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala* pudieron haberse tomado del programa iconográfico de la sala, casas reales y audiencia del Cabildo de Tlaxcala descrito por Muñoz Camargo en su texto alfabético.[11] El programa pictórico comprendía, entre otras cosas, la entrega del Nuevo Mundo al emperador Carlos V y a su hijo Felipe II por parte de Colón, Cortés y Pizarro (*Descripción*, pinturas 20-25, Acuña 1984); otra serie de cuadros desarrolla la gesta cortesiana desde su llegada a Cempoala y la destrucción de sus navíos, su estancia en Tlaxcala, su recibimiento de paz y regalos, la alianza con Tlaxcala, la guerra y rendición de México-Tenochtitlan (*Descripción*, pinturas 25-75, Acuña 1984).[12] Es en esta serie que aparece el bautismo de los cuatro señores de Tlaxcala, según Muñoz Camargo:

[11] Como sabemos por el estudio de Charles Gibson, Muñoz Camargo fue el responsable de organizar los trabajos de la delegación de Tlaxcala (1583-1585) que visitaría a Felipe II en Madrid ([1952] 1967, 168). Como parte de esos trabajos, escribió la relación geográfica y encargó a un *tlahcuiloh* ("pintor o escribano") o a varios de ellos una copia de las pinturas y murales del Cabildo de Tlaxcala. Este edificio se empezó a construir en "tiempos de Mendoza [1534-1535], y se concluyó en tiempos de Velasco [1551-1564]" (Acuña "Estudio preliminar" 1981, 35). De esta pintura mural salieron "las pictografías de la *Descripción*" (Martínez Marín 1989, 156; Matínez 1990, 153). Arriba, cuando hablamos de la historicidad del coloquio de conversión, mencionamos que Fernando de Alva Ixtlilxóchitl señaló que la pintura del bautismo de los señores de Tlaxcala adornaba el Cabildo de Tlaxcala; esto debió haber sido durante el primer cuarto del siglo XVII si tomamos en cuenta que alrededor de 1625 es cuando elabora el cronista de Texcoco su *Historia de la nación chichimeca*. Esta pintura mural del Cabildo, edificio que se termina en el período del virrey de Velasco (1551-1564) parece ser la fuente pictórica de la escena del bautismo de los señores de Tlaxcala.

[12] Esta historia pintada de la conquista es motivo de gran orgullo para Tlaxcala, según escribe Muñoz Camargo: "esta ciudad lo tiene por memoria y antigualla, y de la hazañas que/ 12 v/ ellos y los españoles hicieron en la pacificación de toda esta tierra" (Acuña 1984,49). Tan importante era para los aliados de Cortés esta versión pictográfica de la conquista de México-Tenochtitlan que también se representa en el famoso *Lienzo de Tlaxcala*, que comprendía entre otras escenas" ...la conquista de Tenochtitlan que es la historia más larga, historiada y detallada, compuesta de 48 escenas, al parecer fue lo que interesó a los tlaxcaltecas reiterar" (Martínez Marín 1989, 149). El *Lienzo de Tlaxcala* se produce durante la gestión del virrey Luis de Velasco (1551-1564) y fue "mandado pintar por las autoridades indígenas de Tlaxcala" (Chavero "Introducción" [1892] 1979, III). Muñoz Camargo en su *Descripción* no habla en ningún momento del *Lienzo* sino del programa iconográfico que existía en las casas reales, sala y audiencia del Cabildo de Tlaxcala.

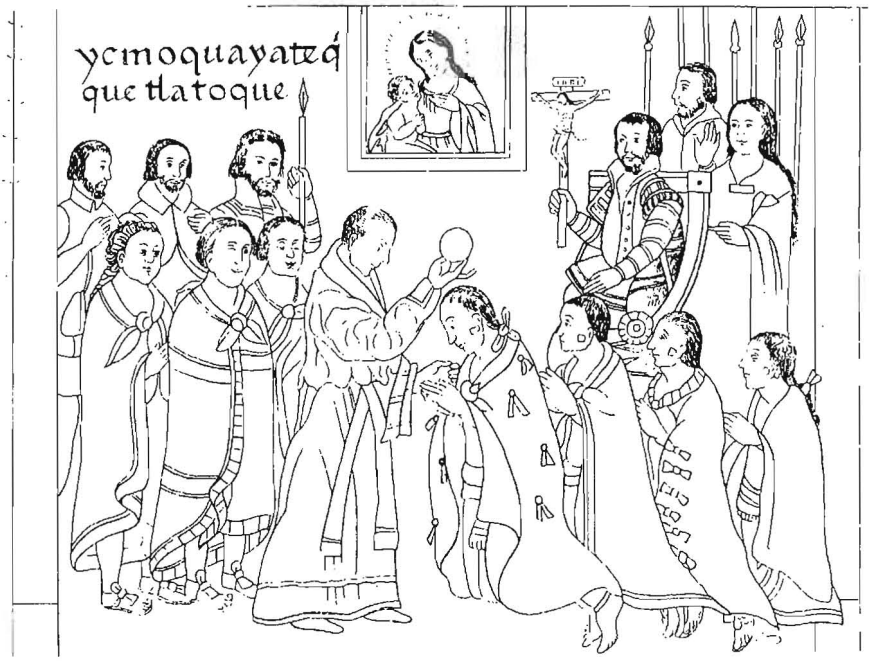


Figura 1

"Ya se bautizaron los señores". *Lienzo de Tlaxcala*. Chavero [1892] 1979, cuadro 8



Figura 2

"Bautismo que se hizo a los cuatro señores de Tlaxcala, que pidieron ser cristianos". *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*. Muñoz Camargo [1580-1585] 1981, pintura 33

> ...Y a la parte del mediodía, estando, luego entrando, pintada la entrada y primera venida de HERNANDO CORTES y de sus españoles... y del recibimiento y regalo que en Tlaxcala se le hizo, y de la paz que se le dio en toda esta provincia, *y de cómo se bautizaron los señores de las cuatro cabeceras de Tlaxcala* (1984,4; las cursivas son nuestras).

Ante la imposibilidad de ir a estos murales, podríamos conjeturar su confección por la ilustración 8 del *Lienzo de Tlaxcala* (Chavero [1982] 1979) y por la pintura 33 de la *Descripción* (Acuña 1984). Véase las figuras 1 y 2. Se ve claramente que la imagen de la *Descripción* está dibujada sólo a línea, en forma rápida, con los nombres de algunos personajes que figuran en la escena, a diferencia de la imagen del *Lienzo*. La consigna en náhuatl, Yemoquayatequique tlatoque ("Ya se bautizaron los señores" (Chavero [1892] 1979,25) desaparece en la *Descripción* para dar paso a una glosa en español que dice: "Bautismo que se hizo a los cu[atr]o s[eñor]es de Tlaxcala, que pidieron ser cristianos" (pintura 33 Acuña 1984).[13]

Así, pues, la escena de bautismo que se consagra en el Cabildo de Tlaxcala para a formar parte de la narrativa de Muñoz Camargo como la culminación del supuesto coloquio en que Cortés convence de apartarse de su "idolatría" a los señores principales de esa provincia. Aunque el texto pictográfico sólo incluye el momento del bautismo, el texto alfabético reconstruye el enfrentamiento de ideas religiosas en el que, como en la ciudad de México-Tenochtitlan, triunfa el cristianismo. Si tomamos la década de los 50 como la fecha en que se hace la pintura mural, tendríamos que a una generación de la guerra de conquista, la supuesta conversión y bautismo de los señores es consagrada por los gobernantes indígenas de Tlaxcala en su recinto oficial. De ahí pasa a formar parte de ese monumento pictórico que es el *Lienzo de Tlaxcala*. Su consagración escrita viene a principios de la década de los 80 cuando Muñoz Camargo termina de componer su relación geográfica en donde escribe:

[13] Esto indica claramente que el destinatario de las pinturas de la *Descripción* es el rey Felipe II que no estaba en condiciones de leer las consignas en náhuatl ni de identificar a los personajes. Serge Gruzinski, por lo demás, ha destacado la presencia de la tradición pictórica occidental en el *Lienzo de Tlaxcala* y, en particular, en esta imagen: "la composición general es de inspiración occidental, trátese de la 'Recepción de Cortés en Tlaxcala' o del 'Bautismo de los señores tlaxcaltecas': la sucesión de planos, los ademanes de los sacerdotes cristianos, los rostros de los asistentes animan una escena de factura casi europea" (1991,31). Lo más seguro es que la imagen de *Lienzo* sea anterior a la de la *Descripción*, y que la del *Lienzo* sea posterior o contemporánea a la pintura mural del Cabildo de Tlaxcala. Véase, además del artículo ya mencionado de Martínez Marín (1989), los trabajos de Andrea Martínez (1990) y de Gordon Brotherston y Ana Gallegos (1990).

> Visto por el católico Cortés cuán bien se acudía á lo que él tanto deseaba, no podía estar de gozo, dando inmensas gracias a Dios n[uest]ro s[eñ]or por tantas y señaladas mercedes como le hacía; porque éste fue el camino y principios de todo su bien, como lo fue, para alcanzar la gloria y dejar en esta vida eterna fama. Y con este tan solemne y celebrado regocijo, fueron luego bautizados lo cuatro s[eñor]es de las cuatro cabeceras... por mano de JUAN DIAZ, clérigo, que venía por capellán de la armada (1984, 247).

Fueros de Tlaxcala

El coloquio de Tlaxcala que da como resultado la conversión y bautismo de los señores principales indígenas, aunque tiene una base histórica, es una reconstrucción que proyecta a Tlaxcala no como una "república conquistada" sino como una "república convertida". Es, en otras palabras, una historia edificante que cambia los términos políticos del contacto inicial entre España y Tlaxcala. Hernán Cortés considera a los tlaxcaltecas como "vasallos", cuando dice en su segunda carta de relación a Carlos V que, después de haber derrotado militarmente a Tlaxcala,"... ellos quedaron y se ofrecieron por súbditos y vasallos de vuestra majestad y para su real servicio, y ofrecieron sus personas y haciendas" ([1520] 1946, 239). Insistirá sobre este punto cuando, después de la huida de México-Tenochtitlan y llegada a Tlaxcala en busca de refugio y amparo, los tlahtoqueh acogen benévolamente al contingente cortesiano, en gran medida, porque les obliga a ello "ser vasallos de vuestra alteza" ([1520] 1946,239). Muñoz Camargo, al cambiar la fórmula de "conquista" por la de "conversión", construye una figura discursiva que se opone al discurso de Cortés, quien, así, ya no podría invocar derecho de posesión sobre Tlaxcala sobre la base de una derrota militar. De este modo, la república convertida de Tlaxcala se convierte en un socio del conquistador en la toma de México-Tenochtitlan. Por ello, la guerra de conquista empieza, según Muñoz Camargo, inmediatamente después del bautismo de los señores:

> Habiendo, pues, acabado HER[NAN]DO CORTES negocio tan heroico... en haberse convertido por su mano los cuatro s[eñor]es de las cuatro cabeceras de Tlaxcala, desde allí en adelante se comenzaron a tratar neg[oci]os tocantes a la conquista... y de cómo se había de tomar México y ganar las demás provin[ci]as, para que ansí mismo viniesen a conocimiento de Dios (1984,247).

La idea de una república convertida que participa como un socio en la empresa de conquista al lado del español es una estrategia dis-

cursiva del cronista de Tlaxcala. Para construir esta figura se vale del modelo de escritura que le ofrecían los *Colloquios* del corpus sahagunense; pero, a diferencia de Sahagún que usa el diálogo de conversión con fines didácticos para adoctrinar a los indígenas de mediados del siglo XVI, Muñoz Camargo presenta el coloquio como un evento histórico para sustentar la posición de Tlaxcala en la guerra de conquista.

En suma, el discurso historiográfico de la *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala* de Diego Muñoz Camargo en que se incluye el episodio que hemos denominado como el "coloquio de Tlaxcala" es, a todas luces, la visión oficial del altepetl tlaxcalteca tocante a su participación en la guerra de conquista. Por estar dirigido al rey Felipe II este texto se convertía en una magnífica oportunidad para los notables de Tlaxcala de hacerle llegar por una vía privilegiada la importante ayuda militar que brindaron a Hernán Cortés en la conquista de México-Tenochtitlan. La reconstrucción histórica de Muñoz Camargo tiene que ver con los fueron que la Corona concedió a Tlaxcala como recompensa por su colaboración en la guerra de conquista. La historia de estos fueros está bien contada en el trabajo de Charles Gibson ([1952] 167, 158-189). Algunos de esos privilegios, entre otros, era el *status* de que gozaba Tlaxcala de depender directamente de la Corona (es decir, no ser una encomienda) y la exención del tributo real. Más formales que reales fueron estos privilegios y favores puesto que, como lo explica Gibson, en la práctica hubo violaciones de las cédulas reales que conferían a Tlaxcala dichas mercedes, con la inmediata protesta de los indígenas ([1952] 1967, 158-189). Por ello, la comunidad tlaxcalteca tenía que luchar constantemente por la defensa de sus privilegios acudiendo a las altas esferas de poder. Aparentemente, se consiguió lo que se esperaba. La embajada de 1585 a Madrid dio como resultado concreto la refrendación del fuero tradicional de Tlaxcala que consistía en no pagar el tributo real, "the so-called capitation tax designed to support the treasury in Mexico City and to defray certain expenses of colonial government" (Gibson [1952] 1967, 170). Esto no significaba que la provincia de Tlaxcala no tuviera otras obligaciones de este tipo como lo señala Gibson: "The Tlaxcaltecan Indians paid many kinds of taxes. Tribute in money, kind, and labor was given to the church in annual tithes, in service to particular ecclesiastics, in the support of friars, and in the construction of Puebla Cathedral" ([1952] 1967,170). Asismismo, no debe olvidarse que los indígenas de Tlaxcala fueron obligados a ser "colonos" en la frontera norte, la Gran Chichimeca, como una medida de expansión y conquista de otros pueblos indígenas a quienes se pretendía "domesticar" obligándolos a

adoptar la forma de vida de los tlaxcaltecas. (Martínez 1993). Es decir, el éxito siempre fue relativo.

Diego Muñoz Camargo es el portavoz de los intereses de los notables indígenas al reinterpretar la historia de la conquista de México en favor de la tlahtohcayotl que se alió a Cortés. Una serie de intereses económicos lo lleva a buscar alianzas con los funcionarios indígenas de Tlaxcala, pero es gracias a su interés por la tradiciones locales, ser bilingüe y ser un *letrado* que puede construir un espacio de negociación para Tlaxcala.[14] La de Muñoz Carmargo no es una obra estrictamente personal sino una que refleja intereses colectivos. Sirve, además, para robustecer el patriotismo local tlaxcalteca que caracteriza a esta región desde tiempos precortesianos. Es una respuesta de los notables de Tlaxcala a la ocupación española que desean ubicarse en el mundo colonial buscando la preservación de sus fueros y proyectándose como socios de los españoles en la conquista y no como vasallos ya que no fueron vencidos en guerra. El destinatario del mensaje es el mismo rey Felipe II a quien entrega el documento el propio Muñoz Camargo. La respuesta del rey es favorable, pero sólo en papel, cumplida parcialmente en la realidad. Con todo, el discurso historiográfico de Muñoz Camargo sirve para que, tomando el pasado como bandera, la antigua clase dominante de Tlaxcala luche para reposicionarse en el nuevo mundo que se construye a partir del siglo XVI en el México colonial. Ésta es la razón más poderosa que empuja a Muñoz Camargo a privilegiar la versión de que en Tlaxcala no hubo una guerra sino un coloquio de conversión que sella el pacto de la alianza con Cortés.

[14] Diego Muñoz Camargo nace en 1528 o 1529, de padre español y madre tlaxcalteca. Es probable que haya sido un hijo ilegítimo si atendemos a la información proporcionada por fray Juan de Torquemada ([1615] 1969, II: 349). Diego Muñoz padre se casa con una mujer española y reconoce a su hijo mestizo. Hacia 1545, Muñoz Camargo se traslada a Tlaxcala para ocuparse de los negocios de ganado que en esa región tenía su padre. Después de 1555, contrae nupcias con una indígena noble, Leonor Vázquez, con la que engendra dos hijos: Isabel y Diego. En Tlaxcala, Muñoz Camargo florece en los negocios: en 1575 compra la concesión de los mesones al Cabildo indígena de Tlaxcala; prospera en el ganado mayor y en el mercado de la sal. Aunque Muñoz Camargo nunca logra obtener un puesto en el gobierno indígena de Tlaxcala (su hijo es nombrado Gobernador de 1608 a 1614), se asocia con el corregimiento español que controla los asuntos de la provincia: en 1583 es nombrado teniente —puesto que substituía a la autoridad más alta, al corregidor— y ejerce la función de intérprete ya que dominaba el náhuatl y el español. Muñoz Camargo goza de la confianza de los gobernantes tlaxcaltecas, mismos que lo nombran procurador para preparar el viaje a Madrid, elaborar la relación geográfica y servir de intérprete de la delegación indígena que se entrevista con Felipe II para asegurar los privilegios de la región. Muñoz Camargo muere hacia 1599. Para esta nota biográfica seguimos a Charles Gibson (1950; [1952] 1967).

BIBLIOGRAFÍA

ACUÑA, René. 1981. "Estudio preliminar". *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala de las Indias y del Mar Océano para el buen gobierno y ennoblecimiento dellas de Diego Muñoz Camargo* [1580-1585], México, Universidad Nacional Autónoma de México, p. 9-47.

ALVA IXTLILXÓCHITL, Fernando de. 1675. *Obras Históricas. Incluyen el texto completo de las llamadas Relaciones e Historia de la Nación Chichimeca en una nueva versión establecida con el cotejo de los manuscritos más antiguos que se conocen.* Edición, estudio introductorio y un apéndice documental por Edmundo O'Gorman, 2 v., México, Universidad Nacional Autónoma de México.

BOTURINI BENADUCI, Lorenzo. [1746] 1933. *Catálogo del museo histórico del Cavallero Lorenzo Boturini Benaduci, Señor de la Torre y de Hono*, Paris, Centre de documentation André Thévet.

BROTHERSTON, Gordon y Ana Gallegos, 1990. "El Lienzo de Tlaxcala y el Manuscrito de Glasgow (Hunter 242)". *Estudios de Cultura Náhuatl* 20, p. 117-140.

BURKHART, M. Louise. 1988. "Doctrinal Aspects of Sahagun's 'Colloquios". En *The Work of Bernardino de Sahagún: Pionner Ethnographer of Sixteenth-Century Aztec Mexico*, J. Jorge Klor de Alva, H.B. Nicholson y Eloise Quiñones Keber, editores, 65-82. Albany, N.Y. y Austin: Institute for Mesoamerican Studies, State University of New York at Albany, University of Texas Press.

BUSTAMANTE GARCÍA, Jesús. 1990. *Fray Bernardino de Sahagún. Una revisión crítica de los manuscritos y de su proceso de composición*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

"Coloquio de la nueua conbercion y bautismo de los quatro vltimos reyes de Tlaxcala en la Nueua España". [sin fecha]. *El teatro de Nueva España en el siglo XVI*. Ed. José J. Rojas Garcidueñas, México, Imprenta de Luis de Álvarez, 1935, p. 182-221.

CORTÉS, Hernán. [1520] 1946. *Cartas y relaciones*, Buenos Aires, Emecé Editores.

CLINE F., Howard. 1972. "The Relaciones Geográficas of the Spanish Indies, 1577-1648". *Handbook of Middle American 12. Guide to Ethnohistorical* Sources. Parte One. Austin, The University of Texas Press, p. 183-242.

CHAVERO, Alfredo. [1892] 1979. "Introducción". *El lienzo de Tlaxcala*, México, Editorial Cosmos. III-V.

DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal. [1632] 1982. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Edición crítica de Carmelo Saenz de Santa María, Madrid, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo.

GARIBAY K., Ángel María. [1954] 1971. *Historia de la literatura Náhuatl*, Segunda parte (El trauma de la conquista 1521-1750), México, Editorial Porrúa.

GIBSON, Charles. 1950. "The identity of Diego Muñoz Camargo", *The Hispanic American Historical Review* 30, p. 195-208.

_____, [1952] 1967. *Tlaxcala in the Sixteeth Century*. Stanford: Stanford University Press.

GÓNZALEZ MUÑOZ, María del Carmen. 1971. "Estudio preliminar", *Geografía y Descripción Universal de las Indias* de Juan López de Velasco, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles.

GRUZINSKI, Serge. [1988] 1991. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, Traducción de Jorge Ferreiro, México, Fondo de Cultura Económica.

JIMÉNEZ DE LA ESPADA, Marcos. [1881-1897] 1965. *Relaciones geográficas de Indias, Perú*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, v. 183-186.

KLOR DE ALVA, Jorge. 1982. "Historicidad de los Coloquios de Sahagún", *Estudios de Cultura Náhuatl*, 15, p. 147-183.

LEÓN-PORTILLA, Miguel. 1986 "Estudio introductorio". *Coloquios y Doctrina Cristiana con los doce frailes de San Francisco, enviados por el papa Adriano VI y por el emperador Carlos V. convirtieron a los indios de la Nueva España...* [1564], México, Universidad Nacional Autónoma de México, p. 15-29.

Lienzo de Tlaxcala. [1892] 1979. Editado por Alfredo Chavero, México, Editorial Cosmos.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. [1973] 1989. *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

MARTÍNEZ, Andrea. 1990. "Las pinturas del manuscrito de Glasgow y el Lienzo de Tlaxcala", *Estudios de Cultura Náhuatl*, 20, p. 141-162.

_____, 1993. "Colonizaciones tlaxcaltecas", *Historia mexicana*, 170, 195-250.

MARTÍNEZ MARÍN, Carlos. 1989. "La fuente original del Lienzo de Tlaxcala". *I Coloquio de documentos pictográficos de tradición náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, p. 147-157.

MIGNOLO, Walter. 1982. "Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista." *Historia de la literatura hispanoamericana. Epoca colonial*, t. I, Madrid, Cátedra, p. 57-116.

_____, 1987. "El mandato y la ofrenda: 'La descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala', de Diego Muñoz Camargo, y las Relaciones de Indias", *Nueva Revista de Filología Hispánica* XXXV. 2, p. 453-484.

MUÑOZ CAMARGO, Diego. [1580-1585] 1981. *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala de las Indias y del Mar Océano para el buen gobierno y ennoblecimiento dellas*. Edición Facsímil del Manuscrito de Glasgow con un estudio preliminar de René Acuña, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

_____, [1580-1585] 1984. *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*. Tomo primero: *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala de las Indias y del Mar Océano para el buen gobierno y ennoblecimiento dellas*. Edición de René Acuña, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

REYNOLDS A., Winston. 1969. "El Demonio y Lope de Vega en el manuscrito mexicano 'Coloquio de la nueva conversión y bautismo de los cuatro últimos reyes de Tlaxcala en la Nueva España", *Cuadernos Americanos*, v. CLXIII. 2, p. 172-184.

ROJAS GARCIDUEÑAS, José J. 1935. *El teatro de Nueva España en el siglo XVI*, México, Imprenta de Luis de Álvarez.

_____, 1976. "Prólogo". *Coloquio de los cuatro reyes de Tlaxcala*. En *Trez piezas teatrales del virreinato*, edición y prólogos de José Rojas Garcidueñas y José Juan Arrom, México, Universidad Nacional Autónoma de México, p. 151-181.

SAHAGÚN, fray Bernardino de. [1564] 1986. *Coloquios y Doctrina Cristiana con los doce frailes de San Francisco, enviados por el papa Adriano VI y por el emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España. En lengua mexicana y española. Los diálogos de 1524, dispuestos por fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores Antonio Valeriano de Azcapotzalco, Alonso Vegerano de Cuauhtitlán, Marín Jacobita y Andrés Leonardo de Tlatelolco, y otros cuatro ancianos muy enterados en todas sus antigüedades*. Edición Facsimilar, introducción, paleografía, versión del náhuatl y notas de Miguel León-Portilla, México, Universidad Autónoma de México.

_____, 1988. *Historia general de las cosas de Nueva España*. Primera versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como *Códice Florentino*. 2 v. Introducción, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, Madrid, Alianza Editorial.

TAPIA, Andrés de. 1985. "Relación de algunas cosas de las que acaecieron al muy ilustre señor Don Hernando Cortés, Marqués del Valle, en la Nueva España". *Los Cronistas: Conquista y Colonia*. Presentación y selección de Carlos Martínez Marín, México, Promexa, p. 437-470.

TORQUEMADA, fray Juan de. [1615] 1969. *Monarquía indiana*, 3 v., Introducción por Miguel León-Portilla, México, Editorial Porrúa.

VÁZQUEZ DE TAPIA, Bernardino. 1985. "Relación de méritos y servicios del conquistador Bernardino Vázquez de Tapia, vecino y regidor de esta gran ciudad de Tenuxtitlan, México". *Los Cronistas: Conquista y Colonia*. Presentación y selección de Carlos Martínez Marín, México, Promexa, p. 471-491.

EFECTOS DEL CONTACTO NÁHUATL-ESPAÑOL EN LA REGIÓN DEL BALSAS, GUERRERO. DESPLAZAMIENTO, MANTENIMIENTO Y RESISTENCIA LINGÜÍSTICA

JOSÉ ANTONIO FLORES FARFÁN

Resumen

En este artículo se provee un panorama general de los efectos sociales y lingüísticos producto del contacto conflictivo entre el náhuatl y el español en las comunidades localizadas en la región del Balsas, en el estado de Guerrero, México. Los pueblos del Balsas se distinguen por una cultura de la innovación manifiesta en por ejemplo el desarrollo de una rica y dinámica producción de artesanías. Para algunas comunidades esto ha significado un importante bienestar socioeconómico, fortaleciendo la recreación y el mantenimiento de la lengua y la cultura nahuas. Sin embargo, también encontramos pueblos que presentan un fuerte desplazamiento (e.g. Maxela), en contraposición a los que conforman fuertes enclaves del mantenimiento lingüístico y cultural (e.g. Oapan). Este ensayo presenta las variedades más características producto del contacto náhuatl-español correspondientes a estos dos extremos del desplazamiento y la resistencia lingüísticas. Con base en material derivado del uso de las lenguas en la interacción verbal se matizan las definiciones unilineales propuestas para la historia del contacto náhuatl-español, haciendo justicia a la descripción sociolingüística de las variedades de contacto en términos de la compleja dinámica del bilingüismo conflictivo.

Antecedentes

México es uno de los países más poblados de Latinoamérica, sólo después de Brasil y Argentina. De un porcentaje total de población de aproximadamente 90 millones, entre 10 y 15 % todavía habla una lengua de origen prehispánico. Este porcentaje comprende diversas familias lingüísticas, entre las que destacan la yuto-azteca, la maya y la

otomangue. El náhuatl forma parte de la familia yuto-azteca, la cual incluye entre otras al cora, el huichol, el raramuri (o tarahumara), el pima-papago y el yaqui (*cf.* Suárez 1983). Aparte del español, oficialmente en México prevalecen 62 lenguas diferentes, aunque sólo el español es reconocido como lengua nacional

Sabemos muy poco de la situación sociolingüística en tiempos prehispánicos. De cualquier manera, es posible que fuera más diversa e incluso estable de lo que es hoy. Con diversas situaciones de "diglosias doblemente incrustadas" o poliglosia (*cf.* Fasold 1984), los grupos originarios establecieron diversas relaciones entre polos altos y bajos entre lenguas o variedades de una sola lengua, como el náhuatl. El estatus del náhuatl dentro de esta caracterización macrosociolingüística corresponde al polo alto del espectro diglósico. Junto con el maya yucateco en Yucatán y el zapoteco o el mixteco en la región de Oaxaca, el náhuatl fue una de las lenguas francas de Mesoamérica en tiempos prehispánicos. Como es consabido, los españoles recuperaron este estatus para la comunicación interétnica en tiempos coloniales. En ciertas regiones el náhuatl todavía estaba funcionando como *lingua franca* hasta el siglo XVIII (*cf.* Heath 1972; Cifuentes y Pellicer 1986). Sin embargo, para el siglo XIX el español se había convertido en la lengua franca en todo México, desplazando al náhuatl y estableciéndose como la lengua nacional y oficial (para más detalles *cf.* Cifuentes y Pellicer 1986).

Dentro de esta macrodinámica sociolingüística, dos tendencias pueden ser identificadas:

1. El desplazamiento lingüístico, o una tendencia hacia la substitución de las lenguas indígenas por el español;
2. La retención y mantenimiento, o una tendencia hacia la continuidad en el uso de las lenguas indígenas.

Esta macrocaracterización de la lingüística del conflicto implica inestabilidad (diglósica o substitutiva) en la que el bilingüismo es definido como un proceso histórico de largo plazo. Aquí el dilema entre la pérdida y el mantenimiento es una constante. La relación asimétrica entre las lenguas indígenas y el español ha producido el decaimiento de varias decenas de lenguas, un proceso que demuestra la existencia histórica de un conflicto lingüístico. A pesar de la dificultad de asegurarlo con precisión, algunos investigadores han estimado que habían por lo menos 100 lenguas en México (Suárez 1983). Esto significaría que la estimación oficial actual de 62 lenguas representa más de la

mitad de diversidad original.[1] Sin embargo, el perfil cuantitativo de las lenguas indígenas es problemático, particularmente dada la dificultad de definir los límites entre lengua y dialecto (Suárez 1983; Flores y López 1986). Por ejemplo, las definiciones propuestas por los lingüistas en ocasiones se contradicen con las percepciones de los hablantes. Por ejemplo, de acuerdo con algunos lingüistas el maya yucateco es una lengua separada del mopán y el itzá, mientras que para muchos hablantes, dado su alto nivel de inteligibilidad, se perciben como dialectos de una misma lengua. La definición lingüística de dialecto versus lengua es frecuentemente rebasada por otras consideraciones, como los intereses políticos, por lo que su definición no se limita a criterios estructurales. Adicionalmente, existe un amplio rango de variabilidad, de acuerdo con diferentes situaciones y dinámicas interaccionales, como por ejemplo la definición de los criterios por los cuales alguien es (o no) hablante de una lengua. Como veremos, la definición de hablante puede someterse a una intensa manipulación, manifestando presentaciones personales incluso antagónicas. Más aún, no es fácil definir los limites entre español y lenguas indígenas, dado que el conflicto lingüístico entre lenguas indígenas y el español constituye un *continuum* que va de situaciones donde el español ha (casi) desplazado a las lenguas nativas, hasta casos en que los pueblos indígenas han encontrado formas de reafirmar sus culturas y lenguas, por lo tanto preservando e incluso en algunos casos promoviéndolas. Por un lado, se puede invocar el caso de los hñahñu (u otomí) del Valle del Mezquital, donde muchas comunidades han comenzado a usar el español como su lengua primaria (*cf.* Zimmermann 1986, 1992, 1999). En contraposición, encontramos casos tales como el del maya yucateco o el del zapoteco del istmo, donde existe un fuerte sentido de orgullo etnolingüístico, lo que ha conducido a algunos investigadores a hablar de bilingüismo estable (Lastra y Suárez 1980).[2] Se requiere mucha más investigación de estas situaciones, la investigación de la tensión entre el mantenimiento y el desplazamiento lingüístico es un área de interés relativamente nueva en la (socio)lingüística en México.[3]

[1] Es extremadamente difícil y debatible establecer el número de lenguas indígenas mexicanas. Las estadísticas siempre dependen de instancias políticas, como la necesidad de justificar presupuestos (e.g. traducir la biblia). Krauss (1992), basado en Grimes, estima que México tiene unas 300 lenguas. (*cf.* con las 100 lenguas mencionadas por Suárez (1983) o la figura oficial de 62 lenguas).

[2] Es difícil hablar de una estabilidad bilingüista en México cuando la amenaza de la extinción lingüística es permanente (Flores y López 1986).

[3] La sociolingüística mexicana de los conflictos comenzó en los 80s. Por otro lado, se desarrolló la (socio) lingüística antropológica (*cf.* Flores y López 1986). Aún cuando la sociolingüística del conflicto ha contribuido a entender la situación de las lenguas de México,

En este ensayo, parto de la asunción de que todas las lenguas mexicanas están amenazadas, aún cuando en muy distintos grados. Por ejemplo, aún cuando hoy en día el náhuatl es hablado por alrededor de dos millones de personas, esto no quiere decir que no esté amenazado. En contraposición con el caso del maya yucateco, aunque similar a la situación que enfrentan muchas lenguas indígenas, el náhuatl es hablado en diferentes regiones con muy poco o nulo contacto entre sí. Por ésta, entre otras razones, tales como su naturaleza básicamente oral y la falta de apoyo institucional real, el náhuatl ha sufrido una fuerte compartimentalización geográfica, social y funcional. La dialectalización del náhuatl ha incluso orillado a algunos autores a hablar de lenguas nahuas (*cf.* Suárez 1983). En muchos casos, este proceso está conduciendo a la asimilación lingüística con la consecuente aculturación. Sin embargo, tal como hemos sugerido, existen determinadas áreas, tales como el Balsas, donde un movimiento de reivindicación sociopolítico ha emergido, reafirmando la vitalidad lingüística y cultural. Este es el caso al que me referiré mayormente en este artículo, como una contribución a las todavía poco exploradas estrategias a partir de las escuelas las comunidades mesoamericanas desarrollan formas de resistencia ante la aculturación cultural y lingüística (*cf.* Hill 1993; Flores Farfán 1999a).

La historia del contacto náhuatl-español

Por el volumen de documentos legados, la utilidad del instrumento lingüístico para la comprensión de los procesos históricos de cambio, adaptación y aculturación forzada ha sido puesta de manifiesto sobre todo desde el momento de la invasión española (*cf.* Karttunen y Lockhart, 1976; Lockhart, 1992). La documentación nahua existente se ordena cronológicamente en distintas etapas del contacto que corresponden a distintos momentos del contacto y conflicto intercultural. Estas implican diversas transformaciones y adaptaciones de la lengua y las culturas nahuas. Se trata de la historia del bilingüismo substitutivo (*cf.* Aracil 1983) o si se quiere diglósico náhuatl-español.

En esta ocasión quisiera contribuir a completar el cuadro de esta historia a partir de los resultados del estudio del caso de las comunidades nahuas del Alto Balsas, en el estado de Guerrero, México. La

carece de una propuesta para revertir las asimetrías del desplazamiento. Por el contrario, el rol del español en las investigaciones de hecho contribuye al desplazamiento. En este sentido, la definición del concepto de diglosia se cuestiona como limitado para capturar la complejidad de las lenguas mexicanas (*cf.* Flores Farfán 1999).

investigación está sobre todo basada en materiales obtenidos oralmente, en situaciones específicas de interacción verbal, incluyendo elicitación formal, distintos géneros discursivos como los cuentos y las adivinanzas, así como conversaciones espontáneas de todo tipo.

Para llegar a caracterizar el momento actual del contacto náhuatl-español en estas comunidades, se hace necesaria una somera revisión de su historia general. Son Lockhart y Karttunen (1976) y Lockhart (1992) los que han desarrollado esta tarea con más exhaustividad, postulando distintas etapas del contacto que presentan determinadas características lingüísticas —indicadores fehacientes de los procesos de cambio y aculturación sociocultural.

De acuerdo con Lockhart (1992) la primera etapa incluye desde la llegada de los españoles en 1519 hasta máximo 1550 y se caracteriza por que prácticamente no existió ningún cambio en el náhuatl. La segunda etapa abarca hasta la mitad del siglo XVII e implicó el préstamo masivo de sustantivos españoles, sin mayor modificación de los demás ámbitos de la estructura de la lengua. La tercera etapa va desde 1640-50 hasta aproximadamente 1800 e implica una cada vez mayor influencia del español en el náhuatl, trasudando la expansión del bilingüismo –uno de los principales objetos de mi investigación.

Las características de las etapas de acuerdo con Lockhart (1992, capítulo 7) son las siguientes. En primera etapa, tan corta que Molina no la presenció, se trata cuando mucho de una generación después de la invasión. Durante estos primeros años se resiste al préstamo, a excepción de los nombres. Más bien se adaptan los elementos nativos a través de identificaciones, circunlocuciones y extensiones de significado. El contacto se mantuvo al mínimo: la encomienda (la interacción se daba básicamente entre una minoría de españoles y un grupo selecto de nahuas), la movilidad de los españoles en busca del potencial económico hasta el desarrollo de la industria de la plata en 1540, la falta de habilidades comunicativas por ambas partes —lo que da lugar a un grupo restringido de intermediarios bilingües: los únicos 2 grupos que mantenían contacto verbal cotidiano con los invasores eran los sirvientes y empleados permanentes y los auxiliares y aprendices de los frailes, bastante aislados de sus comunidades de origen. Lo nuevo se vivió más como experiencia directa que como palabras. De acuerdo con el mismo autor, el registro escrito estaba desarrollándose —coincidiendo con el principio de la segunda etapa. Los censos de Cuernavaca son los únicos documentos conocidos que pertenecen plenamente a esta etapa. Aquí se produjeron identificaciones como *calli* (casa) o *acalli* (embarcación) para ambos tipos de objetos, nahuas y españoles. Pero cuando una palabra parecía no ser apropiada se produ-

cían circunlocuciones descriptivas, auténticos neologismos: e.g. *nequacehualhuiloni* 'sombrero', *tlequiquiztli* 'trompeta de fuego': arma. (*cf.* Lockhart, 1992: tabla 7.1., 266). Es la función la que se destaca sobretodo en semejantes descripciones (como en sombrero aunque no en arma en que es el sonido y la visión lo que se destaca, *ibid*, 267). Por el principio de economía, una vez que una palabra cobraba carta de naturalización un complejo semántico surgía en torno a ella: e.g. *tlequiquiztlalli* 'tierra de la concha de fuego', i.e., "pólvora". (*cf.* Lockhart, 1992: tabla 7.2, 268). Los neologismos, si bien ya no tanto motivados por necesidades descriptivas, siguen en uso en funciones lúdicas (e.g *tzintzinquiriantzintzoncuacua* "tijera") o de retos puristas (e.g. *tepoztonaltlamachihua* "reloj") en aquellas comunidades del Balsas en que la lengua tiene bastante vitalidad (e.g San Juan Tetelcingo).

En la segunda etapa los sustantivos se toman en préstamo libremente. La clase con vacío aumenta vertiginosamente y se introduce el plural *-s* del español, aunque sólo con préstamos. Siguen ocurriendo transferencias o extensiones de significado (e.g. *ichcatl* pasó de algodón a oveja), tanto con verbos como con sustantivos, aunque con éstos últimos pronto se prefirió el préstamo directo en contraposición al verbo. La nativización de las palabras es la regla. (Molina es la fuente primigenia para esta etapa, aunque contiene elementos de la primera; e.g., el complejo de *mazatl*, Lockhart 1992: 271). El hecho de que el préstamo se generalice es una indicación de un mucho mayor contacto entre el mundo hispánico y el nahua, con la consecuente generalización del bilingüismo, en una situación desde luego asimétrica. Constituyen un mapeo del impacto cultural sobre el mundo indígena. (Para una lista de los préstamos más comunes en esta etapa *cf.* Lockhart 1992: tabla 7.14, 291). Encontramos la emergencia de híbridos náhuatl-español que en la etapa previa solo se describían en náhuatl e.g. en vez de *mazacalli* tenemos ahora *cahuallocalli* 'establo'. Se produce asimismo la posibilidad de establecer ciertas especializaciones semánticas con base en la oposición entre el préstamo y la palabra nativa o la nativización del préstamo. E.g.: *cristiano* pasó a ser *quixtiano*, con el significado de español (hoy día extranjero, y en ciertas comunidades "explotador"), *icniuh* originalmente amigo, pasó a hermano. Muy pocos verbos, aunque de mucha importancia, comienzan a desarrollar nuevos significados: e.g. *-pia* pasa de "cuidar" a "tener", como en *quipia matlactli xihuitl*, "tiene diez años" o ye quipias ce xihpan "ya tiene un año", frases que no hubieran tenido sentido en tiempos prehispánicos. *-pialia* llegó a significar "deber", aunque después fue sustituido por *huiquilia*, un significado que se mantiene hasta hoy en día. En la actualidad en las comunidades y variedades más con-

servadoras del Balsas encontramos en uso palabras totalmente nativizadas, como es el caso de *acoxa* "aguja" y los pares quixtiano : cristiano (*cf* infra). De la misma manera, el verbo *-pia*, aparte de "tener", con la lexicalización de *tla-* en combinación con el aplicativo *-(i)lia*, también se utiliza como "cuidar": nochiwian ooniaka teh, nowian tlaapialo "Pues fui por todas partes, y por todos lados había vigilancia". Para el texto completo *cf.* Flores Farfán y Ramírez Celestino (1997).

En la tercera etapa se introducen formas como *-ero* a través de dobles interferencias (e.g.*chilero;* hoy en el Balsas tenemos *tlahuaanquero*, "borracho", *ciuatero* "mujeriego", *etc.*), presentes ya a finales de la Colonia. Aunque probablemente más en la actualidad, se permite ya el préstamo de partículas (ya no sólo sustantivos y verbos) que implican tanto la potencial transformación del patrón polisintético del náhuatl, hecho consumado hoy día en las variedades más hispanizadas (*cf.* Flores Farfán 1999), como la apertura a nuevas formas de argumentar o pensar, basadas en estructuras castellanas. Nuevos préstamos sin nativizar más una serie de identificaciones y/o calcos de estructuras castellanas al náhuatl (implica la integración de los sonidos castellanos otrora ajenos a la estructura del náhuatl), además de la integración de cualquier raíz a través de *-oa* . Es en esta etapa en que el sistema de parentesco se ve ya reorganizado en función del sistema castellano, adaptándolo resultaba más diferente, como consecuencia de un contacto cercano con el mundo hispano y la necesidad de interactuar con él de la manera menos conflictiva posible. Destaca la adopción de la terminología para hermanos y primos, la que reorganizó tajantemente la conceptualización de los parientes de la misma generación (*cf.* Lockhart 1992: Capítulo 3). También se percibe un desgaste de la retórica basada en la deixis social prehispánica. Todos estos rasgos se constatan en el Balsas, aunque de manera mucho más pronunciada en las variedades más hispanizadas, en las que existen ciertas pérdidas que las hablas más conservadoras mantienen (e.g. plural distributivo, la distinción animado-inanimado, etc). Lo que cabe enfatizar aquí es que en el caso del Balsas encontramos simultáneamente formas que desde la perspectiva histórica se postulan como consecutivas, en función del continuo estado de flujo entre las variedades más o menos hispanizadas (*cf* Flores Farfán 1999).

La cuarta etapa es sólo enunciada por Lockhart. Aquí se abre la posibilidad de que se dé una comunicación en un español nahua entre ciertos sectores del mundo nahua —lo que ya ocurre en general en comunidades como Maxela y Xalitla con los niños, los jóvenes y los adultos. Los de Xalitla a veces hablan con los Oapan en español, y desde luego entre los propios Xalitecos. Los de Oapan hablan mayor-

mente en náhuatl entre sí. La presión por hablar una de las dos lenguas representadas por el polo más (Xalitla) versus el menos (Oapan) castellanizado produce situaciones en que se hablan las dos lenguas simultáneamente. Pero también se trata de interacciones en español con un fuerte abstrato náhuatl que puede dar lugar a una *quinta etapa*, en la que el náhuatl pasaría a ser lengua de sustrato, como ha ocurrido o está ocurriendo en muchas otras comunidades nahuas, no sólo de la región del Balsas. Dado que esto es lo menos estudiado, abundaré algunas de las características del español nahua aquí (cf. Cuadro I y III).

Cuadro I
DIFERENCIAS MÁS SIGNIFICATIVAS ENTRE EL ESPAÑOL DE OAPAN Y EL DE XALITLA

Oapan	*Xalitla*
mayor nativización del español a la fonología y fonotáctica del náhuatl e.g. pérdida de **-n_#** e.g. **do-Ø**, sub- e.g. [**amiko**], [**hodisial**], y sobrediferenciación fonémica e.g. [**'li.mo:n**], mayor adecuación al patrón acentual [**'mi.kel**] y fonotáctica [**anke**]	menor nativización del español a la fonología y fonotáctica del náhuatl e.g. retención de **-n_#** e.g. **do-n**, nula sub- [e.g. **amito**] y sobrediferenciación fonémica, [**li.'mon**], nula adecuación al patrón acentual [**mi.'tel**], adecuación fonotáctica [**aunke**]
mayor restructuración de la concordancia de género e.g. **hay un lengua zapoteca**	menor restructuración de la concordancia de género e.g. **hay una lengua zapoteca**
mayor réplica del patrón posesivo náhuatl de tercera persona del plural e.g. **su-s madre**	menor réplica del patrón posesivo náhuatl e.g. **su madre**
mayor elisión/confusión de preposiciones e.g. **voy (en) Xalitla**	elisión/confusión de preposiciones e.g. **voy a Xalitla**
mayor loísmo e.g. ¿**lo quieres café**?	menor loísmo e.g. ¿**quieres café**?
mayor réplica aspectual e.g. **está queriendo**	menor réplica aspectual e.g. **quiere**
más calcos e.g. **aquí ya tardamos**	menos calcos **ya tenemos mucho tiempo aquí**

Las etapas se corresponden con la intensidad y frecuencia del contacto entre españoles y nahuas, dando lugar a la formación del bilingüismo, primero y sobre todo en las inmediaciones de la ciudad de México, cuna de las innovaciones.

Hay que destacar que esta periodización puede y debe matizarse en función de:

(a) Diferencias locales en las que podemos por ejemplo encontrar comunidades muy aisladas en las que no se aplica mecánicamente la periodización. Por ejemplo, en Oapan todavía existe un fuerte monolingüismo náhuatl y para esos sectores el hablar español es todavía una realidad bastante ajena.
(b) Diferencias en términos de la variabilidad de hablantes que podemos reconocer, sensibles a un amplio rango de variables como la edad y el sexo, y el grado de escolaridad-castellanización, entre otros.
(c) Distintos tipos de géneros discursivos, que hacen poco comparables los textos, resistiéndose a ser encajonados cronológicamente, de manera lineal.

Es decir, las diferencias regionales, individuales y textuales presentan discontinuidades importantes en las que incluso en una misma región se perfilan distintos momentos del contacto. Este es precisamente el caso del Balsas. Al comparar la comunidades de Xalitla o Maxela —en donde el pasaje hacia el español como lengua primaria está ocurriendo, lo que correspondería a la cuarta e incluso quinta etapas— y comunidades mucho más aisladas como Oapan, Analco o Tula del Rio —que se encuentran en todo caso en una tercera e incluso, como sugieren mis ejemplos, en cierto ámbito lo que correspondería a una segunda etapa. Como he sugerido, hay que añadir que en estas últimas etapas también reconocemos variedades altamente hispanizadas, tal como las que se hablan en Xalitla (*cf.* Cuadro II para las diferencias más notables entre Oapan y Xalitla).

La quinta etapa se caracteriza por el hecho de que la lengua primaria —si no es que materna de la comunidad— es el español, con lo que asistimos a la consumación del proceso de sustitución lingüístico. Es decir, se perfila la posibilidad de que emerja un nuevo monolingüismo en lengua castellana desde luego. El proceso de generalización del bilingüismo, tanto en las comunidades más conservadoras como en las más hispanizadas implica la emergencia de una serie de gradientes que incluyen distintos tipos de hablantes: los cuasi y los pseudohablantes. Mientras que el cuasi hablante entiende pasivamente la lengua y puede actuar en consecuencia el pseudo hablante solo pretende, por razones coyunturales, hablarla(s). Sin embargo, en etapa actual también estamos ante la posibilidad de la emergencia de un movimiento de revitalización lingüística y cultural. Por razones

Cuadro II
DIFERENCIAS MÁS SIGNIFICATIVAS ENTRE UN NÁHUATL MENOS VS. UNO MÁS HISPANIZADO

Oapan	*Xalitla*
mayor productividad de la cantidad vocálica	menor productividad de la cantidad vocálica
pérdida o debilitamiento de /n/ -> Ø /_# e.g. **iichaa-Ø, iipa-Ø, iichaa-h, iipa-h**	retención de /n/ /_# e.g. **ichaa-n (i)pa-n**
mayor nativización fonológica, e.g. **akoxa**	menor nativización fonológica, e.g. aguja
retención de nexos del clásico e.g. **ii-pan, ii-waan, ii-ka**	innovaciones e.g. **pan, waan**
presencia del saltillo como pluralizador: **kichiiwa-h** "hacen"	convergencia con el pluralizador español: **kichiiwaa-n** "hacen"
naturaleza más sintética e.g. **tlaxkal -chiiwa** "hace tortillas"; **notlasolsiwaatsiin** "Mi amada esposa"	naturaleza más analítica e.g. **ki chiiwa tlaxkalli** "hace tortillas"; **nosiwaaw akin niktlasotla** "Mi amada esposa"
más léxico nativo (e.g. del clásico) e.g. **naxka, notlatki** "mío", **iwe** "en verdad",[4] etc.	menos léxico nativo y un mayor uso de circunlocuciones para el posesivo e.g. **in de newa** "mío".
retención de formas reverenciales e.g. **oonomikili** "murió" (REV)	pérdida de formas reverenciales e.g. **oomik** "murió"
menos uso de partículas españolas	más uso de partículas españolas
menos préstamos y cambio de código	más préstamos y cambio de código

sociopolíticas (la oposición a la presa San Juan Tetelcingo) y de comunicación interregional (el comercio local de artesanías), en las que el náhuatl juega un papel fundamental tanto a nivel simbólico como instrumental —este potencial se encuentra presente en el Balsas (algunos de los materiales que damos a conocer aquí están orientados a fortalecer esta posibilidad *cf.* Flores Farfán y Ramírez Celestino 1997, 1998). Estos movimientos de revitalización también cuestionan fuertemente las propuestas de periodización de las distintas etapas de contacto (*cf.*

[4] En clásico *ihui* significaba "así"; su uso en las comunidades del Balsas remite a afirmar con contundencia "en verdad", e.g. *ka iwe* "así es en verdad, i.e. sin lugar a dudas" (S11).

Thomason and Kaufman 1988) o estadios de la muerte lingüística (*cf.* Krauss 1992, Fishman 1995, Ruiz comunicación personal).

Ahora bien, las características más sobresalientes desde el punto de vista de una descripción abstracta de los efectos interlingüísticos son las siguientes (como sugeriremos, éstas se distribuyen diferencialmente en función de distintas variables):

Cuadro III
INFLUENCIAS MÁS SIGNIFICATIVAS ENTRE EL NÁHUATL Y EL ESPAÑOL

Náhuatl	*Español*
Nuevas distinciones fonológicas pueden comenzar a aparecer:	(a) Subdiferenciación: o - u: cumu tipubres (S11) (gubierno, vucal, butella, pullo, puru. (La o llega a sustituir a otras vocales sorofin H11).
(a) /o/ vs. /u/ (cf. Amith (1991) –muwi vs. Mowi) o ya están integradas:	(b) g– k: amiko (S14) (mucho – frecuente que (a) = mayor integración de la distinción k.: g: -maka : -maga.).
(b) -maka vs. maga (la g ya puede aparecer en cualquier contexto = paulatina integración al sistema) fiero vs. fierro.	(c) sobrediferenciación: imposición de la cantidad vocálica: limoon + patrón acentual náhuatl. (Doña Paulita, Cleofas).
	(d) Hipercorrección: bastia "pastilla", megor "mejor" (H11)
	(e) Sustitución: Miyel (H11)
	(f) Fonotacticas: anke (S18), Isaguro, regunion (E. Celestino, SJT), quilavo H11), polatano (A16), fabica (A11), skiera, kera.
(c) Número: aumento de la clase con vacío: todos los préstamos.; simplificación de las distinciones de absolutivo vs. posesivo: tiamigo-s (J11), titovale-s H11), toamates (S17); oomitstleko-kaan; ya-n; xia-n.	(i) Morfosintácticas: elisión o alternancias de la cópula: ¿de quien este? (Paulita), no soy de acuerdo (L12), es prohibido meterse allá (L12), fuimos hartas las mujeres (M15);
(d) Posesivo: chaan sebio "En casa de Eusebio" (H11); i-tiro "de a tiro" Transferencia morfológica: -ero: tlawank-ero "borracho"(S17).	(j) No concordancia de número: aunque no lo metan todos (M14); y ese qué son (M14); reduplicación: bobolitas (H11), cien peso (A11); su-s problema (S17), su-s casa (M11); reverencial: ¿usted los vendes pescados? (J12)
(f) Tiempo: el futuro –s se identifica con el infinitivo: kipia para ya-s "Tiene que ir" (semeja la construcción verbo de necesidad + para INF), con el presente: ye kipias nawi xihpan (P12) "ya tiene 4 años"; ¿tlin para tikillis? "¿Para qué lo quieres? (A12), o el condicional: pero tikoni-s "Pero vas a tomar" (H11).	(k) Género: nuevo sistema: total indiferenciación: el conasupo; eufonía: rasa barbosa (A17); reinterpretación a partir de cat nahuas: un mula (S18); restricciones socioculturales: el violinist-o (A15)

Náhuatl	*Español*
(g) Desintagmatización: Por ejemplo en el posesivo: un de newa "ese es mío" (A11) por naxkaw (J13) en el aspecto: nemi tekipanowaa (P14) por tekipanoo-ti-nemi (A15) ¿ka tikkwas sopa? (P14))por ¿x-tikkwas sopa? "¿No comes sopa? (h) Utilización del orden predominante del español (SVO), más otros recursos (plural -keh) para desambigüar el acusativo del dativo: see tlakatl yoookimomotsoowili-keh see siwaatl "El hombre desgarró la ropa de la mujer" (A11). (i) Emergencia de usos predicativos de verbos nahuas: nemi, neesi, yaw, -neki, kalaki, e.g.: ya yookalak tonalle, yooyan (A16). (j) Adopción de un gran número de nexos del español (para, pero, de, etc., etc.) o (k) Aparición de nexos nahuas análogos a los del castellano, e.g.: maa newa nokaltsosoltsiin "(Es) que mi casa es vieja (H33); timitstsillis tlin tikchiwaske "Te diré que haremos" (A11); las postposiciones se vuelven preposiciones (iwan, ipan — wan, pan).	(l) Réplica aspectual: está queriendo (S17) Modo: no le echas la culpa a D. (M15) Preposiciones: elisión: díseelo Juan (S17); sustitución: ¿qué haces a Holanda? (S11); reintepretación: yo creo que se va a buscar el novio (M12); hipercorrección: que el digno de favor de presentarse en su domicilio (C12). Loísmo: acusativo redundante: yo lo conozco su hija (P11); lo por le: ...lo platicó nada más a Cesar (C11); dos por uno : los vas a ir poniendo las botas (S17); lo como artículo definido: por lo momento... (C11).
(l) Un gran número de préstamos integrados (mayor que en el caso del español, incluso regional) y generalización de prestamos ocasionales en una función análoga al cambio de código (cuasi-cambio de código): tohijo, ¿keech importarowa un? ¿Cuánto cuesta ese? (S21); de ke vs. de gue vs. tla.	Léxico: arcaísmos (almud, barreta, culantro, de presto, moza, silleta, etc., etc).
Calcos: tlaxtlawi "Gracias" xtla tlinon "De nada"; Ma Dios mitstlaxtlawa; xchiwili locha!; timotaskeh "Nos vemos"; kenon tikita? ¿Cómo ves? ((S17); xtla cuidado "No hay cuidado" (M15); katak chingados de que ka! ¿Cómo chingados no? (S17).	Calcos: aunque pues (derivado de maaske te), me da para abajo (A12); agua grande (M15); escuchar (derivado de –kaki): como no escuchan nada de español (L12); poder: ...no puedes el mexicano ((J11); tardar: aquí ya tardamos ((L12).

Al aterrizar estos rasgos en términos de la diferenciación sociolingüística —lo que se trata de proveer a través de las claves de hablantes que aparecen como apéndice—, podemos caracterizar distintos grados de castellanización tanto a nivel de las comunidades (Xalitla vs. Oapan) como internamente a las mismas, en función de variables como la edad, el sexo, la educación o el tipo de texto (sensibles a las condiciones de interacción en las que se obtuvo el material). Tómense como ejemplo el continuo *xapoon—haboon—jabón.*, que resulta sensible tanto a la variable generacional como temporal —lo cual nos habla de un paralelismo interesante entre la adquisición y el contacto lingüístico. Otro uso que nos habla de una reapropiación (purista o no) es el presentar la forma *xapoon* precisamente como la forma náhuatl.

Destaca igualmente aquí el que los efectos que tendencialmente pueden considerarse inconscientes (recuérdese la definición de transferencia) se llegan a manipular conscientemente para producir efectos en el discurso (véase la definición de (cuasi) cambio de código Flores Farfán 1999). Por ejemplo, M11, un pseudo-hablante del náhuatl, uno de los líderes más combativos de la comunidad de Xalitla, al interactuar con hablantes mucho más dominantes del náhuatl, deliberadamente utiliza formas no estándar para generar una suerte de identificación de grupo. Formas como:

M11: ....lleven su-s flor, su-s atole...

De manera análoga, en una asamblea en torno al problema de la presa, M11 emblemáticamente cambió al náhuatl para generar empatía con sus interlocutores, utilizando incluso una forma que se considera del náhuatl *de iksan* "de antes" (por lo menos en Xalitla), consistente en la metátesis del prefijo imperativo *xi- -- ix*:

...ixnextlanexti mosilletita...(M11) "Préstame tu silletita"

El hablante generaliza este uso emblemático a *ix-*.como negación:

Tiapachiwiske nanika ix-melak nochime ix-melak tikneki ma tiapachiwikan...

"Nos inundarán aquí. ¡NO es verdad que nosotros queramos que nos inunden!

Esto muestra que lo que Jane Hill ha sugerido para el español es también válido para el náhuatl:

> The multiple forms of Spanish cast up in the Americas over five hundred years of language contact provide semiotic materials which speakers reinvest with meanings and new forms of historicity, constantly

> recycling and redeploying the results of centuries of change and variation in order to constitute new 'voices' within shifting alignments of power. (1997: 88).[5]

A este respecto también por ejemplo la vitalidad de los cuentos y las adivinanzas nahuas en Oapan y la región conforma un bastión de la sobrevivencia y continuidad lingüística y cultural (*cf.* Flores Farfán 1996, 1997), y no sólo una curiosidad folclórica. Su desuso en Xalitla corresponde entre otras cuestiones a la intrusión de los aparatos castellanizadores primero ahí, con el consecuente desplazamiento del náhuatl.

Ejemplos ya referidos al *castia'* incluyen el uso de formas nativizadas versus no-nativizadas, no sólo del náhuatl del Balsas, sino en el de por lo menos Morelos, como en *kiixtiaano* "explotador" versus *kristiano* "miembro del grupo de referencia". Otros ejemplos son: *tecuhtli* "jefe" (derogativo) versus *teuhtli* or *teuhtle* "señor" (honorífico) en el Balsas y otras variedades centrales del náhuatl,[6] o el contraste entre *coyotl* "mestizo" (derogativo) y *mexicanero* "uno de nosotros", en la Huasteca, la Sierra Norte de Puebla o la Malinche (*cf.* Hill and Hill 1986) y desde luego el Balsas. Estas parejas de antónimos funcionan como una ventana terminológica que elocuentemente habla de los procesos de reapropiación o (re) emergencia de voces que interrumpen la visión predominante que concibe a las lenguas indígenas como "empobrecidas", "corrompidas", "contaminadas", "mezcladas", etc., una fuerza que también se materializa en náhuatl negativamente en expresiones que se valen de la permisividad de incorporación morfológica a la que se sujeta cualquier préstamo castellano; e.g., para la Malinche Hill y Hill (1986) evitan el uso de "mezclado", precisamente por su negativa connotación en la economía política del uso de los préstamos en esta región de Puebla-Tlaxcala, para donde también reportan el uso altamente negativo de "revuelto".

Otra interesante ilustración de apropiación y reivindicación del préstamo es el caso del uso de indio (normalmente una forma peyorativa en el español de México) como sustantivo poseído en el náhuatl del Balsas:

[5] "Las múltiples formas que adquiere el español en las Américas en un periodo superior a los 100 años de contacto lingüístico proveee materiales semióticos que los hablantes reinvierten con significados y nuevas formas históricas, reciclando y reejerciendo constantemente los resultados de centurias de cambio y variación para constituir nuevas 'voces' dentro de los arreglos de poder cambiantes." (Traducción mía).

[6] Como en la región de Milpa Alta, todavía considerada parte de la ciudad de México, —en donde todavía existe el náhuatl del Valle de México.

Mela nikwelita ika tiweli *toindioma* "En verdad me halaga el que hables nuestro idioma".

Si bien para llegar a una caracterización semejante se requiere un primer análisis gramatical del náhuatl desde un punto de vista abstracto, esto implica un problema metodológico: las sucesivas reducciones de la lengua sólo constituyen un paso heurístico que no debería confundirse con la realidad material de la lengua en su manifestación empírica, contextual, local. Se trata de poner en relación texto y contexto, algo que sólo he tratado de sugerir aquí. En este sentido, no hay duda del valor y los aportes de las teorías de fases del contacto como herramientas extremadamente útiles para la caracterización del desarrollo de la incorporación del material español a las lenguas indígenas. De cualquier manera, el uso de fenómenos como los neologismos, las "excepciones" o "desviaciones" en diversas lenguas indoamericanas constituyen un reto importante a estas caracterizaciones (*cf.* Hill 1993), un tema de investigación todavía poco explorado hoy en día, tanto en el uso del náhuatl moderno como incluso en los documentos nahuas. En palabras de Hill (1983) es gracias a las periodizaciones de las teorías de fases (*cf.* Karttunen and Lockhart 1976) como la examinada brevemente aquí (Lockhart 1992) que

> ...nowadays we have a systematic historical account of the Spanish influence and impact on Nahuatl. This achievement provides us with an overall framework to start facing the empirical, contextual, local meanings that speakers actively negotiate in specific uses in a wide range of variation, something that might prove as an important objective to understand how speakers strive to resist against the potential threat of total language and cultural loss and extinction." (Hill 1993).[7]

APÉNDICE: *Lista de hablantes*

S1: 40 años, monolingüe en español, masculino, Xalitla (pseudohablante del náhuatl).
S2: 35 años, bilingüe masculino de Mayanalan, más náhuatl que español.
S3: 35 años, bilingüe femenina de Xalitla, más español que náhuatl.

[7] "...hoy en día contamos con una explicación sistemática de la influencia e impacto del español en el náhuatl. Este logro nos provee con un marco de trabajo general para empezar a enfrentar los significados empíricos, locales y contextuales que los hablantes negocian activamente en usos específicos en un amplio rango de variación, algo que puede convertirse en un objetivo importante para entender cómo los hablantes luchan por resistir contra la amenaza potencial de la extinción lingüística y cultural." (Traducción mía)

S4: 40 años, cuasi-monolingüe náhuatl femenina de Ahuehuepan.
S5: 40 años, bilingüe masculino de Xalitla, más español que náhuatl.
S6: 60 años, cuasi-monolingüe náhuatl masculino de Analco.
S7: 80 años, bilingüe masculino de Xalitla, más náhuatl que español.
S8: 30 años, monolingüe masculino de Xalitla.
S9: 45 años, bilingüe femenina de Oapan, más náhuatl que español.
S10: 65 años, cuasi-monolingüe náhuatl femenina de Oapan.
S11: 50 años, bilingüe femenina de San Miguel Tecuiciapan.
S12: 35 años, español monolingüe masculino de Xalitla.
S13: 85 años, bilingüe masculino de Ahuehuepan.
S14: 45 años, cuasi-monolingüe náhuatl femenina de San Agustín Oapan.
S15: 45 años, bilingüe femenina de San Agustín Oapan, más náhuatl que español.
S16: 40 años, bilingüe femenina de Xalitla, más español que náhuatl.
S17: 35 años, bilingüe masculino de San Agustín Oapan, más náhuatl que español.
S18: 40 años, bilingüe masculino de San Agustín Oapan, más náhuatl que español.
S19: 85 años, bilingüe masculino de San Miguel Tecuiciapan, más náhuatl que español
S20: 85 años, bilingüe masculino de San Agustín Oapan, más náhuatl que español.
S21: 40 años, bilingüe masculino de Xalitla, más español que náhuatl.
S22: 40 años, bilingüe masculino de Ahuehuepan, más náhuatl que español.

REFERENCIAS

AMITH, Jonathan (1995) *La Tradición del Amate. Innovación y Protesta en el Arte Mexicano*, México, La Casa de las Imágenes.

_____, (1997) " 'Tan ancha como tu abuela' " Adivinanzas en náhuatl de Guerrero central", *Tlalocan*, 12, p. 141-219.

ARACIL, Lluís (1983) *Dir la Realitat*. Barcelona: Edicions Països Catalans.

BRICE HEATH, Shirley (1972) *La Política del lenguaje en México. De la Colonia a la Nación*, México, INI.

CAMPBELL, Lyle (1987) "Syntactic Change in Pipil", *International Journal of American Linguistics*, p. 5, 253-280.

CIFUENTES, Bárbara and Dora Pellicer (1986) "Ideology, politics and national language in 19th century Mexico", *Sociolinguistics* (18) 1, p. 7-17.

DE GRANDA, Germán (1999) *Español y Lenguas Indoamericanas en Hispanoamérica*, Valladolid, Universidad de Valladolid.

FASOLD, Ralph W. (1984) *The Sociolinguistics of Society*, Oxford, Basil Blackwell.

FISHMAN, Joshua (1997) Reversing Language Shift. Clevedon, Philadelphia.

FLORES FARFÁN, José Antonio (1996) "Za zan tleino. See tosaasaanil. Adivinanzas nahuas ayer y hoy", *Estudios de Cultura Náhuatl* México, UNAM, 1996, p. 6, 327-346.

(1999) *Cuatreros Somos y Toindioma Hablamos. Contactos y Conflictos entre el Náhuatl y el Español en el Sur de México*, México, CIESAS.

(1999a) "Nahuatl cultural and linguistic revitalization", *Red Ink* (7), 2, p. 61-67.

"On the Spanish of the Nahuas", *Hispanic Linguistics*, p. 1-41 (1998).

y Gerardo López (1986) "A sociolinguistic perspective on Mexican multilingualism", *Sociolinguistics* (18) 1, p. 33-40.

y Cleofas Ramírez Celestino (1997) *La Sirena y el Pescador. Aalamatsin wan Tlatlaamani*. México: ERA/CIESAS.

y Cleofas Ramírez Celestino (1998) *Adivinanzas Nahuas de Hoy y Siempre. See Tosaasaanil, See Tosaasaanil*, México: CIESAS-ECO.

HILL, Jane H. (1987) "Spanish as a pronominal argument language: the Spanish interlanguage of Mexicano speakers", *Coyote Papers*, p. 68-87.

_____, (1993) "Spanish in the indigenous languages of Mesoamerica and the Southwest: Beyond stage theory to the dynamic of incorporation and resistance", *Southwest Journal of Linguistics* (12),1 & 2, p. 87-108.

_____, y Kenneth Hill (1986) *Speaking Mexicano. Dynamics of Syncretic Language in Central Mexico*, Tucson: The University of Arizona Press. [Versión castellana (1999) Hablando Mexicano. México, CIESAS].

KARTTUNEN, Frances y James Lockhart (1976) *Nahuatl in the Middle Years. Language Contact Phenomena in Texts of the Colonial Period*, Berkeley and Los Angeles: The University of California Press.

KRAUSS, Michael (1992) "The world's languages in crisis", *Language*, 68, p. 4-10.

LEÓN-PORTILLA, Miguel (1996) *Los Manifiestos en Náhuatl de Emiliano Zapata*, México, UNAM.

LOCKHART, James (1992) *The Nahuas. A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico. Sixteenth through Eighteenth Centuries*, Stanford: Stanford University Press.

MCCLURE, Erica and M. McClure (1977) "Ethoreconstruction", *Anthropological Linguistics* 19, p. 104-110.

MOLINA, Fray Alonso de (1977) *Vocabulario en Lengua Castellana y Mexicana y Castellana*, México, Porrúa.

RAMÍREZ, Cleofas y Karen Dakin (1979) *Vocabulario Náhuatl de Xalitla, Guerrero*, México, CIESAS.

SUÁREZ, Jorge A. (1983) *The Mesoamerican Indian Languages*. Cambridge: Cambridge University Press.

y Yolanda Lastra (1980) "La investigación de las interferencias entre las lenguas indígenas y el español" en Juan M. Lope Blanch (Ed.) *Perspectivas de la Investigación Lingüística en Hispanoamérica*, México, UNAM.

THOMASON, Sarah G. and Terrence Kaufman (1988) *Language Contact, Creolization and Genetic Linguistics*. Berkeley, University of California Press.

ZIMMERMANN, Klaus (1986) "El español de los otomíes del Valle del Mezquital (México)", en *Actas del II Congreso Internacional sobre el Español de América*, p. 234-240.

_____, (1992) *Sprachkontakt, Ethnische Identität und Identitätsbeschädigung. Aspekte der Assimilation der Otomí-Indianer an die Hispanophone Mexikanische Kultur*. Francfort/ Meno, Vervuert.

_____, (1999) *Política del Lenguaje y Planificación para los Pueblos Amerindios. Ensayos de Ecología Lingüística*. Francfort/ Meno, Vervuert.

DESCRIPCIÓN DE LA SOCIEDAD Y POLÍTICA MEXICAS EN LA OBRA DE BERNARDINO DE SAHAGÚN

ANA LAURA DÍAZ MIRELES

Fray Bernardino de Sahagún, misionero de la orden franciscana, llegó a México a mediados del siglo XVI con la intención de evangelizar a los indígenas del Nuevo Mundo. Sin embargo, su labor no se limitó a transmitir los conceptos de la religión católica, sino que además, se dio a la tarea de realizar investigaciones con respecto a la historia, la forma de vida y la lengua del pueblo nahua. Por medio de esta empresa pretendía mejorar el proceso de conversión que, como él mismo pudo detectar, no era del todo eficiente.

De forma que, como señala Miguel León-Portilla, el fraile menor tuvo motivaciones de tipo religioso, lingüístico e histórico-antropológico o cultural[1] para llevar a cabo sus pesquisas; y la *Historia General de las cosas de Nueva España* fue el resultado de la minuciosa investigación sobre los diversos componentes que integraban el mundo de los antiguos mexicanos: su religión, su organización social y política, su entorno geográfico y físico, su alimentación, sus fiestas y rituales, etc. La atención del franciscano se centró en todos los ámbitos de la civilización mexica, ya que todos estaban estrechamente vinculados con la religión, y supo que era necesario comprender ese universo en su totalidad para poder realizar la conquista espiritual.

Además, cabe mencionar que a lo largo de la obra, se encuentran insertos un sinnúmero de voces nahuas, nahuatlismos y otros indigenismos acompañados de sus correspondientes definiciones. Para Sahagún era primordial la parte lingüística de su trabajo, pues en repetidas ocasiones expresó su interés por explicar ampliamente las diversas acepciones del léxico nahua. La intención del religioso era poner a disposición de los conquistadores recursos en los que pudieran hallar elementos semánticos indispensables para entender a los indígenas. Pero la tarea de presentar un mundo nuevo no fue fácil; por lo

[1] Miguel León-Portilla, *Bernardino de Sahagún. Pionero de la antropología*, México, UNAM, El Colegio Nacional, 1999, p. 115.

que, este misionero tuvo que enfrentarse a diversas dificultades, pues como expresa Georges Mounin:

> [...]cada lengua segmenta en lo real aspectos diferentes (descuidando lo que otra lengua pone de relieve, percibiendo lo que otra olvida) y segmenta también la misma realidad en unidades diferentes dividiendo lo que otra une, uniendo lo que otra divide, englobando lo que otra excluye, excluyendo lo que otra engloba[...].[2]

Por su parte, Haensch señala que los criterios para estructurar la realidad, que él llama "unidades noéticas distintivas", son establecidos por el hombre, por medio de la abstracción, lo que implica que la formación y estructuración de los tipos y clases de fenómenos no pueden derivar directamente de la realidad. Por lo tanto, cuando el hombre denomina una parte de ésta, no denomina la realidad en sí, sino la idea que tiene de ella.[3] Por lo tanto, el estudio de las voces nahuas, nahuatlismos y otros indigenismos nos permite, además de penetrar en ámbitos de gran interés, sistematizar y examinar la efectividad de las diversas formas de aproximación a un universo que Sahagún tuvo que presentar y reinterpretar a su lector europeo.

LOS RECURSOS LINGÜÍSTICOS EMPLEADOS POR SAHAGÚN PARA LA DESCRIPCIÓN DE TÉRMINOS NAHUAS

1 *Explicación y especificación*

Mediante la revisión de los vocablos concernientes a la sociedad y política de los antiguos mexicanos, contenidos principalmente en los libros VIII y IX de la *Historia General de las cosas de Nueva España*, encontramos que el procedimiento lingüístico más frecuente que se empleó fue el de relacionarlos mediante oraciones subordinadas adjetivas explicativas; éstas se distinguen por explicar una característica del antecedente.[4]

> [Al referirse a lo que el señor daba a los guerreros que habían capturado varios enemigos durante una contienda, dice:]

[2] Georges Mounin, *Los problemas teóricos de la traducción*, Tr. de Julio Lago Alonso, Madrid, Gredos, 1971 (Biblioteca Románica Hispánica, II. Estudios y Ensayos), p. 65.

[3] G. Haensch *et al.*, *La lexicografía. De la lingüística teórica a la lexicografía práctica*, Madrid, Gredos, 1982 (Biblioteca Románica Hispánica. II, Estudios y ensayos No. 56), p. 30.

[4] Rafael Seco, *Manual de gramática española*, 11a. ed., Madrid, Aguilar, 1988, p. 233.

Y les daban oficios honrosos, como *calpixcáyotl*, **que es como** mayordomo mayor.

Pero, además de la explicación también puede encontrarse que, la presentación de los objetos y los conceptos propios del universo mexica se realizó a través de oraciones subordinadas adjetivas especificativas, las cuales se unen estrechamente a la oración principal, señalando la extensión en que debe tomarse su significado.[5] Cabe mencionar que es más común encontrar este tipo de oración que la anterior; no obstante, tanto la explicativa como la especificativa sirven para determinar las equivalencias entre una lengua y otra. Para realizar dicha equiparación entre un término indígena y uno castellano, Sahagún se valió de las siguientes construcciones sintácticas: **que llaman, que se llama, que ellos llaman, los cuales llaman, lo cual ellos llaman, que se nombra, que se dice, que son.**

[Al referirse a la sala del palacio que se llamaba tequihuacacalli o cuauhcalli, dice:]
En este lugar se juntaban los capitanes **que se nombran** *tlatlacochcálcah* y *tlatlacatéccah* para el consejo de la guerra.

Cuando muría el señor o rey, para elegir otro juntábanse los senadores **que llamaban** *tecuhtlatoque*, y también los viejos del pueblo, **que llamaban** *achcacauhti*, y también los capitanes,[...]y también los sátrapas.

De la misma forma, debemos advertir que en ocasiones se combinan los dos tipos de oraciones adjetivas para que el concepto pueda ser comprendido cabalmente, lo cual da como resultado un acercamiento muy completo al mundo mexica, pues nos aclara diversos aspectos del vocablo.

[Al referirse al arreglo de los señores para la guerra, dice:]
Llevaba otra manera de divisas y armas **que se llama** *ocelotótec*, **que era hecho** de cuero de tigre con unos rayos de oro sembrados.

[Al referirse a la ceremonia que se celebraba después de que un nuevo señor y sus cuatro consejeros eran electos, dice:]
Llevábanlos a una casa donde habían de hacer la penitencia cuatro días, **que se llama** *tlacochcalco* o *tlacatecco*, **que estaba** dentro del patio de *Huitzilopuchtli*.

En otras ocasiones las voces nahuas se especifican a través de otra o de un indigenismo, como se aprecia en el siguiente fragmento:

[5] *Ibid.*, p. 233.

[Al referirse a la fiesta que hacía un mercader rico en el mes panquetzaliztli, dice:]
Y también se proveían de muchas maneras de vasos, para dar el *atulli* **que se llamaba** *ayohuachpani*.

Además, también ocurre que el indigenismo puede especificarse por medio de una voz nahua, sin que se presente su equivalente castellano.

[Al referirse a lo que ofrecía el mercader que hacía una comida cuando él y sus compañeros regresaban de comerciar en otras tierras, dice:]
Daban a los principales a cada uno dos *tecotomates*, **que se llaman** *ayotectli*, y a los demás daba a cada uno, uno.

El uso de indigenismos se repite constantemente en los capítulos que se refieren a comidas e indumentaria, lo cual podría suceder a causa de que los vocablos pertenecientes a dichos rubros estaban ya totalmente incorporados al léxico del español de América; y aunque probablemente en el léxico de España no tenían tanta injerencia sí eran conocidos, pues como explica Amado Alonso: "[...]durante todo el siglo XVI y decenios del XVII la circulación sanguínea entre España y sus colonias fue constante y activa[...]",[6] de manera que, en buena medida también llegaban a sus oídos los préstamos de las lenguas indígenas al castellano.

Hay otras ocasiones en las que el término es explicado con mayor precisión. En el siguiente ejemplo la relación se establece mediante la oración subordina adverbial causativa, cuyo nexo es **porque** y **por eso.**

Tenía esta manta [temalacayo tilmatli tenixyo] una franja por todo alrededor, llena de ojos, en campo negro, y **por eso** se llama *tenixyo*, **porque** tiene ojos por toda la orilla.

De esta forma, encontramos dos explicaciones causales: la primera sirve para exponer el término nahua, y la segunda repite la información proporcionada en la oración principal, con lo que el significado del término queda bien aclarado. Así mismo, a continuación se presenta un ejemplo en el que primero aparece la especificación del vocablo introducida por: **a los cuales llamaban**; después continúa expresando la causa de dicha denominación mediante el elemento: **por ser**, y finalmente se ofrece la comparación a través del sintagma:

[6] Amado Alonso, *Estudios lingüísticos. Temas hispanoamericanos*, Madrid, Gredos, 1953 (Biblioteca Románica Hispánica, II. Estudios y Ensayos No. 12), p. 60.

que son como. Es importante señalar que, la equiparación de los conceptos indígenas con los europeos es frecuente a lo largo de los libros VIII y IX.

> [A su llegada a México, los españoles fueron tierra adentro.]
> Saliéronlos a recebir de guerra gran muchedumbre de gente de Tlaxcalla, **a los cuales llamaban** *otomíes*, **por ser** valientes en la guerra, **que son como** *los tudescos que mueren y no huyen*. Comenzaron a pelear con los españoles, y como no sabían el modo de pelear de los españoles, murieron casi todos, y algunos pocos huyeron.

Como puede observarse, en general la explicación y la especificación proporcionan de manera exacta los nombres que se les daba a los conceptos u objetos, y se deja ver en gran medida la valoración cultural y social de los vocablos; de aquí se desprende la importancia del documento a nivel histórico y etnológico.

2 *Traducción*

Otro procedimiento utilizado con frecuencia, principalmente cuando el franciscano hace alusión a las comidas y bebidas, es el de la traducción. Las principales construcciones sintácticas que la introducen son: **quiere decir** y **que quiere decir**.

> Comían también [los señores] unos gusanos que se llaman *meocuilti chiltecpin mollo*; **quiere decir** "gusanos que son de maguey y con chiltecpinmolli".

> [Al referirse al nombre de las bebida elaboradas con cacao, y que sólo podían tomar los señores, dice:]
> *Xoxouhqui cacahuacintli*, "cacao hecho de mazorca tierna de cacao", y es muy sabrosa de beber; *cuauhnecuyo cacáhuatl*, "cacao hecho con miel de abejas";[...]*íztac cacáhuatl*, "cacao hecho blanco".

Como puede notarse, en el primer ejemplo se empleó la oración subordinada adjetiva, por medio de la cual se proporciona la explicación o especificación del término; y después aparece el elemento **quiere decir**, que da paso a la traducción. Por su parte, hay un gran número de casos en los que el vocablo nahua y la traducción se unen por yuxtaposición, como se observa en el segundo ejemplo.

3 *Descripción*

También se presentan objetos o personajes mediante la descripción, ésta puede ser de dos tipos: el primero sólo proporciona las características físicas de la cosa significada, y el segundo se enfoca principalmente al aspecto semántico.[7] Según Mounin, en este último se da un acercamiento entre la lingüística y la antropología social; ya que comporta una mejor manera de acercarse al universo del "otro", mediante los datos lingüísticos y culturales que se obtienen de dicha descripción.[8] De tal forma que, en el trabajo de tipo enciclopédico que realizó Sahagún, puede localizarse la descripción puramente externa de la cosa, como es el caso de la indumentaria:

> Otra manera de mantas usaban los señores, que se llaman *temalacayo tilmatli tenixyo*. Esta manera de mantas era leonado oscuro todo el campo, y en este campo estaban texidas unas figuras de rueda de molino. En la circunferencia tienen un círculo negro, y dentro déste otro círculo blanco, más ancho, y el centro era un círculo pequeño leonado, rodeado con un círculo negro. Estas figuras eran doce, de tres en tres, en cuadro. Tenía esta manta una franja por todo alrededor, llena de ojos, en campo negro, y por eso se llama tenixyo, porque tiene ojos por toda la orilla.

Esta exposición nos ayuda a conocer las características de la manta, pero no así la valoración intelectual y afectiva que representaba por ejemplo llevarla puesta, como tampoco sabemos si el señor podía usarla en cualquier momento o sólo en situaciones especiales como sucedía con otras vestiduras. No obstante, por otro lado, también se incorporan algunas descripciones en las que además de la definición se incluye otra clase de valoraciones.

> [Al referirse a los pasatiempos de los señores, dice:]
> Jugaban un juego que se llama *patolli*, que es como el juego del castro o alcherque, o casi, o como el juego de los dados. Y son cuatro frisoles grandes, y cada uno tiene un agujero. Y arrójanlos con la mano sobre un petate, como quien juega los carnicoles, donde está hecha una fi-

[7] Así por ejemplo Hjelmslev, explica que :El "perro" tendrá una descripción semántica completamente distinta entre los esquimales, donde es sobre todo un animal de tiro, entre los parsis, donde es animal sagrado, en tal sociedad hindú, donde es reprobado como paria, y en nuestras sociedades occidentales, en que es sobre todo animal doméstico, amaestrado para la caza o para la vigilancia". Citado por Mounin, *op. cit.*, p. 62-63.

[8] *Ibid.*, p. 62.

> gura. A este juego solían jugar y ganarse cosas preciosas, como cuentas de oro, piedras preciosas, turquesas muy finas. Y este juego y el de la pelota hanlo dexado por ser sospechoso de algunas supersticiones idolátricas que en ellos hay.

Éste es un caso interesante porque, además de lo que se anota sobre las características del juego, el fraile nos dice en las últimas líneas que: "hanlo dexado por ser sospechoso de algunas supersticiones idolátricas"; lo cual nos da información sobre la asociación que hacían los indígenas entre el juego y la religión, así como la desaprobación por parte de los españoles para realizar esas actividades.

4 *Sinonimia*

Otro procedimiento recurrente es el de la sinonimia; ésta se emplea como forma de equiparar dos o más elementos que tienen el mismo sentido, o cuyo significado es muy parecido. Así, encontramos que los términos nahuas se relacionan por sinonimia mediante las conjunciones **o, y, o/y,** o bien mediante construcciones del tipo: **por otro nombre, y también se llama, o por otro vocablo.** Veamos algunos fragmentos que muestran lo anterior:

> [Al referirse a las salas del palacio, dice:]
> Otra sala se llamaba *calpixcalli,* **o por otro nombre** *texancalli.*

> Los lapidarios que labran piedras preciosas, en tiempo de su idolatría adoraban cuatro dioses, o por mejor decir, diablos. El primero dellos se llamaba *Chicunahui Itzcuintli,* **y por otro nombre** *Papaloxáhual.* **Y también se llama** *Tlappapalo.* Estos tres nombres tenía este ídolo. .[...] Este primero dios destos oficiales se llama *Chicunahui Itzcuintli* **y** *Papaloxáhual* **o** *Tlappapalo.* Es mujer, y por eso la pintan como a mujer. Y a ésta atribuían los afeites de las mujeres.

Pero además de anotar los diversos vocablos con los que se designa un mismo significado, Bernardino de Sahagún nos ofrece datos interesantes sobre determinados hechos históricos. Así, observamos que en el siguiente ejemplo se dan referencias sobre dos de los tres pueblos que conformaron la Triple Alianza: México y Tetzcoco, y nos informa sobre la guerra que enfrentaron contra los tepanecas, la cual los liberó de su señorío.

> El cuarto señor de Tezcuco se dixo Nezahualcoyotzin, y reinó setenta y un años. Y en tiempo déste se comenzaron las guerras, y tuvo el

señorío de Tezcuco siendo señor de los de México Itzcoatzin. Y éstos entrambos hicieron guerra a los de *Tepaneca* o de *Azcaputzalco*, y a otros pueblos o provincias. Y él fue fundador del señorío de *Tezcuco* o *Aculhuacan*.

Cabe señalar, entre paréntesis, que entre los topónimos se localizaron algunos gentilicios que el misionero empleó como nombres de lugar sin establecer ninguna diferencia formal entre unos y otros, lo cual se observa en el caso anterior, ya que *Tepaneca* es el nombre de un grupo étnico, mientras que *Azcapotzalco* es el nombre del sitio donde habitaba esa comunidad. Una situación similar es la de *Anahuac* y *anahuacatl*, pues el primero de ellos es un topónimo mientras que el segundo designa al grupo de personas provenientes de ese sitio, y sin embargo, ambos están considerados en la categoría de nombres de lugar.

Por otra parte, en el siguiente caso la sinonimia se establece entre dos sintagmas por medio de la traducción.

[Cuando los mercaderes regresaban de comerciar no entraban de día a su pueblo.]
Y aun esperaban el signo próspero, como es el signo de *ce calli* o de chicome calli. Tenían por próspero signo este *ce calli* o a "una casa", porque decían que las cosas que traían entraban en casa, de tal manera que allí habían de perseverar por ser cosas de Dios.

De igual forma, es frecuente la equiparación entre un indigenismo y un término castellano, gracias a lo cual se precisa el significado del primer elemento.

Lo tercero de que los señores tenían especial cuidado era de los *areitos* o *bailes* que usaban para regocijar a todo el pueblo.

[Al referirse a los comerciantes que regresaban a México, dice:]
Por los caminos por donde venían no venían sin hacer muchas ofrendas y sacrificios donde quiera que hallaban *cúes* o *oratorios* de los dioses o ídolos, hasta llegar al pueblo de Itziucan. Allí paraban, y allí miraban el signo próspero para entrar en su tierra.

En los casos anteriores, encontramos que *areito*, vocablo procedente del taíno, se precisa a través del vocablo castellano *baile*, pues ambos se presentan como sinónimos. Mientras que, *cúes*, palabra maya, se explica por medio de su equivalente castellano *oratorios*. De igual manera, es posible encontrar dos sinónimos castellanos que definen un término nahua.

[Cuando los nahualoztomecah llegaban a Tochtepec, les hacían regalos.]
Y les daban aventadores **o** moscaderos que se llaman *coxoliecacehuaztli*, hechos de plumas ricas.

No obstante, como es bien sabido, la sinonimia perfecta no existe en una lengua, por lo que, tratar de hacer sinónimos a dos o más vocablos pertenecientes a diferentes idiomas parece aún menos posible; de manera que sólo se pueden establecer aproximaciones semánticas.

5 *Comparación*

La equiparación de palabras europeas con amerindias también se expresa mediante la comparación, que se basa, según Helena Beristáin, "en equivalencias de formas y/o funciones; equivalencias que la refuerzan, pues el nexo comparativo es el eje de una construcción bimembre: aquella cuyos términos se equiparan".[9] La homologación se establece a través de los sintagmas: **son como, una manera de, es otro, otra manera, como digamos, como en**; y también por medio de la yuxtaposición.

También [los señores] usaban de *hamacas* hechas de red para llevarse a donde querían ir, **como en** litera.

[Al referirse a las divisas que usaban los señores en la guerra, dice:]
Usaban de otras divisas, que se llamaban toztzitzímitl, hechos de plumas ricas con oro, y el *tzitzímitl* **era como** un monstruo hecho de oro que estaba en medio de la divisa.

Cabe señalar que, la diferencia entre una explicación a través del elemento subordinante **que es como** y la comparación **es como**, resulta casi imperceptible en el nivel semántico, sólo podemos diferenciarlos por su construcción sintáctica.

6 *Aposición*

Otro recurso empleado con regularidad para dar a conocer los antropónimos y gentilicios es la aposición. Cuando ésta se emplea, los

[9] Helena Beristáin, *Diccionario de retórica y poética*, 3ª ed., México, Porrúa, 1992, p. 103-104.

dos sintagmas que componen el sujeto repiten el mismo contenido. La frase que aparece en primer lugar contiene el núcleo del sujeto; mientras que, la segunda se llama aposición, y ambas pueden conmutarse.

> [Al referirse al ritual que hacían los mercaderes antes de partir a otras provincias para comerciar, explica que cortaban papeles en forma de bandera con la cara de algunos dioses.]
> Cortaban otros papeles para ofrecer a los dioses llamados Zecatzontli y *Tlacotzontli*, **dioses del camino**, y eran cortados a manera de mariposas y goteadas con gotas de ulli.
> Luego ponían ordenados los papeles que eran dedicados a Ce Cóatl, **dios del camino**, y a *Tlacotzontli* y Zacatzontli, **dioses del camino**.

De forma que, es evidente la importante función que desempeña este elemento, como un complemento semántico para el adecuado entendimiento del vocablo que se nos presenta.

7 *Explicación etimológica*

"La etimología —dice Baylon— tiene por objeto la reconstrucción de la historia de las palabras a partir de las palabras de las que provienen, en un estado anterior y a través de cambios sucesivos".[10] Ésta fue precisamente una de las tareas realizadas por Sahagún y por sus informantes, proporcionar los datos que llevan al origen de algunos vocabos. Así, la *Historia* da cuenta de la etimología del término *amantecah*.

> Según que los viejos antiguos dexaron por memoria de la etimología deste vocablo *amantécah*, es que los primeros pobladores desta tierra truxeron consigo a un dios que se llamaba Cóyotl Ináhual.[...]Estos, desque asentaron en esta tierra y se comenzaron a multiplicar sus nietos y hijos, hicieron una estatua de madero labrado y edificáronla un cu. Y el barrio donde se edificó llamáronle Amantla. En este barrio honraban y ofrecían a este dios que llamaban Cóyotl Ináhual. Y por esta razón el nombre del barrio que es Amantlan, tomaron los vecinos de allí este nombre *amantécah*.

Por lo tanto, sabemos que *amantecah* significa en español: "El de Amantlan",[11] pues para formar gentilicios "los topónimos que termi-

[10] Ch. Baylon y F. Fabre, *Semántica*, España, Paidós-Comunicación, 1994, p. 81.

[11] Bernardino de Sahagún, *Historia General de las cosa de Nueva España*, Introducción, paleografía, glosario y notas de Josefina García Quintana y Alfredo López Austin, 2a. ed, México, CONACULTA, Alianza, 1989, t. II, p. 867.

nan en *-tlan* que no se hallan compuestos con la ligadura *-ti-*, mudan *-tlan* en *-tecatl*, pl. *-teca' [tecah]*",[12] de modo que, de ese pueblo tomó su nombre el importante grupo de artesanos que trabajaba la pluma.

Más adelante, encontramos también el origen de otro grupo destacado dentro de la sociedad mexica del que ya hemos hablado en el inicio de este trabajo; se trata de los *nahualoztomecah* cuya traducción es: "Los del lugar en que se encovan para ocultarse",[13] y cuyo origen anota el franciscano:

> La razón porque cierta parte de los mercaderes se llamó *nahualoztomécah* es que antes que se conquistase la provincia de Tzinacantla, los mercaderes mexicanos entraban a tratar en aquella provincia disimulados, tomaban el traxe y el lenguaje de la misma provincia, y con esto trataban entre ellos y sin ser conocidos por mexicanos.

Finalmente, encontramos la explicación sobre la etimología del vocablo México, la cual se encuentra inserta dentro de una traducción.

> [Al referirse a los primeros pobladores de México, dice:]
> A éstos llamaron *econi* y *tlacapixoani mexiti*, que quiere decir "los que primero publaron que se llamaron *mexiti*", de donde vino este vocablo *México*.

Los tres vocablos que hemos presentado son los únicos, a lo largo de los libros VIII y IX, que cuentan con la aclaración de su origen; lo cual es de gran valor por los datos históricos y lingüísticos que ofrece. Como podemos notar, dos de ellos se refieren a grupos que como sabemos eran sobresalientes dentro de la sociedad mexica, y el último expone la procedencia de un topónimo importante dentro del contexto indígena.

8 *Enumeración*

La enumeración o "despliegue del sintagma a través de la multiplicación"[14] incurre de manera constante; por lo que, es posible localizar con facilidad términos que se suman. En este sentido, los estudiosos consideran que la enumeración comienza a partir de la "bipartición y la tripartición", o sea, al contar con dos o más elementos. Además,

[12] Thelma D. Sullivan, *Compendio de la gramática náhuatl*, México, UNAM, 1992, p. 177.
[13] Sahagún, *op. cit.*, p. 894.
[14] Beristáin, *op. cit.*, p. 176.

desde el punto de vista semántico forman parte de un concepto que los abarca a todos y, gramaticalmente, tienen la misma función. Pueden sumarse mediante yuxtaposición o coordinarse a través del enlace copulativo **y**, o bien por los enlaces disyuntivos **o, o ora**. Veamos los siguientes ejemplos:

> [Cuando un comerciante era rico realizaba una fiesta con el fin de honrar a los dioses y a los comerciantes principales, y algunos hombres de prestigio recibían a los invitados.]
>
> Y ansí le ponían delante el principal a quien le daban [una caña de humo] **o ora** fuese *tlacatéccatl*, **o ora** *tlacochcálcatl*, **o ora** *atempanécatl*.

En otras ocasiones se explica el término nahua por medio de la voz castellana que lo precede, de forma que esta última además de equipararse sintáctica y semánticamente con el primer término, aclara a qué se refiere el vocablo indígena, como observaremos en seguida:

> En los areitos, [los señores] traían también atada a las muñecas una correa gruesa negra, sobada con bálsamo, y en ella una cuenta de *chalchíhuitl* o otra piedra preciosa.

Para presentar los nombres de lugar, abunda el recurso de yuxtaponer los elementos a manera de listado, esto con el propósito de dar cuenta de las tierras que fueron conquistadas por cada señor. Revisemos un ejemplo de la enumeración de topónimos:

> Y el dicho Axayaca ganó o conquistó estos pueblos o provincias: *Tlacotépec, Cozcacuauhtenco, Calimaya, Metépec, Calixtiahuaca, Ecatépec, Teutenanco, Malinaltenanco, Tzinacantépec, Coatépec, Cuitlapilco, Teuxahualco, Tecualoya, Ocuillan.*

Como se observa, ningún término es definido o explicado, en realidad, pues esta clase de palabras se caracteriza por la enumeración simple,[15] es decir, por la sucesión de los vocablos "en contacto", sin que intervenga otro elemento. Sólo en pocas ocasiones se hace referencia a un acontecimiento suscitado en la provincia que nombra y también a veces nos permite vislumbrar indirectamente la importancia de un determinado pueblo.

Por su parte, otros vocablos, tales como los que conciernen a indumentaria, insignias y dones, presentan la enumeración compleja,[16]

[15] Beristáin, *op. cit.*, p. 174-175.
[16] *Ibid.*, p. 175.

pues las palabras se suceden "a distancia"; o sea que, se dice algo de cada palabra enumerada, lo cual implica que se ofrece una información mucho más completa y detallada que en la enumeración simple.

> [Después de que los mercaderes tlatelolcas conquistaron Anahuac, su líder expresó que:]
>
> La paga de nuestro trabajo porque posimus a peligro nuestro cuerpo y nuestras cabezas, y la paga de nuestras vigilias y ayunos, cuando lleguemos a nuestra tierra ha de ser los barbotes de ámbar y las orejeras que se llaman *quetzalcoyolnacochtli*, y nuestros báculos negros que se llaman *xahuactopilli*, y los aventaderos o ojeaderos de moscas, que se llaman *coxolecacehuaztli*, y las mantas que hemos de traer, que se llaman *colotlalpilli*, y los mastles que se llaman también *colotlalpilli*.

Este recurso resulta útil, porque además de que nos muestra parte de la variedad de objetos propios del mundo nahua, también proporciona un número considerable de vocablos, lo que constituía uno de los objetivos más importantes para Sahagún; además de ofrecer datos sobre la vida indígena en la época prehispánica.

LOS NAHUATLISMOS Y OTROS INDIGENISMOS

El caso de los nahuatlismos y otros indigenismos, que se encuentran insertos en los libros VIII y IX de la *Historia*, es por demás interesante, porque muestra la penetración que en aquella época ya tenían dichos préstamos en el léxico del español de América. Es importante destacar que, en ninguna ocasión se realizaron traducciones de los préstamos amerindios, y además, observamos que en el caso de los nahuatlismos, un número considerable, casi la mitad de los 53 que se localizaron, son utilizados para explicar o comparar un concepto o un objeto castellano, lo cual muestra la importancia que comenzaban a tener. A continuación presentamos un ejemplo:

> [Cuando el señor se preparaba para la guerra] mandaba hacer provisiones, así de armas como de viandas, y para esto enviaba a llamar a todos los mayordomos de las provincias, **que llamaban** *calpisques*, de las provincias que eran sus sujetas. Y mandábales traer a su presencia todos los tributos, así de mantas como de plumajes, y oro, y armas, y mantenimientos. Y desque todo estaba traído y junto, luego el señor repartía las armas a todos los soldados, y a los capitanes y hombres fuertes y valientes. Habiendo distribuido las armas a todos, mandaba luego a los *calpisques* que llevasen armas a todos los principales de las provincias que habían de ir a la guerra, para sí y para sus soldados.

Lo importante de este vocabulario de préstamos nahuas es que gracias a él verificamos que la injerencia de estos elementos comenzaba a ser relevante, y Amado Alonso nos explica por qué:

> Como la lengua es un instrumento social de comunicación y de acción inter-individual, instintivamente elige el hablante, de entre los modos de que dispone, aquellos que sean los más adecuados para actuar sobre su oyente. El destinatario es un real colaborador en nuestro modo de hablar.[17]

Por lo que toca a Sahagún, podemos comentar que, el receptor inmediato de su mensaje sería el misionero que llegaba al Nuevo Mundo con la intención de convertir a los indígenas, y que de inmediato tenía que sumergirse en su cultura y por lo tanto en su lengua. Luis Villoro comenta al respecto: "No es posible tratar con el otro sin comprenderlo, ello es aún más cierto si queremos dominarlo. La necesidad de comprender la cultura ajena nace de una voluntad de dominio".[18] Y la mejor manera de conocer la cultura del "otro" es por medio del conocimiento de la lengua. Así, fray Bernardino y el resto de los hombres llegados a América comenzaron a hacer uso de una serie de vocablos propios de las culturas con las que habían establecido contacto recientemente, y de las que ya habían incorporado varios elementos lingüísticos.

Otro tipo de destinatario era el lector europeo, específicamente el español quien, si bien no tenía contacto directo con el Nuevo Mundo, sí sabía de él, lo conocía ya a través de las noticias que llevaban los viajeros. No obstante, en nuestra opinión, algunas explicaciones que se presentan en el texto sí pudieron resultar un tanto confusas para dichos lectores. Veamos algunos casos concretos de la dificultad que podría haberse presentado para quienes no estuvieron en contacto directo con la realidad americana.

> [Al referirse a la forma en la que aderezaban a Xiuhtlati y Xilo, diosas de los artesanos, dice:]
> Tenían éstas en las manos cañas de maíz verdes, por báculos, y llevaban también un aventadero de plumas ricas en la otra mano, y un juel de oro hecho a manera de *comal*.
>
> [Al referirse a Cinteotl, dios de los artesanos, dice:]
> Ponían en un tablado alto, de donde estaba mirando, el cual se llamaba Cincalli, compuesto con cañas de maíz verdes, a manera de *xacal*.

[17] Alonso, *op. cit.* p. 53.

[18] Luis Villoro, "Sahagún o los límites del descubrimiento del Otro", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1999, v. 29, p. 16.

Como puede observarse, en estos fragmentos la comparación resulta confusa si no se tiene un conocimiento previo del significado del nahuatlismo con el que se establece la semejanza; en ambos casos, quien lee esto debe saber de antemano qué es un comal y un jacal, a fin de poder entender con claridad la comparación que se establece entre el objeto occidental y el indígena.

Por otra parte, se realiza con relativa frecuencia la especificación de un nahuatlismo mediante una voz nahua, y ésta a su vez es traducida empleando vocablos provenientes de esa misma lengua. Lo anterior es una muestra del arraigo que tenían ya éstos vocablos, principalmente en lo que se refiere a la comida y a la indumentaria, dos de las necesidades básicas de cualquier sociedad.

> [Al referirse a los alimentos de los señores, dice:]
> Otra manera de *chilmule*, que se llama *chiltecpinmulli*, quiere decir "*mule* hecho de *chiltécpitl* y *tomates*".

> Usaban también [los señores] por estrados unos *petates* muy pintados y muy curiosos, que llaman *alahuacapélatl*.

Con respecto a la incorporación de palabras indígenas al léxico español, la mayoría son vocablos antillanos, y en menor medida provienen de otras lenguas como el maya y el tarasco, los cuales consiguieron desplazar a sus equivalentes nahuas, y se arraigaron como parte del español americano. Incluso en la actualidad, los que poco conocemos del tema podemos llegar a pensar que estos préstamos provienen del náhuatl, como en los siguientes casos:

> [Al referirse a las frutas que comían los señores, dice:]
> *Nochtli*, una cierta fruta que se llama *tunas*.

> [Al referirse al día en el que se sacrificaban esclavos durante la fiesta del mes panquetzaliztli, dice:]
> Entonce un rato antes que se posiese el Sol los llevaban al templo de Hutzilopuchtli, adonde los daban a beber un bebraje que se llamaba *teuuctli*. Y después que lo habían bebido, volvíanlos; ya iban muy borrachos, como si hubieran bebido mucho *pulcre*.

Cabe destacar que, en los dos libros de la *Historia General* que se refieren a la sociedad y política de los nahuas, se localizaron 15 préstamos provenientes del taíno: tuna, pulque, batatas, maguey, hamaca, areito, nagua, maíz y su derivado maizal; del arahuaco: canoa, coa, cotara y guayaba; así como del maya: cu y henequén.

ALGUNOS RECURSOS DE DENOMINACIÓN QUE EMPLEA EL NÁHUATL

Dentro de las valiosa y útil información que el misionero leonés documenta en los libros que han servido de base para realizar este trabajo, encontramos que no sólo estableció relaciones entre el náhuatl y el castellano como ya lo hemos observado; pues además de eso, nos ofrece breves pero importantes datos del náhuatl que muestran la propia estructura del idioma y los recursos con los que cuenta.

1 *Sustitución de significante*

Hay causas que pueden propiciar un cambio a nivel fonético, morfológico o sintáctico, e incluso, semántico. Estas causas pueden darse por motivos externos a la propia lengua; la sustitución de significante es un cambio ocasionado por factores históricos de una sociedad que se relacionan con la evolución del léxico.[19] En nuestro *corpus* hemos localizado un caso que presenta este fenómeno.

> Los señores o señor de la misma provincia del pueblo de Xicalanco y del pueblo de Cimatécatl y Coatzacualco, les daban [a los comerciantes mexicanos, para su señor] grandes piedras labradas verdes y otros chalchihuites verdes, labrados, largos, y otros chalchihuites colorados, y otros que **se llaman** *quetzalchalchíhuitl*, que son esmeraldas **que agora se llaman** *quetzalitztli*.

El sustantivo *quetzalchalchihuitl* es compuesto, pues está constituido a su vez por dos sustantivos: quetzalli y chalchihuitl. Según las reglas del náhuatl, en la formación de este tipo de palabras "el primer sustantivo, o los primeros si hay más de dos, pierde su sufijo, y el último lo conserva",[20] por lo que, en este caso el primer elemento pierde el sufijo *-li* al unirse con chalchihuitl, y además funciona como adjetivo que califica al segundo término.[21] De este modo, la traducción de *quetzalchalchihuitl* es: "Chalchihuite precioso",[22] ya que quetzalli es una pluma preciosa, y las características de ésta se trasladan a la piedra o chalchihuite.

[19] Baylon, *op. cit.*, p. 167.
[20] Sullivan, *op. cit.*, p. 263.
[21] *Ibid.*
[22] Sahagún, *op. cit.*, p. 880.

Por otra parte, el vocablo *quetzalitztli* contiene los mismos elementos que el anterior, con la única diferencia de que aquí el segundo término es itztli, "obsidiana", por lo que la traducción es: "Obsidiana preciosa".[23] De tal forma que, chalchihuitl se sustituyó por itztli, mientras que el adjetivo es el elemento que permanece.

2 *Transferencia del nombre*

La transferencia aparece cuando hay similitud o contigüidad de los nombres o del sentido; por lo que su naturaleza es psicoasociativa.[24] Entre los antropónimos y gentilicios aparece un caso que puede servir como ejemplo de este hecho semántico. Como se observa a continuación, el nombre del dios se transfiere al sátrapa que lo representa en la ceremonia.

> [En la fiesta ofrecida a Totec, dios de los artesanos que trabajaban el oro, había desollamientos y un sátrapa se vestía con la piel de uno de los sacrificados.]
>
> A éste, vestido con el pellejo que habían quitado al otro captivo, habían sacrificado, llamábanle *Tótec*, y ponían sus ornamentos muy preciosos.

3 *Motivación*

Según Stephen Ullmann: "Todos aquellas palabras cuya forma no sea puramente fortuita a los ojos del sujeto hablante están motivadas",[25] de aquí se infiere que existen dos tipos de palabras, las opacas o de naturaleza arbitraria y las transparentes o de naturaleza motivada, cuya composición puede deberse a la fonética, la morfológica o la semántica.[26] En seguida presentamos un ejemplo de motivación:

> [En la ceremonia que se hacía antes de sacrificar a los esclavos en la fiesta del mes panquetzaliztli, les daban cuatro bocados de tzoalli, una sopa de masa.]
>
> Habiendo comido estos bocados, luego los sacaban los cabellos de la corona de la cabeza. Habiendo hecho esto, tocaban un instrumento que se llamaba *chichtli*, que decía "ichich!".

[23] *Ibid.*, p. 900.
[24] Baylon, *op. cit.*, p. 159.
[25] Citado por *Ibid.*, p. 79.
[26] *Ibid.*, p. 80.

Así, de la onomatopeya *chich* se crea el término que designa al instrumento que emite el sonido, y para hacer esto sólo se le agregó el sufijo -tli, que es uno de los cuatro sufijos por medio de los cuales se forman los sustantivos.

CONCLUSIÓN

Las investigaciones realizadas por fray Bernardino de Sahagún, mediante el detallado método de encuesta, tienen un gran valor histórico y antropológico. De ahí que se le considere como el padre de la antropología en el Nuevo Mundo. Pero sus trabajos de campo, que dieron como resultado su monumental obra, también tuvieron especial importancia desde el punto de vista lingüístico.

Este interés por la lengua náhuatl y por el rescate de todos los vocablos posibles que expresaran la grandeza pasada de los mexicas en el aspecto político y social, lo llevó a descubrir la riqueza del léxico indígena y al mismo tiempo a conocer la organizada y compleja estructura sobre la cual se desarrollaba su vida. En este sentido, hemos constatado que, en los libros VIII y IX de la *Historia General*, Sahagún no emitió en ningún momento juicios de reprobación con respecto al régimen mexica. Por el contrario, se encargó de resaltar la supremacía que este pueblo llegó a alcanzar, y el dominio que tuvo sobre muchos lugares. También se interesó en destacar la complejidad de la forma de gobierno y otros aspectos sobresalientes, como la importancia que tenían ciertos grupos de artesanos y comerciantes por ser la fuente principal de ingresos económicos. De modo que, al acercarse al "otro" lo admiró en muchos aspectos.

Todo lo anterior lo hemos conocido a través de la lengua, Sahagún quiso dejar constancia de una forma de gobierno y en general de una sociedad que, en su opinión, servía de ejemplo para sus contemporáneos. De esta forma, historia y lengua se unen para presentarnos el mundo nahua, y los elementos que formaban parte en mayor o menor medida del Estado mexica.

A lo largo de este trabajo, se observó que los procedimientos empleados resultaron efectivos, teniendo en cuenta los diferentes objetivos que el franciscano se propuso al llevar a cabo esta empresa. Por lo que, los conceptos y objetos definidos con mayor precisión son aquéllos que eran medulares para el conocimiento del universo de los antiguos mexicanos, y que el misionero se vio en la necesidad de esclarecer; tal es el caso de los diversos cargos públicos, pues no sólo explica en que consistía el puesto, sino que además expresa quiénes podían ob-

tenerlo, el lugar en el que se ejercía el trabajo y hasta los privilegios de los que gozaban. Mientras que, en otros casos, los vocablos únicamente formaron parte de listados y de menciones apresuradas como sucede con los topónimos y con gran parte de la indumentaria; lo cual nos indica que su interés principal en tales ocasiones era registrar el mayor número posible de palabras.

De esta forma, el valor lexicográfico de la *Historia General de las cosas de Nueva España* es invaluable, pues como hemos intentado mostrar a lo largo de esta investigación, su autor siguió una metodología, y estableció los criterios adecuados, de acuerdo con sus objetivos, para llevar a cabo la importante empresa que se le había encomendado, y que llevó a su fin con especial dedicación e interés por conocer y comprender el pensamiento de los antiguos mexicanos, y con la intención de ayudar a otros para que también logremos hacerlo.

BIBLIOGRAFÍA

ALONSO, Amado, *Estudios lingüísticos. Temas hispanoamericanos*, Madrid, Gredos, 1953 (Biblioteca Románica Hispánica, II. Estudios y ensayos, 12).

BAYLON, Ch., F. Fabre, *Semántica*, España, Paidós-Comunicación, 1994.

BERISTÁIN, Helena, *Diccionario de retórica y poética*, México, Porrúa, 1985.

HAENSCH, G. *et al.*, *La lexicografía. De la lingüística teórica a la lexicografía práctica*, Madrid, Gredos, 1982 (Biblioteca Románica Hispánica, II. Estudios y ensayos, 56).

LEÓN-PORTILLA, Miguel, *Bernardino de Sahagún. Pionero de la Antropología*, México, UNAM, El Colegio Nacional, 1999 (Serie Cultura Náhuatl, Monografías, 24).

MOUNIN, Georges, *Los problemas teóricos de la traducción*. Traducción de Julio Lago Alonso, Madrid, Gredos, 1971 (Biblioteca Románica Hispánica, II. Estudios y ensayos, 152).

SAHAGÚN, fray Bernardino de, *Historia General de las cosa de Nueva España*, Introducción, paleografía, glosario y notas de Josefina García Quintana y Alfredo López Austin, 2a. ed, México, CONACULTA, Alianza, 1989, t. II.

SECO, Rafael, *Manual de gramática española*, 11a. ed., Madrid, Aguilar, 1988.

SULLIVAN, Thelma D., *Compendio de la gramática náhuatl*, México, UNAM, 1992.

ULLMANN, Stephen, *Semántica. Introducción a la ciencia del significado*. Traducción de Martín Ruiz-Werner, Madrid, Aguilar, 1976.

VILLORO, Luis, "Sahagún o los límites del descubrimiento del Otro", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1999, v. 29.

EL NACIMIENTO EN EL MUNDO PREHISPÁNICO*

ERNESTO DE LA TORRE

"Habemos recibido de nuestro señor dios un tesoro y una riqueza, porque habemos sabido lo que está en el cofre y en el arca encerrado, que es la criatura que está en el vientre de la moza".

Sahagun II-165[1]

Concepto y sentido de la paternidad

La religión encerraba dentro de sí el principio de la vida y la generación. La explicación de sus causas era asignada a un deseo divino. Sahagún recogió esta verdad y ese sentido y así escribió:

> porque el cumplimiento del deseo que tenemos del hijo y de generación, por sola misericordia de dios se nos cumple, y si nuestros pensamientos son contrarios a esta verdad, pensando que se hace por

* Elaboramos este ensayo, sin tratar de dar explicaciones ni en torno de la religión, ni en el campo de la cultura general del mundo náhuatl, sino registrando, a base del uso de las fuentes, el proceso vital engendrador de la vida humana, a través de una serie de facetas de fácil y natural explicación.

Los consejos, recomendaciones, exhortaciones, pláticas que hemos tomado de las fuentes más idóneas y autorizados, forman parte muy importante de la "*sabiduría*" que los pueblos prehispánicos poseían, de la antigua cultura que los amerindios formaron a través de siglos. Son elementos surgidos de hondo razonamiento, de amplia experiencia, de una "*sabiduría*" en la cual observaciones y principios de orden moral, jurídico, político, muestran importantísimas formas y hallazgos de la cultura espiritual e intelectual del mundo prehispánico y también de la puramente material. La experiencia observada atentamente, se volcó en amplia serie de recomendaciones que se imponían por su validez.

Estas recomendaciones contenidas en un amplio cuerpo literario denominado "Huehuetlahtolli", fueron recogidas por los primeros frailes por contener numerosas normas coincidentes con la moral cristiana, que apoyaban el adoctrinamiento religioso. Los frailes que las recogieron las estimaron como apoyos válidos y confiables en la labor evangelizadora y civilizadora, pues norman la vida social y ética de la sociedad. Esta sabiduría ancestral, popular ha sido estudiada por destacados especialistas quienes nos han dejado muy válidos trabajos. Aquí sólo señalamos las fuentes de donde proceden.

[1] B. de Sahagún, *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, 5v. México, Edit. Pedro Robredo, 1938. II, 165.

nuestros merecimientos, nosotros nos defraudamos de la merced que nos está hecha.[2]

Tal verdad, entendida en tanto permite la continuidad de la especie;[3] porque el uso del sexo en el altiplano, estaba destinado fundamentalmente a ese fin.

Su función importaba en la medida de una realización, por lo cual, imponíanse severas normas para evitar se malograra. La vida sexual tenía sus normas y fronteras y no podía traspasarlas sin sanción de diversa naturaleza.[4] De esta suerte, los padres vigilaban la vida de sus hijos y procuraban casarlos cuando llegaban a edad conveniente, para que así cumplieran su destino.[5] No contradice este aserto, el tener hijos

[2] *Op. cit.* II, 163.

[3] *Ibidem.* Dice: "por ventura ya quiere brotar la generación de los bisabuelos y tatarabuelos, y de tus padres que te echaron acá".

[4] Pésense los consejos que un padre da a su hijo y se podrá entender su fuerza sustentada en sentimientos morales y en un empirismo biofisiológico: "Nota, hijo mío, lo que te digo, mira que el mundo ya tiene este estilo de engendrar y multiplicar, y para esta generación y multiplicación ordenó Dios que una mujer usase de un varón y un varón de una mujer; pero esto conviene se haga con templanza y con discreción; no te arrojes a la mujer como el perro se arroja a lo que ha de comer, no te hagas a la manera de perro en comer y tragar lo que le dan, dándote a las mujeres antes de tiempo; aunque tengas apetito de mujer, resístete, resiste a tu corazón hasta que ya seas hombre perfecto y recio; mira que el maguey si lo abren de pequeño para quitarle la miel, ni tiene sustancia ni da miel, sino piérdese; antes que abran al maguey para sacarle la miel lo dejan crecer y venir a su perfección, y entonces se saca la miel. De esta manera debes hacer tú, que antes que llegues a mujer crezcas y embarnezcas, y seas perfecto hombre, y entonces estarás hábil para el casamiento y engendrarás hijos de buena estatura y recios, y ligeros y hermosos y de buenos rostros, y tú serás recio y hábil para el trabajo corporal, y serás ligero y recio y diligente; y si por ventura destempladamente y antes de tiempo te dieres al deleite carnal, en este caso, dijéronnos nuestros antepasados que el que se arroja así al deleite carnal queda desmedrado, nunca es perfecto hombre y anda descolorido y desainado; andarás como cuartanario, descolorido, enflaquecido, serás como un muchacho mocoso y desvanecido y enfermo, y de presto te harás viejo arrugado; y cuando te casares, serás así como el que coge miel del maguey, que no mana porque le agujeraron antes de tiempo, y el que chupa para sacar la miel de él, no saca nada, y aborrecerle ha, y desecharle ha; así te hará tu mujer, que como estás ya seco y acabado, y no tienes que darle, le dices no puedo más; aborrecerte ha y desecharte ha, porque no satisfaces a sus deseos, y buscará otro porque tú ya estás agotado; y aunque no tenía tal pensamiento por la falta que en ti halló, hacerte ha adulterio, y esto porque tú te destruiste, dándote a mujeres y antes de tiempo te acabaste.

Nota otra cosa, hijo mío, que ya te casen (y) en buen tiempo y en buena sazón tomes mujer, mira que no te des demasiadamente a ella porque te echarás a perder, aunque es así que es tu mujer y es tu cuerpo; conviénete tener templanza en usar de ella, bien así como el manjar, que es menester tomarlo con templanza; quiero decir, que no seas destemplado para con tu mujer sino que tengas templanza en el acto carnal; mira que no sigas al deleite carnal porque pensarás que te deleitas en lo que haces, y que no hay otro mal en ello, pero sábete que te matas y te haces gran daño en frecuentar aquella obra carnal. Dijeron los viejos que serás en este caso, como el maguey chupado que luego se seca y serás como la manta, de que cuando la lavan hínchase de agua; pero si la tuerces reciamente luego se seca." *Ibidem*, 143-4.

[5] *Ibidem*, II, 150 "Este pobre de nuestro hijo, ya es tiempo que le busquemos su mujer, porque no haga alguna travesura, porque no se revuelva por allí por ventura con alguna

fuera del matrimonio, en tanto que el reproducirse fuese el interés de la unión, siendo ambos solteros y tras solicitar el varón a los padres de la moza, a ésta para ese solo fin,[6] considerado tal fin como un don y merced, por el cual ofrecían sacrificios y presentes.[7]

Antes del nacimiento, la mujer ya preñada reconocía el favor divino realizado por medio de la sangre y la carne de ella y de su esposo y exclamaba:

> Aquí está presente nuestro siervo y criado: siempre andamos juntos, como trabados de las manos, no se si lo verá, no se si se conocerá, no se si se verá la cara de lo que de su sangre se ha hecho, que es la criatura que está en mí, o si por ventura nuestro señor, que está en todo lugar se quiere reír de nosotros deshaciéndole como agua, o dándole alguna enfermedad en su ternura, o nacerá a su tiempo y nos dejará con el deseo de generación, porque ni nuestro lloro ni nuestra penitencia merece otra cosa...[8]

Y más tarde, cuando la partera cortará el ombligo a la criatura habrá de reconocer su naturaleza humana.[9]

De ese inmenso deseo de sucederse, "procedía que en teniendo cualquier hombre el primer hijo o hija, luego perdía el padre su nombre y le llamaban el padre de Juanico, y lo mismo si era hija, perdía el nombre la madre y la llamaban, la madre de Juanica o de Belisa".[10]

mujer, que ya es hombre". J.B. Pomar, *Relación de Texcoco*, en Icazbalceta, *Nueva Colección de Documentos para la Historia de México*. México, 1886-1889, III-39. Confirma los anteriores conceptos al decir: "Procuraban que los mozos, cuando viniesen a tener parte con mujeres y casarse, tuvieran edad perfecta; y lo mismo las mujeres, porque decían si usaban de los actos venéreos en edad tierna y muy juvenil, impedían a la naturaleza, de tal manera que no llegaban a las fuerzas y grandeza de cuerpo que convenía y ella quería; y aún dicen que era embargo para la habilidad de entendimiento."

[6] A. de Zorita, *Breve relación de los señores de la Nueva España*. Publicada por el Sr. Icazbalceta en *N.C.D.H.M* III, 116. Zorita agrega que había diferencia en la solicitud, ya que se pedía para mujer o para haber hijos; y que, "en habiendo el primer hijo, los padres de la moza requerían al mancebo que la tomase por mujer o la dejase libre, pues ya tenía hijo, y se casaba con ella o la dejaba llevar a sus padres y no se juntaban más".

[7] B. de las Casas, *Apologética Historia de las Indias*. Historiadores de Indias T. I. Nueva Biblioteca de Autores Españoles, v. 13. Madrid, Bailly Bailliere e hijos, editores. 1909. 471. Menciona Las Casas diversas clases de sacrificios y presentes que se ofrecían tal vez en la costa a los dioses a fin de obtener la merced de los hijos; así como los consejos que los médicos y sacerdotes daban a lo que no los tenían para que los hubiesen.

[8] Sahagún, *op. cit*, II, 169.

[9] *Ibidem*, II, 189. "Esta casa donde has nacido, no es sino un nido, es una posada donde has llegado, es tu salida en este mundo; aquí brotas, aquí floreces, aquí te apartas de tu madre, como el pedazo de la piedra de donde se corta".

[10] Las Casas, *op. cit*. 471-2.

Presencia del nacimiento

Conjugados los sexos, la presencia del deseado se imponía, y ante ella, surgían numerosas ceremonias.

> Después que ya la recién casada se siente preñada —escribe Sahagún— hácelo saber a sus padres, y luego aparejan comida y bebida, y flores olorosas y cañas de humo, y luego convidan y juntan a los padres y madres del casado y de la casada, con los principales del pueblo, y todos juntos comen y beben.[11]

Más próxima al parto, repítense las ceremonias y la partera comienza a intervenir.[12] A las prácticas profanas únense las religiosas. La recién preñada a instancias de los parientes del esposo, se ocupará en componer los altares y templos, ofrecer incienso y hacer oraciones a los dioses.[13]

En nacido el hijo o hija, duplicábanse las gracias a los dioses y se les hacía presentes de aves e incienso,[14] y más tarde, mazorcas y plantas de maíz,[15] pan, mantas,[16] así como cantarillos, ollejas, platillos, escudillas de barro y muñecos de barro que echaban en los arroyos y fuentes las paridas.[17]

No carecían, ya lo decimos anteriormente, de conocimientos empíricos bio-fisiológicos. Siendo la reproducción un fenómeno biológico nacido de la función sexual, daban a las relaciones de esta clase extrema importancia. Así tenían una serie de prácticas eugénicas precisas, algunas de las cuales tenían un sentido religioso.

Tales prácticas dadas en forma de consejos, eran comunicadas por la partera[18] o por un pariente del esposo,[19] a la esposa y a ambos, y

[11] Sahagún, *op. cit.*, II, 158.

[12] *Ibidem*, II, 170.

[13] *Ibidem*, II, 163-4.

[14] Las Casas, *op. cit.* 472. Habla de sacrificios de papagayos en los ríos y fuentes de la costa, y de presentes de gallinas e incienso a los dioses en acción de gracias por el hijo nacido.

[15] D. Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, 2 v. México, Impr. de J.M. Andrade y F. Escalante, 1867. II, 277-8. Escribe el dominico de la compensación que los ricos hacían por su autoridad, de las ceremonias, con ofrendas y limosnas, y de la costumbre de los padres de ir en la fiesta de Oxpaniztli a las sementeras y, "arremeter contra ellas con gran vocerío y alarido, arrancando aquellas cañas de maíz pequeñas o grandes", para ir a arrojarlas a los templos y sitios de reunión", así como de los autosacrificios que efectuaban.

[16] *Ibidem*, II, 276-7. Las recién paridas en la fiesta de Hueytozostli lo ofrecían.

[17] *Ibidem*, II, 213. En la fiesta de la diosa *Chalchiucueye*, diosa de los ríos y fuentes.

[18] Sahagún, *op. cit.*, II, 164.

[19] *Ibidem*, II, 175-8.

pueden ser clasificados en consejos que se refieren a hechos que afectan a la criatura por dañar corporalmente a la madre o por dañarla psicológicamente.

Entre los primeros, tenemos los siguientes: se ordenaba a la recién casada que había concebido, "que evitase trabajar mucho", "ni presumiese de diligente o hacendosa, mientras que estaba preñada, ni tampoco levantáse alguna cosa pesada, ni corriese";[20] que no ayunase, porque no causase hambre a la criatura;[21] que "le diesen de comer suficientemente y buenos manjares calientes y bien guisados, mayormente cuando a la preñada le viene su purgación o como dicen, su regla, y esto llaman que la criatura se lava los pies, porque no se halle la criatura en vacío o haya alguna vaciedad o falta de sangre o humos necesario, y así reciba algún daño;"[22] "que no comiese de aquel betún negro que se llama *tzictli*, porque la criatura por esta causa no incurriese en el peligro que se llama *netentzoponiliztli*, y que no se hiciese el paladar duro y las encías gruesas, porque no podría mamar y se moriría;"[23] "ni comiese tierra ni tampoco *tizatl* porque no naciera enferma la criatura o con algún defecto corporal porque lo (que) come y bebe la madre, aquello se incorpora en la criatura y de aquello toma la sustancia".[24] "Que no usase el baño demasiado caliente, ni se calentase mucho al fuego ni la barriga ni las espaldas, ni tampoco al sol porque no se tostase la criatura;[25] ni durmiese entre día porque no fuese disforme en la cara el niño que había de nacer.[26]

Entre los mismos ordenamientos de orden corporal, merecen por su importancia ser subrayados los de índole puramente sexual a saber: cuando tenía dos o tres meses de preñez, debía tener "cuenta con su marido, templadamente; porque si del todo se abstuviese del acto carnal, la criatura saldría enferma y de pocas fuerzas cuando naciese".[27] Cerca ya del alumbramiento, la cópula debía cesar en bien de la criatura, así lo aconsejaba a los novios el pariente del esposo,[28] y lo ordenaba

[20] *Ibidem*, II, 178.
[21] *Ibidem*, II, 177.
[22] *Ibidem*, II, 178.
[23] *Ibidem*, II, 176.
[24] *Ibidem*, II, 177.
[25] *Ibidem*, II, 176.
[26] *Ibidem*.
[27] *Ibidem*, II, 177.
[28] *Ibidem*, II, 177. La partera manifestaba a los novios, aconsejándoles, "que cuando ya llegaba el tiempo de parir, que se abstuviesen del acto carnal, porque si no lo hiciese así, la criatura saldría sucia y cubierta de una viscosidad blanca como si fuera bañada con *atolli* blanco, y en aquello parecía que nunca dejaron el acto carnal en todo el tiempo que estaba preñada; y esto es cosa vergonzosa a la mujer preñada, y esta misma viscosidad da mucha pena y dolor a la mujer cuando pare, tiene mal parto, y aún queda lastimada por dos o tres días, y cuando pariere dará muchas voces con el dolor, porque aquella viscosidad es pegajosa y no

la partera.[29] Las causas psicológicas que redundaban en daño de la criatura y que se evitaban a la preñada eran las siguientes: "mirar cosas que dan espanto o dan asco";[30] "que no llore, ni tome tristeza ni nadie le de pena porque no reciba detrimento la criatura que tiene en el vientre;"[31] ni temiese ni se espantase, porque estas cosas causan aborto";[32] ni tomase pena o enojo... sino le diesen luego lo que se le había antojado".[33] Igualmente se le recomendaba: "no mirase lo colorado porque no naciese de lado la criatura",[34] "ni anduviese de noche, porque no naciese muy llorona".[35] Cuidaban también que la preñada no viese a ninguno que ahorcaban o daban garrote, porque no naciera el niño con una soga de carne en la garganta: así como que "no mirase el sol o la luna al eclipsarse, pues nacería el niño mellados los besos" [temperino], y para que eso no sucediese poníanle una navajuela de obsidiana en el seno.[36] Las Casas en la *Apologética*, p. 376, escribe que cuando temblaba la tierra en donde había mujer preñada cubrían inmediatamente las ollas o las quebraban para evitar que muriese. En igual sentido habla Mendieta.[37]

Recomendábase y practicábase que la preñada tomase algunos baños en los que se practicaban algunas ceremonias y realizaban ciertas prácticas tendientes a facilitar el alumbramiento.[38]

deja salir a la criatura libremente, y esto, porque recibió la simiente del varón cuando no convenía; y para sacar la criatura era menester que la partera tenga mucha maña, para no lastimar a la madre y a la criatura, y si la partera no tiene aquella destreza que conviene, muere la criatura antes de nacer, o de acabar de nacer, porque se pega o se vuelve de lado; y algunas veces también por esta causa muere la parida, porque con aquella viscosidad se pega y se revuelve en las partes, y no puede salir; por eso muere dentro de su madre y también la madre muere. Y el no cesar de la cópula carnal cuando es menester, es causa que la simiente del varón se vuelva viscosidad pegajosa, donde se causa el peligro dicho". Concuerda tal parecer con el del pariente del esposo.

[29] *Ibidem*, II, 164.

[30] *Ibidem*, II, 164.

[31] *Ibidem*, II, 178.

[32] *Ibidem*, II, 178.

[33] *Ibidem*, II, 176.

[34] *Ibidem*.

[35] *Ibidem*, II, 33.

[36] *Ibidem*, II, 32-3. La costumbre de llevar en el seno alguna piedrecilla o ceniza del fogón se repetía cuando la preñada salía de noche a la calle, sola, con el fin de evitar las estantiguas, *Ibid.*, II, 30. El futuro padre, por su parte, estaba obligado a llevar unas piedrecillas o *picietl* en el seno a fin de evitar que su hijo naciese con la enfermedad *ayomamao* con *cuetzpoliciaiztli*, o con lobanillos en las ingles, *Ibid.*, II, 33.

[37] G. de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*. México, Ant. Libr. Portal de Agustinos 3. (Impr. de F. Díaz de León y Santiago White) 1870. 110.

[38] Sahagún, *op. cit.*, II, 170-175. Como costumbre eugénica y de carácter ritual, el baño, temascal, estaba bajo la protección de las diosas Yoalticitl y de Xochicaltzin y en él, dábase la preñada varios baños, durante los cuales la partera la palpaba, cosa que también hacía fuera, enderezábale la criatura, evitando el "hojeo" a la preñada, esto es, pasarle hojas mojadas en agua fría por el cuerpo durante el baño. Durán nos habla de una práctica, la de que siempre que se usaba del temascal, se llevaba a una criatura pequeñita de sexo diverso al del bañante, con el fin de evitar cualquier daño.

Otras ceremonias

Admiráronse los cronistas y escritores de las antigüedades de los indios, de las pláticas, "retóricas, pulidas y llenas de artificios" que usaban; y en rigor que lo eran, a más de ser abundantísimas. En esta nuestra materia encontramos numerosas, llenas de metáforas, de giros oratorios, etc., que revelan un sentido literario especial. Sin detenernos en su análisis, bástenos con enumerar las pláticas que entre el momento de la concepción y el del alumbramiento y bautizo, hacían los antiguos indígenas.

Los parlamentos son de diversa extensión y el contenido en cuanto a la materia que están referidos es el mismo. Varían en parte de acuerdo con la naturaleza de quien habla o a quien están dirigidos, coincidiendo en su esencia.

De acuerdo con Sahagún, entre pláticas y rezos, son cuarenta y siete,[39] que puedan dividirse en varios grupos: al sentirse preñada, siete;[40] al ver a la partera para que atienda a la preñada, seis;[41] si muere la preñada, uno;[42] al nacer el niño, uno;[43] al cortarle el ombligo, uno;[44] al lavar la criatura, dos;[45] pláticas a la recién parida, tres;[46] homenajes entre los principales, nueve;[47] entre la gente común, cinco;[48] al bautizarlos, doce.[49] Difieren en contenido en cuanto se trata de hombre o mujer.

Alumbramiento

El momento del parto "que se llama hora de muerte",[50] era esperado con ansiedad. Aprestaban a la preñada y ayudábanla en su alumbramiento. La partera o parteras,[51] le hacían de comer, la bañaban y le

[39] *Op.cit.*, II, 158-217.
[40] *Ibidem*, II, 158-169.
[41] *Ibidem*, II, 170-9.
[42] *Ibidem*, II, 184-5.
[43] *Ibidem*, II, 186-8.
[44] *Ibidem*, II, 188-190.
[45] *Ibidem*, II, 190-2
[46] *Ibidem*, II, 193-6.
[47] *Ibidem*, II, 197-206.
[48] *Ibidem*, II, 206-9.
[49] *Ibidem*, II, 212-7.
[50] *Ibidem*, II, 186. Tal vez por ser la hora decisiva para la madre. Concuerda la idea con las ceremonias, ya que al morir igualmente lavábanla y jabonábanle los cabellos; "luego aparejaban una sala o recámara donde había de parir y padecer aflicción y tormento."
[51] *Ibidem*, II, 186. "Si la preñada era mujer principal o mujer rica, estaban con ella dos o tres parteras, para hacer lo que fuere menester y ella mandase."

daban a beber un cocimiento de la yerba cihuapactli, molida y cocida, para que le ayudase a expeler a la criatura.[52] Cuando ese baño y cocimiento no eran suficientes para que alumbrase, dábanle otro cocimiento hecho de un trozo de cola de tlacuache, molida, alentando al propio tiempo a la preñada a esforzarse para salir con bien.[53] Si después de iniciados los dolores y haber tomado ambas cosas, no paría, entraba la partera con ella en el baño, la palpaba y enderezábale la criatura si era menester.[54] Si aún así, el parto no se efectuaba, colocaba la partera a su paciente en una habitación e imploraba la ayuda de la diosa Cihuacoatl y Quelaztli y Yoalticitl.[55]

Aborto

Antes de pasar delante, conviene establecer unas ideas respecto al aborto. Anticipamos, que ciertos hechos materiales y psicológicos influían en el producto de la concepción a través de la madre, y entre ellos mencionamos el de que se ordenaba a los parientes y amigos de la preñada el no causarle pena o enojo, y a ella, evitar recibiera "algún espanto porque no recibiese daño la criatura". Cuidábase así al feto como una expectativa de vida, y el estado y la sociedad toda, se interesaban en su viabilidad. Esos consejos, concuerdan con la idea que desarrollaremos en seguida, acerca de la posibilidad de dejar morir mejor a la madre a destrozar al producto de la concepción, como se acostumbraba en ciertos casos,[56] con "el fin de librar a la madre, de la muerte".[57] Así, si los padres de la moza se oponían a tal operación, "la partera cerraba muy bien la cámara donde estaba y la dejaba sola, y si ésta moría de parto, llamábanla *mocihuaquetzque*, que quiere decir, mujer valiente".[58]

[52] *Ibidem*, II, 179-80 y 186.

[53] "Con esto -dice Sahagún- paría facilmente, "porque esta cola de ese animal tiene gran virtud para expeler y hacer salir a la criatura", y agrega explicando: "Tiene esta carne y cola de este animal tan fuerte virtud de expeler que una vez un perro a hurto, comió uno de estos animales que se llama tlaquatzin, y luego echó el perro por el sieso todas las tripas y todos los hígados, que no le quedó nada en el cuerpo; de la misma manera, si alguno comiese o bebiese molida una cola entera de uno de estos animales, luego echará por bajo todos los intestinos." *op. cit.*, II, 179-180.

[54] *Ibidem*, II, 179-180.

[55] *Ibidem*, II, 180-1.

[56] *Ibidem*, II, 181. Así lo cuenta el franciscano: "la partera que era hábil y bien diestra en su oficio, cuando veía que la criatura estaba muerta dentro de su madre, porque no se meneaba, y que la paciente estaba con gran pena, luego metía la mano por el lugar de la generación a la paciente, y con una navaja de piedra, cortaba el cuerpo de la criatura y sacábalo a pedazos."

[57] *Ibidem*, II, 177-8.

[58] *Ibidem*, II, 181.

Si la partera sufría con la muerte de su paciente, los deudos alegrábanse, pues creían que al morir valerosamente, iría como los guerreros a la casa del sol.[59] Para enterrarla, se le lavaba la cara, jabonando su cabellera. Vestíanle ropa nueva y con el pelo suelto era llevada a la puesta del sol, a cuestas de su marido al templo de las diosas *Cihuapipiltin*, donde se le enterraba,[60] cuidando el esposo con varios amigos durante algunos días el sepulcro, para evitar fuese sustraído profanamente su cuerpo.[61]

Las parteras

El oficio de parteras en la sociedad prehispánica, constituía una ocupación especializada, socialmente reconocida. Casi formaban una verdadera institución en cuanto constituían un gremio. Considerábanse médicas y como tal actuaban,[62] desempeñando una función propia y singular. Tenían sus fiestas, ceremonias y consideraciones propias a su carácter. Celebraban en el mes Hueytecuihuitl su fiesta con sacrificios y ceremonias en Chapultepec, bajo la invocación de la diosa Xilonen.[63]

Nacimiento

Dejando a un lado estos elementos que intervenían en el nacimiento, principal o accidentalmente, sigamos su curso una vez que la mujer daba a luz.

[59] *Ibidem*, II, 183. Iban a la casa del sol y residían en el Occidente, en la parte llamada Cihuatlampa que es por donde se pone el sol, el cual al salir lleva un cortejo de hombres y de medio día delante, de mujeres quienes le guiaban con fiesta y regocijo en unas andas de quetzales llamadas "quetzalli apanecayatli". Al llegar al infierno, las mujeres se esparcían y descendían a la tierra a buscar husos y lanzaderas para hilar y tejer, así como otros objetos femeninos que dan a los terrenos. Se las consideraba como diosas y como tales eran adoradas al momento de su muerte y entierro.

[60] *Ibidem*, II, 114. Las diosas Cihuapipiltin, se aseguraba, eran las mujeres que morían del primer parto y eran divinizadas. Bajaban a la tierra y a quien encontraban causábanle algunos males, sobre todo, a los niños y niñas atacándoles perlesía (debilidad muscular acompañada de temblor, parálisis en cierta forma). Tenían estas diosas consagrado un templo u oratorio en todo el barrio que excediese de dos calles, llamado, *Cihuatempan* o *Cihuateocalli*, en donde les celebraban fiestas en diversos signos tales como Ce quiahuitl, Ce Mazatl y Ce Ozomactli. *Ibidem*, II, 112-6.

[61] *Ibidem*, II, 181-2. Durante el trayecto los mozos guerreros luchaban contra las parteras y viejas que acompañaban el cadáver, con el fin de apoderarse de él y cortarle los cabellos. Ya sepultada, solían ir unos brujos a cortarle el dedo de enmedio de la mano izquierda, que utilizaban como amuletos con el fin de poder cometer impunemente robos.

[62] *Ibidem*, II, 178-9.

[63] *Ibidem*, II, 287.

Nacida la criatura, cortábasele el ombligo y se le lavaba.[64] El corte daba lugar a una plática de la partera en la cual le manifestaba su destino humano, si era varón o hembra, así como la suerte de la tripilla cortada;[65] la cual, si era del hombre, la llevaban a enterrar "en la parte y lugar donde ofrecían guerra con sus enemigos", y el de la muchacha, "enterrábanlo debajo del metate y fogón",[66] dando a entender por esto, que serían inclinados a ser guerreros y caseras, como les parecía que eran obligados.[67]

¿Bautizo? o imposición del nombre

Días más tarde al nacimiento, se celebraba el bautizo, al salir el sol, en la casa paterna. Invitábase a los parientes y amigos a la ceremonia, les ofrecían presentes y se les daba de comer y beber mole y potaje de frijoles y maíz tostado.[68]

El bautizo realizábalo la partera o una sacerdotisa.[69] Para ello, si el bautizado era niño, poníanle cerca una rodela pequeña, un arco y cuatro pequeñas saetas que representaban los cuatro puntos cardinales; así como una rodela, arcos y flechas de masa de bledos y un maxtle y una manta pequeños, si eran acomodados; si pobres, sólo el arco, la rodela y las saetas, tamales y maíz tostado.[70] Si es mujer, prendas femeninas como un huso, lanzadera, su huipil y sus naguas.[71]

Cuando el sol empezaba a salir, colocaban en el patio de la casa, una juncia de tules, y sobre ella un lebrillo pequeño. Junto a la juncia colocaban otro lebrillo con un manjar llamado *ixicue*, hecho de maíz tostado y frijoles cocidos, para que comiesen tres niños que junto a él

[64] *Ibidem*, II, 190. Las Casas, *op. cit.*, 472. Asegura que al nacer se echaban suertes para determinar cuando se le había de cortar el ombligo. Tal vez porque se le dejaba algún trozo, para cortar el cual realizábanse determinadas ceremonias sumamente curiosas y que él describe: "escogido el día, ponían la tripilla sobre una especie de mazorca de maíz y con una navaja nueva que no hubiese servido, cortábanla y echaban la navaja como cosa bendita en la fuente también [como los utensilios empleados en el momento del parto] o en el río. La mazorca del maíz desgranábanla y sembrábanla si era tiempo, y si no, guardaban el grano para cuando lo fuese y sembrado cultivábanlo como cosa sagrada, de la cual, hecha harina, daban las primeras papas al niño o niña; lo demás que había procedido de la sembradura, daban al sacerdote, o como el que echaba las suertes disponía, y siempre guardaban de aquella semilla para que el muchacho después de grande sembrase, cogiese y ofreciese sacrificios."

[65] Sahagún, *op. cit.*, II, 189-190.

[66] *Códice Mendocino*, f. 56v y 57r. y Sahagún, *op. cit.*, II, 189-190 y 30.

[67] Pomar, *op. cit.*, 30.

[68] Sahagún, *op. cit.*, I, 117.

[69] *Ibidem*, II, 214.

[70] *Ibidem*, II, 212.

[71] *Ibidem*,

se sentaban.[72] Aparejadas a esto, colocaban varias alhajuelas o insignias representativas de los oficios o artes masculinas, tales como platero, entallador, etc.; o representativas de las labores femeninas, como un huso, una cestilla, una escoba, etcétera.[73]

Todo aprestado, la partera o sacerdotisa, tomaba al niño desnudo y viendo hacia el occidente, iniciaba la ceremonia del bautizo.[74] Una oración decía al iniciarlo, en seguida mojaba sus dedos en el agua del lebrillo y llegábaselos a la boca, pronunciando nueva oración. Con los dedos mojados, tocábale los pechos, musitando oraciones; echaba agua sobre la cabeza del pequeño, y rezando, lavaba después a la criatura, invocando a Chalchiutlicue, y a Quetzalcóatl.[75] Después de la inmersión, la partera tomaba a la criatura con ambas manos y alzábalo hacia el cielo cuatro veces en dirección de los cuatro puntos cardinales, invocando a Citlaltonac, Citlalicue, Tlaltecutli, el sol; y llamando también a Tonamitl, y Xipilli y Quauhtli Ocelotl.[76] Tomando la rodela, el arco y las flechas si era varón, y las prendas femeninas, si mujer, poníaselas en las manos e imploraba a los dioses. Durante la ceremonia, un hachón de teas grande y grueso ardía junto al apaztli.[77]

Cuando estas ceremonias habían concluido, la partera o sacerdotisa que oficiaba, ponía nombre a la criatura.[78] Colocaba sobre el niño

[72] *Códice Mendocino*, f.56v y 57r.

[73] *Ibidem.* Durán, *op. cit.*, II, 116, varía en cuanto a las insignias. Afirma que a los niños de la gente común les ponían las insignias de acuerdo con lo que indicaba el signo del día en que habían nacido. Así, si el signo indicaba sería pintor, le ponían un pincel; si carpintero, una azuela, etc., cosa que nos parece lógica, tomando en cuenta la firme creencia que en el horóscopo tenían.

[74] Sahagún, *op. cit.*, II, 212.

[75] *Ibidem.*

[76] *Ibidem.*

[77] *Ibidem.* También, Mendieta, *op. cit.*, 107, quien varía en cuanto a la forma de celebrar el bautizo, ya que indica se efectuaba no con agua, "sino con vino de lo que usaban y usan en esta tierra, y otras tantas lo lavaban con agua".

[78] Sahagún, *op. cit.*, II, 214-5. Sobre el origen y significado del nombre, varían las opiniones. Sahagún, *loc. cit.*, asegura que se le ponía el nombre de algún antepasado, "para que levante la fortuna y suerte de aquel cuyo nombre le dan". Las Casas, *op. cit.*, 472, por su parte dice: "ponían los nombres a los que nacían de los días en que nacían." Concuerda así con Durán, *op. cit.*, II, 267 quien agrega explicando: "Y porque ya que hemos propuesto de dar aviso a los Ministros no dejemos nada por avisar, sepan los padres reverendos que juntamente con el nombre de cristiano se pone el nombre del signo en que nació antiguo, y le tienen por renombre: ejemplo, si nació en el signo de la culebra y en el bautismo se puso Pedro, llámase Pedro Coatl que es el nombre del signo que nació y si nació en el signo de la lagartija, llámase Juan Cuetzpal, juntando el un nombre con el otro y así de todos los demás." Tal supervivencia en el modo de nombrar a las personas, la explica en razón de la costumbre antigua, sumamente arraigada, y en la poca fuerza que en la recién abrazada fe tenían. En la p. 268 del mismo tomo y obra, cuenta el caso de un indio que observaba una conducta reprochable, y al reñirle y amonestarle aquel le respondió justificándose: "Padre, no te espantes pues todavía estamos nepantla, y como entendiése lo que quería decir por aquel vocablo y metáfora, que quiere decir estar en medio, torné a insistir me dijese que medio era aquel en que estaban; me

o niña, simbólicamente los objetos insignias y le ceñía el maxtle y la manta, o el huipil y la enagüilla.[79] Los niños sentados junto al apaztli o juncia de tules, una vez que la partera daba el nombre, ellos se encargaban de repetirlo gritando a coro.[80] En tanto se verificaba la ceremonia, los chiquillos del barrio, reuníanse junto a la casa, y en cuanto acababa el bautismo, entraban, tomaban de la comida puesta ahí especialmente para ese fin, llamada ombligo del niño, y salían corriendo con ella dando voces y repitiendo el nombre del recién bautizado.[81]

Terminadas las ceremonias, la partera envolvía al niño y lo metía en casa, poniéndole en una cuna preparada de antemano, y celebrando el bautizo con una plática en la cual mencionaba a Yoalticitl, Yamanaliztli, Yacahuitztli.[82] El hachón de teas que ardía fuera era metido también y apagado.[83] Más tarde, "se regocijan, y comen y beben, el octli o niño de esta tierra", llamado "pillaoano" o "tlacozalanquilo", que quiere decir posición o ponimiento de la criatura en la cuna".[84]

La desembarazada recibía cuidados desde el día del nacimiento.[85] Los objetos que habían servido para el nacimiento, ofrecíanlos en las fuentes o ríos.[86]

dijo que como estaban aún bien arraigados en la fe, que no me espantase de manera que aún estaban neutros, que ni bien acudían a la una ley ni a la otra o por mejor decir, que creían en Dios y que juntamente acudían a sus costumbres antiguas y ritos del demonio, y esto quiso decir aquel en su abominable excusa de que aún permanecían en medio y estaban neutros."

Señala además Durán, *op. cit.*, I, 58, que a los señores ponían el nombre de acuerdo con el tiempo en que habían nacido según sus agüeros, como los casos que cita de Chimalpopoca y de Moctezuma.

Pomar, *op. cit.*, 27, asevera que los reyes y grandes señores, tenían respeto a que fuese el nombre conforme a alguna cosa que en aquel tiempo había sucedido o sucedía digna de memoria o la había o acaecía natural o incidental, de manera que si hubo cometa le nombraran, Citlalpopoca que se interpretaba, estrella que humea; y si eclipse de luna o sol lo mismo, así queriendo perpetuar en esto la memoria de lo que entonces pasó."

T. de Benavente o Motolonía, *Historia de los Indios de la Nueva España*, México, Eds. Chávez Hayhoe, 1941. 40 afirma: "Todos los niños cuando nacían tomaban nombre del día en que nacían, ora fuese una flor, ora dos conejos, y aquel nombre lo daban al séptimo día."

[79] Sahagún, *op. cit.*, 214, 5.

[80] *Códice Mendocino*, f.56v y 57r.

[81] Sahagún, *op. cit.*, II, 215. Parece por la narración de Sahagún que son diversos a los que se sentaban junto a la estera de tules, los cuales repetían primeramente el nombre. Sahagún asevera que los muchachos que entraban por la comida, "representaban a los hombres de guerra porque robaban y arrebataban la comida que se llamaba el ombligo del niño." Los primeros tal vez representarían las dignidades sacerdotales, puesto que, en paz y sosiego contribuían dentro de la ceremonia, a bautizar al pequeño y comían sin necesidad de arrebatar la comida.

[82] Sahagún, *op. cit.*, II, 216-7.

[83] *Ibidem*, II, 214.

[84] *Ibidem*, II, 216-7.

[85] Las Casas, *op. cit.*, 376. Ponían -dice Las Casas- una piedra sobre la recién parida, con que solían calentar su vientre.

[86] *Ibidem*, 472.

Durante todos estos días, no era permitido quemar los olotes en casa de la recién parida, pues se creía que si se quemaban, su cara se pondría pecosa y llena de hoyos, y para que no sucediese, pasábanle al niño por la cara, sin tocarle, los olotes.[87] La mujer que tenía hijos pequeños e iba con ellos a visitar a la nueva madre, en llegando a casa de ésta, tomaba de la ceniza del fogón y frotaba con ella las coyunturas y sienes de los niños, asegurando que si no lo hacía, aquellos quedarían mancos o crujirían sus coyunturas al moverse.[88]

Horóscopos

Los pueblos e indios de la Nueva España —Mesoamericanos en general— tenían un sistema astrológico, perfectamente definido. A él, gracias a su validez religiosa, estaban sujetos todos los hechos humanos. Unido a la religión, servía de base a la interpretación de hechos y fenómenos difíciles de explicar. A ese sistema, calendárico-astrológico, estaba conectado el nacimiento de los niños, en cuanto a la fecha del bautismo, el nombre a imponer y su destino. De su manejo y conexiones nos hablan los antiguos escritores.[89]

Sahagún nos enseña, como era costumbre que entre los nobles y mercaderes ricos, una vez nacido un hijo, se iban luego a informar, con los astrólogos judiciarios, acerca del futuro de su hijo, tomando en cuenta el signo del día en que nació.[90] Si el signo era próspero, se le bautizaba de inmediato, si adverso, se buscaba un día con signo próspero para el bautizo.[91] De aquí, tal vez, resulta la diferencia de fechas para el bautizo que dan Pomar[92] y Motolinía.[93]

El tonalamatl era la base para tal augurio[94] usando de los elementos del Tonalpohualli.[95] Regía, en lo general, el día del nacimiento; pero si era adverso se buscaba, como se dijo arriba, un día de buen signo para el bautizo. Se tomaba también en cuenta la hora del naci-

[87] Sahagún, *op. cit.*, II, 116-7.

[88] *Ibidem*, II, 30.

[89] *Ibidem*, II, 116-7 y 210-1, así como varios libros de su obra. Las Casas, *op. cit.*, 614 yss; Motolinía, *op. cit.*, 40; Durán, *op. cit.*, II, 263, 259, 305, etcétera.

[90] Sahagún, *op. cit.*, II, 116-7.

[91] *Ibidem*.

[92] *Op. cit.*, 27. Señala siete días después de nacido.

[93] *Op. cit.*, 40. Cinco días después del nacimiento.

[94] Las Casas, *op. cit.*, 614. Menciona los libros que los antiguos tenían para esos menesteres. Sahagún recoge en varios de sus libros las costumbres y creencias sobre este tema: Libro Segundo I, 77-252; Libro Cuarto, I, 301-70; Libro Sexto, II, 39-244; Libro Séptimo, II, 251-273; Durán, *op. cit.*, II, 259 y ss.

[95] Véase el apéndice tomado de Durán, *op. cit.*, II, 259-63.

miento[96] y se tenía por cierto y justo lo que los signos indicaran,[97] los cuales eran buenos, malos e indiferentes.[98] Los nacidos en días nemonteni, cinco o seis cuando el año era bisiesto, tenían por mal afortunados, pobres y míseros.[99] Llamábanlos *Nen*, y si eran hombres decíanles *nenoquich* y si mujeres, *nencihuatl*.[100]

Después del bautizo

Circuncisión y desfloramiento

Nos habla Durán de que a los niños recién nacidos les sacrificaban "el miembro genital a manera de circuncisión, en especial a los hijos de los Señores y Reyes".[101] Las Casas, habla igualmente de esa ceremonia, mas la refiere a la provincia de los totonacas y no al altiplano,[102] igual que Mendieta.[103]

[96] Sahagún, *op. cit.*, II, 210-1. Si el nacimiento ocurría antes de media noche, regía el signo de ese día; si después, el del día siguiente, y si a la media noche, ambos, partiendo por el medio.

[97] Durán, *op. cit.*, II, 259. Escribe: "Junto a estos dioses [los del Tonalamatl] estaban pintadas las letras de los días del mes de su calendario sobre este papel echaban suertes y conforme a como caía, pronosticaban, y si caía la suerte sobre el Dios de la vida, decían que era de larga vida; si caía sobre la muerte, decían que había de vivir poco y así de todos los demás que por quitar prolijidad no lo pongo en cada uno en particular, baste saber que si había de ser rico o pobre o valiente, o animoso, o cobarde, o religioso, o casado, ladrón o borracho, casto o lujurioso, allí en aquella pintura y suertes lo hallaban y avisaban a los padres y parientes haciéndoles salvas primero y pláticas largas y llevando por delante la ofrenda ordinaria de comida y bebida."

[98] *Ibidem*, II, 259.

[99] *Ibidem*, II, 305.

[100] Sahagún, *op. cit.*, I, 111.

[101] Durán, *op. cit.*, II, 116. Agrega: "los cuales en naciendo, si era varón lo lavaban los mismos sacerdotes y lavado poníanle en la mano derecha una espada pequeña, y en la otra una rodelilla chiquita," y adelante: en la fiesta del cuarto mes Hueytozoztli, "el sacerdote tomaba al niño y con una navaja de piedra que la misma madre traía, le sacrificaba la oreja y la puntica del capullito de su miembrecito, dándole así en la oreja como en el lugar dicho, una muy delicada cuchillada que apenas salía sangre o se parecía, y a las mujeres sólo la oreja".

[102] *Op. cit.*, 461. "Tenían por ley -escribe-, en aquellas provincias, que en pariendo la mujer, a los veinte y ocho días, o veinte y nueve, varón o hembra, los llevaban al templo, y el sacerdote sumo y el segundo, tomaban la criatura y tendíanla encima de una piedra, y tomando el capullito del miembro secreto, se lo cortaban cercen con cierto cuchillo de pedernal, que no quedaba de él cosa alguna, de manera que los circuncidaban como lo acostumbraron los de Egipto y otras naciones..." "Aquello que cortaban quemábanlo y hacíanlo cenizas." Y para confirmarnos en la certeza de esta costumbre, en la p. 367 habla de una ceremonia que se realizaba a la muerte del Sumo Sacerdote y la consagración de su sucesor, al cual, "los otros sacerdotes con gran fiesta que hacían lo ungían y consagraban con un ungüento hecho de un licor que se llama en su lengua ole, y de sangre de los niños que circuncidaban. Esto se ponía en la cabeza, y por esta unción y ceremonia tomaban y aprehendían la posesión o casi posesión y potestad del pontificado...".

[103] Mendieta, *op. cit.*, 107-8. Señala el franciscano el tiempo en que se hacía: "veintiocho o veintinueve días que había nacido la criatura, la llevaban al templo, y si era varón, el

A las niñas —de esta práctica sólo se habla entre los totonacas— se les desfloraba.[104]

Purificación de la madre

La madre, cuando llevaba al templo a su hijo para ser circuncidado, presentaba ofrendas a los dioses. Y era ahí, mediante invocación de los dioses, purificada por el sacerdote.[105]

Presentación del niño

Tres meses después del bautizo, dice Motolinía, presentaban al niño en el templo.[106] El *Códice Mendocino*, señala tan sólo veinte días, término al cabo del cual era presentado con ofrendas de mantas y maxtles y alguna comida.[107]

sacerdote sumo y el segundo en dignidad lo tendían sobre una grande y lisa piedra o losa que para el efecto tenían, y tomando el capullito del miembro viril, se lo cortaban a cercen, con cierto cuchillo de pedernal, y aquello que cortaban, quemábanlo y hacíanlo cenizas".

Concuerda Mendieta con Las Casas, en cuanto al lugar en que se acostumbraba realizar tal operación, y tal concordancia se debe a la uniformidad de fuentes empleadas. Las Casas, *op. cit.*, 460 nos habla de el origen de sus datos sobre los Totonacas y dice que los hubo "de persona que siendo muchacho, lo vido por sus ojos, estando solo entre aquella gente, sin otro español alguno, al principio que en la Nueva España entraron cristianos, del cual no se guardaron, lo uno, por ser muchacho, y lo otro, porque estaba solo, y lo otro porque lo tomaron por hijo del sol y lo amaban. Este, después, siendo hombre de bien y tenido por buen cristiano me dio por escrito, por mi rogado, lo que diré tocante a la religión, ceremonias, sacrificios, leyes y costumbres de aquella provincia de los Totones o Totonacas...".

Mendieta a su vez, emplea las mismas fuentes, pues concuerda en todo con lo que escribe Las Casas. Quien sabe si utilizó alguna copia de la obra del Dominico, como otros escritores de fines del XVI y principios del XVII, o utilizó los datos escritos por la misma persona que los dio a Las Casas. Habla Mendieta, en su obra, de una persona que reúne los caracteres que Las Casas atribuye a su informante y quien más tarde entró en religión. Los datos mismos del P. Olmos que Las Casas empleó, sirvieron de base a Mendieta, en la confección de su *Historia Eclesiástica Indiana*.

[104] Tanto Las Casas. *op. cit.*, 461, como Mendieta, *op. cit.*, 108, la describen y la refieren a los totonacas. Dice Las Casas: "A las niñas, en lugar de circuncisión, el sacerdote sumo y el segundo, con sus propios dedos de las manos las corrompían, mandando a las madres que habiendo la niña seis años, renovasen con sus manos o dedos de ellas el mismo corrompimiento que ellas habían comenzado". Coincide aun en las palabras con Mendieta.

[105] Durán, *op. cit.*, II, 276-7.

[106] Motolinía, *op. cit.*, 40. Refiere un cambio de nombre que hacía con el niño, más se contradice, al decir que el sacerdote le daba por nombre el del "demonio que caía en aquel día de su nacimiento," y que antes dijo que era el que le ponían a los siete días.

[107] *Códice Mendocino*, f.56v y 57r.

Oradación de las orejas

Durán al hablar de la circuncisión, nos habla también de esta otra práctica.[108] Sahagún, la confirma y dice que en el octavo mes, Izcalli, durante la fiesta de Xiuhtecutli o Ixcoyauhqui, "antes que amaneciese comenzaban a agujerear las orejas a los niños y niñas": pegábanles con resina un casquete de plumas de papagayo y les daban madrinas y padrinos. Esta ceremonia, se entiende por el mismo Sahagún, la efectuaban cada cuatro años, en el año bisiesto.[109]

Presentes al recién nacido

Al recién nacido, ofrecíanle los parientes y amigos avisados por el padre, presentes de ropa, aves, etc. Saludábanle y le dirigían pláticas en las que narraban los hechos de sus antepasados. Luego comían y bebían en arreo.[110]

Mellizos

El nacimiento de mellizos, llamados cocoua o couatl, era visto con temor y pena, ya que significaba la muerte en breve de alguno de los padres, para evitar lo cual, sacrificaban a uno de los cuates.[111]

Crianza

Las madres eran las encargadas de criar a sus hijos. A los hijos de los señores, cuando su madre no podía criarlos, los criaba alguna chichihua

[108] Durán, *loc. cit.*, nota 1.

[109] Sahagún, *op. cit.*, I, 109-10. Dice que agujeraban las orejas a los niños que habían nacido en aquellos años.

[110] D. Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, México, Of. Tip. de la Secretaría de Fomento, 1892, p. 149. A los que no invitaban, "se tenían por afrentados y se corrían de ello."

También Sahagún, *op. cit.*, II, 209 quien nos da el nombre de la ropa ofrecida al niño, que era "*ixquemitl*, ropa para envolver al niño."

[111] Las Casas, *op. cit.*, 376. Coincide en todo con Mendieta, *op. cit.*, 110. El nombre *couatl* en Las Casas, *cocoua* en Mendieta, viene de que la primera mujer que parió mellizos se llamaba *coatl* que significa culebra, por lo que estimaban que los así nacidos, habían de comer a su padre o madre, si no mataban a uno de ellos. Es un poco confuso ese origen. Tal vez la costumbre tenga otro origen y significado y no sólo el nombre de coatl, que se encuentra abundantemente y con el cual se solía bautizar a numerosas personas y divinidades.

o ama de leche, durante cuatro años.[112] El momento del destete que Mendieta señala en los cinco años[113] se hacían varias ceremonias y presentaban ofrendas, lo mismo que cuando comenzaba a hablar el niño y al momento de cortarle el pelo.[114]

Bañábanlos de continuo, a pesar de las inclemencias y rigores del tiempo.[115] Ofrecen a los dioses las primeras obras de sus hijos, generalmente un arco y una flecha pequeños o cualquier cosa si es niño, y una mantita si es niña.[116]

Conmemoración

Conmemoran el nacimiento de sus hijos anualmente, construyendo cada año un ídolo mayor al del anterior[117] y celebrando un festival en el que ofrecían sacrificios.[118] Acostumbraban el día del aniversario del nacimiento, zambullir al festejado en el agua, quedando con esto ligado o atado a celebrar una fiesta, menospreciándole o escarneciéndole y no volviéndole a colgar, si no la cumplía.[119]

Sucesión

Entre los señores y principales sucedía al padre en su oficio y dignidad, el hijo mayor habido en la mujer principal, y en carencia de las cualidades requeridas, cualesquiera de los menores, siendo el más virtuoso e inteligente.[120] A ese hijo, heredaba el padre "el poder y la dignidad que tenía,[121] y a los demás", lo que le parecía, a unos más o

[112] Mendieta, *op. cit.*, 121. y Las Casas, *op. cit.*, 572, 3, señalan la regla para poder saber cuando la leche de la ama era de buena calidad, que era colocar unas gotas sobre la uña, y si no corría se consideraba lo suficientemente espesa y recomendable para el niño. Dábansela cuatro años, y aún más, "pues por no dejar de dar leche tanto tiempo al hijo y porque no le acaezca algún mal huyen todo aquel tiempo del ayuntamiento de sus maridos por no se empreñar", escribe Las Casas, *loc. cit.*

[113] *Ibidem.*

[114] Las Casas, *op. cit.*, 472.

[115] Mendieta, *op. cit.*, 111.

[116] Las Casas, *op. cit.*, 472.

[117] Motolinía, *op. cit.*, 288.

[118] Las Casas, *op. cit.*, 472. Este festival se hacía sólo hasta los cinco o siete años según el dominico.

[119] Durán, *op. cit.*, II, 264-5. "Llamaban a esta cuelga *apantlazaliztli*, que quiere decir, pasar por el agua".

[120] Pomar, *op. cit.*, 26. En la p. 25 define: "Por mujer principal, se entiende la más conocida y respetada entre todas".
Zorita, *op. cit.*, 79.

[121] Motolinía, *op. cit.*, 40.

menos conforme a sus méritos, dando a cada uno la dignidad de que más capaz y hábil era, mereciéndolo primero, no por ser hijo de rey, sino por virtud de esfuerzo y valentía y otras habilidades y gracias.[122]

Damos así por terminado este esbozo histórico-etnográfico acerca del nacimiento, utilizando las fuentes mencionadas en las notas y otras como Ixtlilxóchitl, de resultados negativos. Un estudio exhaustivo de la materia, llevaría más tiempo del señalado a este trabajo, en virtud del análisis de numerosas fuentes, algunas de las cuales serían como la del historiador texcucano, igualmente infecundas en esta materia.

APÉNDICE NÚMERO 1

Nota No. 57. de la parte 3a.

D. Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de Tierra Firme*. 2 v. México, Impr. de J. Ma. Andrade y E. Escalante, 1867. II, 259-63.

SIGNOS DEL MES Y SU SIGNIFICADO EN RELACIÓN A LOS NACIMIENTOS
Durán, *Historia de las Indias*. II, 259-263.

"Para más inteligencia de lo que queda dicho y por decir es de saber que en aquellas veinte figuras que para los días del mes estaban señaladas parte de ellas eran buenas, de buen pronóstico, y parte malas y parte indiferentes, las buenas son las siguientes.

Cabeza de sierpe, casa, lagartija, venado, burro; estos eran signos buenos y de buenos sucesos para los que en ellos nacían.

Los indiferentes eran conejo, mono, caña, tigre, águila, rosa; llamaban a estos signos indiferentes porque los que en ellos nacían participaban de bien y de mal, unas veces se verían en prosperidad y otras veces en pobreza, sujetos a sucesos malos y buenos.

Los signos malos y de mal pronóstico son viento y culebra, muerte, agua, matorral, pedernal, aguacero; estos siete signos o figuras eran tenidas por malas para los que nacían en ellas, y para que más claro lo veamos (aunque tome un poco de trabajo) quiérolo poner y demostrar, relatándolo por cada figura conforme a como lo hallé pintado en un viejo y antiguo papel lleno de tantas y feas figuras de demonios que me puso espanto.

[122] Pomar, *op. cit.*, 25. Esa era la orden de sucesión en Texcoco hasta Nezahualpitzintli.

Declarado y sabido cuáles eran los buenos, y cuáles indiferentes, y cuáles los malos, digamos ahora los efectos que causaban en los que en ellos nacían y lo que de ellos fingían.

Primeramente. El primer signo ce cipactli, que como ya hemos declarado quiere decir cabeza de sierpe, pues la pintan así y la etimología del vocablo lo declara, al que nacía en este signo primero decían: que había de ser hombre para mucho de mucho ánimo y fuerzas, gran trabajador, gran cultivador de tierras, gran guerrero, mercader, guardador de su hacienda, amigo de multiplicalla, enemigo de la ociosidad, amigo de estar siempre ocupado, no desperdiciadores ni pródigos trabajadores negociantes.

En el segundo signo que era ehecatl, que quiere decir viento, el cual tenían por malo, pronosticaban a los que nacían en él lo siguiente: que habían de ser mudables, inconstantes, negligentes, perezosos, enemigos de trabajar, amigos de bodas y de comer siempre de prestado, andariegos, de poco asiento ni reposo.

Los que nacían en el signo de calli, que quiere decir casa, que es el tercero, su ventura era ser amigos de encerramiento y de recogimiento, quietos, sosegados, muy serviciales de sus padres, queridos de sus parientes, enemigos de peregrinar ni de andar largos caminos, y que habían de morir buenamente y en su casa.

Los que nacían en el signo de cuetzpalli, que quiere decir lagartija y el cual era tenido por buen signo; decían que el que en este signo nacía, ahora fuese el menor, ahora el mayor o el de en medio, que había de prevalecer sobre todo su linaje y que había de tener muy dichosos sucesos: tendría riquezas, y de comer que nunca le faltaría, y fundábanlo en que la lagartija es tan desasosegada que echada en la pared nunca le faltan moscas o mosquitillos que comer y viniéndosele a la boca; así pronosticaban al que en este signo nacía, alcanzaría la prosperidad sin mucho trabajo.

El quinto signo era la culebra, que en la lengua se llama coatl; los que en este día nacían, decían que habían de ser hombres pobres, desnudos, sin abrigo, y mendigos desarrapados sin casa propia; vivirían siempre de prestado y a pensión de otro, y de continuo servirían, y esto a imitación de la culebra, que anda desnuda, sin casa propia y al sol y al aire, metiéndose hoy en un agujero y mañana en otro; era signo tenido por malo.

El sexto signo era miquiztli, que quiere decir muerte; este signo era también tenido por malo, y muy melancólico, triste, y así los que en él nacían los daban por hombres medrosos, asombrados, cobardes, sin corazón, olvidadizos, flojos, enfermos, de poco comer, enfermos del corazón.

Los que nacían en el signo de mazatl, que quiere decir venado, eran hombres de monte, inclinados a cosas de monte y de caza, leñadores, huidores, andadores enemigos de su natural, amigos de ir a tierras extrañas y habitar en ellas, desaficionados de sus padres y madres, a quienes con facilidad los dejaban.

Los que nacían en el signo de conejo, que es el que dijimos, se llamaba tochtli, a estos daban la misma suerte y ventura que de los que nacían en el signo pasado, de venado dijimos.

El signo noveno era atl, que quiere decir agua, el cual signo era signo malo; eran hombres flemáticos, de poca vida, siempre vivían enfermos, pocos llegaban a viejos, de enfermedades largas y prolijas, nunca los acertaban a curar, eran hombres regañados, mal contentadizos, andaban siempre enojados, rostrituertos.

El décimo signo del décimo día del mes, era itzcuintli, que quiere decir perro. Este signo tenían por muy dichosos y felices y así los que nacían en él le pronosticaban dicha y felicidad de valerosos, generosos, que habían de subir a grandes dignidades; hombres de mucha familia, abundosos de todo lo necesario, franco, pródigo, amigo de tener que dar, enemigo de los lacerados, amigo de que le pidan mercedes y de hacerlas.

El undécimo signo que esta nación señaló para nombrar un día de su mes y para sus particulares ejercicios y para conocer el nacimiento de los hombres fue ozomatly, que quiere decir, mico o mono, que todo es uno. A los que nacían en este signo, tenían por hombres alegres, truhanes, graciosos, representadores y ganaban su vida a ello; tendrán muchos amigos, tendrán cupo entre los reyes y señores, y si fuere mujer será cantora, regocijada, graciosa, no muy honesta ni casta y muy fácil de persuadir en cualquiera cosa.

En el signo doce, que llamaban matorral, que quiere decir, malinalli, pronosticaban y prometían a los que en él nacían, que cada año habían de tener una grave enfermedad, y que habían de llegar al cabo y había de sanar a imitación del matorral, que cada año se seca y luego reverdece. Así que el que en el signo de matorral nacía, estaba una vez en el año, malo, y sanaba, no moría de aquella enfermedad; no aplicaban otra cosa a este signo.

A otro signo que era el de la caña, a la cual llamaban acatl; este signo tenían por indiferente, aunque las propiedades que la aplicaban no eran muy buenas porque decían del que en él nacía que así como la caña es hueca de dentro y sin corazón, que así los que en este signo nacían eran hombres descorazonados, inhábiles, de poco juicio, buenos para poco, y aunque tuviesen hacienda y bienes y amigos de pre-

dicar pobreza, de mendigar, eran golosos, glotones, amigos de ociosidad y de estarse todo el día en cueros al Sol.

Tras este signo dicho, venía el signo de ocelotl, que quiere decir tigre, a los que en este signo nacían, hallaban en sus suertes que había de imitar al tigre en ser osado, atrevido, altivo, presuntuoso, soberbio, fantasioso y grave, apetecerá dignidades y cargos, y alcanzarlos ha por tiranía y fuerza, y por dádivas andará alcanzado, será pródigo y a abatirse ha a cosas serviles; será amigo de sembrar y coger por su mano, aficionado a la agricultura; en nada huirá el trabajo, será amigo de ir a la guerra, de mostrar y señalar su persona y valor; mostrará a todo buen rostro y corazón, acometerá cualquier buen hecho; y si fuere mujer la nacida en este signo, será libre, soberbia, presuntuosa, menospreciadora de las demás, tendrá poco reposo, galana de corazón, hará burla de todos, tendrá altos pensamientos.

Este signo que se sigue que es cuauhtli, que quiere decir águila, tiene las mismas propiedades que el signo de tigre que queda dicho, salvo que añaden, que el que naciere en este signo además de tener las propiedades dichas del tigre, tendrá otras; que serán inclinados a hurtar y codiciosos de los bienes ajenos, avarientos que esconderán lo que tienen a imitación del águila, que es el ave de rapiña.

El signo de cozcaquauhtli, que quiere decir burro, significaba y pronosticaba a los que en él nacían larga vida, sanos y recios, sin enfermedad, altos de cuerpo, doblados, membrudos, calvos, discretos; hombres de gran consejo y autoridad, sabios, graves, quietos, prudentes, retóricos, amigos e inclinados a enseñar y a predicar, amigos de dar buenos consejos, y de reprender lo malo; amigo de juntar discípulos a quienes enseñar.

El signo diecisiete era el que llamaban ollín, el cual vocablo quiere decir cosa que anda o se menea, el cual signo aplicaban al Sol. Todos los varones que en este signo nacían los tenían por hombres que resplandecerían como el Sol; teníanlos por bienaventurados, bien afortunados, venturosos, dichosos; tenían a gran dicha y buena suerte y buena ventura el nacer en este signo, prometíanles señoríos reinados a los que nacían este día a causa de que así como el Sol es rey y supremo entre los demás planetas, así prometían al que en su signo nacía, estado supremo en la tierra y esto (como dije) a los varones, porque a las mujeres le era contrario, anunciábanles que habían de ser tontas, bobas, necias, de corto juicio, lunáticas, desconcertadas, pero ricas y prósperas y poderosas como los varones, y así aunque este signo era bueno, tenía parte de indiferente por lo dicho.

El signo del día dieciocho era tecpatl, que quiere decir pedernal. Teníanlo por el más mal signo de todos y perjudicial a la república y

al multiplico de la generación humana, del cual signo decían que así como este pedernal era duro y recio, así causaba esterilidad en los hombres y en las mujeres que nacían en él y así se lo pronosticaban, el nunca tener hijos que es el mayor dolor y mal que esta nación siente y ésles la mayor afrenta entre ellos, que se les puede ni hacer el llamarlos estériles, infecundos; y así los estériles que no tenían hijos viven afrentados, y a trueque de no tener hijos cometen muchos males y pecados, de manera que los que nacían en el signo del pedernal, en todo eran dichosos, excepto en ser fecundos y tener hijos.

El penúltimo signo que es el diecinueve, era el que llamaban quiahuitl, que quiere decir pluvia o aguacero. A todos los que en él nacían, así hombres como mujeres, les daban y prometían una muy mala ventura y que habían de ser ciegos, cojos, mancos, nubosos, leprosos, gafos, sarnosos, legañosos, lunáticos, locos con todos los males y enfermedades adherentes a estas.

El último y vigésimo signo que era xochitl, que quiere decir rosa, que era día último del mes, era signo que se aplicaba a los oficiales mecánicos, y así a los que en él nacían inclinaban a pintores, plateros, tejedores, escultores, entalladores, en fin, a todo oficio que imita la naturaleza. En las mujeres, a lavanderas, a tejer labores, a hacer pan pintado, inclinadas a pulirse y a aderezarse, amigas de camisas labradas, de mantas labradas, limpios, curiosos, trabajadores para tener lo necesario, ganándolo por sus manos en sus oficios, etc.

Con lo que he dicho, hemos dado fin a lo que toca a los meses y a los nombres y figuras con que eran nombrados y señalados, hemos dicho y contado cómo por ellos eran conocidas las venturas de los hombres por los días que nacían y por la figura en que habían nacido, y creo sin otra ciencia más de hechicería y superstición, por que yo he preguntado a algunos viejos de dónde tenían esta ciencia de conocer las venturas y signos, responden: "que los viejos antiguos se las dejaron y se las enseñaron y que no saben otra cosa". También he procurado examinar a algunos de los viejos que el día de hoy he hallado en esto defectuosos y enseñan a los mozos y aún dicen las venturas a los niños y que gana de comer a ello y responden que "aquella pintura y signo es malo que eso lo causa", de manera que dan a entender que por ciencia particular no conocen nada sino sólo por la malicia que ellos imaginaron de aquel signo y pintura dejado por sus antepasados".

REFLEXIONES EN TORNO DE LOS GRANICEROS, PLANETNICY Y RENUBEROS*

STANISLAW IWANISZEWSKI

Introducción

Las nociones de los fenómenos meteorológicos y las estrategias y prácticas para controlar el clima que siguen existiendo hoy en día entre las sociedades agrícolas de Mesoamérica y Europa formaban parte de sus cosmovisiones, religiones e ideologías en tiempos anteriores al cristianismo. Sin embargo, aunque estas creencias y religiones fueron reemplazadas por el cristianismo, algunas de ellas se transformaron durante largos procesos de aculturación e inculturación, para convertirse en estrategias y prácticas de los campesinos y agricultores contemporáneos en las periferias de la sociedad occidental dominante. Ni el progreso en la mecanización de los trabajos en el campo ni el uso de los fertilizantes y extensión de áreas irrigables, ni la utilización de semillas genéticamente modificadas ni el aprovechamiento de fotografías de satélite para rastrear plagas, lograron eliminar la dependencia de los campesinos y agricultores de los factores climáticos. La germinación, el crecimiento y la maduración de los cereales dependen de la combinación de varios elementos favorables, entre los cuales la temperatura y la humedad adecuadas parecen ser las más importantes. Las estrategias y prácticas de los campesinos y agricultores actuales tienen el propósito no sólo de asegurar la favorable combinación de ambos elementos, sino también de proteger los campos de cultivo contra los fenómenos meteorológicos contingentes tales como: lluvias dañinas, granizos o vientos ciclónicos. En general, sus estrategias comprenden las prácticas adivinatorias para conocer el estado del clima venidero, las actividades propiciatorias para garantizar el buen temporal y cosechas abundantes, las acciones particulares para evitar la pérdida de mieses durante el periodo de crecimiento y los agradeci-

* Ponencia presentada al XV Congreso *Estado, Iglesia y Grupos Laicos* celebrado en la ciudad de Xalapa, Ver. del 17 al 19 de octubre de 2001.

mientos y fiestas al finalizar la faena. En el presente trabajo describo las estrategias y las acciones para evitar estas pérdidas relacionadas sobre todo con el granizo. A veces se refieren también a otros fenómenos meteorológicos contingentes, sobre todo los aguaceros y torbellinos de viento y desde el punto de vista metodológico no es recomendable separar unas de otras.

La finalidad del presente ensayo es el estudio comparativo acerca de los graniceros, o especialistas que controlan el clima con el fin de comprender mejor las modalidades de su sobrevivencia en la sociedad occidental. Inicio mi ensayo con la descripción de las estrategias y prácticas actuales que se llevan a cabo en dos regiones culturales lo suficientemente distantes para poder influirse mutuamente, es decir, México y Polonia. Para comprender mejor las prácticas que se celebran en la actualidad, éstas deben analizarse a partir de la información sobre su trasfondo precristiano. Por eso, después de caracterizar las nociones y prácticas meteorológicas de los especialistas que controlan el clima en el presente, paso a analizarlas según las fuentes etnohistóricas en el pasado. Mi análisis se refiere a las estrategias y acciones que se dan en el Altiplano Central en México y en las tierras orientales y sur-orientales en Polonia. No obstante, al revisar el presente trabajo, me di cuenta que sería útil poder incluir la información sobre las estrategias y prácticas actuales y medievales en España. En consecuencia, agrego la información desde la perspectiva española, lo que permite revisar los conceptos tradicionales respecto a los procesos de aculturación en la Nueva España.

Para empezar, hay que constatar que tanto en México como en Europa las estrategias para controlar el granizo, las tempestades y los torbellinos de viento han sido un fenómeno muy popular capaz de sobrevivir los procesos de la cristianización. Ya que estos fenómenos meteorológicos destruyen las viviendas y los cultivos, no es extraño que las sociedades agrícolas en ambos lados del Atlántico desarrollaran una serie de estrategias para evitar las pérdidas constantes. En la actualidad, sus prácticas se basan en los sistemas de creencias no-cristianas y cristianas[1] y pueden dividirse en las acciones que tienen el

[1] Pelka (1987: 55) describe 5 diferentes grupos de estas prácticas/estrategias, a saber: 1) las que se sustentan en la religión cristiana (católico-romana, en particular); 2) las que se basan en el sincretismo religioso popular (campesino); 3) las que se fundamentan en las antiguas prácticas mágicas; 4) las que se basan en la religión cristiana con ciertos elementos racionales, 5) las que se sustentan en el pensamiento racional. En el presente trabajo simplifiqué esta clasificación. El grupo de acciones/estrategias con la base cristiana define simplemente las prácticas que revocan las prácticas del culto y el simbolismo cristianos o las que se basan en el sincretismo popular, mientras que el segundo grupo está compuesto por estas prácticas/estrategias que no tienen que ver con el cristianismo o el sincretismo religioso.

propósito de evitar el mal tiempo a largo plazo, las cuales se realizan en fechas particulares del calendario agrícola, y las prácticas *ad hoc*, ejecutadas en el momento de percibir la cercanía de los eventos meteorológicos peligrosos. Dichas acciones pueden realizarse a nivel comunitario, cuando se refieren a la protección del territorio compartido por una comunidad rural y a nivel individual, cuando se refieren a la granja/vivienda o a las parcelas de cultivo particulares.

MÉXICO

En el México Central los especialistas que ejercen el poder sobre la lluvia y el granizo reciben los nombres en español y náhuatl de 'graniceros' (del 'granizo'), 'aurereos' (de 'augurio'),[2] 'trabajadores temporales' o 'temporaleños', 'señores del temporal', 'tiemperos', 'temporalistas', 'aguadores', 'lluvieros', 'quiatlazque', 'quiahutlazque' y 'tecitlazque', 'tezitlac' ('los que arrojan lluvia o granizo", respectivamente), 'ahuizotes' ('los que atraen/alejan el agua'), o 'claclasquis' (López Austin 1967: 100; Bonfil Batalla 1968: 101; Nutini e Isaac 1974; Bravo Marentes y Patiño Díaz 1986: 37; Paolo Maya 1997: 257-258; Nutini 1998: 163-164 entre otros, ver Cuadro 1).

Las acciones emprendidas por los graniceros en el Altiplano Central tienen el propósito de proteger la milpa contra las tempestades, las granizadas y los vientos y tal como se ve en los cuadros 2a, 2b, 3a y 3b pueden dividirse en prácticas a largo plazo y las *ad hoc*. Denomino *ad hoc* a las que se inician cuando aparece en el cielo cercano un nubarrón oscuro anunciando la inminencia del fenómeno indeseable. Como se nota en los cuadros 1a y 2a, las prácticas a largo plazo exhiben cierta dependencia respecto al ciclo calendárico centrado en las festividades durante la Semana Santa.

[2] Bonfil Batalla (1968: 101) deriva el significado del vocablo 'aurero' del 'zahori' o 'agorero'. No tiene sentido buscar el origen del 'aurero' en el término de 'zahori', ya que según las creencias populares españolas con este vocablo se describe a los individuos quienes armados con una vara de avellano buscan tesoros u otras cosas escondidas bajo tierra (cf. Sánchez Pérez 1948: 8; Hurtado 1989: 143-153). En cambio, 'agoreo' sirve para denominar a las personas que tratan de conocer con anticipación los eventos climáticos; los 'agoreros' leen los agüeros de aves (Sánchez Pérez 1948: 8, pero también 26-27). [El 'agoreo' se deriva del 'augurio' (latín) que quiere decir 'agüero' y que en la Roma antigua denotó los presagios augurados por el vuelo de los pájaros]. Para buscar más argumentos vale la pena consultar a Ruiz de Alarcón (1953: 53-55) quien compara los 'agueros' españoles con los tetzahuitl/tetzahuitl mexicas (< *tetzauia* - "ver una cosa como augurio" (Siméon, 1997: 536), *tetzahuitl* - "cosa de agüero" (Karttunen 1992: 237), sólo los términos relevantes citados), también uno de los nombres de Huitzilopochtli (Sahagún 1997: 102 [HG lib. III, cap. 1: 11].

Cuadro 1
LOS DIFERENTES NOMBRES DE LOS ESPECIALISTAS QUE CONTROLAN EL CLIMA EN MÉXICO, POLONIA Y ESPAÑA

MÉXICO
'graniceros' ⇐ 'granizo', 'aurereos' ⇐ 'ahuero', 'agoreo', 'agüero' ⇐ 'augurio' 'trabajadores temporales', 'temporaleños', 'señores del temporal', 'tiemperos', 'temporalistas', 'aguadores', 'lluvieros', 'quiatlazque', 'quiahutlazque', claclasqui ⇐ *quiahuitlazqui*, 'el que arroja las nubes' 'tecitlazque', 'tezitlac', ⇐ *teciuhtlazqui*, 'el que arroja el granizo', *teciuhpeuhqui*, 'el que vence el granizo' 'ahuizotes' 'los que atraen/alejan el agua' *nahualli* de lluvia, 'nahuales de agua'
POLONIA
'planetnicy' ⇐ 'planeta' = nube en el polaco de los siglos XVII/XVIII 'chmurnicy' ⇐ 'chmura' = nube 'oblocznicy' ⇐ 'oblok' = nube 'gradobije' ⇐ 'grad' = 'los que vencen (=golpean) el granizo'
ESPAÑA
renuberos, *reñuberos* (Castilla y León), *reñubeiros*, *nuberos*, *ñubeiru* (Asturias), *nubeiros*, *renubeiros* (Galicia) *nuberas* (Asturias), brujas o *tempestarias* ⇐ *tempestarii* (individuos, que podían hacer caer el granizo y los relámpagos a voluntad o espantar y ahuyentar las tempestades que otros *tempestarii* habían provocado)

Table 1.a.

LAS ESTRATEGIAS/PRÁCTICAS ACTUALES CONTRA TEMPESTADES, GRANIZADAS Y REMOLINOS DE VIENTO EN LA REGIÓN DE LA MALINCHE (4461 M SNM) QUE TIENEN LA BASE CRISTIANA (NUTINI E ISAAC 1974; NUTINI, 1998)

Nivel	*Acciones/parafernalia*	*Lugar*	*Prácticas/estrategias a largo plazo*	*Acciones/estrategias* ad hoc
comunal	cruces de madera	milpa	las cruces de madera se colocan en los campos, a veces durante la Semana Santa, o cada 2-3 meses	
comunal/ particular	palmas benditas consagradas en el Domingo de Ramos	milpa, vivienda	se colocan palmas benditas en los campos	se queman palmas benditas
comunal	repique de campanas	campanas de la iglesia parroquial		se repican las campanas
comunal	cohetes previamente bendecidos	aldea, milpas		se disparan cohetes**
particular	rezos, rogativas	vivienda, milpa		se dicen oraciones contra remolinos y tormentas
particular	hacer la señal da la cruz	vivienda, milpa		la gente se persigna y hace cruces en el suelo en contra de remolinos
particular	dibujar cruces en el suelo	vivienda, milpa		se hacen las cruces en contra de remolinos
particular	invocar a San Isidro***	vivienda, milpa		se invoca a San Isidro en contra de remolinos

•

• * según las creencias, las cruces benditas aumentan la fertilidad, protegen las cosechas y sirven para evitar el granizo (Nutini e Isaac 1974: 59, 66, 77, 147164, 176, 244).

• ** cohetes dispersan las tormentas y las granizadas.

• *** San Isidro es el santo patrón de los labradores.

Table 1b.
LAS ESTRATEGIAS/PRÁCTICAS ACTUALES CONTRA TEMPESTADES, GRANIZADAS Y REMOLINOS DE VIENTO EN LA REGIÓN DE LA MALINCHE (4461 M SNM) QUE NO TIENEN LA BASE CRISTIANA (NUTINI AND ISAAC 1964, NUTINI, 1998)

Nivel	*acción/parafernalia*	*lugar*	*prácticas/estrategias a largo plazo*	*acciones/estrategias ad hoc*
comunal	huesos	milpa	huesos de coyote* se colocan en la milpa	
comunal /particular	copal	granja, milpa	quemar inciensos en las milpas cada 2/3 meses	se quema copal durante las tormentas
particular	castañuelas	granja		se tocan las castañuelas durante las tempestades con muchos truenos
comunal?	ramas de capulín	comunidad		los 'graniceros' queman ramas de capulín contra fuertes tormentas
particular	romero	granja, milpa		ramas de romero se queman durante las tormenstas

• * huesos de coyote sirven para impedir el mal tiempo (Nutini e Isaac 1974: 85), o aumentan la fertilidad (Nutini e Isaac, 1974: 101).

Tabla 2a.

LAS ESTRATEGIAS/PRÁCTICAS ACTUALES CONTRA TEMPESTADES, LLUVIAS EXCESIVAS Y GRANIZADAS EN EL VALLE DE TOLUCA QUE TIENEN LA BASE CRISTIANA (BRAVO MARENTES Y PATIÑO DÍAZ 1986; BRAVO MARENTES 1997; GONZÁLEZ MONTE 1997; ALBORES 1997; HERNÁNDEZ GONZÁLEZ 1997)

Nivel	*acciones/ parafernalia*	*lugar*	*practicas/estrategias a largo plazo*	*Acciones/estrategias ad hoc*
comunal/paricular	palmas benditas	granja/milpa		los 'quicazcles' con palmas benditas pegan a las nubes señalando el camino para dirigirlas a los lugares alejados, a nivel individual se queman las palmas y con el humo se pide que la nube se aleje
comunal	repique de campanas	todas las iglesias		se repican las campanas para ahuyentar los granizos y aguaceros
particular	carbón bendito consagrado en la Candelaria	granja, milpa		los 'quicazcles' y la gente particular encienden el carbón en caso de tormentas y aguaceros
comunal	invocar a San Miguel, Santiago, Dios	aldea, milpas		se invoca a San Miguel, Santiago, "ángeles, serafines y demonios, clase animales"
comunal	rezos, rogativas	granja, milpa		las oraciones se dicen en contra las nubes de granizo
comunal	cigarrillo, hacer la señal de la cruz	granja, milpa		los 'quicazcles' soplan el humo del cigarrillo haciendo la señal de la cruz
particular	dibujar cruces en el suelo	granja		se dibuja una cruz con ceniza/agua bendita en los patios al comienzo de la lluvia
particular	invocar a Santa Bárbara	granja		cuando comienza a llover se invoca a Santa Bárbara
particular	petate bendito consagrado en la Candelaria	granja		se coloca en las ventanas el petate bendito cuando se aproxima la granizada o el aguacero
particular	agua bendita consagrada en el Sábado de Gloria	granja		se echa el agua bendita en contra de los nubarrones
particular	romero consagrado el Domingo de Ramos	granja		cuando se aproxima la tormenta se quema el romero
particular	laurel consagrado el Domingo de Ramos	granja		al aparecer la tempestad se quema el laurel
particular	velas, veladoras benditas consagradas en la Candelaria o la Semana Santa	granja		cuando aparece la tormenta se encienden las velas y veladoras

Tabla 2.b

LAS ESTRATEGIAS/PRÁCTICAS ACTUALES CONTRA TEMPESTADES, LLUVIAS EXCESIVAS Y GRANIZADAS EN EL VALLE DE TOLUCA QUE NO TIENEN LA BASE CRISTIANA (BRAVO MARENTES Y PATIÑO DÍAZ 1986; BRAVO MARENTES 1997; GONZÁLEZ MONTE 1997; ALBORES 1997; HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, 1997)

Nivel	*acción/parafernalia*	*lugar*	*prácticas/ estrategias a largo plazo*	*acciones/estrategias* ad hoc
comunal/particular	flor de pericón	granja/milpa	se colocan cruces de flor de pericón en las puertas y ventanas de las casas y en las cuatro esquinas en las milpas	
comunal (?)	soplar	monte		los 'quicazcles' soplan hacia el nubarrón
comunal	clecuil	monte		los 'quicazcles' queman/mastican el clecuil - una mezcla de copa, laurel, palma y cera bendita - y soplan el humo hacia la nube muy negra
comunal?	laurel y copal	monte		los 'quicazcles' queman la mezcla y soplan el humo hacia las nubes "no muy negras"
comunal	hacer movimientos de barrer	granja, milpa		las 'quicazcles' hacen movimientos de barrer las nubes con "una escoba de perrilla" para dirigirlas en la dirección apropiada
comunal	cohetes*	aldea		se lanzan los cohetes en contra las nubes que traen el granizo o aguaceros

* En algunas comunidades los cohetes se bendicen en las iglesias (Hernández González, 1997: 456)

Tabla 3a.

LAS ACCIONES/ESTRATEGIAS ACTUALES EN CONTRA DE LAS TEMPESTADES Y GRANIZADAS EN POLONIA QUE TIENEN LA BASE CRISTIANA (GAJEK, 1962; WITKOWSKI, 1967; KISIELEWSKA 1970, 1983; PELKA 1987:61-62)

Nivel social	*acciones/parafernalia*	*lugar*	*prácticas/estrategias a largo plazo*	*prácticas/estrategias* ad hoc
comunal	repique de campanas	campanas de la iglesia parroquial		al ver llegar la tempestad/granizada se repican campanas
comunal	campanillas, cruces, figuras de santos	capillas/lugares sagrados en el campo y en las encrucijadas	su colocación en el campo ahuyenta las tempestades y granizadas	
comunal	huesos de la carne consagrada en el Sábado de Gloria y consumida en la Pascua de Resurrección	límites de las tierras pertenecientes a una aldea	tres campesinos calvos entierran los huesos en el Lunes de Pascua utilizando azadas de madera	
particular	evangelios	esquinas/límites de campos particulares	los libros consagrados en el Corpus Christi se dejan en la iglesia por 8 días, luego están enterrados a las cuatro esquinas del campo particular	
particular	'campanillas de Loreto'	vivienda		cuando viene la tempestad se sale afuera corriendo alrededor de la casa, repicando las campanillas
particular	coronas de flores hechas para el Corpus Christi	vivienda	dichas coronas se insertan en los tejados, paredes y durmientes de ventanas de la casa particular	
particular	palmas consagradas el Domingo de Ramos	vivienda		dos palmas cruzadas en la forma de la cruz se colocan en las ventanas al iniciarse la tempestad/granizada

Nivel social	*acciones/parafernalia*	*lugar*	*Prácticas/estrategias a largo plazo*	*prácticas/estrategias* ad hoc
particular	las hojas de endrino consagradas el Sábado de Gloria	vivienda	las hojas de endrino se colocan en las esquinas de la casa	
particular	agua bendita	vivienda		se vierte el agua en los portales de las casas o de toda la granja
particular	cirio de la Candelaria	vivienda/campo		los cirios prendidos se colocan en el corte de la ventana, en el campo los planetnicy llevan los cirios prendidos contra los nubarrones
particular	cruces y figuras e imágenes de santos	vivienda		dichas figuras se ponen en las ventanas o se cuelgan en las paredes exteriores de la casa con caras hacia el nubarrón o se hace un recorrido por toda la granja con ellas
particular	pan consagrado el Sábado de Gloria	vivienda		se sale con el pan durante la tempestad o se quema el pan al interior de la casa
particular	sal de Sta. Agueda**	casa, campos		la sal es derramada al fuego de la cocina, en el campo es aventada hacia el nubarrón
particular/ comunal	rezos, rogativas	vivienda/campo		los campesinos rezan avemarías, letanías y rosarios en la casa o en el campo; los planetnicy componen sus propias oraciones y rezan en el campo
particular/ comunal	invocar al Dios, Cristo, Sta. Trinidad, Virgen María, San José,			los planetnicy incorporan los nombres del Dios y de los santos en sus oraciones contra los nubarrones, los campesinos salen al patio o al campo para rezar, se reza con la cara.
particular/ comunal	cuatro evangelistas, doce apóstoles			
particular/ comunal	hacer la señal de la cruz, la pala del horno para meter el pan	campo/vivienda		los campesinos salen al patio y hacen las señales de la cruz con una pala de horno para meter el pan; los planetnicy salen al campo y hacen las señales de la cruz con la mano para 'romper' las nubes

* en Polonia hay una costumbre de llevar la comida a la iglesia para bendecirla con el agua bendita durante el Sábado de Gloria

** según las creencias populares Santa Agueda protege la casa contra fuegos y relámpagos (Pelka 1987: 64-66)

tabúes: no se puede prender el fuego e iniciar trabajos domésticos durante tempestades y granizadas.

*** Tabla 3. Las acciones/estrategias actuales en contra de las tempestades y granizadas en Polonia que tienen la base cristiana (Gajek, 1962; Witkowski, 1967; Kisielewska 1970, 1983; Pelka 1987: 61-62).

Tabla 3b.

LAS ACCIONES/ESTRATEGIAS ACTUALES CONTRA TEMPESTADES Y GRANIZADAS EN POLONIA QUE TIENEN LA BASE NO-CRISTIANA (WITKOWKI, 1967; KISIELEWSKA, 1970, 1983; PELKA 1987: 55, 62)

Nivel	*acción/parafernalia*	*lugar*		*prácticas/estrategias* ad hoc
comunal	arada en los campos de cultivo	fronteras/límites de las tierras de una comunidad campesina	cuando inicia la primavera, dos hermanos gemelos hacen la arada con dos bueyes gemelos*	
comunal	incendiar fogatas	encrucijada/entronque		se prende el fuego cuando aparecen tormentas
particular	pala de horno para meter el pan a éste, horquilla, rastrillo, rastro, cargadera, escoba, atizador, mesa	vivienda/campos particulares		estas herramientas se colocan con los dientes/patas vueltos arriba, las palas y escobas apoyadas sobre las cercas en la dirección de nubes
comunal	extender la mano arriba	campo		los planetnicy salen al campo y extienden sus manos hacia arriba como si 'cargaran' los nubarrones lo que ayuda a los planetnicy celestes a cargar las nubes
particular	conjurar/maldecir	vivienda/campo de cultivo		cerca de la casa o en el campo abierto se debe conjurar, hechizar o incluso maldecir dirigiéndose hacia nubarrones y torbellinos de viento
particular	sal, semillas del trigo, harina	vivienda		la sal y las semillas se echan al agua "para que baje", la harina se echa al fuego en forma de la cruz
particular	sedum, ramas del tilo y/o avellano	vivienda		sedum se quema, las ramas del tilo se colocan en el desván, las ramas del avellano en la cocina
particular	escupir	vivienda, campo de cultivo		individuos esculpen en la dirección de los torbellinos de viento

* se cree que los gemelos tienen poderes sobre la lluvia y el tiempo (Frazer 1951: 76)

Tala 4.

ACCIONES/ESTRATEGIAS EN CONTRA DE LOS NUBARRONES, EL GRANIZO Y LOS TORBELLINOS DE VIENTO DESCRITOS EN EL MÉXICO CENTRAL EN LOS SIGLOS XVI, XVII Y XVIII (*CÓDICE CAROLINO* 1967: 39, LÓPEZ AUSTIN 1967:100, SERNA 1953: 77-78, PONCE DE LEÓN 1996:131; GRUZINSKI : 117, 120-121)

Acciones/estrategias/parafernalia en el México Central		
Siglo XVI	*Siglo XVII*	*Siglo XVIII*
dispersar las cenizas de fogones domésticos en los patios y campos	violentos movimientos de cabeza, manos y mantas para arredrar y alejar los nublados, tempestades y granizadas	oraciones/rezos/bendiciones (Credo, Salve Regina)
tocar los objetos de metal tales como hachas y azadas	soplar los vientos hacia las nubes	incendiar el fuego en un tepalcate para quemar el romero, laurel, y otras hierbas previamente bendecidas
colocar los manos de los morteros de chile en los campos	dirigir un palo con una culebra viva revuelta hacia los nublados y tempestades	postrarse en la dirección del nublado
usar la señal de la cruz para dispersas nubes	conjurar los nublados y tempestades	colocar las cruces de madera en el monte allá por donde pasan las nubes
invocar a la Trinidad	los conjuros y las oraciones se dirigen a los ahuaque* y tlaloque**, a la Virgen María, Dios el Padre, Hijo de Dios, Espíritu Santo Santiago***	colocar tamales de tlacopatli?, romero y tabaco debajo las cruces

* *ahuaque* denota los seres sobrenaturales constituidos por los hombres muertos de manera violenta (p.ej. ahogados) y elegidos por Tláloc para repartir el maíz, la lluvia y el granizo. En la actualidad corresponden a los enanos de lluvia quienes controlan la lluvia y viven en cuevas (López Austin 1980:288,291).

** *tlaloque* son los pequeños ayudantes de Tláloc asociados con las montas particulares quienes hacían llover en los campos (HMP: Cap. 2. 23-25; Durán - *Libro de los ritos...* Cap. 8.8 [1984: 82], Sahagún -*HG* Lib. 1, Cap. 21 [1997: 49-50])

*** se invoca a Santiago porque ha sido imaginado con la espada para batallar contra el mal. Aparentemente su carácter 'encendido' fue necesario para combatir las tempestades.

Tabla 5a.
LAS ACCIONES/ESTRATEGIAS ACTUALES PARA CONTROLAR EL GRANIZO CON LA BASE CRISTIANA EN MÉXICO, POLONIA Y ESPAÑA

Acciones/parafernalia	*México*	*Polonia*	*España*
repicar/tocar las campanas cuando hay tormentas	✓	✓	✓
colocar las cruces en las esquinas de los campos, en el monte, etc. para proteger las cosechas	✓	✓	✓
construir las capillas con las campanas, colocar las figuras de los santos en los campos, las encrucijadas, etc. para alejar las tempestades		✓	
disparar los cohetes previamente bendecidos en contra de los nubarrones	✓		✓
repicar las campanilla de Loreto cuando hay tormenta		✓	
rezar, hacer rogativas, invocar a los santos	✓	✓	✓
colocar/quemar las palmas benditas en el Domingo de Ramos cuando hay tormenta	✓	✓	✓
encender las velas benditas en la Candelaria	✓	✓	✓
hacer la señal de la cruz en la dirección del nublado	✓	✓	✓
dibujar una cruz en el suelo (con el agua bendita o la ceniza, con la sal) o cerca de la puerta o con puñados de sal hacer una cruz en el aire	✓	✓	✓
hacer una cruz con el agua bendita del Sábado de Gloria cuando hay tormenta	✓	✓	✓
quemar/incendiar el laurel del Domingo de Ramos cuando hay tormenta	✓		✓
colocar en la casa o quemar/incendiar las coronas de flores consagradas en Corpus Christi cuando hay tormenta		✓	
poner ramos de olivo del Domingo de Ramos, o de olmo en puertas y ventanas			✓
quemar el tronco que se empezó a quemar el día de Nochebuena			✓
colocar ramos de endrino consagrado el Sábado de Gloria en esquinas de la casa		✓	
quemar el pan consagrado el Sábado de Gloria		✓	
hacer la señal de la cruz con la pala del horno para meter el pan		✓	

* Foster (1985:308) reporta que las hojas del laurel y las flores de romero se usaban en España del norte para hacer las palmas del Domingo de Ramos.

Tabla 5b.
ACCIONES/ESTRATEGIAS PARA CONTROLAR EL GRANIZO ACTUALES EN MÉXICO Y POLONIA CON LA BASE NO-CRISTIANA

Acciones/parafernalia	*México*	*Polonia*	*España*
prender fogatas		✓	✓
colocar las herramientas de metal, afilados (machetes, horquilla, rastrillo, rastro, cargadera, atizador, tijeras) con los dientes/filos vueltos arriba en la dirección de los nubarrones	✓	✓	✓
apoyar las escobas sobre la cerca para mostrar por donde ha de huir la nube		✓	
hacer con una escoba los movimientos de barrer	✓		
colocar una mesa con patas arriba		✓	
apoyar una pala de horno para meter el pan sobre la cerca para mostrar por donde ha de huir la nube		✓	
enterrar los huesos de los coyotes (México) del ganado (Polonia) en los campos de cultivo	✓	✓	
tocar castañuelas cuando hay tormenta	✓		
quemar/incendiar copal cuando hay tormenta	✓		
quemar/incendiar hierbas (laurel, romero en México, sedum en Polonia, tomillo en España) cuando hay tormenta	✓	✓	✓
colocar ramas de arbustos/árboles en la casa (tilo en México, avellano en Polonia, olmo en España)	✓	✓	✓
echar la sal o las semillas del trigo al agua, esparcir la harina en el aire hacia el nubarrón		✓	
soplar y escupir en la dirección del nubarrón	✓	✓	✓
amenazar las nubes con conjuros y hechizos	✓	✓	✓
hacer movimientos con las manos para cargar, arredrar o empujar las nubes	✓	✓	✓

En general, los graniceros son los campesinos que controlan el clima.[3] El poder sobre el tiempo puede recibirse en el momento de nacer, como un don natural, puede ser aprehendido a través del proceso del aprendizaje, puede revelarse por medio de los sueños o mediante la caída de un relámpago (Madsen 1955a; Nutini e Isaac 1974; Bonfil Batalla 1968, Bravo Marentes y Patiño Díaz 1986; Grinberg-Zylberbaum 1987, 1: 31-32; Paolo Maya 1989: 21-27). Esta última manera de convertirse en granicero se inicia cuando la persona alcanzada por un rayo no muere, queda inconsciente o paralizada, hasta cuando los curanderos u otros graniceros tratan de curarla, intentando convertirla en granicero (p. ej. Madsen 1955a, 1960:181-191; Grinderg-Zylberbaum 1987,2: 63-64; Robichaux 1997: 17). La función fundamental de los graniceros consiste en "impedir que caiga el granizo y destruya las siembras" (Christensen 1962: 87). Aparte de controlar los fenómenos meteorológicos (arrojándolos, alejándolos de los campos de cultivo, desviándolos hacia los parajes, bosques, montes o al contrario, dirigirlos hacia las milpas particulares), los graniceros pueden participar en los ritos de petición de lluvia (Sepúlveda 1977: 351-352), trabajar como curanderos, rezadores, etc. Su "especialidad" médica consiste en curar las enfermedades ocasionadas por el "aire de cuevas", provocado por los "enanos de lluvia quienes soplan hacia los seres humanos quienes ofenden a ellos" (Madsen 1960: 181; Montoya Briones 1964: 158-165; 1975), además de las ocasionadas por la caída del rayo (Bonfil Batalla 1968: 121-122). La otra función muy característica del granicero es la de anticipar o adivinar el comportamiento de los fenómenos meteorológicos. Sus facultades o su poder derivan de los espíritus de las montañas, concebidos como seres antropomorfos [La Malintzi, don Lorenzo Cuatlapanga, doña Rosita (Iztaccíhuatl), don Francisco, don Gregorio (Popocatépetl), etc.], de Dios y de los graniceros quienes al morir se convirtieron en los trabajadores temporales en el más allá.

En el Altiplano Central, los graniceros pertenecen a cofradías y participan en prácticas rituales antes y después de la estación de lluvias (Madsen 1960: 183-184; Bonfil Batalla 1968: 112; Grinberg-Zylberbaum 1987, 1:17-18; Paolo Maya 1989: 19-20, etc.). También reciben una remuneración por sus servicios, que puede ser comida o maíz que les entregan las familias a las que ayudan o una cuota de

[3] En su trabajo Nutini (1998: 164) observa que en la región de Córdoba - Orizaba y en ciertas comunidades de la Sierra de Puebla, hay dos grupos de los especialistas del clima: los 'lluvieros' son los que hacen llegar la lluvia, mientras que los 'graniceros' protegen los campos contra el granizo, de las trombas de aire y las tormentas.

dinero, anualmente asignada por la comunidad (Bonfil Batalla 1968: 105-106; Nutini e Isaac 1974; Nutini 1998: 160).

POLONIA

Los campesinos polacos, confrontados regularmente a factores climáticos adversos (heladas, granizos, irregularidades pluviales, torbellinos de viento), han desarrollado varias prácticas y estrategias para controlarlos. Estas prácticas y estrategias giran en torno a los campos en donde se cultivan cereales. Ya que en Polonia los cereales (trigo, cebada, centeno y avena), se cosechan en los meses de julio y agosto, un mal clima que pueda ocurrir entre los meses de junio y agosto, cuando las plantas germinan y maduran, puede ocasionar pérdidas irreversibles. En la actualidad, las prácticas y estrategias contra granizos y lluvias excesivas abarcan las acciones tomadas por los campesinos, por un lado y las manipulaciones realizadas por los especialistas rituales de origen precristiano, conocidos con el nombre 'planetnicy' ('planetnik' en singular), por el otro. En diferentes partes del país, estos especialistas reciben los nombres de los 'planetnicy', 'chmurnicy' o 'oblocznicy' que se derivan de los diferentes vocablos para 'nube' ('planeta' = 'nube' en polaco del siglo XVII/XVIII, 'chmura', 'oblok', denotan los diferentes tipos de nubes, respectivamente). Estas designaciones obviamente resaltan el poder sobre las nubes, en especial en las creencias de los campesinos "planita" denota el nubarrón (Kolberg 1891: 158) y pueden traducirse al español como equivalentes de los especialistas que controlan el clima en España, a decir: los 'nuberos', o 'renuberos'.

Ya que las temporadas de lluvias y de sequías, de frío y de calor, estructuran la práctica social rutinaria, se convierten en marcadores temporales, en torno de los cuales se elabora un serie de acciones sociales individuales y colectivas. Tal es el caso de las prácticas de los *planetnicy* en Polonia. Las estrategias preventivas a largo plazo se basan precisamente en las asociaciones simbólicas entre las fechas particulares y los tipos de acción específicos. Como se observa en los cuadros 4a y 4b, en el caso de los campesinos polacos estas prácticas a largo plazo se inician con las fiestas de la Virgen de la Candelaria (2 de Febrero) y Sta. Agueda (5 de Febrero), siguen las fiestas en torno de la Semana Santa (entre 14 de marzo y 26 de abril) y terminan con la festividad de Corpus Christi (entre 21 de mayo y 25 de junio). Resulta que estas prácticas comienzan durante el invierno, cuando los campos de cultivo reposan bajo la nieve y hay un descanso en los trabajos en campo abierto. Cabe recalcar que la fiesta de la Candelaria es una de las 4 fe-

chas inter-estacionales, muy importantes en los calendarios tradicionales europeos, originándose en los remotos tiempos del Neolítico y de la Edad de Bronce (Liungman 1938; McCluskey 1989). Las fechas del ciclo pascual corresponden a la preparación de los campos (arada, barbecho) y la siembra, mientras que Corpus Christi cae en el momento en que retoñan y crecen las espigas de los cereales.

Es a partir de esta última fecha cuando se inician las acciones *ad hoc* para dispersar, ahuyentar, alejar o desviar las tormentas, granizadas, los torbellinos de viento y otros infortunios meteorológicos. Es cuando los campesinos polacos pueden acudir a los especialistas que ahuyentan y desvían las tormentas. De acuerdo con las creencias populares, los *planetnicy* se describen como los seres demoniacos o humanos capaces de controlar la sequía, la lluvia, el granizo y las tormentas. En la actualidad se pueden describir las siguientes categorías de los planetnicy con respecto a su origen:

a) Los campesinos particulares, quienes justo antes del inicio de la tempestad se desvanecen para reaparecer cuando ésta se aleja. Los campesinos describen a estos individuos como personas "muy cansadas y húmedas". Su agotamiento físico, el rostro rojo y el vestido mojado son los rasgos que permiten identificar a los 'planetnicy' (Moszynski 1968: 649-650).
b) Las almas de los individuos que murieron en circunstancias violentas, dramáticas (ahogados, suicidas), o las almas de los niños recién nacidos y muertos sin ser bautizados (*Slownik* 1965: 317-318).
c) Los seres creados o 'llamados a la vida' por medio de prácticas mágicas (*Slownik* 1965: 317-318).

En el presente trabajo me limito al concepto de los *planetnicy* tal como se concibe en el primer punto.

Se cree comúnmente que estos individuos, los campesinos particulares, habitantes de las aldeas y miembros de las comunidades aldeanas, saben actuar en contra de las tempestades para evitar que los aguaceros o las granizadas destruyan los cultivos. Para lograrlo, los *planetnicy* observan cuidadosamente el clima, registrando el tiempo durante el periodo de las Cabañuelas [*dwunastnica* = "doce (días), docena (días)", el intervalo del tiempo observado sobre todo entre el 25 de diciembre y el 6 de enero en Polonia], combinándolo con las observaciones meteorológicas particulares (Kisielewska 1970: 40). En los meses de verano los *planetnicy* actúan ahuyentando, desviando o dispersando los nubarrones. La aparición de los nubarrones se debe a

los llamados *planetnicy del limbo*, conformados por las almas de individuos muertos violentamente y las almas de los niños no bautizados (Kisielewska 1970: 36-37; Pelka 1987: 60-61). Los *planetnicy* en la tierra tienen la obligación de colaborar con ellos para no ser castigados (Kisielewska 1970: 37).

Aún en la actualidad se cree que el nubarrón oscuro toma la forma de un dragón que con un cuerpo serpentino (Witkowski 1967: 134) amenaza con devorar a la gente. Este dragón tiene que ser domado o combatido por los planetnicy (Piechota, 1976: 101). Aunque en general se cree que los *planetnicy del limbo* descargan los aguaceros o las granizadas hacia las parcelas de los pecadores, o actúan cumpliendo con la voluntad de Dios o de la Virgen María, también hay relatos sobre los daños que causan a las personas que los desafiaron u ofendieron (Kisielewska 1970: 39; 1983: 62-63; Pelka 1987: 59-60; 79). El relámpago o el rayo se asocia con San Elías, sobre todo en Polonia oriental.[4]

Hoy en día se reconocen tres diferentes tipos de los *planetnicy* "terrestres" (Pelka 1987: 70-72):

a) Los individuos que actúan en contra de los nubarrones utilizando los métodos o estrategias apoyados en la parafernalia y creencias cristianas (consúltese el Cuadro 4a). Para los campesinos estos *planetnicy* son honestos, piadosos, sabios y su capacidad de alejar las nubes con el granizo y la lluvia se considera como el don recibido de Dios. Ellos gozan del pleno respeto en sus aldeas.

b) Los individuos itinerantes, quienes durante los meses de verano transitan de pueblo en pueblo ofreciendo sus servicios. Este grupo parece ser el único que recibe una cierta gratificación por sus servicios, usualmente en forma de alimentos y/o de posada.[5]

c) Los individuos que utilizan métodos y estrategias basadas en el trasfondo mágico antiguo (véase el Cuadro 4b). Se les describe como individuos potencialmente peligrosos y los campesinos reducen sus contactos con ellos al mínimo. Su poder sobre el clima se origina en pactos hechos con el diablo, en lo aprendido de los libros o se deriva del conocimiento de los otros *planetnicy*. Este grupo usualmente realiza otras prácticas mágicas y se cree que pueden provocar enfermedades e incluso, muertes de las personas.

[4] San Elías es el patrono del rayo y del relámpago en el sistema sincrético religioso cristiano-ortodoxo.

[5] Helena Grochowska (1903: 384) habla de los casos en Polonia sur-oriental (hoy Ucrania) cuando se les ofrecía alimentos a los graniceros, quienes ahuyentaban año tras año el granizo.

Cabe mencionar que mientras que son los campesinos quienes se encargan de las estrategias y prácticas a largo plazo, tanto en el nivel comunal como el individual, la acción de los *planetnicy* se limita al periodo cuando el peligro por el comportamiento errático meteorológico es mayor para los cultivos (junio-agosto). Durante las tormentas los campesinos se protegen realizando sus prácticas dentro y alrededor de sus casas (incluyendo sus huertas), y los *planetnicy* salen al campo o al monte y es allá en donde ahuyentan y desvían las nubes. Mientras que los campesinos tratan de proteger sus campos de cultivo y sus viviendas, los *planetnicy* procuran ahuyentar las tempestades y granizadas para que no dañen todos los campos y todas las viviendas en su aldea.

CONCLUSIONES PRELIMINARES

Como puede deducirse de los Cuadros 5a y 5b, a pesar de la distancia geográfica, las prácticas actuales de los *graniceros* y los *planetnicy* muestran una gran semejanza. Los especialistas que controlan el clima usan la misma parafernalia (cruces, campanas, hojas de palmas bendecidas el Domingo de Ramos, huesos de animales, plantas particulares que se queman o encienden, fogatas o cohetes, actos de orar) y actúan de acuerdo con un sistema mixto que se basa en creencias cristianas y no-cristianas. Las prácticas a largo plazo pueden separarse de las acciones *ad hoc*. Las prácticas y estrategias para controlar el clima tienen dos niveles: el comunal y el particular y pueden hacerse tanto por los especialistas como por los campesinos. En ambas regiones el poder sobre el clima se asocia con el de curar, aunque en México esta asociación es mucho más tangente.

Entre las diferencias que resaltan a la vista se nota que en la actualidad los *planetnicy* actúan individualmente sin pertenecer a grupos corporativos, no sostienen las prácticas rituales y se abstienen de participar en los ritos de fertilidad. No se les paga dinero y ocasionalmente se les entregan productos alimenticios.

Prácticas/estrategias antiguas

MÉXICO

En el México Central las acciones contra las tempestades y el granizo descritas en el siglo XVII demuestran ciertas influencias cristianas. De acuerdo con Ponce de León (1953: 379) los especialistas que dirigían

las nubes fueron conocidos como *teciuhpeuhque* ('los que ganan granizo'), quienes actuaron en grupo. Ponce de León (1953: 379) y Serna (1953: 77-79) recopilaron información sobre sus prácticas, que se presenta en el Cuadro 5. Es interesante hacer notar que mientras que las prácticas indígenas de arrojar las nubes con granizo parecen ser aceptadas por los encomenderos españoles, estas costumbres se ven perseguidas por los sacerdotes españoles (Serna 1953: 78). Cabe resaltar que los especialistas del clima indígenas ya en el siglo XVI empezaron a usar la señal de la cruz o las invocaciones a la Trinidad en sus prácticas para proteger los cultivos contra el granizo, buscando a clientes que no eran indígenas (Gruzinski 1989:121).

En los siglos XVI y XVII también los frailes llamados *dieguinos* hacían milagros, incluyendo la llegada de las lluvias y acciones de salvar las cosechas, con el fin de contrarrestar las prácticas indígenas de origen no-cristiano (Gruzinski 1989: 107-108, 121). Esto, al lado de la cita mencionada de Serna (1953: 78) claramente denota, en mi opinión, que ambas tradiciones, prehispánica y europea española, de desarrollar las prácticas de arrojar el granizo pudieron encontrarse durante este periodo para producir una especie del sincretismo en los siglos posteriores.

Las prácticas de los especialistas indígenas del siglo XVIII demuestran el ya avanzado proceso de sincretismo en el campo de las prácticas de ahuyentar la tempestad y el granizo. Por ejemplo, en el interrogatorio de Antonio Pérez, en 1781, se describen las prácticas de colocar las cruces en el campo por donde suelen transitar las nubes para frenarlas/desviarlas y las ascensiones a lugares elevados (Gruzinski, 1989: 117).

Según las creencias descritas en el siglo XVI, en el México prehispánico la gente imaginó que el granizo fue creado cuando las nubes de color blanco rodeaban las cimas montañosas [*Florentine Codex*, Book 7 Chapter 6 (1953:20)]. El granizo fue asociado con los *Tlaloque* quienes también traían la lluvia y la nieve. Tláloc fue considerado como el custodio de nubes y granizo, enviadas por él a la tierra en la temporada de lluvias con el apoyo de sus numerosos ayudantes, los *tlaloque*, *ehecatotontin* y *ahuaques*. También se sostiene que el granizo pudo ser el producto de las prácticas mágicas (Garibay, 1946).

Las acciones en contra de las granizadas fueron ejecutadas por los campesinos y especialistas en clima. Cuando los ritos que se llevaban a cabo eran insuficientes, se necesitaba un trabajo común de estos especialistas (López Austin 1967: 100). Fueron conocidos como *teciuhtlazque* ('los que arrojan granizo') o *quiiauhtlazque* ('los que arrojan la lluvia') [*Florentine Codex* (1953:20), López Austin 1967: 100] y pertenecieron a un cuerpo formal de sacerdotes/funcionarios del culto mexica.

Según la información recopilada en el *Códice Florentino*, sus obligaciones consistían en arrojar las nubes de granizo y lluvia hacia lugares aislados, desérticos y despoblados, para evitar daños. Las acciones particulares contra las nubes se resumen en el Cuadro 5 (siglo XVI). Cabe mencionar que estos sacerdotes fueron remunerados por las comunidades particulares.[6]

Las tempestades y granizadas enviadas por los *ahuaque* y *ehecatotontin* que dañaban los cultivos fueron consideradas como un signo de castigo por los pecados cometidos por la gente (Muñoz Camargo 1984: 189).

POLONIA

Los pueblos esclavos antiguos asociaron ciertas deidades con tempestades y vientos. Según las creencias de los búlgaros, rusos, bielorrusos, serbo-lusitanos y checos el nubarrón oscuro fue concebido como una serpiente o un dragón, que atacaba a las doncellas. En Polonia, Bohemia y Ucrania los *planetnicy, planitnycy, chmurnicy* y *oblocznicy* fueron considerados como seres semi-humanos, semi-demoníacos, capaces de subir o levantarse en el aire al principio de la tormenta para arrojar y empujar nubarrones fuera de los campos. Ellos conducían las nubes, las cargaban de hielo y granizo; también lanzaban desde las nubes los rayos hacia la gente no bautizada. Al iniciarse la tormenta, otro grupo de los *planetnicy* salía a los campos de cultivo o montes, en donde hacían movimientos violentos con sus manos insultando o maldiciendo a las nubes. Un patrón distinto se puede observar en la región serbo-lusita en donde los llamados *stuchowie* se adormilaban al comenzar la tempestad y sus almas luchaban contra los demonios de la tempestad y el granizo. Esta batalla celeste fue percibida en forma de relámpagos y truenos.

El granizo fue considerado como un castigo por los pecados (Holmberg 1964: 246 sobre los finos del Volga).

Es poco probable que los especialistas que controlaron el clima formaran colegios formales de sacerdotes o funcionarios del culto.

Hay elementos nuevos en el campo de las creencias que aparecieron entre los siglos XVI y XVIII en Europa Central, que se deben a la influencia de la Reforma y Contra-Reforma. Comúnmente empezó a considerarse el granizo como el resultado de las prácticas de las brujas. Los pueblos esclavos del sur hacían una mezcla con aceite sagra-

[6] Antonella Fagetti (1998:206) cita a Aguirre Beltrán según él quienes eran los sacerdotes de Nahuapilli que controlaban el clima en especial.

do, hojas de laurel y ajenjo para incendiarla y provocar que el humo ascendiera hacia las nubes, dejando a las brujas estupefactas a tal grado que caían al suelo. Abajo, en los campos se colocaban objetos afilados para cortar y dañar a las brujas (Frazer 1951: 753).

En la segunda parte del siglo XIX los campesinos en diferentes partes de Polonia creyeron que los planetnicy eran los labradores, que podían subir hacia las nubes para dirigirlas, empujándolas y cargándolas sobre su espalda hacia los lugares despoblados y no cultivados: bosques, ríos, lagos, cruces de caminos, etc. en donde provocaban las precipitaciones (Federowski 1897: 158; Gustawicz 1902: 356; Kolberg 1979: 33, Kolodziejczyk 1910: 79; Sulisz 1906: 76). De vez en cuando el peso de los nubarrones era tan grande que los campesinos aseguraron haber oído las quejas de los planetnicy, quienes gritaban que ya no aguantaban la carga e iban a soltarla sobre los campos (Moszynski 1968: 317-318; Piechota, 1976: 101; Pelka 1987: 60-61).

Según las creencias, eran los *planetnicy* quienes llenaban las nubes con el agua y el granizo. Algunos de los relatos de fines del siglo XIX narran que los *planetnicy* "viajan" con las nubes hacia el Mar Negro para llenarlas con agua o hacia el Mar Ártico para abastecerlas con el granizo (Kolberg, 1979: 50-51). En otras ocasiones llenan las nubes con hielo de los estanques locales. Según esto, los *planetnicy* pueden ocasionar daños o proteger los campos. Existen también versiones de que utilizando el agua y el hielo de los estanques y lagos locales, los siguientes personajes mítico-demoníacos llenaban las nubes: el arco iris identificado con el dragón (Gustawicz 1902: 356), el diablo (Kolbuszowski 1896: 161-162; Zmigrodzki 1896: 329), los ángeles (Kolberg 1891: 256), los cadáveres de los suicidas o los *upiory*[7] (Kolberg 1888: 92).

En la parte oriental del país se identifica un grupo particular de especialistas llamados *gradobije* ("los que vencen el granizo', 'grad' = granizo) (Grochowska 1903: 384).

ESPAÑA

En la actualidad los especialistas que controlan el clima en España se denominan *renuberos*, *reñuberos* (Castilla y León), *reñubeiros*, *nuberos*, *ñubeiru* (Asturias), *nubeiros*, *renubeiros* (Galicia) (Alonso Ponga, 1992: 16; Lisón Tolosana, 1987: 365). Según las creencias, los *renuberos* fabricaban piedras y las arrojaban desde las nubes. Se relata que cuando un

[7] Seres demoniacales popularizados como *vampiros* en Europa Occidental.

párroco salía al campo para ahuyentar la tempestad y evitar la granizada, leyendo el ritual cristiano, los campesinos creían ver a los *renuberos* cayendo de las nubes y tomando formas humanas (Alonso Ponga 1992: 16) y, a veces, se asemejaban a algunos de los vecinos (Lisón Tolosana 1987: 365).

Aún a principios del siglo XX se podía encontrar la creencia de que eran las brujas las que producían las tempestades (Cabal 1946: 272-273), el vidente reflejo de las políticas de la Contra-Reforma. Eran conocidas como *nuberas* (Asturia), brujas o *tempestarias* (Cabal, 1946: 273). El origen de esta última palabra viene del latín y ofrece una interesante pista a seguir. Según Cabal (1946: 277), se llamó *tempestarii* a los individuos que, de acuerdo con las creencias populares, podían hacer caer granizo y relámpagos a voluntad o espantar y ahuyentar las tempestades que otros *tempestarii* habían provocado. Este autor cita a San Agobardo, el obispo de Lyon entre 816 y 840 d.C., quien sostuvo que estos especialistas cobraban una renta por sus servicios. Sin duda, muchas de estas prácticas se remontan a la antigüedad clásica, tal como lo describe Cabal, pero sería erróneo omitir las tradiciones locales, ya que los especialistas que controlan el clima son un fenómeno universal en las sociedades agrícolas. Son las tradiciones locales y las creencias religiosas foráneas (romanas, gódicas, cristianas), las que contribuyeron a la formación de los *tempestarios*, *nuberos* y *renuberos* españoles.

DISCUSIÓN

Las estrategias contra el granizo parecen expresar las estructuras cognitivas mantenidas por las sociedades agrarias para ordenar y organizar sus ideas y acciones.

Aplicando el esquema de la clasificación binaria que se funda en pares de oposición frío/caliente a las prácticas/estrategias descritas arriba, se nota inmediatamente una importante lógica. Los ejemplos del México Central parecen indicar que precisamente esta forma de clasificar las cosas fundamentó la elección de los objetos utilizados para controlar el granizo. Así, de acuerdo con el sistema de clasificación frío/caliente presentado por Madsen (1955b: 130) el granizo es descrito como frío. Las acciones en contra del granizo incluyen: el quemar o incensar las hojas de laurel (caliente), de romero (caliente), las ramas de las palmas benditas (caliente y templado), o el incendiar copal (caliente), disparar cohetes (caliente), cortar el aire con el machete (caliente), tirar sal (caliente) en contra del nubarrón, e incluso enterrar huesos de coyote (caliente) en los campos de cultivo. Los cultivos de

los cereales, incluyendo el maíz, se consideran frescos porque las cáscaras de sus semillas no dejan entrar mucho calor del sol (Madsen, 1955b: 126). El medio ambiente, en el monte se considera como templado (neutral: ni frío ni caliente), pero las chinampas son descritas como frescas. Los *ahuatoton* o *enanitos* que producen la lluvia, el trueno y el granizo son fríos. Es frío el periodo de la Canícula, es decir el intervalo entre el 16 de julio y 29 de septiembre, cuando las tempestades, las granizadas y los torbellinos de viento son particularmente dañinos. Los nubarrones son fríos, mientras que los relámpagos se consideran como calientes.

Por otro lado, las prácticas de quemar o incendiar las cosas tienen el propósito de arrojar el humo hacia las nubes para mezclarse con ellas.

No se conocen bien los sistemas de clasificación binaria entre los pueblos de los eslavos antiguos, pero un cierto número de las estrategias/prácticas ofrece pistas a seguir. El hecho de prender fogatas puede definirse como una técnica de secar para evitar la humedad (Frazer 1951: 72); la harina (seca) dispersa los nubarrones; la sal se usa contra el granizo porque "hace bajar el agua" (Pelka 1987: 62). Es entonces probable que algunas de estas prácticas se fundaran en el ordenamiento de las cosas según la oposición húmedo/seco.

Por otro lado, el valor apotropáico de los objetos para arredrar el granizo descansa en las propiedades de las plantas, el endrino es una planta con espinas que ahuyentan, el hecho de quemar o incendiar las plantas para que salga el humo y se eleve mezclándose con el nublado tiene el propósito de hacerlo regresar al lugar de donde vino.

Sin duda, los graniceros del Altiplano Central de México se derivan del sacerdocio mexica. Estos graniceros no producen agua o granizo, porque en la religión prehispánica ésta era la tarea de Tláloc y sus ayudantes, los *Tlaloque*. No obstante, en la actualidad existen dos clases de graniceros, los que murieron y se convirtieron en los 'trabajadores temporaleros' en el cielo y los que les ayudan en la tierra. Los graniceros que tienen el poder de curar o los que participan en las ceremonias de petición de lluvia posiblemente se derivan de los procesos posteriores a las transformaciones religiosas, las cuales resultaron en la fusión de diferentes clases de sacerdotes mexicas en una sola figura (Nutini, 1998). Las tendencias actuales de trabajar en grupos corporativos y recibir una remuneración fija por parte de las comunidades, pueden interpretarse como vínculos adicionales que unen la figura del *granicero* con la tradición prehispánica.

Hace unos mil años los *planetnicy* fueron los seres demoníacos que enviaban la lluvia y el granizo hacia los campos de cultivo pero también recibían el mismo nombre los especialistas locales encargados de

controlar el clima. Durante el largo proceso de aculturación religiosa que se llevó a cabo entre los siglos X y XVIII, ambos grupos fueron reinterpretados para fundirse en uno (Pelka 1987: 38-39, 56-57). Bajo la influencia de la Contra-Reforma y el famoso manual utilizado por la Inquisición, titulado *Maleus mallificarum* escrito por Institoris y Sprenger (editado en 1486) se agregó la figura de la bruja que provocaba las tempestades de granizo. De igual manera, la política de la iglesia cristiana para erradicar las creencias no-cristianas en las sociedades agrícolas de Europa Occidental resultó en la misma asociación entre las brujas y el granizo en España (Cabal 1946: 273) y Francia (Sebillot 1913: 122). No obstante, aún hoy día, los campesinos polacos insisten en que los *planetnicy* tienen una doble función: la de abastecer las nubes con granizo y la de alejar o desviar estas nubes hacia los terrenos despoblados.

Los conceptos de los campesinos mexicanos y polacos contemporáneos sobre cómo controlar el granizo provienen de los procesos de aculturación entre los sistemas de creencias precristianas y cristianas. En la actualidad los campesinos, los graniceros y los *planetnicy* en ambos países usan estrategias muy similares para proteger sus campos, aunque originalmente sus creencias y acciones tuvieron mucho menos en común. En ambos países el dominio del cristianismo produjo muchos cambios pero no suficientes para provocar que los campesinos abandonaran sus acciones contra el granizo.

Resulta entonces que no puede sostenerse más la hipótesis de Nutini (1998: 163) quien propone que el *tezitlazc* (el granicero de la región de La Malinche) tiene que considerarse como un especialista ritual con el mayor número de matices prehispánicos, porque no tiene equivalentes españoles. Con la evidencia reunida aquí propongo la conclusión contraria. Según esto, es precisamente la influencia del cristianismo la que hizo homogeneizar o estandarizar las prácticas y estrategias contra el granizo (ver el Cuadro 5). Desafortunadamente, poco se sabe sobre las cosmovisiones de los campesinos de las diferentes regiones de España en los siglos XV y XVI. Los investigadores norteamericanos y mexicanos parecen desconocer totalmente los procesos del sincretismo religioso que ocurrieron en Europa durante la Edad Media. Esta arrogancia produce conclusiones aberrantes como la que sostiene Nutini.

La ideología y religión cristiana que dominan las cosmovisiones y creencias de los pueblos mexicano, polaco y español en la actualidad constituyeron el marco común para actuar contra el granizo. Sin duda, los orígenes de las prácticas/estrategias para controlar el clima son diferentes: es evidente, por ejemplo, que los *graniceros* actuales mantienen una relación con el sacerdocio prehispánico correspondiente. Sin

embargo, los ejemplos anteriores hacen plausible suponer que la sobrevivencia de los graniceros y de sus prácticas se debe también al bagaje cultural español. Los españoles que conquistaron México contaron con una tradición milenaria de actuar contra el mal clima. No fue la falta de equivalentes españolas, sino al contrario, su arraigada presencia en las tradiciones y creencias de los campesinos españoles la que hizo a que persistan en la actualidad.

La sobrevivencia de las creencias y prácticas en torno del granizo entre los campesinos en México y Europa hasta la época de la modernidad tardía hace pensar que pertenecen a las estructuras culturales de larga duración.

REFERENCIAS

ALBORES, Beatriz
1997 "Los quicazcles y el árbol cósmico del Olotepec, Estado de México". En *Graniceros. Cosmovision y meteorología indígenas de Mesoamérica*, Beatriz Albores y Johanna Broda, coords., México, El Colegio Mexiquense, A. C. y la Universidad Nacional Autónoma de México, 379-446.

ALONSO PONGA, José Luis
1992 *Tradiciones y costumbres de Castilla y León*. Castilla Ediciones, Valladolid. Colección Nueva Castilla 3.

BONFIL BATALLA, Guillermo
1968 "Los que trabajan con el tiempo", *Anales de Antropología*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 5: 99.128.

BRAVO MARENTES, Carlos y Alejandro Patiño Díaz
1986 Iniciación por el rayo: la biografía de "Tío Goyito". *México Indígena*, México, D. F. Instituto Indigenista Interamericano, 46, 9: 37-41.

BRAVO MARENTES, Carlos
1997 "Iniciación por el rayo en Xalatlaco, Estado de México", En *Graniceros. Cosmovision y meteorología indígenas de Mesoamérica*, Beatriz Albores y Johanna Broda, coords.: México, El Colegio Mexiquense, A. C. y la Universidad Nacional Autónoma de México, 359-377.

CABAL, Constantino
1946 "Labranza", *Folklore y costumbres de España*, F. Carreras y Candi, Barcelona, Casa Editorial Alberto Martin.

Códice Carolino véase Garibay K.

CHRISTENSEN, Bodil
1962 "Los graniceros", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 18: 87-95.

DURÁN, Fr. Diego,
1984 *Libro de los ritos y ceremonias en las fiestas de los dioses y celebración de ellas.[Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme]*. México, Editorial Porrúa, Colección Porrúa 36.

El Tiempo
1987 *El Tiempo. Meteorología y Cronología populares.* [Diputación de Salamanca. Seminario de Folklore y Cultura Tradicional, Archivo de tradiciones salmantinas 3] Ediciones de la Diputación de Salamanca, Salamanca.

FAGETTI, Antonella
1998 *Tentzonhuehue. El simbolismo del cuerpo y la naturaleza.* México, Plaza y Valdés y Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

FEDEROWSKI, Michal
1897 *Lud bialoruski na Rusi Litewskiej. Materialy do etnografii slowiańskiej zgromadzone w latach 1877-1891.* Kraków Akademia Umiejetności, t. 1.

Florentine Codex
1953 *Florentine Codex. Book 7- The Sun, Moon, and Stars and the Binding of the Years.* Arthur J.O. Anderson and Charles E. Dibble (eds). The School of American Research and The University of Utah, Santa Fe. [Monographs of The School of American Research, number 14 part VIII].

FOSTER, George M.
1985 *Cultura y Conquista. La herencia española de América.* Xalapa: Universidad Veracruzana.

FRAZER, James George
1951 *The Golden Bough. A Study of Magic and Religion.* The Macmillan Company, New York, abridged edition, I v.

GAJEK, J.
1962 Dzwonniczka do odganiania burz gradowych. *Lud* 48: 445-449. Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wroclaw.

GARIBAY K., Angel Ma.
1946 Paralipómenos de Sahagún. *Tlalocan* 2,2: 168-172.
1967 *Códice Carolino*, manuscrito anónimo del siglo XVI en forma de adiciones a la primera edición del Vocabulario de Molina. *Estudios de Cultura Nahuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 7: 11-58.

GONZÁLEZ MONTES, Soledad
1997 Pensamiento y ritual de los ahuizotes de Xalatlaco, en el Valle de Toluca. En *Graniceros. Cosmovision y meteorología indígenas de Mesoamérica*, Beatriz Albores y Johanna Broda, coords.: México, El Colegio Mexiquense, A. C. y la Universidad Nacional Autónoma de México, 313-358.

GRINBERG-ZYLBERBAUM, Jacobo
1987 *Los chamanes de México*, México, Instituto Nacional Para el Estudio de la Conciencia, v. 1 y 2.

GROCHOWSKA, Helena
1903 Podania, zwyczaje i wierzenia we wsi Trościańcu w powiecie śniatyńskim. *Lud* 9, 4: 381-390. Towarzystwo Ludoznawcze, Lwów.

GRUZINSKI, Serge
1989 *Man-Gods in the Mexican Highland. Indian Power and Colonial Society, 1520-1800*. Stanford, Stanford University Press.

GUSTAWICZ, Bronislaw
1902 Z nad Wisloka (Rysy etnograficzne ze wsi Bialobrzegi w powiecie lancuckim (dokończenie)). *Lud* 8, 4: 354-392. Towarzystwo Ludoznawcze, Lwów.

HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, María Isabel
1997 Los ahuyentadores de granizo de San Gaspar Tlahuililpan, Estado de México, *Graniceros. Cosmovision y meteorología indígenas de Mesoamérica*, Beatriz Albores y Johanna Broda, coords.: México, El Colegio Mexiquense, A. C. y la Universidad Nacional Autónoma de México, 447-464.

HOLMBERG, Ulmo
1964 *Finno-Ugric, Siberian. The Mythology of all Races*, New York, Cooper Square Publishers, Volume Four.

HURTADO, Publio
1989[1902] *Supersticiones extremeñas*. Huelva.

KARTTUNEN, Frances
1992 *An Analytical Dictionary of Nahuatl*. University of Oklahoma, Norman.

KISIELEWSKA, Anna
1970 Planetnik Wojciech Rachwal z Przysietnicy (próba analizy reliktu kulturowego). *Materialy Muzeum Budownictwa Ludowego w Sanoku* 12: 25-44. Muzeum Budownictwa Ludowego, Sanok.
1983 CZAROWNIK POGODY Z Lachowic. *Rocznik muzeum Etnograficznego w Krakowie* 8: 57-69. Muzeum Etnograficzne, Kraków.

KOLBERG, Oskar
1888 *Pokucie*, t. III. Uniwersytet Jagielloński, Kraków.
1891 *Chelmskie*, t. II. Anczyc i Spólka. Kraków.
1979 *Dziela wszystkie. Tom 7. Krakowskie*. Polskie Towarzystwo Ludoznawcze & Ludowa Spóldzielnia Wydawnicza, Wroclaw

KOLBUSZOWSKI, E.
1896 Materyaly do medycyny i wierzeń ludowych wedlug opowiadań Demko Zemaly w Zaborzu w pow. Rawskim. *Lud* 2,2: 157-163. Towarzystwo Ludoznawcze, Lwów.

KOLODZIEJCZYK, Edmund
1910 Z Andrychowa. *Lud* 16, 1: 79-86. Towarzystwo Ludoznawcze, Lwów.

KRZYŻANOWSKI, Julian (ed)
1965 *Slownik folkloru polskiego*. Państwowe Wydawnictwa Naukowe, Warszawa.

LISÓN TOLOSANA, Carmelo
1987 *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia*. Madrid, [Antropología cultural de Galicia 2]. Ediciones Akal.

LIUNGMAN, Waldemar
1938 Traditionswanderungen Euphrat-Rhein. *FF Communications* 119 (Teil 2). Academia Scientiarium Fennica, Helsinki.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo
1967 "Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl". *Estudios de Cultura Nahuatl*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 7: 87-118.
1972 "El Mal aire en el México prehispánico", *Religión en Mesoamérica*. XII Mesa Redonda, México. Sociedad Mexicana de Antropología, p. 399-406.

MADSEN, William
1955a Shamanism in Mexico. *Southwestern Journal of Anthropology* 11, 1: 48-57.
1955b Hot and cold in the universe of San Francisco Tecospa, Valley of Mexico. *Journal of American Folklore* 68, 268: 123-139.
1960 *The Virgin's children (Life in an Aztec village today)*. University of Texas Press, Austin.

MCCLUSKEY, Stephen
1989 The mid-quarter days and the historical survival of British folk astronomy. *Archaeoastronomy (JHA)* 13: S1-S19.

MONTOYA BRIONES, José de Jesús
1964 *Atla: Etnografía de un pueblo náhuatl*. [Publicación 14 del Departamento de Investigaciones Antropológicas]. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

1975 El complejo de los aires en la cosmología de los nahuas en la Sierra de Puebla. *Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, Segunda Época, 13: 53-58.

MOSZYŃSKI, Kazimierz
1968 *Kultura ludowa Slowian*. Wiedza i życie, Warszawa, t. 2, parte 1.

MUÑOZ CAMARGO, Diego.
1984 Historia de Tlaxcala. *Relaciones Geográficas del siglo XVI. Tlaxcala*, R. Acuña ed, t. 1, México, Universidad Nacional Autónoma de México, [Serie de Instituto de Investigaciones Antropológicas].

NUTINI, Hugo C. y Barry L. Isaac
1974 *Los pueblos de habla náhuatl de la región de Tlaxcala y Puebla*. México, Instituto Nacional Indigenista y Secretaría de Educación Pública. [Serie de Antropología Social, colección no. 27].

NUTINI, Hugo C.
1998 La transformación del tezitlac o tiempero en el medio poblano tlaxcalteca. En: Alessandro Lupo y Alfredo López Austin, coords. *La cultura plura. Homenaje a Italo Signorini*: México, UNAM y Università Degli Studi di Roma "La Sapienza", 159-170.

PAULO MAYA, Alfredo
1989 *Los claclasquis: relaciones de poder entre los graniceros de Morelos*. Tesis para acreditar las asignaturas "Investigación de campo" y "Seminario de investigación". 16.05.1989, México.
1997 "Claclasquis o aguadores de la región del volcán de Morelos". *Graniceros. Cosmovision y meteorología indígenas de Mesoamérica*, Beatriz Albores y Johanna Broda, coords.: México. El Colegio Mexiquense, A.C. y la Universidad Nacional Autónoma de México, 255-287

PELKA, Leonard J.
1987 *Polska demonologia ludowa*. Iskry, Warszawa.

PIECHOTA, Jan
1976 *Opowieści iwkowskie*. Wydawnictwo Literackie, Kraków.

PONCE DE LEÓN, Pedro
1953-4 *"Tratado de los dioses y ritos de la gentilidad", Tratado de las idolatrías, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenas de México* (J. de la Serna *et al.*),comentarios de F. del Paso y Troncoso, México, Editorial Fuente Cultural, v. 2: 369-279.

Prácticas y Creencias
1987 *Prácticas y Creencias Supersticiosas en la Provincia de Salamanca*. [Diputación de Salamanca. Seminario de Folklore y Cultura Tradicional, Archivo de tradiciones salmantinas 2] Ediciones de la Diputación de Salamanca, Salamanca.

ROBICHAUX, David
1997 "Clima y continuidad de las creencias prehispánicas en la región de la Malinche (México)", *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano* (Marina Goloubinoff, Esther Katz y Annamaría Lammel, comps.), Quito, Ediciones Abya-Yala, v. II: 7-30. [Colección Biblioteca Abya-Yala, 1, n. 50].

RUIZ DE ALARCÓN, Hernando
1953 *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentilicas de las razas aborígenes de México*. México, Ediciones Fuente Cultural.

SAHAGÚN, Fr. Bernardino de,
1997 *Historia General de Las Cosas de Nueva España*. México, Editorial Porrúa, [Sepan Cuantos... 300].

SÁNCHEZ PÉREZ, José A.
1948 *Supersticiones españolas*. Madrid SAETA.

SEBILLOT, P.
1913 *Le folklore de France*. Paris.

SEPÚLVEDA, María Teresa
1975 "Sobrevivencia de ritos agrícolas prehispánicos en la época colonial". *Historia, Religión, Escuelas*. XIII Mesa Redonda, p. 357-369. México, Sociedad Mexicana de Antropología.
1977 "Ceremonias de petición de lluvias". *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, México, D. F. Sociedad Mexicana de Antropología, 23,3: 345-363.

SERNA, Jacinto de la
1953-4 "Manual de ministros de los indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas. En: *Tratado de las idolatrías, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenas de México* (J. de la Serna et al.), comentarios de F. del Paso y Troncoso, México, Editorial Fuente Cultural, v. 2: 39-368.

SIMÉON, Rémi
1997 *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*. México, Siglo Veintiuno.

Slownik véase Krzyżanowski

SULISZ, Józef
1906 Zapiski etnograficzne z Ropczyc. *Lud* 12, 1: 57-81. Towarzystwo Ludoznawcze, Lwów.

TORQUEMADA, Fr. Juan de,
1976 *Monarquuía Indiana*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, v. 3.

WITKOWSKI, Czeslaw
1967 Sposoby zwalczania burz i gradów przez chlopów w woj. krakowskim. Wierzenia i praktyki z końca XIX w. i I polowy XX w. *Rocznik Muzeum Etnograficznego w Krakowie* 2: 133-152. Muzeum Etnograficzne, Kraków.

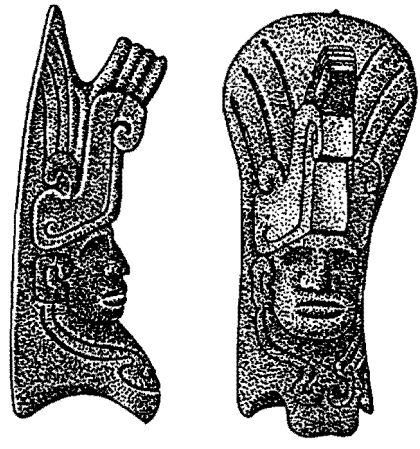
ZMIGRODZKI, Michal
1896 Ukraina. *Lud* 2,4: 321-329. Towarzystwo Ludoznawcze, Lwów.

UN CUENTO Y CUATRO REZOS DE LOS NAHUAS DE LA REGIÓN DE CUETZALAN, PUEBLA*

Recopilados por CLAUDE STRESSER-PÉAN

1. LOS INDIOS NAHUAS DE LA REGIÓN DE CUETZALAN, DE TZICUILAN Y DE ZACATIPAN

2. *La historia y el dialecto*



0 5 cm

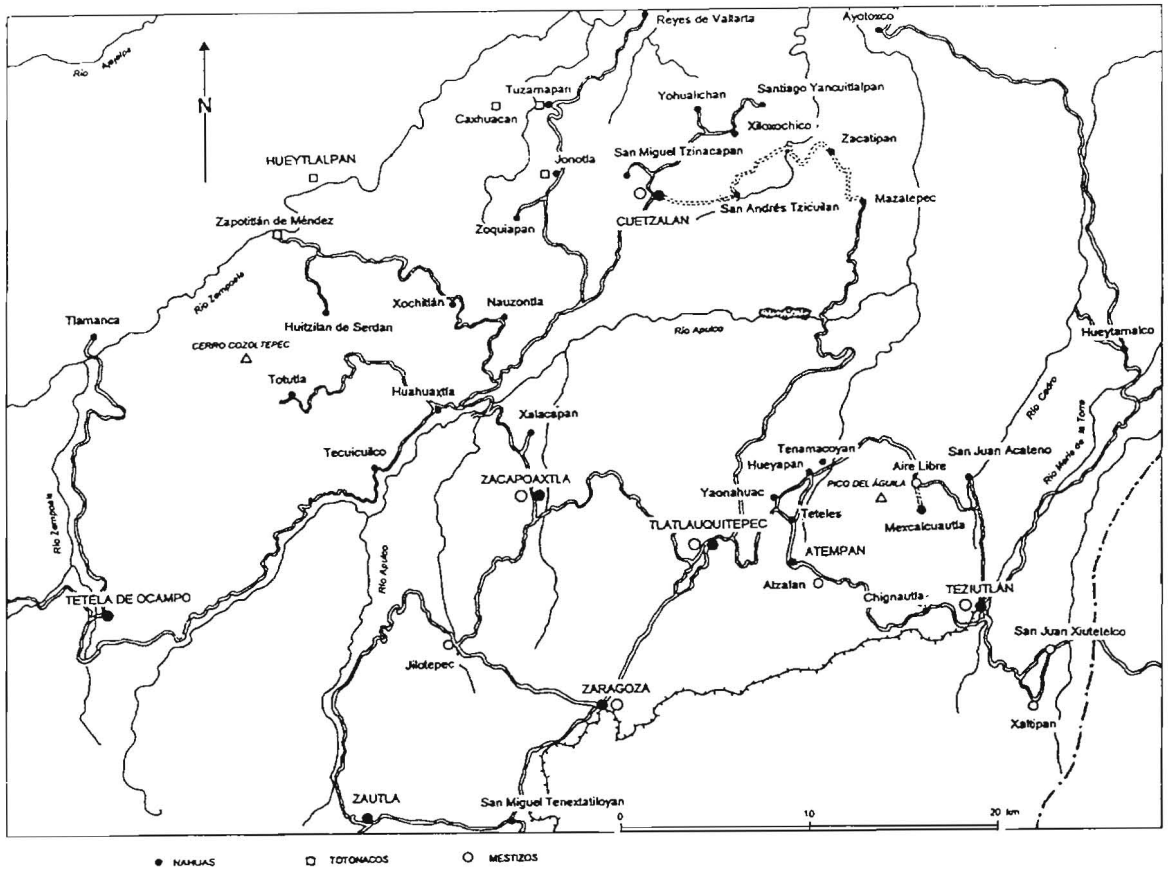
Reyesohpan ranchería
Municipio Cuetzalan, Puebla

La zona montañosa de Cuetzalan sigue siendo una de las regiones más indígenas de todo México. Durante el transcurso de los siglos, ha sufrido olas sucesivas de invasores. Sus actuales indios hablan un dialecto "nahuat", pero un poco más al este subsisten los totonacos.

Según las investigaciones arqueológicas de Wilkerson (1987), estas montañas y las llanuras costeras situadas más al este, fueron ocupadas por los huastecos durante una gran parte del primer milenio antes de nuestra era. Estos huastecos crearon una civilización brillante, cuyo centro se encontraba en El Tajín, cerca de la costa atlántica. La famosa pirámide de los nichos fue construida hacia el año 600 a.C., pero tuvo después su homóloga en Yohualichan, en la Sierra, a unos cuantos kilómetros al norte de Cuetzalan.

* Agradecemos la invitación a publicar en la revista *Estudios de Cultura Náhuatl* que coordina el Doctor Miguel León-Portilla. Agradecemos también la cuidadosa lectura del texto nahuat por el señor Patrick Johansson, así como la realización de los dibujos por la señora Françoise Bagot.


CUETZALAN
Xochitán
Ahuacatlán
Jonotla
Hueytlalpan
Hueytamalco
Zacapoaxtla
TLATLAUQUITEPEC
Tetela
Tezivtán
Zautla
0 10 20 30 40 km
E. U. A.
CHIHUAHUA
COAHUILA
NUEVO LEÓN
DURANGO
TAMAULIPAS
ZACATECAS
SAN LUIS POTOSÍ
AGS.
NAYARIT
GUANAJUATO
JALISCO
QUERET.
HIDALGO
E. DE MEX.
D.F.
TLAX.
COLIMA
MICHOACÁN
MORELOS
PUEBLA
VERACRUZ
GUERRERO
OAXACA
CHIAPAS
TABASCO
CAMPECHE
YUCATÁN
QUINTANA ROO
BELIZE
GUATEMALA
GOLFO DE MÉXICO
OCÉANO PACÍFICO
N
Sierra Norte de Puebla
0 200 400 km



REGIÓN DE TEZIUTLÁN-CUETZALAN

Todavía en 1581, los nahuas de Tetela conservaban algunas tradiciones históricas según las cuales los habitantes más antiguos de la Sierra de Puebla (al parecer huastecos), habían sido expulsados en 818 a.C. por invasores totonacos quienes, según Torquemada, probablemente habían vivido antes en Teotihuacán. Cuatro siglos más tarde, hacia 1219 a.C., estos totonacos de la Sierra de Puebla fueron a su vez, vencidos y expulsados por chichimecas semibárbaros venidos de Chicomoztoc, en el extremo oeste de México. Estos chichimecas debían de hablar un dialecto "náhuatl" análogo al de los aztecas (G. Stresser-Péan, 1998, p. 59-72), pero durante el siglo XIV fueron invadidos con la llegada masiva de indios nahuas civilizados procedentes de Cholula y de sus alrededores. Estos hablaban un dialecto "nahuat" llamado "olmeca-mexicano" e impusieron el uso de este dialecto en todo el sur de la Sierra de Puebla y aún más allá, hasta Iztacamaxtitlán (G. Stresser-Péan, 1998, p. 54-55 y 89-91).

A raíz de la llegada de los españoles, se formaron en la Sierra pequeños estados o *altepeme*, entre ellos, el de Tlatlauquitepec que se extendía hacia el norte, hasta Cuetzalan y Yohualichan. Sin embargo, durante la época colonial, estos estados se dividieron (B. García Martínez, 1987, cap. 5, p. 181-223). En la primera mitad del siglo XVII el *altepetl* de Tlatlauquitepec perdió entre otros, el control de Cuetzalan.

Cuetzalan, así convertido en un pueblo independiente, pudo mantener sobre todo su territorio una estructura regional tradicional. La cultura y el comercio del algodón proporcionaban a los indios de esta región una cierta holgura material.

Pero durante el siglo XIX, un buen número de gente de habla española comenzó a llegar a la región. La cultura del café, introducida a fines del siglo XVIII, se esparció poco a poco y cayó entonces bajo el control mayoritario de los mestizos y de los españoles sustituyendo paulatinamente la cultura del algodón.

Fue después de la revolución mexicana de 1910 cuando numerosos indios abandonaron Cuetzalan para ir a vivir en el pueblo indígena de San Andrés Tzicuilan, a 1.5 km hacia el este. Posteriormente, cuando gente de lengua española empezó a instalarse también en este pueblo, algunas familias indias emigraron de nuevo para ir a vivir más lejos, en el pueblo de Zacatipan, a 10 km al este-noreste de Cuetzalan. Zacatipan, de reciente implantación sigue siendo hoy en día un pueblo muy indígena (Arizpe, 1973, p. 41-43).

Los indios de San Andrés Tzicuilan y los de Zacatipan, se sienten, pues, estrechamente ligados por sus orígenes y por la similitud de su cultura. Pero sin duda alguna, los habitantes de Zacatipan se mantu-

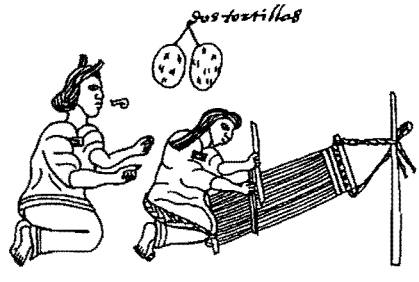
vieron más conservadores. Nuestros dos principales informantes, Bonifacio Méndez y su primo Eugenio Méndez, pertenecen a familias que regresaron de Zacatipan para instalarse de nuevo en San Andrés Tzicuilan. Ambos tienen cierta cultura y son bastante inteligentes. Bonifacio, que vivió junto a su madre hasta la muerte de ésta, era un excelente conocedor de las antiguas tradiciones y un magnífico narrador, pero murió en junio de 2002. Eugenio Méndez, que es un artista de talento, aceptó, por amistad, transcribir los textos nahuat que su primo decía y hacer una traducción literal de ellos, en un español popular que no hemos querido cambiar.

También, se han recogido en Santiago Yancuitlalpan, a 7 km al noreste de Cuetzalan, numerosos textos en nahuat que fueron publicados por Italo Signorini y Alessandro Lupo en 1989 y posteriormente por Alessandro Lupo en 1995. Por último, el Centro de Estudios establecido en San Miguel Tzinacapan, a 2 km al noroeste de Cuetzalan ha publicado también textos en nahuat con el título : *Los oíamos contar a nuestros abuelos* (1994).

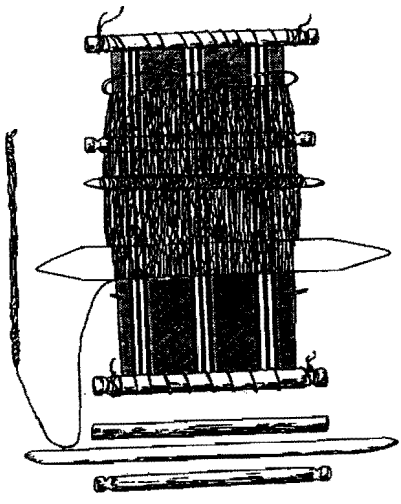
2) *Importancia del tejido en la vida social de los indios de la región de Cuetzalan*

En la época precortesiana, todas las mujeres tejían, incluso las esposas y las hijas de los reyes. El hecho de que la Iglesia no permitiera que los nobles y los caciques tuvieran más de una sola esposa, contribuyó al desmoronamiento de su riqueza y de su prestigio. Cuantas más mujeres tuviera un cacique, más tejedoras tendría en su casa, fuente indispensable de productividad que permitía principalmente cumplir con los tributos que se pagaban sobre todo con telas.

La educación de la niña azteca era esencialmente familiar, estricta pero no desprovista de ternura. Según las ideas adivinatorias sacadas del antiguo calendario mesoamericano, se creía, por ejemplo, que una niña nacida en un día *ce-Calli* (1-Casa) estaba predestinada a la pereza y a la incapacidad para hilar y tejer bien, lo cual se consideraba un verdadero desastre (Sahagún, *Códice Florentino*, libro 4, p. 95, 1979). Algunos textos nahuas clásicos presentados por Miguel León-Portilla en 1980, insisten en la importancia social y económica de la mujer que "Trabaja , no



Códice Mendoza folio 60r



Santa Ana Tzacuala, municipio Acaxochitlán, Hidalgo.
Indios nahuas.
Telar miniatura que permanece en la cuna de la bebé

se está ociosa, emprende cosas, tiene ánimo" (*Códice Matritense de la Real Academia*, folio 110 vuelta). Asimismo, la joven recién casada recibía consejos que le recomendaban no perder el tiempo, tener su casa bien ordenada y no dejar de hilar y de tejer (Huehuetlatolli A., publicado por A. M. Garibay, *Tlalocan*, v. 1, p. 37) Hoy en día, entre las comunidades indias más tradicionales es costumbre que el día del bautizo, los padrinos y las madrinas dirijan a sus ahijados o ahijadas largos discursos para exhortarlos al trabajo. En Santa Ana Tzacuala (Mpio. de Acaxochitlán, Hgo.) cuando nace una niña es costumbre meter en su cuna, un pequeño telar miniatura que se mantiene hasta que la bebé empieza a caminar, para que durante su vida sea una buena tejedora. Fray Toribio de Motolinía en sus *Memoriales* (1903, p. 40) nos cuenta que al nacer una niña, le ponían en la mano un huso o un elemento de telar para que fuera trabajadora, buena hilandera y buena tejedora. Por último, el *Códice Mendoza* (folios 57r, 58r, 59r, y 60r) nos muestra cómo se enseñaba a las niñas (con bastante severidad) el trabajo del hilado y del tejido.

En Cuetzalan, el tejido sigue activo hasta hoy en día, aunque en estos últimos años, las jóvenes prefieren comprar su "quechquemitl" a las ancianas.

3) *Huipil y quechquemitl*

En toda la región de Cuetzalan y de Teziutlán, se designa con la palabra *huipil* a la prenda femenina que se llama comunmente *quechquemitl* aunque no cabe duda que no existe un "huipil" verdadero en ninguna de estas dos regiones. Pero tanto en Cuetzalan como en Hueyapan (cerca de Teziutlán) nuestros informantes nos dijeron que "huipil" era la palabra empleada por los españoles para designar ese vestido, mientras que en su idioma ellos decían *noquechquen*, "mi quechquemitl". Esta sencilla información se confirma gracias a los comentarios de

Tezozómoc (*Crónica mexicana*, cap. LXV, p. 483): ... "Dijeron los principales cuextecas..., veis aquí nuestro premio y tributo, y enviaron mucha suma de naguas de muchos colores, huipiles puntiagudos que llaman quechquemitl, toznenes, papagayos..." Tezozómoc nombra el "quechquemitl", con toda claridad, como un "huipil" con puntas, porque para los españoles del tiempo de la conquista, el vestido común era el "huipil" que ellos llamaban también a menudo "camisa" (Motolinía, *Memoriales*, 1903, p. 192). Y, en general, no diferenciaban entre un vestido y otro, dado que muy a menudo, el "quechquemitl" era tan amplio en la parte del busto como el "huipil". Al fin y al cabo, la palabra "huipil" ha sido adoptada en la lengua española, lo que no ha sido el caso de la palabra "quechquemitl".

4) *El tejido de la gasa*

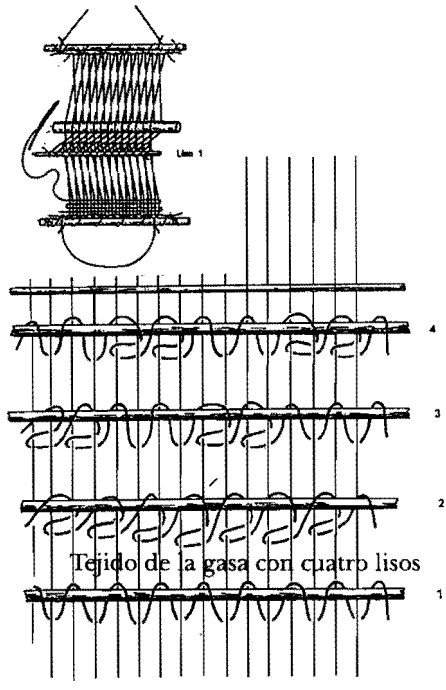
En Mesoamérica, el tejido de la gasa es una técnica antigua que se remonta por lo menos al siglo V d.C, según datos arqueológicos de la tumba 19, del sitio maya de Río Azul, situado al noreste del Petén, Guatemala (*Reports*, University of Texas, San Antonio, 1986). También se han encontrado fragmentos de tejido de gasa en el cenote sagrado de Chichen Itza (Yucatán). El culto del "cenote" parece haber iniciado en 690 a.C. ±, según la muestra más antigua de jadeíta recuperada, y duró hasta el Postclásico Tardío, puesto que todavía en la época del obispo Landa se hacían sacrificios humanos. Pero la cronología de los restos textiles del "cenote" es incierta por carecer de datos precisos de estratigrafía. Estas telas eran simples ofrendas arrojadas al "cenote", o habían formado parte del vestido de los sacrificados. En ambos casos sólo podrían ser relativamente recientes, posteriores al siglo VII. (Mahler Lothrop, 1992, p. 36).

La gasa todavía se encuentra en gran parte del México indígena. En Cuetzalan es el tejido indígena más importante y más prestigiado. De este tipo de tejido habla el cuento de María Antonia, que veremos más adelante.

La gasa es un tejido que se obtiene modificando el paralelismo de los hilos de la urdimbre gracias a un liso específico. Para tejer una gasa simple es necesario, pues, tener dos lisos diferentes: uno para modificar el paralelismo de la urdimbre y el otro para restablecer o mantener un nuevo paralelismo de los hilos de urdimbre. Nada más que en Cuetzalan, la tejedora, a medida que va avanzando en su tejido, añade lisos para modificar el trayecto de los hilos de urdimbre de modos diferentes o variados. A cada paso, el primer liso o liso nº 1

permite restablecer el paralelismo de los hilos de urdimbre (C. Stresser-Péan, 2000).

Xioyo (forma posesiva del náhuatl clásico *xiotl* o del nahuat local *xiot*) es el liso del telar indígena. Bonifacio emplea a sabiendas este posesivo para insistir sobre la función directriz y vital del liso en el telar indígena. Pero Eugenio no traduce *eyi xioyo* como "tres lisos" sino como tres motivos decorativos ("figuras") que se obtienen mediante el empleo de tres lisos. Y es que en Cuetzalan no se dice "un huipil con tres figuras", sino "un huipil de tres *xioyo*" con lo que designan el número de lisos utilizados para obtener los motivos decorativos de tal o cual "quechquemitl". La multiplicación de los motivos geométricos tejidos en gasa merced a la multiplicación de los lisos es propia del genio local de Cuetzalan.



Tejido de la gasa con cuatro lisos

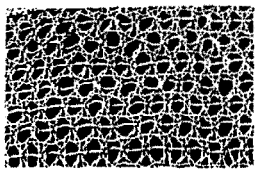
Actualmente, algunas tejedoras muy hábiles logran instalar progresivamente sobre el telar, hasta treinta lisos. La función del liso es, pues, primordial.

II. UN CUENTO PARA EXPLICAR EL ORIGEN DEL TEJIDO

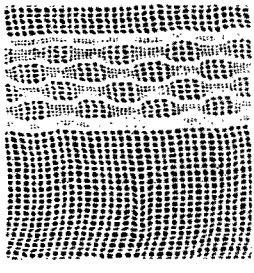
Todavía en la primera mitad del siglo XX, tal como nos lo dijo Félix Lechuga, nuestro informante de Ozomatlán (Mpio de Huauchinango, Puebla), la mujer debía de saber tejer, pues si no, no se casaría. En apoyo a esta afirmación, la madre de Félix (70 años) narró un cuento para explicar el origen del tejido. En tiempos muy antiguos había una muchacha tan fea que ningún hombre la quería. Ella pensó entonces, que era necesario hacer algo excepcional y novedoso. Tomó "jonote" (fibra de *Heliocarpus*) y empezó a tejer un "huacal" (especie de canasto muy útil para los hombres para cargar cosas). Después de lo cual in-

ventó el tejido. Por eso, fabricó un telar para tejer quechquemitl, enredos e incluso vestimenta masculina. Esto se supo en el pueblo y hubo un hombre que la desposó considerando la ventaja que esto significaba. Entonces, todas las jóvenes quisieron aprender a tejer para estar seguras de que se casarían.

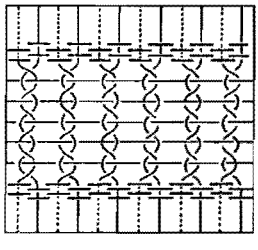
Una mujer tejía entonces, para ella, para su marido y para sus hijos.



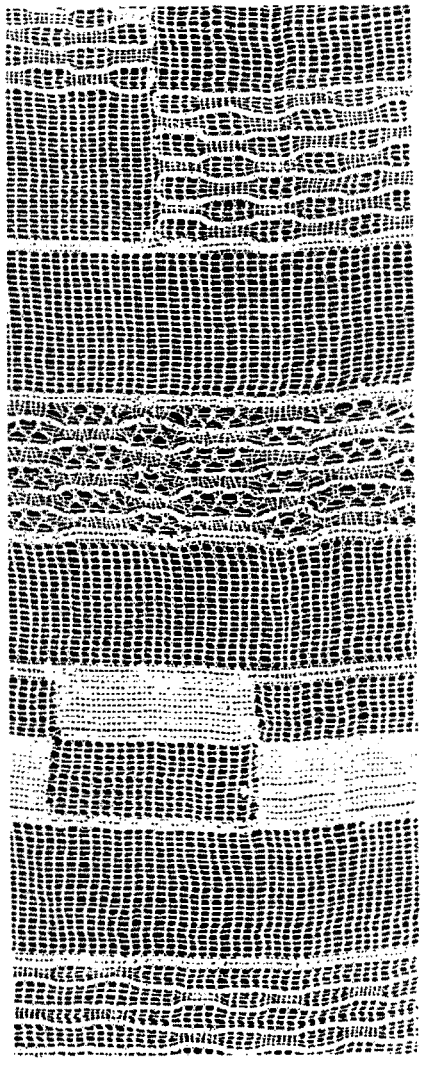
2 lisos *omexiot*



4 lisos *nahixiot*



Gasa simple



15 lisos *matacti wan macuilli*

III. EL CUENTO MILAGROSO DE MARÍA ANTONIA

1) *Texto nahuat de la historia de María Antonia, un relato de la vida cotidiana, un cuento milagroso*

(Jueves, 24 de mayo de 1984. Narrador Bonifacio Méndez, (63 años), indio nahuat de San Andrés Tzicuilan).

-Queman no tascaltican catca nomel kipiaya chicuelli o mahatactixihuit nemia se siguat guan
Cuando mi mamá era niña tenía ocho o diez años vivía una señora y

nozalla María Antonia Xochit nejon siguat quimatia de tahquitic de miac taman tahquit
se llamaba María Antonia Xochit esa señora sabía de tejidos de mucha clase de tejer

de miac taman de elli xioyo de nagui asta de mahatactiomome casitiya casiti de guelic
de muchas formas de tres figuras de cuatro hasta de doce completaba, completo y que

itech ni tiempo cuando ye moscalti catca suapil nejon tamastique siguat ya
pudo en su tiempo cuando ella creció era señorita esa maestra mujer ya grande

to masegualicnig quipiaya pobre catca amo quipiaya taiscaltican amo quipiaya nanzin
nuestra indígena hermana tenía era pobre huerfana, no tenía papas no tenía mama

amo quipiaya taizin iceltizin motequipanoguayaguan sayo tasagualla ican malacat quichichiguaya
no tenía papa solita se mantenía nada más hilando con malacate hacía

ichcat quisaguaya guan quicasitiaya de se tahquit lo de se huipil guan de yon quisaguaya satiquit
algodón lo hilaba y completaba lo de un telar lo de un huipil y de ahí lo que hilaba apenas

motaniliaya cuartilla elli centavo elli centavo catca cuartilla porque medio eran seis centavos
se ganaba cuartilla tres centavos tres centavos era cuartilla porque medio eran seis centavos

guan yejayon semi tayocoyaya porque panoguaya tiempo pos tepisinsa motaniliaya
por esa razón mucho se entristecía porque pasaba el tiempo y muy poquito se ganaba

semana quemansa amo casitiaya medio quemansa pos quiguentia tascalzin pos icayan
en la semana a veces no completaba medio a veces le convidaban tortillas pues con eso

panoguaya tonal pero oncaya tonal quichichiguaya motaniliaya centavito icayon mocoguiliaya
pasaba el día pero había días que hacía de más se ganaba centavos con eso se compraba

taolzin guan panoc tiempo de tanto tayocoyo qui amo guel motanilia mic centavo
maíz y pasó el tiempo de tanta tristeza que no pudo ganar mucho dinero

quinemili queniug pegua quitatautia Dios ynanzin tatasomaquixtinanzi Virgen Inmaculada
pensó como empezó a rogar a la Madre de Dios y la Virgen nuestra madre la Virgen Inmaculada

Concepcion pegua quitatautia guan quiresaroguilia moti queniug quitatautia ican inetequipachol
Concepción empezó a rogarle y le rezaba no se como pero le rogaba con tristeza

pobreza icuac ye pegua kincochita kincochita siguame tahquitoque kincochita siguat
pobreza entonces ella empezó a soñar soñaba mujeres tejiendo soñaba una mujer

kiteteca se tahquit yon siguat timalguia tejan ica amo aca acsa siguat cualquiera sino que
que tiende un telar esa mujer pensamos nosotros que no es una mujer cualquiera sino que

yon siguat axa ne tatazomaguinanzi ne kinestiliaya guan kitaya keniug kitetecas keniug
esa mujer será la Santísima Virgen que le enseñaba y veía como tendía como

quichigua eyi xioyo nagui xioyo chicuelli xioyo nooli yin kincochitaya guan niman de
hacía de tres figuras cuatro figuras ocho figuras todo esto lo soñaba y luego se

isatiquisa ne amo quelcagua sino que kinemilitoc toni kico hitac guan de kinemilitoc
despertaba no se le olvidaba sino que se ponía a pensar lo que soñaba y de lo que pensaba

toni kicochitac pegua chigua kiteca icpat pegua kipepena pegua xiotia kitalilia
que había soñado empezó hacer a tender hilos empieza a contar empieza a escoger le pone

eye nagui macuil xiome segun teyin kicochitac guan yeja yon kichiguaya icuac yon
tres cuatro cinco figuras según lo que había soñado y eso lo hacía entonces eso

kichiguaya iuqui en tos pagua quiquiti guan quita pos queniug mochichiutiug in yejaya
lo hacía así entonces empieza a tejer y pues que si se va haciendo y es así

necual ixigualiguic sequin kilguioixegualiguic sequi ome ixegualiguic sequi elli ixegualiguic
cruzado dibujos algunos dicen dibujos algunos dos figuras algunos tres figuras

sequi quinosa omexiot iuqui kitocaytioya in tahquit tamach teyin yon yaya itech
algunos lo nombran dos figuras así nombraban el telar bordado eso ya iba en el

in tahquit guan nochi yon tamach teyi yon quitalitiaya mochiguaya pos ampa ne pos
telar y todo ese bordado que le ponían se hacía pues así era

ompayaya llejayon tamach. Cepa quichichiguaya ocse para amo quelcaguas guan
como debía de ser el bordado. Otra vez hacía otro para que no se le olvidara y

queman pos lleja amo queman monenequic yej nochipa acsa quitatautiaya xinechmaxti
luego pues ella no nunca se negaba ella siempre que alguien te pedía que le enseñara

queniug nicchichiguas notahquit kinestiliaya icuac amo ica taxtauil quemi ama nochi
como he de hacer mi telar les enseñaba entonces no había paga como ahora todo

taxtauil icuac cualiya ica quinextilis kilguis keniug kitecas keniug kipepenas keniug
se paga entonces voluntariamente le enseñaba le decía como tender como escoger como

kixiotis icayan teisa kiguantia kitquiliaya mas se piosin kiguantia mas se piotesi
hacer los dibujos algo le convidaban le llevaban un pollo le convidaban blanquillos

icayan kitatauya se piosin canuchi ni patiug omeguamedio compualguamatucti centavo
con eso le pagaban un pollo ¿cuánto valía? Dos y medio treinta centavos

icuac kimatia omeguamedio amo asia cempualgunmacuil centavo icuac omeguamedio
entonces sabían dos y medio no completaba veinticinco centavos entonces dos y medio

sateguit cempualguanagui centavo gua medio llejayon cempualguanmatacti amo kitania tikitas
apenas eran veinticuatro centavos y medio eso si treinta centavos no ganaba o como

tel miac se piosin icuac no barato catca Llejayon suasi ijcon mo
veras no era mucho un pollo entonces también era barato así es. Esa señora así se

piac guan notaiscaltican kixmat ipa chicaunanazin ipa quipiayaya cana ne quipiayaya
mantuvo y mi mamá la conoció ya señora recia grande ya tenía como este tenía

cana ne quemi pos quemi ellipualguamatacti xiuit ellipualguamatacti ay amo asia
como este pues como setenta años setenta todavía no llegaba a

naguipual pero chicaucatzinya guan todabia quinextili todabia quimaxti sequi tahquit pero
ochenta ya anciana y recia y todavía le enseñó y todavía aprendió unos tejidos pero

ye mosinquixti tahquiti porque icuac amo kipiaya precio in tahquit icuac sayo kichichiguaya
ella se retiro de tejer porque entonces no tenía precio un tejido entonces sólo lo hacía

para ino talilisque no taiscaltican ino chichiguiliaya tahquit para ica ino taquentis amo para
para ponérselo mi mamá lo hacía el tejido para que se vistiera no para

quinamacas amo quichichiguaya para guise gueca coyome tacoguaqui quemi axcan axcan
vender no hacía para gente que viene de lejos a comprar como ahora ahora

kitasquia yon tequit in tacoguani pos kixtauasquia cualzin, no taiscaltican quin
habían de ver ese trabajo los compradores lo pagarían bien, mi mamá los

chichiguaya yon coyocotome para pilime ijcuincisi se coyot monaza Carlos Romero Giordano
hacía esos coyocotones para niños chiquitos un catrin se llama Carlos Romero Giordano

quinnamaquiltiaya coyocotonzisin an qui tahtanisque yej yon coyozin cualzin kixmat notascaltican
que le vendía coyocotones le mande preguntar ese catrin bien que conoció a mi mama

anquixmatoque yon coyot yej tech calpanoguaya seguido kitasotaya semi no
¿lo conocen? Ese catrin él nos visitaba seguido quería mucho a mi

tascaltican quemansa quitecoguiliaya coyocotonti pero quemi no mama amo guelia
mamá a veces le encargaba cotón de dos colores pero como mi mamá no podía

tequitia por eso amo queman semi kichidig quemi yon tazoyohuipil tazoyocoto ti chica oncac
tejer por eso no podía mucho hacía como esos tazoyohuipil tazoyocoto a de veras había

in tazoyocoton teyin yon semi cualzin yon amo no namech tapogui tazoyocoton maye nica
tazoyocoton de esos muy bonitos yo ya no les conté tazoyocoton con mangas

guan guelli oncac tazoyocoto para guelli tazoyocoto para pili pero yon amo guel qui
y grande había tazoyocoto para grande tazoyocoto para niño pero esos no los podía

chidiguayo no taiscatican porque chicaucaginya catcaya ya ni kitoyo ye tequitic itech y
hacer mi mamá porque ya estaba anciana grande ya les digo ella trabajó en su

tiempo solo para ye motaquentis amo para quinamacas tayin peguac Carlos Giordano
tiempo sólo para que ella se vistiera no para vender esto empezó cuando Carlos Giordano

pegua huitza nican itech yin no ecauil kipia axcan an quitasque itech 1968 yekinicasin
empezó a venir aquí en mi casa tiene ahora han de ver en 1968 por primera vez

nechcalpanoco itech se mes de diciembre gualaca iguan sequi xinolame ome xinolame quingualguicaya
me visitó en el mes de diciembre vino acompañado con catrinas dos catrinas que lo acompañaban

2) La miseria de las mujeres solas obligadas a vivir de su trabajo de hilado y de tejido

a) *El recuerdo de Juana López*

En octubre de 2002, conocimos en San Andrés Tzicuilan, a Juana López, de 101 años, y que a los veinte había quedado viuda con dos

hijos. Toda su vida, hiló y tejió para vivir y para subvenir a las necesidades de sus hijos. Sólo había trabajado al servicio ajeno o para vender y, desde que enviudó, ya no tuvo tiempo de tejer algo para ella. Esta condición de miseria de las mujeres solas es bien conocida en todo el México rural.

b) Como por milagro, María Antonia salió de su total miseria

María Antonia, de la que Bonifacio Méndez nos cuenta la historia, era una mujer muy pobre, condenada a una miseria sin esperanza porque se quedó huérfana siendo muy joven y no pudo casarse. Mujer sola, sin protección, sobrevivió cultivando algunos arbustos de algodón, hilando y tejiendo. Esto le daba apenas lo necesario para comprar el maíz y para hacer las pocas tortillas de su alimento cotidiano. Era una situación sin esperanza. A María Antonia sólo la podía salvar un milagro.

La Virgen de la Inmaculada Concepción es en Cuetzalan la patrona y protectora de las tejedoras. En la iglesia de Cuetzalan, su estatua está vestida con el traje tradicional. Es, pues, normal que María Antonia le pidiera ayuda a esta Virgen, que Ella hiciera un milagro a favor de la pobre tejedora y que se le apareciera en sus sueños para enseñarle a tejer motivos cada vez más complicados que le dieran un gran prestigio.

Nuestra informante de Zacatipan, Francisca, nos dijo que la Virgen pudo enseñar el tejido a las mujeres porque ella misma había tejido los vestidos del niño Jesús con "otates" o palitos de madera fabricados por San José.

El milagroso cuento de María Antonia forma parte del espíritu del folklore cristiano europeo. La ayuda de la Santísima Virgen explica en Cuetzalan las creaciones artesanales de María Antonia, como sucedió en Brujas, Bélgica, donde la Virgen Santísima se le apareció a una joven pobre para enseñarle a hacer el famoso encaje llamado de *Valenciennes* (Pilar Huguet y Crexells, 1914, p. 33).

En Hueyapan (Puebla), pueblo hermano de Cuetzalan, nos aseguraron que no fue la Virgen, sino santa Filomena, la que se apareció a las jóvenes del pueblo para enseñarles el bordado.

Parece ser que María Antonia realmente vivió. La madre de Bonifacio la conoció cuando ella tenía entre 10 y 15 años y María Antonia unos 70. Y fue ella quien le enseñó este tejido sofisticado. En 1984, cuando Bonifacio nos da a conocer este cuento, él tenía 63 años y por tanto su madre, que ya había fallecido, hubiera tenido entre 78 u 80 años. Así, pues, ella conoció a María Antonia ya vieja entre 1910 y 1920. Por tanto, María Antonia habría vivido durante la segunda mi-

tad del siglo XIX, lo que parece dar fecha al nacimiento del método original de la multiplicación de los motivos decorativos merced a la multiplicación de los lisos, método del que ya hemos hablado.

3) *El trueque y el comercio*

Nuestro relator Bonifacio describió vívidamente uno de los rasgos importantes de la vida social de la época de María Antonia. Las jóvenes venían a aprender el tejido más sofisticado a casa de María Antonia, pero no pagaban por las clases. En agradecimiento, ellas ofrecían a la tejedora, un pollo, unos huevos... No existía un comercio propiamente dicho. Se trataba de la vieja costumbre indígena del trueque. Bonifacio dice "...entonces, no tenía precio un tejido, entonces sólo lo hacía para ponérselo mi mamá..."

En el mercado de Hueyapan (Puebla), a principios de este siglo, todavía se practicaba el trueque: vestidos tejidos ahí mismo en Hueyapan o productos agrícolas de este pueblo a cambio de mercancías del exterior.

En San Andrés Tzicuilan, y en todas las rancherías vecinas todavía se conserva la costumbre de ofrecer huevos al santo al que se le va a rezar a cambio de los favores que vienen a pedirle.

Pero el narrador dice que ahora todo es diferente. Predomina el comercio con el uso de la moneda oficial.

IV. PARA LA SIEMBRA DEL ALGODÓN, ANTIGUOS REZOS EN NÁHUAT DE UN CATOLICISMO SINCRÉTICO

En Cuetzalan existe un fervor auténticamente cristiano que se manifiesta con el cuento de María Antonia, pero también hay todavía un sincretismo pagano-cristiano sobre todo cuando se trata de dirigirse a la Tierra y al Sol mediante rezos en nahuat como los que siguen.

El miércoles 10 de mayo de 2000, a la edad de 79 años, Bonifacio nos describió las ceremonias y los rezos para la siembra del algodón. Antaño no se podía prescindir del algodón. El algodón era, pues, indispensable y era entonces conveniente seguir algunos ritos tradicionales.

1er rezo: SE PIDE PERMISO A LA MADRE TIERRA PARA SEMBRAR. Una vez listo el campo para sembrar, se tomaban cuatro grandes cirios de cera de abeja. Se ponía uno en cada esquina del campo. Entonces el jefe de familia empezaba a rezar:

tejuizin totalticpac Nanzin niguisa nimismatocagui ica yin chigualis ica yin
tú nuestra madre tierra vengo aquí a tentarte para trabajar en estas nuestras

totalneltoquilis para tejuazin xitechpalegui tejuazin xitechmanagua tejuazin xitechyoliti
creencias y costumbres para que tú nos ayudes para que tú nos protejas tú que todo lo

tejuazin con achi, ticoliniti nican para to chicagualis nican tic taliti para mayolati
—tú que todo lo puedes vamos a m— aquí para tener fuerzas vamos a poner la semilla aquí para

moayoti moescayoti para tejuazin tech macas yon chicagualis tejuazin no se guelitini
que nazca crezca y arrecie para que tú nos des fuerzas tú Dios todopoderoso

Dios talticpac yiquinzin misoliniti guan xitechtapopolgui porque yiquinzin nic
de la tierra ahorita voy a mover te pido me perdones porque ahorita voy

tapoti yin talticpansin campa tejuazin titechmacas in chicagualis ma moscalti
abrir la tierra donde tú darás vida y fuerza a que nazcan y crezcan

totacualis teijin techyolchicaguas teijin techmacas tonemilis nimistatanilia
nuestros alimentos y que nos darán fuerzas para seguir viviendo te pido tu

tatiachigualis ipanipa Dios tetazin guan Dios ypilzin y Dios Espiritu Santo
bendición en nombre de Dios padre de Dios Hijo y Dios Espíritu Santo

2º rezo: REZO PARA LA SIEMBRA. Una vez dicho el primer rezo, se coloca al centro del campo una ofrenda de tamales de frijol, *ekishtamal* y de chile "chiltepines". Después el jefe de familia vuelve a rezar.

tejuazin se guelitini Dios totemaquixticasi Jesucristo yin nonacayozin tictoliti
tú Dios todopoderoso nuestro salvador Jesucristo está mi carne la vamos

itech yin tolticpac itech yin tal manic para ma moscalti ma guella ma amo
a sembrar en la tierra en viva tierra para que nazca y crezca grande que no le

ejecoguilo ma amo kitenpostequi se ocuili se cuahutancho se mapachi ma
afecte el aire, que no la quiebre algún gusano un tejón o mapachín que

amo kigueguelloqui se ejecat yin asi ma guiki, ma ki selotiqui mamoscalti
no la venga a descomponer el aire, el agua la lluvia que venga para que nazca crezca y

ma kiayotiqui para ica timochicaguosque yin timopilguan timiscaguaqui
arrecie y para que nos den fuerzas nosotros tus hijos que vinimos a dejarte

3er rezo: SALUDO AL SOL DE LA MAÑANA. En este momento es cuando llega el sembrador. El jefe de familia se voltea entonces hacia el este ("oriente") para saludar al Sol que se levanta.

tejuazin toguellitaizin timomeyotigui nican itech yin tolticpansin campa timonaguncingo
tú gran señor que vienes alumbrando aquí en la tierra a donde todo mundo

titechmahacuitoc campa monaguncingo titechmanaguatoc campa monaguncingo
nos tiene unidos a donde la humanidad nos tiene juntos a donde la humanidad

titechpextoc campa monaguncingo tictoque nican timiscuesotoque
nos tienes, a donde la humanidad estamos, aquí te estamos molestando

timiscuesotoque ica yin teyin teja tic nequi, to chicauca teyin teja timotequipanua
te estamos molestando con esto que nosotros queremos, que nos des fuerzas para mantenernos

para timoyolcuisque yin tatocsi para ica timotoquentisque tejuazin titechmanagua
y para seguir viviendo, estas plantas para vestirnos, tú protégenos

guan titechpias nochipa ma amo tetechtequipacho itec yin talticpac itech
y cuídanos siempre que no tengamos preocupaciones en esta tierra, aquí

yin campa tejuazin titechmahacuitoc te tiixmamoyocatiguis te tiixpepecatiguis
a donde tú nos estás protegiendo tu cara resplandeciente tu cara brillante

te timeyotitiguis te titaguilitiguis te titech cualcuilia en tanex semijan ti totata
tus rayos brillantes que nos alumbran y que nos traes la luz alabado Dios padre

semijan ti tonana seguelitini Dios talticpac seguelitini Dios elguicac
alabada santísima Madre Dios todopoderoso de la tierra Dios todopoderoso del cielo

notagomaguitizin santisma trinidad Dios tetatzin Dios ypilzin guan Dios Espíritu Santo
misericordiosa santísima trinidad Dios padre Dios hijo y Dios Espíritu Santo

may mochigua
hágase su voluntad

4º rezo: SE DESPIDE DEL SOL DE LA TARDE. El jefe de familia se voltea después hacia el oeste (poniente) para despedir al Sol que se pone.

axcan nican tejuazin naseguelitini Dios tetatzin titechcantegua pero amo titechilcagua
ahora aquí ante ti Dios padre todopoderoso nos dejas pero no nos olvidas

te tietoti nochipa topampa timoseguiti itech yin tiotoc itech yin
tú estarás siempre sobre todas las cosas vas a descansar en esta tarde en esta

gualsin taselcan titechcantegua titechtaguili itech yin se tonal tipaquemogua
bonita y fresca tarde nos dejas y nos alumbraste en este día. estamos contentos

guan titechsegui guan timoseguiti te titechmacac in taxnexi para ica
contigo porque nos ayudaste ahora vas a descansar tú nos diste la luz-claridad para que

timotequipanosque para ica tiquisasque para ica te motamacasque para ica timoyalitisque
nos mantengamos y para seguir adelante para que nos alimentemos y para seguir viviendo todos

nochi timopilgua ti talticpac titechtaguilitoc. Ma amo techmatoca
tus hijos que vivimos en la tierra y que nos alumbraste. Que no nos tiente

in amo cuali ma amo techpisa in amo cuali ma amo techejeca maca in
el demonio que no nos sople el demonio que no nos de mal aire el

amo cuali ma amo techtamota in amo cuali campa amo cualca te nochipa xitech
demonio que no nos tire el demonio al camino malo tú siempre protégenos

managua nochipa xitechtasata nochipa xitechcuidaro ma amo techmahacaua
siempre quiérenos siempre cuídanos, que no nos sueltes

in amo cuali itech yin yogual que timoseguiti te no timoseguiti
el demonio en esta noche que vamos a descansar tú también vas

te no titechcautegua pero oc yogua tejuazin sepa te tiguisa titextanextique
a descansar, tú también nos dejas pero al amanecer tú otra vez vienes a alumbrarnos

titechyolchicagui itech tochigualis itech tonenta campa tinemi
para darnos vida y fuerza en nuestro trabajo, en el camino a donde vinimos

campa tiatoca campa titequiti campa timoseguia campa ti nochi ticasi
a donde nos encaminamos a donde trabajamos a donde dormimos a donde todos encontramos

toni tech tayocalia ican taselosin para timoyolitisque tejuazin se guelitine Dios
todo lo que nos regalas plantas flores frutas y que nos das vida tú Dios todopoderoso

titechpia yin ara techmapantagui guan techmanagua Dios tatazin guan
cuídanos ahora y siempre cúbrenos y protégenos Dios padre y

Dios ypilzin may mochigua
Dios hijo hágase su voluntad

Bonifacio era un hombre profundamente cristiano. Había incluso pasado un año o dos en el seminario. Para él, ésta es una razón más para creer en estos rezos que reflejan exactamente la mentalidad religiosa indígena tradicional.

Es menester pedirle perdón a la Tierra cada vez que se la molesta o que se maltrata, por ejemplo al abrir los surcos para sembrar o cuando se quema el suelo donde se encuentra el fogón doméstico.

En estas oraciones está vívida la presencia del Cristo-Sol y de su contrario el "demonio-aire".

El algodón ya no se siembra, con excepción de algunos arbustos frente a la casa, pero este modo de rezar sigue en uso para asegurar el buen crecimiento de todas las plantas.

BIBLIOGRAFÍA

ARIZPE SCHLOSSER, Lourdes.
1973 *Parentesco y Economía en una sociedad nahua. Nican Pehua Zacatipan*, México, Instituto Nacional Indigenista.

Codex Mendoza (The), by Frances F. Berdan and Patricia Rieff Anawalt, 4v.
1992 University of California Press. Berkeley and Los Angeles/Oxford.

Códice Matritense de la Real Academia (véase Sahagún, fray Bernardino de).

GARCÍA MARTÍNEZ, Bernardo.
1987 *Los pueblos de la Sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*, México, El Colegio de México.

GARIBAY K., Ángel María,
1943 Huehuetlatolli, Documento A, *in* Tlalocan, A journal of Source Materials on the Native Cultures of Mexico, Volume 1, number 1.Published by the House of Tlaloc, Sacramento, California.

HUGUET Y CREXELLS, Pilar.
1914 *Historia y Técnica del Encaje*. Renacimiento, Madrid, España.

LEÓN-PORTILLA, Miguel.
1980 *Toltecáyotl, aspectos de la cultura náhuatl*. México, Fondo de Cultura Económica.

Los oíamos contar a nuestros abuelos.
1994 *Tejuan tikintenkakiliayaj in toueyitatajuan, Etnohistoria de San Miguel Tzinacapan*. Taller de Tradición Oral de la Sociedad Agropecuaria del CEPEC, México, INAH, p. 159-162.

LUPO Alessandro.
1995 *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las suplicas rituales*. México, Instituto Nacional Indigenista.

MAHLER LOTHROP, Joy.
1992 The textiles *in* Artifacts from the Cenote of Sacrifice, Chichen Itza, Yucatan. Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University, Cambridge, Massachusetts. Edited by Clemency Chase Coggins, Memoirs, Volume 10, n. 3.

MOTOLINIA, fray Toribio de Benavente.
1903 *Memoriales*. Documentos históricos de Méjico, Luis García Pimentel, edit. Méjico, París, Madrid, t. 1.

Río Azul Reports, number 2, the 1984 season. Edited by R.E.W. Adams. Center
1986 for Archaeology Research. The University of Texas at San Antonio.

SAHAGÚN, fray Bernardino de.
1905-07 *Códices Matritenses (del Real Palacio y de la Real Academia de la Historia).* Edición parcial de Francisco del Paso y Troncoso, 4 v., Madrid.
1950-69 *Florentine Codex General History of the Things of New Spain,* Translated and edited by J.O. Anderson and Charles E. Dibble. Santa Fe, N. Mex. University of Utah and School of American Research.

SIGNORINI Italo y Lupo Alessandro.
1989 *Los tres ejes de la vida.* México, Universidad Veracruzana. Xalapa.

STRESSER-PÉAN, Claude.
2000 *Francisca, tisseuse de gaze* VHS, Pal, version française, Institut de Recherche pour le développement, IRD Audiovisuel, Paris.
Francisca, tejedora de gasa VHS, NTSC, versión española, Institut de Recherche pour le développement, IRD Audiovisuel, Paris.

STRESSER-PÉAN, Guy.
1998 *Los Lienzos de Acaxochitlán (Hidalgo), y su importancia en la historia del poblamento de la Sierra Norte de Puebla y zonas vecinas.* Edición bilingüe español-francés, Gobierno del estado de Hidalgo y CEMCA, México.

TEZOZÓMOC, Hernando Alvarado. *Crónica mexicana,* edición de 1878.

TORQUEMADA, Fray Juan de.
1975-s83 Monarquía Indiana. Miguel León-Portilla editor, México, UNAM.

WILKERSON S. Jeffrey K.
1987 *El Tajín, a guide for visitors.* México, Universidad Veracruzana, Xalapa.

TENAMIQUILIZTLI. REENCUENTRO

FRANCISCO MORALES BARANDA

Tenamiquiliztli

Atlixco nimitztemohua,
in nepapan xochitzalan,
nimitztemohua, nimitztemohua,
ihuan nimitznenatlixtemohua.

Nimitztemohua itzalan nomahuan,
in quiauhcuauhtla,
in petlapaltic ihuan poyauhtic,
in cuauhatlapalli, ihuan nimitzitta,
ipan noxochimil icuauhxochiuh.

Reencuentro

Te busco en el rostro del agua,
entre las variadas flores,
te busco, te busco
y en vano te busco en el rostro del agua.

Te busco entre mis manos,
en el bosque de lluvias,
en las esteras húmedas y esponjadas,
en las hojas, y te contemplo en el
árbol florido de mi jardín.

Notlahtol

Notlahtol,
motlahtol,
motech tlehco, moxochiuhilacatzoa,

motepanco pipintlehco,
tzahtzitiuh, ¡Xinechtlazohtla tinocihuapil icniuhtzin!

Ihcuac nimitzitta,
teotlactonameyotimani mixco,
mocuauhatlapal huehhuetzi ipan moatonal,
chihchipiniliztica.

Titzopelicaxochiztac,
huel pochinqui timilacatzoa in noyollia,
mochichihualyacauh yuh tecciztac ittic.

Monacayopetlauh mahmahui,
in nepapan tlapalpapalotl cochi,
in atl xonacatetic nehnemi,
mohtlipan pahpaltic.

Ipan cahuitl tixochipitzauhnehnemi,
ticpepetlahua ahtinahuati,
tiahuiacahuitl elquiza
quen cuauhatlapalli,
in ehecatl quintlaocolhuilanah.

Quemen cuicapihqui Aquiauhtzin,
ninotlapololtia nimitzitta ca mohuipil,
yehce tinechahhuiaquixtia, ninocui,
tinechnenepilpoztequi,
nitonalchihchipini.
¡Xinechtlazohtla!, ahxinechcahua.
Xinechtoca,
amimiltlahzoipan, ihuan icnotlamatiliztli.

Mis palabras

Mis palabras,
son tuyas,
trepan en ti como las yedras,
trepan por tus paredes húmedas,
gritando ¡ámame compañera!

Cuando te contemplo,
se esparcen en tus ojos las llamas del ocaso,
y tus hojas caen en el agua de tu alma,
gota a gota.

Eres dulce azucena blanca,
terciopelo torcido sobre mi alma,
tus senos cual caracoles blancos en su interior.

En tu cuerpo desnudo temeroso,
una mariposa de variados colores duerme,
y el agua camina descalza,
por tus calles mojadas.

Caminas en el tiempo delgada,
desnuda y silenciosa,
gozas del tiempo,
como las hojas del árbol,
que el viento lleno de angustia arrastra.

Como el poeta Aquiauhtzin,
me turbo al verte con ese vestido,
pero me deleitas, enmudece mi voz,
quebrantas mi lengua,
fluye el sudor en mi.

¡Ámame!, no me abandones.
Sígueme, en esa ola de amor, y de angustia.

PUBLICACIONES RECIENTES SOBRE LENGUA Y CULTURA NAHUAS

ASCENSIÓN HERNÁNDEZ DE LEÓN-PORTILLA

Como es tradición en esta revista, he aquí algunos títulos recientes sobre el tema anunciado, que espero sean del interés del lector. El número total de títulos es de 68 y se presentan agrupados en los siguientes rubros: impresos de fray Alonso de Molina; artes y gramáticas; edición de textos en náhuatl clásico; estudios de índole lingüística y filológica; estudios de contenido histórico con perspectiva lingüística; literatura náhuatl moderna; historiografía lingüística; informe sobre los pueblos indígenas.

Fray Alonso de Molina: un nuevo impreso y dos reediciones.

MOLINA, fray Alonso de, *Nahua Confraternities in Early Colonial Mexico: The 1552 Nahual Ordinances of fray Alonso de Molina, O F M.* Translator and Editor Barry D. Sell. With Contributions by Larissa Taylor and Asuncion Lavrin, Berkeley, California, Academy of American Franciscan History, 2002, XIII + 187 p.

La presente publicación incluye tres manuscritos de fray Alonso de Molina, los tres fechados en 1552. El primero se intitula *Ordinançaz. paraprouerchar.los Cofradias allos que an de seruir en estas Ospitales*, conservado en la Biblioteca Bancroft de la Universidad de California en Berkeley; el segundo, *Ordeñançaz. para prouechar los. cofrarias allos que an de Seruir. en estas oSpitales*, en la Biblioteca de la Universidad de Tulane, Latin American Collection; el tercero se titula *OrdenanÇas para aprouechar las cofrarias a los que. and de seruir en e.l ospital*, y se guarda en la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología de México. En el amplio estudio introductorio, Barry Sell señala que los tres manuscritos tienen estructura similar, si bien el más extenso es el conservado en Berkeley, en el que se contabilizan veinte reglas. El editor ofrece la paleografía de los tres documentos y la traducción al inglés de uno de ellos, el conservado en la Biblioteca Bancroft, el más extenso. Los

documentos están generosamente anotados con explicaciones de diversa índole y, en muchos casos, se resaltan las diferencias existentes entre ellos. Varias introducciones preceden a la paleografía y traducción. En primer lugar la de John F. Schwaller, en la que el autor hace una valoración general de las *Ordenanzas* y del significado de la publicación. En segundo lugar, la del propio Sell, intitulada "Molina 1552: The Manuscript", en la que describe con detalle los documentos y ofrece comentarios sobre el náhuatl en el que están redactados. Hace también comparaciones con otro documento similar, "Constitution of the Cofradia del Santissimo Sacramento of Tula, Hidalgo, 1570", publicada por John F. Schwaller en 1989. Por último, afirma el autor que, para la transcripción paleográfica, ha tratado de reproducir los originales con la mayor fidelidad posible, ya que no se publican los documentos en forma facsimilar. Afirma también que sigue, en gran parte, la escritura establecida en el corpus de textos que publicó el franciscano Juan Bautista, entre 1599 y 1606, con su colaborador Agustín de la Fuente. Dos estudios más completan la presente edición. El primero se debe a Larissa Taylor y lleva por nombre, "Molina 1552: A European Perspective", y, el segundo, a Asunción Lavrin, "Confraternities in Colonial Spanish America". Conviene añadir que a estas copias existentes de las *Ordenanzas* de Molina hay que añadir dos más: la guardada por los franciscanos de Zapopan, Jalisco y la contenida en un volumen misceláneo, en el que también está encuadernado un ejemplar impreso del *Summario de las indulgencias concedidas a los cofrades del Sanctissimo Sacramento*, del mismo Molina. Este volumen es parte de la Biblioteca de Historia de México, propiedad de la Editorial Porrúa Hermanos.

MOLINA, fray Alonso de, *Aquí comiença un vocabulario en la lengua mexicana y castellana*. Edición de Manuel Galeote, Universidad de Málaga, 2001, LXIII + 259 p. de facsímil r. y v. (Anejo XXXVII de la revista *Analecta Malacitana*).

Reproducción facsimilar del *Vocabulario* de fray Alonso de Molina de 1555, según el ejemplar conservado en la Biblioteca Nacional de Madrid, signatura R/8564. La edición va precedida de un "Estudio preliminar", en el que Galeote trata muchos aspectos de la vida y obra de fray Alonso, en especial los referentes al *Vocabulario* de 1555. De éste subraya la dependencia respecto del *Vocabulario español-latino* de Antonio de Nebrija y a su vez, la originalidad del franciscano, quien se manifiesta innovador en su obra. Analiza el modo de proceder de Molina introduciendo voces nuevas, en especial préstamos de las lenguas de

las Antillas, y del náhuatl. Con objeto de ahondar en el proyecto lexicográfico de fray Alonso, Galeote incluye un apartado sobre "Entradas castellanas e indigenismos" existentes en Molina, ausentes, naturalmente en Nebrija, y explica el objetivo de Molina al proceder así. Incluye dos "Anexos" con los indigenismos que aparecen en los *Vocabularios*, uno referente al de 1555 y otro al de 1571. En cada uno de ellos dispone los indigenismos en orden alfabético y da su localización en el correspondiente folio con sus frecuencias. Hay que añadir que de cada indigenismo hace una detallada descripción destacando sus aspectos estructurales y sintácticos y las circunstancias históricas que facilitaron su introducción al español. Una "Clave bibliográfica" completa esta edición facsimilar del primer *Vocabulario* impreso en el Nuevo Mundo.

MOLINA, fray Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*. Estudio de Esther Hernández, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional, 2001, 47 p. de "Estudio" + facsímil del de 1571 que consta de 4 p. r. y v. de preliminares + 122 p. r. y v. en la primera parte. La segunda, 2 p. de preliminares sin numerar + 161 p. r. y v.

Edición facsimilar del *Vocabulario* "grande" de fray Alonso de Molina, editado por Antonio de Spinosa en 1571, según el ejemplar guardado en la biblioteca Nacional de Madrid, signatura R/552. Va precedido de un "Estudio" de Esther Hernández de 47 páginas, en el cual, la editora trata varios temas históricos y lingüísticos concernientes al *Vocabulario* y, en menor grado a la labor lingüística de los franciscanos en la Nueva España, en el siglo XVI. En el "Estudio", aborda determinados detalles sobre la vida y la obra de fray Alonso, algunos bien conocidos y otros, discutidos. Se ocupa después del *Vocabulario*, del cual comienza por referirse a su antecedente inmediato es decir, al *Vocabulario* que Molina imprimió en 1555; busca las fuentes lexicográficas de ambos y establece la dependencia con el *Vocabulario de romance en latín* de Antonio de Nebrija (edición de Sevilla, 1516), resaltando, en todo momento, las innovaciones lexicográficas de fray Alonso. Describe cada parte del *Vocabulario* de 1571, es decir, la "Epístola", los "Prólogos", y el *Vocabulario* propiamente dicho. Comenta y valora el contenido gramatical de los "Avisos" contenidos en los "Prólogos", así como la grafía propia de la obra. Se detiene en la técnica lexicográfica de Molina y finaliza trazando una breve síntesis sobre la repercusión del *Vocabulario* en la lexicografía americana. Complemento del "Estudio" es una "Bibliografía cronológica anotada" sobre la vida y la obra de fray Alonso de Molina.

Artes

CAROCHI, Horacio, *Grammar of the Mexican Language. With an explanation of its Adverbs.* Translated and edited with commentary by James Lockhart, Stanford University Press and UCLA Latin American Center Publications, 2001, XXII + 516 p. *(UCLA Latin American Studies*, v. 89).

Traducción al inglés de la obra del jesuita Horacio Carochi, publicada en la ciudad de México en 1645 con el título de *Arte de la lengua mexicana con la declaración de los adverbios della.* La edición es bilingüe y pareada, es decir están frente a frente el texto en náhuatl y en inglés. Va precedida en un "Preface" en el que Lockhart ofrece muchos datos sobre la presente edición, tanto personales —su interés por Carochi— como académicos. Entre éstos destacan la forma en que Carochi redujo la lengua a las reglas gramaticales, el valor de la gramática en el contexto de la lingüística y las diversas opiniones dadas por lingüistas de nuestro tiempo acerca de Carochi. La obra va acompañada de una "Bibliografía" y de un "Analytical Index".

LAUNEY, Michel, "*L'Arte de la lengua mexicana* de Aldama y Guevara (1754)", *La découverte des langues et des écritures d'Amérique. Actes du colloque international, Paris, 7-11 septembre, 1993. Amerindia. Revue d'ethnolinguistique amérindienne*, Paris, 1995, p. 237-243.

Después de una introducción breve sobre el autor y su olvidada gramática, Launey pasa a ocuparse del tema principal, que no es otro que el de analizar el compendioso trabajo que José Agustín Aldama y Guevara hizo en su *Arte*, publicada en 1754. Destaca Launey la abundancia de datos y las muchas precisiones que no son tenidas en cuenta por otros gramáticos. Destaca asimismo la dimensión metalingüística del autor, "dejando a sus lectores medir la diferencia entre traducción y metalenguaje". Para Launey, Aldama, "recoge la tradición franciscana y jesuítica armoniosamente".

Edición de textos en náhuatl clásico y uno en latín

ALVA IXTLILXÓCHITL, Bartolomé, *A Guide to Confession Large and Small in the Mexican Language*, 1634. Edited by Barry D. Sell and John Frederick Schwaller, with Lu Ann Homza, Norman, Oklahoma University Press, 1999, X + 144 p.

Edición bilingüe náhuatl-inglés en dos columnas, del *Confessionario Mayor y Menor* en lengua mexicana de Bartolomé de Alva, publicado en México, por Francisco Sálbago en 1634. El *Confessionario* va precedido de tres estudios, que se extienden a lo largo de 48 páginas. El primero de ellos se debe a Frederick Schwaller y lleva el título de "Don Bartolomé de Alva, Náhuatl Scholar of the Seventeenth Century". En él, Schwaller, traza la vida de este escritor, destacando su linaje proveniente de la realeza de Texcoco, sus estudios en la Universidad de México y su contexto académico. Analiza también la estructura del *Confessionario* y termina destacando la existencia de varios textos —manuscritos unos, publicados otros— que pueden considerarse como escritos por miembros de la familia Alva. El segundo estudio es el titulado, "The Classical Age of Nahuatl Publications and Don Bartolomé de Alva's *Confessionario* of 1634", firmado por Barry D. Sell. En él ofrece el autor un contexto muy amplio de la época de Alva Ixtlilxóchitl, a la cual llama "Edad de Oro", nombre ya usado por Francisco del Paso y Troncoso. Sell la relaciona con la Edad de Oro de España y muestra la riqueza de textos nahuas, muchos de los cuales describe y comenta. Parte importante de su estudio es el análisis que hace de varios términos nahuas usados en el *Confessionario* para designar la divinidad, así como de difrasismos provenientes de los *huehuetlatollis*. Se ocupa también Sell de préstamos castellanos y destaca que en el texto conviven elementos de la cultura náhuatl y de la castellana. Por último, el tercer estudio se titula "The European Link to Mexican Penance. The Literary Antecedents to Alva's *Confessionario*" escrito por Lu Ann Homza. En él, la autora ofrece un análisis detallado del significado de la confesión, comenzando por el origen de la forma de confesión privada, hacia 1.100 d. C. En realidad, ofrece ella una amplia descripción de los confesionarios de los siglos XIII-XVI para situar la obra de Alva en contexto europeo, tal y como se dice en el título.

JUAN BAUTISTA, *¿Cómo te confundes? ¿Acaso no somos conquistados? Anales de Juan Bautista*. Luis Reyes García (traducción y edición), México, CIESAS y Biblioteca Lorenzo Boturini. Insigne y Nacional Basílica de Guadalupe, 2001, 343 p.

Reproducción facsimilar, paleografía y traducción al español de los *Anales de Juan Bautista* precedidos de un estudio de 65 páginas, todo ello de Luis Reyes García. El manuscrito, que consta de 62 p. r. y v, se conserva en la Biblioteca Lorenzo Boturini de la Basílica de Guadalupe, escrito en papel de tela y con un formato vertical, 11 x 31 cms. En el

amplio estudio introductorio de Reyes García, se consigna el contenido de los *Anales*, en los cuales se registran sucesos acaecidos entre 1528 y 1582, el número de tlahcuilos que los escribieron, el tiempo y el lugar (San Juan Moyotlan), y otros muchos aspectos históricos. Hay también alusiones al incipiente culto guadalupano. Asimismo, el traductor destaca que en los *Anales* se refleja el cambio político-social hacia el nuevo orden novohispano, y que puede rescatarse "la visión de los vencidos", según sus palabras.

DEHOUVE, Danièle, "L'adaptation des prêchers d'exemples auropéens dans la langue nahuatl. (Mexique, XVII-XVIII[e] siècles)". *La découverte des langues et des écritures d'Amérique. Actes du colloque international*, Paris, 7-11 september, 1993. *Amerindia. Revue d'ethnolinguistique amérindienne*, ns. 19/20, Paris, 1995, p. 97-106.

Presenta la autora una visión de conjunto sobre la traducción de los *exempla* europeos a la evangelización de los pueblos nahuas. Comienza por informar al lector de la naturaleza del *exemplum* medieval y de su florecimiento en los siglos XV y XVI, tanto en latín como en lenguas vulgares. Habla después de cómo se fue formando un corpus muy extenso de *exempla* para ser usados en los sermones, particularmente por los jesuitas. Pondera los detalles de la adaptación de los *exempla* a un nuevo contexto, el de los pueblos nahuas, y, analiza los mecanismos lingüísticos que los jesuitas utilizaron para traducirlos, tales como la asociación de raíces, la formación de pares de palabras estilo difrasismos y otros. Ofrece un pequeño corpus de estos pares en náhuatl referentes al miedo y la tristeza.

DEHOUVE, Danièle, *Rudingero, el borracho y otros exempla medievales en el México virreinal*, México CIESAS, UIA y Miguel Angel Porrúa, 2000, 202 p.

Paleografía, traducción y estudio de cinco *exempla* de la tradición europea, conservados en latín y náhuatl. Los nombres de esto *exempla* y su localización son los siguientes:

1. "Rudingero el borracho": original en latín de Cesáreo de Heisterbach. Conservado en náhuatl en dos manuscritos de la Biblioteca Nacional de México, ms. 1481 y 1493.
2. "El viaje del borracho al infierno". Original en latín de Cesáreo de Heisterbach. Conservado en náhuatl en dos manuscritos de la

Biblioteca Nacional de México ms. 1481 y 1475 y una copia en el *Promptuario manual mexicano* del jesuita Ignacio de Paredes.

3. "El usurero y su hijo". Original en latín conservado en el *Magnum speculum exemplarum*. Dos versiones al náhuatl, una anónima, conservada en la Biblioteca Nacional de México, ms. 1493, y la otra en Ignacio de Paredes, *Promptuario manual mexicano*, 1759. También se presentan dos versiones en español, la de fray Agustín de la Madre de Dios, incluida en su obra, *Tesoro escondido en el Monte Carmelo mexicano*, UNAM, 1986, y la de Ignacio Fiol en su libro, *Razones para convencer el pecador*, Barcelona 1683, México 1732.
4. "El discípulo de Silo". Original en latín en la obra de Jacques de Vitry, *Sermones vulgares*, c.1240, según edición de Londres de 1890. La versión en náhuatl se guarda en la Biblioteca Nacional de México, ms.1481 y la española procede del libro *Casos raros de la confesión* del P. Cristóbal de Vega, Alcalá, 1659.
5. "La caza infernal del señor de Nevers". Original en latín según el *Magnum speculum exemplarum*. Versión al náhuatl guardada en la Bancroft Library, ms. 58; otra, en la Biblioteca Nacional de México, ms. 1493 y una más en Ignacio de Paredes, *Promptuario manual mexicano*, 1759.

En la "Introducción", la autora da a conocer el desarrollo y el significado de la literatura de los *exempla* y describe los repertorios más conocidos, en especial el *Magnum Speculum exemplarum*, publicado en 1481 por un franciscano. Esta obra se fue enriqueciendo con nuevos ejemplos en el Renacimiento y el Barroco. Destaca que la fuente más rica de *exempla* en náhuatl la constituye el *Promptuario manual mexicano* del jesuita Ignacio de Paredes, México, Imprenta de la Biblioteca Mexicana, 1759. La autora ofrece sus propias traducciones al español de los *exempla* en náhuatl.

SILVA CRUZ, Ignacio, "De cómo el nieto desobedeció a su abuelo y por ello fue arrastrado al infierno (obra de teatro ejemplar en lengua náhuatl), *Boletín Archivo General de la Nación*, México, Nueva Época, enero- mayo de 2001, p. 9-40.

Reproducción facsimilar y paleografía de un manuscrito en náhuatl que se encuentra en el Archivo General de la Nación, Indiferente General, galería 4, acervo 46. Comienza asi: *"neixcuitilli ytechpa tlatohua ynic quihuapauh ixhuiuh yc nocahualoc yn piltontli za icel itlanca in coltzin"*. En la nota introductoria, Silva Cruz lo considera como una pieza de

teatro evangelizador del siglo XVI. Por el título y la trama, pudiera ser un *exemplum.*

SILVA CRUZ, Ignacio, "El teatro de evangelización en la Nueva España", *Boletín Archivo General de la Nación*, México, Cuarta Serie, Otoño 2001, p. 9-24.

Después de una introducción en la que el autor explica el surgimiento del teatro misionero y sus antecedentes prehispánicos, Silva Cruz describe el manuscrito del cual publicó el facsímil y la paleografía en esta misma revista, enero- mayo de 2001 y cuyo título se reproduce en la entrada anterior. Afirma que el manuscrito consta de 16 folios r. y v. y que está incompleto. Silva Cruz hace una descripción del lenguaje que en él aparece, centrándose en el estilo literario y destacando los difrasismos. Concluye que puede ser original del siglo XVI, si bien la copia existente es posterior.

PÉREZ LUNA, Julio Alfonso, *El inicio de la evangelización novohispana. La obediencia.* Edición, traducción y estudio introductorio del manuscrito de *La obediencia.* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2001, 109 p. + facsímile.

Edición facsimilar, acompañada de un amplio estudio, del manuscrito conocido como *La Obediencia.* Redactado en latín, se guarda en la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia. El documento fue escrito por fray Francisco de los Angeles, Ministro General de la Orden Franciscana, quien lo entregó a fray Martín de Valencia antes de embarcarse con sus once compañeros para evangelizar la Nueva España, en 1523. En él se dan las instrucciones para la conversión según el Evangelio y el espíritu franciscano. Además de la paleografía y el estudio, Pérez Luna incluye una descripción del léxico del documento.

Estudios de índole lingüística y filológica

ARIAS ÁLVAREZ, Beatriz, *El español de México en el siglo XVI. Estudio filológico de quince documentos*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1997, 515 p., ils.

Estudio fonológico, ortográfico y, en menor medida socio-lingüístico, del español de la Nueva España, basado en un corpus de quince do-

cumentos de la primera mitad del siglo XVI. Los documentos son de diversa índole y de ellos la autora extrae la presencia de la lengua náhuatl. Incluye un capítulo sobre la adaptación de palabras indígenas al español y un glosario, en orden alfabético, de voces nahuas y taínas. De todas ellas explica su origen y significado y reproduce el contexto en el que aparecen.

ARIAS, Beatriz y Gloria Báez, "Reconstrucción del sistema de sibilantes del español a través de la transliteración de nahualismos", *Estudios de Lingüística Aplicada*, México, 1996, n. 23/24, p. 15-28.

Partiendo de la base de que "todo hablante, al enfrentarse a una lengua extraña adapta los sonidos desconocidos a su propia fonética", las autoras analizan la transcripción fonética de un alto número de nahuatlismos y ofrecen datos novedosos sobre la fonética del español, especialmente sobre el valor de las sibilantes.

Avances y balances de lenguas yutoaztecas. Homenaje a Wick R. Miller. José Luis Moctezuma Zamarrón y Jane H. Hill, editores, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2001, 481 p., 2 mapas, tablas.

Obra de conjunto sobre las lenguas yutonahuas sureñas, y en menor medida, las númicas y el hopi. En ella se reúnen 26 ensayos, la mayoría dedicados a las lenguas sonorenses, taracahitas, pimanas y opatanas, y, asimismo al cora y al huichol. Aunque el libro tiene como objetivo mayor el dar a conocer los estudios sobre las citadas lenguas, casi siempre la perspectiva bibliográfica acompaña a la descripción y análisis de rasgos lingüísticos. Respecto del náhuatl son cuatro los artículos en él contenidos en el orden siguiente:

1° Karen Dakin, "Estudios sobre náhuatl". p. 21-82. Amplia bibliografía temática precedida de una "Introducción" en la cual, la autora hace un análisis de las variantes modernas del náhuatl así como de las clasificaciones hechas por lingüistas del siglo XX.

2° Karen Dakin, "Isoglosas e innovaciones yutoaztecas", p. 313-344. Análisis de las diferentes propuestas de lingüistas relevantes acerca de las isoglosas trazadas para perfilar la gran familia yutonahua. La autora propone una nueva para identificar la posición de los diferentes grupos o familias dentro del tronco yutoazteca, tanto norteño como sureño.

3° Mercedes Montes de Oca, "Los difrasismos en el náhuatl: una aproximación lingüística", p. 387-398. Analiza la autora la naturaleza

de los difrasismos, sus características formales y su función, y, concluye, que son necesarios más estudios para conocer su significado.

4° Valentín Peralta Ramírez, "El causativo *-tia* o el honorífico *-i: tia*. Un problema para el análisis de los registros de habla náhuatl", p. 399-412. Considera el autor que es necesaria una revisión de lo hasta ahora dicho acerca de estas partículas en relación con los verbos transitivos e intransitivos y hace una nueva propuesta sobre el tema partiendo del náhuatl hablado en Amanalco, comunidad cercana a Tezcoco.

DAKIN, Karen, "Contribuciones de las fuentes coloniales a la lingüística comparativa yutoazteca", *La découverte des langues et des écritures d'Amérique. Actes du colloque international*, Paris, 7-11 septembre 1993. *Amerindia. Revue d'ethnolinguistique amérindienne*, ns. 19/20, Paris, 1995, p. 211-221.

La autora pone de relieve el valor de las gramáticas y vocabularios redactados por misioneros de varias lenguas yuto-aztecas sureñas - pima, taracaita, ópata, corachol y náhuatl. Con la información recabada en ellas reconstruye ciertos rasgos lingüísticos del yutoazteca sureño, en especial la existencia de un sufijo **-ri* causante de cambios fonológicos en determinadas construcciones.

DAKIN, Karen, "*In touchin:* etimologías y mitos yutoaztecas", *Anuario de Letras*, México, UNAM, 2000, v. XXXVII, p. 179-184.

Trabajo en el que se relaciona un cuento de la tradición oral yutoazteca con la etimología de conejo, *tochin* en náhuatl y **ta - pu - (ci)* en yutoazteca. Para ello la autora analiza este vocablo en varias familias del citado tronco lingüístico: númica, táquica, tepimana, ópata-eudeve, tarahumara, cahita, corachol y náhuatl. Propone que el significado sea "cara de sol" y presenta dos cuentos relativos al tema, uno de la tradición oral yute y otro de la shoshone.

DURAD-FOREST, Jacqueline, "À propos des *huehuetlatolli ou Témoignages de l'ancienne parole*. Quelques remarques d'ordre lexical et stylistique", *La découverte des langues et des écritures d'Amérique. Actes du colloque international*, Paris, 7-11 septembre 1993. *Amerindia. Revue d'ethnolinguistique amérindienne*, Paris, 1995, ns. 19/20, p. 107-112.

Reflexiones sobre los *huehuetlatollis* recogidos por fray Andrés de Olmos, arreglados y publicados por fray Juan Bautista, que esta autora tradujo al francés con el título de *Temoignages de l'ancienne parole* en 1991. Escoge ella una serie de términos nahuas referentes a la divinidad, concretamente a Dios y también a ciertos atributos de él y resalta la extensión semántica que los religiosos les dieron para captar conceptos cristianos. También analiza algunos recursos estilísticos, en especial los difrasismos. Concluye que en los *huehuetlatollis* de Olmos-Bautista se aprecia una fuerte presencia de la oralidad.

GINGERICH, Willard, "Critical Models for the Study of Indigenous Literature: the Case of Nahuatl", *Smoothing the Ground. Essays on Native American Oral Literature*. Edited by Brian Swann, Los Angeles, University of California Press, 1983, p. 112-125.

Visión de conjunto sobre la literatura oral náhuatl de los siglos XVI y XVII y sobre los autores que de ella se han ocupado. Gingerich presta atención especial a los *huehuetlahtollis*, género que conserva el estilo de la tradición oral, y hace un recuento de los autores que recogieron estos repertorios de la antigua palabra. Parte importante del ensayo de Gingerich es el análisis de la interpretación que, a partir del siglo XIX, se ha hecho de la literatura oral náhuatl, desde Seler y Brinton hasta nuestros días, pasando por Angel María Garibay, Miguel León-Portilla, Frances Karttunen, James Lockhart y otros. Todos ellos, afirma el autor, han contribuido a crear un lenguaje especializado, si bien aún falta bastante por hacer.

GUZMÁN BETANCOURT, Ignacio, compilador, *Los nombres de México*, Prólogos de Miguel León-Portilla, Valente Souza Saldívar y Alberto Ruy Sánchez, México, 2002, 2a. edición, Miguel Ángel Porrúa, editor, 562 p., ils.

Segunda edición ampliada del libro que, con el mismo título, apareció en 1998 patrocinado por la Secretaría de Relaciones Exteriores. La sustancia del libro la constituyen más de 60 ensayos seleccionados por Ignacio Guzmán Betancourt, tocantes todos ellos al origen y significado de los nombres siguientes: México, Tenochtitlan, Anáhuac y Nueva España. El libro incluye también un "Apéndice" acerca de la polémica sobre el cambio de nombre, "México en lugar de Estados Unidos Mexicanos", polémica que tuvo lugar en 1993-1994. Los textos seleccionados provienen de autores desde el siglo XVI, Cortés y Bernal Díaz del

Castillo, hasta el XX, Alfonso Caso y Lawrence Ecker. En todos ellos se descubre un mundo de reflexiones acerca de esta palabra, tan estudiada y tan interpretada. En el "Introito", Ignacio Guzmán, avisa al lector del contenido de la obra y define el espacio geográfico, que a lo largo de la historia, ha sido designado con la palabra México. Establece también una secuencia histórica del nombre de México desde la llegada de los europeos a las costas de Anáhuac y va descubriendo cómo, en la pluma de los cronistas, el nombre de México toma cuerpo en una entidad histórica. El libro, además cuenta con ilustraciones de María Sada.

MORENO DE ALBA, José Guadalupe, *El español en América*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, 229 p.

En siete capítulos se describen los orígenes y la naturaleza del español hablado en América, con constantes alusiones al español peninsular. El libro contiene un capítulo dedicado a destacar la influencia indígena en el español, en el que el autor analiza cuidadosamente el proceso de penetración de indigenismos, entre los cuales hubo no pocos provenientes del náhuatl. Asimismo Moreno concede importancia a la influencia que los idiomas de América tuvieron en la fonética y en la gramática. El libro ha sido reeditado en 1993, 1995 y 2000.

MORENO DE ALBA, *Diferencias léxicas entre España y América*, Madrid, Editorial MAPFRE, 1992, 229 p. *(Colección Idioma e Iberoamérica)*.

El libro tiene un doble contenido: el estudio de los rasgos lingüísticos que conllevan a establecer la unidad y variedad del español de España y de América y la influencia de los idiomas indoamericanos en el léxico del español europeo y americano. Esta parte relativa al léxico es de suma importancia y el autor ofrece breves vocabularios muy significativos: "Léxico español de algunas grandes ciudades: semejanzas y diferencias"; "diferencias en el léxico regional y rural"; "anglicismos léxicos entre España y América". Las entradas corresponden a las palabras estudiadas; de cada una de ellas se explica su significado y uso en las diferentes regiones de América. En cierta manera es un breve pero sustancioso glosario, que muestra las diferencias del español y la riqueza de su vocabulario.

PARODI, Claudia, *Orígenes del español americano, vol. I. Reconstrucción de la pronunciación*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1995, 236 p, 3 mapas.

Aunque el tema central de este libro es la búsqueda de las raíces del español en América, y la reconstrucción del primer español hablado en la Nueva España, la autora incluye reflexiones importantes sobre los hispanismos en las lenguas indígenas y los indigenismos en las fuentes españolas. Taino, maya y náhuatl son las lenguas de las que Parodi extrae mayor información, dado que fueron las que primero entraron en contacto con el español. El estudio está basado en el legajo 271 del Ramo Hospital de Jesús del Archivo General de la Nación, que incluye varios escritos de Francisco de Garay y en menor cantidad de otros conquistadores, todos del primer cuarto del siglo XVI.

Estudios de contenido histórico con perspectiva lingüística

GRAULICH, Michel, "Tlahuicole, un héroe tlaxcalteca controvertido", en *El héroe entre el mito y la historia*, Federico Navarrete y Guilhem Olivier, coordinadores, México, UNAM y Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2000, p. 89-99.

Parte el autor de las dos versiones existentes sobre la valentía y heroicidad del tlaxcalteca *Tlahuicole*, la de Diego Muñoz Camargo y la de fray Diego Durán; las analiza con detalle y las compara. Concluye que ambos retratos del personaje pueden reunirse en uno, simbolizado en el héroe que, como Quetzalcóatl, se identifica con el sol.

Indian Women of Early Mexico. Edited by Susan Schroeder, Stephanie Wood, and Robert Haskett, Norman, University of Oklahoma Press, 1997, X + 486 p, 6 mapas, ils. y tablas.

Obra colectiva en la que intervienen 15 americanistas con 14 ensayos sobre diferentes temas acerca del papel de la mujer en el México antiguo y novohispano. La mayoría de los ensayos versan sobre mujeres nahuas, aunque no faltan los relativos al ámbito maya, oaxaqueño e inclusive del norte de México. La obra va precedida de una "Introduction" de Susan Schroeder y termina con un capítulo; "Concluding Remarks", de Stephanie Wood y Robert Haskett. A continuación se describen brevemente los ensayos.

LOUISE BURKHART, "Mexica Women and Religion in Aztec Mexico, p. 25-54.

Visión de conjunto acerca de la responsabilidad que la mujer desempeñaba en su casa como esposa y madre de familia, de forma callada y sostenida. Critica la autora que, después de la Conquista, mientras los frailes establecieron buenas escuelas para muchachos, las de niñas fracasaron.

ARTHUR J. O., "Aztec Wives", p. 55-85.

Basándose en un extenso corpus de textos en náhuatl, traducidos al inglés, Anderson ofrece un panorama completo y profundo de la labor incesante y esforzada de la mujer. Los textos provienen de fray Bernardino de Sahagún, fray Andrés de Olmos, fray Juan Bautista, fray Jerónimo de Mendieta y Francisco Chimalpahin.

PEDRO CARRASCO, "Indian Spanish Marriage in the First Century of the Colony", p. 87-103.

Interesa al autor destacar el valor social y político de los matrimonios mixtos y la tipología que de ellos puede hacerse. Para su trabajo se basa en un documento de Puebla de 1534. Toca él otros matrimonios importantes de Tezcoco, Tlaxcala, Tenayuca, Tenochtitlan y Topoyanco. Una parte de este capítulo se publicó en *Familia y poder en Nueva España. Memoria del Tercer Simposio de Historia de las Mentalidades*, México, INAH, 1991.

REBECA HORN, "Gender an Social Identity. Nahua Naming Patterns in Postconquest Central Mexico", p. 105-122.

Estudia la autora el tipo de patronímicos usados después de la Conquista y la diferencia con que fueron aplicados a hombres y mujeres. Destaca la adopción de nombres españoles y la brevedad de los nombres de las mujeres, en contraste con el más largo de los hombres, lo cual, para ella, es índice del papel más importante del hombre.

SUSAN KELLOGG, "From Parallel and Equivalent to Separate but Unequal Tenochca Mexica Women, 1500-1700", p. 123-143.

Análisis del papel de la mujer durante los últimos años de la época imperial mexica y todo el periodo novohispano. La autora resalta el papel legal y religioso de la mujer en la época prehispánica, papel que decayó en la Conquista.

ROBERT HASKETT, "Activist or Adulteress? The Life and Struggle of Doña Josefa of Tepoztlán", p. 145-163.

Con base en un documento del Archivo General de la Nación, v. 1118, el autor hace un estudio e interpretación de la personalidad de Josefa María, activista contra el repartimiento de las minas de Taxco, quien en 1712 fue cogida *infraganti* en adulterio con su paisano Miguel Francisco.

STEPHANIE WOODS, "Matters of Life and Death Nahuatl Testaments of Rural Woman, 1589-1801", p. 165-182.

Con base en un documento del Archivo General de la Nación, v. 664, la autora recrea los últimos días y el testamento de Ignacia Cristina, de Calimaya, muerta de epidemia en 1759. Recrea también la vida, el trabajo y el papel de la mujer en el Valle de Toluca a través de los testamentos.

RONALD SPORES, "Mixteca Cacicas. Status, Wealth, and the Political Accomodation of Native Elite Women in Early Colonial Oaxaca", p. 185-214.

Después de describir la acomodación de la sociedad mixteca tras la Conquista, analiza el autor el papel de las cacicas oaxaqueñas en el siglo XVI para preservar sus derechos y afirma que la "edad dorada" de ellas puede fijarse entre 1550 y 1620.

LISA MARY SOUSA, "Women and Crime in Colonial Oaxaca. Evidence of Complementary Gender Roles in Mixtec and Zapotec Societies", p. 199-214.

Con base en documentos del Archivo del Poder Judicial de Oaxaca, la autora revisa el caso de Juana de San Francisco, quien en 1630 delató en Teposcolula a su esposo porque la golpeaba. El estudio de éste y de

otros documentos, de entre 1570 y 1750, permiten a la autora concluir que es falso el estereotipo de la dominación del hombre sobre la mujer.

KEVIN GOSNER, "Women, Rebellion, and the Moral Economy of Maya Peasants in Colonial Mexico", p. 217-230.

Con base en un documento del Archivo de Indias, Audiencia de Guatemal 296, el autor se ocupa de estudiar el papel de las mujeres en las rebeliones de Chiapas.

MARTA ESPEJO-PONCE HUNT and MATTHEW RESTALL, "Work, Marriage and Status. Maya Women of Colonial Yucatán", p. 231-252.

Interesa a los autores destacar los múltiples papeles de la mujer en Yucatán, los matrimonios de indígenas con encomenderos, las alianzas con los españoles y, en general, su trabajo para conservar su familia y su cultura. Todo ello cimentado en documentos procedentes del Archivo General de la Nación y del Archivo de Notarías de Mérida principalmente.

SUSAN M. DEEDS, "Double Jeopardy. Indian Women in Jesuit Missions of Nueva Vizcaya", p. 255-272.

Con base en algunos documentos, piensa la autora que la imposición de la moral cristiana trajo consecuencias negativas para la mujer particularmente en su vida sexual, especialmente por el matrimonio monogámico.

LESLIE S. OFFUTT, "Women's Voices from the Frontier, San Esteban de Nueva Tlaxcala in the late Eighteenth Century", p. 273-289.

Destaca la autora los esfuerzos de esta comunidad tlaxcalteca para conservar su identidad y el papel de la mujer en estos esfuerzos.

FRANCES KARTTUNEN, "Rethinking Malinche", p. 291-313.

En pocas páginas la autora recrea con erudición y vitalidad la vida de doña Marina, sus triunfos y sus momentos dramáticos y se ocupa tam-

bién de explorar cómo se ha ido reconstruyendo su figura a lo largo de los tiempos.

JOHANSSON, PATRICK, "la gestación actancial del héroe y el tenor nodal de su ser ficticio de la trama mítico-religiosa náhuatl", en *El Héroe entre el mito y la historia* Federico Navarrete y Guilhem Olivier, coordinadores, México, UNAM y Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2000, p. 57-74.

Parte el autor de una explicación sobre conceptos propios de la cultura náhuatl para llevar al lector al proceso de gestación de los mitos y la "apertura simbólica del hombre al mundo". Se centra después en el mito de Quetzalcóatl, al que considera mito "sustantivo", ya que él "simboliza la integración vital de los antagonismos".

KARTTUNEN, FRANCES, "From Court Yard to the Seat Government: The Career of Antonio Valeriano, Nahua Colleague of Bernardino de Sahagún", *La découverte des langues et des écritures d'Amérique. Acte du colloque international*, Paris, 7-11, septembre 1993. *Amerindia. Revue d'ethnolinguistique amérindienne*, Paris, 1995, ns. 19/20, p.113-120.

Paso a paso, Frances Karttunen, describe la vida de Valeriano, desde su niñez en Azcapotzalco, hacia 1530, hasta sus días en que fue nombrado gobernador de la ciudad de México a fines del XVI. Destaca la autora su trabajo de rescate de textos y cantares en colaboración con los franciscanos y en especial su ayuda a Fray Bernardino de Sahagún. Se pregunta y ofrece la hipótesis acerca de su presencia en manuscritos como *Cantares Mexicanos* y el *Nican Mopohua*.

LESBRE, Patrick, "Nezahualcóyotl entre historia, leyenda y divinización", en *El héroe entre el mito y la historia*, Federico Navarrete y Guilhem Olivier coordinadores, México, UNAM y Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2000, p. 22-55, ils.

Narración pormenorizada de la vida de Nezahualcóyotl y de la permanencia de su memoria en la tradición oral. Para ello, el autor toma en cuenta las fuentes escritas de los siglos XVI y XVII, las aportaciones modernas sobre el tema, y algunos documentos pictográficos especialmente el *Códice Xólotl*. Incluye dos poemas en náhuatl tomados de los

Romances de los señores de la Nueva España referentes al rey poeta según traducción de Ángel María Garibay.

NAVARRETE, Federico, "Nahualismo y poder: un viejo binomio mesoamericano", en *El héroe entre el mito y la historia*, Federico Navarrete y Guilhem Olivier, coordinadores, México, UNAM y Centro Francés de Estudios Mesoamericanos, 2000, p. 155-179, ils.

Para penetrar en el mundo mesoamericano, comienza el autor analizando algunos términos como *nahual* y *way*, que tienen un significado similar en las lenguas mexicana y maya. Hace también varias consideraciones teóricas sobre *nahualli*, *nahualtía*, *tonalli* y sus equivalentes mayas, así como en las relaciones existentes del nahualismo y del tonalismo con un lenguaje simbólico en el que están presentes la metáfora y la metonimia. Analiza la correspondencia entre el nahualismo y el poder, y, concluye, que el significado último del nahualismo es el de una práctica de mediación y comunicación entre planos cósmicos.

OLIVIER, Guilhem, "Entre trasgresión y renacimiento; el papel de la ebriedad en los mitos del México antiguo", en *El héroe entre el mito y la historia*, Federico Navarrete y Guilhem Olivier, coordinadores, México, UNAM, y Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2000, p. 101-121, ils.

Estudio del significado de la ebriedad en el México antiguo desde una perspectiva ritual y cosmológica. Se centra el autor en la figura de Quetzalcóatl y analiza varios textos donde este dios y héroe cultural es seducido y embriagado por Tezcatlipoca. Toma muy en cuenta dos versiones en náhuatl de este relato, las contenidas en el libro III de la *Historia general* de Sahagún y la de los *Anales de Cuauhtitlán*.

SÉGOTA, Dúrdica, *Valores plásticos del arte mexica*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1995, 240 p. ils.

Reflexiones en torno al arte mexica centradas en la figura de Tláloc, tal y como aparece en 158 ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan. Para elaborar sus reflexiones, la autora toma como punto de partida y modelo de análisis el trabajo de A. J. Greimas Maupaussant, *La sémiotique du texte. Pour una sémiotique plastique*, Paris, Ed. du Seoul, 1976. Con este instrumento llega a hacer una lectura propia, en la que ana-

liza el sentido del volumen, color, línea, y otros elementos formales de la imagen de Tláloc. Ofrece también una descripción de los posibles significados de esta palabra e incluso se beneficia de numerosos términos nahuas para desarrollar su tesis.

Literatura náhuatl moderna

HERNÁNDEZ, Natalio, *Canto nuevo de Anáhuac. Yancuic Anahuac Cuicatl, Poesía Náhuatl*, México, Editorial Diana, 1994, 131 p.

Precedido de un "Prólogo" de Miguel León-Portilla, se recogen en este libro cincuenta composiciones poéticas en inglés y español. Están distribuidas en tres apartados a manera de capítulos. Los títulos de ellos son: "Xochicóscatl. Collar de flores"; "In Ahuéhuetl, El ahuehuete", y "Papalocuícatl, Canto a las mariposas". Los temas tratados en estas composiciones poéticas son variados: el amor, la fugacidad de la vida, el sentimiento de ser indio, la muerte.

JOHANSSON, Patrick *Ahnelhuayoxóchitl. Flor sin raíz. Fleur sans racine. Rootles Flowers*, México, 2001, 150 p. ils.

Por segunda vez aparece publicado este bello cuento de Johansson. Por ser de gran interés se reproduce la reseña que hice al aparecer la primera edición.

Relato narrado en forma de cuento en el que, a manera de apólogo, está presente una enseñanza moral. Está redactado en cuatro lenguas: náhuatl, español, francés e inglés. La protagonista del relato es una flor de cempaxúchitl, que vivía triste por estar atada a la tierra. Un día, logra separarse de la raíz, y, con ayuda del viento, emprende el viaje deseado. En el viaje, aprende del viento, del agua, del río, de la tierra, del maíz, de la mariposa. Pregunta y escucha, vive y goza nuevas sensaciones que le dan alegría y tristeza, libertad y experiencias, hasta que finalmente su vida se agota inútilmente por falta de savia. En el "Proemio", el autor explica el significado de su relato al que califica como fábula: "con palabras de dos mundos quise hacer un mundo de palabras y de imágenes que inciten al joven lector a descender dentro de sí mismo... borrando los horizontes que separan el cuerpo del alma, el europeo y el indígena, el español y el náhuatl, el aquí y el allá, el ayer y el ahora". Cabe resaltar que las ilustraciones, a cargo de Steven Johansson, inspiradas en códices, contribuyen a realzar el sentido y la belleza del relato.

PERALTA GARCÍA, Valentín, "Achikoli-Nezahualcóyotl. Remembranzas de un pasado, literatura y filosofía en la comunidad de Amanalco, Tezcoco, Edo. de México", *La découverte des langues et des écritures d'Amérique. Actes du colloque international*, Paris, 7-11 septembre, 1993. *Amerindia. Revue d'ethnolinguistique amérindienne*, Paris, 1995, p. 341-350, 1 mapa.

Se centra el autor en un relato de literatura oral de la comunidad de Amanalco, en el que se recrea la grandeza de Nezahualcóyotl. En él se cuenta cómo dos personajes, Achikoli y Temilo se disputaban el poder de crear; después de varias empresas en las que Achikoli demostró más poder que Temilo, la disputa terminó con la construcción de la catedral de México por Achikoli, "nuestro abuelo". "Y decían que el Achikoli era Nezahualcóyotl". El relato está presentado en náhuatl con traducción al español.

La sabiduría de la palabra. Memoria del Simposio Conmemorativo del XXX Aniversario de la Dirección de Lingüística del INAH, 1968-1998. Ignacio Guzmán Betancourt y Martha C. Mutzel, editores, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2002, 257 p. (*Colección científica*).

Con motivo de la conmemoración de los treinta años de vida de la Dirección de Lingüística del INAH en 1998, los investigadores de ese centro decidieron reunirse en un Seminario y presentar una muestra de su quehacer científico y asimismo de sus tareas en el campo de la divulgación. Resultado de aquel Simposio es este volumen en el que se recogen 17 ensayos de tema diversos. Algunos versan sobre la historia de la Dirección, otros sobre los maestros idos; la mayoría sobre el estudio de algunos aspectos de lenguas mesoamericanas como el tepegua, zapoteco, huasteco, chocholteco, otomí, maya yucateco, náhuatl, y también el latín. Respecto de la lengua mexicana, se presenta el ensayo "La literatura náhuatl moderna" de Alfredo Ramírez y Sybille Toumi. Se ocupan ellos de ofrecer ciertas reflexiones sobre el valor de la literatura oral, de su significado en la comunidad y del método usado para que se trasmita de generación en generación. Analizan varios textos recogidos de la tradición oral en el siglo XX distribuidos en cinco apartados: danzas, poesías, adivinanzas, oraciones, plegarias y *huehuetlahtollis*.

Escritura y códices

ACKER, Geertrui van, "Dos alfabetos medievales nacidos del diálogo del encuentro entre dos mundos", *La découverte des langues et de las écritures de l'Amerique. Actes du colloque international*, Paris, 7-11, septembre, 1993. *Amerindia. Revue d'ethnolinguistique amérindienne*, Paris, 1995, ns. 19/20, p. 403-420, ils.

Partiendo de antecedentes medievales como el del *Ars memoriae o Ars memorandi* para memorizar textos a través de imágenes, la autora se centra en el sistema de imágenes creado por fray Diego Valadés para su alfabeto mnemotécnico y en el de fray Pedro de Gante para los catecismos testerianos. En su exposición toca también brevemente los cuatro sistemas de escritura mesoamericana —zapoteca, mixteca, náhuatl y maya— y analiza los elementos de la escritura testeriana surgida después de la Conquista.

AGUILERA, Carmen, *Códices del México Antiguo. Una selección*, México, SEP e INAH, 1979, 137 p., ils.

Catálogo en el que se describe un buen número de códices, tanto prehispánicos como posthispánicos; la autora los presenta clasificados por áreas culturales y, dentro de las áreas, por grupos, según su contenido. Como introducción incluye un capítulo en el que ofrece información sobre la naturaleza de los códices, origen y supervivencia, temas y rasgos diferenciadores entre los pre y los post-hispánicos.

AGUILERA, Carmen, *Códices de México*, México, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 2001, 305 p., ils.

La aproximación al universo de los códices es, para la autora, el objetivo del presente libro. Y para ello ofrece varios capítulos en los que trata del arte de hacer códices, de lo referente al procedimiento técnico y al aspecto formal de los mismos; al papel del pintor que los escribía; a la sabiduría que en ellos se contiene; a la temática y finalidad; al encuentro de los conquistadores y los códices, que implicó un momento de destrucción, y, al rescate de la tradición de hacer códices emprendido poco después de la Conquista. El cuerpo principal del libro lo constituye la descripción de cincuenta y seis códices o documentos pictográficos, algunos de ellos alfabéticos también, titulada "El uni-

verso de los códices". La descripción está ordenada conforme a una clasificación según el contenido y las áreas culturales mesoamericanas. El libro se completa con otros capítulos dedicados a los codicólogos, a quienes ella llama descifradores y, asimismo, incluye un glosario de términos lingüísticos.

Códice de Cholula. La exaltación de un linaje indio. Estudio, paleografía, traducción y notas de Francisco González Hermosillo A., y Luis Reyes García, México INAH, CIESAS, Gobierno del Estado de Puebla y Grupo Editorial de Miguel Ángel Porrúa, 2002, 155 p. + facsímile.

Reproducción facsimilar en color, paleografía de los textos en náhuatl y traducción al español de un documento de fines del siglo XVI o del XVII elaborado en papel europeo —el original en papel de amate—, ambos recolectados por Lorenzo Boturini, así como una pintura en óleo sobre lienzo. Los dos documentos se guardan en la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, Colección de Códices, y la pintura se guarda en el Museo del Sitio de Cholula. El facsimilar va acompañado de un amplio estudio debido a Francisco González Hermosillo y a Luis Reyes García, en el cual ambos investigadores hacen una lectura muy detallada de las glosas nahuas y de los signos que las acompañan, e incluso ofrecen dos diagramas con el orden de la lectura, uno referente al anverso y otro al reverso. Reconstruyen además, los autores, la historia del *Códice* y la historia de Cholula, en particular de la casa señorial y del linaje de Ilamateuhtli, señora distinguida en la Conquista de México, aliada de Hernán Cortés. Esta parte es el núcleo del contenido del *Códice*. Varios "Apéndices" completan esta amplia edición, que enriquece en mucho la hecha por Bente Bittman Simons en 1967. La publicación, fiel y bien cuidada, está llena de ilustraciones que hacen asequible la localización de las escenas en el documento.

The Codex Mendoza. By Frances F. Berdan and Patricia Rieff Anawalt, University of California Press, Berkeley, 1992, 4 v.

Puede decirse que esta edición constituye un verdadero corpus de estudios sobre el *Códice Mendoza*, documento pictoglífico mandado hacer por el virrey Mendoza y guardado en la Biblioteca Bodleiana de Oxford. Está formado por setenta y dos páginas de escritura pictoglífica y sesenta y tres de comentarios en español, y se divide en tres partes: en la primera se narra la fundación de Tenochtitlan y la historia de

los mexicas. La segunda contiene una detallada descripción de los tributos que recibía la Triple Alianza a principios del siglo XVI. La tercera está dedicada a describir la vida cotidiana de los mexicas y se considera de gran valor etnográfico. La presente edición consta de cuatro volúmenes extensos. El primero, de XIX + 254 p., es un conjunto de ocho ensayos de especialistas en los que los autores analizan la naturaleza del códice, sus elementos formales, la escritura con el que está redactado y las vicisitudes del documento hasta llegar a nuestros días. De gran valor en este volumen son también los "Apéndices", uno de los cuales es un diccionario de glifos correspondientes a nombres de lugar. El volumen 2, titulado "The History, year to year", es una lectura, análisis e interpretación de los signos, folio por folio del *Códice*, lectura muy anotada. El volumen tercero es la reproducción facsimilar en color, y con absoluta fidelidad del todo el *Códice*. Por último, el cuarto volumen es una réplica paralela de las imágenes del facsímil, lo cual facilita la lectura del documento. La réplica en blanco y negro del anverso de cada folio se acompaña de la paleografía y traducción al inglés de la lectura de las glosas del reverso. Puede decirse que esta impresión del *Códice Mendoza*, por su fidelidad, por los estudios que la acompañan, que crean un contexto único, y por el análisis de su contenido, constituye una edición exhaustiva de este importante documento y del momento cultural en que se generó.

LEÓN-PORTILLA, Miguel, *Códices. Los antiguos libros del Nuevo Mundo*, México, Aguilar, 2003, 335 p., ils.

En cinco capítulos se estructura este estudio, que es una visión de conjunto sobre los libros escritos en Mesoamérica. En él se tocan varios temas importantes relativos a la naturaleza de los libros mesoamericanos, a su valor social y cultural, a su valor ritual y en la vida cotidiana y a su significado como transmisores de la memoria histórica y de la literatura oral. Precisamente uno de los capítulos está dedicado al binomio oralidad y códices en Mesoamérica. En el estudio también se incluye un capítulo sobre los diferentes contenidos de los códices y su difícil supervivencia en los años que siguieron a la Conquista. Asimismo interesa al autor destacar el interés que han suscitado en el mundo académico los libros mesoamericanos y poner de relieve los grandes momentos en la investigación de códices, así como presentar los catálogos más importantes existentes sobre el tema. Finalmente, a manera de ejemplos prácticos, León-Portilla ofrece la lectura de algunas páginas significativas de códices.

RAMÍREZ CELESTINO, Alfredo, "El espacio y el contexto histórico del Lienzo de Totomixtlahuaca", *La découverte des langues et des écritures d'Amérique. Actes du colloque international*, Paris, 7-11 septembre, 1993. *Amerindia. Revue d'ethnolinguistique amérindienne*, Paris, 1995, ns. 19/20, p. 143-149.

Visión de conjunto sobre el *Lienzo de Totomixtlahuaca* o *Códice Condumex*, documento elaborado con escritura pictoglífica y glosas en náhuatl en el siglo XVI. El autor ofrece una descripción física del *Lienzo*, y de su contenido, y señala la existencia de glifos topónimos, antropónimos, ríos y caminos, es decir la delimitación de un espacio geográfico. Traduce el significado de algunos glifos y glosas y se detiene en repasar la historia de Tlapa y Totomixtlahuaca en los siglos XV y XVI según el *Códice Mendocino* y la *Matrícula de Tributos*.

SOTELO SANTOS, Laura Elena. "Taller del cajista. El arte de escribir pintando en Mesoamérica, oficio de dioses, soberanos y hombres", *Literatura Mexicana*, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2002, v. XIII, m. l. p. 323- 332, ils.

Estudio de la escritura mesoamericana como don divino, como invento de los dioses. Para ello la autora elige dos escrituras, la maya y la náhuatl y muestra cómo en las fuentes se puede documentar la tesis que presenta. Afirma que, en tanto don divino, la escritura es sagrada, y sostiene, cómo después de la Conquista, perduró al menos dos siglos durante los cuales los escribanos crearon nuevos signos.

VIE-WORER, Anne Marie, "Découverte des écritures indigènes au XVI siècle dans le Mexique Central", *La découverte des langues et de las écritures de l'Amérique. Actes du colleque international*, Paris, 7-11 septembre, 1993. *Amerindia. Revue d'ethnolinguistique amérindienne*, Paris, 1995, ns. 19/20, p. 421-431.

La autora hace un repaso sincrónico del acercamiento que los cronistas españoles hicieron de la escritura de los pueblos nahuas desde los primeros contactos, documentados en la *Primera Carta de Relación* de Hernán Cortés. Afirma que, aunque estos cronistas reconocieron e interpretaron el valor de las "pinturas" indígenas, la mayoría no las consideraron como un sistema de escrituras, sino como una "manera de escritura".

Historiografía lingüística

LÓPEZ GARCÍA, Ángel, "Nebrija y la naciente tipología lingüística: lo antiguo y lo nuevo en las primeras gramáticas amerindias", *La découverte des langues et des écritures d'Amérique. Actes du colloque international*, Paris, 7-11 septembre, 1993, *Amerindia. Revue d'ethnolinguistique amérindienne*, Paris, 1995, ns. 19/20, p. 245-251.

Reflexión sobre las innovaciones de la *Gramática de la lengua castellana* de Nebrija y la intencionalidad de Antonio de que su obra sirviera a árabes y judíos, que abundaban en España. Destaca el autor la existencia de las escuelas de traductores en la España de la Edad Media y la relación de las comunidades árabes y judías con la literatura española. Piensa él que la *Gramática* de Nebrija adopta una perspectiva no exclusivamente latinizante sino más general, ya que posiblemente Antonio conocía el patrón semítico. Este hecho, piensa López García, propició que ciertos aspectos de la *Gramática* del Nebrisense ayudaran a la comprensión de las lenguas amerindias.

GUZMÁN BETANCOURT, Ignacio, "El descubrimiento de los dialectos. Ideas en torno de la variación dialectal de las lenguas indígenas entre los gramáticos novohispanos", *La découverte des langues et des écritures d'Amérique. Actes du colloque international*, Paris, 7-11 septembre, 1993. *Amerindia. Revue d'ethnolinguistique amérindienne*, Paris, 1995, ns. 19/20, p. 229-236.

Comienza el autor comentando las reflexiones de algunos tratadistas del siglo xx acerca de los historiadores de la lingüística, en el sentido de que no tienen en cuenta el valor de las gramáticas y vocabularios que se elaboraron en América durante la época colonial. Comenta también las opiniones que filólogos mexicanos y franceses escribieron en los siglos pasados acerca de la negativa influencia de Nebrija en las gramáticas novohispanas. Pondera Guzmán, en cambio, la percepción que algunos historiadores y misioneros, tuvieron de la variedad de lenguas, y se adentra en el tema de la variación dialectal, mostrando fragmentos de varios gramáticos, en especial del náhuatl y del mixteco, quienes en sus obras nos han dejado un incipiente registro de las variedades dialectales de los idiomas que estudiaron.

GUZMÁN BETANCOURT, Ignacio, "La lingüística antropológica en México", *Ciencia. Revista de la Academia Mexicana de Ciencias*, octubre-diciembre de 2002, v. 53, n. 4, p. 24-31.

Establece el autor una serie de principios sobre los cuales se sustenta la moderna lingüística, como son la naturaleza, el objeto y los componentes principales de esta ciencia. Se ocupa también del surgimiento de la lingüística en el mundo clásico y de su estudio en el Renacimiento. La parte medular del trabajo es mostrar el desarrollo de la lingüística en México desde el siglo XVI y el impulso que tuvo en los siglos XIX y XX. Destaca el interés del estudio de las múltiples lenguas de México y de su valor como elemento enriquecedor de otras disciplinas humanísticas, en especial la antropología.

Wilhem von Humboldt und die Amerikanischen Sprachen. Internationales Symposion des Ibero-Amerikanischen Instituts, 24-26 September 1992 in Berlin. Herausgegeben von Klaus Zimmermann, Jürgen Trabant und Kurt Mueller-Vollmer, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1994, 299 p.

Obra de conjunto que reúne los trabajos presentados en un Simposio Internacional sobre Guillermo de Humboldt, que tuvo lugar en Berlin, en 1992. Catorce son los ensayos aquí presentados los cuales versan sobre los escritos de Humboldt acerca de las lenguas de América, tanto del norte como del sur. Así por ejemplo, hay trabajos sobre el hopi, el tupi-guaraní y el quechua. Cuatro son los trabajos referentes a las lenguas mesoamericanas, que a continuación se describen.

1° Manfred Ringmacher, "Humboldt bei der Arbeit am Mexikanischen. Von der Grammatik zum Wortschatz", p. 43-78. Detallado análisis de la gramática del mexicano que Humboldt dejó inédita: organización, morfología, sintaxis, y diversos rasgos lingüísticos. También se destacan las fuentes coloniales de que Humboldt se valió para elaborar su obra.
2° Klaus Zimmermann, "Wilhem von Humboldts Grammatiken des Otomi", p. 79-118. Comienza el autor describiendo el contexto lingüístico de los estudios acerca del otomi, con objeto de analizar extensamente la aportación que Humboldt dejó acerca de esta lengua.
3° Ramón Arzápalo Marín, "Wilhem von Humboldt un die Yukatetische Sprache. Bemerkungen zur Analyse der Pronomina in Historicher Hinsicht", p. 119-126. En unas cuantas páginas, Arzápalo pasa revista a la gramática del maya yucateco que

Humboldt escribió, en la que destaca la descripción del sistema pronominal de dicha lengua.

4° José Luis Iturrioz Leza, "Wilhem von Humboldts Kommentare zu den grammatischen Schriften von José de Ortega Ube die Cora-Sprache", p. 127-145. Comienza Iturrioz trazando un contexto geográfico-histórico de la lengua cora y una breve biografía del jesuita José de Ortega, quien nació en Tlaxcala en 1700. Después pasa a comentar la morfología del cora, siguiendo el manuscrito de Humboldt.

Además de estos cuatro ensayos sobre las lenguas mesoamericanas cabe señalar el artículo de Berthold Riese sobre "Buschmann und die yutoaztekischen Sprachen", p. 269-280, en el que describe los trabajos que el investigador alemán realizó acerca de las lenguas yutoaztecas, en especial la náhuatl, y las sonorenses, trabajos pioneros en su género.

MONZÓN, Cristina, "La morfología en las primeras *Artes* de lenguas amerindias", *La découverte des langues et des écritures d'Amérique. Actes du colloque international*, Paris, 7-11 septembre, 1993. *Amerindia. Revue de ethnolinguistique amérindienne*, Paris, 1995, ns. 19/20, p. 253-261.

Estudio de índole comparatista entre tres gramáticas del Renacimiento: la de Nebrija, del latín; la de fray Andrés de Olmos del náhuatl y la de fray Maturino Gilberti del purhépecha o tarasco. Aunque la autora admite que la de Gilberti se ciñe más al patrón grecolatino, señala que también aporta innovaciones de gran interés en cuanto al tratamiento del morfema, de algunos paradigmas y en cuanto a la concatenación de morfemas.

Informe sobre los pueblos indígenas

Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de México 1996-1997. Primer informe, México, Instituto Nacional Indigenista, 2000, 2 v., ils; v. I, 550 p., v. II, 551 p.

En dos volúmenes se recoge un extenso *Informe* que el Instituto Nacional Indigenista y el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo elaboraron sobre el tema, expresado en el título del libro. Puede decirse que la información que en ellos se ofrece es enciclopédica y sobrepasa el presente. El volumen primero contiene información sobre naturaleza y medio ambiente, posibilidades de desarrollo, marginalidad

y migración, movimientos sociales y luchas por la igualdad, situación actual de las lenguas amerindias, pluralidad cultural, vigencia del derecho indígena y nuevos acuerdos, en especial los de San Andrés. Si bien el *Informe* toma como dimensión principal el presente, en él se refleja la trayectoria histórica de los pueblos indígenas. En el capítulo dedicado a describir la "Situación actual de las lenguas amerindias" se tocan temas como la diversidad lingüística de México, el número de lenguas y las familias a las que pertenecen, el bilingüismo, la diglosia, la relación entre las lenguas indígenas y el español y la política lingüística del Estado.

El segundo tomo incluye dos "Anexos" en los que se recogen declaraciones, convenios y acuerdos, especialmente los de San Andrés. Otros documentos se refieren a Congresos Nacionales Indígenas y Recomendaciones de la UNESCO. Un gran número de mapas y cuadros sinópticos enriquecen el *Informe* y proporcionan una visión global extensa y fácil de consultar. En la redacción de la obra intervinieron numerosos investigadores coordinados por Miguel Ángel Rubio y Carlos Zolla.

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

Avances y balances de lenguas yutoaztecas. Homenaje a Wick Miller. Editores, José Luis Moctezuma Zamarrón y Jane H. Hill, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2001, 481p., mps. *(Colección Científica).*

El libro que hoy se presenta a los interesados en las lenguas yuto-aztecas es, entre otras cosas, un recuento de lo mucho que se ha logrado en el estudio de esta gran familia lingüística a lo largo de más de un siglo. La importancia del libro salta a la vista: primero porque en él se refleja el trabajo de reconstrucción de un tronco lingüístico y esto es ya de enorme interés para cualquier lingüista. Pero, si además se trata de un tronco poseedor de múltiples familias, lenguas y dialectos, el interés es mayor. Y aun hay algo más, su importancia geográfico-histórica. Los grupos yuto-nahuas, cuya presencia es relativamente nueva en América, caminaron de norte a sur, y, en su larga peregrinación desde Oregon hasta la península de Nicoya, se abrieron camino entre pueblos que habían llegado antes que ellos estableciendo un rosario de asentamientos. Estos asentamientos fueron la cuna donde se gestaron las familias, lenguas y dialectos que hoy preocupan a tantos estudiosos. Si miramos un mapa de América del norte veremos que los pueblos de este enorme tronco lingüístico, que tuvieron preferencia por las Montañas Rocosas y la Sierra Madre, son como ellas, una especie de espina dorsal lingüística en el contexto de Norteamérica. Desde la gran cordillera, los yutonahuas, eminentemente serranos, bajaron a las planicies del este, y, ya en México, a las del oeste, donde también se hicieron amigos del mar, como aún podemos apreciar en nuestros días.

Es pues evidente, la importancia lingüístico-geográfica del grupo en cualquier mapa. Pero no es menor su importancia lingüístico-histórica gracias a la rama sureña, la náhuatl que llegó a ser dueña de una alta cultura, aún aceptando que ella no la creó sino que la heredó y difundió por grandes regiones de Mesoamérica, desde el periodo clásico hasta la Conquista. Dueña de una cultura tal, la lengua se enriqueció con un inmenso corpus de textos que podríamos llamar

filológicos, redactados con varias clases de signos, particularmente pictoglíficos y alfabéticos. Este corpus textual hace que el náhuatl, y por extensión el tronco yutonahua, sea el que dispone de una mayor documentación de todo el continente Americano.

Quizá este hecho hizo del náhuatl una lengua atrayente para los lingüístas modernos que empezaron a interesarse por el estudio de lenguas no europeas, como Lorenzo Hervás y Guillermo de Humboldt. Ambos se interesaron por el náhuatl e incluso Hervás la relacionó tímidamente con otras lenguas sonorenses. Pero correspondió a Juan Carlos Buschmann (1805-1880), dar inicio a esta historia que hoy nos interesa. Buschmann, director de la Biblioteca Real de Berlín, se formó con los hermanos Humboldt y convivió con algunos grandes de la primera generación de comparatistas alemanes: los hermanos Schlegel (Augusto 1767-1845 y Federico 1772-1829), Rasmus Rask (1787-1832) y Franz Bopp (1791-1861), entre otros. Contagiado quizá por Guillermo de Humboldt, Buschmann hizo un viaje a México y empezó a interesarse por las lenguas sonorenses, en relación con la lengua náhuatl. En 1852 apareció su primer estudio sobre el tema, un artículo titulado "Über die Aztekischen Orstsnamen", en *Abhandlungen der Konigliche Akademie der Wissenchaften zu Berlin*, p. 607-811, que pronto Oloardo Hassey tradujo al español y publicó en el *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística* con el título, "De los nombres de lugares aztecas", 1860, t. VIII, p. 27-141.

Este ensayo sobre toponimia fue el acicate que inmediatamente llevó a Buschmann al estudio de varios rasgos fonéticos del náhuatl y de las lenguas sonorenses en un trabajo titulado "Die Lautveränderung Aztekische Wörter in der Sonorischen Sprachen und die sonorischen Endung Ame", "Las mutaciones fonéticas de las palabras aztecas en las lenguas sonorenses y la terminación sonorense Ame", publicado también en la serie *Abhandlungen der Konigliche Akademie der Wissenchaften zu Berlín*, en 1856, p. 433-557. Dos años después, Buschmann amplió el tema en un libro de 819 p. titulado *Die Spuren der Aztekischen Sprache in Nördlinchen Mexico und Höheren Amerikanischen Norden. Zugleich eine musterung der Völker und Sprachen der Nördlinchen Mexiko´s und der Westseite Nordamerika´s von Guadalajara an bis zum Eismeer. La huella de la lengua azteca en el norte de México y más arriba, en el norte americano. También una reseña de los pueblos y de las lenguas del norte de México y del oeste de América desde Guadalajara hasta el mar Glacial*, Berlín, Königliche Akademie der Wissenchaften, 1859. En este libro, Buschmann se adentraba plenamente en cuatro lenguas sonorenses: tepehuana, tarahumara cora y cahita, incursionando además en otras habladas en el sur de Estados Unidos consideradas hoy como yutonahuas.

Al terminar este estudio, Buschmann conocía bien las cuatro lenguas citadas y publicó una gramática de ellas, *Grammatik der Sonorischen Sprachen: vorzuglich der Tarahumara, Tepehuana Cora und Cahita, als Ixter Abschnitt der Spuren der Astekischer Sprache. Gramática de las lenguas sonorenses: especialmente de tarahumara, tepehuana, cora y cahita como una parte de las huellas de la lengua azteca.* Fue publicada en tres entregas entre los años de 1864 y 1869 en Berlín, en una publicación periódica, el *Buchdruckerei der Königliche Akademie der Wissenchaften.*

Vistas en conjunto, las aportaciones de Buschmann son, sin duda, la primera búsqueda importante en la identificación de una familia de lenguas a través del léxico, que él consideró como una huella que los aztecas habían dejado al pasar entre los pueblos de Sonora. Señala Yolanda Lastra que Buschmann no estableció relaciones de parentesco entre el mexicano y las lenguas sonorenses. Sin embargo su tarea abrió un campo en la lingüística comparada del gran tronco yutonahua, en los mismos años en los que Albert Gallatin se esforzaba por delimitar las familias de los Estados Unidos.

Este recuerdo sobre la obra de Buschmann, quizá un poco largo, creo que es válido para perfilar el contexto de los estudios yutonahuas, en los cuales la obra del profesor alemán es el trazo inicial, mientras que el libro de José Luis Moctezuma y Jane Hill es el final. Un final relativo por ser sólo temporal, como los autores acertadamente dejan ver con el título de *Avances y balances de lenguas yutoaztecas.*

Como su nombre indica, el libro recoge las aportaciones de un periodo histórico largo, los siglos XIX y XX, con alusiones a estudios aún anteriores. Y en este sentido es como una pantalla, en la que se puede visualizar todo un campo de estudio de un grupo de lenguas entre las cuales hay algunas poco conocidas, poco estudiadas e incluso extintas o en peligro de extinción. Mérito del libro es sin duda, el mostrar el presente y el pasado de muchas lenguas y de las investigaciones en torno a ellas, de lo que se ha hecho y de lo que falta por hacer.

El material se distribuye en tres partes: en la primera se reúne información sobre los estudios en lenguas yutoaztecas sureñas; en la segunda, se hace un recuento de los estudios comparatistas, y, en la tercera, se presentan las investigaciones recientes sobre algunas de estas lenguas; en total, 26 trabajos de índole variada que perfilan el contexto del que hablábamos, la realidad lingüístico-geográfico- histórica que se fue creando a través de milenios a manera de columna vertebral, como ya se ha dicho, en América del Norte.

Me gustaría decir algo sobre cada artículo, ya que todos me han interesado. Comenzaré señalando que se abre con el dedicado a la lengua emblemática del grupo, la mexicana, a cargo de Karen Dakin, ti-

tulado "Estudios sobre el náhuatl". Siguiendo una clasificación temática muy rigurosa, Dakin nos da información copiosísima sobre lo publicado acerca de esta lengua, inclusive lo que se puede ver en la red. Aunque el trabajo es de índole bibliográfica, contiene muchos datos lingüísticos que denotan la filiación académica de su autora; entre ellos me pareció de gran interés la explicación histórica de las variantes actuales del náhuatl.

Menos frecuentes son los estudios sobre huicholes, coras y tepehuanes a los cuales atienden José Luis Iturrioz, Eugene Casad y Thomas Willet. José Luis Iturrioz al describir los estudios sobre la lengua huichol, wixarika, especialmente los de Joseph Grimes, nos muestra rasgos importantes de la morfología, con énfasis en la función de los afijos. Digno de destacarse es que su trabajo está muy enfocado al futuro, a los nuevos acercamientos a la lengua que se hacen en el Departamento de Estudios en Lenguas Indígenas de la Universidad de Guadalajara. Destaca él que, en estos nuevos acercamientos, no sólo se busca elaborar una gramática "científica (operacional)" del huichol sino también mirar otros aspectos de la lengua, como la adquisición de la lengua materna. Asimismo pondera la importancia de acrecentar el estudio de la lengua con el de los rasgos culturales del pueblo huichol e inclusive buscar que algunos maestros huicholes se incorporen temporalmente al Departamento para una mayor compenetración cultural y lingüística entre académicos y huicholes.

Sobre el cora, es Eugene Casad quien ofrece un panorama sobre los estudios acerca de ella partiendo de los trabajos del padre José de Ortega, en el siglo XVIII, hasta las últimas publicaciones de Verónica Vázquez. Destaca los trabajos de Konrad Preuss y de Ambrosio y María Mc Mahon; pondera lo mucho que se ha hecho y expresa su gran esperanza en los jóvenes investigadores, que, como Verónica Vázquez, se interesan por penetrar en las sutilezas de la morfología y la fonética del cora. Y sobre el tepehuan, norte y sur, es Thomas L. Willett quien nos lleva de la mano, comenzando con el *Arte de la lengua tepehuana* del jesuita Benito Rinaldini de principios del siglo XVIII y terminando con sus propios estudios y los de José Luis Moctezuma Zamarrón. Para facilitar la tarea del lector, agrupa los estudios en tres rubros: textos, estudios léxicos y trabajos de análisis gramatical.

Dos son los ensayos sobre lenguas pimanas, a cargo de Roberto Escalante y Jane Hill. Escalante ofrece un cuadro fonológico muy completo y describe los estudios sintácticos, destacando la aportación de Zarina Estrada y David Shaul. Por su parte, Jane Hill aborda el análisis de los estudios sobre el tohano o pápago en cuatro rubros: dialectología, fonología, morfología y sintaxis. Aporta, además, infor-

mación histórica e incluso introduce la diacronía, al tratar algunos de sus rubros, como el referente a fonología. Parte importante del ensayo de Hill se refiere a los afijos, ya que, como muchas lenguas amerindias, el pápago posee un rico sistema de afijos derivacionales.

Otras lenguas que se abordan en esta primera parte del libro son el guarijío, mayo, y yaqui y ópata, todas sonorenses. Isabel Barreras Aguilar es la encargada de presentar los estudios sobre el guarijío o varojío, y lo hace clasificándolos según su naturaleza gramatical, es decir, en estudios sintácticos, semánticos, lexicográficos y sociolingüísticos. A estos cuatro grupos antepone uno, que es el de estudios generales, interesante para el lector pues, describe muchos rasgos propios de la lengua, siguiendo a uno de sus más firmes estudiosos, Wick Miller. De la lengua mayo son Larry Hagberg y José Luis Moctezuma quienes nos dicen que, aunque muy cercana a la yaqui, la costumbre es estudiarla aparte. Larry y José Luis parten de la gramática elaborada en el siglo XVIII por el jesuita Tomás Basilio y ponderan cómo cada estudio sobre el mayo ha dado a conocer algún aspecto de la lengua hasta llegar a la obra del jesuita francés Andrés Lionnet, *Los elementos de la lengua cahita*. Destacan también los trabajos recientes en los que la lengua es tratada conforme a las corrientes lingüísticas más novedosas y concluyen señalando el fenómeno de desplazamiento lingüístico frente al español, del cual se ha ocupado a fondo el propio Moctezuma.

Dos lenguas más son tratadas en esta primera parte del libro: la yaqui y la ópata. Acerca de la primera son tres los autores que se ocupan de ella: José Luis Moctezuma, Ana Lilia Munguía y Constantino Martínez Fabián. El lector que se adentre en el trabajo, pronto comprobará lo que los autores afirman, que en la actualidad, el yaqui es la lengua más estudiada de las que se hablan en el noroeste de México. Son numerosas las investigaciones sobre esta lengua a lo largo del siglo XX desde las pioneras de Ralph Beals y Edward Spicer hasta las muy recientes de John Dedrick, Eugenio Casad y Zarina Estrada. Los autores las describen siguiendo un criterio diacrónico aunque también temático e inclusive de corrientes lingüísticas. Han podido ellos armonizar varias perspectivas para crear un cuadro bibliográfico rico en información lingüística.

Por último es David Shaoul quien nos informa sobre el ópata, eudeve y jova, hoy extintas. Diferencia él las dos primeras, que forman la familia opatana, de la jova. Shaoul ofrece una breve pero substanciosa descripción de los rasgos lingüísticos del ópata basándose precisamente en el *Arte* del jesuita Natal Lombardo, del que en 2002 se cumplieron los trescientos años de su publicación. Un trabajo similar hace de la lengua eudeve o dohema tomando como base fuentes

coloniales. En cuanto a la lengua jova, brinda muchos datos de índole geográfica y analiza el Padre Nuestro en jova según una publicación de Francisco Pimentel. Su ensayo acerca de estas tres lenguas, hoy extintas, muestra que su autor es un conocedor de ellas y deja ver un deseo de rescatarlas.

En suma, esta parte que se nos presenta como una bibliografía temática es un registro invaluable de las lenguas yutoaztecas: de sus rasgos esenciales, de su devenir en diacronía y de cómo las ve cada generación de lingüistas desde las corrientes innovadoras de esta disciplina.

La segunda parte versa sobre el estado actual de los estudios comparatistas de la familia yutonahua. Son ocho los ensayos sobre este tema, algunos de los cuales se refieren a lenguas númicas y al hopi. Al leer esta parte del libro, saltan a la vista los resultados de un largo periodo de investigaciones de lingüística comparada con grandes logros. José Luis Moctezuma da una visión de conjunto en su artículo, "El aporte de Wick Miller a los estudios comparativos de lenguas yutoaztecas". Moctezuma toma a Miller como punto de partida de un periodo en el que cristalizan hallazgos verdaderamente importantes, y lo hace con el artículo "Uto-aztecan cognate sets", que Miller publicó en 1967. Mas allá de nombres y fechas, destaca él la riqueza de métodos y disciplinas utilizados por los comparatistas, lo que ha permitido establecer parentescos que Buschmann consideró como simples huellas y que Edward Sapir comprobó formalmente a principios del siglo XX.

El resultado de esta nueva forma de hacer lingüística comparada con reconstrucción de protolenguas, y clasificaciones, son las nuevas propuestas que aquí se presentan. El propio Moctezuma ofrece una nueva clasificación sobre las lenguas cahitas en el artículo anteriormente citado. Por su parte, Karen Dakin en su trabajo, "Isoglosas e innovaciones yutoaztecas", analiza el camino recorrido por los autores del siglo XX y ofrece su propia propuesta: una iglosa fonológica que separa tarahumara-guarijio de cahita y de otras lenguas sureñas. Paul de Wolf en su ensayo, "Eudeve and Opata: a Reassesment of their Classification," reubica el ópata y el eudeve como un subgrupo dentro de las lenguas sonorenses, tomando en cuenta rasgos morfosintácticos de un buen número de lenguas yutonahuas de Sonora y Estados Unidos. Kenneth C. Hill, "Coments on Hopi and Comparative Uto-Aztecan", va más lejos y presenta relaciones concretas entre el hopi, el grupo tákico e incluso el náhuatl, con base los marcadores de número. Catherine Fowler, "Numic Cardinal Directions", explica cómo se forman los vocablos de los puntos cardinales en lenguas númicas- mono, paiute, bannock, shoshone- y lo hace con elementos extralingüísticos como son

los fenómenos celestes o los accidentes geográficos. Y Briand D. Stubbs, "A Bat out of where?", crea una nueva protoforma para el término murciélago, **pati ?a* en lugar de **paca* propuesto por Wick Miller.

Dos ejemplos más de reconstrucción son los ensayos hechos tomando en cuenta varias disciplinas. El primero es el artículo de Jane Hill, "Dating the Break-up of Southern Uto-Aztecan". En él, la autora se beneficia de la arqueobotánica, y, con base en las cognadas para maíz, chile, calabaza y frijol, fija la fecha de división del proto-sureño entre el 1 y el 400 d.C. El segundo se debe a John P. Carpenter y Jonathan B. Mabry, "La arqueología de los grupos yutoaztecas tempranos". Con ayuda de la prehistoria, la glotocrología y la arqueobotánica, delimitan el periodo de 3500-1500 a. C. como el momento en que los hablantes de las lenguas yutonahuas se asientan en Arizona, Sonora, la Sierra Madre y las planicies costera de Sinaloa, creando un *continuum* lingüístico- cultural. Como puede verse, estas propuestas nos llevan a sutilezas inimaginables para pioneros como Buschmann, o quizá para nosotros que no hemos leído bien a Buschmann. Con ésto quiero decir simplemente que el libro recoge los formidables esfuerzos del pasado y que nos avisa de un mejor futuro, que ya está anunciado en la tercera parte.

Para terminar, señalaré que la tercera parte recoge las "Investigaciones recientes". Son ocho los ensayos de diez estudiosos los reunidos en esta sección, en los que las lenguas sureñas —náhuatl, tarahumara, pima, yaqui y mayo— son estudiadas en sus rasgos más íntimos. Se deben ellos a investigadores conocidos: Mercedes Montes de Oca, Valentín Peralta, Zarina Estrada, Elva Álvarez, Andrés Lionnet, Larry Hagberg, Lilian Guerrero, Adriana Gurrola , María Elena Castillo y Maximiliano Muñoz. La tarea de todos ellos es mirar con lupa y afinar los trazos de las huellas que Buschmann descubrió en la lengua azteca en su largo peregrinar por la geografía de Norteamérica.

ASCENSIÓN HERNÁNDEZ DE LEÓN-PORTILLA

Arturo Rocha, *Nadie es ombligo en la tierra. Ayac Xictli in Tlalticpac. Incapacidad en el México antiguo. Cultura Náhuatl*. México, Teletón, Miguel Ángel Porrúa, 2000, 190 p. ils.

La historia de la humanidad, desde sus más antiguas culturas ha sabido mostrar la diferencia existente entre lo perfecto y lo imperfecto, entre lo normal y lo anormal, entre lo común y lo extraordinario. Con

lúcida inteligencia, hombres de todos los tiempos y lugares han distinguido las anomalías físicas, psíquicas e intelectuales que se presentan en sus comunidades. Las han representado en su arte, las han explicado en sus escritos filosóficos y religiosos y a través de sus interpretaciones sabemos que esa diferencia se da desde los tiempos primitivos. Las macizas culturas de Egipto y la Mesopotamia dejaron testimonios de esas diversidades. Los pueblos del Mediterráneo no fueron ajenos a ellas. La Helade con su vigoroso culto a la perfección física y espiritual, supo contrastar las diferencias físicas de hombres y mujeres, pero también y muy profundamente las morales e intelectuales. Elaboró cánones de perfección pero también subrayó las conductas irregulares, las anormalidades. Su rica simbología le permitió expresar en figuras extraordinarias, algunas formas de incapacidad que fueron abundantes.

El Mundo Medieval que recibió formas e ideas de las grandes culturas y también numerosos elementos de los pueblos marginales; que padeció cruentas guerras, mortíferas epidemias, continuas hambrunas y que experimentó la mezcla de etnias ajenas que modificaron almas y cuerpos, advirtió las incapacidades humanas y supo representarlas en forma real y fantasiosa. Mezcló también encontradas consideraciones morales a su tratamiento: prácticas bárbaras con muestras cristianas fraternales en su convivencia.

Dentro de estos valores, pero presente una certidumbre de humanidad, de tratamiento a la otredad disforme, no cruenta sino generosa, se desarrollan las culturas precolombinas. Las enormes diferencias existentes entre unas y otras, el primitivismo más reacio y obscuro de unos grupos y el desarrollo luminoso de otros, forman un mosaico muy diversificado, igual al que se advierte en grupos del mundo asiático, africano y aún europeo, que obliga a consideraciones muy específicas. Entre esos pueblos debemos distinguir por su elevado desarrollo al grupo náhuatl en el que sobresale el pueblo azteca o mexica.

De este pueblo del que existen múltiples testimonios: arqueológicos e históricos; fuentes diversas, las transmitidas, primero oralmente, más tarde transcritas en náhuatl y en español; representaciones escultóricas en piedra y en cerámica, pictóricas en códices y murales, en fin amplia serie de elementos que permiten conocer como en él existieron discapacitados muy diversos que convivieron con la sociedad común, ordinaria; cómo fueron conceptuados, comprendidos, cuál fue la explicación de su incapacidad, cuál su tratamiento y cómo acerca de ellos surgió una reflexión y una conducta en la que percibimos humana comprensión y no rechazo; fraternal piedad, cordialidad hacia el semejante, ayuda, respeto.

En torno a este problema de diferencias físicas, psíquicas y morales, Arturo Rocha, joven pero formado reciamente, estudioso, inquisitivo, constante, riguroso, reflexivo, nos entrega penetrante estudio en torno a la incapacidad en el México antiguo. *"Nadie es ombligo en la tierra"* es parte del título que surge de un adagio indígena que enuncia muy bien este tratado.

Su estructura es clara y precisa y responde muy bien al tema escogido. Cinco amplios y bien delineados capítulos responden a la formulación lógica de esta obra y encierran la materia tratable. Luego del llamado *Anecdotario* que se ocupa de la conciencia y vivencia de la discapacidad en el México antiguo, y el cual sirve de preámbulo o presentación del tema, hecho con amplitud, claridad y bien sustentado, pues señala las distintas formas de incapacidad que eran conocidas y que afligían al pueblo náhuatl: físicas, corporales; biológicas, neurológicas, mentales, mil formas de anormalidad. También se menciona su enunciación o conocimiento, su tratamiento; la conducta a seguir frente a los incapacitados, el tratamiento a darles, material, moral y religioso. Además se coteja la experiencia vital de varias culturas con la mexica.

Un segundo capítulo denominado *Abusiones*, reúne las concepciones culturales; religiosas, morales, psicológicas que el pueblo azteca tuvo acerca de los incapacitados, como interpretó su extraña otredad, su significación. Averiguar el origen físico biológico de las diferencias formales e intelectuales y asignar a razones cosmológicas, y religiosas o simplemente supersticiosas o efecto de la magia esos males, es el contenido de este apartado. Debemos afirmar que todos y cada uno de los capítulos está seriamente sustentado por amplio, correcto aparato crítico que señala las fuentes de que deriva la información. A veces, como consecuencia de la corta edad del autor, que teme se desconfíe de sus asertos, las notas son abrumadoras, amplias, abundantísimas. Nuevos trabajos reveladores de su constancia en la investigación, su capacidad reflexiva y poder de síntesis le desembarazarán de este afán de citación. Por ahora es recomendable y confirma que cada aserto tiene su correspondiente sustento.

Los capítulos tercero y cuarto divididos en *Terapéutica I y II*; el primero dedicado a la discapacidad física y el segundo a la mental y aspectos relacionados con el sistema nervioso, nos entregan amplio repertorio que muestra como esos casos eran tratados, como los pacientes de una y otra forma recibían una terapéutica reveladora de los conocimientos médicos existentes dentro de la extensa y variada cultura nahua.

Las incapacidades como sordera, ceguera, mudez, epilepsia. locura, oligofrenia o debilidad mental, movimientos impedidos y paráli-

sis, están ampliamente presentadas, descritas, de acuerdo con los testimonios y fuentes más respetados y mejores. De acuerdo con su enunciado en esos capítulos se aborda el sistema terapéutico empleado para esos casos y se hace mención muy amplia, de la medicina tradicional utilizada, principalmente de la derivada de las plantas. En estos capítulos Rocha vertió cuanto se conoce en torno del empleo de la herbolaria, proporcionando rica y bien actualizada información.

El capítulo quinto llamado Tenonotzaliztli, al gusto de los admiradores y amantes de la cultura náhuatl, trata de las exhortaciones morales que encontramos en la literatura náhuatl, referentes a las discapacidades físicas y morales. Nuestro joven historiador reseña los testimonios reveladores de las reflexiones filosófico-morales que se hallan tanto en los textos indígenas como en los elaborados por los religiosos que se ocuparon de estudiar religión y cultura en los pueblos precortesianos, testimonios muy vastos y contentivos de un pensamiento sólido, positivo, generosamente humano en torno a la existencia de las incapacidades, como el trato que se deberían otorgar a sus portadores. Este capítulo que cierra el texto claro, emocionado, correcto y preciso de Arturo Rocha, es como un resumen bien delineado de la conceptuación que el pueblo nahua tenía de las diferencias somáticas y fisiológicas que existían entre los miembros de su comunidad.

La utilización de reflexiones que frailes sabios y santos como Andrés de Olmos, Bernardino de Sahagún y otros más que hace este novel autor, referentes a las incapacidades enriquece enormemente la obra. El resumen que se ofrece en el último apartado, nos permite cotejar las semejanzas y diferencias entre el pensamiento occidental cristiano y el de los indígenas mesoamericanos, las explicaciones últimas, en torno a la discapacidad, y la posición que sus víctimas deben tener dentro de su comunidad y el tratamiento o conducta que respecto a ellos se debía emplear.

La conceptuación de la incapacidad de los humanos no es pareja ni en el tiempo ni en el espacio. El régimen vital relativo a los disformes fue muy diferente entre los pueblos mediterráneos y los mesoamericanos. Si los espartanos desearon sociedades sanas y perfectas, los americanos también las quisieron. Los primeros cronistas narran como los indígenas del altiplano mexicano, bañaban en aguas heladas a los niños para que adquirieran vigor y fuerza. El Cristianismo impregnó de nobles y humanísimos sentimientos el trato y la consideración a los incapacitados. La bondad de Cristo se volcó hacia los ciegos, los mudos, los epilépticos: les imprimió vida saludable, los incorporó a la comunidad de la que habían sido desechados. Auténticos cristianos siguieron ese

ejemplo y por ello crearon hospitales, asilos, instituciones múltiples para tratar con amor a los imperfectos. Rocha recoge en su libro bellísima expresión que escribió fray Andrés de Olmos, al comentar que numerosos grupos indígenas sabían tratar con ternura y respeto, con "ternura de amor" a los incapaces física y mentalmente.

Y ahora, algunas reflexiones que sugiere la obra.

Es de recordar que ya desde el medievo, en las cortes de los señores feudales y posteriormente en las de Reyes y Emperadores, se acogía más con afanes de diversión, de morboso entretenimiento a los disformes -más que por el afán de brindarles protección- a multitud de incapacitados, convirtiéndolos en bufones de la nobleza, en objeto de diversión y de burla. Las crónicas de la conquista nos movían al pintar el esplendor de la corte de Moctezuma, que este tenía departamentos llenos de seres discapacitados, cuyas funciones no se detallan bien. ¿Podrían servir como bufones, como rigoletos que divirtieran a los funcionarios del palacio?

No cabe duda que frente a hombres y grupos que actuaban con "ternura de amor", con honda caridad que es también amor ante los discapacitados, muchos otros obraban con sorna, con espíritu hiriente, con desprecio inhumano ante ellos. ¿Problemas de sensibilidad, de cultura, de comprensión ante el otro disforme, o desdeñosa maldad, ofensa a la otredad y absoluta carencia de amor? Estas interrogantes, son las que nos surgen al leer una obra como la que hoy comentamos.

Debemos agregar como un acierto más de este trabajo, las reproducciones y menciones científicas de las plantas que con riguroso cuidado hace el autor y también el aspecto formal del libro, editado con pulcritud, buen gusto y galanura.

Muy recomendable resulta el apoyo que una institución, como Teletón ha dado a esta preciosa obra.

ERNESTO DE LA TORRE VILLAR

Códices cuicatecos. Porfirio Díaz y Fernández Leal. Edición facsimilar, contexto histórico e interpretación por Sebastián van Doesburg, 2v., México, Gobierno Constitucional del Estado de Oaxaca-Secretaría de Asuntos Indígenas, Miguel Ángel Porrúa, 2001. Estudio y comentario, 231 p. + facsímile.

Del estado de Oaxaca proviene quizá uno de los *corpus* pictográficos más importantes y representativos de México. En efecto, rica es en verdad esta área cultural donde conviven actualmente mixtecos,

zapotecos, cuicatecos y mazatecos (por mencionar sólo algunos pueblos), quienes llegaron a registrar durante siglos parte de su historia, religión y costumbres. Oaxaca es, ciertamente, una tierra de libros. Basta con solo echar un vistazo a las diversas regiones que integran Oaxaca para darnos cuenta de la infinita riqueza documental existente, no únicamente en los archivos o bibliotecas institucionales, sino también en los acervos locales o comunitarios que aún resguardan valiosos documentos pictográficos o alfabéticos.

Si bien conocemos de la Mixteca Alta los libros en biombo de piel de venado; del valle de Coixtlahuaca los extensos lienzos genealógicos y de la región Chinanteca los detallados documentos cartográficos, hay que recordar que existen también manuscritos similares entre los cuicatecos, los ixcatecos, los zapotecos y los chontales. Precisamente de la región Cuicateca provienen dos interesantes códices elaborados en el siglo XVI que todavía conservan la técnica de manufactura tradicional indígena. Nos referimos al *Códice Porfirio Díaz* y al *Códice Fernández Leal*, que hoy aparecen en una nueva edición facsimilar publicada por Miguel Ángel Porrúa y por el Gobierno del Estado de Oaxaca a través de la Secretaría de Asuntos Indígenas.

De gran relevancia es en verdad la aparición impresa de estos documentos, fundamentales para conocer la historia y la cultura de la Cañada Cuicateca, pues no solamente podemos apreciar en excelente reproducción fotográfica a ambos manuscritos, sino que también el autor del comentario e interpretación, tuvo especial cuidado en publicar otros dos códices más, el *Mapa de Quiotepec y Cuicatlán* y el *Mapa de San Francisco Tutepetongo*. Documentos estrechamente vinculados a los ya mencionados y de consulta obligatoria para comprender la historia cuicateca.

Es bien sabido que los cacicazgos cuicatecos estaban ubicados en el tránsito de una muy importante ruta comercial que enlazaba al centro de Puebla-Tlaxcala con los valles centrales oaxaqueños y éstos a su vez con la zona del Soconusco en el sur de México. Esta privilegiada posición geográfica le permitió a los cuicatecos mantener estrechas relaciones comerciales y culturales con numerosos grupos mesoamericanos. De hecho, una clara muestra de la integración cuicateca a la tradición de Mesoamérica está reflejada en los códices mismos, pues comparten un sistema de escritura extensamente empleado por mixtecos, nahuas o zapotecos del periodo Posclásico tardío.

Sobre la región de la Cañada la arqueología ha documentado ya algunos datos sobre los asentamientos existentes desde el periodo Formativo hasta la llegada de los españoles, pero era necesario que la etnohistoria contribuyera si quiera de alguna forma en el conocimiento sobre

los habitantes de esta región. El libro explicativo a los códices cuicatecos escrito por Sebastián van Doesburg viene a subsanar esta parte.

Efectivamente, el autor no solamente analiza y da lectura a las pictografías escritas en los códices *Porfirio Díaz* o *Fernández Leal*, sino también rescata los documentos más importantes para reconstruir la historia cuicateca. El rigor, la curiosidad científica y el oficio de historiar del Dr. van Doesburg lo llevaron a buscar toda la documentación histórica que estuviera relacionada o que ayudara a comprender los códices cuicatecos. A través de una investigación exhaustiva en archivos municipales, parroquiales, privados, estatales y nacionales, el autor reunió una importante copia documental que contribuye al rescate, valoración y difusión de la historia antigua cuicateca.

Con la reinterpretación que realiza de varios documentos analizados anteriormente por Eva Hunt como son la "Información sobre el pleito de doña Catarina Salomé, cacica de Tepeucila", que se resguarda en el Archivo Histórico de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia; la "Instrucción sobre el cacicasgo de los lexitimos casiques Monjarases", en colección privada y la "Probanza de Tututepetongo" copiada por Manuel Martínez Gracida, Sebastián van Doesburg reconstruye el marco y el contexto histórico preciso para entender el entorno en el que se produjeron los códices cuicatecos. De esta manera, su empleo de las fuentes no es solamente para extraer datos con una finalidad interpretativa, sino también para lograr una reconstrucción de la historia antigua cuicateca y ofrecerla al público interesado.

Este novedoso enfoque para el estudio de los códices indígenas tiene su fundamento en un método llamado etno-iconológico que presta particular atención a la continuidad cultural indígena que hoy en día subsiste entre los diversos pueblos de México. Este reconocimiento de la perdurabilidad de la herencia prehispánica, ha permitido a esta corriente teórico-metodológica lograr nuevas interpretaciones de las imágenes o pictografías bajo la luz de los datos aportados por los propios grupos indígenas.

Otro aspecto interesante del enfoque aportado por la ya denominada Escuela de Leiden es el de considerar la dinámica interna de la cultura indígena a lo largo de su propia historia. Esto es, que a través de la documentación disponible se detectan los cambios que ha experimentado la sociedad indígena desde la época colonial hasta el presente, todo ello con el objeto de contextualizar o recrear el marco histórico en el que surgieron los códices. Por lo tanto, se intenta escudriñar en el significado que tuvieron los códices para la sociedad de su tiempo y entender el papel que jugaron estos manuscritos a través de la historia indígena.

Con la aplicación de este método, el autor identifica la temática de los códices *Porfirio Díaz* y *Fernández Leal*, pero descubre también la existencia de otro documento que subyace en las páginas del *Porfirio Díaz*. Nos estamos refiriendo a las glosas escritas en cuicateco que aparecen como un segundo estrato en el manuscrito original. Estas glosas fueron colocadas a manera de mapa con nombres de parajes y linderos que sirvieron para delimitar el territorio del cacicazgo de Tututepetongo. El hecho de que estas glosas registran topónimos, no es un indicativo de que transcriben o comentan el significado de los glifos; nada de eso, sino que dichas glosas se añadieron cuando el códice fue posiblemente presentado ante las autoridades virreinales en algún litigio sobre las tierras de Tututepetongo. De esta manera, podemos agregar aquí una contribución más del autor, y es la relacionada al rescate de la lengua cuicateca colonial que ha permanecido, hasta el momento, poco trabajada. Tras realizar el análisis, van Doesburg descubre que las glosas en lengua cuicateca no solamente representan las mojoneras del cacicazgo de Tututepetongo, sino también tierras y asentamientos sujetos dentro del cacicazgo.

La práctica de colocar textos o glosas en manuscritos pictográficos fue tan común que existen numerosos ejemplos dentro de la literatura historiográfica oaxaqueña. Lo interesante de esto es que muestra un cambio importante en la constitución de la sociedad indígena colonial y muestra las relaciones y los mecanismos de poder que fueron cambiando entre el cacique y las comunidades indígenas por la posesión de la tierra.

En cuanto a la historia de los códices mismos, el Dr. van Doesburg nos relata cómo el códice que lleva el nombre de Porfirio Díaz fue comprado por este gobernante en 1891 y publicado por la llamada Junta Colombina en 1892, para después trasladarlo al Museo Nacional de México y ubicarlo hoy en día en la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia en la ciudad de México. Por otro lado, el *Códice Fernández Leal* fue publicado por Antonio Peñafiel en 1895 para después llegar a manos del general Eusebius J. Molera en San Francisco, California, quien a su vez lo vendió a la señora Ethel Crocker. Su hijo lo donó finalmente a la Biblioteca Bancroft de la Universidad de California en 1940.

En lo que se refiere al contenido o narrativa pictográfica que es compartida por ambos códices, van Doesburg identifica las alianzas matrimoniales, guerras y conquistas de los señores cuicatecos. La historia prehispánica se entreteje alrededor de las hazañas guerreras de dos importantes personajes: el señor "Mano que causa temblores" y el señor "Pasajuego" o "Tlachtli". Las acciones de estos guerreros se llevan a cabo durante largo tiempo y dentro del marco geográfico de la

región cuicateca que comprende los señoríos de Papalotícpac-Tepeucila, Tututepetongo, Atlatlauhcan y Cuicatlán, entre otros. La sección histórica del códice *Porfirio Díaz* y *Fernández Leal* culmina con el matrimonio de la hija del señor "Mano que causa temblores" gobernante de Pápalo y el señor "Serpiente" de Tepeucila. Ya que con este matrimonio se dio origen a una de las más importantes dinastías cuicatecas del periodo Posclásico.

Sin duda, son cada vez más necesarias las interpretaciones o visiones de conjunto de un mismo manuscrito. Los estudios parciales o los que se enfocan a un solo aspecto del contenido del códice no esclarecen ni profundizan sobre la naturaleza del mismo. Se requieren estudios globales que indaguen en la documentación generada alrededor de los documentos. El análisis de los códices cuicatecos que hoy presentamos, viene a aportar nueva información trabajando desde esta perspectiva y resulta un nuevo avance en los estudios de los códices mexicanos.

MANUEL A. HERMANN LEJARAZU

Códice Florentino, México, Editorial Más Cultura y Editorial Aldus, 2001, 4 v. + un volumen introductorio de Miguel León- Portilla intitulado *De la oralidad y los códices a la Historia general. Génesis del Códice Florentino*, 99 p.

A principios de 1580, fray Rodrigo de Sequera, comisario de la Orden Franciscana se embarcaba en Veracruz rumbo a España llevando consigo cuatro volúmenes manuscritos de una *Historia universal de las cosas de Nueva España* compuesta por su hermano de Orden, fray Bernardino de Sahagún. El destino de los libros era el rey Felipe, quien, en agosto de 1572, había pedido al Virrey Martín Enríquez en una cédula expedida en El Escorial que, "remitiera cuantas noticias pueda adquirir acerca de la historia de México". Sequera, al llegar a México en 1575, había dado cumplimiento a este deseo real, que coincidía con el del presidente del Consejo de Indias, Juan de Ovando y sobre todo con el de él mismo, admirador de la obra de fray Bernardino de Sahagún.

Fue así como, al llegar Sequera a México, se puso en marcha la elaboración del libro que ahora se vuelve a imprimir, *el Códice Florentino*, que no es otra cosa sino la versión final de la *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, bilingüe, "muy historiada". Durante dos años, el *Scriptorium* del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco estuvo lleno de

mesas y pupitres y sobre ellos, plumas y pinceles, tintas, pinturas y pliegos de papel de hilo traído de lejos. Podemos imaginarnos el ambiente de trabajo con el ir y venir de los maestros y tlahcuilos consultando los libros de pinturas, es decir, los códices, al mismo tiempo que las obras de Aristóteles, Plinio y San Isidoro, los repertorios de grabados renacentistas y, sobre todo, los papeles que Sahagún y su equipo habían ido redactando durante casi treinta años, desde 1547. Por fin, en 1577 nacía el *Códice Florentino*, con sus dos columnas, una en castellano y otra en mexicano y sus más de 1800 ilustraciones en color; uno de los manuscritos más bellos del Renacimiento.

El mismo fray Bernardino, rompiendo la humildad franciscana, calificó su obra como "digna de la mirada de un rey", en la dedicatoria a su protector, fray Rodrigo de Sequera, que antepuso al libro VI de los doce en que dividió el *Códice*. Aunque no lo dijo, seguramente pensó que Felipe II, al recibirlo, lo mandaría imprimir. Pero no fue así. Antes de que Sequera se embarcara en Veracruz a principios de 1580, el Rey ya había cambiado de opinión y el 22 de abril de 1577 había ordenado que se enviaran al Consejo de Indias todos los escritos de Sahagún. Este cambio en la voluntad de Felipe ha sido objeto de estudio por parte de los más destacados sahagunistas. Pero cualquiera que lea el libro final del *Códice*, el libro XII, entenderá el por qué: la versión de la Conquista que en él se narra, supone una crítica desconocida en la historia. Ningún gobernante del siglo XVI, ni aún del XX, se sentiría contento de patrocinar un relato histórico en el que los vencedores tuvieran el papel de culpables.

Pasó el tiempo, y de aquellos cuatro volúmenes que Sequera llevó al Rey sólo se supo en los tratados de los bibliógrafos. Fue después de más de dos siglos, en 1793, cuando Angelo María Bandini publicó en Florencia su obra *Bibliotheca Mediceae Palatinae in Laurentianam traslatae codices*. Bandini describe la obra e incluso reproduce fragmentos de los "Prólogos" a los doce libros. Era como un faro de luz en el oscuro túnel en el que habían quedado los escritos de fray Bernardino. Un siglo después, Francisco del Paso y Troncoso y Eduardo Seler peregrinaban a Florencia para tener entre sus manos el tesoro aparecido y darlo a conocer al mundo académico. Nosotros lo tenemos en nuestras manos sin necesidad de movernos, gracias a la edición de 1979 patrocinada por el Gobierno de la República y a la nueva de que hoy disponemos.

Si tuviéramos que definirlo con pocas palabras podríamos decir que el *Códice Florentino* es la obra paradigmática de Sahagún, deslumbrante en cuanto a su contenido y a su belleza formal. Al redactarla, su autor la pensó como manifestación imperecedera de una cultura y, quizá también, como manantial inagotable para que otras generaciones pudieran

recrear la vida y el pensamiento del México antiguo. Es ella una *summa* de los trabajos de corte antropológico que Sahagún comenzó en 1547, al terminar la gran peste. En aquel año, recogió una colección copiosa de huehuetlahtolli, que después incluyó en la *Historia general* conformando el libro VI. Poco después, en 1553 recogió la versión de la Conquista en la voz de los vencidos. El relato, intitulado "La conquista de México" pasó a formar el libro XII. Con estos dos textos, el misionero dado a la conversión, se dio a otra tarea, la de conocer la lengua y el pensamiento de los nuevos cristianos y convenció a su superior de la necesidad de adentrarse en el conocimiento de la cultura de los pueblos nahuas. Por fin, en 1558 comenzó la que se ha calificado como investigación integral de la cultura náhuatl en Tepepulco, Tlatelolco y México. Recogió información copiosísima, que distribuyó en diez libros a los que sumó los dos que ya tenía listos pocos años antes. En total, doce libros, que hoy conocemos en varias versiones con el nombre de *Historia general de las cosas de Nueva España.* Como ya se ha dicho, la última versión es la contenida en el *Códice Florentino.*

El *Códice Florentino* es, en definitiva, el resultado de un esfuerzo de treinta años de diálogo con el mundo nuevo que le tocó evangelizar. El joven misionero que llegó a la Nueva España en la barcada de 1529, aprende la lengua de los nahuas y queda atrapado en ella y en el pensamiento que la sustenta. Poco a poco su meta, sin dejar de ser divina, se va haciendo humana, humanísima. Deja de lado el *Sermonario* en náhuatl que había empezado a redactar en 1540 y se dedica a escuchar a "los sabios retóricos virtuosos y esforzados que eran tenidos en mucho en esta nation indiana," como dice en el "Prólogo" del libro VI.

Maestro de Santa Cruz de Tlatelolco, convive con los colegiales, aprende y enseña y forma su gran equipo, sin el cual nunca hubiera podido crear una infraestructura para elaborar su magna *Historia*. Con ellos dialoga y establece una red de contactos humanos a través de la cual extrae toda la información posible acerca del pensamiento de un pueblo. Después, "a sus solas", se sumerge en esa información, la repiensa, la traduce y la reestructura en un nuevo molde: una enciclopedia dividida en 12 libros y cada libro en capítulos y párrafos, dispuestos conforme a un orden jerárquico: lo divino, lo humano y las cosas de la naturaleza. Es decir el enorme caudal de conocimientos es dispuesto en una traza conforme a dos coordenadas, una horizontal, temática y otra vertical, jerárquica. Es el viejo modelo de las enciclopedias grecorromanas que Sahagún conocía bien, particularmente a través de Plinio el Viejo y San Isidoro de Sevilla. He aquí con palabras del propio Sahagún, el contenido de los 12 libros:

> ...el primero de los cuales trata de los dioses y diosas que estos naturales adoraban; el segundo, de las fiestas con que los honraban; el tercero, de la inmortalidad del anima y de los lugares adonde decían que iban las almas desque salian de los cuerpos y de las sufragias y obsequias que hacian por los muertos, etc; el cuarto libro tracta de la arqueologia judiciaria que estos naturales usaban para saber la fortuna buena o mala que tenian los que nacian; el quinto libro, trata de los agüeros que estos naturales tenian para adivinar las cosas por venir; el libro sesto trata de la retorica y filosofía moral que estos naturales usaban; el septimo libro trata de la filosofía natural que estos naturales alcanzaban; el octavo libro trata de los señores y de sus costumbres y maneras de gobernar la republica; el libro nono trata de los mercaderes y otros oficios, y de sus costumbres; el libro decimo trata de los vicios y virtudes destas gentes; el libro undecimo trata de los animales y aves y peces y de las generaciones que hay en esta tierra, y de los arboles, yerbas y flores y frutos, metales y piedras y otros minerales; el libro duodecimo se intitula "La conquista de México".

Una mirada rápida al contenido de los libros nos muestra un corpus sistematizado conforme a la teoría aristotélica del conocimiento: definir, analizar y clasificar las ideas y las cosas en una jerarquía que va de lo general a lo particular, de lo sublime a lo modesto, de lo más a lo menos; de los dioses a los ritos y sacerdotes; de los hombres y su filosofía moral a los señores, a los artesanos, macehuales y esclavos; de los animales superiores, a las sabandijas y mosquitos, zancudos, los moyotl, que dice él, "pican como los de Castilla".

Sin duda, al observar la disposición de esta enciclopedia, viene a la mente la más famosa de todas, la de San Isidoro. Este español del siglo VI, mitad vándalo y mitad romano se dio a la tarea de compilar en un solo libro, la cultura pagana y la cristiana en una época en que el cristianismo se imponía con fuerza y el paganismo se resistía a morir. Su obra *Originum sive etimologiarum* más conocida como *Las etimologías*, es un ambicioso intento de definir y registrar los conocimientos de su tiempo. Está dividida en 20 libros: los primeros recogen las enseñanzas que se daban en las escuelas romanas alrededor del *trivium* y el *quatrivium*. Después vienen los libros dedicados al saber de lo divino, pero lo divino en un sentido muy amplio, pues allí encontramos también los dioses de los gentiles y hasta los poetas griegos y romanos. Los libros noveno y décimo están dedicados a la lengua y al alfabeto, con énfasis en las etimologías. A partir del libro XI, Isidoro se enfoca sobre el hombre y sus portentos y después pasa a tratar de los animales. El mundo, la tierra, y los continentes forman los libros, 13 al 15. Tema de este último libro son las grandes ciudades de la anti-

güedad, los edificios públicos, las bibliotecas y hasta los oratorios y sepulcros famosos. Los libros restantes son un repositorio de todo: de piedras preciosas y metales, de armas y triunfos, anfiteatros y gladiadores; de las vestimentas de los clérigos y los no clérigos; de la comida, de los platos y los vasos y hasta de las lámparas que se usaban para el día y para la noche. A esta breve descripción sólo añadiré que de *Las etimologías* se conservan más de 1000 ejemplares copiados en pergamino en los monasterios europeos, dato que confirma su valor como libro de consulta en las escuelas y universidades medievales.

No es extraño que el nombre de San Isidoro pesara en la conciencia de Sahagún cuando tuvo que sistematizar el enorme cuerpo de datos que con su equipo de trilingües había logrado reunir en Tepepulco, Tlatelolco y México. Optó por hacerlo, como hemos visto, en 12 libros siguiendo la jerarquía ya comentada: lo divino, lo humano y las cosas de la naturaleza. Este hecho nos muestra el espíritu humanista de Sahagún, al poner una cultura peregrina y considerada incluso bárbara, a la altura de las más elevadas, las de griegos y romanos. Pero hay dos innovaciones respecto a las enciclopedias clásicas: una, la de recoger toda la información en la lengua mexicana, es decir en la lengua de una cultura exótica y ajena a la tradición grecorromana. La otra, la de terminar su enciclopedia con un libro sobre un hecho histórico reciente, la conquista de México. Ambas innovaciones confieren a la *Historia general* un carácter único, la de ser la primera y quizá única enciclopedia antropológica en el universo de las culturas.

Estas dos innovaciones responden a una actitud que rompe el modelo del etnólogo clásico dedicado a historiar a pueblos ajenos a él pero en su lengua y desde su propia perspectiva cultural. Sahagún, despojándose de cualquier sentimiento de etnocentismo, se deja conquistar por una cultura radicalmente diferente a la propia, se introduce en ella a través de la lengua y la fija para siempre en el papel. Bueno, en realidad no lo hace él y esto es otra novedad histórica: lo hacen los hombres de esa cultura, los propios nahuas. Son ellos los que hablan en su lengua y en español. Sahagún escucha, pregunta, espera a que hablen los otros y recoge palabra y más palabras; pone un espejo delante del sabio, del *tlamatini* y mientras la palabra se refleja en el espejo, Sahagún no cesa de preguntarle hasta llegar a lo más profundo de su corazón, a lo más recóndito de su espíritu. El sabio libera su palabra y habla incluso de lo divino, de su fe en el hombre, de sus dudas y angustias, de los enigmas sobre la vida y la muerte.

Resulta así que Sahagún escribe sin sus propias palabras; es más, organiza una enciclopedia con la voz de muchos. Sin duda es él quien elabora la minuta, estudia las respuestas y las estructura conforme a

un orden. Pero al leer la historia, el lector tiene la sensación de que Sahagún está escondido y sólo sale en los "Prólogos" y en las confutaciones que añadió a sus libros en un doble juego de justificar su obra y refutar lo demoníaco.

Tal capacidad de acercarse a los demás para escucharlos y guardar su palabra nos lleva a otro matiz interesante de la enciclopedia sahaguniana, que es la fuerte presencia en ella de la tradición oral. Las enciclopedias anteriores a él eran *summas* de conocimientos extraídos de autores reconocidos por su sabiduría y erudición, es decir, de autores de formación académica. Sahagún al redactar su *Historia*, trasvasó el saber que se cultivaba en el calmécac, guardado en los códices y en los textos orales canónicos, es decir, el saber, podríamos decir, culto de los nahuas. Pero además recopiló muchos textos orales en los que se refleja el saber rutinario y sencillo de la gente del pueblo, de labradores, albañiles, tejedores y hasta el de los esclavos. Nada desdeñó; antes bien consideró que lo escuchado, aunque viniera del hombre más modesto, podía tener un significado universal. De esta manera, al escuchar la voz de todos, dibujó "el rostro y el corazón" de la cultura náhuatl y concibió la primera enciclopedia antropológica hecha por cualquier autor en cualquier tiempo.

Hay que señalar, también, otra innovación al modelo clásico, la de terminar su enciclopedia con la narración de un hecho histórico cuasi presente, la Conquista de México en la voz de los conquistados. Novedad de Sahagún es la de recoger desde fuera, con la voz de los de dentro, la palabra de los conquistados en su propia lengua; es como si Bernardino saliera de él mismo y se introdujera en la conciencia desgarrada de los otros para hacer pervivir su voz. De hecho, en el libro XII de su *Historia*, los vencidos son los protagonistas; por ello el libro representa una nueva categoría histórica, la de la "visión de los vencidos", en la que el autor acepta la perspectiva del otro confiriéndole un valioso peso testimonial. Esta nueva forma de historiar es aplicable a otros pueblos y a otras culturas, de forma que la propuesta de Sahagún, cobra validez universal.

En suma el *Códice Florentino* es el rescate de la palabra de un pueblo y el saber de una cultura. Es un tratado singular, quizá único, en el que se entreteje con maestría la sabiduría mesoamericana con los moldes del pensamiento renacentista. Al romper con el etnocentrismo y poner una cultura extraña en parangón con las culturas clásicas, su autor mostró que cada ser humano, y cada pueblo es protagonista en el universo de las culturas. Por ello, es la primera enciclopedia antropológica de la historia y es también un eslabón en la cadena del rescate y la trasmisión de la historia universal de la cultura. Como Plinio y

San Isidoro, Bernardino se esforzó por rescatar la cultura que se resistía a morir y armonizarla con la nueva que se imponía con fuerza. Hoy tenemos el privilegio de poder ver aquella cultura, que aun pervive, con sólo abrir cualquier página de estos cuatro volúmenes y leer cualquier párrafo, en castellano y en náhuatl. El lector que sepa las dos lenguas percibirá el universo del pensamiento náhuatl expresado conforme a dos sistemas cognitivos. El que sólo sepa una de ellas, lo percibirá adaptado a su propio sistema según el método que fray Bernardino se propuso al escoger la forma bilingüe para redactar su obra. Unos y otros descubrirán en el *Códice Florentino* un manantial de conocimientos, dos lenguas en armonía y un mundo de bellas imágenes en las que están presentes signos y símbolos cargados de significación.

Falta destacar, y esto es muy importante, que los cuatro volúmenes del *Códice* van acompañados de un volumen introductorio de Miguel León-Portilla titulado *De la oralidad y los códices a la Historia general. Génesis del Códice Florentino de Fray Bernardino de Sahagún"*. Se trata de un estudio introductorio muy amplio, 99 p., en el que se tocan muchos aspectos referentes a la elaboración de la obra. Paso a paso, León-Portilla analiza las distintas etapas del largo proceso de 30 años en el que Sahagún y su equipo recogieron un universo de información, la examinaron y la dispusieron en 12 libros. En este largo proceso queda bien delimitada la labor de Sahagún en Tepepulco, 1558-1561, donde recogió los primeros testimonios, los llamados por Paso y Troncoso *Primeros Memoriales* y asimismo los años de trabajo en Tlatelolco, 1562-1565, donde redactó los *Segundos Memoriales*, con mucha mayor información. A partir de 1565, Sahagún revisa, corrige y estructura sus manuscritos y les da la forma que hoy podemos ver en los *Códices Matritenses.*

Siguiendo al propio Sahagún, y tomando en cuenta las aportaciones de Francisco del Paso y Troncoso, Miguel León-Portilla explica cómo se llevó a cabo la versión final de la *Historia*, el *Florentino*, propiciada por fray Rodrigo de Sequera. En su exposición, nos acerca a un Sahagún que se adentra paso a paso en la cultura de los pueblos nahuas y que asimila, tanto los testimonios escritos, como todos aquellos que formaban parte importante de la tradición oral. Finalmente hace una valoración crítica de los testimonios que recogió el franciscano y considera que la obra de Sahagún "es una investigación antropológica tal y como hoy la entendemos y se practica no sólo en el Nuevo Mundo sino en el orbe entero".

ASCENSIÓN HERNÁNDEZ DE LEÓN-PORTILLA

Fray Bernardino de Sahagún, *Códice Florentino, Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Editorial Libros Más Cultura y Editorial Aldus, 2001.

Innumerables fueron las vicisitudes que tuvo que sorteas fray Bernardino de Sahagún para la elaboración de su mago trabajo doctrinal y antropológico: la confiscación de distintos materiales por parte de las autoridades quienes los consideraban contrarios a la empresa evangelizadora, la falta de apoyo para la prosecución de sus estudios, e incluso, los reveses del destino obstaculizaron la labor del fraile quien, aún octogenario, no cesó de perfeccionar sus obras.

De su enciclopedia doctrinal sólo se publicó en 1583, casi al final de su larga vida, la *Psalmodia Christiana*, quizá por descuido de los censores quienes no lograron advertir la amplitud del material bíblico que incorporó, cuestión condenable por entonces. Por otra parte, su *Historia general* que fue conformándose desde los manuscritos preparatorios conocidos como *Primeros memoriales* hasta el *Códice florentino*, sólo se conoció cuando en el siglo XIX se preparó su impresión, fundamentada en la parte castellana. De ahí en adelante investigadores mexicanos y extranjeros se interesaron en el estudio y edición de algunas de las obras que conformaban los dos complejos enciclopédicos, preparados por el fraile.

En 1580 entrega Sahagún a fray Rodrigo de Sequera, su protector, el manuscrito bilingüe náhuatl-castellano que recientemente había concluido para que lo llevara a España. Se trataba de la versión más acabada de la *Historia general*, que más tarde se conocería como *Códice florentino*. El franciscano tenía la esperanza de que una vez en el viejo mundo la magna investigación realizada con la ayuda de sus alumnos del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco se difundiera y fuera estudiada. Pero no fue así, pues, por no muy claros motivos, pasó a pertenecer a uno de los repositorios de Florencia, donde quedó confinada por mucho tiempo. Fray Bernardino no volvió a saber más de aquel monumental trabajo, producto del intenso diálogo que estableció con los acolhuas y tlatelolcas más versados en las distintas materias del saber indígena. Aquel hermoso libro, distribuido en 4 volúmenes, resultado de pormenorizadas pesquisas y de continuas amplificaciones y reacomodos, no fue difundido inmediatamente como lo anhelaba su autor. Pero hoy para nuestra fortuna se imprime una vez más en México.

Además del invaluable contenido que guarda en sus numerosos folios, el *Códice florentino* es un verdadero regalo a la vista. Su impecable diseño y la distribución de las viñetas decorativas y de las 1845 láminas alusivas a los temas que se van desarrollando, proporcionan un

disfrute estético. La escritura de los textos en náhuatl y castellano, circunscrita en un marco trazado al carbón, es por lo general muy clara. José Luis Martínez considera, después de un análisis de los rasgos, que fueron 5 ó 6 los amanuenses que intervinieron en ella.

Pero ¿qué relación guardan ambos textos entre sí? La versión castellana elaborada posteriormente a la náhuatl, cuando en 1575 le es restituido el apoyo al fraile para que concluyera su ambicioso proyecto, no es una traducción literal de ésta. La versión española resume en ocasiones la mexicana, otras la comenta; se detiene en la explicación de un sinnúmero de vocablos indígenas que aparecen insertos en el escrito en español y que Sahagún consideró deberían ser explicados para que fuesen comprendidos por sus compañeros de orden y por los lectores europeos a quien iba dirigido. Pero la voz de sus informantes indígenas se deja escuchar en la versión náhuatl. Contiene ésta las respuestas que dieron los sabios a las preguntas planteadas en el cuestionario de fray Bernardino. Luego su voz parece deslizarse y de manera espontánea comentar determinados temas. Ambos apartados son pues el resultado de un intercambio dialógico; son la información y la interpretación de ésta; las respuestas a la indagación sistemática, pero también la expresión libre del ser y el sentir indígenas que desborda, en ocasiones, al riguroso interrogatorio.

Esta alternancia de voces es uno de los aspectos más interesantes de la obra; pero para poder comprenderla en toda su magnitud es necesaria la traducción del texto indígena y la confrontación de éste con la parte castellana, transvase que ya se ha realizado pero al inglés; de esta forma, podrían identificarse claramente el diálogo sostenido entre un excepcional hombre renacentista que intentó compenetrarse en un mundo insospechado y los indígenas que nos permitieron conocer a través de ellos su muy particular idiosincrasia. Un ejemplo de lo anterior lo tenemos en el libro primero, relativo a los dioses. Desde los enunciados capitulares se advierte una clara diferencia entre los textos castellano y nahua; en el primero se presenta de manera sistemática la alusión a las deidades indígenas y su posible equiparación con las del olimpo romano: Tezcatlipoca era otro Júpiter; Chicomecóatl, otra Ceres; Chalchiuhtlicue, otra Juno. La elisión de estas correspondencias en el texto náhuatl está relacionada con el destinatario del escrito, en este caso, el indígena quien obviamente no podría comprender la referencia a aquellos personajes mitológicos. En los prólogos, apéndices y diversas notas de los distintos libros que componen la crónica se escucha asimismo la voz del fraile, introduciendo al tema en cuestión, interpretándolo o comentándolo, como cuando condena implacablemente la idolatría practicada por los indios en la confutación

que sigue al texto del libro primero. Aquí es el misionero responsable de la conversión el que habla; pero también incorpora elogiosas referencias respecto a la magnificencia de su arquitectura, sobre su rigurosa formación religiosa y guerrera, y sobre la destreza mostrada por los indígenas en determinadas actividades.

Por los que toca al texto náhuatl, tomando en cuenta de nuevo el libro primero, podemos decir que se eliminan todas las comparaciones y recursos explicativos que se aprecian en la columna que se ha comentado anteriormente. Por ejemplo, en el capítulo I dedicado a Huitzilopochtli, se presenta, después del enunciado capitular que introduce al tema, una enumeración sobre los atributos del que en la parte castellana es considerado otro Hércules. Algunas de las peculiaridades que distinguen a esta deidad no están contempladas por igual en ambos textos: en la versión española leemos que "fue robustísimo, de grandes fuerzas y muy belicoso, gran destruidor de pueblos y matador de gentes en las guerras, era como fuego vivo, muy temeroso a sus contrarios". En tanto que en la parte náhuatl aparece una gama más diversa de atributos asociados con esta divinidad guerrera: "era solo merecedor, hombre, brujo, espanto, turbulencia, engañador, creador de enemistades, dirigente, incitador a las armas. Se decía de él que arrojaba antorchas sobre la gente. Quiere decir enemigo, guerra, incendio".

Sigue en el texto náhuatl una muy breve alusión acerca de los hombres sacrificados en su honor. Esta información aparece referida con mayor detalle en la versión castellana, en la que se habla, aunque muy someramente, del atavío que portaban los esclavos inmolados. Por último, en el apartado derecho tenemos una más puntual relación acerca de la indumentaria de Huitzilopochtli: sus orejeras, su doble serpiente de turquesas, su cinturón, entre otras, que no parece corresponder con el que se lee en el escrito castellano. Si comparamos esta parte del escrito con los textos correspondientes a los *Primeros memoriales*, observamos que en este caso particular, estos últimos contienen una descripción más exhaustiva respecto a los atuendos de esta deidad que incluye, además de los tres rasgos o componentes mencionados, la referencia a las rayas sobre su rostro, al soplo de sangre sobre su frente y al color azul claro de sus piernas, sólo que en este texto preparatorio a su monumental obra bilingüe estos indicativos aparecen como una enumeración y no como parte de un relato estructurado. Lo anterior de ninguna manera implica que la información contenida en esos *Memoriales* sea siempre pormenorizada; únicamente pone de relieve que los textos correspondientes a las diferentes etapas de elaboración de la *Historia general* no guardan estrecha similitud,

como no la guardan el manuscrito náhuatl y el castellano del *Códice de Florencia*.

En cuanto a las ilustraciones incluidas cabe señalar que son producto del mestizaje cultural. Si las láminas incorporadas en los manuscritos preparatorios, esto es, en los *Primeros memoriales* y en los *Códices matritenses* están más próximas a las representaciones prehispánicas, las pinturas del *Códice florentino* integran ya algunos elementos propios del mundo occidental: en los fondos de los dibujos encontramos columnas plateresca y muros de mampostería, la reproducción de las pirámides no parece coincidir con sus formas arquitectónicas reales y algunos personajes visten ya a la nueva usanza. Si los dibujos que aparecen en los manuscritos primarios de la *Historia* plasman con mayor fidelidad el universo indígena, los que se incorporan en el *Florentino*, alejados un tanto de él, ganan en composición y coloreado.

Hasta aquí se ha hecho referencia brevemente al valor antropológico de la obra sahaguniana que en esta ocasión nos ocupa; no obstante, tendríamos que señalar también su enorme importancia lingüística. Numerosas son las alusiones de los contemporáneos del fraile y de los estudiosos modernos respecto a sus dotes lingüísticas que lo llevaron a realizar trabajos no sólo de índole gramatical y lexicográfica: me refiero a su *Arte de la lengua mexicana*, hoy extraviada, o al vocabulario trilingüe que habitualmente se le ha atribuido, sino a la elaboración de obras de carácter doctrinal las cuales fueron concebidas a partir de las características intrínsecas de la lengua náhuatl. Lo anterior supuso un enorme esfuerzo lingüístico-conceptual. Se trataba de adaptar a la cosmovisión indígena la forma del culto que se deseaba imponer; las dificultades que implicaba un transvase de esta naturaleza merecen sin duda un espacio especial. No obstante, lo que aquí interesa es destacar el dominio que llegó a tener Sahagún del idioma mexicano.

La confección de su magna *Historia* se fundamentó al principio en una lista de palabras nucleares que fue ampliada y comentada por los sabios de Tepepulco y Tlatelolco, como se puede apreciar en algunos folios de sus primeros escritos. La base de su amplísimo relato fue en buena medida lexicográfica. El resultado último de su proyecto, es decir, los dos textos a los que nos hemos referido antes, muestran asimismo la especial atención del fraile en el significado de los términos. A lo largo de la versión castellana se puede advertir la injerencia de un sinnúmero de voces nahuas, las cuales en su mayoría son explicadas con gran meticulosidad. Parecería, en muchas partes, que su crónica es más bien un enorme lexicón que encierra infinidad de vocablos relativos a los más variados ámbitos del universo prehispánico. Como

señaló el jesuita Francisco Javier Clavijero es "un diccionario universal de la lengua mexicana, que contiene todo lo perteneciente a la geografía, religión e historia política y natural de los mexicanos...".

Las definiciones que acompañan a éstos, muchas de las cuales no se incorporan en ningún otro *corpus*, muestran el interés de Sahagún por aproximar al lector a las nuevas realidades de un mundo hasta entonces impensado. El franciscano tuvo que diseñar diversos procedimientos morfosintácticos y semánticos que permitieran tal acercamiento; por ejemplo, la correlación de referentes del nuevo y viejo mundo que él consideraba hasta cierto punto similares, las puntuales enumeraciones de las características del objeto, e incluso, las equiparaciones entre realidades mexicas y otras procedentes de las Antillas, Islas a las que habían arribado en primera instancia los conquistadores y de las que adoptaron numerosas voces nativas. A continuación se transcribe una ilustrativa definición extraída del libro XI del *Códice florentino*:

> Ay unas avecillas en esta tierra, que se llaman *cocotli*, y todos los españoles las llaman tortolillas, no son tan grandes como las de castilla, pero son de aquella color, son bajuelas: tienen las alas rubias son pintadillas, tienen la pluma muy lisa, tienen los pies colorados y bajuelos, llamanse *cocotli*; porque cuanto cantan dicen coco, cococ, comen semjllas de las yerbas, y también chian, no se casan mas de una vez; y quando muere uno el otro, siempre anda como llorando, y solitario diciendo coco, coco: dicen que la carne destas aves comjda, es contra la tristeza a las mugeres celosas danlas a comer la carne destas aves, para que olviden los celos y tambien los hombres.

Asimismo el fraile proporcionó los distintos nombres nahuas acuñados para aludir a un concepto específico; no simplificó, no redujo, en los casos que se requería yuxtapuso todas sus designaciones. Recordemos tan sólo las múltiples referencias a Tezcatlipoca a quien, como señala fray Bernardino, también se le llamaba Moyocoyatzin, Yaotzin, Necoc Yaotl, Titlacahuan, Monenequi, Teyocoyani y Teimatini.

El *Códice florentino*, como hemos visto, representa un invaluable testimonio de nuestro pasado. En él encontramos la voz de quienes conocieron sus costumbres y tradiciones a través de los registros pictoglíficos y de una rica tradición oral; pero también a través de él escuchamos a los protagonistas de un momento trascendente en la historia de la humanidad: el encuentro de dos mundos diferentes.

Hoy como hace 25 años en que el Gobierno de la República editara por vez primera en México ésta que sin duda es una de nuestras más apreciadas fuentes, nuevamente sale a la luz, pero ahora en 4 to-

mos, de la misma forma en que fue dispuesto por su autor. La presente edición facsimilar, encuadernada en piel, va acompañada, en un tomo aparte, de un amplio y revelador prólogo del doctor Miguel León-Portilla en el que se trata principalmente el complejo proceso de transvase de códigos diferentes, que los indígenas proporcionaron a Sahagún para elaborar su magna *Historia*. En esta introducción se pone de relieve la dificultad que supuso integrar en un trabajo de tan amplias dimensiones la información recabada a través de sistemáticos interrogatorios, relatos espontáneos y de registros pictóricos que le fueron allegados al misionero-etnólogo, a fin de estructurarlos y glosarlos hasta que quedaran constituidos en el testimonio más completo del mundo prehispánico. Asimismo se analizan pormenorizadamente las distintas etapas de investigación y el esfuerzo que representó para el fraile el acercamiento al mundo del "otro", de ese otro que se propuso comprender y al que incluso, en más de un sentido, llegó a admirar.

PILAR MÁYNEZ

El héroe entre el mito y la historia, coordinadores Federico Navarrete y Guilhem Olivier, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas y Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, 2000, 356 p.

¿Qué distingue al hombre común de los seres extraordinarios que traspasan los comportamientos convencionales para erigirse en figuras glorificadas? ¿cuáles son los atributos de estos peculiares personajes que logran perpetuarse mediante el recuerdo permanente de sus excepcionales acciones? ¿cómo se han interpretado a través del tiempo sus gestas heroicas y cuáles han sido los medios que las han transmitido?

Éstas y otras preguntas pueden aclararse en este espléndido volumen que aborda, desde diversas perspectivas, la naturaleza de seres dotados de inusuales capacidades, que han existido en diferentes tiempos y latitudes y que continúan siendo motivo de nuestra admiración. Federico Navarrete y Guilhem Olivier han reunido, para nuestra fortuna, diecisiete trabajos que fueron presentados en 1997 en el congreso denominado de la misma forma que el libro: "El héroe entre el mito y la historia".

Ya Vladimir Propp en *Las raíces históricas del cuento* planteaba las vicisitudes a las que deberían de someterse aquellos hombres que pretendían rebasar los límites preestablecidos y las pruebas que deberían superar en ese viaje iniciático hasta acreditarse como personajes de

excepción. Uno de los trabajos que se incorpora en este volumen trata del héroe por antonomasia, del conquistador de Persia, Alejandro Magno. El mundo se presenta ante el intrépido emperador de Macedonia como fuente inagotable de grandes emociones. Alejandro, finalmente, y a pesar de ser castigado por pretender sobrepasar su naturaleza humana, logra su más caro anhelo: inmortalizarse, y lo hace a través de sus gloriosas hazañas y de su insaciable búsqueda de experiencias inéditas.

Pero los estudios que integran esta selección se abocan preferentemente al héroe en México: personajes del mundo prehispánico y colonial, de la época independiente y revolucionaria, divinos y mortales, desfilan por las páginas de este volumen. Las historias de estos héroes han quedado plasmadas en diversas representaciones o han sido transmitidas por tradición oral. El *Códice Xólotl*, por ejemplo, es la mejor fuente para conocer el ciclo heroico de Nezahualcóyotl, rey y poeta tezcocano. Las escenas que en él aparecen fueron también comentadas en las crónicas de Torquemada y Alva Ixtlixóchitl. Ambas formas de representación, la pictográfica y la alfabética, transmiten las luchas que tuvo que librar con sus adversarios tepanecas. Resulta interesante, por otra parte, la explicación de los elementos que intervienen en su fama: su desdichada juventud, las vicisitudes a las que se enfrenta durante su destierro y los repetidos intentos de ser asesinado por sus enemigos despiertan la admiración del pueblo que decide recordarlo en sus cantos tradicionales.

Los cronistas nos han regalado otras historias maravillosas. A través de sus relatos, como se indica en uno de los estudios, sabemos de hombres que han sobrepasado los límites convencionales por su devoción y sacrificio: se trata de los mártires que han sucumbido ante la incomprensión de los infieles. Algunos misioneros encargados de la evangelización en la Nueva España perecieron en el intento por extirpar el culto idolátrico. Recordemos, por ejemplo, el caso de fray Juan Calero, el primer religioso mártir de la época colonial, que fue muerto a manos de los caxcanes en su denodada lucha por lograr su conversión: "Cinco días después fue encontrado incorrupto y su sangre fresca como si entonces lo acabaran de martirizar"; de ahí que hoy ocupe un lugar importante en nuestra hagiografía.

Gracias al testimonio de los cronistas podemos conocer también la historia de grandes hombres. A pesar de las no pocas discrepancias en sus diferentes versiones, cuestión por demás normal en esta clase de relatos, uno de los trabajos que aparecen en este libro se refiere al gran coraje y temple de Tlahuicole: recio guerrero tlaxcalteca, equiparado por Muñoz Camargo con Huitzilopochtli, que enfrentó el de-

safío de huexotzincas y mexicas, y quien prefirió una encumbrada muerte a la vida sin honor. Por sus loables atributos ha pasado a pertenecer a la categoría de héroe.

El estudio de estos personajes, cuyo origen en numerosos casos se vincula con lo divino, con su genealogía sobrehumana, puede realizarse, como se indicó anteriormente, desde distintos enfoques: histórico, antropológico y literario. Respecto a este último, además de las tradicionales formas de aproximación a los textos, existen hoy novedosos métodos que intentan explicar de manera más puntual la naturaleza y las funciones que cumplen los actores que intervienen en el relato. El análisis semiológico, por su parte, explica la conformación actancial del héroe en su doble dimensión histórica y mítica, en su ubicación temporal y en su constante resignificación diacrónica.

En la génesis de las culturas, en las confrontaciones bélicas entre los pueblos o en la lucha por ciertos ideales han existido seres privilegiados que han sobresalido por sus incomparables cualidades y su espíritu inquebrantable. Hoy por hoy parece, sin embargo, que la incorporación de estos personajes legendarios en la explicación de tales sucesos pudiera restar "objetividad" a los estudios históricos. El libro *El héroe entre el mito y la historia* es una muestra de lo contrario pues analiza la manera en que estos peculiares personajes han insidido en el devenir y cómo sus hazañas han sido constantemente enriquecidas con diversos significados.

Esperamos que en un segundo volumen se dé cabida también a la figura de la heroína que resulta igualmente interesante y reveladora: La Malinche, Cleopatra, Pentesilea, Juana de Arco, entre otras, requieren asimismo una reinterpretación a la luz del nuevo milenio.

PILAR MÁYNEZ

Johannes Neurath: *Las fiestas de la Casa Grande*. Colección Etnografía en el Nuevo Milenio, Serie Estudios Monográficos. CONACULTA-INAH-Universidad de Guadalajara 2002, 379. p.

Las fiestas de la Casa Grande es un libro ambicioso que trata de temas antropológicos complejos. Johannes Neurath se propuso una tarea difícil. La ha emprendido con gran entusiasmo, persistencia y capacidad. Entre 1992 y 1997 realizó numerosas temporadas de campo que hicieron posible la densa y detallada descripción etnográfica que forma la base empírica de este libro. Ciertamente el trabajo de campo entre los huicholes constituye un gran desafío. La lejanía de la Sierra

del Gran Nayar y las dificultades de llevar a cabo la investigación etnográfica son la causa por la que no se han realizado muchos estudios sobre los grupos étnicos de esta región ubicada entre los estados de Jalisco, Nayarit, Zacatecas y Durango. En cuanto al tema del ciclo anual de fiestas de Keuruwit+a (La Latas), ranchería perteneciente a la cabecera de Tuapurie-Santa Catarina Cuexcomatitán, este libro representa la primera monografía detallada que investiga este tema empírica y teóricamente. Por otra parte, hay que destacar que este estudio es continuación y forma parte de una serie de publicaciones sobre las culturas del Gran Nayar que Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (coords. 1998, 2003, s. f.) han iniciado recientemente, y que tienen una gran trascendencia para la investigación sobre esta región.

Para su estudio novedoso Johannes Neurath se apoya en, retoma y continúa las investigaciones pioneras que Konrad Theodor Preuss, etnólogo alemán, emprendió a fines del siglo XIX y principios del XX entre los coras, los huicholes, los mexicaneros y los tepecanos del Gran Nayar. Preuss combinó la observación de campo de su prolongado viaje de estudio, con el registro de mitos y oraciones en lengua original, textos que constituyen un testimonio invaluable sobre la religión de los indígenas del Gran Nayar. El acceso al registro de estos mitos es hoy día una tarea extremadamente difícil ya que de acuerdo a Neurath, si bien se permite la presencia del antropólogo en las fiestas, los especialistas rituales y la comunidad no permiten el registro con grabadora y medios audio-visuales.

Preuss se adhirió al enfoque de que las fiestas constituyen una realización dramática del mito y en este sentido investigó también esta relación entre los mitos y las fiestas del Gran Nayar. Neurath retoma muchas interpretaciones teóricas y temáticas de este destacado investigador que hizo las primeras propuestas acerca de temas que hasta el día de hoy siguen siendo fundamentales en la interpretación de la religión huichola: por ejemplo, los temas míticos de la lucha cósmica entre las fuerzas oscuras de la noche y del inframundo, y las fuerzas luminosas del mundo de arriba dominado por el sol; la creación del mundo y la batalla astral; la boda del cultivador con la 5 diosas de la lluvia; y otros más.

En el capítulo 1 y a lo largo del libro, Neurath presenta planteamientos teóricos precisos y sofisticados que parten de una crítica de los estudios que se han hecho sobre el Gran Nayar. En el capítulo 1 hace una reseña exhaustiva de la bibliografía que muestra su amplio manejo del tema y su propia posición crítica. Retoma los planteamientos de algunos autores modernos, sobre todo en lo que se refiere al tema de la relación entre ritual y reproducción cultural. En este sentido, Neurath adopta los conceptos fundamentales de Maurice Bloch (1986, 1989,

1992), destacado antropólogo franco-inglés quien a partir de sus propias investigaciones en Madagascar, propone que los procesos rituales deben ser estudiados tanto etnográfica como etnohistóricamente. Al analizar las transformaciones que experimenta un sistema ritual a lo largo de la historia, se pueden distinguir los aspectos que se van adaptando a diferentes circunstancias y las estructuras que permanecen relativamente constantes (p.32). Éstas últimas se pueden considerar prácticas que fundamentan la continuidad de una cultura específica (Bloch 1986: 11). Asimismo facilitan la experiencia colectiva de vivir una tradición ancestral ininterrumpida (p.32).

En el caso de los huicholes, Neurath sigue un enfoque que combina el análisis etnográfico con el estudio de la historia del Gran Nayar planteando este desarrollo histórico dentro de un sistema regional de transformaciones.

En este sentido, Neurath da una descripción de la región del Gran Nayar, y específicamente de los asentamientos de los huicholes, y proporciona datos históricos sumamente interesantes acerca de la región —muchos de ellos novedosos y extraídos de información de crónicas antiguas. De estos datos históricos se desprende información reveladora acerca de la estrecha relación que existía entre las prácticas religiosas y los procesos políticos de la región (caps.1 y 2).

En el capítulo 3, Neurath analiza los elementos que definen "el complejo mitote" como el complejo ritual más característico que comparten los cuatro grupos indígenas del Gran Nayar. Siendo expresiones contemporáneas de un antiguo complejo ritual —probablemente de arraigo "chichimeca"— los mitotes nayaritas comparten una serie de características estructurales que por primera vez fueron señalados por Konrad Theodor Preuss a principios del siglo XX.

Los restantes capítulos (5-11), o sea la mayor parte del libro (p.121-327), están dedicados al estudio de la ritualidad huichola. Aunque Neurath pone un gran énfasis en el estudio de los aspectos simbólicos de los ritos, su análisis parte al mismo tiempo de una descripción de la estructura social y las unidades territoriales de las comunidades huicholas que en orden ascendente son la ranchería (unidad de residencia de las familias bilaterales); el centro ceremonial o Casa Grande; y la cabecera. En términos de la organización ceremonial, a la ranchería le corresponden los templos *xiriki* o adoratorios parentales; el centro ceremonial o Casa Grande consiste de varias construcciones de templos, la principal de ellas es el *tuki* o templo de la diosa madre; y finalmente, la tercera categoría es constituida por la cabecera con su iglesia católica (cap.5). Esta distinción que Neurath establece entre los diferentes niveles de la estructura social y las unidades rituales corres-

pondientes, resulta en un lúcido análisis de la religión huichola que permite también discernir los procesos de transformaciones históricas a través del tiempo.

La discusión de los diferentes niveles de la organización social y ceremonial nos hacen vislumbrar cómo funcionan realmente, cómo se produce la integración entre la sociedad y el ritual. Esta discusión también resulta muy sugerente para el estudio de la organización socio-política de la Mesoamérica prehispánica en relación con la organización ceremonial (*cfr.* Carrasco y Broda eds. 1976, 1978).

En la actualidad la unidad ritual mínima es el *xiriki*, el culto del templo parental, que según Neurath, "puede ser suficiente para reproducir lo esencial de la cultura huichola" (p. 155). Las fiestas del *xiriki* que Neurath describe en el capítulo 6, nunca se habían documentado etnográficamente en tanto detalle.

Los capítulos 7-10 están dedicados a las celebraciones de las fiestas del *tukipa* o la Casa Grande. En el capítulo 7 el autor presenta consideraciones teóricas acerca del estudio del pensamiento mítico y las representaciones colectivas y es ahí donde Neurath introduce además de los conceptos de Bloch, Mauss, Godelier y otros, algunos análisis de Levi-Strauss, así como de Carsten y Hugh-Jones (1995), conceptos que se aplican al estudio de los principales templos del *tukipa*. Neurath afirma que "cada *tukipa* ocupa el centro de un amplio sistema de correspondencias simbólicas que conecta cargos, templos, dioses y lugares de culto, los cuatro rumbos y el centro." (p. 221) Se explora el simbolismo del concepto de la "casa" en relación con el modelo huichol del universo y con la geografía sagrada donde los lugares de culto —cerros, rocas, piedras, cuevas, ojos de agua, lagunas y mar— se consideran moradas de antepasados divinizados (p. 229).

La descripción de las fiestas huicholas de Tuapurie constituye la parte central de la obra de Neurath. Ya hemos apuntado que un gran mérito de este libro consiste en la descripción detallada de primera mano, resultado de un prolongado trabajo etnográfico. Las descripciones están escritas en un estilo fluido y evocativo. En mi opinión, una tarea fundamental del estudio de la ritualidad consiste en elaborar como primer paso este tipo de descripciones. Son la base para cualquier análisis e interpretación posterior y para emprender estudios comparativos. Se trata de un aspecto muy logrado en este libro. Otro punto importante consiste en estudiar el ritual como ciclo anual basado en la agricultura del maíz. Se refiere a los ciclos de la agricultura del temporal que depende de la llegada de las lluvias. Mucho más se podría comentar sobre este aspecto, que constituye el núcleo más antiguo de la ritualidad indígena mesoamericana. No obstante la impor-

tancia del tema, apenas recientemente se le empieza a dedicar la atención debida y se llevan a cabo investigaciones específicas sobre el ciclo anual de ritos agrícolas entre diferentes grupos étnicos (*cfr.* Florescano 1998; Medina 2000; Broda y Good coords. s. f.).

Mediante esta correlación con el ciclo solar, climático y de la renovación de la naturaleza se establece una gran metáfora del año, la mitología huichola se teje alrededor de estas correspondencias básicas.

Neurath describe la fiesta del peyote, *Hikuri Neixa*, que marca la transición entre la estación seca y el advenimiento de la lluvia; correspondiente a mayo, es la fecha cuando los peyoteros regresan de su peregrinación al Cerro del Amanecer. La segunda fiesta es *Namawita Neixa*, fiesta de la siembra y de las diosas del maíz (correspondiente a fines de junio, fecha del solsticio de verano); y finalmente, la fiesta *Tatei Neixa*, de la presentación de los primeros frutos y la iniciación de los niños. Los niños en la cosmovisión huichola como en la tradición de muchos otros pueblos mesoamericanos, se encuentran en una íntima relación con el maíz, se puede afirmar: los niños son los elotes.

Neurath narra evocativamente la ejecución de las danzas que son el elemento focal de las fiestas. Podríamos decir "danza equivale a fiesta". El autor describe además los atuendos de los participantes, los innumerables detalles rituales, las ofrendas con su elaborada estética, los sacrificios de toro y de venado, y finalmente, las comidas comunitarias. Establece un vínculo entre los mitotes, los ritos agrícolas, la iniciación y el culto a los ancestros. Se pregunta: ¿ cómo se establece el vínculo entre la iniciación y la subsistencia, o sea, entre los ritos agrícolas y el culto a los ancestros? Neurath concluye, siguiendo a Bloch, que "la práctica ritual huichola siempre logra reproducir la idea de que los antepasados deificados, representados por los iniciados, son quienes facilitan la fertilidad... Si queremos entender por qué la gente realmente lo cree, la clave está en el análisis de la experiencia ritual: la *communitas* o 'intensidad' que tienen las fiestas de la Casa Grande, así como la búsqueda de visiones en el desierto de Wirikuta". (294) Se produce una inversión ideológica que hace aparecer a la autoridad tradicional, los iniciados, los ancianos y los ancestros como los responsables del bienestar de la comunidad y del cumplimiento de los ciclos agrícolas y de la naturaleza. "Asi", concluye Neurath, " el ritual huichol es un poderoso mecanismo social que reproduce una cosmovisión ancestral y un sistema de autoridad tradicional". (296)

Sigo citando al autor cuando afirma que "se puede decir que el cosmos, la Casa Grande *wixarika*, no es otra cosa que un ente vivo lleno de potencias, en el cual el agua, la sangre y la vida circulan desde un centro —[identificado con el sol]— hacia la periferia (los lugares sagrados

del paisaje) y de regreso al centro". (329). Siguiendo a Mauss (1923-24) en el sentido de que, universalmente, el orden simbólico se fundamenta en la ley de la reciprocidad, Johannes Neurath afirma que en el caso huichol, la circulación de dones, de la cual se cree que mantiene vivo y funcionando al mundo, efectivamente produce comunidad y ha permitido la reproducción del grupo étnico a través de su historia.

En este sentido resulta también sumamente interesante el análisis que Neurath presenta en el capítulo 11 acerca de "las fiestas de la cabecera", el ciclo católico cuyos ritos principales se concentran en la Semana Santa. Para esta celebración llegan multitudes de huicholes y mestizos a la cabecera, Tuapurie - Santa Catarina Cuexcomatitán. Aunque la Semana Santa está relacionada con un ciclo mítico diametralmente opuesto a los rituales del *tukipa* y del *xiriki*, -Cristo y los santos se vinculan conceptualmente más bien con el ganado, el dinero y el individualismo económico-, sin embargo, muchos elementos y ceremonias de la Semana Santa también muestran los rasgos distintivos de la ritualidad huichola. Ahí se puede afirmar que el cristianismo más bien fue incorporado a la cosmovisión huichola y no al revés. La reelaboración simbólica (*cfr.* Báez-Jorge 1998) que tuvo lugar, es de lo más llamativa y sugerente para el estudio de la religiosidad indígena después de la Conquista.

Las descripciones de las fiestas huicholas que proporciona Neurath también son sugerentes para el estudio de la tradición mesoamericana prehispánica. Naturalmente, estas observaciones caen fuera del marco de este libro, porque no hubiera sido metodológicamente correcto incluir tales comparaciones en el volumen. Sin embargo, las excelentes descripciones permiten profundizar en la discusión de muchos rasgos de la cosmovisión, y sobre todo de la ritualidad prehispánicas, que están ampliamente documentados en el caso mexica y en la descripción de las fiestas del calendario mexica. Estas semejanzas ya fueron notadas por K.Th. Preuss (1912, 1968-76) y su maestro E. Seler (1902-23), y se puede decir, inclusive, que esta circunstancia determinó muchas de las interpretaciones sobre la religión mexica que elaboraron ambos investigadores, interpretaciones que posteriormente han tenido una profunda influencia sobre los estudios del México prehispánico en general.

Sin duda, se descubren muchas similitudes entre las fiestas huicholas actuales y la tradición nahua prehispánica, sobre todo en lo que se refiere al simbolismo de los rumbos, la geografía sagrada, y los ritos del ciclo anual y agrícola. Sin embargo, los elementos no son idénticos sino que son como fugas musicales que se combinan de muchas maneras. El libro de Johannes Neurath resulta estimulante para profundizar mayormente en estos análisis.

Para concluir, retomo mis palabras iniciales para afirmar que este libro combina de manera interesante la etnología con la historia, genera una rica discusión teórica y constituye una aportación erudita y creativa al estudio de las religiones indígenas de tradición mesoamericana, específicamente al estudio de la ritualidad huichola, y su expresión polifacética en el mundo de hoy.

JOHANNA BRODA

OBRAS CITADAS

BÁEZ-JORGE, Félix
1998 *Entre los naguales y los santos.* Biblioteca, Universidad Veracruzana, Xalapa.

BLOCH, Maurice
1986 *From Blessing to Violence. History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar.* Cambridge University Press, Cambridge.
1989 "From Cognition to Ideology", en *Ritual, History and Power*: 106-136. London School of Economica, Monographs on Social Antropology, 58, The Athlone Press, Londres.
1992 *Prey Into Hunter. The Politics of Religious Experience.* Cambridge University Press, Cambridge.

BRODA, Johanna y Catharine Good (coords.)
s. f. *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas.* México, INAH/CONACULTA/IIH/UNAM (en prensa).

CARRASCO, Pedro y Johanna Broda (eds.)
1976 *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica.* México, SEP-INAH.
1978 *Economía política e ideología en el México prehispánico.* México, CISINAH-Nueva Imagen.

CARSTEN, Janet and Stephen Hugh-Jones (eds.)
1995 *About the House. Lévi-Strauss and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge.

FLORESCANO, Enrique
1995 *El mito de Quetzalcoatl.* México, Fondo de Cultura Económica.
1999 *Memoria indígena.* México, Ed. Taurus.

JÁUREGUI, Jesús y Johannes Neurath (coords.)
1998 *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicaneros de Konrad Theodor Preuss.* México, INI-CEMCA.

2003 *Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etnología de coras y huicholes.* Estudios Monográficos. Etnografía de los pueblos indígenas de México. México, INAH-Universidad de Guadalajara.
s.f. *La Semana Santa en el Gran Nayar*, 2 v., México, INAH (en prensa).

MAUSS, Marcel
1971 [1923-24] "Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas", en *Sociología y Antropología:* 152-263. Madrid, Tecnos.

MEDINA, Andrés
2000 *En las cuatro esquinas, en el centro. Etnografía de la cosmovisión mesoamericana.* México, UNAM, IIA.

PREUSS, Konrad Theodor
1912 *Die Nayarit Expedition. Textaufnahmen und Beobachtungen unter mexikanischen Indianern*, I. B.G. Teubner, Leipzig.
1968 *Nahua-Texte aus San Pedro Jícora in Durango*, 3 v., ed. y trad. Elsa
-1976 Ziehm. Ibero-Amerikanisches Institut-Gebrüder Mann Verlag, Berlin.

SELER, Eduard
1902 *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach-und Alter-*
-1923 *thumskunde* (Cäcilie Seler-Sachs ed.), 5 tomos, Berlin.

Miguel León-Portilla, *Códices. Los antiguos libros del Nuevo Mundo*, México, Aguilar, 2003, 335 p, ils.

Miguel León-Portilla es uno de los grandes historiadores mexicanos, maestro de generaciones por su saber, sabiduría y don expresivo escrito y oral. Si bien su obra se ha centrado en la cultura náhuatl antigua, ha desbordado hacia los demás grupos indios mexicanos tanto en el pasado como en el presente. La presentación de su nuevo libro, titulado *Códices. Los antiguos libros del Nuevo Mundo*, editado por la editorial Aguilar, con abundantes ilustraciones, como lo requiere un libro sobre códices, fue tal vez el evento principal en la Feria Internacional del Libro del Palacio de Minería, y adquirió especial significado en momentos en que la cultura prevaleciente cuestiona y limita la lectura y los libros.[1] Con múltiples referencias y argumentos Miguel León-Portilla destaca la importancia de los libros y la escritura pictográfica en la vida del México antiguo, y el alto aprecio que se les tenía a los li-

[1] Miguel León-Portilla, *Códices. Los antiguos libros del Nuevo Mundo*, México, Aguilar, 2003, 335 pp. La presentación se llevó a cabo el domingo 2 de marzo de 2003, con la participación de Miguel León-Portilla, Pilar Máynez, Patrick Johansson y el autor de esta reseña.

bros y a los escribanos-pintores exentos, por cierto, del tributo. Después llegaron los españoles, introdujeron la escritura alfabética y los libros impresos, a la vez que destruyeron la casi totalidad de los libros del México antiguo, por considerarlos obra del demonio.

El subtítulo de *Códices, Los antiguos libros del Nuevo Mundo*, remite a una de las intervenciones políticas y científicas más interesantes de Miguel León-Portilla, que se produjo a partir de 1984, cuando fue designado coordinador de la Comisión Nacional que organizaría la Conmemoración en 1992 del Quinto Centenario lo que se venía llamando Descubrimiento de América, y que España se preparaba a celebrar como Quinto Centenario del Descubrimiento de América y del inicio de su Evangelización, o algo así. Era impensable que los americanos nos preparásemos para tal celebración. Como se sabe, Cristóbal Colón murió sin saber que había "descubierto América". Según esta noción, además, los europeos activos descubren a los indios pasivos descubiertos. En términos generales, la idea de Descubrimiento impide ver la importancia de la llegada de Colón a las Antillas el 12 de octubre de 1492 de manera global y crítica; oculta la conquista, destrucción, explotación y el complejo proceso de cambio que siguió a la Conquista. Miguel León-Portilla propuso entonces que la Comisión Mexicana organizara no la celebración sino la conmemoración, que no es lo mismo, no del Descubrimiento de América, sino del Encuentro de Dos Mundos, noción que por primera vez les dio voz a los indios americanos y que abrió una perspectiva amplia y plural para pensar el proceso iniciado en 1492.

Lejos de suscitar aprobación, sin embargo, la propuesta sufrió varias críticas de historiadores que condujeron a un fuerte debate en periódicos y revistas, en el que destacaron las voces, más estrenduosas que certeras, de Edmundo O'Gorman, Antonio Gómez Robledo, Silvio Zavala, Leopoldo Zea, Gastón García Cantú y Enrique Dussel, entre otros. Lo que unía tal variedad de puntos de vista era la idea de que la noción de Encuentro de Dos Mundos impedía percibir la conquista, destrucción y negación que siguieron al cordial Encuentro. Edmundo O'Gorman era autor de varias obras dedicadas al estudio y crítica de *La idea del Descubrimiento de América* (1951), proponiendo sustituirla por la de *La invención de América* (1958). Al ser designado León-Portilla coordinador de la Comisión Conmemorativa, O'Gorman desencadenó sobre él una serie de críticas con adjetivos muy fuertes, defendiendo su idea de la Invención de América, o sea el descubrimiento progresivo de América por los europeos, que se fueron liberando de sus concepciones antiguas y medievales. Pero es de advertirse que una noción central en el pensamiento de Miguel León-Portilla, la "pers-

pectiva de la *Visión de los vencidos*", es el reverso y complemento explícito de la noción o'gormaniana de *Invención de América*, y que esta formulación, precisamente, es la que condujo a León-Portilla a plantear la perspectiva del Encuentro de Dos Mundos: así como es central estudiar cómo América se abrió paso en la visión europea del mundo, también es imprescindible estudiar cómo los indios, los americanos originarios, vieron a los europeos, los integraron a su visión del mundo. De este modo, ya desde 1959, cuando editó su decisivo libro *Visión de los vencidos*, versión nahua de la Conquista, traducida por el padre Ángel María Garibay K., Miguel León-Portilla expuso la necesidad de estudiar el Encuentro de Dos Mundos, concebido como el mutuo descubrimiento de los indios por los españoles y de los españoles por los indios, y el conjunto de visiones recíprocas y de acciones humanas a ellas vinculadas que se abrió con el Encuentro.

Acaso podría reconocerse que al trabajar en coordinación con los gobiernos de México y otros países latinoamericanos y España para organizar una conmemoración importante y significativa a nivel continental y mundial, Miguel León-Portilla tenía que ser cauto para no provocar desavenencias, pues había que unir esfuerzos. Por ello acaso, los aspectos negativos, brutales, injustos, inmorales de la Conquista no fueron destacados, aunque tampoco fueron negados. Efectivamente no es seguro que pueda decirse que una vez que "descansaron la flecha y el escudo" —difrasismo náhuatl que designa la guerra—, el Encuentro siguió un rumbo más positivo, sobre todo si se piensa en las grandes epidemias, el hambre, la sobreexplotación de los indios por el sólo hecho de ser indios, y la destrucción deliberada de las huellas de la cultura antigua, incluyendo los códices. Por ello concuerdo con Enrique Dussel cuando pidió la realización de un "desagravio histórico al indio americano". Por otro lado es cierto que pese a lo impropio de la noción, "descubrimiento" es la palabra que se usó en aquella época y se sigue usando hasta la fecha.

Sin embargo, desde el comienzo he simpatizado con la propuesta de conmemorar el Encuentro de Dos Mundos, por las posibilidades de comprensión que abre. El propio León-Portilla lo expresó diciendo que el Encuentro de Dos Mundos no es un concepto, sino una perspectiva: de respeto por la pluralidad de voces y de culturas, que componen el complejo ser mestizo mexicano, y de investigación y reflexión sobre las múltiples y fundamentales consecuencias para el mundo entero, pero sobre todo para América, o sea nosotros, del proceso iniciado en 1492. Anticipándose diez años a la Rebelión Zapatista de 1994, la propuesta de León-Portilla abrió el campo para que sean oídas las voces de los indios, tanto los del pasado como los del presente, hasta enton-

ces silenciados. En este afán se inscribe el nuevo libro de León-Portilla sobre los *Códices*.

De hecho, la noción de Encuentro de Dos Mundos no era ajena a las nuevas formulaciones de la historia y la antropología, que destacaban la importancia del encuentro, contacto o corto circuito que comenzó el 12 de octubre de 1492, cuando entraron en contacto el Nuevo Mundo con el Viejo Mundo, que no es sólo Europa, o España, sino también Asia y África. Aunque el Encuentro tuvo consecuencias que afectaron la historia toda del planeta, no cabe duda que los efectos más drásticos se produjeron en América: la subyugación de todo un continente al dominio europeo, la tremenda y masiva catástrofe poblacional, la destrucción deliberada de las civilizaciones americanas. Y precisamente, lejos de negar esta realidad, la perspectiva del Encuentro de Dos Mundos, al destacar el aislamiento durante milenios de ambos mundos antes del contacto, es imprescindible para comprender por qué pasó lo que pasó: que los europeos conquistaran a los americanos y no al revés, que la conquista fuera tan rápida, que las enfermedades infecciosas del Viejo Mundo resultaran tan terriblemente mortíferas en el Nuevo Mundo, y no al revés también. La perspectiva del Encuentro de Dos Mundos permite además entender algo de la tremenda revolución en todos los aspectos de la vida que trajo la Conquista: efectos ecológicos, tecnológicos, económicos, alimenticios, sociales, políticos, culturales, lingüísticos, religiosos, etc. Permite aprehender el proceso iniciado en 1492 desde la perspectiva planetaria que el tema exige.

Según James Lockhart y Stuart B. Schwartz las dos debilidades del Nuevo Mundo frente al Viejo eran de orden epidemiológico y tecnológico. Respecto a la primera, Woodrow Borah mostró en 1962 que durante el largo aislamiento de ambos mundos, en América no se desarrollaron las grandes enfermedades infecciosas contra las cuales la población del Viejo Mundo había ido desarrollando defensas a lo largo de milenios; por ello todas las enfermedades infecciosas del Viejo Mundo resultaron letales en el Nuevo. Lockhart y Schwartz hipotetizaron que acaso el atraso tecnológico del Nuevo Mundo se debió a que los habitantes del Nuevo Mundo eran menos numerosos que los del Viejo y con menor intercomunicación interna. Tengo la impresión que la razón fundamental es de orden cronológico: mientras que en el Viejo Mundo la creciente población de cazadores recolectores había depredado a tal punto los animales y las plantas que se hizo necesario el paso a la agricultura y la ganadería (hacia 8000 a.C.), en el Nuevo Mundo, los hombres llegados hace relativamente poco tiempo a un territorio inmenso y virgen, pudieron subsistir como cazadores y recolectores durante algunos milenios más sin necesidad de comenzar

a desarrollar la agricultura (hacia 3000 a.C.), de tal modo que la Revolución Agrícola sucedió en América cuatro o cinco milenios después que en el Viejo Mundo. (Jared Diamond también ha destacado la falta de competitividad de la agricultura frente a la caza y la recolección debida a la ausencia de grandes mamíferos domesticables y a la pequeñez inicial del maíz.) Semejante atraso milenario se dio también, consecuentemente, en el surgimiento de la Civilización. De este modo se entiende mejor el efecto tremendamente destructivo del Encuentro de 1492 en el Nuevo Mundo, así como la revolución radical en todos los aspectos de la vida que siguió.

El atraso tecnológico, por supuesto, no implica inferioridad cultural, civilizacional o humana. Acaso sea al revés, o más bien lo decisivo es distinguir y rescatar la diferencia, y tratar de no perder ninguna de las opciones en el rasero de la unificación planetaria. Más profundamente, las leyes de la mecánica no rigen en la historia, y no creo que la humanidad que tardíamente llegó al Nuevo Mundo perdió el tiempo durante los milenios durante los cuales fue ocupando y conociendo las diferentes regiones y ambientes del continente, dejando para después la agricultura, la vida sedentaria y civilizada, que ya vemos a qué nos está llevando, en este aciago comienzo de milenio. Lo que los cazadores y recolectores americanos perdieron en tecnología acaso lo ganaron en sabiduría, en compenetración con una naturaleza virgen, que nunca había conocido la presencia humana. Acaso el mito del origen chichimeca de muchos pueblos mesoamericanos, a nivel profundo, arquetípico, exprese el recuerdo de este rico Paleolítico americano, en el que se formó el ser más íntimo de los indios.

Para apreciar la naturaleza de los cambios iniciados en 1492, lo que se ganó y lo que se perdió, puede ser útil considerar la escritura y los códices prehispánicos, sobre lo cual el libro *Códices* de Miguel León-Portilla aporta elementos claves de comprensión. Ha sido por lo general aceptado que una de las tecnologías más importantes traídas del Viejo Mundo al Nuevo fue la escritura alfabética, desarrollada por los griegos, y la imprenta, recién inventada a mediados del siglo XV. Varios autores han destacado la importancia del paso de la oralidad a la escritura, que trae cambios decisivos en la manera misma de ser y de pensar de los seres humanos, cambios que se extendieron y profundizaron con la imprenta y ahora con la comunicación cibernética.

Ahora bien, en el paso de la oralidad a la escritura hay largas fases intermedias en las que intervienen varios factores, uno de los cuales son las formaciones feudales o tributarias más o menos despóticas, en las que la escritura quedó reservada a la elite gobernante, quedando el pueblo tributario en una oralidad receptiva. Otro factor es el desarrollo mis-

mo de la escritura, que comienza con la representación natural, pasa por los glifos pictográficos y logográficos, y llega a la escritura fonética. Esta ha sido considerada como la verdadera escritura, particularmente la escritura alfabética. Según esta perspectiva finalista, la escritura pictográfica del México antiguo no sería una verdadera escritura, ni los libros del México antiguo serían verdaderos libros. Elizabeth Hill Boone propuso resolver la cuestión distinguiendo el sentido estrecho de la palabra escritura, como escritura fonética, y el sentido amplio, que incluye las formas "semasiográficas" que, como la escritura del centro de México, transmiten las ideas sin pasar por el lenguaje hablado. Y sólo a condición de considerarlas escritura, se justifica e incentiva el esfuerzo permanente, acaso no para descifrarla y leerla como leemos el español o el francés, pero sí para entender mejor sus modos sutiles de transmitir la información y aproximarnos a sus mensajes.

Acaso sí hubo progreso técnico con el paso de los glifos al alfabeto y este progreso trajo cambios radicales en el ser todo de los hombres en América. Pero lo que se ganó en técnica, se perdió en sabiduría, en visión del mundo, en rigor y disciplina. Mucho se perdió para siempre, pero hay mucho que todavía podemos tratar de rescatar, del pasado y en el presente. El libro de Miguel León-Portilla sobre los *Códices*, dirigido tanto al público amplio como al especialista, le da un impulso importante a este rescate, al tratar de interesar y guiar a los no especialistas en el estudio serio de los códices.

Miguel León-Portilla advirtió que para dar a conocer lo que eran los antiguos libros mesoamericanos, no tenía caso hacer un catálogo, una antología o un estudio general sobre los códices existentes, debido a que, si bien los libros tuvieron una importancia central en la vida de los reinos y señoríos de Mesoamérica, los conquistadores y frailes españoles se dedicaron a destruirlos con tanto furor que, de los miles que debieron existir, no sobrevivieron más de quince (del centro de México, Oaxaca y la zona maya), además de unos quinientos códices elaborados después de la Conquista (de éstas y otras regiones de Mesoamérica), con clara influencia prehispánica, aunque con cada vez más rasgos europeos, detectados por los especialistas. Es por ello que León-Portilla, para dar un idea de lo que fueron los libros en el México prehispánico, procedió a un asedio múltiple. En los dos primeros capítulos, aprovechó las múltiples referencias en imágenes prehispánicas y en escritores indios y españoles del siglo XVI a los libros en el periodo prehispánico, para mostrar el aprecio y respeto por los libros, las circunstancias de su composición, los diferentes temas, las condiciones de su uso y lectura (lo que hoy se llama "recepción") en el templo, el palacio, la escuela, entre los *pochtecah* (comerciantes) y en la vida cotidiana

de la gente. En el tercer capítulo León-Portilla expuso su tesis fundamental: "El binomio oralidad y códices en Mesoamérica". En el cuarto capítulo León-Portilla ofrece un útil recorrido por los diferentes autores que desde el siglo XIX han estudiado y editado los códices. En el quinto capítulo da siete muestras de las posibilidades de lectura de páginas selectas de varios códices. Y en un Apéndice, después de la "Invitación más que conclusión", León-Portilla reseña los principales catálogos de códices mesoamericanos existentes.

Hemos visto que el subtítulo de *Códices, Los antiguos libros del Nuevo Mundo*, remite a la perspectiva del Encuentro de Dos Mundos. Ahora bien, León-Portilla destaca desde el comienzo que en todo el Nuevo Mundo, sólo en Mesoamérica se produjeron libros o códices, por lo que Mesoamérica bien podría llamarse *Amoxtlalpan*, Tierra de libros, en lengua náhuatl. Podría entonces derivarse que los libros y la escritura -sus libros y su escritura- son el principal rasgo distintivo de Mesoamérica en el Nuevo Mundo, definen su modo de ser, su nivel y tipo de conciencia. La civilización andina, en varios aspectos tan afín a la mesoamericana, merece consideración por ser el caso de una civilización, un imperio extenso y económica y políticamente complejo, desprovisto de escritura —salvo el inicio de registro que se produjo con los *quipus*, juegos de cordones con series de nudos, que en algo ayudó en la administración del imperio del Tawantinsuyu.

En cuanto a la antigüedad comprobada de la existencia de libros en Mesoamérica, Miguel León-Portilla menciona varios testimonios mayas sobre libros y escribanos (*ah tz'ibob*) que se remontan al siglo III después de Cristo: bajorrelieves en un palacio de Copán y varias representaciones en cerámica policromada. Pero nada excluye que se elaboraran libros en tiempos anteriores, desde la fase Olmeca, cuando por lo demás ya existían formas de escritura.

La escritura y el libro exigieron el desarrollo de una tecnología particular, la fabricación del soporte, papel amate o piel curtida, dispuesto no en páginas, sino en forma de biombo, además de los colorantes. Pero existían otros soportes de la escritura tales como las estelas de piedra y la cerámica. Los españoles destruyeron todos los códices mayas menos cuatro, pero no destruyeron, porque no las encontraron, las estelas y la cerámica del periodo clásico que comenzaron a descubrirse en el siglo XIX. León-Portilla destaca la importancia de estos "códices" de piedra y de cerámica, que están siendo crecientemente estudiados, junto a los códices de papel.

León-Portilla muestra que desde el comienzo se dio una intrínseca vinculación de los libros y la escritura con el poder de los diferentes reinos o señoríos que componían Mesoamérica. Códices religiosos,

calendáricos, adivinatorios, históricos o económicos, todos estaban vinculados de una u otra forma al aparato estatal teocrático y militarista. Sólo dioses y gobernantes eran representados, jamás hombres del pueblo en sus vidas cotidianas. Acaso el gran prestigio de los libros en el México antiguo, que destaca León-Portilla, se deba a su utilización exclusiva por la elite gobernante sacerdotal. Más tarde, durante el periodo colonial, los códices se volvieron centrales en la vida de los pueblos de indios, que cuando no tenían códices antiguos, los elaboraban nuevos, para cohesionar con una memoria común a la comunidad y defender su derecho a la tierra ante la voracidad española.

Entre los escasos códices sobrevivientes, varios se refieren a los dioses, el calendario de fiestas, el calendario adivinatorio, la recaudación tributaria, los linajes, las historias del origen del mundo y de los hombres y de la formación y evolución de los reinos. Pero Miguel León-Portilla cita el testimonio de autores del primer siglo después de la Conquista, que se refieren también a libros de descripción de la naturaleza, de sueños, de cantares, de consejos de los mayores a los jóvenes, de música, de danza, de arquitectura, etc. Cómo saber cómo eran, si fueron destruidos...

Aunque algunos autores antiguos señalan que aun sus cantares eran transcritos puntualmente por los indios en sus libros, cabe dudar que, por ejemplo, todo el discurso alucinante del manuscrito en náhuatl de los *Cantares mexicanos* —por cierto recientemente editado en facsímil por León-Portilla—, haya sido registrado en forma de glifos. León-Portilla deja muy claras las cosas al destacar la fundamental interdependencia de escritura y oralidad en el México antiguo y hace una comparación muy reveladora de los procesos de lectura en Occidente y en Mesoamérica. En la cultura occidental, escribe León-Portilla,

> ...leer un libro es seguir con la mirada las líneas de palabras escritas allí con el alfabeto. Estas palabras, en cuanto significantes, actualizan en la conciencia del que lee, ideas e imágenes previamente adquiridas y que se hallan en ella como en un repositorio conceptual e imaginativo. (...) Los distintos lectores, al derivar del bagaje de sus respectivas experiencias el contenido de cada elemento en la secuencia contextualizada del libro, estarán acercándose, cada uno de modo diferente, a la misma obra.

No sucedía lo mismo en Mesoamérica, en donde los glifos estaban acompañados por imágenes con significados complejos, los glifos mismos son imágenes, y además el sabio realizaba una lectura en voz alta que era una verdadera representación de canto, música, teatro y danza. La experiencia de la lectura era mucho más total y dejaba menos

espacio a la imaginación individual. Más bien, podría pensarse, de lo que se trataba era de uniformizar a la población, de adecuarla a los proyectos de dominación estatal. La escritura mesoamericana no rompió la naturaleza conservadora propia de la oralidad, según Walter Ong; al contrario, la fortaleció, sobre todo al establecerse el canon de los relatos históricos, el libro de libros primigenio, que según Enrique Florescano bien pudo haber sido escrito en Teotihuacan —Tollan originaria, según Florescano—, y que se extendió a los grandes señoríos, dotándolos de una ideología de la dominación de los campesinos maceguales por una elite.

Supongo que debió haber cierta fluctuación entre la improvisación chamánica, la exposición didáctica o moral, y la memorización rigurosa de las oraciones, las historias sagradas y los cantos. León-Portilla destaca que en el Calmécac, los niños futuros gobernantes y sacerdotes memorizaban palabra por palabra los discursos y los cantos.

Miguel León-Portilla describe los recientes avances en la lectura de la escritura maya y el descubrimiento de su alto grado de fonetismo, que les permitía escribir nombres, formas adjetivales, adverbios y verbos, con personas y tiempos. Sin embargo, León-Portilla no juzga necesario diferenciar en lo fundamental la experiencia de la lectura de esta "verdadera escritura", que es la maya, con respecto a la del centro de México y Oaxaca, con muy escaso fonetismo. En uno y otro caso se produce la entreveración entre glifo e imagen y el complemento imprescindible de la oralidad y la memoria.

Cierta información se almacenaba en códices, manuscritos pictográficos, la que podía escribirse, pero otra información se almacenaba en la memoria y se actualizaba en las escuelas, los rituales, los cantos y los bailes. El esquema celular binario que James Lockhart advirtió en el mundo náhuatl, en la estructura social, las formas de pensamiento, del canto y del discurso —y que Claude Lévi-Strauss vio en el mundo americano todo—, acaso esté vinculado a la importancia de las formas orales de almacenar la información y de registrar el pensamiento. Algunos autores han reducido la capacidad significativa de los códices a mero recurso mnemotécnico. Algo hay de eso, y el mismo León-Portilla menciona el término alguna vez. Sin embargo, su libro muestra que las décadas de investigaciones realizadas sobre los códices han ido revelando formas cada vez más sutiles de transmitir la información —cierto tipo de información—, y que su lectura requiere más que un vocabulario y una gramática, la participación en una sabiduría.

Acaso, como lo señaló, me parece, Luis Reyes, el carácter no fonético de los glifos del centro de México y Oaxaca se deba a la necesidad de ser entendibles por pueblos que hablaban una gran variedad de

lenguas. Al revés, entonces, cierta unificación lingüística maya propició el avance del fonetismo. Y acaso los inicios del fonetismo en la escritura del centro de México hacia fines del periodo prehispánico fue posible por el avance del náhuatl como *lingua franca* que impulsaron los mexicas en su extenso imperio.

En todo caso, el fonetismo maya, la posibilidad de registrar el lenguaje oral, no propició al parecer el desarrollo de textos descriptivos de la naturaleza más precisos, de algún adelante técnico, o una canción. Y el fonetismo tampoco parece haber contribuido a una mayor democratización de la escritura y la lectura. Con todo y su fonetismo, la escritura maya es tan compleja que no parece que el pueblo maya haya tenido acceso directo a su lectura, aunque se menciona que había imágenes y glifos deliberadamente dirigidos al pueblo, de propaganda política y religiosa estatal, a diferencia de la escritura esotérica de la elite. De cualquier manera, la riqueza de significados de la escritura maya va mucho más allá de su fonetismo, cuando menos al nivel del significado poético que Ernest Fenollosa y Ezra Pound encontraron en los caracteres chinos.

Miguel León-Portilla subraya la unidad del binomio de los códices y la oralidad, y muestra una situación peculiar que se produjo a partir de la Conquista. Los conquistadores y los frailes destruyeron miles de códices, pero ellos mismos aprovecharon algunos que sobrevivieron para escribir sus historias sobre las antigüedades de los indios, siempre con la ayuda de sabios capaces de "leer", desarrollar oralmente el contenido de los códices. De esta forma, los frailes que destruyeron la expresión escrita de la cultura prehispánica rescataron su expresión oral, que no podía realmente registrar la escritura pictográfica.

Debido a esta unidad de escritura y oralidad, para la lectura o interpretación de los códices, Miguel León-Portilla considera muy oportuna la existencia de testimonios coloniales escritos en español, náhuatl u otras lenguas que registraron el complemento oral de los códices que los propios mayas, mixtecas y nahuas necesitaban. Por ello resulta interesante la posibilidad de enriquecer la interpretación de los códices con los testimonios orales indígenas que se han mantenido vivos hasta el presente en ciertas comunidades, como en el caso de las mixtecas. Pero con estos testimonios, como con cualquier otro, se impone una cuidadosa crítica de la fuente, que advierta sus sesgos, riesgos y posibilidades.

Del estudio de los códices mesoamericanos podemos obtener un placer intelectual y estético, una información histórica y antropológica, y sobre todo, si la buscamos, una sabiduría, la experiencia de una comunicación esencial con la naturaleza, el autocontrol y la disciplina

interior para pensar, almacenar las información, tratar de vivir con equilibrio, disfrutar cada fase de la vida y trabajar con rigor y modestia.

RODRIGO MARTÍNEZ BARACS

Miguel León-Portilla, *La huida de Quetzalcóatl*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.

Filósofo, historiador, filólogo, poeta, en una palabra humanista, Miguel León-Portilla se ha dedicado al estudio de la cosmovisión mexica a través del pormenorizado análisis de diversos testimonios. Gracias a sus innumerables investigaciones, hemos podido acercarnos, por ejemplo, a la función de la tradición oral como portadora de la memoria histórica y del pensamiento mítico de los pueblos mesoamericanos; sus trabajos filológicos nos han permitido conocer la belleza de la antigua palabra, así como diferentes documentos que nos ayudan a comprender la procedencia de nuestra conformación mestiza.

Miguel León-Portilla ha hecho hablar a quienes por siglos se había preferido no escuchar para que nos refieran su particular visión de hechos trascendentales en la historia de México; a través del riguroso examen que ha llevado a cabo de crónicas y cantares, hemos podido aproximarnos a la estructura social y a las manifestaciones culturales de los antiguos mexicanos. Interesado no sólo en la sucesión diacrónica del acontecer, León-Portilla ha impulsado, también, el renacer que hoy experimenta la literatura en lenguas indígenas; él mismo ha participado en esta importante corriente como uno más de los poetas que intentan revivir la rica y variada expresión de nuestros idiomas vernáculos.

Con *La huida de Quetzalcóatl*, Miguel León-Portilla nos muestra una faceta más de su vastísima obra; se trata de una pieza teatral constituida por un prólogo y tres actos que recrean las inquietudes existenciales de los hombres de Anáhuac. A través del legendario Quetzalcóatl, hacedor de una portentosa cultura, inventor de finos trabajos en oro y jade, y del cultivo de alimentos esenciales para su pueblo, el autor revive el drama de la transitoriedad de la vida, de la incertidumbre constante por su interrupción definitiva.

Es cierto que esta angustiosa preocupación, ha sido y será universal. Heráclito y Platón, por ejemplo, advirtieron la constante mudanza de las cosas, el fluir ininterrumpido, al cual nada ni nadie pueden sustraerse; pero esa inquietud también fue planteada por los tlamatinimeh indígenas. Así leemos en el manuscrito de *Cantares Mexicanos*.

Por prestadas tengamos las cosas, ¡oh amigos!,
sólo de paso aquí en la tierra.
Mañana o pasado,
como lo desee tu corazón, Dador de la vida,
iremos, amigos a su casa.

Miguel León-Portilla en *La huida de Quetzalcóatl* particulariza el conflicto del hombre de todas latitudes, en un personaje de ricos atributos, creador de la Toltecáyotl, a quien se debió la bonanza y felicidad de los toltecas. Absorto en la magnificencia de su obra, Quetzalcóatl no se había percatado del paso del tiempo que, sin saberlo, había causado estragos en su persona: las arrugas surcaban ya su faz y su figura se había encorvado; pero él era ajeno a estas irreversibles transformaciones. El valor dramático de esta pieza alcanza su clímax cuando el protagonista, consciente de esa cruel realidad, observa en un cristal las consecuencias que el desgaste ha producido en él. En ese momento alcanzan pleno significado las palabras de Axcantéotl, dios del tiempo, con el que se abre la obra. Este personaje de edad avanzada, en un trasfondo de cambios de luz que simbolizan la alternancia del día y la noche, compañeros inseparables del tiempo que él representa, dice:

Todas las cosas y todos los hombres
son sólo burbujas inquietas
en el torrente
de mi sangre que fluye,
las pobres burbujas humanas
buscan a tientas
algo que no se destruya,
algo en qué poder sostenerse.

Con la llegada de tres forasteros a Tula, Huitzil, Tlacahuepan y Tlitlacahuan, comienza la desventura de Quetzalcóatl. Los mensajeros de Axcantéotl muestran al soberano tolteca la acción inevitable del tiempo sobre su imagen, e incluso lo cuestionan sobre lo que él considera atemporal: ni el arte ni la belleza ni siquiera la Toltecáyotl con la que ha buscado inmortalizarse pueden sustraerse al continuo devenir; sólo, admite consternado el protagonista, "la muerte puede sacarnos del tiempo".

Los forasteros intentan mitigar el impacto que causa en Quetzalcóatl esa abrumadora realidad, ofreciéndole un licor maravilloso que le permitirá reconciliarse con el mundo cambiante; pero él se rehúsa a aceptar en forma alguna "lo que brilla, que perece". La única solución

posible es el desprendimiento de aquello que sin cesar se transforma; su destino es Tlapalan, donde podrá encontrar la vida inmutable a la que aspira; ahí alcanzará la fijeza perenne, la restitución de su tan anhelada juventud. Concluye la obra con un extenso y dramático parlamento del protagonista, que reproduce el insondable dolor que le causa la partida al reino de los muertos. Quetzalcóatl huye, escapa de esa realidad que de pronto lo asedia y que le resulta abrumadora.

La huida de Quetzalcóatl corresponde a los primeros trabajos del doctor Miguel León-Portilla, cuando, siendo aún su maestro el padre Ángel María Garibay, experimentaba el acercamiento al universo mexica a través de diversos medios. En 1952, cuando termina esta pieza, no había iniciado su tesis doctoral que habría de marcar un hito en la comprensión del pensamiento prehispánico. Me refiero a la *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. Resultado de esa investigación fueron sin duda incursiones como ésta que nos muestran al también dramaturgo Miguel León-Portilla, conocedor profundo de las inquietudes existenciales del hombre indígena y artífice, desde muy joven, como lo constatamos en esta obra, del idioma español.

PILAR MÁYNEZ

Miguel León-Portilla, *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el "Nican mopohua"*. México, El Colegio Nacional, Fondo de Cultura Económica, 2001, 202 p.

Este libro es un estudio que los investigadores sobre el acontecimiento guadalupano esperaban con sumo interés. Como es perfectamente sabido, el "Nican mopohua" contiene la más antigua narración acerca del origen de la imagen y santuario de la Virgen de Guadalupe. Si bien, todos los que han tratado el tema guadalupano necesariamente han tenido que referirse a ese documento, casi nadie ha estudiado críticamente su contenido literario conceptual. Richard Nebel, en su reciente obra *Santa María Tonantzin, Virgen de Guadalupe. Continuidad y transformación religiosa en México* (México, FCE, 1995), al referirse al "Nican mopohua" señalaba: "hasta el presente casi no existen trabajos fundados que se ocupen de la tradición literaria, tan central y poderosamente eficaz del acontecimiento guadalupano, que la examinen a la luz de métodos científicos y permitan cerciorarse de la significación del texto y comprobar los resultados inter-subjetivos". (p. 204) No resulta muy fácil comprender a que se refiera el Dr. Nebel con "resultados inter-subjetivos", pero en relación con el significado del texto, es

claro que el libro que aquí se presenta colma con creces la ausencia señalada por el Dr. Nebel.

Nadie mejor cualificado que el Dr. León-Portilla para ofrecernos un análisis literario conceptual del "Nican mopohua". Su dedicación al estudio del pensamiento y literatura náhuatl por ya cerca de 50 años —recuérdese que la primera edición de su *La Filosofía Náhuatl* es de 1957—, lo hacen acreedor a esta apreciación. Así, lo que pudiera parecer sólo una nueva versión al castellano del "Nican mopohua", que ya en sí sería un deleitable banquete literario, por provenir de un profundo conocedor de esa literatura, es en realidad un acabado estudio sobre el origen, autor y contexto literario de este documento. En las más de 100 páginas de introducción y apéndice de este libro se nos ofrece un conjunto de observaciones, anotaciones y comentarios que, además de abrirnos amplios campos para nuevas lecturas del "Nican mopohua", hacen de esta obra un instrumento indispensable para entender el acontecimiento guadalupano.

A nivel de comentario en esta presentación, me voy a referir a dos temas que resaltan de una manera muy conspicua, tanto en el texto del "Nican mopohua", como en la introducción del Dr. León-Portilla: el tema teológico y el tema franciscano. El primero está omnipresente en "Nican mopohua" pues, como lo hacer ver el Dr. León-Portilla, este documento encierra un mensaje cristiano expresado con formas literarias y conceptuales del mundo nahua. El segundo está implícito en el contexto histórico del documento, no tanto por las polémicas que el culto a la Virgen de Guadalupe despertó dentro de la orden franciscana, sino por algunas imágenes y conceptos religiosos que se encuentran en las primeras crónicas franciscanas y muestran notable similitud con las del "Nican mopohua", semejanza que poca atención ha recibido debido a la oposición de algunos frailes al culto guadalupano. Si como se postula hasta ahora, y parece ser la mejor hipótesis, el "Nican mopohua" salió de los colegiales de Tlatelolco, no es de extrañar que este texto conserve algo de las imágenes cristianas propias del pensamiento franciscano en el que fueron educados, su autor o autores.

El tema teológico del "Nican mopohua"

Uno de los señalamientos más significativos del Dr. León-Portilla en el estudio sobre este texto es el que se refiere al encuentro del cristianismo con el hombre náhuatl. Entre los pasajes más destacados en este punto es aquel en el que al revelar la Noble Señora su identidad, se declara ser:

In niçenquizca çemicac ichpoctli	La en todo siempre doncella
Santa María	Santa María
In inantzin in huel nelli Teotl Dios	Su madrecita de Él, Dios verdadero
In Ipalnemoani	Dador de la vida
In Toyocoyani	Inventor de la gente
In Tloque nahuaque	Dueño del cerca y del junto
In Ilihuicahua	Dueño de los cielos
In Tlalticpaque	Dueño de la superficie terrestre.

Este texto nos recuerda mucho otro de la misma época, salido igualmente de los estudiantes de Tlatelolco, el de los "Diálogos de los doce" (fecha de composición, ca. 1564) en el que, siguiendo la edición también del Dr. León-Portilla, cuando por primer vez los frailes se refieren al Dios de los cristianos, afirman que Él es:

Nelli teutl	Dios verdadero
Tlatoani, ipalnemoani	Que gobierna, Dador de la vida
Tloque nahuaque	Dueño del cerca y del junto
Ilhuicahua tlaticpaque	Dueño del cielo, de la superficie terrestre
In quitocox, in quimochiuilli	Que inventó que hizo
In ilhuicatl in tlalticpactli	Los cielos, la tierra
Ioan in mictlan	Y la región de los muertos.

Esta manera de referirse a Dios tanto en el "Nican mopohua" como en los "Diálogos de los Doce", a base de conceptos plenamente nahuas, "*Ipalnemoani*" "*Tloque nahuaque*", "*Ihuicahua*", *Tlacticpaque*" atributos a los que en ocasiones se añade "*Teiocoiani*", se aplica en los "Diálogos de los Doce" también a Jesucristo, a quien se llama: "*Ipalnemoani*", "*Tloque nahuaque*" "*Teiocoiani*", si bien se hace la aclaración que Jesucristo es, "*nelli teutl ioan nelli oquichtli*". Resultaría demasiado extenso detallar aquí las imágenes, figuras y conceptos nahuas que se usan en los "Diálogos" para exponer la naturaleza de Dios. Lo que sí es digno de notar son las lagunas doctrinales de ese texto, entre las que hay que mencionar el de la Virgen María. Jesucristo, aunque es presentado como "verdadero Dios" (*nelli teutl*) y "verdadero hombre (*nelli oquichtli*), aparece más como Dios que como Hombre. Así se dice que "Él, como Dios, nunca comenzó. permanentemente siempre existe... Él hizo el cielo, la tierra y la región de los muertos..., todo Él lo sabe, todo Él lo mira, nada hay como Él, así tan maravilloso..." En los pocos pasajes de los "Diálogos" en los que se hace referencia Jesucristo como hombre, sólo se dice que: "Y en cuanto hombre (*auh inic oquichtli*) está

en el interior del cielo (*vmpa moietztica in ilhuicatl itic*) en su reverenciada mansión de Señor (*in itlatocachantzinco*)". O si se trata de Jesucristo en la tierra se dice "Y aquí en la tierra está su precioso reino (*Auh in nican tlalticpac oncah in itlatocaiotzin*)". No hay ninguna otra referencia al Jesús histórico. Resulta así que mientras los frailes en el texto de los "Diálogos" evitan hacer una referencia a este Jesús de la Historia, nacido de mujer, como dice San Pablo, [Gal:4,4] el "Nican mopohua" viene a llenar esa laguna al declarar la Noble Señora, que élla es "*in inantzin in huel nelli Teotl Dios, in Ipalnemohuani, in Teyocoyani, in Tloque Nahuaque, in Ilhuicahua, in Tlalticpaque*", estos títulos de Jesucristo ya conocidos en los "Diálogos", pero en los que se carecía del enlace con el Cristo histórico que nos de el "Nican mopohua": *In Inantzin* "Su madrecita de Él. ¿Nos está indicando esto que el texto del "Nican mopohua", tal como nos ha llegado, al ofrecer una visión teológica más completa de Jesucristo, es posterior al Diálogo de los Doce? ¿O se trata más bien de que en los borradores del Diálogo que usó fray Bernardino de Sahagún para preparar, con sus estudiantes trilingües de Tlatelolco, una edición en lengua "bien congrua y limada", no estaba incluido el tema de la Madre de Dios? Lo que es cierto es que el "Nican mopohua" ofrece una imagen sobre Jesucristo más completa que la de los Diálogos.

La forma como la Noble Señora describe las acciones que desea realizar en la ermita que pide se le edifique, tienen también un paralelo con la que los frailes atribuyen a Dios en los "Diálogos".

Nican mopohua	Dialogo de los Doce [Acerca del Dios verdadero]
Donde mostrare	
Haré patente	
Entregaré a las gentes	
Todo mi amor,	Muy amoroso es de la gente
Mi mirada compasiva	Muy compasivo de ella
Mi ayuda, mi protección.	Muy misericordioso
In oncan nicnèxtiz	*Cenca motetlaçotiliani*
Nicpantlaças	*Cenca moteinoitiliani*
Nictemacaz	*Cenca motetlaocoliliaini*
in ixquich notetlaçotlaliz	
noteycnoitlaliz	
in notepalehuiliz in notemanahuiliz	

Y en relación con la bondad de la Noble Señora y la del Dios verdadero se encuentran también interesantes paralelos:

Nican mopohua	*Diálogo de los Doce*
Porque en verdad yo soy	...Todo como que está en el corazón
Vuestra madrecita compasiva,	de la palma de su mano
Tuya y de todos los hombres	Él lo lleva
Que vivís juntos en esta tierra	Lo tiene en la mano
Y también de todas las demás gentes	Lo protege
Las que me amen	Tiene cuidado de ello
Las que me llamen, me busquen	No hay nada, por pequeño que sea
Confien en mí.	Que Él lo desampare.
Ca nel nehhuatl	*In ixquich ittoni yoan in amo ittoni*
in namoicnohuahcanantzin	*much iuhqui inimacpal iollotzinco ca*
in tehhuatl ihuan in ixquichtin	*quimotilitica*
inic nican tlalpan ançepantlaca	*quimotzitzquilitica*
ihuan in occequin nepapantlaca	*quimopachilhuitica*
notetlaçotlacahuan	*niman atle in menel tepiton*
in notech motzatzilia, in nechtemoa	*quimoxiccauilia*
in notech motemachilia	

Valdría la pena, además recordar los títulos que fray Andrés de Olmos, muerto en 1571, atribuye en su *Arte de la lengua mexicana*, a Dios: bienhechor: *"teycneliani"*, consolador *"teyollallyani"*, misericordioso, *"tetlaocoliani"*, formas que nos recoge también fray Bernardino de Sahagún en el *Códice Florentino* en donde se reproducen las oraciones con las que se invocaba a Tezcatlipoca para alcanzar misericordia con los pobres: "O señor nuestro humanísmo,... suplicoos tengáis por bien tener misericordia de ellos (*"maxicmotlaocolili"*) .. pobrecitos que andan llorando y suspirando. (*Códice Florentino*, Libro 6, cap. 2). Estos textos, además de revelarnos las fuentes literarias del "Nican mopohua nos ayudan a profundizar varios aspectos del proceso de la nahuatlización del cristianismo, que se valió del pensamiento nahua para expresar conceptos cristianos, como lo habían hecho las comunidades cristianas de los primeros siglos con el pensamiento griego y romano. Por otra parte, nos hace comprender el impacto que esta narracción pudo tener en la comunidad indígena. El *"In Inantzin"* su Madrecita de Él, se con-

vertirá muy pronto en *"Tonantzin"*, nuestra madrecita, como lo atestigua Sahagún en un pasaje de su *Historia General de las Cosas de la Nueva España* (Libro XI, apéndice 1), por cierto, contrario al culto de la Virgen de Guadalupe por la conexión que ve el franciscano con la antigua deidad indígena "Tonantzin". Habría que añadir que fray Bernardino de Sahagún no fue el único franciscano contrario a este culto. Otros religiosos notables del siglo XVI mostraton la misma actitud. Entre ellos está el Ministro provincial fray Francisco Bustamante que en un sermón predicado el 8 de septiembre de 1556 atacó al arzobispo de México, fray Alonso de Montúfar por favorecer el culto guadalupano.

El tema franciscano en el "Nican mopohua"

A pesar de estas contradicciones de los frailes menores contra el suceso guadalupano, no se pueden ignorar algunos conceptos del "Nican mopohua" con fuertes conexiones con el pensamiento franciscano. Uno de ellos es el que el Dr. León-Portilla analiza bajo el subtítulo "¿Qué piensa Juan Diego de sí mismo?" La forma literaria que Juan Diego usa en el "Nican mopohua" para referirse a sí mismo, "en verdad yo soy un infeliz jornalero, sólo soy como la cuerda de los cargadores; en verdad sólo soy parihuela, sólo soy cola, soy ala, soy llevado a cuestas, soy carga", es un estilo —nos señala el Dr. León-Portilla— totalmente cercano a los "Huehuehtlahtolli" en los que el padre amonesta a su hijo diciéndole "así has sido moldeado, eres parihuela, eres carga". Estos conceptos encuentran interesantes paralelos en las primeras crónicas franciscanas. De todos es bien conocida la fuerte carga emotiva y espiritual que los temas de la sencillez y pobreza tenían para los franciscanos provenientes de los grupos de la reforma radical de la Custodia de San Gabriel y de los Ángeles de Extremadura. No creo que haya duda de que los primeros encuentros entre franciscanos y comunidades indígenas se dieron bajo esta fuerte carga emotiva. Baste recordar el cambio de nombre que este encuentro ocasionó en uno de los frailes, fray Toribio de Motolinía, al sustituir su nombre de origen, Benavente, por la palabra nahua, Motolinía, "el que es pobre". Este mismo fraile escribiendo sobre los indios dice: "esta es la gente más dispuesta del mundo todo, para se salvar y parece a la letra ser éstos los pobres y débiles, los cuales quiere Dios que se hinche su casa". (*Memoriales*, I parte, cap. 50). La base de esta opinión la expone Motolinía en su *Historia de los Indios de la Nueva España*, cuando escribe que "Estos indios que en si no tienen estorbo que les impida ganar

el cielo, de los muchos que los españoles tenemos y nos tienen sumidos, porque su vida se contenta con muy poco... No se desvelan en adquirir ni guardar riqueza, ni se matan por alcanzar estados ni dignidades..." (Tratado III, capítulo 14). Jerónimo de Mendieta, otro de los grandes cronistas franciscanos, al referirse a las cualidades por las que considera que "no hay gente más dispuesta y aparejada para salvar sus ánimas" que los indios de la Nueva España, señala, entre otras "la pobreza y su contentamiento con ella, sin codicia de allegar ni atesorar, que es el mayor tesoros de los tesoros..." Puntualizando esta imagen escribe que "el vestido del indio plebeyo es una mantilla vieja hecha mil pedazos, que si el padre San Francisco viviera hoy en el mundo y viera a estos indios, se avergonzara y confundiera, confesando que ya no era su hermana la pobreza ni tenía que alabarse de ella..." (*Historia Eclesiástica Indiana*, libro IV, capítulo 21). Si el elemento social que escogen los frailes como principal componente de su "iglesia indiana", es el indio pobre "plebeyo", mucho más digno en algunos aspectos que el fundador de su orden, no es de extrañar que en la narración del "Nican mopohua", Juan Diego, que se considera a sí mismo "un infeliz jornalero" (*Ca nel nicnotlapaltzintli*) pase a ser el mensajero escogido por la Noble Señora para llevar su mensaje al "palacio del obispo de México", precisamente un franciscano, fray Juan de Zumárraga.

La segunda mitad del siglo XVI es un fecundo periodo, apenas explorado, de literatura nahua cristiana. Participan en él, corrientes de la antigua sabiduría mexica y del pensamiento cristiano medieval, tanto en su forma renovada con fuertes tintes de las ideas del erasmismo español, como en su forma popular con su predilección por los milagros y hechos maravillosos. Los franciscanos tienen una destacada participación en ambas corrientes. Xavier noguez, en su interesante estudio, *Documentos guadalupanos. Estudio sobre las fuentes de información tempranas en torno a las mariofanías del Tepeyac* (México, FCE, 1993) documenta que todos los textos indígenas guadalupanos, hasta ahora conocidos, se originan en una zona evangelizada por los frailes menores —México— Tlatelolco, la región poblano-tlaxcalteca, Texcoco y Cuautitlan. Con esta observación, poca duda nos queda de la importancia que tuvieron, en la formación de los textos guadalupanos, las tradiciones medievales milagrosas, portadas por los franciscanos a esta región. Pero no sólo son narraciones milagrosas. Es también el esfuerzo, y aquí por parte de los indígenas humanistas formados por los franciscanos, de expresar en su propio idioma y con sus conceptos, los grandes logros del cristianismo. El *Theotócos* del Concilio de Éfeso que tanto trabajo le costó crear a la comunidad cristiana, se convierte en nuestras tierras mexicanas en *"in inantzin in huel nelli Teotl Dios, in*

Ipalnemohuani, in Teyocoyani, in Tloque Nahuaque, in Ilhuicahua, in Tlalticpaque". Un testimonio más, —tan importante en nuestros días—, de la creatividad de nuestros pueblos indígenas. El Dr. León-Portilla con su libro *Tonantzin Guadalupe* ha abierto una amplia ventana para introducirnos en la comprensión de uno de los sucesos más significativos en la historia de México.

FRANCISCO MORALES

Miguel León-Portilla, *"Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el "Nican Mopohua"*. México, El Colegio Nacional y Fondo de Cultura Económica, 2000, 202 p. facs.

El *Nican Mopohua* es pieza clave de la tradición e historia guadalupana. Fundamenta y revela hechos primordiales de la ideología y mentalidad mexicana, de su historia profunda. Estos hechos que en el largo e ininterrumpido proceso del culto guadalupano han sido afirmados y reiterados con rigor, han requerido amplios análisis de todo tipo: filológicos, paleográficos, filosóficos, teológicos, literarios, históricos, pues todas esas vertientes le atañen, le consolidan, explican su esencia, desentrañan su origen y verdad.

En la historia religiosa de México es testimonio imperecedero, ya que de él procede y deriva el fenómeno guadalupano, aquel que origina un culto y una historia que marchan paralelos, que se imbrincan, complementan y fusionan, hecho que no encuentra precedentes en ningún otro proceso ideológico y social de ningún tiempo y lugar.

La evangelización en México tuvo fuerte y decidido sentido cristológico, mas desde sus inicios se tiñó de fuerte tendencia mariana, y si nuestra fe es fuerte y acendrada en el amor a Cristo, es indudable que la devoción mariana sino sustenta aquel amor, por lo menos le sirve de apoyo y en muchas ocasiones, podemos afirmarlo sin reparo, la presencia e intercesión mariana cobra más importancia.

El fenómeno sociológico, filosófico y espiritual que todo eso significa el culto guadalupano, se asienta, deriva, de una fuente histórica que es el *Nican Mopohua*. De ese relato breve, hermoso, poseedor de la esencia lírica y espiritual de las viejas y grandes culturas precolombinas e impregnado ya también de la esencia evangélica, ha derivado lejano, persistente y avasallador culto.

Si su verdad contenida en sencilla relación, quiso darse a la sociedad mexicana, al pueblo de Dios que se fortalecía con ejemplo y prédica de los religiosos, tanto en el idioma en que estaba escrito como

en castellano, a medida que ese culto creció y precisó aclaraciones, estas fueron dadas por nuestros mejores historiadores, eruditos prudentes, quienes consideraron pertinente establecer el origen de ese testimonio, su antigüedad, autoría y utilización. A un siglo de haberse escrito, el interés por estudiar, desentrañar su esencia y precisar su valor se despertó y desde entonces ha servido como fuente primera para historiar el suceso guadalupano. Ha sido editado a base de versiones muy dispares, producto más del entusiasmo que del rigor del estudio. De esta suerte se ha entregado un texto multívoco, muchas veces descuidado y erróneo a infinitos lectores.

Miguel León-Portilla en esta versión impresa por el Fondo de Cultura Económica, esboza la historia de algunas de sus ediciones, el valor y calidad que ellas tienen y su utilización, y nos ofrece su propia visión que apoya en consideraciones muy atendibles.

Dos son las vertientes desde las cuales podemos adentrarnos en el conocimiento y reflexión de este texto fundamental que da origen a una historia real, controvertida si, pero ajustada en tiempo y espacio a una realidad, y por el otro lado a un culto, producto de hondo sentimiento religioso, de una fuerza espiritual explicable sólo mediante análisis sociológicos, psicológicos, y religiosos. León-Portilla no estudia el culto, que ha sido y es hoy día motivo de trabajos de muy diversa índole, de diverso valor, de muy distinta aplicación y utilidad, sino que con prudente inteligencia se centra en el análisis reflexivo del *Nican Mopohua*, el texto primordial del que surge la historia que ha dado lugar a explicaciones, reflexiones y controversias muy diversas y también es la génesis del culto.

El análisis lógico, congruente, claro y sencillo que hace de ese texto, tiene doble naturaleza, la que constituye el meollo de su empresa a la que se ha ceñido y el cual comprende un doble tratamiento el filológico-lingüístico, y el histórico. El autor de esta empresa, afortunadamente para ambas finalidades, posee las condiciones necesarias para ello; no es un advenedizo en esos campos, no actúa movido por un impulso espiritual, religioso, sino por una pasión científica, por un deber académico. Largos años lleva Miguel León-Portilla entregado al estudio de la cultura náhuatl, a los aportes culturales de los viejos pueblos mesoamericanos. Su acercamiento al pensamiento de las culturas precolombinas, que ha marcado hito esencial en ese campo de estudio de las mentalidades de nuestros antiguos pueblos, su *Filosofía Náhuatl*, le acreditó, tanto como conocedor de la filosofía, del pensamiento universal, como serio especialista de la cultura indígena, dentro de la cual está inserto su pensamiento. Incorporado en ese campo le atrajeron otras manifestaciones culturales, las literarias, y a ellas de-

dicó años entusiasmados. Varios estudios en torno de la poesía náhuatl y de sus poetas y más recientemente del análisis de los cantares nahuas, siguiendo los pasos de su sabio maestro, don Ángel María Garibay, le han llevado a obtener un conocimiento que muy pocos estudiosos poseen, el de la belleza y valor de la poesía indígena, de la náhuatl.

En este campo, en el que ha penetrado por el camino de la ciencia filológica, y por su agudeza lírica, ha dado muestras patentes de conocer formas y esencia de la sensibilidad poética de la civilización precolombina, en el caso concreto, de una de sus portadores, el pueblo náhuatl. Inteligencia y sensibilidad han permitido a Miguel León-Portilla la comprensión de las formas lingüísticas y las ideas contenidas en los textos literarios que conocemos, y ese conocimiento, esa familiaridad le han permitido, una vez hecho el examen íntegro del *Nican Mopohua*, precisar y definir su autenticidad y también, y esto es más importante, poder afirmar que el *Nican Mopohua* es una joya, una pieza ejemplar de la literatura náhuatl. Un gran esfuerzo lexicológico, un conocimiento de las letras indígenas y recia capacidad de comprensión y entendimiento de ese texto, posibilitaron tal acción, la de situar el texto en cuestión el *Nican Mopohua*, como texto auténtico procedente de la literatura náhuatl, de considerarlo como expresión rigurosa y valiosa de la cultura indígena. De esta suerte queda enmarcado como fruto de tradición auténtica no ficticia, como obra de un expositor valioso del pensamiento y sensibilidad de los pueblos indios.

Ciertamente que del examen del texto, riguroso e íntegro, León-Portilla deduce que contiene otro ingrediente, un elemento que el impulso evangelizador, impregnado del más puro cristianismo, introdujo en el, y el cual origina en el mismo la aparición de "ideas clave en el pensamiento cristiano, arropadas en el lenguaje y forma de concebir el mundo de los pueblos nahuas". El autor del texto, junto con ideas y formas muy claras del pensamiento náhuatl, introdujo en su texto "dos versiones del mundo, creencias diferentes, metáforas y atisbos, trama y urdimbre de hilos multicolores; creó a la vez, poesía".

Inspirada su relación en producciones de la antigua tradición indígena del género de los cuicatl o cantares, conjugó varias tradiciones, entre otras la que aseguraba la existencia de una imagen aparecida y el culto que se le tributaba. Su autor recogió de su mundo circundante, rigurosa serie de noticias que circulaban en su comunidad, cortas pero precisas, relativas a un acontecimiento sobrenatural que había ya originado un culto. Las aprehendió, meditó y envolvió en formas tradicionales, comunes a los cantos histórico-poéticos del mundo náhuatl y las trasladó a la letra escrita con los caracteres de la escritura occidental, pero en el propio idioma materno del recolector, y en

una forma expresiva connatural a su grupo, y al mundo cultural en que se había formado.

Punto básico que atiende, León-Portilla con atingencia, es el referente al autor que recogió la información y formuló ese texto. Miguel León-Portilla, muestra aquí su recio oficio de historiador. Repasa cuidadosamente la literatura histórica existente, desde el siglo XVII hasta nuestros días y acepta la versión de que la autoría de ese texto es de Antonio Valeriano. El examen cronológico confirma su opinión, cotejando las fechas clave referentes a la actividad de ese personaje importante, tanto en el desarrollo cultural como político de México.

De don Antonio Valeriano sabemos procedía de familia importante de Azcapotzalco, en donde había nacido entre 1522 y 1526, posiblemente en 1525. Miembro de familia noble y de clara inteligencia, debió ser recibido como alumno en el Colegio de San José de los Naturales, fundado cabe el Convento de San Francisco en 1524 por fray Pedro de Gante. Creado para educar y formar en las normas del cristianismo y la civilización occidental a los miembros de la nobleza indígena, para que ellos con su ejemplo y prestigio, auxiliaran en la formación de los naturales, el Colegio de San José que recibía niños mayores de seis años, y que dedicaba a la formación de ellos poco más de seis años, pues les impartía lecciones de lectura y escritura en español, catecismo, artes, música, canto y rudimentos de latín, con lo cual los más aventajados salían con excelente preparación que les facilitaba poder proseguir posteriormente estudios humanísticos tales como: gramática con inclusión del griego a más de latín que era fundamental, retórica, filosofía y elementos teológicos. El Colegio de San José, reiteramos, representó el foco y centro cultural más operante y eficaz dedicado a la nobleza indígena. Formó con el mismo rigor a los jóvenes que aspiraron a la vida intelectual, como a los que tuvieron habilidad para la música, pintura y diversas artes y oficios de procedencia occidental.

Los alumnos con vocación humanística y religiosa, formados en San José dentro de severas normas, podían proseguir su formación en otra institución creada como continuación y perfección de la cultura humanística y de la formación religiosa que en un principio se propició, suspendiéndose más tarde al prevalecer la idea de inmadurez de la sociedad indiana para ingresar a la vida religiosa, idea que llevó tanto a la decadencia de la institución, como a la imposibilidad de formar una iglesia indígena nativa, que hubiera coadyuvado a la formación religiosa del pueblo mexicano.

La institución que surgió a partir de 1536, como prolongación y continuidad del esfuerzo educativo de San José de los Naturales, fue

el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, el cual debía recibir a las generaciones de indiezuelos formados en el de San José. Doce años o poco más había de diferencia entre la creación del Colegio de San José y el de Santa Cruz. Seis años permitían la preparación sólida en San José del que se salía a la edad media de doce a trece años. Seis años ya de recia y especializada formación en Santa Cruz originaba que sus alumnos, ya jóvenes de alrededor de 18 a 20 años terminaran sus estudios. Muchos de los que tenían vocación para ello, proseguían su preparación al lado de frailes, sabios y pacientes maestros como fueron fray Andrés de Olmos, fray Arnaldo de Bassacio, fray Bernardino de Sahagún entre otros. Descuidada crónica nos ha conservado los nombres de algunos alumnos distinguidos: Alonso Vegerano, Martín Jacobita, Andrés Leonardo y Antonio Valeriano. Algunos, atraídos por la cultura prosiguieron sus estudios y varios profesaron como maestros. Auxiliaron por su conocimiento y dominio de la lengua materna a algunos religiosos dedicados a la historia y al conocimiento de la cultura indiana, como fray Bernardino de Sahagún y Juan Bautista Viseo, como fue el caso de Valeriano.

La formación de estos elementos importantes de la sociedad indiana, motivó a las autoridades civiles, cuando se inició la práctica de colocar en puestos de responsabilidad como fueron los gobernadores de indios, a miembros de la misma sociedad dotados ya de religión cristiana, de preparación cultural y social sobresalientes y en cuyas funciones dieron muestra de discreta prudencia, de espíritu conciliador y de habilidad política; por ello se eligieron como gobernadores de los importantes centros de Tlatelolco, Azcapotzalco y de México a varios alumnos surgidos del Colegio de Santa Cruz. Antonio Valeriano lo fue de Azcapotzalco, primero y posteriormente de México. Un hombre provisto de severa preparación, de amor e interés por su propia sociedad, debió ser un hombre interesado en cuanto fenómeno socio-cultural se diera en el mundo indiano, en el acontecer que ocurría dentro de su pueblo, en los sucesos importantes acaecidos. Posiblemente durante su estancia en Santa Cruz, de 1536 en adelante, percibió noticias trascendentales, las cuales recogió en su memoria y plasmó en letras occidentales hacía 1556, conservando la forma y esencia de la tradición indígena. Al igual que ocurrió con los Evangelios que se redactaron varios años después de la muerte de Cristo, así el *Nican Mopohua* fue escrito con posterioridad a los acontecimientos extraordinarios que narra, de los cuales fue espectador y parte importantísima de los mismos, un indio originario de Cuauhtitlán.

La aceptación que el Dr. León-Portilla hace de que el texto de Valeriano debió ser escrito en 1556, caza perfectamente con los datos

que tenemos de su nacimiento y formación en los colegios de San José de los Naturales primero y posteriormente en el de Santa Cruz. En el año de 1556, Valeriano contaba ya con treinta años. Habían transcurrido cerca de veinticinco a partir del momento de las apariciones y Valeriano había tenido tiempo de escuchar las versiones que corrían a algunos de los personajes, al indio Juan Diego, al obispo Zumárraga y al intérprete entre el indio y el obispo.

Conocedor por sus estudios en Santa Cruz, y por su relación con núcleos importantes de indígenas del valor de los relatos indios, cuya estructura, forma y contenido bien conocía, y en plena madurez intelectual y cristiana, pudo pensar muy bien, con los datos obtenidos en formular un relato atenido a la tradición literaria-histórica de su entorno, pero dotándolo de ideas, de formas que su contacto con el pensamiento religioso cristiano ya había asimilado. La argumentación que nuestro autor hace al respecto, cuadra perfectamente con la percepción histórica de un primer aculturamiento en los individuos formados a la par, en los valores indianos como en los cristianos.

La explicación histórica de la existencia de ese testimonio, de su origen, de su autoría, de su utilización tardía, que León-Portilla ofrece es lógica, congruente con las fuentes existentes, derivada cuidadosamente de las mismas. El método seguido para ello acata las prescripciones metodológicas, el rigor heurístico, la lógica historiográfica. El examen lingüístico del texto está realizado rigurosamente por un conocedor, no solo de la lengua, sino también de las formas literarias existentes en la literatura: prosa y poesía nahua. El examen del texto ha permitido realizar una versión correcta, ajustada a los cánones de una traducción exigente, ceñida a principios lingüísticos precisos, alejados de la improvisación y atenidos al modo y forma de la lengua, a su riqueza lexicológica y contenido cultural.

Las dos formas utilizadas por Miguel León-Portilla para asediar el *Nican Mopohua*, para obtener de él elementos tanto filológicos y literarios como históricos que permitan confirmar su autenticidad, su veracidad, son formas correctas utilizadas por la filología y la historia. En su análisis se aplica a ellas con rigor, y sin desestimar otras versiones literarias que existen, ajustándose a las formas ejemplares que otros trozos literarios ofrecen, nos entrega su versión en la cual vemos como las ideas que contiene y las formas de expresión de las mismas, concuerdan con la tradición poética, con los modos lexicológicos e ideeticos empleados. El conocimiento lingüístico-literario que posee y que maneja sabiamente Miguel León-Portilla, le permite comparar los textos literarios nahuas de reconocido valor, la forma y contenido del *Nican Mopohua*, y ofrecernos una versión muy ajustada, concisa, clara, limpia de formas

anacrónicas como las que ha sufrido, que derivan del inexacto conocimiento de la lengua, de la ignorancia, del descuido.

Antes de presentar su versión, León-Portilla hace serias reflexiones filológicas en torno a los problemas gramaticales, ortográficos y lexicológicos existentes en el texto y a su traducción, comparando las diversas versiones que de el se han hecho y explicando el criterio por él empleado. Luego de las sensatas y precisas explicaciones que refuerzan y justifican su idea, en muy cuidadas transcripciones en náhuatl y castellano que se parean, aparece esta nueva versión que fundamenta la historia y el culto que se rinde a Tonantzin Guadalupe. El subtítulo que el autor de esa obra le ha dado, explica y justifica muy bien la finalidad y el resultado que su labor tuvo, el de hallar en el *Nican Mopohua*, contenidos y amalgamados prodigiosamente el "pensamiento náhuatl y el mensaje cristiano", hallazgo que hasta antes de ahora no se había hecho. Tendrá que ser a base de esta nueva interpretación como surjan otras explicaciones referentes al hecho guadalupano, uno de los fenómenos más importantes de nuestra historia social e ideológica. La conclusión a que Miguel León-Portilla llega, sin tratar de ocultar ni adicionar nada, ateniéndose tan sólo a examen riguroso del texto, podrá, como siempre sucede, no agradar a muchos. Nos queda sin embargo estudio profundo en torno de él, que en este caso, es lo que importa.

ERNESTO DE LA TORRE VILLAR

NORMAS EDITORIALES PARA LA PUBLICACIÓN DE ARTÍCULOS Y RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS EN *ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL*

La revista *Estudios de Cultura Náhuatl* publica trabajos inéditos en náhuatl, español, francés e inglés. El material recibido se turna al Comité Académico Editorial que opinará sobre su calidad profesional. En los casos que dicho Comité lo estime pertinente, podrá dirigirse al autor haciéndole sugerencias sobre su aportación.

Estudios de Cultura Náhuatl no se compromete a publicar necesariamente los trabajos que se le remitan. Esta revista tampoco mantendrá correspondencia con autores cuyos trabajos no sean solicitados y que, a juicio del Comité Académico Editorial, no cumplan con las normas editoriales establecidas o no constituyan una aportación profesional en la correspondiente área de investigación.

Los originales deben presentarse escritos a doble espacio y por una sola cara. En hojas aparte se enviarán las correspondientes notas y bibliografía, también a doble espacio, las notas aparecerán en la revista publicadas a pie de página. Es muy deseable que se entregue el artículo o reseña acompañados por un *diskette* utilizando, de ser posible, el programa *Word 5*. Si el artículo requiere ilustraciones, éstas deberán ser impresiones de buena calidad y con sus respectivas referencias.

Normas para redactar las referencias bibliográficas

a) Libros:

Nombre del autor(es), título del libro, indicación del número de volúmenes si son más de uno, lugar de publicación, editorial, fecha:

García Icazbalceta, Joaquín, *Don Fray Juan de Zumárraga, Primer Obispo y Arzobispo de México*, 4 vols., México, Editorial Porrúa, 1947.

Cuando se trate de textos anónimos, la entrada se hará por título. No se traducirán los nombres de autores, editores, ciudades, editoriales y colecciones.

Cualquier otra información que se desee especificar será entre corchetes y al final de los datos ya consignados.

b) Artículos:

Nombre del autor(es), título del artículo entre comillas, título de la publicación en cursivas, lugar, editorial, número o volumen, año y páginas.

Carlos Navarrete, "Dos deidades de las aguas, modeladas en resina de árbol", *Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, México, INAH, 1968, núm. 33, p. 39-12.

Estudios de Cultura Náhuatl, vol. 34, 2003

editado por el Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, se terminó
de imprimir el 28 de diciembre de 2003 en Hemes Impresores,
cerrada Tonantzin 6, Col. Tlaxpana.
Su composición y formación tipográfica, en tipo Baskerville de 10.5:12, 10:11
y 8:9 puntos, estuvo a cargo de Sigma Servicios Editoriales,
bajo la supervisión de Ramón Luna Soto.
La edición, en papel Cultural de 90 gramos, consta de 1 000 ejemplares
y estuvo al cuidado de Guadalupe Borgonio

Pintura imaginaria que representa al "Rey de Teçcuco". Se encuentra, junto con otras pinturas semejantes, en la "Sala Mexicana" del Palacio de Moctezuma, en la ciudad de Cáceres, Extremadura, España.

9 770071 167506